



## X ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ

(ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮРКОЛОГИЯ: ҒЫЛЫМИ ПАРАДИГМАЛАРЫ ЖӘНЕ ПӘНАРАЛЫҚ СИПАТЫ)

### МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ

17-20 ҚАЗАН 2023  
ТҮРКІСТАН/ҚАЗАҚСТАН

## X. ULUSLARARASI TÜRKOLJİ KONGRESİ

(MODERN TÜRKOLJİ: TEMEL PARADİGMALAR VE DİSİPLİNERARASILIK)

### BİLDİRİ KİTABI

17-20 EKİM 2023  
ТҮРКІСТАН/ҚАЗАҚСТАН

ТҮРКІЯ РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ 100 ЖИЛДЫҒА  
TÜRKİYE CUMHURİYETİNİN 100. YILINA

X. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ  
(Modern Türkoloji: Temel Paradigmalar ve Disiplinlerarasılık) / 17-20  
Ekim 2023 Türkistan-KAZAKİSTAN  
BİLDİRİ KİTABI

X Халықаралық Түркология конгресі  
(Қазіргі заманғы түркология: ғылыми парадигмалары және  
пәнаралық сипаты) 17-20 қазан 2023,Түркістан/ҚАЗАҚСТАН  
МАТЕРИАЛДАРДЫҢ ЖИНАҒЫ

**EDİTÖRLER / РЕДАКТОРЛАР:**

Prof. Dr. Bülent BAYRAM - док., проф. Бүлент Байрам  
Доç. Dr. Cemalettin YAVUZ - док., доц. Жемалеттин Явуз  
Dr. Madina Moldasheva - док. Мадина Молдашева  
Jupar Tanauova - Жүпар Танауова

**Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi  
Yayımları**

Ankara  
2023

X. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ  
(Modern Türkoloji: Temel Paradigmalar ve Disiplinlerarasılık) / 17-20  
Ekim 2023 Türkistan-KAZAKİSTAN  
BİLDİRİ KİTABI

X Халықаралық Түркология конгресі  
(Қазіргі заманғы түркология: ғылыми парадигмалары және  
пәнаралық сипаты) 17-20 қазан 2023,Түркістан/ҚАЗАҚСТАН  
МАТЕРИАЛДАРДЫҢ ЖИНАҒЫ

**EDİTÖRLER / РЕДАКТОРЛАР:**

Prof. Dr. Bülent BAYRAM - док., проф. Бүлент Байрам  
Doç. Dr. Cemalettin YAVUZ - док., доц. Жемалеттин Явуз  
Dr. Madina Moldasheva - док. Мадина Молдашева  
Jupar Tanauova - Жұпар Танауова

**YAYIN KOORDİNATÖRÜ / ЖАУАПТЫ ШЫҒАРУШЫ**  
Harun SARIGÜL / Харун Сарыгүл

**DİZGİ / ДИЗАЙН**  
Şahin ÇELER / Шахин Челер

**KARAK TASARIMI / КӨРКЕМДЕУШІ РЕДАКТОР**  
Şahin ÇELER / Шахин Челер

**ISBN: 978-625-8329-12-4**

**İnceleme Araştırma Dizisi: 12/ Зерттеу сериясы: 12**

© Ahmet Yesevi Üniversitesi / Ахмет Ясауи университеті  
Mütevelli Heyet Başkanlığı

Aşağı Öveçler Mahallesi 1314. Cadde No: 19 Çankaya / ANKARA  
Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29  
[www.ayu.edu.tr](http://www.ayu.edu.tr) [yayinlar@yesevi.edu.tr](mailto:yayinlar@yesevi.edu.tr)

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. / Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңес басқармасының пікірлерін білдірмейді.

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları  
Ankara / 2023

## ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ

Құрметті достар, қадірлі ғалымдар!

Алғаш рет 2002 жылы ұйымдастырылып, бүгінгі таңда университетіміздің ең құнды ғылыми іс-шараларының бірі болып саналатын Халықаралық Түркология конгресінің оныншы рет біздің университетімізде өткізіліп жатқаны – біз үшін үлкен мақтаныш.

Тіл – тарих, ой, мәдениеттің тасымалдаушысы. Ол – ұлтты ұлт ететін қан тамырларының бірі саналады. Сондай-ақ, тіл – ауызша және жазбаша қарым-қатынас құралы болуда әлдеқайда маңызды қасиеттерге ие. Тарихы тереңнен келе жатқан асыл түркі жұртының тілі жүздеген жылдар бойы сақталып, өміршеңдігімен бай сөздік қорға ие. Түркі тілі, тарихы, мәдениетіне қатысты әрбір материалды зерттеп, бағалауды өзіне парыз санайтын түркология ғылымының ең өнімді зерттеу саласы – көздің қарашығындай алтын даламен көмкерілген ұлы Түркістан аймағы.

Түркістан аумағы білім саласының жарқын жұлдызы саналатын Ахмет Ясауи университетінің құрылғанына отыз жыл толды және оны атап өтудеміз. Ясауи мұрасын жаңғыртуды және түркі дүниесіне қызмет етуді міндетіміз деп санаймыз. Осы мақсатта университетіміздің Түркология ғылыми-зерттеу институты тарапынан ұйымдастырылып отырған «Х Түркология конгресі» осы жылдың 17–19 қазан аралығында Қазақстан, Түркия, Әзірбайжан, Өзбекстан, Түрікменстан, Босния және Герцеговина, Иран, Чили және Ресей мемлекеттері ғалымдарының қатысуымен бір уақытта жүзбе-жүз (оффлайн) және онлайн түрде өткізілді. Университетіміз ұйымдастырған конгреске қатысушылар тарапынан түркітану ғылымына үлес қосатын жүз алпыс екі баяндама ұсынылды.

Университетіміздің ғылым адамы ретінде Түркістанның «Түркология» орталығына айналуы үшін барлық күш-жігерімізді саламыз, жұмыстарды жалғастырамыз. Сондай-ақ, түркітану

саласындағы жұмыстарымыз бен түрлі іс-шараларымыздың одан әрі жалғасын табатынын қуанышпен хабарлаймыз.

Осыған орай X Халықаралық Түркология конгресінің баяндамаларын жинақ ретінде дайындалды. Зерттеу оқырмандар мен Түркі ғылымына пайдалы болады деген сенімдеміз және конгресс жұмысына үлес қосқан баршаға алғыс айтқым келеді. Келесі Түркология конгресінде қайта кездесеміз деген үмітпен құрметімді білдіргім келеді.

*Доктор, профессор Мухиттин Шимшек  
Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңес Төрағасы*

## TAKDİM

Sayıdeğer Dostlar, Kıymetli Bilim İnsanları;

İlkini 2002 yılında düzenlediğimiz ve Üniversitemizin en kıymetli bilimsel etkinliklerinden biri hâline gelen “Uluslararası Türkoloji Kongresi”nin onuncusunu gerçekleştirmiş olmaktan kıvanç duymaktayız.

Tarih, düşünce ve kültürün taşıyıcısı olan dil; bir milleti millet yapan hayat damarlarından biridir. Sadece sözlü ve yazılı anlaşma aracı olmaktan çok daha önemli vasıfları olan dil, millî bir kurumdur. Köklü ve kadim bir geçmişi olan necip Türk milletinin dili de yüzlerce yıldır korunan ve yaşatılan zengin bir sözvarlığına sahiptir. İşte Türk diline, tarihine, kültürüne ait her bir malzemeyi araştırmayı ve değerlendirmeyi kendine vazife edinen Türklük biliminin en verimli çalışma alanı da göz alabildiğince uzanan altın bozkırlarla kaplı büyük Türkistan coğrafyasıdır.

Türkistan coğrafyasının eğitim alanında parlayan yıldızlarından biri olan ve bu yıl kuruluşunun otuzuncu yıl dönümünü coşkuyla kutladığımız Ahmet Yesevi Üniversitemiz, Yesevi ruhunu yaşatmak ve Türklük bilimine hizmet etmeyi kurumsal bir şiar kabul etmiştir. Bu amaçla Üniversitemiz Türkoloji Enstitüsü tarafında iki yılda bir düzenlenen “Türkoloji Kongresi”nin onuncusu bu yıl 17-19 Ekim tarihleri arasında Kazakistan, Türkiye, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Bosna Hersek, İran, Şili ve Rusya Federasyonu’ndan bilim insanlarının katılımıyla eş zamanlı olarak yüz yüze ve çevrim içi olarak gerçekleştirilmiştir. Üniversitemizin ev sahipliğindeki kongrede çok kıymetli katılımcılar tarafından Türklük bilimine toplam yüz altmış iki tebliğ ile katkı sağlanılmıştır.

Üniversitemizin geleneksel bir ilmî faaliyeti olarak Türkistan’ın “Türkoloji”nin merkezi hâline gelmesi için elimizi taşın altına koyduğumuzu her fırsatta dile getiriyor ve bunun için çalışmalarımızı sürdürüyoruz. Çeşitli etkinlikler ve projelerle Türkoloji alanında çalışmalarımızın devam ettiğini de sizlerle paylaşmaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu vesileyle düzenlediğimiz “X. Uluslararası Türkoloji Kongresi”nin bildirimlerini e-kitap olarak hazırlamış bulunmaktayız. Çalışmanın okuyuculara ve Türklük bilimine faydalı olması dileğiyle emeği geçen herkese teşekkür ederim. Yeni Türkoloji kongrelerinde tekrar buluşabilmek ümidiyle saygılarımı sunarım.

*Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK*

*Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı*

## АЛҒЫ СӨЗ

2023 ж. 17–20 қазан аралығында Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Түркология ғылыми-зерттеу институты екі жылда бір рет өткізетін дәстүрлі Халықаралық Түркология конгресі оныншы рет жүзбе-жүз және онлайн форматта Түркістан қаласында, университетімізде, өтті.

Түркия Республикасының құрылғанына 100 жыл толуына орай ұйымдастырылған X Халықаралық Түркология конгресінің негізгі тақырыбы «Қазіргі заманғы түркология: ғылыми парадигмалары және пәнаралық сипаты» деп аталды. Конгреске негізгі тақырыпқа қоса басқа да түркітануға қатысты тақырыптармен түрлі елден ғалымдар қатысты. Осы тұрғыдан біз соңғы жылдары тақырыптық және қатысушылардың сан алуандығы жағынан ерекше конгрестердің бірін өткіздік деп айта аламыз. Соңғы жылдардағы түрік әлеміндегі саяси және мәдени қарым-қатынастар саласындағы қарқынды өзгерістер ғылымның дамуына да айтарлықтай әсер етеді деп ойлаймыз.

X Халықаралық Түркология конгресі түркология саласындағы соңғы жылдардағы зерттеулерді біріктіре отырып, осы саладағы білім мен өзара түсіністікті пікір алмасуға және байытуға бағытталған. Бұл кітапта біз сіздермен осы мақсатқа жетудің нақты нәтижелерімен бөлісеміз. Жинақта түркология саласындағы әртүрлі тақырыптар мен перспективаларды қамтитын мақалалар бар. Түрлі салаларда, тіл білімі, әдебиет, тарих және фольклортану бойынша жүргізілген зерттеулер қызығушылық танытушылар назарына ұсынылды. Түркі дүниесінің тереңіне басқа қырынан қарауды мақсат еткен бұл мақалалар оқырмандарымызға осы бай мұраны жақынырақ түсінуге және бағалауға мүмкіндік береді.



Бұл жинақ – конгреске қатысқан зерттеушілеріміздің адал еңбегінің жемісі. Олардың қосқан үлесінсіз бұл кітаптың шығуы мүмкін емес еді. Осы орайда, конгресті ұйымдастыруға, жинақты дайындауға және баяндамасымен атсалысқан барша зерттеушілерге алғысымызды білдіреміз. Түркология саласына қызығушылық танытқан кез келген адам үшін бұл жинақтағы материалдар пайдалы әрі қызықты дереккөз болады деп ойлаймыз.

*Құрметпен,*

*Док., проф. Бүлент Байрам*

*Түркология ғылыми-зерттеу институты директоры*

## ÖN SÖZ

Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü tarafından iki yılda bir düzenlenen Uluslararası Türkoloji Kongresi'nin onuncusu bu yıl Türkistan şehrinde, üniversitemizin yerleşkesinde, 17-20 Ekim 2023 tarihleri arasında yüz yüze ve çevrim içi formatta düzenlendi.

“Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun Yüzüncü Yılı Onuruna” düzenlenen X. Uluslararası Türkoloji Kongresinin ana konusu “Modern Türkoloji: Temel Paradigmalar ve Disiplinlerarasılık” olarak belirlenmişti. Ana konunun dışında da farklı ülkelerden çok sayıda bilim insanı bildirimleriyle kongremize katıldı. Bu bakımdan son yıllarda konu ve katılımcı çeşitliliği açısından en zengin kongrelerden birisini gerçekleştirdiğimizi söyleyebiliriz. Son yıllarda Türk Dünyasında özellikle siyasi ve kültürel ilişkiler alanındaki hızlı değişimlerin, ortaya koyulan vizyonun önemli bir etkisi olduğu düşüncesindeyiz.

X. Türkoloji Kongresi, Türkoloji alanındaki en son araştırmaları ve çalışmalarını bir araya getirerek, bu alandaki bilgi ve anlayışın paylaşılmasını ve zenginleştirilmesini amaçlamıştır. Bu kitapta da bu amacın somut çıktılarını sizlerle paylaşıyoruz. Eser, Türkoloji alanında çeşitli konuları ve perspektifleri kapsayan çok sayıda bildiri içermektedir. Dilbilimi, edebiyat, tarih, folklor başta olmak üzere birçok alanda yapılan çalışmaları ilgililerin dikkatine sunulmuştur. Her biri Türk dünyasının derinliklerine farklı bir pencereden bakmayı amaçlayan bu bildirimler, okuyucularımıza bu zengin mirası daha iyi anlama ve takdir etme fırsatı sunmaktadır.

Bu kitap, kongreye katılan araştırmacılarımızın özverili çalışmalarının bir ürünüdür. Onların katkıları olmadan bu kitap mümkün olamazdı. Bu doğrultuda kongrenin düzenlemesine katkıda bulunanlara, kitabın hazırlanmasına emek verenlere, bildirimleriyle katkıda bulunan tüm araştırmacılara teşekkür ederiz. Türkoloji alanına ilgi duyan herkes için bu kitabın faydalı ve ilgi çekici bir kaynak olacağına inanıyoruz.

Keyifli okumalar dileriz.  
Saygılarımla,

*Prof. Dr. Bülent Bayram*

*Türkoloji Araştırma Enstitüsü Müdürü*



## İÇİNDEKİLER

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ	III
TAKDİM	V
АЛҒЫ СӨЗ	VII
ÖN SÖZ	IX
İÇİNDEKİLER	XI
ЖАЛПЫ ТҮРІК ТІК ТЕРМИНҚОР ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ НЕГІЗІ – ТЕРМИНЖАСАМ МЕН ТЕРМИНАЛМАСЫМ / ф.ф.д., проф. Шерубай ҚҰРМАНБАЙҰЛЫ	1
ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ДАМУ ТЕНДЕНЦИЈАЛАРЫ ТУРАЛЫ / ф.ф.д., проф. Шәкір ИБРАЕВ	-- 15
TÜRKOLÖJİ EĞİTİMİNDE HALK EDEBİYATI TÜRLERİ TERİM, TANIM, TASNİF VE TAHLİL SORUNU / Prof. Dr. Metin EKİCİ	25
TÜRKLER İÇİN ORTAK KAYNAKLAR: ALİ ŞİR NEVÂYÎ / Prof. Dr. Vahit TÜRK	33
DEDE KORKUT HİKÂYESİNDE YERALAN DOĞA TASVİRLERİNİN İNCELENMESİ / Prof. Dr. Gültekin AKENGİN	49
TÜRK FOLKLOR ARAŞTIRMALARINDA TEMEL EĞİLİMLER / Dr. Gürol PEHLİVAN	65
ТҮРКІ ФРАЗЕОЛОГИЈАСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ / ф.ф.д., проф. Гүлдархан СМАҒҰЛОВА	75
Ш.К.БЕРКІМБАЕВА – ҰЛТТЫҚ ТІЛДІК ТҰЛҒА / п.ф.д., проф. Айгүл САТБЕКОВА	89
ГРАММАТИКАЛЫҚ ОМОНИМИЈА: ЖЕТИСТІК ПЕ, КЕМШІЛІК ПЕ? (Ұлттық корпус материалдары негізінде) / ф.ғ.к., доц. Нұрлыхан АЙТОВА	101
ТҮРКІ ТІЛДЕРІН ТУЫС ТІЛ РЕТİNДЕ ОҚЫТУДЫҢ ТЕОРИЈАЛЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕРІ / п.ф.д., проф. Қарлығаш ҚАДАШЕВА, п.ф.д., проф. Ұлмекен АСАНОВА, ф.ғ.к. София ОМАРОВА	119
HÜMÂYÛN ŞAH'IN ÖLÜMÜ / Prof. Dr. Mustafa UĞURLU	139

DEDE KORKUT KİTABI'NIN DRESDEN NÜSHASINDA KİŞİ ZAMİRLERİ / Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU -----	157
TÜRK DİLİNDE *kı:- FİİL KÖKÜ / Prof. Dr. Ferruh AĞCA-----	195
ÇUVAŞÇADAKİ RUSÇA SÖZ DİZİMİ KOPYALARI HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ / Doç. Dr. Sinan GÜZEL-----	207
TURKIY ADABIYOTDA NA'TLARNING YARATILISHI VA TARAQQIYOTI / PhD Fayzulla ISKANDAROV -----	223
TURKIY ADABIYOTDAGI FARHOD OBRAZINING GENEZISI VA TADRIJI / Nafisa RAXMANOVA -----	241
ЛЕКСИКОГРАФИЯЛЫҚ ЖҮЙЕ: ТҮРКІ ТІЛДЕРІНЕ ОРТАҚ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР / ф.ғ.д., проф. Раушангүл АБАКОВА -	255
ӘЛЕМНИҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІН ТАЛУДЫҢ ҰЛТТЫҚ СИПАТЫ / ф.ғ.к. Нұрлан МАHCҮРОВ -----	265
ХОСА ӘHMƏD YASƏVİ VƏ MOLLA PƏNAH VAQİF ŞEİRLƏRİNDƏKİ BƏZİ DİALEKTOLOJİ SÖZLƏRİN QƏRBI AZƏRBAYCAN DİALEKTLƏRİ İLƏ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ / F.ü.f.d. Əlvən CƏFƏROV -----	277
ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕ КӨНЕ «-МЫШ» ЕСІМШЕЛІ ЖҮРНАҒЫМЕН ЖАСАЛҒАН СӨЗДЕР ТУРАЛЫ / PhD Мәрлен ӘДІЛОВ -----	287
YENİ TÜRK EDEBİYATI'NDA TERİM PROBLEMİ VE BAZI TEKLİFLER / Dr. Halil ADIYAMAN-----	305
KAHRAMANLIK DESTANLARINDA DOĞAÜSTÜ VE SİHİRLİ GÜÇLERLE MÜCADELE KÖNULU OLAY ÖRGÜSÜ (Oğuz ve Kelt Metinlerine Dayanarak) / Doç. Dr. Fidan GASIMOVA -----	313
MANİHAİST ÇEVREYE AİT ESKİ UYGURCA MEKTUPLARDA SOSYAL HAYATA DAİR BAZI UNSURLAR ÜZERİNE / Doç. Dr. Kenan AZILI-----	327
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARINDA FİLOLOJİ-TARİH İŞBİRLİĞİ / Doç. Dr. Ayhan PALA -----	341
ATATÜRK DÖNEMİ TÜRK DİL KURULTAYLARINDA SOVYET TÜRKOLOGLAR / Dr. Nedim SARIGÜZEL -----	351
BİRİNCHİ TURKOLOGIYA QURULTOYIDA TURKIY TILLARDAGI SINGARMONIZMNING MUHOKAMA QILINISHI / Jo'ra XUDOYBERDIYEV -----	363

ЯСАУИ «ХИКМЕТТЕРИ» КӨРКЕМ МƏТИН РЕТИНДЕ ТАЛУ / ф.ф.д., проф. Ж.А. ЖАҚЫПОВ-----	381
ISLÖM VA TURKIY KİTOBIY EPOSLAR / Davronbek ORİPOV -----	397
KÖPRÜLÜ AİLESİ VE AİLENİN ŞÂİR ÜYESİ: HÂSİM VE DÎVÂN'I / Prof. Dr. Gencay ZAVOTÇU-----	413
TURKIY TILDAGI HAMD G'AZALLARNING SHAKLLANISHI VA EVOLUTSIYASI XUSUSIDA / Doç. Dr. Karomat MULLAHODJAYEVA -----	435
KARAC'OĞLAN'IN 'ELİF'İ VE ÇUKUROVA BÖLGESİ ÂŞIKLARINDA 'ELİF' ŞİİRLERİ / Fatih KIRAN-----	457
YUNUS EMRE'DE DUYGU METAFORLARI / Dr. Çağla BARİKAN TOPÇU -----	475
TYPKİ FOLYKЛOPЫHDAFY ӘЙEЛ ҚҰДАЙЛАРДЫҢ TPAHCFOPMAЦИЯCЫ / ф.ф.к., доц. Ақбота АХМЕТБЕКОВА, ф.ф.к., доц. Пакизат АУЕСБАЕВА-----	497
«ҚАЗАН» СИМВОЛИКАCЫ: С.ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРИHДЕГІ ТАНЫМДЫҚ–МИФТИК ДЕРЕКТЕР / ф.ф.к., доц. Гүлжамал КОРТАБАЕВА -----	509
TYPAH ЖӘНЕ ИPAH ЖЕРИHДЕГІ ЕЖЕЛГІ НАНЫМ- CEHИМДЕР / ф.ф.к., доц. Бакыт ӘБЖЕТ -----	523
ИHTEPHEТ FOLYKЛOPDAFY ЖAHPЛАP TPAHCFOPMAЦИЯCЫ / ф.ф.к. Жұмашай PАҚЫШ -----	535
TÜRK DÜNYASINDA TEKNOLOJİ DESTEKLİ DİL ÖĞRETİMİNİN GÜNCEL DURUMU / Dr. Burak SÖZER-----	545
KIRGIZ TÜRKLERİNİN SOSYAL MEDYADAKİ DİL TUTUMLARI / Esra BOZDEMİR -----	561
TÜRKÖLOJİ'DE DİJİTALLEŞMEYE ATILAN ADIMLAR: TÜRK EDEBİYATI İSİMLER SÖZLÜĞÜ VE TÜRK EDEBİYATI ESERLER SÖZLÜĞÜ PROJELERİ / Emine Sıdika TOPTAŞ ----	575
MİSMİLDİRİK (BEDELDEĞİ KARGIŞ) ROMANI ÖRNEĞİNDE KIRGIZ TÜRKÇESİNDE ESKİCİL VE TARİHİ SÖZ VARLIĞI / Oğuz ALPARSLAN ÇATAL-----	593
YENİSEY YAZITLARINDAN UYBAT III'TE GÖRÜLEN BİLİNMEĞİM SÖZÜ / Dr. Ahmet KARAMAN-----	609

TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİNDE DİNÎ BİR TERİM OLARAK <i>enç</i> SÖZCÜĞÜ VE TÜREVLERİ / Dr. Abdullah YILDIRIM -----	625
ЛЕКСИЧЕСКИЕ РЕПРЕЗЕНТАНТЫ КОНЦЕПТОСФЕРЫ «ЛИЦО» (на материале хакасского и кыргызского языков) / д.ф.н. М.Д.ЧЕРТЫКОВА -----	637
ÇOK DİLLİ ORTAMLARDA DİLSEL EKOLOJİNİN BETİMLENMESİ / Dr. Hasan GÜZEL -----	645
KAZAKÇADA ESKİ KIPÇAKÇA SÖZLER / Dr. Emin OBA ----	661
CODEX CUMANICUS ESERİNDE FONETİK PARALELLİKLER / Aynur SAYDOVA -----	675
BOLOGNA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ MARSİLİ KOLEKSİYONU'NDAKİ TÜRKÇE YAZMALARDAN BİRKAÇI ÜZERİNE NOTLAR / Dr. Hüsnü Çağdaş ARSLAN -----	685
ZOOSEMİOTİKANIN TƏDQİQAT SAHƏSİ / Pərvin BAYRAMOVA-----	697
TUNYUKUK, KÖL TİĞİN VE BİLGE KAGAN YAZITLARININ SAVAŞLA İLGİLİ SÖZ VARLIĞI BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI / Özge Ezel ŞAHİNER -----	705
ESKİ UYGUR METİNLERİNDE ÜNVANLAR / Dr. Aysel AHMEDOVA -----	727
AZERBAYCAN TÜRKÇESİNİN NAHÇIVAN AĞIZLARINDA ESKİ KIPÇAK TÜRKÇESİNİN TARİHİ İZLERİ / Doç. Dr. Galibe HACIYEVA-----	745
SES BİLGİSİ TEMELİNDE SAHA-TUNGUZ DİL İLİŞKİLERİ / Dr. İsmet KILIÇ -----	763
ТҮРКІЙ ТИЛЛЕРИНДЕГИ «БОҚША» ЛЕКСЕМАСЫНЫҢ МӘНИЛЕРІ ХӘМ ЭТИМОЛОГИЯСЫ ХАҚҚЫНДА / ф.и.д. Алима ПИРНИЯЗОВА, Азизбек ЖАҢАБАЕВ -----	773
GREK HARFLİ İLK TÜRKÇE METİN 'GENNADIUS İTİKATNAMESİ'NDE ESKİCİL ÖGELER / Dr. Perihan KAYA TOKBUDAK -----	783
TOFA TÜRKÇESİYLE TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINDAKİ SÖZ VARLIĞI ORTAKLIKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / Osman KILIÇ -----	795

AZERBAJCAN TÜRKCESİNDE ÇEKİM EDATLARININ SEMANTİĞİ ÜZERİNE / Prof. Dr. Senuber ABDULLAYEVA --	811
ОПТА ҒАСЫП ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНДЕГІ ӘЛЕМНІҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ / ф.ғ.д., проф. Мұрат САБЫП-----	823
ANATOMİNİN IŞIĞINDA ETİMOLOJİ: AŞIK, SAĞRI VE UYLUK (KEMİKLERİ) SÖZCÜKLERİ ÜZERİNE / Dr. Yahya Kemal BEYİTOĞLU -----	835
TÜRKMEN TÜRKCESİ VE TÜRKİYE TÜRKCESİNDEKİ İLGEÇLERİN İSTEMLERİ / Şeyma YILDIZ-----	851
ALAFRANGADAN POSTMODERNE PARODİK YANSIMA / Dr. Berna USLU KAYA -----	869
ÇEVRECİ ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA “SUSUZ ÇAĞIN ÇOCUKLARI” / Dr. Aydan ENER SU -----	885
SABİR RÜSTƏMXANLI YARADICILIĞI YENİ TƏFƏKKÜR HADİSƏSİ KİMİ / Səidə ƏLİYEVƏ-----	905
ABDULLA QAHHAR’IN “DAHSHAT” HİKÂYESİ ÜZERİNDE BİR TAHLİL DENEMESİ / Dr. Bahar TÜRKYILMAZ -----	915
İLK TATAR KADIN EDEBİYAT ELEŞTİRMENLERİNDEN MEHBÜBCEMAL AKÇURİNA VE “ESKİ EDEBİYATIMIZ” (1911) ADLI MAKALESİ ÜZERİNE / Derya Hamiye KHAZE SHAHGOLI-----	915
ƏLƏVİ ŞAİRİ SƏYAT NƏVA (SAYAT NOVA) / f.e.d., prof. Səlidə ŞƏRİFOVA -----	949
POSTKOLONYAL ELEŞTİRİNİN MODERN TÜRKOLOJİ’DEKİ KONUMU / Hamide YAZER -----	977
GÜLÜN İÇİNDE ÖTEN BÜLBÜL: ÇEVRECİ ELEŞTİRİ ODAĞINDA NEZİHE MERİÇ’İN SON HİKÂYELERİ / Doç. Dr. Sibel BULUT -----	999
ESKİ TÜRK EDEBİYATINDA MİLLİ ÜSLÛB (ANLATIM TEKNİĞİ) / Prof. Dr. Metin AKAR -----	1017
TEOLOJİK HERMENÖTİĞİN TÜRKÇE MESNEVİ ŞERHLERİNDEKİ YANSIMALARI / Doç. Dr. Mehmet Nuri ÇINARCI-----	1037
ÇAĞDAŞ BİR ANLATICI: MEDDAH RUGEŞ DEMİR REPERTUVARI VE İCRA ORTAMLARI / Zehra ALKAYA ---	1057



FOLKLOR VE MİLLİYETÇİLİK BAĞLAMINDA GÜNEY AZERBAJCAN TÜRKLERİNİN MİLLÎ HAREKETLERİNE BİR BAKIŞ / Gökhan KARABUDAK -----	1071
TÜRKMEN EFSANELERİNDE TABULAR / Tuğba BAYRAKDARLAR -----	1091
KOLEKTİF BİLİNÇDIŞINDA BİR OTORİTE ARACILIĞIYLA KABUL ALMAYA ÇALIŞAN DİŞİLER: TAK TAK EDEN KABACIK İLE ZÜMRAD VE KİMMAT / Miyase GÜZEL-----	1119
CÖNKLERDE «NEDİM» MAHLASLI ŞİİRLERİN TESPİTİ VE NEDİM DİVANI İLE KARŞILAŞTIRILMASI / Fuat TURPCU-	1133
KENT VE KÜLTÜREL BELLEK ARASINDAKİ DİYALEKTİK İLİŞKİNİN VAR-OLUŞ BAĞLAMINDA SELÇUKLU KENTLERE YANSIMALARI / Sinan DOĞAN -----	1175
TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA UZANAN BİR GELENEK: İNSAN BİÇİMLİ TAŞ HEYKELLER VE BALBALLAR / Burak BİNGÖL -----	1185
BİR SEYAHAT İKİ NÂME: BUHARA EMİRİ ABDULAHAD VE İSMAİL GASPIRALI İLİŞKİLERİ ÜZERİNE / Prof. Dr. Zaynabidin ABDIRASHIDOV -----	1211
HİKMET GELENEĞİNDEN HAREKETLE HOCA DEHHÂNÎ'NİN BİR ŞİİRİ / Prof. Dr. Ozan YILMAZ -----	1223
BİRİNCİ TÜRKOLOJİ QURULTAY: TÜRKOLOQ ƏHMƏD BAYTURSUNOV FƏALİYYƏTİ VƏ AQBƏTİ / Prof. Dr. Lütviyyə ASGERZADE-----	1239
ANADOLU AĞIZLARINDA ESKİ TÜRKÇE *amur- FİİLİNİN BİR TÜREVİ: <i>ħarmut</i> / Prof. Dr. Ferdi GÜZEL -----	1249
KUTADGU BİLİG'DE 'HAYAT' ANLAMINDA TEK ÖRNEKTE TANIKLANAN BİR KAVRAMSAL METAFOR ÖRNEĞİ: <i>TEZGİNÇ</i> / Dr. Ahmet AKPINAR-----	1261
'İKİNCİ YENİ'Yİ 'BAKIŞSIZ BİR KEDİ KARA' ŞİİRİ ÜZERİNDEN OKUMAK / Dr. Osman ORUÇ -----	1273
ГЛАГОЛЬНЫЙ ПРЕДИКАТ В ЯЗЫКЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ / Шахназ КАМАЛОВА -----	1283
GELENEKTEN GELECEĞE BİR ÂŞIĞIN YETİŞMESİ: TEBRİZ ÂŞIK MUHİTİ ÖRNEĞİ / Doç. Dr. Fazıl ÖZDAMAR -----	1301

TÜRK VE MISIR MİTOLOJİLERİNDE KADIN ARKETİPİ ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME / Doç. Dr. Turgay KABAK-----	1317
BEDEN FOLKLORU: DADALOĞLU'NDA KADIN / Doç. Dr. Tuğba AKKOYUN-----	1329
BA'RÛR HANI GRAFİTİLERİNİN TÜRK KAYA RESİMLERİYLE BAĞLANTILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / Dr. Başaran Doğu GÖKTÜRK -----	1351
O'ZBEK TILINI XORIYIY TIL SIFATIDA O'QITISHDA AUTENTİK MATERIALLARDAN FOYDALANISH / Prof. Dr. Gulshan ASILOVA -----	1371
"MEDİNE'DE MUHAMMED TÜRKİSTAN'DA HOCA AHMET" ÖZDEYİŞİ HAKKINDA ANALİTİK BİR İNCELEME / Prof. Dr. Metin YILMAZ .....	1385
MUHTAR AVEZOV'UN HİMAYESİZİN GÜNÜ HİKÂYESİ'NDEKİ KADIN SORUNLARI VE ANLATIM TEKNİĞİ / Dr. Nassiba JUNAYEVA.....	1399
YUMAÇIK OGLU MAVLEKEY'İN XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA KAZAK TÜRKLERİNDEN DERLEDİĞİ <i>DİVÂNE</i> <i>ŞEYH BÛRQĪ</i> DESTANI / Dr. Madina MOLDASHEVA.....	1411
KONGRE KURULLARI VE PROGRAM -----	1423



# ЖАЛПЫТҮРІКТІК ТЕРМИНҚОР ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ НЕГІЗІ – ТЕРМИНЖАСАМ МЕН ТЕРМИНАЛМАСЫМ

## THE BASIS FOR THE FORMATION OF THE GENERAL TURKIC FUND OF TERMS IS TERM FORMATION AND TERM BORROWING

Шерубай ҚҰРМАНБАЙҰЛЫ\*

### АНДАТПА

Мақалада жалпытүріктік терминдер қорын молайту, туыстас тілдер терминологияларын тіларалық біріздендіру мәселесі қарастырылады. Алдымен жалпытүріктік терминдер қорын қалыптастырудың тарихына шолу жасалып, мәселенің қойылысы, бастаулары мен тәжірибесі жайында қысқаша баяндалады. Бұл орайда түрік тілдері терминологиясының жай-күйін терминдер қорын қалыптастыру мәселесін алғаш көтеріп, күн тәртібіне шығарған 1926 жылы Бакуде өткен бірінші бүкілодақтық түркология съезінің рөлі, сол алқалы жиында А.Р.Зифельдт, Б.В.Чобан-Заде, Х.Б.Зейналлы, Х.А.Одабаш, А.Байтұрсынұлы сияқты көрнекті түркітанушы ғалымдардың ұсынған терминологияны дамыту қағидаттары мен негізгі тұжырымдары таныстырылады. Түркітанушылар ұсынған қағидаттардың 30-жылдардан кейін басшылыққа алынбауының негізгі себебі олардың кеңестік тіл саясатының мақсатымен үйлеспеуінен екені айтыла келіп, соның салдарынан түрік тілдеріндегі термин шығармашылығының шектелгендігі, негізінен сыртқы көзге ғана жүгініп өзара термин алмасу болмағандықтан туыстас тілдер терминологиялық лексиканың бір-бірінен алшақтай түскендегі тілдік деректерді салыстыра талдау арқылы айқындалады.

Түрік текті халықтар тілдері терминологиясының қазіргі кезеңде де айырмашылықтары ұлғайып бара жатқандығына дәлелдер келтіріліп, осы үдерістің алдын алып, ортақ терминдер қорын молайтудың лингвистикалық, әлеуметтік лингвистикалық шешімдері мен амал-тәсілдері ұсынылады.

Түрік текті халықтар тілдерінің ортақ терминдер қорын қалыптастырудың, молайтудың негізгі тиімді жолы ретінде жаңа терминжүйелерді бірлесіп жасау, терминалмасым және терминологияны тіларалық біріздендіру жұмыстарын бірлесіп, түрлі ғылым салаларының мамандарын жұмылдыра отырып, бір орталықтан кәсіби түрде үйлестіру қажеттігі ғылыми негізделеді. Осы тұжырымдар мен ұсыныстардың барлығы қазақ, түрік, әзербайжан, өзбек, қырғыз, татар және өзге де түрік халықтары тілдерінен алынған терминдерге, нақты мысалдарға негізделіп жасалады.

---

\*ҚР ҰҒА академигі, филол.ғ.д., профессор, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті (sherubaykurmanbaiuly@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4587-4452>

Сондай-ақ осы мақалада терминологияны халықаралықтандыру алдымен түрік текті тілдердің өз ішінде жүзеге асырылуы керек деген тың тұжырым жасалып, жаңа бастама көтеріледі.

**Кілт сөздер:** термин, жалпытүріктік терминқор, терминжасам, терминалмасым, тіларалық біріздендіру, халықаралық біріздендіру, терминжүйе

#### ABSTRACT

The article deals with the problem of reproduction of the fund of common Turkic terms, interlanguage unification of terminologies of related languages. First, an overview of the history of the formation of the fund of common Turkic terms is given, the formulation of the problem, its origins and experience are briefly outlined. It is proved that the main reason why the principles put forward by Turkologists were not guided after the 30s is their incompatibility with the goals of Soviet language policy. Therefore, the examples show that the term in the Turkic languages is limited. In the absence of mutual terminological transmission, the remoteness of the vocabulary of related languages from each other is determined by a comparative analysis of language data.

Evidence is given that differences in the terminology of the languages of the Turkic peoples are increasing at the present stage, and linguistic, sociolinguistic solutions and approaches to increasing the stock of Turkic terms are proposed, preventing this process.

As the main effective way of forming a common fund of terms of the languages of the Turkic peoples, the need for joint creation of new terminology, joint work on interlanguage unification of terminology, professional coordination from one center with the involvement of specialists from various fields of science is scientifically substantiated. All these conclusions and proposals are based on concrete examples, terms of Kazakh, Turkish, Azerbaijani, Uzbek, Kyrgyz, Tatar and other Turkic peoples.

This article also makes a new conclusion that the internationalization of terminology should be carried out primarily within the Turkic languages.

**Keywords:** term, general Turkic term fund, term formation, term borrowing, interlanguage unification, international unification, term system

Мәдениетаралық коммуникация кезінде, елдер мен халықтар арасындағы қатынастарда тіл аса маңызды рөл атқарады. Түрік әлемінің тұтастығын, түрік текті халықтардың экономикалық және ғылыми-мәдени байланыстарын нығайтудың ең негізгі тетіктерінің бірі – тіл саласындағы қатынастар. Ал бұл істе түрік текті халықтар тілдеріне ортақ жалпытүріктік терминқорды молайтудың маңызы өте зор. Ортақ терминдер қорын молайту негізінен туыстас түрік тілдерінің терминологиясын тіларалық біріздендіру, терминжасам және терминологиялық жұмыстарды өзара үйлестіре жүргізу арқылы жүзеге асады. Ол үшін ең алдымен бір тілмен, бір мемлекетпен шектелмейтін мұндай ауқымы кең жұмыстың қалай жүргізілуі керектігін лингвистикалық, әлеуметтік лингвистикалық және терминтану тұрғысынан ғылыми негіздеп алуға тура келеді. Бүгінгі алқалы

жиында, X Халықаралық Түркология Конгресінде, біз түрік текті халықтардың терминологиясын дамытудың тәжірибесі, бүгінгі бағыт-бағдары мен ортақ терминдер қорын молайтудың тетігін жасау жөніндегі ой-тұжырымдарымызды ортаға салсақ дейміз.

Бірден басын ашып айта кететін мәселе – жалпытүріктік терминқор қалыптастыруды біржақты түсінуге болмайды. Осы уақытқа дейін көптеген түрік тектес халықтардың өз терминдер қоры жасалып, әр тілдің терминологиялық лексикасы қалыптасты. Оларды тұсас өзгертіп, оның орнына барлық түрік халықтарында бірдей қолданатын терминология қалыптастыру міндеті қойылмайды. Олай ету мүмкін де, қажет те емес. «Жалпытүріктік терминқор» дегенді түрік халықтары терминологиясын мүмкіндігінше жақындастыру, бірлескен терминжасам мен терминалмасым арқылы туыс тілдерге ортақ терминдер қорын молайту екенін әр тіл иесі білуі міндет.

Түрік тектес халықтар тілдерінің терминологиясын жақындастыру, ортақ терминдер қорын молайту мәселесі XX ғасыр басында көтерілген еді. 1926 жылы 26 ақпан мен 5 наурыз аралығында Бакуде өткен Бірінші бүкілодақтық түркология съезінде жасаған баяндамаларында А.Р.Зифельдт, Б.В.Чобан-Заде, Х.Б.Зейналлы, Х.А.Одабаш, А.Байтұрсынұлы түрік тілдері терминологиясының көптеген маңызды мәселелерін қозғады. Ал термин жасау мен шет тілдерінен термин қабылдау жөніндегі олардың ұстанған ұстанымдары да, ұсынған қағидаттары да негізінен бір арнаға тоғысып, ойлары үндесіп жатты. Бұл ғалымдардың басым көпшілігі түрік тілдерінің терминқорын қалыптастырудың көзі ретінде алдымен ұлт тілдерін, одан кейін араб, парсы тілдерін және ғылымы өркендеген Еуропа халықтарының тілдерін (олардың арасында кең тараған терминдерді) көрсетті. Мәселен, Чобан-Заде: «Мен жалпытүріктік, араб-парсы және еуропалық үш көзді (базаны) бөліп көрсетемін» (2011, 251-б.), – деді.

Тұтастай алғанда, баяндамашылардың көпшілігінің пікірі әр түрік халқы алдымен өз тілінде термин жасап, өздерінде жоқ сөздерді өзге туыс тілдерден алу қажет және барлық түрік тектес халықтарға ортақ жалпытүріктік сөздерді термин ретінде пайдалану керек деген тұжырымға келіп тоғысып жатты. Тек А.Р.Зифельдт баяндамасында ғана тілдің жалпы мәселелері мен терминологияны дамытудың советтік бағытының дұрыстығын негіздеуге көбірек көңіл бөлінді және араб, парсы көзі қажетсіз, оны реакцияшыл, діншілдер сақтап қалғысы келеді деді. Ол түрік

халықтарының әдеби тілдерін дамытушыларды негізінен бірінші – панисламистер, екінші – еуропашылдар, үшінші – пантүркішілдер, төртінші – халықшылдар (демократтар) деп, негізгі төрт ағымға бөлетінін айтты (2011, 243-б.).

Съезде терминология мәселелері жөнінде баяндама жасаған өзге түркітанушы ғалымдар араб, парсы сөздерінен мүлде арылу қажет деген А.Р.Зифельдт пікірін толық қолдамады. Ғалымдардың көпшілігі бұл тілдерді алдағы уақытта термин алатын сыртқы көз деп тануды ұсынбағанымен, түрік тілдеріне бұрын енген көптеген сөздердің тілге сіңіп кеткенін, оларды қалдыру керектігін баса айтты. Баяндамаларды талқылау кезінде Біләл Сүлеев оның 4 ағымға бөлуімен де келіспей, өз дәлелдерін келтірді. Жарыссөз кезінде оны отарлаушылар саясатын қолдаушы деген (Г.Максудов) пікір айтушылар да болды.

Осман түрік тіліне реформа жасаған Ататүрік тілді арабизмдерден тазартып, көне түрік тілінен сөздермен алмастыруды ұсынды. Сол кезеңде *муалим* орнына *өгретмен*, *талебе* орнына *өгренжи*, *тайере* орнына *учак* сияқты сәтті атаулар қолданысқа енді. Алайда төңіректегі ғалымдармен ақылдаса келе түркі халықтарына ортақ араб сөздерін (кітап, қалам, дәптер, т.б.) өзгертпей сол қалпында қалдырғаны оң шешім болды. Мысалы, *қалам* орнынан *йазғыч* терминін ұсынып, ол қолданысқа еніп кеткенде бұл атаулар Орта Азиядағы түрік халықтарымен бөлектеніп тұрар еді. Соны түсінген лингвистер жаппай араб сөздерін ауыстыра беріп, мәселеге біржақты қарауға болмайтынын түсінді.

Түрколог ғалымдар негізінен: «Жалпытүріктік сөздік қорды пайдалану» (Чобан-Заде Б.В.), «Бірінші орында халықтың өз шығармашылығы (сөз шығармашылығы, термин шығармашылығы деп түсіну керек – Ш.Қ) тұруы керек» (Зейналлы Х.Б.), «1. Ең алдымен термин ретінде басқалардан бұрын ұғымның мағынасына сай келетін қазақ сөзін алу керек. 2. Қазақ тілінде ондай сөздер болмаса, оларды қазаққа туыс тілдерден алу керек» (А.Байтұрсынұлы) деген қағидаттар ұсынды.

Ал терминқор қалыптастырудың сыртқы көздерін белгілеуге келгенде ғалымдардың көпшілігі бұрынғыдай араб, парсы тілдеріне жүгінбей, еуропа тілдеріне басымдық беруді ұсынды.

Сыртқы көзді пайдалануға қатысты профессор Чобан-Заде: «В отношении европейской части мы должны ориентироваться на

единый источник. Если мы берем греческую основу, то все тюркские народы должны эти слова брать в греческой форме» (2011, 253-б.), – деген ұсыныс жасады. Х.Б. Зейналлының да ұстанымы осындай болды. Ол да «терминдерді орнықтыру мен оларды алатын көздер шамамен бірдей болуға тиіс» деді. Бұл өте дұрыс тұжырым еді. Түркі тілдері терминқор қалыптастырудың бәріне бірдей сыртқы көзін пайдалану арқылы да ортақ терминдерін молайтып, терминологияларын жақындастыра түсер еді.

Бұл тұрғыдан келгенде Кеңес одағының құрамында болған түрік халықтарының термин алатын негізгі сыртқы көзі орыс тілі болды. Сол себепті олардың терминологиясында орыс тілімен де, өзге түрік тілдерімен де сәйкес келетін, бірдей жазылатын ортақ терминдері едәуір болды. Мәселен, *клетка, белок, ткань, право, анализ, синтез, теория, практика, аудитория, концепция*, сияқты жүздеген терминдер мен советизмдер осы тілдерге ортақ болды. Сонымен бірге *дед мороз, собрание, заместитель* сияқты орысша сөздер түркі тілдерінде бірдей калькаланып, аударма негізінде ортақ немесе ұқсас терминдер қалыптаса бастады. Мысалы аяз ата – қор бобо (өзб.), жиналыс – йығылыш, орынбасар – оринбосар. Осылайша аударма терминдер де бір жағынан түркі халықтарында ортақ сөздердің пайда болуына септігін тигізді. Ал бұл кезеңде түрік тілінің терминологиясы жеке дамып (Европадан тікелей бейімдеп немесе аударып), тілдік байланыс ажырай берді.

Сыртқы көз ретінде пайдаланбайтын Түркия түріктері мен қазақ, өзбек, қырғыз, эзербайжан және басқа да тілдері терминологияларының айырмашылықтары ұлғая берді. КСРО ыдырағаннан кейін түрік тектес халықтар терминалмасым үдерісін жолға қойып, сыртқы көздерді бірлесіп пайдалану арқылы ортақ терминдер қорын молайтуға мүмкіндік пайда болды. Алайда бүгінгі күнге дейін сол мүмкіндікті пайдаланып, түрік текті халықтар тілдерінің терминологиясын тіларалық, халықаралық біріздендіру, үйлестіру, жүйелеу ісін жолға қоятын тетік жасалмады. Барлық түрік текті халық үшін маңызы зор бұл терминологиялық жұмысты бірде-бір мемлекеттік орган, халықаралық ұйым, бірде-бір ғылыми мекеме толықтай қолына алып, жүйелі, жоспарлы іс атқарып жатқан жоқ. Қазақстандағы тіл саясатын жүргізуге құзыретті органдар мен ғылыми мекемелер, Түркі академиясы да, Түркиядағы Түрік тіл қоғамы, басқа бауырлас елдердегі тілдік құрылымдар да ортақ терминқорды молайту ісіне әзірге белсене кірісе қойған жоқ. Тек



жекелеген ғалымдар мен кейбір ғылыми ұжымдардың тар ауқымда, өз ішінде атқарып жатқан аз-кем істері, ұмтылыстары бар. Мұндай жолмен бүкіл түрік терминологиясын үйлестіру мәселесін шешу мүмкін емес. Соның салдарынан әр тіл терминологиясын өз бетінше дамытып, олардың терминдер қорының айырмашылықтары ұлғайып, аралары алшақтап барады. Кейбір бизнес саласы, тағам өнеркәсібі, фильмдер мен сериалдардың әсерінен жекелеген сөздердің кіргені болмаса, жүйелі терминалмасым өте сирек құбылысқа айналды.

Айталық Қазақстанда терминжасам үдерісінің қарқын алуына байланысты соңғы 30 жылда қазақ тілінің терминдер қоры жүздеген жаңа терминдермен толықты. Қазақ тілінде жасалған жаңа терминдер бір жағынан терминологияның ұлттық сипатын арттырса, екінші жағынан туыстас тілдер терминологиясының айырмашылықтарын ұлғайта түскені де байқалады. Мәселен, қазіргі қырғыз әдеби тілінде сақталып отырған: *банкет, венок, вертолёт, дискуссия, дотация, конкурент, конкуренция, настойка, подвал, пристан, программа, проспект, протокол, путевка, район, ракета, рапорт, резолюция, социология, социолог, сочинение, эксперт, экспертиза, союз, нефть* (Қырғыз тилинин сөздүгү, 2011) тәрізді жүздеген орыс тілі арқылы енген атаулар қазақ пен өзге де одақ құрамында болған түрік халықтарының тілдеріне ортақ еді.

Ал қазіргі қазақ әдеби тілінің сөздігі мен терминологиялық сөздіктерінде бұл атаулардың: *зиянат, азагүл, тікұшақ, пікірсайыс, демеуқаржы, бәсекелес, бәсеке, тұнба, жертөле, айлақ (кемежай), бағдарлама, даңғыл, хаттама, жолдама, аудан, зымыран, баянат (мәлімдеме), қарар, әлеуметтану, әлеуметтанушы, шығарма, сарапшы, сараптама, одақ (бұрыннан бар), мұнай (бұрыннан бар)* (Қазақ сөздігі, 2013) сияқты тәуелсіздік кезеңінде жасалған қазақша жаңа баламалары тілде орнықты. Бұл атаулар қазақ тілі үшін сәтті қолданыстар болғанымен ешқайсысы өзге түрік тілдерінде жоқ. Сондықтан оларды қазақтан өзге түрік халқының өкілі толық түсінеді дей алмаймыз. Мәселенің осы қырын ескерсек, алдағы уақытта жаңа атауларды түрік тілдеріндегі бар нұсқаға жақындатып немесе туыс тілдердегі сәтті атауларды да қаперге алған орынды.

Ал өзбек тілінде әлі қолданылып келе жатқан: *аудитория, клавиатура, коллегия, коллектив, командировка, комплекс, конвой, коридор, лаборант, лаборатория, типография, тираж, этикетка* (Узбек тилининг изохли луғати, 2006) кірме атаулар

қазақ тілінде: *дәрісхана, пернетақта, алқа, ұжым, іссапар, кешен, айдауыл, дәліз, зертхана, зертханашы, баспахана, таралым, заттаңба* (Қазақ сөздігі, 2013) сияқты төл жаңа атаулармен алмасты. Соңғы жылдары өзбек тілінде де бұл атаулардың кейбіреулері ұлттық баламалармен алмастырылуы мүмкін. Алайда олардың қазақ, әзербайжан, татар немесе қырғыз тілімен сәйкес келуі неғайбыл.

Кейінгі жылдары қазақтың сөздік қорын жаңартқан атаулар бұлармен ғана шектелмейді. Олардың қатарына қазіргі қазақ тілінде кеңінен қолданылып жүрген *әуежай, демеуші, галамишар, дәнекерлеуші, елорда, елтаңба, жарнама, жолақы, күнтізбе, мөртаңба, ұжымшар, ұжымдасу, ұжымдастыру, ұжымтоп, ұжымшыл, үдеріс, ықпалдастық* сияқты көптеген сөздерді қосуға болады. Яғни қазіргі қазақ тілінде мұндай атаулар ондап, жүздеп саналады. 1990-2020 жылдар арасында қазақ тілінде пайда болған «Жаңа атаулар мен қолданыстар сөздігінде» (Құрманбайұлы, 2023) төрт жарым мыңға жуық (4258) сөз қамтылып отыр.

Мұндай жаңа атаулар мен терминдер әр түрік тілінде жасалып, жалпыхалықтық сөздер мен терминологиялық лексика қатарын байытып жатқаны сөзсіз. Түрік тілдерінің сөздік қорына қосылып жатқан осы атаулар туыстас тілдерді жақындастыра түссе жақсы болар еді. Керісінше тілдер арасын алшақтатып отырғаны бәрімізді ойландыруға тиіс. Жалпы бұл үдерісті, туыстас тілдерде болып жатқан өзгерістерді салыстыра-салғастыра зерттеп, қадағалап отыру жағы да бізде өте әлсіз. Ондай іргелі зерттеулерді, ауқымды жұмыстарды біз көріп отырған жоқпыз. Егер әр түрік халқы алдағы уақытта да осылай өз бетінше әрекет ете берсе, жыл санап, олардың жалпы әдеби тілінің де, терминдер қорының да айырмашылықтары арта берері сөзсіз. Болашақта бір-бірімізді тіпті түсінбей қалу қаупі жоқ емес. Тілдегі бұрыннан қалыптасқан ортақ сөздері мол ауызекі тілді оңай түсінгенімізбен кейде ресми, ғылыми, тіпті публицистикалық стильдегі мақалалар мен жаңалық жүргізушілерін түсінуіміз қиындап барады. Өйткені ғалымдар ұлттық әдеби тілдің сөздік қорын толықтыратын атаулардың 80 пайыздан астамы терминдер екенін алға тартып отыр. Түбі бір түрік тілдері арасындағы тарихи сабақтастықты сақтап, ғылыми-мәдени, саяси-экономикалық байланыстарымызды нығайтамыз десек, оған жол беруге болмайды.

Терминқор қалыптастыруда пайдаланылатын сыртқы көздің бір болуы кейде ұлттық терминжасам тәсілдері арқылы да ортақ терминдер жасалуына себеп болады. Мысалы: mouse (ағыл.), souris (франц.), мышь (орыс) терминін түрік халықтары fare//mayc (түрк.) – siçan (әзер.) – тычкан (tat.) – чычкан (қыр.) – sichqoncha (өзб.) – тінтуір (қаз.). Бастапқыда қазақ тілінде де «тышқан» термині қолданылған.

Бұл жерде термин шет тілінен тікелей алынбаған, өзге тілдегі терминді әр тіл тікелей аударуының нәтижесінде бірнеше тілге ортақ атау пайда болған. Мұны мақсатты түрде жүргізілген үйлестіру жұмысының нәтижесі дей алмаймыз. Сыртқы көздің бір болуы үнемі мұндай сәйкестік туғыза бермейді. Сондықтан түрік тілдерінен ортақ сыртқы көзді белгілеумен қатар, олардан алатын терминдерді барлық түрік тілі мен әр тілдің дыбыстық ерекшелігін ескеретін емле ережелеріне лайықтап, келісіп-кеңесіп қабылдау өте маңызды. Сонда ғана сыртқы көзді кездейсоқ емес, саралап, мақсатты пайдалану арқылы да туыстас тілдері терминдерінің ортақ қорын молайтудың тиімді әдісі іске қосылады.

«Қазақша пән сөздер» атты баяндамасында Ахмет Байтұрсынұлы түркі тілдерінің терминологиясына қатысты негізгі ой-тұжырымдарын ортаға салды. Ғалым түрік тектес халықтар тілдерінің терминологиясына жалпы шолу жасай келіп, мынадай ұсыныс айтады: **«Меніңше, түркі халықтары терминологиясы мен әдеби тілін жасауда қазақ тұрғысына тұрса, дұрыс болар еді.** Осы жолмен олардың әрқайсы жат сөздің масылынан арылып, жат тілдің ықпалынан болған ластықты тазалап өздерінің баспа сөзін өз халқына да, басқа түркі халықтарына да түсінікті етер еді» дейді. Одан әрі ғалым өз тілдерінде жоқ сөздерді туыстас тілдерден алудың қажеттілігін және оның себебін былай түсіндіреді: 1) «Туыс тілдердегі сөздердің көбі ортақ пішінде болмайды, бірақ түбірлері ортақ болады; демек, олар түсінуге де оңай әрі естілуі мен айтылуы да туыс емес тіл сөздеріндей бөтен емес; 2) түркі халықтары бір-бірімен үнемі қатысып тұрды, қатысып тұрады да, сондықтан сөздерінің түбірі ортақ болмаса да, басқа түркі тілінің өкілдеріне таныс болуы әбден мүмкін» (Байтұрсынұлы, 2011, 267-б.), – деп жазады.

Көрнекті лингвист ғалым, ірі түркітанушы Ахмет Байтұрсынұлы осыдан бір ғасыр уақыт бұрын түрік тілдеріндегі терминдер алдымен тіл иесінің өзіне және өзге түрік

халықтарына түсінікті, жат болмау керек деген тұжырым жасайды. А.Байтұрсынұлы сынды түрік жұртынан шыққан ірі ғалымдардың қуғын-сүргін құрбаны болып, КСРО құрамына кірген түрік текті халықтар терминқорын олар негіздеген қағидаттарға сәйкес дамытып, қалыптастыра алмады. Соның салдарынан туыстас халықтардың бір-бірімен термин алмасу, өзара бірлесіп термин жасау тәжірибесі орнықпады. Одақ құрамында болған түрік халықтарының терминологиясындағы ортақтық олардың орыс тілінен өзгеріссіз қабылдаған терминдері негізінде ғана болды. Ал өз тілдерін термин шығармашылығында белсенді пайдаланып, төл сөздері негізінде жасалған терминдерді туыстас тілдер арасында өзара алмасуға мүмкіндік берілмеді. Өйткені түпкі мақсат – КСРО халықтарының терминологиясын орыс тілі үлгісімен, ғылыми терминдерді өзгелердің орыс тілінен алу арқылы жалпысоветтік терминқор қалыптастыру еді. Бұл орыс тілін ғылым мен техника тілі етудің ең басты тетігі болды.

Терминжасамның, түрік тілдері арасындағы терминалмасым мен сөзалмасымның кейбір ұтымды үлгілері, болашақта бұл істі жүйеге түсіруге негіз болатын алғышарттар да бар. Мысалы:

А) *dondurma* (түрк.) – *dondurma* (әзер.) – дондурма (қырым тат.) – тундырма (тат.) – тундырма (баи.) – балмұздақ (қаз.) – балмұздақ (қыр.) – *muzqaymoq* (өзб.);

Б) *uçak* (түрк.) – ұшак (қаз.) – учак//самолёт (қыр) – *təuуaгə* (әзер.) – *samolyot* (өзб.) – самолёт (тат.);

В) *metin* (түрік) – *mətn* (әзер.) – *matn* (өзб.) – мәтін (қаз.)

Г) *егемен* (қаз) – *эгемен* (қырг.) – *egemen* (түрік), – *суверен* (әзер).

Д) *құрылтай* (қаз) – *kurultay* (түрік)

Өзбек тіліне араб тілінен енген «рухоният» сөзі 90-шы жылдардан бастап біздің тілімізде де қолданыла бастады. Сондай-ақ қазақ тіліне орыс тілі арқылы қабылданған «текст» сөзін кейінгі 10–15 жыл көлемінде «мәтін» сөзі алмастырды. Бұл сөз де өзбек тіліне бұрынырақ енген. Осы сөздердің қазақ тіліне қабылдануына өзбек тілінің тікелей ықпалы болған деп білеміз.

«Егемен» түрік тіліне қазақ тілінен енді. Өйткені қазіргі түрік тілінің фонетикалық заңына сәйкес сөз ортасында «ğ» «йумушак г» болу керек еді.

Түркиялық түріктерде арабтың *merkez* сөзі белсенді жұмсалғанмен кейбір кездері жекелеген орындарда біздің тілімізге тән *орталық* сөзінің де қолданылғаны байқалады.

Мәселен, Яссауи университетінде *merkez* сөзінің орнына *орталық* атауының таңдалғаны назар аудартады.

Соңғы кездері Түркия түріктерінің әлемге тараған тағам атаулары да қазақ тіліне, тағам саласына кірігуде, соның ішінде ең кең тарағандары: *дөнер, шауырма, кебап, баклава, лукум, мержимек, йогурт* деген атаулар. Сондай-ақ қонақ үй бизнесімен бірге тараған *хамам, хавуз* атаулары сіңісіп келеді, соңғы кездері қазақ тілінде бассейнді «хауыз» деп аударылып жүргені байқалады.

Терминдерден бөлек түрік сериалдарынан да сөздердің ауызекі тілге кіріп жатқанын көрудеміз, үйге келген қонаққа *қош келдіңіз* деп айту, ал оның *қош көрдік* деп жауап беруі, тамақ істеген әйелге *қолыңыз дерт көрмесін* деуі, үйде отыратын әйелге *үй ханымы* деп айта бастауы осыдан болса керек деп ойлаймыз.

Бұл атауларымен бірге түрік бренді ретінде бүкіл әлемге тараған «Байрақтар» қазақ тіліне де солай енді.

Әрине, мұндай бірді-екілі мысалдар түрік-қазақ немесе жалпы түрік халықтары арасындағы терминалмасым процесі ресми түрде жүргізілгенінің дәлелі бола алмайды. Керісінше, бұл процестің тым мардымсыз екенін көрсетеді.

Осы мысалдарда туыстас тілдердің өзара терминалмасымы арқылы қол жеткізілген бірізділік пен кейбір айырмашылықтар ғалымдар мен сала мамандарына ой салып қана қоймай, алдағы уақытта тіларалық біріздендіру жұмыстарын бірлесіп жүргізе отырып, нәтижеге қол жеткізуге, ортақ терминдер қорын молайтуға негіз бар екенін және мұндай істің әр тіл үшін маңызды екенін де аңғартады.

Бірнеше түрік тілдеріне ортақ мұндай терминдер мен атаулардың сөзалмасым негізінде қалыптасуы туыстас халықтардың іргелес, шекаралас орналасып, жақын араласуымен қатар тілдерінің өзара генетикалық жақындығына да байланысты. Мәселен, түрік - эзербайжан тілдеріндегі мына термин алмасулар соған дәлел бола алдады: *özel (hususî) ерекше, anlam (mana) мағына, masa (stol) үстел, olay (hadîsa) оқиға, anlaşma (muqavile) келісім, toplantı (yığınjak) жиналыс, başkan (rehber) бастық, öğrenci (şagird) студент, cumhurbaşkanı (prezident), ulusal (millî) ұлттық, özgür (azad) тәуелсіз, yatırım (инвестиция), tören (tadbir) салтанат, başkent (paytaht) астана, önder (лидер) көшбасшы, takım*

(komanda) (Karaman, Bağımsizlik sonrasında, Türkiye Türkçesinden Azeri Türkçesine geçen kelimeler, интернеттен алынды).

Түрік тілдерінің бәріне тән жалпытүріктік лексика мен терминалмасым негізінде қалыптасқан осындай ортақтық, терминологияларын жақындастыруға бағытталған азды-көпті тәжірибе мен ізденістер туыстас тілдердің ортақ терминдер қорын молайтуға толық негіз бар екенін көрсетеді. Оған қол жеткізу үшін термин шығармашылығы, терминалмасым және терминологияны тіларалық, халықаралық біріздендіру мен стандарттау сияқты терминологиялық жұмыстарды бірлесіп, кәсіби түрде жүргізу қажет. Сонда ғана біз күткен нәтижеге, мақсатқа қол жеткізуге негіз қаланады.

Ол үшін түріктілді елдер, түрік текті халықтар терминология саласындағы мынадай жұмыстарды бірлесе отырып, жүйелі түрде жүргізуіне тура келеді.

**1. Барлық түрік халықтарына қолжетімді, кедергісіз қолдана алатын электронды терминдер базасын жасау.** Мұндай электронды жүйе түрік халықтары бір-бірінің терминологиясы жөнінде кез келген уақытта қажетті мәлімет алып, олардың даму бағытын, жаңалықтары мен терминжасам тәжірибесімен танысып, өзара ынтымақтастық пен ғылыми-шығармашылық байланысты нығайтуға, туыстас тілдер арасындағы терминалмасым үдерісінің орнығуына ғылыми-ақпараттық, анықтамалық негіз қалайды.

Осы электронды база негізінде ғылым мен техниканың негізгі салаларының түрік тілдеріндегі көптілді салыстырмалы терминдер сөздігін жасау. Ондай бастама бізде бар. Енді соны жетілдіру, толықтыру қажет. Соның негізінде түрік тілдеріндегі терминдер ортақтығы мен айырмашылықтары анықталады. Осы терминологиялық базаны ғылыми сараптан өткізу арқылы бүгінгі түрік тілдері терминологиясының жай-күйі, жетістіктері мен кемшіліктері белгілі болады. Мұндай ғылыми-практикалық зерттеу, сараптама қорытындысы барлық терминологиялық жұмыстарды ұйымдастыруға, жүргізуге, жоспарлауға негіз қалайды.

**2. Жаңа терминжүйелерді бірлесіп құру.** Математика, химия, биология, лингвистика, әлеуметтану, психология, медицина сияқты белгілі ғылым салалары бойынша түркі тілдерінің салалық терминдер жүйесі қалыптасты. Оларға түбегейлі өзгеріс енгізу, қайта түзу іске аспайтын, орындала қоймайтын мақсат.

Сондықтан ғылымның жаңадан қалыптасып жатқан салаларының терминологиясын бірлесіп жасау әлдеқайда тиімді. Мәселен, қазір нанотехнология, биотехнология, нанопсихология, меметика, бионика, нейроэкономика, когнитивті экономика, нейроработология, кванттық биология, синтетикалық биология, экзометеорология, нутригеномика, пластиктік электроника сияқты ғылымының жаңа тармақтары пайда болып, дамып келеді. Осы ғылым салалары дамып жатқан елдерде олардың терминологиясы да қалыптасып жатыр. Түрік халықтары ол терминдерді әртүрлі жолмен, түрлі тілдер арқылы алып жатыр немесе болашақта қабылдайды. Айталық КСРО құрамында болған түріктердің көпшілігі әлі де жаңа терминдерді орыс тілі арқылы қабылдау дәстүрінен жаңылған жоқ. Сондықтан жаңа ғылым салаларының терминологиясын бірлесіп құруды қолға алған орынды. Бұл жұмысты бірнеше түрік республикаларының ғылым министрліктері, ғылыми орталықтары мен арнаулы сала ғалымдары келісіп үйлестіруі қажет. Жаңа терминжүйелерді бірлесіп қалыптастыру кезінде: 1) түрік халықтары ұл тіліндегі термин шығармашылығын дамытып, ортақ терминділердің орнығуына; 2). Туыс емес тілдерден алынатын терминдері түрік тілдеріне бейімдеп, игеруге машықтанады.

**3. Терминологияны тіларалық біріздендіру.** Түрік тілдеріне өзге шет тілдерінен енетін терминдердің әр тілде жазылуын лингвистер мен сала мамандарының бірлесіп талқылауы арқылы бекітіп, келісіп қабылдау тәжірибесін енгізу. а) Бұл жұмыс түрік тілдерінің фоно-морфологиялық заңдылықтарының сақталуына, кірме терминдерді әр тілге бейімдеп алу мен бәріне ортақ сипатының артуына жол ашады. ә) Терминжасам үдерісінде, төл жұрнақтар мен еуро тілдерінің терминтүзуші жұрнақтарын, сөзалды қосымшаларын (предлог, артикл) бірізді алу немесе оларды өзара келісілген түріктік нұсқамен алмастыру. Сала ғалымдарының келіскен терминдер мен қосымшаларды түрік тілдерінде бірізді қолдануын қамтамасыз ету.

**4. Терминологияны халықаралықтандыруды түрік тілдері арасында жүргізу.** Еуропада түбі латын, грек сөздері мен өз сөздерін алдымен туыстас роман-герман тілдерінде қолданып, одан кейін қолданыс аясы кеңейген сол терминдерді өзге тілдерге тарату тәжірибесі бар. Мұны тек ол елдердегі ғылым мен технологияның даму деңгейінің жоғарылығымен ғана түсіндіру жеткіліксіз. Олар терминдерді тіларалық біріздендіру, халықаралық біріздендіру, бірлесіп бекіткен терминологиялық

стандарттарды сақтау арқылы да интер терминдер қорын қалыптастыруға қол жеткізіп отыр. Кеңес одағында да орыс тілінің ғылым тілі ретінде кең таралуын қамтамасыз ету үшін осы тәжірибе ұтымды пайдаланылды. Бұл бағытта арнайы құрылған Ғылыми-техникалық терминология комитеті (Комитет научно-технической терминологии (КНТТ)) көп іс атқарды. Туыстас түрік халықтары да бұл жұмысты өзара келісім негізінде кәсіби деңгейде жүргізу арқылы нақты нәтижеге жете алады. Терминологиялық жұмыстың бұл түрі негізінен түрік тілдері арасындағы өзара терминалмасымды жолға қою арқылы жүзеге асады.

**5. Ортақ терминдер қорын молайту арқылы түрік текті халықтар тілдерінің терминологиясын жақындастыру, терминжасам, терминалмасым, терминологияны тіларалық біріздендіру жұмыстарын жүргізетін арнайы құрылым құру.** Онсыз бұл іс қазіргідей стихиялық сипатқа ие болып, қала береді. Бұл орайда осыдан бір ғасыр бұрын айтылған А.Обадаштың: «Вопросы тюркской терминологии во всех деталях, по моему, могут найти окончательное разрешение только в созданном специально для этой цели научном институте» (Karaman E.) пікірі өте орынды айтылған деп санаймыз.

Қазіргі уақытта Қазақстандағы Республикалық терминология комиссия бекітуге ұсынылған терминдердің түрік тілдеріндегі нұсқаларын қоса беріп отырады. Алайда талқылау кезінде қазақша баламасы жоқ шет тілдерінен енген терминдердің орнына өзге түрік тілдерінің сөзін алу өте сирек ұшырасады, тіпті кездеспейді десек болады. Ширек ғасырға жуық терминком құрамында жұмыс істегенімізде шалғайдағы саха мен чувашты айтпағанда көрші қырғыз, өзбек немесе әзербайжан, татар тілдерінің бірінен термин алған жағдайды есімізге түсіре алмадық. Ол туыскандардың да бізден термин іздеп жатпағаны белгілі. Олай болуының себебі бізде түрік тектес халықтар тілдері арасында терминалмасу тәжірибесі қалыптасып, терминқорды туыстас тілдер есебінен толықтырып отыру дәстүрі орнықпаған. Есесіне Еуропа тілдері мен КСРО құрамында болған түріктердің орыс тілінен термин қабылдау дәстүрі берік қалыптасқан. Бізде әлі де сол дәстүр жалғасып келеді. Егер бұл дәстүрді жалғастыра берсек, түрік тектес тілдердің арасы алшақтап, туысқан халықтардың, олардың ғалымдары мен сала мамандарының өзара бірін-бірі түсінуі қиындай береді. Себебі қазіргі заманда ұлт тілінің сөздік қорын байытып отыратын жаңа сөздердің 80



пайыздан астамын түрлі ғылым салаларының терминдері құрайды екен. Олардың елеулі бөлігі алдымен белгілі бір ғылым мен техника саласында ғана қолданылып қоймай, уақыт өте келе жалпы лексикалық қорға өтіп жатады. Түрік тілдеріне туыстығы жоқ өзге тілдерден (негізінен Еуропа тілдерінен) енген терминдер тек ғылым тілінің айырмашылығын ұлғайтып қана қоймай, түріктестердің жалпыхалықтық тілдерінің де арасы ажырап, бір-бірінен алшақтай түсуіне апарады. Ал ортақ терминдерінің мол болуы туысқан халықтардың ғылыми-мәдени байланыстарының нығаюына, ресми-кәсіби қарым-қатынасының жеңілдеуіне, түптеп келгенде түрік әлемінің бірлігіне бастайды. Сондықтан да түрік текті халықтар ортақ терминқорды молайту мәселесіне ерекше назар аударып, бұл істі кешіктірмей қолға алғаны, бірлесе отырып жолға қойғаны жөн.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

*Azərbaycan dilinin izahlı lügati* (2006). – Bakı: Şərq-Qərb.

Karaman E. Vağımsızlık sonrasında Türkiye Türkçesinden Azeri Türkçesine geçen kelimeler.

[https://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/erdal\\_karaman\\_azeri\\_turkcesi\\_sozcukler.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/erdal_karaman_azeri_turkcesi_sozcukler.pdf) 11.09.2023.

Байтұрсынұлы, А. (2011). Доклад А. Б. Байтұрсуна о принципах казахской терминологии. Первый всесоюзный тюркологический съезд (Стенографический отчет). – Баку: «Нагыл Еви», 2011. 267-275 с.

Зифельдт, А. (2011). О принципах образования научной терминологии в тюркских языках//Первый всесоюзный тюркологический съезд (Стенографический отчет). Баку: «Нагыл Еви», с. 239-248.

*Кыргыз тилинин сөздүгү* (2011). Бишкек: I-II томдар.

*Қазақ сөздігі* (2013). Алматы: Дәуір.

Құрманбайұлы, Ш. (2023). *Жаңа атаулар мен қолданыстар сөздігі*. Алматы.

*Ўзбек тилининг изоҳли лугати* (2006). Тошкент: Ўзбекистон милли энциклопедиясы.

Чобан-Заде Б. (2011). О системе научной терминологии//Первый всесоюзный тюркологический съезд (Стенографический отчет). Баку: «Нагыл Еви». 249-254 с.

# ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ДАМУ ТЕНДЕНЦИЯЛАРЫ ТУРАЛЫ

## ON MODERN TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF TURKOLOGICAL SCIENCE

Шәкір ЫБРАЕВ\*

### АҢДАТПА

Түркологияны ғылыми пән ретінде пайымдау мәселесі оның заманауи парадигмалық өзгешеліктерімен және «ғылыми матрицасын» анықтаумен байланысты. Бұл бағыттағы ізденістердің тұғырнамалары методологиялық және теориялық ұстанымдардың өзгерісіне қарай белгілі бір ғылыми проблемаларға жинақталатыны байқалады. Түркологияның ғылыми принциптерін, маңызды проблемаларын, базалық әдіс-тәсілдерін, жаңадан қолданысқа енген әдістемелік негіздерін қазіргі заман контекстінде зерделеу аса маңызды мағынаға ие. Себебі бұлар түркологияның даму тенденцияларын сипаттайды. Зерттеудің тарихи-әлеуметтік бағытын және аналитикалық сипатын жинақтау, түптеп келгенде, оның парадигмалық инновациялық белгілерін пайымдауға мүмкіндік береді.

Түркологияның қалыптасу тарихы алғашында тіл білімімен және елтану мақсатымен байланысты болды. Бұл екі бағыт Еуразияның түрлі аймақтарында бір-біріне тәуелсіз негізде қалыптасты. Күні бүгінге дейін түркологияның тіл білімімен, тарихпен, этнографиямен, әдебиеттанумен, фольклористикамен байланысты аспектілері біртұтас пән аясында пайымдалған емес. Оның басты себебі түркологияның ғылыми пән ретіндегі объектісі басқа да қоғамдық-гуманитарлық ғылым салаларның даму тенденцияларымен бірлікте, ажыратылмай қарастырылып келгендігімен байланысты.

Түркология – кешенді ғылым саласы. Оның парадигмасы аса күрделі пәнаралық өзгешеліктерімен сипатталады. Бұл ретте түркологияның көпсалалы және көпмағыналы қызметі мәдени антропологияның ерекшеліктерімен жақын түйіседі. Түркологияның қазіргі заманғы инновациялық сипаты мәдени антропологияның нәтижелерімен тығыз байланысты.

**Кілт сөздер:** түркология, парадигма, кешенді ғылым, пәнаралық тарихи-салыстырмалы, үйлестіру, жинақтау, инновация

### ABSTRACT

The issues of Turkology comprehension as a scientific discipline is connected with its modern paradigmatic features and definition of “scientific matrix”. It is noted that the platforms of search in this direction are reduced to certain scientific problems as methodological and theoretical positions change. The study of scientific principles, the most important problems, basic methods, methodological foundations of Turkology in the context of modernity is

---

\* ф.ғ.д., проф., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан/Қазақстан (sh.ibraev1950@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-6140-0425>

important. This is because they describe the Turkology development trends. Generalization of the historical and social orientation and analytical nature of the study ultimately allows us to comprehend its paradigmatic innovative features.

The history of the Turkology formation was initially connected with linguistics and country studies. These two areas were formed in different regions of Eurasia on an independent basis. To this day, the aspects of Turkology related to linguistics, history, ethnography, literature, folklore studies are not considered within the framework of a single discipline. The main reason is related to the fact that the Turkology object as a scientific discipline is considered in unity with the development trends of other social and humanitarian branches.

Turkology is a complex science field. Its paradigm is characterized by more complex interdisciplinary features. At the same time, the multidisciplinary and multidisciplinary activities of Turkology are closely intertwined with the cultural anthropology features. The modern innovative character of Turkology is closely related to the cultural anthropology results.

**Keywords:** Turkology, paradigm, integrated science, interdisciplinary historical-comparative, coordination, accumulation, innovation

Түркология – гуманитарлық бағыттағы зерттеулердің арасынан өз орнын алып келе жатқан арнайы ғылым саласы. Бұл ғылымның қалыптасуына және дамуына дүниежүзінің ғалымдары, олардың ішінде түркі халықтарының зерттеушілері атсалысып келе жатыр. Түркологияның тарихы арнайы қарастырылатын тақырып, ол туралы еңбектер қазір жариялану үстінде (Түркология. Дүниежүзі түркологиясының тарихы, 2016; Тюркология. История всемирной тюркологии, 2016; Turkology. The history of global Turkology, 2016; Дүниежүзі түркологиясының тарихы, 2019; История всемирной тюркологии, 2019).

Сондай-ақ бірқатар түркі мемлекеттері тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдарда түркологияны арнайы ғылыми пән ретінде тұжырымдайтын зерттеулер мен оқулықтар, оқу құралдары, ғылыми мақалалар жарық көруде (Қайдаров & Оразов, 2004; Алдашева, Сүлейменова, Авакова, 2004; Түркітануға кіріспе, 2013; Введение в тюркологию, 2013; Насилов, 2009, 3–7-бб.; 10-б.).

Қазіргі уақытта түркология арнайы пән ретінде тіл білімі аясында тұжырымдалған. Жағдайдың осылай қалыптасуының тарихи және ғылыми дәлелді себептері бар:

Біріншіден, басында тасқа қашалып жазылған руникалық таңбаларды оқу үшін, жазудың қай тілде, қандай жүйемен тәртіптелгенін ажырату үшін мәселенің лингвистикалық аспектіде қойылуы қажет болды. Көне түрік тілі мен қазіргі түркі

тілдерін тарихи-салыстырмалы зерттеудің ғылыми негізі осылай қалыптасты.

Екіншіден, тіл білімі аясында қалыптасқан түркологияның ғылыми парадигмаларын басқа гуманитарлық пәндермен, мәселен, фольклортану, тарих, әдебиеттану т.б. бірлікте кешенді ғылым саласы ретінде жүйелеу және біртұтас пәнге айналдыру күн тәртібіне қойылған емес. Оның себебі бұл пәндердің бәрі де о баста өз алдына зерттеу нысанына және теориялық-методологиялық ұстанымдарына қарай жеке дара дербес пәндер ретінде қалыптасты

Түркология болса зерттеу жұмыстарын осы пәндердің әдіснамалық және әдістемелік ұстанымдарына сәйкес сала-салаға бөліп жүргізіп келе жатыр. Түркологияның кешенді (комплекті) сипатын мойындағанымызбен, оның ауысып отыратын ғылыми парадигмаларын дөп басып жинақтай алмайтынымыз сондықтан. Бұл ғылымның пәнаралық мінездемесі, түркі этносы мен мәдениеттің көпқабатты және көпсалалы жаратылысы, антропологиялық ахуалдың және тілдік жағдайдың алуан түрлі бітімі оны белгілі бір пән ауқымымен шектеуге болмайтынын көрсетті. Кешенділік зерттеу объектісінің көпқырлылығын белгілесе де, зерттеудің барлық пәндерге ортақ теориясын және методологиясын белгілей алмайтынын көріп отырмыз. Себебі әр пәннің өзіндік даму жолы, ғылыми парадигмаларының ауысуы өзінше жүріп жатқан үдеріс.

Ендеше түркологияны арнайы ғылым саласы ретінде жинақтаудың жолы қайсы? Бұл сұрақ түркітанушы ғалымдардың көкейінде тұрған мәселе. Себебі қандай бір зерттеу болмасын оның түпкі негізі объектінің мазмұнына және мақсатына барып тіреледі. Түркі халықтарына қатысты тарихи-ретроспективалық аспектідегі мәселелердің бәрі де алдымен жалпы түркологиялық контексте пайымдалатыны практикаға енген іс. Қайда, қашан, қалай болған дейтін сауалдар тізбесінің жауабына түркілік контекстілік тән. Себебі кез келген құбылыстың уақытпен және кеңістікпен белгіленетіні айнымайтын аксиомалық ұғым.

Түркі халықтарының тіліне, тарихына, әдебиетіне, мәдениетіне қатысты тұғырнамалардың тарихи аспектісі жеке мен жалпының, жекелік (частный) пен ортақтықтың салыстырмалы тәсілімен сипатталады. Тіптен кездейсоқ құбылыстар да бұдан тыс тұра алмайды, жалпыға қарай анықталады.

Бұл жағдай түркологиялық пәндердің бәріне тиесілі. Дамудың беталысы және тенденциясы **тарихи-салыстырмалы** зерттеудің рөлін арттыратынын көріп отырмыз. Мәселенің байыбына, түпкі себебіне бару үшін принципті ұстаным салыстырмалы зерттеу болып шығады.

Осы ретте түркологияның ғылыми парадигмасының әзірге тіл білімі аясында және фольклортануда ғана тұжырымдалғанын атап өткім келеді. Көрнекті Ресей түркологы Д.М.Насилов лингвистикалық түркологияның ғылыми парадигмасының үш рет ауысқанын бөліп көрсетеді. Соның ең соңғысы ХХ ғасырдың 50–60-шы жылдарынан бастап қазіргі уақытқа дейін жалғасып келе жатқан түркі тілдерін **тарихи-салыстырмалы** аспектіде зерттеу мәселесі. Түркологиялық тіл білімінің осы жағдайы дүниежүзілік тіл білімінің қазіргі ғылыми парадигмасымен қарайлас екені атап өтілді (Насилов, 2009, 3-б.).

Сондай-ақ фольклортанудың түркологиялық бағытына сәйкес парадигмасын менің тарапымнан әрекет жасалды (Ибраев, 2019, 41–51-бб.).

Осы ретте айтарым, тарихи-салыстырмалы және салғастырмалы зерттеудің мүмкіндіктері лингвистикада да, фольклортануда да уақыт сынынан өтіп келе жатқан әдістеме екені белгілі болды. Салыстыруға объект ретінде алынатын элементтердің, олардың күрделі тұтастығын, қарапайым құрылымнан бастап көпқұрамды құбылыстарға дейінгі аралықта жүйелі түрде, тарихи аспектіде іріктеуге және жинақтауға жол ашатын мүмкіндіктер бұл пәндерде мол болып шықты.

Жалпы алғанда, лингвистикамен қатар түркологиялық бағыттағы фольклортану және әдебиеттану саласындағы ізденістер де көбіне-көп тарихи-салыстырмалы әдіске жүгінуде. Мәселенің ретроспективалық тұрғыдан қойылуы мұндай зерттеулерге тарихилық сипат дарытады.

Түркологиялық ізденістердің дені тарихи аспектіде жүргізілетін болғандықтан бұл үдеріс тарихи зерттеулерге де негіз болуда.

Осы жағдайға байланысты мынаны айтар едік: гуманитарлық пәндердің түркологиялық бағыттағы ізденістеріне қазіргі заманғы мәдени антропологияның, герменевтиканың, постструктурализмнің және феноменологияның ғылыми мектептері ықпал ету үстінде.

Заманауи түркологияның перспективалық зерттеулерінің негізінде дискурстық, нарратологиялық, коммуникативтік жағдай мен құбылыстар, дүние бейнесі, әлеуметтік құрылым және қоғамдық сана, жалпы мен жекедаралық психологияның арақатысы мәселенің когнитивтік немесе диссонанстық аспектілері сияқты амалдар мен категориялар басымдыққа ие болуда. Бұлар – тіл білімімен қатар фольклористикада, әдебиеттануда, этнографияда, әлеуметтану мен мәдениеттануда қатар қолданыстағы зерттеудің заманауи бағыттары мен аспектілері. Гуманитарлық пәндердің өзара қарым-қатынасына ұйытқы болып жатқан ортақ ұғымдар да осылармен байланысты (Ибраев, 2019, 48-б.).

Демек, түркологиялық бағыттағы ізденістердің негізінде дүниежүзілік қоғамдық-гуманитарлық білім-ғылымның әдістемелерін және тұғырнамаларын игеру аса маңызды орында тұр. Бұл бағытта атқарар іс, шығатын биік, алатын қамал жетіп артылады. Антропология, тіл, әдебиет, фольклор, өнер, тарих, этнография, философия бағытында диахрондық және синхрондық аспектіде жинақтайтын және жүйелейтін мәселелер өз алдына жүзеге асатын іс. Олардың бәрін бір пәннің аясына біріктіру практикада мүмкін болмайтын шаруа. Ендеше бұл пәндердің түркологиялық аспектілері тарихи-салыстырмалы зерттеудің объектісіне, мазмұнына және мақсатына қарай жинақталады. Белгіленген нысанның танылуы – пәннің кешенді сипатына, теориялық-әдіснамалық және әдістемелік ұстанымдарына қатысты таратылатыны дау тудырмаса керек. Белгілі бір пән аясында, мәселен, антропологияда, философияда, тіл білімінде, психологияда жасақталған заманауи тұжырымдар, тұғырнамалар көбіне-көп пәнаралық деңгейде тәжірибеден өтіп, ортақ ұстанымдарға, әдіс-тәсілдерге арқау болуда.

Түркологияның қазіргі заманғы даму тенденцияларын осы үдерістермен сабақтастырудың жөні бар. Себебі тарихи-салыстырмалы зерттеудің негізіне жинақталған, жүйеге түскен, теориялық-әдістемелік жағынан тұжырымдалған ұғымдарды алу бұл ғылымның заманауи және іргелі сипатын белгілейтіні анық.

Осы ретте мына бір мәселеге айрықша назар аударғым келеді.

Кез келген зерттеулерге, жеке этностың тыныс-тіршілігіне, әдебиетіне, тіліне, мәдениетіне, әлеуметтік ортадағы ахуалына қатысты мәселелердің төңірегіндегі ой-топшылауларға түркологиялық айдар тағудың мәні шамалы. Түркілік контекстен,

уақыт және кеңістік ұғымдарынан, тарихи дәуірден оқшауланған жекелеген мәліметтер қандай да бір маңызды тұжырымдарға негіз бола алмайды. Түркілік негіздің болғанына тарихи айғақтармен қатар қазіргі түркі халықтарының тыныс-тіршілігінің, дүниетаным жүйесінің, мәдени құндылықтарының түрлі қырынан көрініс беретін прагматикалық айғақтары көлденең тартылуы қажет. Онсыз ғылыми ой жетім.

Дүниежүзілік қоғамдық-гуманитарлық ғылымның көшіне еру үшін түркология ғылымы теориялық-әдістемелік ұстанымдары бойынша заманауи зерттеу мектептерінің ізденіс тәжірибесімен өрелесуі тиіс. Мұндай ұмтылыстың нәтижесі түркологияның пән ретіндегі сипаттамасын және парадигмасын жинақтап отыруға мүмкіндік береді. Онсыз ғылыми мен ғылыми еместің, түркологиялық пен түркологиялық еместің ара жігін ажыратып отыру қиынға соғады. Сапалық айырмашылық ең алдымен зерттеудің тарихи-салыстырмалы және теориялық-методологиялық тұғырнамасына қарай белгіленгенде ғана анық бола бастайды.

Бұл ұғымдардың өзара түйісуі және сабақтастығы зерттеу жұмыстарының алдына қойған мақсатымен тікелей байланысты. Жағдай іс-тәжірибенің өзінен өрбитін болады.

Көптармақты түркологияның ғылыми парадигмасын белгілеу және оның даму тенденциясын сипаттау – ғылыми тұжырымдардың, ой-пікірлердің жиынтығынан құралатын ұғым. Ал мұндай ұғым түркология ғылымының бағытталған мақсат-міндетіне, мазмұнына, зерттеу объектісіне қатысты таратылатыны даусыз. Өкінішке қарай, қазір түркология саласында ізденістерді үйлестіру (координация), маңызды зерттеулерге талдау жасау, интеграциялық үдерістерге сипаттама беру сияқты жұмыстар атқарылып жатқан жоқ.

Мұндай жұмыстарды Кеңес Одағы кезінде Түркология Комитеті жүзеге асырып отыратын. Бұл тәжірибе қазір жалғаспай қалды. Нәтижесінде көптармақты, сан салалы түркология ғылымының ізденістері және зерттеу тәжірибесі жүйеленбейтін, жетістіктері мен кемшіліктері елеп-екшелмейтін, маңызды нәтижелері тұжырымдалмайтын жағдайға душар болды. Қайталап айтар болсам, бұл жұмыстың қиындығы мынада: түркология – гуманитарлық пәндердің бәріне дерлік қатысы бар пәнаралық сала. Бұл ғылымның сипаттамасы мен мінездемесі – жинақтап, жүйелеп, келген межесін белгілеп отыруды қажет

етеді. Онсыз атқарып жатқан ісімізде, зерттеп жатқан жұмысымызда түйінді меже, нәтиже мен алдағы міндеттер жинақталмаған қалпында қала беретін болады.

Әрбірден кейін бұл жағдай түркологияның ғылыми парадигмасының да әлсіздігін, жүйеленбейтін табиғатын бедерлеп көрсететін ахуал.

Осы ретте түркология ғылымының теориясы және практикасы айнымас бірлікте екені анық сезілуде. Осыған сәйкес түркологияның пәнаралық интеграциясын, зерттеудің заманауи нәтижелерін арнайы жүйелеп, жинақтап отырудың, сондай-ақ ғылыми бағыт-бағдарды әлемдік озық тәжірибеге қарай белгілеп алудың зәрулігі күн санап артуда. Атқарылатын істің теориялық және практикалық мәні ғылыми талқылаудан өткенде барып, алатын нәтижеде мақсаттылық болады.

Шынтуайтқа келгенде, түркологияның осындай қараусыз қалған ахуалы оның ғылыми парадигмасының жүйеленбеген әлсіздігін, ғылыми тұжырымдамалық мәселелердің алақұлалығын көрсететін жағдай.

Іс жүзінде түркологияның осы бір жай-күйі жекелеген гуманитарлық пәндердің ғылыми әлеуетінен жоғары емес, керісінше, солардың соңынан ілбіп ілесуде. Қазір түркі тілдерінің тарихи-салыстырмалы грамматикасы, этимологиялық сөздіктері, көне және ортағасырлардағы сөздіктері, түркі жазба ескерткіштерінің корпусы, атласы, сілтеме көрсеткіштері (указатель), түркологияның теориялық-әдістемелік мәселелеріне арналған көптомдық, сериялық, тізбелі еңбектерді көрмейтін болдық. Әлеуетіміз де, әліміз де жете бермейді.

Мұның бәрі тиісті мекемелерді, министрліктерді, ғылыми жобаларды ұйымдастыратын және қаржыландыратын орындарды ойландыруы тиіс. Қамқорлыққа зәру сала өз-өзінен дами бермейтіні – өмірден алынған шындық. Түркологияға мемлекетаралық қамқорлық қажет.

Қазіргі түркі мемлекеттерінің, халықтарының дүниежүзілік рухани-мәдени кеңістіктен алатын орны олардың ғылым-білімінің және интеллектуалдық әлеуетінің шама-шарқына қарап белгіленетінін айтып жатудың өзі артық. Түркі халықтарының арасындағы ғылыми, мәдени, рухани қарым-қатынастың дәнекерлігіне және гуманитарлық ғылымының даму деңгейіне мөлшер болатынын ұмытпағанымыз абзал. Түркология



халықаралық пән болумен қатар, түркі этностарының ғылыми әлеуетінің де көрсеткіші екенін сезінуге тиіспіз.

Әлемдік гуманитарлық ғылымның даму үдерістерімен түркі халықтары ең алдымен түркологиялық бағыттағы ізденістерімен өрелесе алады деген ойдамын. Себебі мұндай ізденістердің бағыты жекеден жалпыға, этностан этносаралық деңгейге қарай жүріп отыратыны дау тудырмаса керек.

Осыған сәйкес түркология монолитті біртұтас ғылымнан гөрі түркі халықтары туралы білімнің түрлі формада жинақталатын аса күрделі синтездік түрі екені – қазіргі тіршілігіміздің ақиқаты. Солай болғандықтан да түрлі ғылыми бағыттарды, концепцияларды, ғылыми мектептерді диалогқа, пікірталасқа, ортақ нәтижелерге шақыратын алаң – ең алдымен осы түркологияға байланысты жағдайдан туындайды. Түрлі ғылым салаларының, парадигмалардың, олардың орын алмасуы немесе қатар қолданысы жүйелі құбылыс ретінде түркологиялық деңгейде пайымдалғанда барып оның этносаралық сипаттамасы айшықтала бастайды.

Томаға тұйықтық келмесе кеткен шаруа. Одан шыға алмаған ізденісте сұрақ көп.

Түркологияның мәдени де, ғылыми да кеңістіктегі рөлін төмендетпеу ең алдымен ғалымдардың міндеті деп білемін.

## ӘДЕБИЕТТЕР

Алдашева А., Сүлейменова Э., Авакова Р. *Түркі тілдері*. Хрестоматия оқулық. Түркістан: ХҚТУ баспасы, 2004. –382 б.

*Введение в тюркологию*. Учебник/Отв. редакторы: Н.Г.Шаймерденова, А.К.Каиржанов. –Астана, ЕНУ, 2013. –304 с.

*Дүниежүзі түркологиясының тарихы*. Хрестоматия. 1-бөлім / Құраст. Ш.И. Ибраев, Қ.Н. Келімбетов. –Алматы: Раритет, 2019. –312 б.

Ибраев Ш. Түркология: ғылыми парадигмасы және пәнаралық сипаты//*Turkic Studies Journal*. №2(1) 2019.–Нұр-Сұлтан, 2019.–84 б.

*История всемирной тюркологии*. Хрестоматия. Часть 1. / Сост. Ш.И. Ибраев, К.Н. Келимбетов. –Алматы: Раритет, 2019. –336 с.

Қайдаров Ә. Оразов М. *Түркітануға кіріспе*. Оқу құралы. 3-ші басылымы. –Алматы: «Арыс» баспасы, 2004. –360 б.

Насилов Д.М. Российская тюркология наших дней // *Российская тюркология*. –Москва-Казань, 2009, №1. –С. 3–7.

*Turkology. The history of global Turkology. Multi-authored monograph / under the editorship Sh.I. Ibraev, K.N. Kelimbetov.* –Almaty: Rarity, 2016. –416 p.

*Түркология. Дүниежүзі тюркологиясының тарихы. Ұжымдық монография / Жалпы редакциясын басқарғандар Ш.И. Ибраев, Қ.Н. Келімбетов.* –Алматы: Раритет, 2016. –456 б.

*Түркітануға кіріспе. Оқу құралы/ Жауапты редакторлар: Н.Г.Шаймерденова, А.К.Каиржанов.* –Астана, 2013. –256 б.

*Тюркология. История всемирной тюркологии.* Коллективная монография / Под ред. руководством Ш.И. Ибраева, К.Н. Келимбетова. –Алматы: Раритет, 2016. –448 с.



# TÜRKOLOJİ EĞİTİMİNDE HALK EDEBİYATI TÜRLERİ TERİM, TANIM, TASNİF VE TAHLİL SORUNU

THE TERMS, DEFINITION, CLASSIFICATION AND  
INTERPRETATION PROBLEM OF FOLK LITERATURE GENRES  
IN THE FIELD OF TURKOLOGY EDUCATION

Metin EKİCİ\*

## ÖZ

Başlangıcından itibaren Türkoloji çalışmalarına yön veren temel çalışmalar dilbilim (lingüistik), edebi metinleri derleme ve metin incelemeleri hakkında olmuştur. Bu çalışmalarda tamamen metin merkezli bir yaklaşımın benimsenmiş olması, diğer disiplinlerin teorik ve metodik yaklaşımlarından istifade edilmemiş olması Türkoloji çalışmalarında ve eğitiminde önemli bir eksiklik meydana getirmiştir. Bazı eksikliklerine rağmen, metin merkezli bu türden çalışmalar son derece önemli ve değerli olmakla birlikte, Türkoloji çalışmalarının F. Köprülü tarafından başlatılan Halk Edebiyatı hakkındaki çalışmaların tarihsel süreçte eleştirel bir yaklaşımla ve tür ayrımlarına giden ve yeni tanımlar üreten bir yaklaşımla sürdürülmemesi çok daha ciddi bir sorun oluşturmuştur. Türkoloji çalışmalarının dil, klasik edebiyat ve modern edebiyat çalışmalarını bir tarafa bırakıp, halk edebiyatı çalışmalarına bakacak olursak, bu noktadaki en temel eksiklerden birinin Halk Edebiyatını oluşturan türlerin tanımlanmasında nasıl bir metot izlemesi gerektiğinin belirsizliğidir. Türkoloji eğitimi alan bir lisans veya lisansüstü öğrencisi herhangi bir Halk Edebiyatı türünü tanımlamak durumunda kaldığında nasıl bir yöntemle bir türü tanımlamak yerine, öncü çalışmalarda verilen tanımları ezberleyerek onları aynıyle vermeyi tercih etmektedir.

Bildirimizde, Türkoloji çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturan Halk Edebiyatı (Folklor) türlerinin tanımlanmasında kullanmayı önereceğimiz Bağlam, İçerik (Muhteva), Şekil, Yapı ve İşlev özelliklerini dikkate alarak bir tür nasıl tanımlanmalı sorunu üzerine odaklanacağız. Belli sayıda türün tanımını; örneğin atasözü, masal, destan, efsane, örnek olarak vereceğiz. Bu yöntemle bir Halk Edebiyatı türünün bütüncül olarak tanımlanması mümkün olabileceği gibi, Türkoloji öğrencileri de kendi tanımlarını rahatlıkla yapabilecek bir yöntemle sahip olacaklardır.

Bu yöntem sayesinde Türkoloji çalışmalarında Halk Edebiyatı türlerinin tanımlanması ve aynı zamanda sınıflandırılması da daha kolay hale gelecek, Halk Edebiyatı öğrencileri bu yöntemi kullanmak suretiyle daha nitelikli bilimsel çalışmalar üretme şansına sahip olacaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkoloji, Halk Edebiyatı, Tür, Eğitim, Tanım.

## ABSTRACT

The main studies that have shaped Turkology studies from its inception have primarily focused on linguistics, compiling literary texts, and the text centered

---

\* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Bornova-İzmir/Türkiye ([metin.ekici@ege.edu.tr](mailto:metin.ekici@ege.edu.tr))  
<https://orcid.org/0000-0002-9400-8462>

analysis. The adoption of a completely text-centered approach in these studies, without drawing from the theoretical and methodological approaches of other disciplines, has resulted in a significant deficiency in Turkology research and education. Despite some shortcomings, these text-centered studies are highly important and valuable. However, a more serious problem has arisen due to the failure to continue the critical examination of Folk Literature initiated by F. Köprülü, with a historical perspective and the creation of new definitions through genre differentiation. When it comes to Folk Literature studies, one of the most fundamental deficiencies is the uncertainty of the methodology for defining the genres that constitute Folk Literature. Students in Turkology education, both at the undergraduate and postgraduate levels, tend to prefer memorizing the definitions provided in pioneering studies when they need to define a genre, as they are unsure of the method to follow.

In my paper, I will focus on the problem of how to define a genre by considering the Context, Content, Form and Structure, and Function features, which I recommend using in defining the Folk Literature (Folklore) genres that make up a significant part of Turkology studies. I will provide definitions for a certain number of genres, such as proverbs and folktales as examples. Through this method, it may be possible to comprehensively define a Folk Literature genre, and Turkology students will also have a method to easily create their own definitions.

With this method, the definition and classification of Folk Literature genres in Turkology studies will become easier, and Folk Literature students will have the chance to produce more high-quality scientific work by using this method.

**Keywords:** Turkology, Folk Literature, Genre, Education, Definition.

## Giriş

Türk halk edebiyatı eğitiminde en temel sorunlarından biri yöntem veya metot eksikliğidir. Türkoloji eğitiminde terimlerin doğru kullanılması, türlerin tanımlanması, sınıflandırılması ve metin inceleme yöntemlerinde belli bir metot öğretilmeden, bir tür usta çırak ilişkisi içinde öncü çalışmalarda yapılan tür tanımlarının aktarılması ve halk edebiyatı öğrencilerinin bu tanımları aynıyla kullanmaları bu alanın gelişmesinin önündeki en temel sorundur. Aynı durum sınıflandırma ve metin inceleme yöntemleri için de geçerlidir. Belli bir yöntem veya metot kullanmayı bilemeyen öğrenci, daha çok ezberleme veya günümüzdeki şekliyle kes-yapıştır yapmak suretiyle akademik gelişme kaydetmeye çalışmaktadır. Bu türden bir eğitim ise yeni yaklaşım ve görüşlerin ortaya çıkmasına ve sonuçta Türkoloji eğitiminin ciddi bir gelişme kaydetmesine engel olmaktadır.

Türkoloji eğitiminde karşılaştığımız ikinci önemli sorun ise eleştirel yaklaşım, yani eskilerin ifadesiyle tenkit yapılamamasıdır. Halk edebiyatı veya genel olarak Türk edebiyatı eğitiminde ciddi bir eleştirel yöntem eksikliği söz konusudur. Türkoloji eğitiminin daha sağlıklı ve güçlü bir gelişme kaydedebilmesi için terim, tanım, tasnif

ve tahlilde eleştirel bir yöntemin uygulanmasının önemli olduğunu düşünüyorum.

Bildirimizde, Türkoloji çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturan Halk Edebiyatı (Folklor) türlerinin tanımlanmasında kullanmayı önereceğimiz Bağlam, İçerik (Muhteva), Şekil, Yapı ve İşlev özelliklerini dikkate alarak bir tür nasıl tanımlanmalı sorunu üzerine odaklanacağız. Belli sayıda türün tanımını; örneğin atasözü, masal, destan, efsane, örnek olarak vereceğiz. Bu yöntemle bir Halk Edebiyatı türünün bütüncül olarak tanımlanması mümkün olabileceği gibi, Türkoloji öğrencileri de kendi tanımlarını rahatlıkla yapabilecek bir yönetime sahip olacaklardır.

Bu yöntem sayesinde Türkoloji çalışmalarında Halk Edebiyatı türlerinin tanımlanması ve aynı zamanda sınıflandırılması da daha kolay hale gelecek, Halk Edebiyatı öğrencileri bu yöntemi kullanmak suretiyle daha nitelikli bilimsel çalışmalar üretme şansına sahip olacaklardır.

Öncelikle Türkoloji eğitiminde “Dört T Bilgisi” adını verdiğimiz temel bilgilerin edinilmesinin gerekli ve önemli olduğunu belirtelim. Bize göre; genel olarak Türkoloji eğitiminde, özel olarak da halk edebiyatı eğitiminde lisans ve lisansüstü öğrencilerimizin kazanması gereken temel nitelikler şunlardır:

1. Terim bilgisi
2. Tanımlama bilgisi
3. Tasnif bilgisi
4. Tahlil bilgisidir.

Bu sorunları sırasıyla tartışmak gerekirse şunları söylemek mümkündür.

### **1. Terim/Kavram Bilgisi:**

Türk halk edebiyatı öğrencileri öncelikle; “Millet” “Halk”, “Edebiyat”, “Folk”, “Lore”, “Folklor”, “Kültür”, “Medeniyet”, “Teknoloji”, “Töre”, “Gelenek”, “Görenek”, “Örf”, “Adet”,

“Sözlü Gelenek”, “Yazılı Gelenek”, “Edebi Metin”, “Varyant (Eş Metin)”, “Versiyon (Benzer Metin)”, “Anonim”, “Otantik”, “Esoterik”, “Exoterik”, “Motif”, “Epizot”, “Bağlam”, “Şekil”, “Yapı”, “İçerik (Muhteva)”, “İşlev (Fonksiyon)” gibi temel terimlerin anlamlarını bilmeli ve çalışmalarında bu terimleri uygun biçimde kullanma beceresine sahip olmalıdır. Elbette bu terimler çeşitli türlere göre sayı olarak artacaktır (Ekici, 2023).

### **2. Tanım Bilgisi:**

Bir edebi tür veya daha özel olarak bir halk edebiyatı türü nasıl tanımlanmalı. Bu konuda nasıl bir yol, yöntem, metot izlemeli veya kullanmalıyız? Bir türü tanımlamada öncelikle bizden önce bu türü tanımlamış olan çalışmalar gözden geçirilmeli ve bunlara eleştirel bir yaklaşım sergilenmelidir. Burada eleştiri yapabilmek için bizim belli ölçütler (kriterler) kullanmamız gereklidir. Bu ölçütler ise;

1. **Bağlam:** Türün tanımında kullanılmış, yaratıcı, aktarıcı, kullanıcı, yaratım şekli (sözlü-yazılı olma), yeri ve zamanı hakkında belli bir cümle veya ifadeye yer verilmiş midir?

2. **Şekil ve Yapı:** Türün tanımında, bu türe ait metinlerin ortak özelliklerinden hareketle yapılmış, şekil ve yapı özellikleri hakkında bir cümle veya ifadeye yer verilmiş midir?

3. **İçerik (Muhteva):** Türün tanımında bu türe ait metinlerin konularıyla ilgili, yani içerikle ilgili bir cümle veya ifade kullanılmış mıdır?

4. **İşlev (Fonksiyon):** Türün tanımında, bu türe ait metinlerin işlevlerinin ne olduğu hakkında bir cümle veya ifade kullanılmış mıdır?

Bu dört özelliği birer anahtar olarak kullanarak inceleme konusu edilecek bir tür tanımının yeterli olup olmadığı hakkında eleştirel bir yorum yapılabilir. Bu eleştirel yaklaşımda, tanımın hangi özellikler üzerine kurgulandığı, hangi özellikler bakımından yeterli ve yetersiz olduğu değerlendirilmelidir.

Birkaç öncü tanım üzerinde yapılacak eleştirel bir değerlendirmeden sonra Türkoloji öğrencisi kendi tanımını yapmaya yönelmelidir. Kendi tanımını üretirken de yine yukarıdaki dörtlü unsurları birer anahtar olarak kullanıp, bunların her birine gönderme yapan birer cümle ile yeni ve nitelikli bir tanım yapabilir.

Bunu bir örnekle göstermek gerekirse, atasözü türünü şu şekilde tanımlamak uygun olacaktır:

**Atasözü;**

**Bağlam:** Atalarımız tarafından sözlü gelenekte yaratılmış, daha sonra yazıya aktarılmış, bir kısmı ise yazılı olarak yaratılmış ve hemen herkes tarafından uygun yerlerde kullanılabilen;

**Şekil ve Yapı:** Genellikle tek cümlelik, bazıları ise iki veya daha cümleden oluşturulmuş, edebi sanatlardan yararlanılarak kalıplaştırılmış;

**İçerik (Muhteva):** Belli bir konu sınırlaması olmaksızın, hemen her konuda söylenmiş veya yazılmış;

**İşlev (Fonksiyon):** Bir fikir veya düşünceyi açıklamak, desteklemek, benimsetmek, kabul ettirmek için veya belli davranışı uygun bulmamak, onaylamamak, yasaklamak için kullanılan özlü sözlere atasözü denir.

Bu özellikleri tek bir tanım cümlesi içinde kullanmak gerekirse;

*“Atasözü; atalarımız tarafından sözlü gelenekte yaratılmış ve daha sonra yazıya aktarılmış, bir kısmı ise yazılı olarak yaratılmış ve hemen herkes tarafından uygun yerlerde kullanılabilen; genellikle tek cümlelik, bazıları ise iki veya daha cümleden oluşturulmuş, edebi sanatlardan yararlanılarak kalıplaştırılmış; belli bir konu sınırlaması olmayan, hemen her konuda söylenmiş veya yazılmış; bir fikir veya düşünceyi açıklamak, desteklemek, benimsetmek, kabul ettirmek için veya belli davranışı uygun bulmamak, onaylamamak, yasaklamak için kullanılan edebi sözlere atasözü denir.”*

Benzer bir uygulamayı Masal türü için yapacak olursak şöyle bir tanım yapmak mümkündür:

**Masal:**

**Bağlam:** İlk yaratıcıları bilinmemekle birlikte, sözlü ve yazılı gelenekte yaratılmış, orta ve yaşlı kadın ve erkek anlatıcılar tarafından sözlü olarak, bazıları yazılı olarak çocuklara aktarılan;

**Şekil ve Yapı:** Nesir şekilde ve belli bir anlatı yapısında, belli sayıda epizot ve motif yapılarla oluşturulmuş bir olay örgüsü veya bir kurguya sahip olan;

**Konu (Muhteva):** Muhayyel bir yer ve zamanda yaşamış insan, hayvan ve olağanüstü varlıkların yaşadıkları olağanüstülüklerden meydana gelen muhayyel olayları konu eden;

**İşlev (Fonksiyon):** Dinleyenleri eğitmek, öğretmek, ders vermek, belli sosyal yapıları desteklemek ve hoşça vakit geçirmek için anlatılan edebi anlatılara masal denir.

Bu özellikleri toparlayacak olursak;

*“Masal; ilk yaratıcıları bilinmemekle birlikte, sözlü ve yazılı gelenekte yaratılmış, orta ve yaşlı kadın ve erkek anlatıcılar tarafından sözlü olarak, bazıları yazılı olarak çocuklara aktarılan; Nesir şekilde ve belli bir anlatı yapısında, belli sayıda epizot ve motif yapılarla oluşturulmuş bir olay örgüsü veya bir kurguya sahip olan; Muhayyel bir yer ve zamanda yaşamış insan, hayvan ve*



*olağanüstü varlıkların yaşadıkları olağanüstülüklerden meydana gelen muhayyel olayları konu eden; Dinleyenleri eğitmek, öğretmek, ders vermek, belli sosyal yapıları desteklemek ve hoşça vakit geçirmek için anlatılan edebi anlatılara masal denir.”*

Bu iki örnek tanımından görüldüğü üzere bir hal edebiyatı türüyle ilgili tanımları değerlendirmek ve kendimize ait bir tanım yapmak eldeki mevcut metodu kullanmak suretiyle mümkündür. Bağlam merkezli olarak yaptığımız ve yapacağımız bu tanımla, halk edebiyatı türlerini sadece bir metin düzeyinde değil, yaratım ve aktarım yönü ve de işlev özellikleriyle de değerlendirmek daha kapsayıcı olmaktadır. Yapmış olduğumuz bu tanım sayesinde, halk edebiyatı türlerinin bağlam ve işlev özelliklerini araştırma ve incelemesi işini antropoloji, sosyoloji ve eğitim alanlarında çalışanlara bırakmak yerine, bütüncül bir yaklaşımla halk bilimciler olarak bizim yapmamızın daha doğru olacağını ve daha nitelikli çalışmalar yaratmayı mümkün kılacağını düşünüyoruz.

### **3. Tasnif Bilgisi:**

Türkoloji çalışmalarında ve daha özel olarak halk edebiyatı türlerini araştırma ve inceleme çalışmalarında önemli bir diğer sorun da bir türe ait metinlerin sınıflandırılması sorunudur. Hatırlanacağı üzere bilimsel çalışmaların temeli tasnif etme bilgi ve becerisine dayanır. Bir bilim insanı çalışma yaparken birbirine ne kadar yakın olursa olsun elindeki edebi metinleri belli özelliklerine göre kategorize etme, ayrıştırma ve sınıflandırma bilgi ve beceresine sahip olmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, sınıflandırmaya başladığımızı metinleri hangi ölçüte göre sınıflandırıyorsak, sınıflandırma bitene kadar aynı ölçütü kullanmak zorunluluğudur. Aksi takdirde, yani farklı ölçütlere göre yapılmış bir sınıflandırma nitelikli bir sınıflandırma olmayacaktır.

Genel olarak edebi türler, özel olarak halk edebiyatı türleri şekil ve yapı özellikleri ile içerik (muhteva) özelliklerine göre sınıflandırılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus başlık olarak kullanılan ölçütün baştan sona kullanılması zorunluluğudur. Örneğin masalları sınıflandırırken; konularına veya kahramanlarına göre sınıflandırma başlığını kullanan bir araştırmacı;

1. Batırlık Ertegiler (Kahramanlık masalları)
2. Kıyal-Ğacayıp Ertegiler (Olağanüstü masallar)
3. Hayvanattar Jaylı Ertegiler (Hayvan masalları)
4. Novellalık Ertegiler (Hikâye Tazındaki masallar)

## 5. Satıralık Ertegiler (Mizahi masallar)

şeklinde bir tasnif yaptığında, bu sınıflandırma oldukça bulanık bir tasnif olur. Çünkü bu tasnif, konu, kahraman ve şekil özelliklerinin üçünü birlikte kullanmış bir tasnif olarak kullanılmış olup, eldeki bir masal metni bu kategorilerden bir kaçına birden dâhil edilebilir.

Bizim yukarıda kullandığımız dörtlü anahtarı bu kısımda da kullanmak mümkün olup, bu dört kategoriden sadece birini kullanarak sınıflandırma yapmak ve birden çok sınıflandırmayı vermek daha uygun olacaktır. Bize göre masalları tasnifte kullanılması gereken en uygun yöntem “Kahramanlarına göre Masallar” başlığını taşımalı ve buna göre:

1. Kahramanları İnsanlar Olan Masalları,
2. Kahramanı Hayvanlar Olan Masallar,
3. Kahramanları Olağanüstü Varlıklar Olan Masallar,
4. Kahramanları İnsan-Hayvan ve Olağanüstü Varlıklar Olan Masallar şeklinde olabilir.

## 5. Tahlil Bilgisi:

Son olarak halk edebiyatı metin incelemelerinde de bu dörtlü yöntemin kullanılabileceğini belirtelim. Bir halk edebiyatı metni incelenirken mutlaka bağlam özellikleri hakkında bilgi verilmeli, şekil ve yapı özellikleri değerlendirilmeli, içerik (muhteva) özellikleri en ayrıntılı inceleme konusu edilmeli ve son olarak mutlaka işlev özelliklerinden bahsedilmelidir. Elbette bir edebi metni incelerken daha çok onun içerik (muhteva) özellikleri üzerinde yorum yapılabilir. Ancak, içeriğin şekil ve yapı ile olduğu kadar, bağlam ve işlevle de yakın bir ilişki içinde olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu yöntemle yapılacak metin incelemelerinin daha nitelikli ve yeni yorumlar üretmeyi mümkün kıldığını da vurgulayalım.

## Sonuç

Sonuç olarak Türkoloji eğitiminde Türk Halk Edebiyatı eğitimi önemli bir yer tutmaktadır. Halk edebiyatı eğitiminde ise terim, tanım, tasnif ve tahlil bilgisi son derece önemli bir yer tutmaktadır. Yenilikçi, eleştirel bir yaklaşımla yenilikçi değerlendirmeler yapabilmek için Türkoloji öğrencisinin ezberleyen ve öncü çalışmalarını aynıyla tekrar eden değil, sorgulayan, yorumlayan ve yeni düşüncelere üreten yöntem bilgisine ve bu bilgiyle yapacağı yeni çalışmalara yönelmesi gereklidir. Bu gerekliliği yerine getirebilmek için de sadece metin merkezli değil, metni de içine alan bağlam merkezli yöntemleri kullanması uygun olacaktır. Bizim teklifimiz ise, bağlam, şekil ve

yapı, içerik ve işlevi birlikte kullanan bütüncül bir yöntemle beklenen sonuçların elde edilmesinin mümkün olduğudur.

Türk dünyası ortak geleceği için yapılacak bu yeni çalışmalar son derece önemli olup, geçmişini iyi bilen ve geleceği iyi planlayan genç Türkologların bu beklentilere ulaşacağını düşünüyorum.

#### **KAYNAKLAR**

Ekici, Metin (2023). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları.

# TÜRKLER İÇİN ORTAK KAYNAKLAR: ALİ ŞİR NEVÂYÎ

COMMON SOURCES FOR TURKIC PEOPLES: ALI SHIR  
NEVAYI

Vahit TÜRK\*

## ÖZ

Ali Şir Nevâyî, yazdığı otuz civarında eser ile bütün Türk kültür ve uygarlık tarihinin en önde gelen kişilerindedir. Onun bu kadar çok eser yazarken sürekli göz önünde bulundurduğu ve eserlerinde de vurguladığı, eserlerinin sebep-i telif bölümlerinde açıkça belirttiği bir konu, Türklere, Türkçe konuşan insanlara yararlı olma düşüncesidir. O, Türkçenin bir sanat dili olması için uğraştığı kadar, bir bilim dili olması için de çabalamış ve yazdıklarıyla bunun uygulamasını da göstermiştir.

Nevâyî'nin çağına göre son derece iyi bir eğitim aldığı ondan söz eden bütün kaynakların ortaklaştığı konulardandır. İyi bir eğitim almış, zamanın en değerli bilginlerinin öğrencisi olmuştur. Sarayda aldığı eğitimin sonucunda Farsça ve Arapçayı çocuk yaşta öğrenmiş, şiir bilgisi, matematik, astronomi, tıp, müzik, güzel yazı (hat) vb. dersleri almıştır. Bütün bu bilgilerin yanında hem aile çevresinde hem de bulunduğu sanat çevrelerinde Türkçe dil zevkini edinmiş, Türk din ve tasavvuf tarihiyle ilgili bilgilere sahip olmuştur.

Arapça kaynaklardan öğrendiği Eski Yunan filozoflarının düşünceleri, İslam toplumlarında oluşan bilgi birikimi, aile köklerinden getirdiği Uygur medeniyeti unsurları, Hint ve Çin uygarlıklarının birikimi Nevâyî'nin yetişmesinde etkilendiği kaynaklar olarak değerlendirilebilir.

Nevâyî, günlük olaylardan ve halkın yaşayışından da sonuçlar çıkarma konusunda yetkin bir kişidir. Yakın ve uzak Türk halklarından, onların tarihinden ve kültür değerlerinden haberdardır. Eserlerinde bütün bunların yankıları görülür.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Şir Nevâyî, Türkler, Türkçe, Tarih, Ortak Kaynaklar

## ABSTRACT

Ali Şir Nevâyî is one of the most prominent figures in the history of Turkish culture and civilization with around thirty works he wrote. One of the issues that he constantly took into consideration while writing so many works, and which he emphasized in his works, and which he clearly stated in the reasons for copyright of his works, was the idea of being useful to Turks and Turkish-speaking. As much as he tried to make Turkish a language of art, he also tried to make it a language of science, and he demonstrated its application through his writings.

One of the common points of all sources mentioning Nevâyî is that he received an extremely good education for his age. He received a good education and was a student of the most valuable scholars of the time. As a result of the education he received at the palace, he learned Persian and Arabic at a young age, and acquired knowledge of poetry, mathematics, astronomy, medicine, music, calligraphy, etc. took lessons. In addition to all this

---

\*Prof. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi Öğretim Üyesi, İstanbul/Türkiye  
(v.turk@iku.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-8611-9939>

information, he acquired the pleasure of Turkish language both in his family circle and in the art circles he was in, and acquired information about the history of Turkish religion and sufism.

The thoughts of Ancient Greek philosophers that he learned from Arabic sources, the knowledge accumulated in Islamic societies, the elements of the Uyghur civilization that he brought from his family roots, and the accumulation of Indian and Chinese civilizations can be considered as the sources that influenced Nevâî's growth.

Nevâî is a person who is competent in drawing conclusions from daily events and the lives of the people. He is aware of the Turkish people, near and far, their history and cultural values. Echoes of all these can be seen in his works.

**Keywords:** Ali Şir Nevâî, Turks, Turkish, History, Common Resources

### **Gelenek İçinde Ali Şir Nevâî**

Türkler, tarihin izlenebilen çağlarından başlayarak büyük devletler kurmuş ve bu büyük devletler içinde farklı uluslar ve kültürlerle birlikte yaşamaya alışmış bir ulus olarak görülür. Çok geniş sınırlara ulaşan ve imparatorluk olarak nitelenen devletler için pek çok halkın birlikte yaşaması ve çok dillilik, çok kültürlülük doğal bir durumdur. Türklerin yüzyıllar boyunca pek çok halkla birlikte aynı devlet çatıları altında yaşamaları, onlarla tanış olma ve onları yadırgamama sonucunu doğurmuş, hatta Türk, kendini devletin sahibi olarak gördüğü için diğerlerini korumayı da görev bilmıştır. Böyle bir kültürün ve geleneğin içine doğan Nevâî hem kuzeyden güneye hem de doğudan batıya geçişin kesişme noktası denilebilecek bir coğrafyada yetişti. Dolayısıyla değişik dilleri ve kültürleri yakından tanıma imkânı buldu. Çağın koşullarına göre iyi bir eğitim almış, son derece iyi yetişmiş, zeki, kültürlü ve aydın bir kişi olan Nevâî, yaşadığı yurdun doğal sonucu olarak Türk olmayan unsurlarla kendi milletini, dilini, kültürünü çeşitli yönleriyle karşılaştırdı. Türklerin eksik yönlerini ve üstün özelliklerini görüp yürüyeceği yolu çizdi, ulusunda gördüğü eksiklikleri belirledi, onları gidermek üzere pek çok çalışma yaptı.

Büyük Hunlardan günümüze yazılı kaynaklarla kesintisiz olarak izlediğimiz Türkler, oldukça geniş bir coğrafyada pek çok devlet kurarak insanlık tarihini etkiledi ve yönlendirdi. Kişioğlunun ürettiği en üst örgüt olan devlet (il), elbette yalnızca asker gücüne dayanarak varlığını sürdürülemez. Devletin yaşaması, halkın ise rahat ve huzurlu olması, insanların çağın gerektirdiği bilgi donanımına sahip olması ve toplum hayatına bu bilginin yön vermesiyle sağlanabilir. Aynı koşul, başta dil olmak üzere birtakım ortaklıkların birleştirdiği ve çağlar

içinde gerçekleşen yaşanmışlıkların ulus durumuna getirdiği toplumlar için de geçerlidir.

Köktürklerden başlayarak izlediğimiz Türk yazı dili, bize Türklerin bilgiyle ilişkileri konusunda bir fikir verir. Kutluk Şad, kağan olunca ülkeyi ve halkı derleyip toparlayan anlamına gelen İteriş ünvanını alır. İteriş'in eşinin ünvanı ise ülkenin ve milletin bilgisi anlamında İlbilge'dir. Bu iki ünvan tesadüf eseri olarak bir araya gelmemiş, kadın erkek devleti yönetenlerin konumunu göstermek üzere seçilmiştir. İteriş'in devlet ve millet için yaptıklarını Orkun anıt-yazıtlarından öğreniyoruz ancak İlbilge Hatun'un bilge olup olmadığıyla ilgili bir kayda sahip değiliz, aslında bu çok da önemli değil, önemli olan bu tercihlerin bir zihniyeti yansıtması ve bizi bu durumdan haberdar etmesidir. Bilgelik vasfının, kağanla birlikte devlet yönetiminde etkin ve söz sahibi olan hatuna verilmesi de Türk düşüncesinde kadının yerini gösterir. Bu da Türkleri o çağın bütün dünya uluslarından ayıran bir durumdur. Bilgelik, bilgin olmanın daha ötesinde bir olgudur. Bu sözü Batı dillerindeki filozof, Arapçadaki hakim sözlerinin Türkçesi olarak düşünmek uygun olur.

Uygurlar devrinde görülen çağını aşan önemli gelişme, oluşturulan büyük şehirler, tarımdaki ileri uygulamalar, toplumdaki sosyal gelişmişlik, değişik dinlerin kabul edilmesinin doğurduğu farklı bakış açıları ve hayatın hemen her alanını ilgilendiren yazma etkinliği bütün bu ve benzeri alanlarda gelenek oluşması sonucunu doğurdu. Bu gelenek, ilk Müslüman Türk topluluklarında sürdürdüğü gibi Moğolları da etkiledi ve onların gelişmesine de katkı sağladı.

Reşit Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig yayınının giriş bölümünde Müslüman olmayan Uygurlar ile İslam'ı benimseyen Hakanlılar arasındaki ilişki üzerinde dururken şöyle bir değerlendirmede bulunur:

*“İslam dininin bölgede yayılmasından sonra da Kâşgar merkezli kültür çevresinin ilişkilerinin yalnız batı ile değil, aynı zamanda ve belki de daha çok doğu ile de sürdürüldüğü muhakkaktır. İslam'dan önce Türk kültür alanında yaşayan Uygurların Kâşgar ile yüzyıllarca sürdürdükleri bağlarını birdenbire kesmiş olmaları düşünülemez. Din adamları çevresinin başka dinlere karşı davranışlarında bir sertlik görülebilir ancak insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen esaslara*

*hiçbir yerde, özellikle de Türk tarihinde, yalnız din yönüyle bakılmamıştır.”*

Uygurlar ile iç içe bir hayat yaşadığı bilinen Hakanlılar, Uygur bilgi ve gelenek çevresinin de içinde hatta onun bir parçasıydılar, İslam dinini benimsediklerinde ve batıya doğru yayıldıklarında doğal olarak zihinlerinde olanı, günlük yaşayışlarının parçası durumuna getirdiklerini ve biriktirdiklerini de birlikte götürdüler. Çünkü bütün bunların herhangi bir nedenle birdenbire değişmesi imkân dışı bir durumdur.

Cengizlilerde etkin olan ve onlara yazı yazmak da dahil olmak üzere çok şey öğreten Uygur bahşılarının Timurlularda da etkili oldukları bilinmektedir. Bakşı, bahşı, bahsı gibi söyleniş biçimleriyle karşılaşabileceğimiz bu sözcük, Eski Uygurlarda Budist rahipler için kullanılan dinî bir terimdir ancak sonraki zamanlarda Cengizli devlet örgütünü oluşturan, devlet yazışmalarını yapan, kayıtlar tutan kimseler için de kullanılmıştır. Böylece sözcük, dinî bir terim olmaktan çıkmış ve devlet bürokrasisinde yer alan birtakım görevliler için kullanılır olmuştur. İstanbul'da Fatih sarayında bulunan ve Uygur yazısını bilen, bu yazıyla çağın Türk sultanlarına mektuplar yazdırılan Abdurrezzak Bahşı, bahşılardan Osmanlı sarayındaki temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Çağın entelektüelleri olan bu bahşılar, on beşinci yüzyıl sonlarına kadar Türkistan'da Uygur yazısını canlı tuttular ve bu yazıyla pek çok Türkçe eser yazdılar. Ali Şir Nevâyî'nin de bu bahşılardan soyundan olma ihtimalini ve ailesindeki kültür birikiminin önemli kaynaklarından birinin de Orkun, Tarım, Turfan kaynaklı gelenekten beslenmiş bu köken ilişkisi olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü babası Kıçkine Bahadır'ın, bir diğer adıyla Kıçkine Bahşı'nın Uygur kökenli olduğu, Ögeday Kağan çağında Uygur ülkesinden Herat'a insanların getirilip yerleştirildiği kaynakların bize ilettiği bilgilerdendir. Nevâyî'nin eserlerinde sık sık Uygurları anması da herhalde kendi köklerine bir işaret olarak değerlendirilmelidir.

Onuncu yüzyılda hemen bütün Türkistan coğrafyası İslamlaşır ve on birinci yüzyıl, siyasi tarih açısından değerlendirildiğinde doğuda Karahanlı, güneyde Gazneli, batıda ise Selçuklu gibi üç büyük Türk devletinin varlığı dikkat çeker. Bu üç büyük devlet, on birinci yüzyılı tam anlamıyla bir Türk yüzyılına dönüştürdü. Siyasi egemenliğin olduğu bu yüzyılda Şuubîlik akımının etkisinde olduğu anlaşılır

Kâşgarlı Mahmut'un *Dîvânu Lügâti't-Türk*'ü ile Balasagunlu Yusuf'un *Kutadgu Bilig*'i o çağ Türklerinin düşünce dünyaları yanında dış dünyalarını da günümüze kadar ulaştıran iki anıt eser olarak karşımıza çıkar. Bağdat'ta Arap sözlükçülük geleneğinin etkisiyle yazılan *Dîvânu Lügâti't-Türk*, içinde barındırdığı dil ve kültür malzemesiyle Türklüğün o çağa kadarki birikimi konusunda bizi bilgilendirirken asıl kaynağı Türk düşüncesi olan ancak orta asırların önemli uygarlıklarından izler de taşıyan *Kutadgu Bilig* büyük ölçüde Uygur kültür geleneğinin İslamlaşma sonrasındaki devamını ortaya getirir. Bu gelenek içinde oluşan son derece önemli bir akım da Yesili Hoca Ahmet gibi güçlü bir kişilik tarafından kurulan Türk sufiliğidir. Yesili Hoca Ahmet ve takipçileri, hikmet adını verdikleri şiirlerini Türkçe söylediler ve bu tercih hemen bütün Türk tasavvufunun dilini belirledi. Küçük sapmalar olmasına karşın Türk tasavvufunun dili Türkçedir ve bunun Türk dilinin gelişmesindeki payı çok değerlidir. Hakanlı (Karahanlı) medreselerini çok bilmese de bilim kurumları genellikle Arapça eğitim yaptı, bilimle ilgili eserler Arapça yazıldı ancak tekke, Türkçe söyleyişi bir gelenek haline getirip ısrarla sürdürdü ve bu ısrarın Türkçenin gelişmesine büyük katkısı oldu. Tekke ve medrese tartışmalarının önemli nedenlerinden birinin de bu dil konusu olduğu düşünülmelidir. Burada belirtilen Kâşgarlı Mahmut, Balasagunlu Yusuf ve Yesili Hoca Ahmet, Türklerin İslam içerisinde kendi kimlikleriyle varlıklarını sürdürmesinin temelini koydu ve Türkler, Araplar ile Farsların yanında üçüncü Müslüman ulus olup kimliklerini koruyarak bugüne kadar geldi.

Moğol istilası Türkistan'daki gelişmelere bir yönüyle sekte vurdu ancak bu istila büyük bir hareketlenmeye de yol açtı ve Türklerin büyük kitleler halinde yer değiştirmesine neden oldu. Bu hareket, Anadolu da dahil olmak üzere bölgenin Türkleşmesinde büyük etken oldu. Moğollar Uygurlardan yazı yazmayı öğrendiler ve Moğolca'yı Uygur yazısıyla yazdılar. Bu durum, Moğol egemenliği altındaki bölgelerde yaşayan Türkleri de etkiledi ve on dört-on beşinci yüzyıllarda Türk aydınları arasında Uygur yazısını kullanmak âdeta bir moda durumuna geldi, bu yazıyla pek çok eser yazıldı. Bu modanın Osmanlı sarayına kadar etkili olduğu Fatih'in Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'a gönderdiği Uygur harfli yarlıklardan bilinmektedir.



Moğol istilasıyla büyük darbe alıp aksayan gelişmeler, Timurlular çağında yeni bir ivme yakaladı ve bu dönemde Semerkant ve Herat on dört ve on beşinci yüzyıllarda iki önemli kültür, bilim, sanat ve eğitim merkezi olarak öne çıktı. Özellikle Şahruh Mirza'nın şehzadelğinde babası tarafından kendisine bırakılan Herat'ı devletin başkenti yapması, bu kentin tarihinin çok parlak dönemlerinden birini yaşamasına yol açtı. Bu dönemde Semerkant, Uluğ Bey'in hâkimi olduğu Maverâünnehr'in, Kâşgarlı Mahmut'un deyişle Çayardı'nın başkenti, Horasan'ın merkezi olan Herat ise "büyük kağan" Şahruh'un ve dolayısıyla devletin başkenti oldu. Semerkant gibi köklü bir geçmişe sahip olan Herat, pek çok uygarlığa merkezlik etmişti. Bu şehir, Şahruh zamanında, sultanın ve eşi Gevher Şad Begüm'ün çabalarıyla son derece bayındır bir şehir, çekici bir eğitim ve kültür ocağı durumuna geldi.

Emir Timur'un ölümünden sonra Türkistan dehşetli bir iç mücadeleye ve uzun süreli bir istikrarsızlığa sahne oldu. Bütün bu siyasi karmaşaya rağmen Türkistan'ın bilimdeki öncü konumu bir süre daha sonlanmadı ancak siyasi istikrarsızlık bilim hayatını da etkiledi ve on altıncı yüzyıldan sonra Türkistan bir daha eski görkemine bir türlü kavuşamadı. Herat ise son ve en parlak dönemini Hüseyin Baykara'nın hâkim olduğu, Nevâyî'nin yaşadığı on beşinci yüzyılın ikinci yarısında yaşadı. Gazneliler çağında Hindistan'daki bilgi birikimi büyük bilginlerimizden Bîrûnî tarafından Türkistan'a taşınmış ve yeni bir çığır açılmıştı, on altıncı yüzyılda ise Türkistan'daki bilim, Babür Şah'ın hâkimiyetiyle birlikte Hindistan'a göçüp buradaki bilgi birikimiyle kaynaştı ve uzun süre bu kıtayı aydınlatmayı sürdürdü.

### **Nevâyî'nin Aile Kökleri**

9 Şubat 1441 tarihinde Herat'ta doğan Ali Şir Nevâyî, *Bedâyiü'l-Bidâye* adlı ilk divanına yazdığı dibacede yani giriş yazısında ailesinin Timurlu hanedanıyla ilişkisi konusunda şu bilgiyi verir:

*“Ata atadan yedi ceddime kadar bu yüce ocağın eski kulu ve bu güzel eşiğin doğuştan varisi, yani bu ev ehlinin bir üyesi ve bu dergâhın kölesi idi.*

*Babam, bu eşiğin toprak eleyicisi,*

*Anam, bu konak bahçesinin hizmetçi kadını,*

*Ben ister bülbül ister karga olayım,*

*Bu dergâh, gül bahçesi ve bağ olsun,*

*Fakat bir ömür boyu hadiseler,*

*Bu gül bahçesinden banım canıma ayrılık eziyeti verdi.”*

Nevâyî'nin ailesinden söz eden pek çok kaynak onun Uygur bahşılarının soyundan geldiğine, hatta babasının adının da Kıçkine Bahşı olduğuna işaret eder.

Yukarıda değinildiği üzere Uygur bahşıları, Cengiz devletinde çok önemli bir rol oynamış, âdeta devlet örgütünün kurucuları ve beyni olmuşlardır. Hem ulus bilincinin yüksekliği hem de Türk kültürüyle ilgili çabalarının temelinde onun “bahşılık” kökeninin büyük etkisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü Uygurların oluşturduğu büyük uygarlık, bir yazı uygarlığıdır ve bunun gerek Türkler gerekse çevredeki öteki uluslar üzerindeki derin etkisi henüz gerektiği gibi araştırılıp bütün yönleriyle ortaya konulmamıştır. Hakanlılar çağında bütün Türklük için son derece değerli olan eserlerin bu uygarlığın etkisinden büsbütün uzak olduğu düşünülemez. Dinlerin toplumlar üzerinde büyük etkileri olduğu doğrudur ancak hiçbir din bir toplumu kısa bir sürede bütünüyle değiştirip başkalaştırma gücüne de sahip değildir. Dolayısıyla Uygurların Doğu Türkistan'da oluşturduğu uygarlık, Hakanlılar çağında İslam ile buluşmuş, bu iki güçlü kaynak karışıp birbirini besleyip geliştirmiştir. Bu karışıp gelişme ise en doğudan en batıya, en güneyden en kuzeye az ya da çok bütün Türklüğü etkilemiştir. Bu etkinin Orta Türkistan ile Güney Türkistan'da, özellikle tarım kuşağında yaşayan Türklerde daha çok olduğu da bir gerçektir. Nevâyî'nin hem okumak ve öğrenmek hem de yazmak konusundaki bitmez tükenmez enerjisinin en önemli kaynağı olarak bu “**bahşılık**” kökenini düşünmek gerekir.

Ali Şir'in ailesinin Uygur kökeni konusu, Hüseyin Baykara devletinde divan beyliği makamına getirildiğinde karşısına çıkacak ve birtakım sorunlara yol açacaktır. Mensup olduğu ailenin büyükleri özellikle Ömer Şeyh Mirza ile onun oğlu Baykara Mirza'nın maiyetinde bulunmuş, ona hizmet etmişlerdir. Kaynaklar anne tarafından büyük dedesi Bû Said Çisek'in de Hüseyin Baykara'nın dedesi Mirza Baykara döneminin büyük emirlerinden biri olduğunu belirtir. Kendisinin de Baykara Mirza'nın torunu Hüseyin Baykara'nın yanında olma nedenlerinden biri de bu durum olmalıdır. Nevâyî, bu

durumu divanlarına giriş mahiyetinde yazdığı *Hutbe-i Devâvîn*'de şöyle anlatır:

*“Yüzüm bu gök misali dergâhın toprağından nasıplendi ve başım bu gökleri aşındıran yüce divanın itlerinin ayağından şeref buldu çünkü ata babalarım yedi kuşak boyunca bu yüce ocağın eski kulları ve bu eşsiz kapının veraset yoluyla gelen çocukları yani bu soyun çocuğunun sofrasının evlatları, bu hanenin çocuklarıydı. Babam, bu ocağın toprak eleyicisi; annem de bu çiçek sarayının kızıydı”.*

Atalarının Timurlular nezdindeki durumu aynı şekilde *Vakfiye*'de de söz konusu edilir.

Hüseyin Baykara, ömrünün sonuna kadar Ali Şir Nevâyî'ye çok büyük bir değer verdi ve onun hep yanında bulunmasını istedi ancak zaman zaman onun isteklerinin dışında davrandığı ve onun istemediği kişilere devlette görevler verdiği de oldu. Bütün olup bitenlere karşın onunla ilgili düşünce ve davranışlarında herhangi bir değişiklik olduğuyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Kardeşinin isyanında bile saray çevresinin Nevâyî'ye karşı davranışlarının değişeceği endişesiyle bunun önünü almak için bir ferman yayımlaması, bu iki kişinin arasına başkalarının ve birtakım olayların girmesinin çok zor olduğunu gösterir.

Herat'ta oluşan edebiyat ve sanat mektebi, Nevâyî'nin ölümünden sonra dağılmaya başladı. O mektebin mensubu olan değerli sanatçıların bir bölümü İran'a Safevilerin sarayına, bir bölümü Hindistan'a Babür'ün sarayına, bir bölümü ise Şeybani sultanlarının hizmetine gitti. Baykara'nın ölümünden sonra ise Horasan'daki Timurlu devleti de dağılmaya başladı. Baykara, sağlığında bile çocuklarıyla savaşmak zorunda kalmış, saray fitneleri yüzünden baba ve oğulları taht mücadelesi yapmışlardı. Sultanın ölümünden sonra devlet şehzadeler arasında paylaşıldı, bir süre Herat'ta iki kardeş birlikte tahtta oturdu ancak kısa süre sonra Herat da Şeybanlılar tarafından işgal edildi ve Bediüzzaman Mirza önce Safevilere sığındı, daha sonra ise İstanbul'a gidip Yavuz Sultan Selim'e konuk oldu. Kaynaklara göre Yavuz Sultan Selim Bediüzzaman Mirza'yı bir sultan gibi karşıladı ve yaşadığı sürece ona sultan muamelesi yaptı.

Nevâyî'nin aldığı, çağına göre son derece ciddi eğitim pek çok kaynakta dile getirilir. Konuyla ilgili en ayrıntılı bilgi ise yine Hondemir tarafından verilir:

*“Hayatının en güzel zamanları olan çocukluk ve gençlik çağlarında ünlü bilginlerin toplandığı ve saygıya layık erdem sahiplerinin önemli bir merkezi olarak kabul edilen Herat kentinde büyük bir çabayla, söz ile anlatılma imkânı olmayacak bir biçimdeki gayretle o çağın ünlü kitaplarını incelemekle meşgul oldu. Çocukluk çağında o hazretin kutlu dillerinde çok acayip ve beklenmedik sözler çıkar ve bu sözleri işitenler hayret denizine gark olurlardı. Sultanın babası Sultan Gıyasettin Mansur, padişah Mirza Sultan Muhammet Baykara ile onun diğer kardeşleri ve yakınları bu büyüklük gülünün goncasına sevgi ve merhamet gözüyle bakarlar, ilham izleri taşıyan sözlerinde onun mutlu geleceğinin alametlerini görüp o hazrete gittikçe daha çok iltifat ve merhamet duygularıyla yaklaşırlardı... Erdem ve olgunluk ehli olan toplulukların en üst kısmında oturan bu kişinin şerefli ömründen dört yılı geçip kaderi yazan Tanrı'nın mahkemesinden ona eğitim ve öğrenim görme işi, felek mektebinin okutucusu olan gönlü aydınlık bir kişiye güvenip ismarlandığında ve o kişi, mertebesi yüce olan Sahipkaran'a dost ve yol arkadaşı olup mektebe gidip eğitim almaya başladığında, hem de Tanrı'nın yardımıyla kısa süre içinde eğitimde birlikte olduğu arkadaşlarını geçip gidince onun nazik tabiatının sağlamlığı ve olgunluğunun ünü dünyanın her yanına yayıldı ve onun kutlu zihninin keskinliği ile ilgili hikâyeler halk arasında dilden dile geçip ağızdan ağıza göçtü. Onun eserlerinin saçtığı inciler gök yapraklarını bezedi ve şiirlerinin saçtığı cevherler dünya sedefini değerli incilerle doldurdu”.*

1445 yılında okula başlayan ve kendisinden üç yaş büyük olan Hüseyin Baykara ile eğitim gören Ali Şir, babasının onun eğitimi için hiçbir yardımı esirgememesi dolayısıyla son derece ciddi bir eğitim aldı. Edebiyatı ve sanatı sevdi. Hoca Yusuf Burhan'dan müzik dersleri aldı, başka bir hocadan hat dersleri alıp güzel yazı yazmayı öğrendi. Fars edebiyatının bütün önemli kişilerinin eserlerini okuyup bu edebiyatın inceliklerine vakıf oldu. 1447 yılında Şahruh'un ölümü üzerine aile Herat'tan ayrıldı ve bir süre Şiraz'da yaşadılar. Ortam sakinleşince 1451 yılında yeniden Horasan'a dönüp Herat'ta hayatlarını sürdürdüler. Çağın önde gelen bilginleri, bilim heveslileri,

müzik ustaları, ressamaları ile tanışmak ve onlarla vakit geçirmek onun en çok ilgisini çeken şeyler idi. 1456 yılında tanıştığı ve pek çok konuda desteğini gördüğü Seyyid Hasan Erdeşir ona âdeta bilim ve sanat uğrunda yürüyeceği yolu da gösterdi.

Ali Şir Nevâyî henüz sağlığında hemen bütün Türk ülkelerinde tanınan, eserleri bütün Türk yurtlarına ulaşmış, Türk saraylarında okunan, pek çok Türk şairi tarafından kendisine nazireler yazılan, hakkında halk arasında rivayetler anlatılan, bütün eserlerinin bir araya toplanmasıyla külliyatlar oluşturulan, Herat'ta devlet görevlerinden ayrıldıktan sonra itibarı ve etkisi daha da artan, bütün Türk kültür tarihinde yanına ikinci bir kişiyi koymakta zorlanacağımız bir büyük kişilik olarak yaşadığı çağı ve sonrasını aydınlattığı gibi bugün de etkisi devam eden bir bilgedir. Türkiye'de Nevâyî ile ilgili dört ciltten oluşan bir eser yayımlayıp onunla ilgili ilk ciddi çalışmayı yapan Ağâh Sırrı Levend'in şu değerlendirmesi elbette bir gerçeğin ifadesidir.

*“Nevâyî, hayatını yurduna ve ulusuna vakfetmiş, ömrünü hayır işlemek, hizmet etmek, halka yararlı olmakla geçirmiş, okumayı, yazmayı, fırsat buldukça dostları ve sevdikleriyle sohbet etmeyi en büyük zevk bilmüş, 'kâmil insan' olarak yaşamıştır.”*

Bu söylenenlerin en önemli kanıtı bu büyük bilgenin yazmış olduğu eserlerdir. Türk edebiyatında ilklerin insanı diyebileceğimiz Nevâyî; ilk şuara tezkiresi yazarımızdır, Türk diliyle hamse yazan ilk şairimizdir, biri Farsça olmak üzere beş divanı olan başka bir şairimiz yoktur, Türk edebiyatında biyografi türünün ilk örneklerini yazmıştır, tarih, edebiyat ve dil bilimiyle ilgili eserlerin yazarıdır, din ve ahlakla ilgili eserleri vardır, tabakat kitabı yazarıdır ve daha başka eserleri de vardır. Bütün bu eserler elbette aldığı eğitim ve bilgi birikimiyle müthiş bir zekâ, hafıza ve çalışkanlığın ürünüdür. O, çocuk yaşlarda Arapça ve Farsçayı öğrenmiş, bu dillerle yazılmış pek çok şiiri ezberlemiş ve değişik bilim alanlarında oldukça iyi yetişmiş bir bilgindir.

Ali Şir Nevâyî'nin kimlerin eserlerini okuduğu, özel olarak hangi kaynaklardan beslendiği konusunda fazlaca bir bilgiye sahip değiliz. Bulunduğu, hayatının bir bölümünü geçirdiği, eğitim gördüğü Herat, Şiraz, Meşhed, Semerkant, Merv, Esterabat gibi kentler, çağın önde

gelen eğitim ve kültür merkezleridir. Genel olarak Arapça ve Farsça kaynaklardan çokça beslendiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Edip Ahmet Yükneki, Hoca Ahmet Yesevî ve silsilesi, Dede Korkut gibi Türk kültür tarihinin önde gelen kişileriyle ilgili eserlerinde yer alan bilgiler, ayrıca kendisinin Uygur kökeni, bir başka deyişle “bahşılık” geleneği dolayısıyla aileden aldıkları düşünüldüğünde onun zihin dünyasını biçimlendiren önemli beslenme kaynaklarından birinin Türklük olduğu anlaşılmaktadır. Yine eserlerinde adları geçen Aristo, Eflatun, Sokrat, Hipokrat, Pisagor, Balinas, Calinus, Batlamyus gibi eski Yunan filozoflarının eserlerinden de haberli olduğu, onların eserlerini en azından Arapça çevirilerinden okuduğu düşünülebilir. Düşünce tarihinin önde gelen Türkistanlı bilgeleri Farabî ve İbni Sina gibi kişilerin adları da onun eserlerinde bilim insanı ve bilge kişiliğın örnekleri olarak geçer. Bütün bunları göz önünde tutarak onun bütün olarak İslam toplumlarının hem bilgi hem düşünce hem de dinle ilgili birikiminden haberli olduğu ayrıca buna ek olarak Eski Yunan felsefe birikimine karşı da ilgisiz kalmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde o, tam bir aydın olarak karşımıza çıkar. Bilgisinin merkezinde doğal olarak çağın İslam toplumlarının birikimi ve ürettikleri, çevresinde ise insanlığın birikimi vardır. Türklük konusunu hemen her eserinde gündeme getirmesini de ayrıca değerlendirmek gerekir. Kültür ve edebiyat tarihimizde çok fazla kişide karşılaşılmayan bu durum, onun konuyla ilgili bir tehdit algıladığı düşüncesini doğuruyor. Bulunduğu yerler ve yaşadığı bölge, ağırlıklı olarak güçlü bir edebî ve kültürel geleneğe sahip olan Fars nüfusun yoğun olduğu bir bölgedir. Farslar, yaşadıkları yurdun koşullarından dolayı, yani bölgenin tarım kuşağında olması nedeniyle yüzyıllardır yerleşik hayat yaşayan, kentler kurmuş, zengin bir uygarlık ve edebiyat oluşturmuş, uzun bir devlet deneyimine sahip olmuş, insanlığın köklü kavimlerinden biridir. Türk aydınlarının da eskiden beri getirdikleri, Orkun Yazıtlarında bile üzerinde durulan dış etkilere son derece açık olma alışkanlıkları, yoğun yabancı nüfus ve baskın yazılı kültür dolayısıyla bölgede Türklük için bir tehdit olarak ortaya çıkar ve Nevâyî de bu durumun farkındadır. O, bir yanda dönemin önde gelen Fars aydınlarıyla yakın ilişki hâlindeyken bir yandan da yapıp ettikleriyle, kişiyi hayrette bırakan yazma ve eğitim faaliyeti, sanat etkinlikleriyle Türklerin Farslar içinde erimesini önlemeye, Türklüğün yaşaması için önlemler almaya çalışır. Bunun yolunun da dilin, edebiyatın, sanatın, bütün olarak kültürün

geliştirilmesinde ve aydınların da toplumun da kendine güveninin yükselmesinde olduğunu düşünüp bütün hayatını bu uğurda çalışmalar yaparak geçirir.

Ali Şir Nevâyî, Türk edebiyatının bütünü göz önüne alındığında hem kendi çağına kadar olan zaman hem de kendinden sonraki zaman için farklı konularda çok yazan bir sanatkâr ve bilgin olarak dikkat çeker. Yaşadığı hayat, uğraşları ve devletle ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda bu kadar çok sayıda eser ortaya koyması, onun olağanüstü kişiliğinin, zekasının ve yeteneğinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Çok sayıda ve oldukça değişik konularda eser ortaya koyma, elbette bir amaca yönelikti ve bu amacı bir kısım eserlerinde kendisi de belirtme gereği duyar.

*Şaşa ança Hak lutfi vâki durur*                      *Ki tâ Türk elfâzı şâyî durur*  
*Bu til birle tâ nazm irür halk işi*                      *Yakîn kılmamış halk sin dik kişi*  
*Şaşa Türk ekâlîmin eylep rakam*                      *Ezelde nasib eylemiş yek-kalem*

“Dünya’da Türk dilinin yayılmış olduğu her yeri Tanrı sana büyük bir lütuf olarak bağışlamıştır. Bu dil ile şiir söyleyenler içinde halk senin gibi birini tanımamıştır. Tanrı bütün Türk yurtlarını senin şiirinin yayılma alanı olarak belirlemiş ve bu yurtların senin şiirinin çevresinde birleşmesini nasip etmiş.”

Bu dizelerde dile getirildiği gibi Nevâyî şiirlerini yalnızca bir sanat kaygısıyla yazmaz, o, şiirine bambaşka anlamlar yükler ancak bu amaçların gerçekleşmesinin de sanat değeri yüksek eserlerle mümkün olacağını da çok iyi bilir. Bu yüzden kişilik olarak kendinden emin olduğu gibi sanatından ve sanatkârlığından da endişesi yoktur.

Bir kurucu, temel koyucu olan Nevâyî’nin eserlerini yazarken gözettiği önemli konulardan biri, yukarıda belirtildiği üzere Türkçe konuşan insanların, yani bütün olarak Türk milletinin bilgi ve uygarlık düzeyinin yükselmesi, onun Arapların ve Farsların edebiyat, sanat ve kültür düzeyine çıkması için onlarda çok miktarda var olan kaynaklara ulaşmasıdır. Bu, onun kendini Türkler için bir öğretici ve eğitici olarak konumlandığını gösterir. Bunun için yalnızca eser yazmak ya da çevirmekle kalmamış, kurduğu medreseler ve başka kurumlarla pek çok kişinin sanatın ve bilimin çeşitli alanlarında yetişmesi için çaba göstermiş, onları maddi ve manevi olarak desteklemiş, Herat’ın

bir kültür ve sanat merkezi olması için uğraşmıştır. Onun bu düşüncelerini gerçekleştirmesinin en kolay ve en doğal yolu, Türklere Türkçe ile seslenmek, Türkçe yazmak, Türkçe yazmayı yaygınlaştırmaya çalışmak, Türkçenin sokakta, devlette, ailede, eğitim kurumlarında, bilim hayatında, ticaretle, kışlada ve hepsinden önemlisi sanatta kullanılmasını sağlamaktır. Nevâyî'nin dille ilgili ve özellikle millî bir edebiyat oluşturmaya yönelik çaba ve seçimleri son derece bilinçli bir düşüncenin ürünü ve sonucudur. Özellikle Bennâyî ile tartışmalarında bu durum açık olarak kendini gösterir. Bennâyî'nin Türkçe karşıtı tavrı, toplumda, aydınlar ve sanatçılar arasında bir taraftar kitlesinin olduğuna da işarettir, öyle olmasa bir kişinin bir konuda hem de devletin dayandığı esas olan Türk halkının dili konusunda bu denli karşıt bir duruş sergilemesi kolay olmasa gerek. Nevâyî'nin ortaya koyduğu kesin duruş, yazmış olduğu eserler, eğitim yolundaki çabaları, devletteki etkisi ve nüfuzu, bütün karşı çıkışları boşa düşürmüş ve bölgede Türkçenin egemenliğinin baş nedeni olmuş, Timurlu devletinin sonlanıp Şeybanlıların egemen olmasıyla da bu durum değişmemiş ve Orta Türkistan ile Güney Türkistan'da Türkçe varlığını bugüne dek sürdürmüştür.

Nevâyî hemen bütün eserlerinde sıkça Türk tili, Türki, Türkçe, Türk lafzı, Türk elfazı sözleriyle kendi dilini belirtir ve onun bu tabirlerle ifade etmek istediği, bütün olarak Türkçedir. Divanlarını göndererek bütün Türk yurtlarını bir araya getirdiğini söyleyen şair, kendi dilini Herat'ta, Timurlu ülkesinde, Orta Türkistan'da hatta bütün Türkistan'da kullanılan Türkçe ile sınırlamaz, onun amacı bütün Türklüğe seslenebilmek ve yukarıda belirtilen tabirlerle de bütün olarak Türkçeyi kastetmektir. Onun dilinden hem güçlü geçmişiyle hem de aileden alınan bir miras olarak Uygur Türkçesinin, Harezmi bölgesinde güçlü eserler veren ve bir edebî dil oluşturan Harezmi Türkçesinin, Kuzeyden, Kıpçak bozkırlarından kopup gelen ve zaman içinde Horasan ile Maverâünnehir'deki Türklerle kaynaşan konar-göçer Türklerin, Batı'da Tebriz merkezli bir kültür odağı oluşturan Oğuz Türkçesinin izlerini bulmak mümkündür. Nevâyî eserleri bu gözle değerlendirildiğinde bölgede Türk boylarının ve dolayısıyla lehçelerinin bir kez daha karışmasıyla oluşan bir edebî dilin varlığı karşımıza çıkar. Bu konu, yani Nevâyî'nin dilinin hangi Türk lehçesine dayandığı, bilginler arasında tartışılan ve karşılığı aranan sorulardan biridir. Kısaca Nevâyî'nin dilinin temelini, Uygur Türkçesi



geleneğini sürdüren Hakanlı Türkçesi, yani Kutadgu Bilig'in dilinin oluşturduğu söylenebilir ancak bu dilde de doğal olarak zamanla dil içi birtakım değişimler olmuştur. Buna ek olarak Harezm bölgesinde oluşan edebî dilin, kuzeyden gelen Kıpçak etkisiyle Tebriz kaynaklı Oğuz etkisinin de varlığını hissettirdiğini belirtmek gerekir. Nevâyî'nin yüksek sanat dili düzeyine yükselttiği Türkçesinin yoğun biçimde halk dilinden beslendiği konunun bir başka yönüdür. Bu etki yalnız sözlerle, deyim ve atasözleriyle sınırlı kalmamış, halk hayatı da eserlere yansımıştır.

Türk lehçelerinin yoğun etkisi görülen Nevâyî'nin söz varlığında Arapçanın da önemli bir yer tuttuğu açıktır. Farsça etkisinin ise yalnız söz varlığıyla sınırlı olmadığını, zaman zaman Fars dilinin gramerlik öğeleriyle cümle kuruluşunun etkisinin varlığını da belirtmek gerekir. Bütün bu sayılanlar Nevâyî dilinde birleşti ve Ortak Türkistan Türkçesi diye adlandırılabilir yazı dili, bazen coşkun, bazen durgun, bazen içine çekilerek, bazen de sınırlarından taşmak yoluyla akıp bugüne geldi ve yerel ağızların rengini de alarak başta Özbek Türkçesi olmak üzere çağdaş Türkistan yazı dillerinin doğuşunu hazırladı.

Bütün bunlardan sonra Türkçenin bu dahi sanatkarı için yaşadığı çağda millî dili bir varlık konusu olarak ele alan ve ona Hz. İsa nefesi gibi bir nefes üfleyen, millî kimliğin varlığını sürdürmesi için örneğiyle az karşılaşılacak bilgi birikimiyle yapılması gerekenleri son derece bilinçli olarak ortaya koyan, yüksek duyguları millî dille ifade ederek onu bir sanat ve uygarlık dili düzeyine yükselten, bütün bu yönleriyle yaşadığı çağın çok ötesinde bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden o ve eserleri, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda ortaya çıkan çağdaş Türk milliyetçiliği hareketlerinin önemli beslenme kaynaklarından biri olmuş, yalnız Türkistanlılar için değil bütün Türkler için ortak Türk kimliğinin vazgeçilmezlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Çünkü o, Türk derken bir Türk zümre ya da bölgesini kastetmiyor, bütün Türklüğü göz önüne alıyordu.

*Min ol min ki tâ Türk bî-dâdudur*      *Bu til birle tâ nazm bünyâdudur*

*Felek körmedi min kibi nâdiri*      *Nizâmî kibi nazm ara kâdiri*

“Ben, Türk diliyle şiir yazılmaya başlandığından beri (bu dille şiir yazan) Türk âşıklarına zulmeden kişiyim çünkü dünya, Nizâmî gibi

nazımda güçlü kimseyi görmediği gibi Türk dilinde de benim gibi ender birini görmedi”.

#### KAYNAKÇA

Arat, Reşit Rahmeti (1947). *Kutadgu Bilig I*, TDK Yay., Ankara.

Boltabayev, Saidbek (2022). *Ali Şir Nevâyî Divanlarının Dibaceleri*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Gıyaseddin Hondemir, *Mekarimü'l-Ahlak* (Özbek Türkçesine çev. Kamilcan Rahimov), Akademneşr, Taşkent, 2018.

Kut, Günay (2003). *Ali Şir Nevâyî Garâibu's-Sıgar*, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara.

Levend, Agâh Sırrı (1965). *Ali Şir Nevâî I. Cilt Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara.

Sertkaya, Ayşegül (2004). Semerkandlı Şeyh-zade Abdürrezzak Bahşı'nın Ali Şir Nevâyî'ye Anadolu'da Yazdığı Nazireler, *Ali Şir Nevâyî'nin 560. Doğum, 500. Ölüm Yıl Dönümlerini Anma Toplantısı Bildirileri*, TDK Yay., Ankara.



# DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE YERALAN DOĞA TASVİRLERİNİN İNCELENMESİ

## EXAMINATION OF NATURE DESCRIPTIONS IN DEDE KORKUT STORIES

Gültekin AKENGİN\*

### ÖZ

Türk ruhundan çıkan, Türk'ün öz benliğini yansıtan Dede Korkut Hikâyeleri, Türk yaratıcılığının en önemli ürünlerindedir. Doğa tasvirleri hikâyelerde olaylarla bağlantılı oldukları zaman zikredilmekte, doğanın bir bütün halinde tasvirlerine yer verilmektedir. Dede Korkut Hikâyelerinde, göçebe hayatı tanzim eden ana faktör doğanın bizzat kendisidir. Hayat tarzı devamlı hareket ve mücadeleye dayanır. Türk kültür, mitoloji ve anlatılarına bakıldığında Türklerin geleneksel dünya görüşü doğayla iç içe olan ve doğayı kutsayan bir bakış açısıdır. Doğa, edebi metinlerde çoğunlukla bir benzetme ve betimleme ögesi olarak kullanılmıştır. Simgesel bir anlam yüklenen doğa fiziksel gerçekliğinden uzaklaşarak eserlerde yerini almıştır. Doğanın insanla olan ilişkisi ve mekân olarak doğa tasvirlerinin kullanımının araştırılması çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Gök Tanrı inancından İslamiyet'e, destandan halk hikâyesine geçişin eseri olan Dede Korkut Hikâyelerinde doğanın canlı bir şekilde var olduğu, olaylara etki edebildiği görülmüştür. Ayrıca doğa veya doğaya ait anlatılardan doğrudan doğruya bahsedilmediği, kahramanların maceraları ile birlikte anlatımların yer aldığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Hikâyeleri, Doğa Tasvirleri

### ABSTRACT

Dede Korkut Stories, which originate from the Turkish spirit and reflect the true self of the Turk, are one of the most important products of Turkish creativity. Descriptions of nature are mentioned in stories when they are connected to events, and descriptions of nature as a whole are included. In Dede Korkut Stories, the main factor regulating nomadic life is nature itself. The lifestyle is based on constant movement and struggle. When we look at Turkish culture, mythology and narratives, the traditional world view of the Turks is a perspective that is intertwined with nature and blesses nature. Nature is often used as a metaphor and description element in literary texts. Nature, which was given a symbolic meaning, moved away from its physical reality and took its place in the works. The subject of the study is to investigate the relationship between nature and humans and the use of nature depictions as space. In the Dede Korkut Stories, which are the work of the transition from the belief in the Sky God to Islam, from epic to folk tale, it has been seen that nature exists alive and can influence events. In addition, it is seen that nature or narratives related to nature are not directly mentioned, but narratives are included along with the adventures of the heroes.

Key Words: Dede Korkut Stories, Nature Depictions

---

\* Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bileşik Sanatlar Anabilim Dalı. gultekin.akengin@hbv.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5399-2731>

## Giriş

Dede Korkut Hikâyeleri Türk tarihi, Türk dili, Türk kültür ve medeniyetine ışık tutması açısından başvurulmuş en eski ve en önemli kaynakların başında gelmektedir. Yazıldığı dönem itibarıyla 14. veya 15.yy'da anonim olarak kaleme alındığı düşünülen bu eserin içeriği Oğuz Türklerinin İslamiyet'i kabulünden hemen sonra yaşadıkları olayları konu alması bakımından daha eski zamanlara tarihlendirilebilir. Eserin, 2018 yılında Prof. Dr. Metin Ekici'nin keşfettiği kayıp on üçüncü hikâyeyi de barındıran, toplam üç adet orijinal nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan uzun zamandır bilinen iki nüshadan biri Vatikan diğeri ise Dresden nüshası adıyla muhafaza edilirken Metin Ekici'nin çabalarıyla bulunan Türkistan Nüshası Kitab-ı Dede Korkut'un on üç hikâyeden oluştuğunu ortaya çıkarmıştır. Hikâyelerin yazıya geçirildiği tarihe bakıldığında Akkoyunlular tarafından bu işlemin yaptırıldığı en çok üzerinde durulan tahmindir. Çünkü Dede Korkut Hikâyeleri, Türk milletinin özellikle İslamiyet öncesi devirlerden neredeyse günümüze kadar sirayet etmiş olan göçebe kültür niteliklerini taşıması sebebiyle şifai (sözlü) döneme ait anlatımlardan ibarettir. Hikâyelerin yaşandığı tahmin edilen tarihler her bir hikâyede farklılık göstermektedir. Örneğin; üçüncü hikâye olan Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesi miladi V.- VI. yüzyıla kadar tarihlenmektedir. Ancak içerdiği hikâyelerin büyük bir bölümü X. – XI. yüzyılda Oğuzların eski yurdu olarak bilinen Seyhun Irmağı çevresinde ortaya çıkmış, XI. yüzyılın sonlarında Oğuzların Güney Kafkasya, Kuzey İran ve Anadolu'ya gelmesiyle devam etmiştir. Bu sebepten anlatılanların çoğu Aras ve Dicle nehirleri arasındaki geniş bölgede geçer. Örneğin; Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu hikâyesinde Trabzon ve civarı net bir şekilde tasvir edilmektedir (Ergin, 1997).

Hikâyeler dil ve üslup bakımında oldukça sade ve anlaşılırdır. Bu sebeple halka öğüt verme ve İslam diniyle harmanlanmış eski Türk kültürünü insanlara öğretme amacı güttüğü açıktır. Hikâyelerin içeriğine bakıldığında ise folklorik ve tarihi hikâyeler temel alınsa bile çoğu olayda destansı özellikler görmek mümkündür. Bu da geçiş döneminin İslamiyet öncesi Türk kültüründe yer alan efsanevi kişi ve olayların sıkça yer aldığı destanlara işaret etmektedir.

Muharrem Ergin, bir eserin milli destan kabul edilmesi için on iki maddeye riayet etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu on iki madde şunlardır:

- Türk Milletinin müşterek dehasının ve zevkinin eseri yani müellifinin millet olması,
- Millî ve sosyal hayatın zengin olarak yansıtılması,
- Alp ve yiğit kavramlarının ön planda tutulması ve kahramanlık menkıbesi olması,
- İfadesinin yüksek ve coşkun olması,
- Tabiatın durgun ve sakin tıpkı kahramanları gibi canlı, yaşayan, aktif; hayata, vakalara, hikâyeye adeta iştirak eden bir tabiat olması,
- Bozkır medeniyetinin temel unsuru olan hayvanlara fazlasıyla yer vermesi,
- Hızlı bir hayat tarzının hüküm sürmesi
- Türk tarihinin derinliklerinde yatan birçok vakalar silsilesinin derin izlerini taşıması,
- Tarihi izler taşıyan bir coğrafyanın (Anadolu, Azerbaycan, Kafkasya) yer alması,
- Destanlar manzumdur. Dede Korkut'taki anlatmalar yarı manzum özellik gösterir.
- Millî destanda hadiseler, bir kahramanın etrafında toplanır. Ancak Dede Korkut'ta böyle bir durum göremeyiz. Ne var ki Ergin'in ifadesiyle; "Dede Korkut, tarihi kayıtlarla varlığını bildiğimiz, fakat ele geçmemiş olan asıl büyük, manzum ve tam bir Oğuz destanından ayrılmış ve hikâyelemeye yönelmiş büyük destan parçalarından ibarettir."
- Dede Korkut'un dil bakımından tam bir destan dili hüviyetinde olması (Ergin, 1997).

Tüm bu yönleriyle ele alındığında Türk tarihi, kültürü, gelenek ve göreneklere açısından en önemli yeri tutan destanların neredeyse tüm özelliklerini taşıması Dede Korkut Kitabı'nı Türk tarihi ve edebiyatının en güzide konumuna yerleştirmiştir.

Dede Korkut Kitabındaki hikâyeler, Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önceki hayatlarına, yani IX-XI. yüzyıllarda Sırderya'nın kuzeyindeki hayatlarına ait parçalardır. Bunların teşekkül edişleri ile tespit tarihleri farklı zamanlarda olmuştur. Oğuzlar, bu coğrafyaya Selçuklular zamanında gelmişlerdir. Buldukları yerden Batı'ya gelen Oğuzlar, destanî hikâyelerini, yeni iskân ettikleri yerlerde geçen mücadelelerle birleştirerek hikâyelerin oluşumunu sağlamışlardır.

Tüm bunları bir bütün halinde değerlendirdiğimizde Dede Korkut Hikâyeleri Oğuz boylarının dış düşmanla mücadelesinden kendi iç çekişmelerine; aile, toplum, kadın-erkek ilişkilerinden

yönetici beylerin hikâyelerine; İslam öncesi destansı ve masalsı unsurlardan oluşan toplum hafızasından İslamiyet'le gelmiş olan yeni bir ahlak, din, tasavvuf anlayışına kadar tüm bir milletin ortak değerlerini ortaya koymaktadır. O tarihten günümüze kalan gelmiş olan Türk gelenek-görenek, örf ve adetlerinin değişimini ve değerlendirmesini yapma açısından; milletin tarih boyunca ikili ilişkilere, devlet yönetimine, mistik meselelere bakışının nasıl olduğu ve ne yönde değiştiğinin irdelenmesi bakımından en önemli kaynakların başında geldiği gibi, şifai gelenek kapsamında yeni nesillere toplumun tarihi hafızasından gelen kültürel değerlerin aktarımında da çok özel bir yer tutmaktadır.

### **Doğa Tasvirlerinin İncelenmesi**

Dede Korkut Hikâyelerinde anlatılan göçebe Oğuz Türkleri atlı göçebe medeniyetinin hemen hemen bütün özelliklerini devam ettirmektedirler. Göçebe hayatı tanzim eden ana faktör doğanın bizzat kendisidir. Tabiat tarzı devamlı hareket ve mücadeleye dayanır. Doğa ve çevre şartlarıyla devamlı mücadele ise kuvvetli olmayı gerektirir. Bu bakımdan göçebenin hayatını devam ettiren esas unsur kuvvettir. Bu kuvvet fizik, yani maddi kuvvettir. Göçebe Oğuz Türkleri ekonomik yapı bakımından avcılık ve çobanlık dönemini yaşamaktadırlar. Hayvancılık en önemli geçim kaynağıdır. Ekonomik durumu etkileyen tâli faktörler de vardır. Bezirgânlar vasıtasıyla yapılan alış verişler, savaşlardan elde edilen ganimetler gibi. Fakat bunlar geçici ve ikinci derecede kalan gelir kaynaklarıdır. Bundan dolayı, gerek içtimaî hayat tarzı, gerek ekonomik yapı doğaya sınımsız bağlıdır. Doğa şartlarının sertliği, çevredeki topluluklarla devamlı mücadele; göçebeye savaşçı, mücadelecisi, sert, hareketli bir karakter kazandırmıştır (Ergin,1997).

Dağlar, ormanlar, ağaçlar, otlaklar, çiçekler, sular, ırmaklar, denizler, göller, yağmur, kar, bulut, gökyüzü, yıldızlar, ay ve güneş göçebenin düşünce dünyasının temel taşları gibidir. Dede Korkut Hikâyelerinde doğanın düşünce hayatını da etkilediği görülmektedir. Kahramanlar, konuşurken, düşünürken, bağırırken, öfkelenirken hep onlarla uyum halindedir. Her anlattığı, her düşündüğü olayda doğa tasvirlerini kullanmışlardır. Dağlar, sular ağaçlar vb. tabiat unsurlarıyla söyleştikleri, konuştukları ve dertleştikleri görülür. Salur Kazan'ın evinin yağmalandığını anlatan, hikâyede bu tip örneklerden birisidir.

Kazanın önüne bir şü geldi. Kazan aydur: Su: Hak diyarın görmüştür, ben bu su ile haberleşeyim didi. Görelüm hanum niçe baberleşdi :

Kazan aydur :

Çağnam çağnam kayalardan çıkan su

Ağ koyunlar gelüp çevresinde yatduğı su

Hasan-ile Hüseyünün hasreti su

Bağ ve bostanun ziyneti su

'Ayışe ile Fâtmanun nigâhı su...

Diğer bir örnek de şudur: Dirse Han oğlu Boğaç Kazılık dağında anası tarafından yaralı olarak bulunur. Boğaç'ın annesi oğlunun başına gelen kazaya Kazılık dağının sebep olduğunu sanarak ona beddua eder:

Akar senün sularun Katılık Tağı

Akar iken akmaz olsun

Biter senün otlarün Katılık Tağı

Biter iken bitmez olsun.

Kaçar senün geyiklerün Katılık Tağı

Kaçar iken kaçmaz olsun taşa dönsün...

Dede Korkut Hikâyelerindeki tasvir ve benzetmelerde doğa unsurlarından çokça yararlanılmıştır. Bu unsurlar genellikle sembolik bir anlamı yüklenmezler, kendi anlamları ile görünürler. Diğer destanlarda olduğu gibi mecazî bir anlam taşımazlar. Dede Korkut Hikâyelerinde doğa unsurlarıyla ve çoğunlukla dış dünya ile ilgili ilişkiler anlatılır. Dede Korkut Hikâyelerinde doğa unsurları kişileştirilir. Onlara karşı göçebe insan öfkelenir, kızlar, bağıırır, haber sorar, dertleşir. Dede Korkut Hikâyelerinin anlattığı insan tipi için doğa, yüceliğin kendisini ifade etmektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde doğa tasvirlerinde bitkilere çok fazla rastlanmamaktadır. Hikâyelerde yer alan bitkilerin çoğu, doğada kendi kendine yetişen yabanî bitkilerdir. Bu durum topluluğun yaşam tarzının bir ifadesidir. Çünkü “avcı toplumunda bitki, yalnızca hayvanla ilgilidir. Onun devamı için lüzumlu bir şeydir.” (Kılıçkaya, 2014). Bu nedenle doğada kendiliğinden yetişen bitkiler, toplumsal yaşamda fayda temeline bağlı olarak daha çok sembolik anlatımlar



için kullanılmaktadır. Hikâyelerde bitkiler, güzelliği ifade aracı, halk hekimliği merhemi, atasözleri ve deyimlerin benzetme unsuru, yeme ve içme unsuru, alet yapım malzemesi, düşmanın yaşam tarzının göstergesi, inanç değerlerinin aracı gibi farklı işlevlerde kullanılmışlardır (Roux, 2005). Dede Korkut Hikâyelerinde bitkiler, güzellik anlayışına vurgu yapacak şekilde benzetme unsuru olarak da kullanılmaktadır. Bu durum, hikâyelerde hareketli yaşam tarzına bağlı olarak bitki yetiştirilmenin söz konusu olmadığını göstermektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde bitkiler yabancıya yerine işaret etmek için de kullanılmaktadır. Yabancıya yerine işaret eden bitki sembollerinden biri ormandır. Orman kelimesi Kam Püre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesinde ve Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Hikâyesinde bulunmaktadır. Orman kelimesi, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikâyesinde şu şekilde yer almaktadır:

Oğul sen varaçak yirün

Tolamaç tolamaç yolları olur

Atlu batıp çıkamaz anun balçığı olur

Ala yılan sökemez anun ormanı olur (Ergin 1997).

Burada orman mekân üzerinden yabancılaştırma unsuru olarak kullanılmaktadır. Hikâyede yer alan “ala yılan sökmez orman” ifadesi de ormanın gizliliği, belirsizliği ve tehlikeyi barındıran yapısını gözler önüne sermektedir. Oğuz (2019), ormanın tehlike olarak nitelendirilmesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Türkler için ormanlar neden tehlike kaynağıdır? Bizce bu sorunun cevabı birkaç faktöre bağlanabilir. Birincisi Türkler ava bir geçim kaynağı olarak değil de bir eğlence-spor olarak bakmaktadırlar ve ormanlarda avlanmaktadırlar. Eğlence ise; çokça kıımızın içildiği, mest olduğu sarhoşluk ve boş bulunma hâlidir. Mert Türk'e sinsi düşman böyle zaaf anlarında tuzağını kurtarmaktadır. İkincisi, Türkler, at üstünde kılıçla döne döne dövüşmekte mahirdirler. Ormanlar ise buna hiç müsait değildir. Her ağaç kovduğunda bir düşman okçusunun bulunmadığını kimse söyleyemez. Bu sebeplerle, Dede Korkut boyları, Oğuzları ısrarla avın cazibesine kapılmama, sık ağaçlı korulara girmeme konusunda uyarıcı ibarelerle doludur” (Oğuz, 2019).

Dede Korkut Hikâyelerinde giyilen kıyafetlerde yaşanan doğa ve ortamların biçimlendirdiği ve ortamlara anlamlar yüklediği şekliyle karşımıza çıkmaktadır. “Bu özelliği ile fiziksel ihtiyaca yönelik

işlevsellik geri planda kalırken, beğenilme, saygı görme, ortama ve duruma uymaya yönelik olan göstergesel ihtiyaç ön plana çıkmaktadır. Çünkü “giyim sinyalleri görme ile aktarılmaktadır”(Duymaz, 2007). Dede Korkut Hikâyelerinde dile getirilen kumaşın türü, kullanılan aksesuarlar ve bunların cinsi de statü ve değer göstergesi olarak görülmektedir. Toplumsal yapı, yas, düğün ve ziyafet gibi durumlarda çevresel faktörler hikâyelerde yer almaktadır.

Dede Korkut Hikâyelerinde doğa tasvirleri haberleşme durumunda da karşımıza çıkmaktadır. Haber hikâyelerde “duyma-aktarma” veya “görme-aktarma” temeline dayalı olarak yer almaktadır. “Görme-aktarma” temeline dayalı haberleşme doğadaki olayların ve farklı durumların gözlemlenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buna göre doğadaki ve yaşanan yerdeki herhangi bir değişim ( sis, toz, karga, kuzgun vb.) farklı anlamların habercisi olabilmektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde doğa tasvirlerini inanç sistemi üzerinde görmek de mümkündür. İnanç, insan yaşamındaki önemi ve vazgeçilmezliği, toplumsal yaşamdaki işlevi, inanç sistemi içindeki sembolik anlamıyla yer almaktadır. Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Hikâyede eski ve yeni inanç sisteminin izlerini görülür. Bu hikâyede, ağaç, su gibi inanç öğeleri sembolik anlamlarla şu şekilde kullanılmaktadır:

Çağnam çağnam kayalardan çıkan su

Ağaç gimileri oynadan su

Hasan ile Hüseyinün hasreti su

Bağ ive bostanun ziyneti su

Ayişe ile Fatımanun nigahı su (Ergin 1997)

Burada sembol olarak yer alan su, eski Türklerde su kültü ile İslami dönemde yaşanan olayları bir araya getirmektedir. Böylece su yaşam, canlılık, hayat için vazgeçilmezliği, inanç sembolizminde hikâyeyi hatırlatıcı bir motif olarak kültürel belleğin çok anlamlı bir unsuru olarak yer almaktadır. Aynı hikâyede yer alan ağaç unsuru da kültürel sürekliliğin inanç temeline dayalı unsuru olarak şu şekilde yer almaktadır:

Ağaç ağaç dir isem sana erilenme ağaç

Mekke ile Medinenün kapısı ağaç

Musa Kelimün asası ağaç

Böyük böyük suların köprüsi ağaç  
Kara kara denizlerin gimisi ağaç  
Şah-ı merdan Alinün Döldülünün eyeri ağaç  
Zülfikarun kını-y-ile kabzası ağaç  
Şah Hasan-ile Hüseyinün bişigi ağaç  
Eger erdür eger avratdur korhusı ağaç  
Başın ala bakar olsam başsuz ağaç  
Dibün ala bakar olsam dipsüz ağaç..... (Ergin 1997)

Burada da hayat ağacı, Hz. Musa, Hz. Ali, Şah Hasan ve Hüseyin gibi dinî şahsiyetlerle ve Mekke, Medine gibi dinî mekânlarla ilişkilendirilmiştir. Burada ağacın kutsallığına atf, yeni dinin kutsal unsurlarıyla birleştirilmiş ve inanç sisteminde geçmişe dayalı sentez vurgulanmıştır. Dirse Han Oğlu Buğaç Han Hikâyesi, Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Hikâyesi, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesinde, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Hikâyesi ve İç Oğuzun Taş Oğuz Asi olduğu Hikâyelerin sonunda anne ve babaya verilen değerlerin inanç sembolizmindeki yeri “cennet” olarak görülmektedir.

Dede Korkut Hikayelerinde yer alan hayvanların başında kurt gelmektedir. Kurt her ne kadar vahşi olarak tanınsa da çevresi ile uyum içerisinde yaşayan ve etrafına zarar vermeyen bir hayvan olarak bilinmektedir. Hikayelerde köpek ve kurdu ayrı ayrı değerlendiren Dede Korkut, kurt için canını seve seve feda edebilecek tasvirler barındırırken, köpek için sadece sağlığında iyilikler yapmayı vadetmektedir. Bu bağlamda kurt tarihin seyrini değiştiren kutsal bir hayvandır.

....Kurt yüzi mubarekdür, kurdilen bir haberleşeyim didi. Görelim hanum ne haberleşdi: Kazan aydur:

Karanku ahşam olanda günü toğan  
Kar ile yağmur yağanda er gibi turan  
Kara koç atlar gördüğünde kişneşdüren  
Kızıl deve gördüğünde buzlaşduran  
Ağça koyun gördüğünde kuyruk çarpup kamçılayan  
Arkasını urup berk ağılun ardını dökən  
Karma ögeç smüzün alup tutan

Kanlı kuyruk üzüp çap çap yudan  
Avazı kaba köpeklere gavga salan  
Çakmakluça çobanları dün- ile yügürden  
Ordumun haberin bilür-misin digil mana  
Kara başum kurban olsun kurdum sana ...

Aktarılan hikâyeye göre Cengiz Han'ın atalarından olan Bodoncar kurtlarla müdacadde etip bir kayaya sıkıştırılmış olmasına rağmen hayvanlar onu öldürmemiş ve Bodoncar ile av etlerini paylaşarak onu beslemişlerdir. Böylelikle Bodoncar orada bir yıl geçirmiştir. Bu bağlamda kurt ehlileştirilmeyen bir hayvan olmasına rağmen insan ile iyi geçinmiş, ona zarar vermemiştir. Kurtlar hakkında bu genel kanı tüm Anadolu coğrafyasında hakimdir. Dede Korkut Hikayelerinde kurdun yüzü mübarek olarak aktarılmıştır. Bu durum Türkler her ne kadar İslamiyet'i kabul etmiş olurlarsa olsunlar geçmiş yaşantılarından getirdikleri inanç yapısının etkisini taşımaktadır. Kurt Türk'ün dostudur. Türk'ün zor zamanlarında yol göstericisi olmuştur. Bu bağlamda kurdun mübarek bir hayvan yüzü olarak ifade edilmesi oldukça doğal kabul edilmektedir. Bu sebebiyle Azerbaycan'da kurdun avladığı, yediği ya da parçaladığı hayvanlara murdar gözü ile bakılmamaktadır (Bayat, 2015:173).

Dede Korkut Hikayelerinde birçok kuş türüne de yer verilmektedir. Bu türlerin başında kuğu, turna, turaç, turgay, keklik, çalkara, ördek, kaz, kuzgun ve saksığan türleri gelmektedir. Hikayede Oğuz erine güç ve şevk vermek adına saksığan güçsüzlerin güçlüye üstün uygun olmayacağını ifade etmektedir. Bu adı geçen kuş türlerinden en ilginç ise turaç türüdür. Bunun nedeni bugünkü İç Oğuz olarak adlandırılan bölge dışında Doğu Akdeniz ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri arasında gözlemlenmektedir. Ancak bu türün eski kuş rehberleri aracılığı ile incelemesi yapıldığında habitatının Doğu Karadeniz bölgesine değin uzandığı belirlenmektedir. Bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış bir tür olmasına karşı turaç kuşunun yok olduğu düşünülmektedir (Heinzel, vd. 1995: 188).

Dede Korkut Hikâyelerinde korku kavramını biçimlendiren doğa tasvirlerini olarak Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek ve Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Tutsak Olduğu hikâyelerinde “kalabalık korhudur, derin olsa baturur” (Ergin, 1997) ifadesinde görebiliriz. Bu ifade, korku unsurlarının algısal yapıya bağlı yorumunu göstermektedir. Kalabalığı, deniz, göl gibi unsurlarla ilişkilendirilerek anlatma algısal unsurun zihinde yarattığı durumu belirginleştirmek içindir. Denizin

yüzme bilmeyen insanı ne kadar çırpınsa da birdenbire içine çeken özelliği ile mücadeleye hazırlıksız yakalanan kahramanın da, bu kalabalık denizde yenileceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Derman ve Aslan (2016) araştırmalarında; Dede Korkut Hikayelerinde geçen doğa unsurlarının betimsel analizlerini yapmışlardır.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanında otuz yedi farklı doğa unsuru “ağaç, çay, dağ, taş, su, kar vb...”

Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda 39 farklı doğa unsuru “gökyüzü, ırmak, deniz, yeryüzü, yıldırım vb...”

Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında 46 farklı doğa unsuru “tay, taş, su, geyik, kara yer, kar, kavak, yayla vb...”

Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanda 41 farklı doğa unsuru “şafak vakti, yeşil düzlük, asuman, dolu, vb...”

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanında 18 farklı doğa unsuru “yer, yol, ağaç, yayla yer, yol, üzüm vb...”

Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Destanında 59 farklı doğa unsuru “akşam, balçık, gece, çayır, çimen, toprak, kaya vb...”

Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanında 25 farklı doğa unsuru “kara dağ, Karadeniz, kara yel, tepe, yağmur, yol vb...”

Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destanında 27 farklı doğa unsuru “aslan yatağı, gün, güneş, mağara, otlak, Uzun Pınar, Salahana Kayası vb...”

Begil Oğlu Emre'nin Destanında 26 farklı doğa unsuru “Ala Dağ, yayla, yüksek yer, gülistan, Arku Beli, kara yer vb...”

Uşun Koca Oğlu Segrek Destanında yine 26 farklı doğa unsuru “Gökçe Deniz, Dereşam Suyu, Ala Dağ, Şirögüven, yer, yeryüzü vb...”

Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruz'un Çıkardığı Destanda 36 farklı doğa unsuru “dere, dünya, dağ, geyik, sarp yer, sazlık, şafak vakti, umman vb...”

İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Destanda ise 15 farklı doğa unsuru “yeşil düzlük, çimen, gece, gündüz, su yer vb...” (Derman ve Aslan, 2016). Dede Korkut Hikâyelerinin her birinde çok sayıda farklı doğa unsuru bulunur, doğa – tabiat betimlemelerinin yanında sıklıkla hayvan ve bitki tasvirleri de rastlanmaktadır Dede

Korkut Hikâyelerinde doğayla ilgili yer adlarının özel adlarıyla verildiğine de rastlanmaktadır: Dereşam Suyu, Dana Sazı, Gökçe Dağı, Umman Denizi, Uzun Pınar, Kazılı Dağı bunlardan bazılarıdır. Burada yola çıkararak Dede Korkut Hikâyelerinin mekânsal aidiyet duygusuna vurgu yaptığı ve vatan fikrini pekiştirdiği söylenebilir.

Zaman kavramları, doğa olayları, kozmik ve coğrafi terimlerin metinlerde sıklıkla kullanılması olayların yaşandığı çevrenin betimlenerek zihinde canlandırılması noktasında önem arz eder. Mekân ve zaman unsurlarının kesişim alanı bulması metinleri daha realist bir çizgiye yaklaştırmaktadır. Böylece okuyucu ya da dinleyicilerin bilinçaltında yaşantılar oluşur ve bu yaşantıların uzun süreli bellekte depolanması sağlanmış olur (Beydili, 2015).

Dede Korkut Hikâyelerinde geniş bir tabiat duygusu yoktur. Doğaya bakış çok dar çerçeve içinde kalmıştır. Doğadaki her şeye karşı alâka ve sempati duyulmamıştır. Bakış merceği sade, karşı yatan dağlar ile akıntılı sulara çevrilmiş gibidir. Kahramanlarının maceralarına odaklanılmış ve Oğuz ilinin manzaralarından, mevsimlerinden, kırlarından, güzel yerlerinden bahsedilmemiştir. Vakaların geçtiği mevsimi dahi öğrenemiyoruz. Oğuzların çadırlarını, sürülerini yaydıkları yaylalar, kırlar nasıldı, bu yerlerde doğa hayatı nasıl geçirdi; hikâyeler bunları anlatmıyor. Doğa veya doğaya ait şeylerden doğrudan doğruya bahsedilmiyor. Bunlar ancak kahramanların maceraları ile zikrediliyor. Doğaya dair toplu, müstakil tasvirler yoktur (Gökyay, 1973). Toplu olarak bir dağ, bir nehir kenarı, bir kır tasviri bulamıyoruz. Bunların sadece küçük bir kısmı hikâyelerde yer alıyor. Dağsa, yüksekliği veya rengi, su ise akıntılı veya kanlı oluşu söylenmekle yetiniliyor. Dede Korkut Hikâyelerinde, doğa duygulara çerçeve olarak kullanmak üzere bahsediliyor. Hikâyelerdeki insanların hisleri anlatılırken bazı doğa betimlemeleri içine yerleştirilirler. Örneğin;

Uruz, babasının kendisini kurtarmak uğrunda düşmanla çarpışıp, sonu ölüm olan bir maceraya atılmasını istemez. Bir babanın oğlu için ölmesini ayıp sayar; bunu kabul etmez. İş, anası ve babası sağ olsun. Kendisi giderse, yerine bir oğul daha gelir. Kahramanın bu duygusunu ifade etmek için doğayı tasvir eden betimlemeler kullandığı görülüyor:

Karşu yatan kara tağlar

Esen olsa él yapılır Kanlu kanlu sular

Esen olsa kamin taşar Kara koc atlar

Esen olsa kulun toğar

Bu doğa tasvirinden sonra onun asıl söylemek istediği şeye geçiliyor (Gökyay, 1973).

Şökli Melik isimli kâfir tekürü, Kazan Han'a, elinde esir bulunan ihtiyar anasını geri vermeyeceğini, onu bir keşişle evlendirip ondan doğacak çocuğu Oğuz kahramanlarına savaş rakibi olarak çıkaracağını söyler. Kazan'ın yanında bulunan Karacuk Çoban, ona karşı, ihtiyar bir kadından çocuk doğamayacağını söylerken maksadını bir doğa tasviri ile ifade ediyor:

Karşu yatan karlı kara taşlar  
Karıyubdur otı bitmez  
Kutlu kutlu ırmaklar  
Karıdur déye suyu gelmez  
Şahbaz şahbaz atlar  
Karıyubdur kulun vermez  
Kızıl kızıl develer  
Karıyubdur köşek vermez  
Mere Kâfir Kazanun anası  
Karıyubdur oğul vermez

Banı Çiçek, yıllarca kendisinden haber alınamayan nişanlısı Bamsı Beyrek'in yurda dönünce, bunun müjdesini ana ve babasına bir doğa dekoru ile veriyor:

İrgab ırgab kara tağun yihılmışdı, yüceldi âhir  
Kanlu kanlu sularun soğulmuşıdı, çağladı âhir  
Kaba ağacun kurumışıdı, yaşardı âhir  
Şahbaz atun karımışıdı, kulun verdi âhir  
Kızıl develerün karımışıdı, köşek verdi âhir  
Ağ koyının karımışıdı, kuzı vérdi âhir  
On altı yıllık hasretün oğlun Beyrek geldi âhir  
Kayın ata, kayın ana muştuluk mana ne verürsüz

Kardeşini düşmanların elinden kurtarmaya gideceğini söyleyen Segrek'e anası memnuniyetini bir doğa betimlemesi ile ifade ediyor:

Ağzun için öleyim oğul

Dilün için öleyim oğul  
Karşu yatan kara tağun  
Yıkılmış idi yüceldi âhir  
Akındılı görklü suyun  
Soğulmuşıdı çağladı âhir  
Kaba ağacda tal budağun  
Kurımışıdı yaşarub göğerdı âhir..

Sınır beyi Begil, kendisinin avda yaralandığı haberinin düşmanlara nasıl gittiğini bir doğa tasviri ile şöyle anlatır:

Menüm kara başuma neler geldi  
Kara tağlardan haber aşmış  
Kanlu kanlu sulardan haber geçmiş  
Demür Kapu dervendinden haber varmış  
Alca atlu Şökli Melik katı pusmuş  
Pusdığından kara tağlara tuman düşmüş.

Yine aynı biçimde Uruz tarafından kılıçlanan Beyrek'in vasiyetinde dağlardan, sulardan bahsedilerek ölüm haberinin Kazan Han'a varışını da bir doğa tasviri ile verdiği görülüyor:

Yiğitlerüm, yerünüzden örü turun  
Ağ boz atumun kuyrığını kesün  
Arku béli, ala tağdan dünin aşun  
Akındılı görkli suyu, delüb geçün  
Kazanun divanına çapub varun  
Ağ çıkarub kara geyün

Sen sağ ol, Beyrek öldi, dedi (Korkmaz, 2016).

Dede Korkut Hikâyelerinde doğaya saygı duymanın yanında doğaya canlı bir varlık gözüyle bakılır. Bu durum doğaya saygının yanında sevgi duyulmasını da sağlar. Eski Türk inancında doğada bulunan her varlığın bir ruhu olduğuna ve bazılarının kutsal olduğuna dair inanç hikâyelerde kendini göstermektedir. İslamiyet öncesi Türk kültür, mitoloji ve anlatılarına bakıldığında Türklerin geleneksel dünya görüşü doğayla iç içe olan ve doğayı kutsayan bir bakış açısidir



(Bulut, 2005). Dede Korkut Hikâyelerinde olayların geçtiği zaman dilimi Türk mitik düşünce sisteminin halen çok yaygın bir şekilde yaşandığı bir zaman dilimidir ve bu düşünce sisteminde doğaya saygı duymak, temel bir dünya görüşüdür. Türkler, yeryüzünde bulunan ağaca, dağa, suya vb. varlıklara saygı duyarlar bu saygı da Tanrının bu varlıklara bir kutsallık lütfetmesinden ileri gelmektedir.

### **Sonuç**

Dede Korkut Hikâyeleri düşmanla mücadeleden, kendi iç çekişmelerden, aile, toplum, kadın-erkek ilişkilerinden yönetici beylerin hikâyelerinden, din, tasavvuf anlayışına kadar tüm bir milletin ortak değerlerini ortaya koymaktadır.

Dağlar, ormanlar, ağaçlar, otlaklar, çiçekler, sular, ırmaklar, denizler, göller, yağmur, kar, bulut, gökyüzü, yıldızlar, ay ve güneş göçebenin düşünce dünyasının temel taşları gibidir. Dede Korkut Hikâyelerinde doğanın düşünce hayatını da etkilediği görülmektedir. Kahramanlar, konuşurken, düşünürken, bağırırken, öfkelenirken hep onlarla uyum halindedir. Her anlattığı, her düşündüğü olayda doğa tasvirlerini kullanmışlardır. Dağlar, sular ağaçlar vb. tabiat unsurlarıyla söyleştikleri, konuştukları ve dertleştikleri görülür. Toplumsal yapı, yas, düğün ve ziyafet gibi durumlarda çevresel faktörler hikâyelerde yer almaktadır.

Eski Türk inançlarının temelini doğaya saygı ve etik değerler oluşturmaktadır. Bu etik anlayışlar, insanların açgözlülüğü ve yıkıcı eğilimlerine karşı güçlü bir karşı duruş sunar. Türk mitolojisi, insanların doğanın dengesini ve diğer yaşam formlarına olan anlayışlarını korumayı hedeflemektedir. Doğanın zarar görmemesi ve kaynakların sürdürülebilir şekilde kullanılması için çaba gösteren bir düşünce sistemini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Dede Korkut Hikâyelerinde doğaya ve doğada yaşayan tüm canlılara saygı duyma yaklaşımının olduğu görülmektedir. Hikâyelerde geçen olaylar Türklerin göçebe hayatı yaşadığı dönemdir. Türkler bu dönemde doğayla iç içedir. Bu zamanda yaşayan insanlar doğaya muhtaçtır ve doğaya saygı duymak zorundadır. Hikâyelerde yazın yaylaya göçen, kışın ovaya inen, başlıca geçim kaynağı hayvancılık, avcılık olan insanların göçebe yaşam tarzını yaşadığı görülmektedir. Göçebe yaşam tarzı ise doğayla en iç içe olan yaşam tarzıdır. Dede Korkut Hikâyelerinde doğayla içi içe yaşamak ve doğaya bağlı olmak devamında ona saygıyı da getirmektedir. Hikâyelerde yaşayan insanlar doğayla iç içe yaşarken doğayı canlı bir varlık olarak da görmüşlerdir. Dede Korkut Hikâyelerinde doğa, benzetme unsuru olarak

kullanılmasının yanı sıra, fiziki boyutu ile de var olmuş ve kimi zaman olaylara etki eden aktif unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Bayat, F. (2015). Türk Mitolojik Sistemi. C. 1. İstanbul: Ötüken Yayıncılık
- Beydili, C. (2015). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Çev. Eren Ercan, Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Bulut, D. (2005). “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoelgeçiri”, *Littera: Edebiyat Yazıları .Ortak Kitap (Journal for the Study and Research of World Literatures)*. 17: 79-87.
- Derman A., Aslan Z. (2016). “ Çevre Eğitimi İçin Kültürel Bir Bakış Açısı: Dede Korkut Hikâyeleri”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/14*.
- Duymaz, A. (2007). “Oğuz Kağan Destanı”ndan Dede Korkut Kitabı’na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler”, *Millî Folklor*, 19(76), 50-59.
- Ekici, M. (1995). Dede Korkut Hikâyeleri Tesiri İle Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 101, Türk Halk Hikâyeleri Dizisi, Sayı 6.
- Ergin, M. (1997). Dede Korkut Kitabı, TKAE Yayını, Ankara.
- Gökyay, O. Ş. (1973). Dedem Korkutun Kitabı, İstanbul: MEB.
- Heinzel, H., Fitter, R., Parslow, J., (1995). “Pocket Guide to Birds of Britain & Europe with North Africa & the Middle East.”, HarperCollins Publishers Ltd.,
- Korkmaz, Z. (2016). “Dede Korkut Hikâyelerinde İnsan ve Doğa”, *Türk Dili XCII* 657. 250 257.
- Kılıçkaya, A. (2014). Mitoloji, Din ve Efsaneler Işığında Anadolu, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon.
- OĞUZ, M. Ö. (2019). Paldır Kültür Kentleşmeler, Geleneksel Yayıncılık, Ankara.
- Roux, J.P. (2005). Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar. Çev. Aykut Kazancıgil; Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.



# TÜRK FOLKLOR ARAŞTIRMALARINDA TEMEL EĞİLİMLER

## MAIN TRENDS IN TURKISH FOLKLORE RESEARCH

Gürol PEHLİVAN\*

### ÖZ

Osmanlı aydınları folklor terimiyle 19. yüzyılda tanışmış olsa da bu yeni disiplinle ilgili ilk makaleler 20. yüzyılın başlarında kaleme alınmaya başladı. Bu tanıtma yazılarıyla birlikte bazı derlemelerin halk şairleriyle ilgili incelemelerin yavaş yavaş dergilerde kendilerine yer bulduğu görülmekteyse de folklorun asıl parladığı dönem Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla başlamıştır. Halk kültürünün millî kültürün temeli olarak görüldüğü bu dönemde başta halkevleri olmak üzere, çeşitli kuruluş ve dernekler derleme faaliyetleri içinde olmuşlar, bu çalışmalar dergi sayfalarını doldurmaya başlamıştır. Bu gönüllü faaliyetlerin yanında Fuat Köprülü, folklorun akademiye girmesini sağlayan kişi olarak dikkate değer bir çabanın içinde olmuştur. Onun öğrencisi olan Pertev Naili Boratav ise karşımıza tam anlamıyla bir folklor uzmanı kimliğiyle çıkar. Ankara Üniversitesi'nde ilk folklor doçenti ve profesörü olan Boratav'ın 1948 yılında kürsüsünün kapatılması ve fiili olarak ders vermesinin önüne geçilmesi sebebiyle onun ve öğrencilerinin Türkiye'deki akademik halkbilimine katkıları yayınlarıyla sınırlı kalmıştır. Yine aynı üniversitede bulunan Etnoloji kürsüsü, antropolojik folklor çalışmalarını bir ölçüde sürdürdüyse de akademiye folklorun ikinci girişi Mehmet Kaplan sayesinde olmuştur. Erzurum Atatürk Üniversitesi bünyesinde halkbilimi alanında doktora tezlerini yönettiği beş araştırma görevlisi hem kendi çalışmaları hem de yönettikleri doktora tezleriyle bu alanın Türkiye'de yayılmasına öncülük etmişlerdir. Buna Hacettepe Üniversitesi'nde Şükrü Elçin ve öğrencilerinin katkıları da eklendiğinde halkbiliminin bugünkü Türkiye'deki akademik manzarasının önemli bir kısmı resmedilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye'de folklor, folklor araştırmaları tarihi, akademik folklor araştırmaları, antropolojik folklor, sözlü edebiyat araştırmaları

### ABSTRACT

While the term "folklore" was introduced to Ottoman intellectuals in the 19th century, the formalization of this discipline, marked by the production of initial scholarly articles, only commenced in the early 20th century. In conjunction with these inaugural scholarly contributions, the field saw gradual inclusion of compilations and studies focusing on folk poets within academic journals. Nevertheless, the era in which folklore truly flourished can be traced back to the inception of the Republic of Turkey. During this period, folk culture was regarded as the foundational element of the national culture, prompting the active involvement of various organizations and associations, notably community centers (halkevleri), in the documentation and preservation of folk traditions. These endeavors resulted in a burgeoning corpus of folklore-related studies published in periodicals. In parallel with

---

\* Dr., Öğr. Üyesi, Manisa Celâl Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Manisa/Türkiye (gurolpehlivan@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2984-574X>

these voluntary initiatives, an essential milestone in the academic incorporation of folklore was achieved through the diligent efforts of Fuat Köprülü, who introduced folklore to the academic sphere. His protégé, Pertev Naili Boratav, subsequently emerged as a leading expert in folklore. Boratav held the distinction of becoming the first associate professor and professor of folklore at Ankara University. However, due to the closure of his academic chair in 1948, he was effectively barred from teaching. Consequently, his and his students' contributions to the academic field of folklore in Turkey were primarily manifest in their written publications. While the Ethnology Chair at the same university continued to engage in anthropological folklore studies to some extent, the reinvigoration of folklore's academic presence was largely attributed to the efforts of Mehmet Kaplan. Five research assistants at Erzurum Atatürk University, under his supervision during the research for their doctoral dissertations in the field of folklore, played a pioneering role in advancing the field in Turkey. Their independent contributions, alongside their mentor Kaplan, significantly bolstered the landscape of academic folklore studies in Turkey. When considering the contributions of Şükrü Elçin and his students at Hacettepe University, it becomes evident that a substantial portion of the contemporary academic folklore scene in Turkey is a result of these collective endeavors.

**Keywords:** Folklore in Turkey, history of folklore research, academic folklore research, anthropological folklore, oral literature research

Osmanlı Devleti'nde folklorla ilgili ilk çalışmalar 19. yüzyılda başlamıştır. Bu yüzyılda Ziya Paşa, Namık Kemal ve Şinasi ile başlayan ilk kıyırdaşların ardından 20. yüzyılın başlarında Ziya Gökalp, Fuad Köprülü, Rıza Tevfik gibi isimlerin daha bilinçli çalışmaları başlar (Yıldırım, 1983, s. 115-128). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte folklor araştırmaları özellikle derleme noktasında ciddi gelişme gösterir. Osmanlı zamanından devralınan Türk Ocakları ve yeni kurulan Halk Bilgisi Derneği ile Halkevleri'nde folklor üzerinde farkındalık oluşturulur. Halkevlerinin dergileri başta olmak üzere, çok sayıda mecmuada Anadolu'dan derlenmiş halkbilimi malzemesi yayımlanır (Tan, 2008, s. 36-50; Oğuz, 2021, s. 14-39). Böylece yurt çapında folklorla ilgili bir nesil yetişir.

1924'te yani Cumhuriyet'in kuruluşundan sadece bir yıl sonra İstanbul Üniversitesi'ne bağlı olarak Fuat Köprülü müdürlüğünde kurulan Türkiyat Enstitüsü, bilimsel folklor çalışmalarının başladığı merkez olmuştur. Bu Enstitünün tüm yayınları içinde halk edebiyatı araştırmaları başı çekmektedir. Gerek Köprülü'nün her biri öncü niteliğindeki çalışmaları gerekse öğrencilerinin bir anlamda gelecekteki performanslarını müjdeleyen ilk eserleri, bugün dahi yeri kolayca doldurulamayacak olgun örneklerini verdi. Bu öğrencilerden özellikle Pertev Naili Boratav ve Abdülbaki Gölpınarlı ilerde en çok

iz bırakacak iki isim oldu. Aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağım Boratav'ı bir yana bırakırsam, Gölpinarlı tasavvuf ve tasavvufi Türk halk edebiyatı çalışmalarında hocası Köprülü'nün takiben onun araştırmalarının devamını getirdi. Bugün Türkiye'de Mevlevilik, Yunus Emre ve Alevi-Bektaşılık araştırmaları yapan herkesin yolu Gölpinarlı'nın eserlerinden geçmek zorundadır.

Bu noktada Köprülü'nün folklor çalışmalarına katkısının iki yönlü olduğunu belirlemek gerekmektedir. İlki onun yayımları, ikincisi ise yetiştirdiği talebelerdir. Özellikle 1925-1941 arasındaki çalışmaları devasa bir hacme ulaşmış olup bunu biraz da öğrencilerinin yardımlarına borçludur. Böylece çalışma disiplini ve yöntem konusunda öğrencilerine yol gösterirken onların yardımlarıyla hukuk tarihinden divan edebiyatına uzanan geniş bir alanda üretim yapma olanağı bulmuştur. “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl” makalesiyle yöntem hassasiyeti bakımından bırakalım geride olmayı bugün Türkiye'de faaliyet gösteren bazı edebiyat tarihçilerinden çok ileride olan Köprülü, elbette yine de kendi devrinin ürünüydü ve bugünkü folklor anlayışımızla yer yer uzak olan tarafları da vardı. Burada şunu söylemek lazımdır ki Köprülü dinamik-yaşayan bir folklordan çok, onu kültür tarihinin bir parçası olarak görüyor ve geçmişi anlamakta bir veri deposu olarak kabul ediyordu. Açıkçası bu durum onun tarih ve edebiyatı kopmayan bağlarla birbirine bağlayan geçmişi açıklama misyonunun bir parçasıydı. Tarihçi olarak Annales Okulu'nu benimseyen, tarih alanındaki öğrencilerine bu ekolün eserlerini zorunlu olarak okutan Köprülü'den beklenebilecek bir misyondur bu. Buna yeni kurulan cumhuriyetin istediği ideal insan tipini oluşturma hedefi de eklendiğinde Köprülü'yü anlamaya başlayabiliriz.<sup>1</sup> Bir hoca olarak Köprülü'nün toprağı bereketliydi. O topraktan eski edebiyat uzmanı Ali Nihad Tarlan da Selçuklu tarihçisi Osman Turan da folklorcu Pertev Naili Boratav da filizlendi. Böylece modern Türkiye'nin beşeri bilimler kategorisinin en gür damarını oluşturdu.

Konum gereği bu öğrencilerden şimdilik Pertev Naili Boratav'a odaklanmak istiyorum. Çünkü birçok araştırmacıya (Oğuz, 2021, s. 39) göre bilimsel folklora giden yolu Boratav başlatmıştır. Köprülü pek çok alanla uğraşan ve tam anlamıyla Türkolog olarak anılması doğru olacak bir figürken Boratav<sup>2</sup>, tüm hayatını folklor çalışmalarına vermiş, tam anlamıyla bir uzmandı. Hilmi Ziya Ülken'in yönlendirmesiyle lise sıralarında folklor derlemelerine başlayan,

---

<sup>1</sup> Köprülü'nün hayatı ve faaliyetleri için bk. (Taştan, 2013, 15-173)

<sup>2</sup> Hayatı ve fikirleri için bk. (Çetnik, 2019)

üniversitede okurken Anadolu seyahatlerinde Georges Dumezil'e tercümanlık yapan (Başgöz, 1998, s. 8-9) Boratav'ın lisans yıllarını dolu dolu geçirdiği anlaşılıyor. Köprülü'nün danışmanlığında hazırladığı mezuniyet tezi 1931 yılında adı geçen ismin müdürü olduğu Türkiyat Enstitüsü yayını olarak basılmış, böylece aynı zamanda Köprülü'nün asistanı olan Boratav alana hızlı bir giriş yapmıştır. 1932'deki I. Türk Tarih Kongresi'nde yaptığı bazı eleştiriler sebebiyle istifa etmek zorunda kalan Zeki Velidi Togan'ı destekleyen bir telgraf çeken grubun içinde olan Boratav, asistanlık görevinden istifa edip liselerde öğretmen olmuşsa da 1938'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne atanmıştır. 1948 yılında açığa alınmasına<sup>3</sup> kadarki on yıllık süre araştırmacının, öğrencilerinin de yardımıyla, büyük bir arşiv kurmasını sağlamış (Üçüncü, 2023, s. 44) ve birbiri ardınca çeşitli yayınlara imza attığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde yine aynı fakültede görev yapan Wolfram Eberhard'la birlikte hazırladığı ve ancak 1953'te yayımlanan *Typen türkischer Volksmärchen* en önemli yayınıdır. Yaklaşım olarak Tarihî-Coğrafi Ekol'ün takipçisi olan Eberhard'ın net etkisini taşıyan ve Türk masalları hakkında hâlâ en önemli katalog olan bu eser, Boratav'ın teorik yöneliminin en belirgin olarak görüldüğü eserdir. Gerek yazdığı gerekse öğrencisi İlhan Başgöz'e (2017, s. 313) ifade ettiği gibi kurama pek itibar etmeyen, titizlikle derlenip<sup>4</sup> tasnif edilmiş malzemeyi sergilemeyi önceleyen araştırmacı, 1952'den vefatına kadar Fransa'da akademik hayatına devam etmişse de bu yıllarda kuram açısından çok hareketli olan bu ülkedeki iklimden hemen hiç etkilenmemiştir. Ancak şu da açıktır ki geniş malzeme üzerinde çalışması onun halk bilgisi ürünlerinin tabiatına dair dikkate değer bulgulara ulaşmasına yol açmıştır. Örneğin *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği* isimli eserinde “yaratıcı, anlatıcı, dinleyici”nin hikâye anlatımında birbiriyle etkileşimi olan bir bütün olduğuna dikkat çekerek “Performans”ın önemini Türkiye’de ilk gösteren çalışmayı yapmıştır (Birkalan, 2000, s. 19). Bu kitabı değerlendiren Başgöz (1997, s. 12-13), bu yaklaşımı daha çok Van Gennep'e bağlar ki onun bir eserini de Türkçeye kazandıran Boratav üzerinde adı geçen Belçikalı folklorcunun önemli etkileri vardır. Van Gennep'in folklorla getirdiği iki önemli yenilik vardır. İlki folklor geçmiş kültürün araştırılmasından ibaret olmayıp daha çok bugünü incelemelidir. İkincisi ise folkloru yaratan kişiye önem vermesidir, çünkü folkloru ve sözlü edebiyatı bu kişiler yaratır

---

<sup>3</sup> Ayrıntı için bk. (Çetik, 1998)

<sup>4</sup> Boratav'ın derlemeyle ilgili düşünceleri için bk. (Gürçayır Teke, 2016, s. 199-210)

(Başgöz, 1997, s. 10-11). İşte bu iki nokta Boratav'ın hocası Köprülü'den ayırmakta, onu bir kültür tarihçisinden halkbilimciye evirmektedir. Boratav'ın 1948'de Türk akademisinden kopuşu, onun folklorun akademideki kurumsal gelişimine katkısını çok sınırlı tutmuş; ancak yine de Mehmet Tuğrul'a ait halkbilimi alanındaki ilk doktorayı yönetmiş, İlhan Başgöz ve Şükrü Elçin'in doktoralarını başlatmıştır.

Boratav'ın DTCF'de başlattığı doktora programı birkaç sene içerisinde meyvelerini vermeye başlamıştır. 1946'da Denizli'nin Mahmutgazi köyündeki halk edebiyatı ürünleri üzerinde yaptığı doktorayı bitiren Mehmet Tuğrul, aynı zamanda adı geçen fakültede Boratav'ın asistanıydı. Ancak Boratav tarafından üniversitedeki görevi sona erdirilen Tuğrul, sonraki yıllarda yaptığı yayınlarla alana katkı vermeye devam etmiş olup çalışmaları malzeme ağırlıklıdır (Pehlivan, 2022, s. 7-30).

Boratav'ın ikinci doktora öğrencisi İlhan Başgöz olup hocasının 1948'den itibaren DTCF'de ders verememesi sebebiyle onsuz tezini bitirmiş ve 1949'da savunmuştur.<sup>5</sup> Tezini savunmasının ardından görevine son verildiği için lise öğretmenliğine başlamış, Komünist olduğu gerekçesiyle hapse atılarak sorgulanmış ve ardından ABD'ye giderek burada çalışmalarına devam etmiştir (Başgöz, 2017). Buradaki kuramı önemseyen folklor yaklaşımı Başgöz'ün çalışmalarının yönünü değiştirmiş, Türkiye'den getirebildiği arşivi sayesinde bol malzeme üzerinde çalışan araştırmacı, teorik olarak tartışılan bazı konuları pratiğe dökmüştür, ki bunlardan en önemlisi Performans teorisinin “dinleyici faktörü, anlatıcı; dolayısıyla metin üzerinde olumlu-olumsuz etki yapar” yargısını somuta dönüştürdüğü 1975'te yayımlanmış “Tale Singer and His Audience (Türkçe neşri: Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi)” başlıklı yazısıdır.

“Türk Kültüründe Hayvan Kültü” başlıklı doktorasına Boratav'la başlayan, ancak yukarıda anılan sebeple onunla bitiremeyen son araştırmacı ise Şükrü Elçin'dir. Bu tezi, hocasızlıktan kaynaklı “sudan sebeplerle” reddedilince 1949'da “Kitabî, Mensur, Realist İstanbul Halk Hikâyeleri” isimli ikinci bir tez hazırlayarak doktor olur (Özarlan, 1991, s. 13). Ancak Elçin'in kendi ifadelerinden de açık bir şekilde anlaşılacağı üzere, her ne kadar halk edebiyatı alanını seçmesinde Boratav'ın yazıları etkili olmuşsa da üzerinde asıl tesirli kişi lisansta hocası olan ve 1939'da tamamladığı *Kerem ile Aslı Hikâyesi* isimli mezuniyet tezinin danışmanı olan Fuad Köprülü'dür.

---

<sup>5</sup> Tez için bk. (Pehlivan, 2021, s. 47-68)



Ayrıca 1949-1951'de Fransa'da bulunduğu sırada derslerini takip ettiği André Varagnac'tan da etkilenmiştir (Demirci, 2001, s. 11). 1964 yılında yayımlanan ve esasen doçentlik tezi olan *Anadolu Köy Orta Oyunları (Köy Tiyatrosu)* başlıklı eser, yazarın en önemli incelemelerindedir. Bu çalışmada anket ve gözlem teknikleriyle toplanan malzeme tasnif ve tahlil edilmiştir. Makalelerine bakıldığında çok geniş bir ilgi alanı olan Elçin'in sonraki yıllarda daha çok metin merkezli araştırmalar yaptığı ve özellikle halk şiirine odaklandığı görülmektedir. Başarılı bir idareci ve dernekçi olan araştırmacı, uzun yıllar Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü müdürlüğünü yapmıştır. Ayrıca Hacettepe Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kuran ve uzun yıllar bölüm başkanlığını yapan Elçin, halk biliminin kurumsallaşmasına önemli katkılar sunmuştur. Dursun Yıldırım, Ziyat Akkoyunlu ve Ensar Aslan'ın doktora tezlerini yönetmek dışında, kurduğu bölüme Atatürk Üniversitesinde doktorasını tamamlamış olan Umay Günay ile Almanya'da doktora yapmış olan Abdurrahman Güzel'i katarak güçlü bir halkbilimci kadrosu oluşturmuştur. Bu kadro da yeni öğrenciler yetiştirerek bugün adı geçen üniversitede bulunan Türk Halk Bilimi Bölümü'nün kurulmasını sağlamıştır.

Türk Dili ve Edebiyatı kökenli araştırmacıların temsil ettiği akademik folklor çalışmalarında bu gelişmeler olurken Etnoloji<sup>6</sup> sahasından doğrudan folklorla ilgili bir doktora tezi de Ankara Üniversitesi DTCF'de 1954 yılında Orhan Acıpayamlı (o yıllarda kullandığı soyadı "Küçükaydın") tarafından tamamlandı. "Acıpayam ve Çevresinde Mesken ve Meskenle İlgili Etnoğrafik Araştırmalar" başlıklı bu tez, mesken folkloru konusunda yapılmış ilk akademik çalışmadır. Türkiye'nin ilk antropoloji profesörü olarak bu bilim dalını Türkiye'de tesis etmiş olan Şevket Aziz Kansu'nun tarafından yönetilen tez<sup>7</sup>, alan araştırması tekniklerinin titizle uygulandığı bir çalışma olup daha sonra bütün olarak makale halinde neşredilmiştir.<sup>8</sup> Acıpayamlı aynı fakültede "Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Tetkiki" teziyle 1958 (ilk basımı 1961) yılında doçent, "Türkiye'de Yağmur Duasının Folklor Açısından İncelenmesi" çalışmasıyla da 1965 yılında profesör olmuştur. Yukarıda tez adlarında

---

<sup>6</sup> Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde bulunan Halk Bilimi Bölümü'nün akademik temelini oluşturan bu bölüm için bk. (Aygün Cengiz, 2023, 26-51)

<sup>7</sup> Bazı çalışmalarda O. Acıpayamlı'nın tez danışmanı olarak Nermin Erdentuğ gösterilmektese de Acıpayamlı'nın Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki akademik personel dosyasında Ş. A. Kansu olarak geçmektedir. (Bu bilgi için Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz'e çok teşekkür ederim.)

<sup>8</sup> Acıpayamlı, 1954, 163-216.

da açık olarak görüleceği üzere 1958'den 1965'e kadar geçen sürede "etnoloji" kelimesinin yerine "folklor" geçmiştir ki esasen Türkiye'deki etnoloji/sosyal antropolojinin araştırma konularının folklorla ne ölçüde kesiştiğinin veciz bir göstergesidir. Acıpayamlı aynı zamanda bir sözlükçü olup Türkiye'deki ilk *Halkbilim Terimleri Sözlüğü* (1978)'nün yazarıdır.

DTCF Etnoloji Bölümünde 1961 yılında göreve başlayan Sedat Veyis Örnek, Almanya'da Dinler Tarihi alanında doktorasını yapmış, 1966 yılında da "Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki" çalışmasıyla doçent olmuştur (Erdentuğ & Magnarella, 2000, 55). *Anadolu Folklorunda Ölüm* (1971), *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk* (1979) gibi Türkiye'de halkbilimi alanın klasiği haline gelmiş çalışmalarına imza atan Örnek, aynı zamanda Türkiye'de yıllarca ders kitabı olarak okutulan *Türk Halkbilimi* (1977)<sup>9</sup> kitabının da müellifidir. Gerek Acıpayamlı gerekse Örnek folklorun inanç-gelenek alanlarında kalem oynatmışlar, halk edebiyatıyla ilgili konulara girmekten –Acıpayamlı'nın mani, halk hikâyesi, türkü bibliyografyaları hariç- titizlikle kaçınmışlardır. Nitekim Acıpayamlı'nın yukarıda adı anılan sözlüğünde halk edebiyatı kendine pek az yer bulur, örneğin "motif, tip, epitet" gibi halk edebiyatı araştırmalarının temel terimleri bile mevcut değildir. Burada belki de bir yok sayma değil, araştırmacının bu alanı uzmanlığı içinde görmemesiyle ilgili bir ihtiyatlılığının olduğu söylenebilir. Sedat Veyis Örnek DTCF'de halkbilimini etnolojiden ayırma çabası içinde olmuş ve nihayet 1980'de ayrı bir kürsü açmışsa da kısa süre sonra gerçekleşen ölümüyle kürsü başkanlığına Acıpayamlı geçmiştir. Kısa bir müddet sonra Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne bağlanan kürsü, oldukça sancılı bir sürecin sonunda Nevzat Gözaydın tarafından bölüm statüsünde yeniden bağımsızlığına kavuşmuş olup bugün de halk edebiyatı alanına mesafeli duruşunu devam ettirmektedir<sup>10</sup>.

Bu kurumsal gelişmelerin dışında olarak, 1969 yılında lise öğretmenliği yapan Lütfullah Sami Akalın "Dede Korkut Hikâyelerinin Folklor Bakımından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezini İstanbul Üniversitesi'nde savunur. Akalın yıllarca lise öğretmeni olarak çalışıp emekli olduktan sonra, ancak 1982 yılında Boğaziçi Üniversitesi'ne girebilir. Burada 1998 yılındaki ikinci emekliliğine kadar çalışır (Tan, 2007, s. 83).

<sup>9</sup> Kitap hakkında bk. (Pehlivan, 2015).

<sup>10</sup> Bu noktada Nevzat Gözaydın danışmanlığında yapılan Çiğdem Kara'nın doktora tezi (2003) bir istisnadır.

Günümüz Türkiye'sinde folklor alanında en geniş akademisyen yetiştirme yelpazesine sahip olan grup Mehmet Kaplan ve öğrencilerinin eğitim faaliyetleridir. Bilindiği gibi Yeni Türk Edebiyatı alanının tanınmış bir uzmanı olan Mehmet Kaplan, hiçbir zaman Yeni Türk edebiyatı ile sınırlı kalmamış, eski ve halk edebiyatı alanlarında da yayın yapmıştır. Kaplan'ın halk edebiyatı çalışmaları metin merkezli olup onun yeni edebiyat metinlerinin tahlil etme yaklaşımının bir devamıdır. Esasen Türk edebiyatında "tip"ler üzerinde uzun vadeli bir çalışma başlatan Kaplan'ın halk edebiyatıyla ilgilenmemesi mümkün değildi. Kaplan'ın Türk folklor araştırmalarına kurumsal katkısı 1958 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin kurucu hocalarından olarak Edebiyat Fakültesi Dekanlığı ve Rektör vekilliği görevleri sırasında Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kurmasıyla başlar (Kerman & Enginün, 2000, s. 22). Erzurum'un halk edebiyatı araştırmaları için vadettiği imkânları hemen fark etmiş olan araştırmacı, bu şehirde yaşayan son meddah Behçet Mahir'i keşfederek onu Atatürk Üniversitesi'ne müstahdem olarak işe sokar. İki öğrencisiyle birlikte (Muhan Bali, Mehmet Akalın) Behçet Mahir'den Köroğlu destanının kolları derleyerek kitaplaştırır (1973). Kaplan konuyla ilgisini devam ettirir ve İstanbul Üniversitesi'ne dönmesine rağmen, Atatürk Üniversitesi'nde görev yapan ve daha sonra her biri çok sayıda öğrenci yetiştirecek beş asistana folklor alanından doktora yaptırır. Bunlar; Muhan Bali (1967), Saim Sakaoğlu (1971), Bilge Seyidoğlu (1971), Fikret Türkmen (1972) ve Umay Günay (1973)'dir. Bu tezlerin konularına bakıldığında üçünün (Sakaoğlu, Seyidoğlu, Günay) masal, ikisinin ise halk hikâyesi konulu olduğu görülmektedir. Halk hikâyesi tezlerinde konu edinilen hikâyelerin Türkiye ve tespit edilebildiği ölçüde Türkiye dışındaki varyantları incelenerek epizot ve şiirler karşılaştırılmıştır. Masal konulu tezlerin her biri farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Nitekim Günay'ın tezinde Yapısalcılık, Seyidoğlu'nun tezinde İşlevsel model, Sakaoğlu'nun çalışmasında ise tip-motif analizi yaklaşımı kullanılmıştır.

Atatürk Üniversite'sinde görev yapan bu akademisyenler folklor alanındaki çalışmalarına devam etmişlerdir. Bunlardan Muhan Bali ve Bilge Seyidoğlu Atatürk Üniversite'sinde çalışmış olup Bali üç, Seyidoğlu on bir doktora tezi yönetmiştir. Saim Sakaoğlu, uzun süre Atatürk Üniversite'sinde çalıştıktan sonra Selçuk Üniversitesi'ne geçmiş ve on yedi doktora yaptırmıştır. Umay Günay ise Hacettepe ve Gazi Üniversitelerinde çalışmış sekiz doktora tezi yönetmiştir. Son olarak Fikret Türkmen Ege Üniversitesi'ne geçmiş burada yirmi sekiz doktora tezi yaptırmış olup bunlardan bazıları Türk dünyasından gelen

öğrencilerdir ve şu anda kendi ülkelerinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadırlar. Rakamların da açıkça gösterdiği gibi Türkiye’de akademik folklor çalışmalarının ana damarı Mehmet Kaplan ve öğrencilerinin açtığı yoldan devam etmektedir.

### **Sonuç**

Türkiye’de folklor alanındaki araştırmacılara bakıldığında – müzikoloji ve el sanatları alanları göz ardı edildiğinde- temelde iki grubun olduğu görülmektedir. Daha çok halk edebiyatına odaklanan Boratav-Kaplan-Elçin akademik silsilelerinde devam eden Türkoloji kolu ve gelenek-ritüeller-sosyal organizasyonlar üzerinde çalışan Örnek-Acıpayamlı akademik silsileleri ile devam eden etnoloji/ sosyal antropoloji kolu. Bunlardan ilk kol, günümüzde halk edebiyatı dışındaki konulara da yönelmişken, ikinci kol hâlâ sözlü edebiyat çalışmalarına mesafeli durmakta, bu bağlamda akademik pozisyonlarını korumaktadırlar.

### **KAYNAKÇA**

- Acıpayamlı, Orhan (1954). Acıpayam ve Çevresinde Mesken ile İlgili Etnografik Araştırmalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XII/3-4, 163-216.
- Aygün Cengiz, Serpil (2023). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Bölümünün Tarihi. *Türk Folklor Araştırmaları Derneği Dergisi*, 367, 26-51.
- Başgöz, İlhan (1998). Pertev Naili Boratava’nın Türk ve Dünya Folklor Araştırmaları İçindeki Yeri. *Folklor/Edebiyat*, 14, 7-22.
- Başgöz, İlhan (2017). *Gemerek Nire Bloomington Nire*, İstanbul: İş Bankası.
- Birkalan, Hande (2000). Türkiye’de Halkbilimi ve Bazı Türk Halkbilimcileri. *Folklor/Edebiyat*, VI/24, 7-26.
- Çetik, Mete (1998). *Üniversite Cadı Kazanı 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav’ın Müdafası*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Çetik, Mete (2019). *Pertev Naili Boratav Bir Akademisyen ve Düşünce Adamı*. İstanbul: İletişim.
- Demirci, Abdullah (2001). Prof. Dr. Şükrü Elçin ile Röportaj. *Milli Folklor*, 52 (Kış), 10-16.
- Erdentuğ, S. Aygen, Paul J. Magnarella (2000). Türkiye’deki Üniversitelerde ‘Sosyal Antropoloji’nin Dünü ve Bugünü: Biyo-Bibliyografik Bir Değerlendirme. *Folklor/Edebiyat*, VI/22, 43-104.

- Gürçayır-Teke, Selcan (2016). *Türk Halk Biliminde Derleme –Çalışmalar Tartışmalar-*. Ankara: Grafiker.
- Kara, Çiğdem (2003). *Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri –Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kerman, Zeynep, İnci Enginün (2000). *Mehmet Kaplan Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Dergâh.
- Oğuz, M, Öcal (2021). Araştırmaların Tarihi. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 1-64.
- Özarlan, Metin (1991). *Prof. Dr. Şükrü Elçin Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Pehlivan, Gürol (2015). Durağan Olanı Tanıma Macerasında Bir Akademisyenin Son sözü: Türk Halkbilimi. *Folklor/Edebiyat*, 21/82, 271-297.
- Pehlivan, Gürol (2021). İlhan Başgöz'ün Biografik Türk Halk Hikâyeleri Unvanlı Doktora Tezi Üzerine. *Folklor/Edebiyat*, 27/105, 47-68.
- Pehlivan, Gürol (2022). Mehmet Tuğrul'un Kitaplaşan Doktora Tezinde 'Uygunsuz' Halk Anlatılarının Yazgısı. *Kebikeç*, 53, 7-30.
- Tan, Nail (2007). Yitirdiklerimiz: Şair, Yazar, Çevirmen Prof. Dr. Lütfullah Sami Akalın. *Türk Dili: Dil ve Edebiyat Dergisi*, XCIII/661, 82-85.
- Tan, Nail (2008). *Folklor (Halk Bilimi) –Genel Bilgiler-*. İstanbul: Özal Matbaası.
- Taştan, Yahya Kemal (2013). Mehmet Fuad Köprülü. içinde (Haz. Yahya Kemal Taştan) Fuad Köprülü. *Vakıfların Hukukî Mahiyeti* (ss. 15-173). Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Üçüncü, Kemal (2023). Türkiye Sahası Halkbilimi Araştırmaları Tarihi – Eleştirel Bir Bakış-. *Türk Yurdu*, 112/429, 42-50.
- Yıldırım, Dursun (1983). Türkiye'de Folklor Araştırmalarının Gelişme Devreleri. içinde *Şükrü Elçin Armağanı* (ss. 115-128). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

# ТҮРКІ ФРАЗЕОЛОГИЯСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛҮ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

## RESEARCH FEATURES OF TURKIC PHRASEOLOGY

Гүлдархан СМАҒҰЛОВА\*

### АНДАТПА

Мақалада түркі фразеологизмдерінің зерттелуі жан-жақты талданады. Түркі фразеологизмдерінің теориялық қалыптасу ерекшеліктері өткен ХХ ғасырдың екінші жартысынан бастап сөз болған. Түркі фразеологиясын зерттеушілер әлемдік және орыс тіл біліміндегі фразеологизмдерді зерттеген ғалымдардың еңбектеріндегі теориялық тұжырымдарды басшылыққа алған. Фразеологизмдердің түрлері мен белгілерін анықтауда олардың жасалу жолдарын авторлардың ғылыми ізденістері, қорғаған диссертациялар хроникасымен анықталды. Түркі тілдеріндегі фразеологиялық сөздіктер әр жылдары толықтырып басылып келетіндіктен түркі тілдестер сөздік арқылы зерттеуге мүмкіндік алды. Түбі бір түркі тілдерін жақындастыру түркі әлемінің мәдени құндылықтарын тану, зерттеу, сақтау және толықтыру, оларды әлемдік кеңістікте насихаттау қажеттігі түркітану ғылымында басты орында тұр. Түркі халықтарының өткен өміріндегі тұрмыс-тіршілігінде мәдени ортақтықтың негізінде түркі әлемінің тілдік бейнесі жасалуы жаһандану кезінде түркілер мәдениеті айырықша орын алуы тиіс.

Мақалада түркі тілдеріндегі фразеологизмдерді салыстырмалы зерттеуде бірқатар деректер жаңалық ретінде танылады. Фразеология пәнінің зерттелу тарихы мен даму бағыттарындағы теориялық бірізділік әлемдік және орыс тіл біліміндегі фразеологизмдердің зерттелуіндегі идеялар толық көрініс тапқан. Түркі тілдестер әлемінің тілдік бейнесіндегі ортақ табиғи мәдени ерекшеліктері, құндылықтары арқылы өзге жұртқа мәдениаралық коммуникацияда біртұтас танылуы – түбі бір түркі халықтарының ортақ мүддесі екендігі тұжырымдалды.

**Кілт сөздер:** фразеология, түркілер мәдениеті, мәдени тілдік семантика, түркі әлемі

### ABSTRACT

The article analyzes in detail the study of Turkic phraseology. Features of the theoretical formation of Turkic phraseology have been mentioned since the second half of the 20th century. The researchers of Turkic phraseology were guided by the theoretical conclusions in the works of scientists who studied phraseology in world and Russian linguistics. In determining the types and signs of phraseologisms, the ways of their creation were determined by the chronicle of the authors' scientific researches and defended dissertations. Since phraseological dictionaries in Turkic languages are updated every year, so Turkic speakers had the opportunity to study through dictionary. Bringing together the same rooted Turkic languages by recognizing, researching, preserving and supplementing the cultural values of the Turkish world, and

---

\*ф.ғ.д., проф., әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры, Алматы/Қазақстан (smagulova.g@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-4582-2281>

propagating them in the world space is in the main place in the science of Turkic studies. The creation of the linguistic picture of the Turkic world on the basis of the cultural center in the past lives of the Turkic peoples, Turkic culture should have a special place in the process of globalization.

A number of data are recognized as novelty in the comparative study of phraseological units in Turkic languages in the article. Theoretical consistency in the history and development directions of the subject of phraseology, ideas in the study of phraseological units in world and Russian linguistics are fully reflected. It was concluded that common natural cultural features and values of Turkic speakers in the linguistic image of the world to other people in intercultural communication is the common interest of Turkic peoples.

**Keywords:** phraseology, Turkic culture, cultural linguistic semantics, Turkic world

## **Кіріспе**

Қазір түркі тілдерінің 120 млн. жуық өкілі бар. Қазіргі кезде мойындалған алты мемлекет: Түркияда – түріктер, Өзбекстанда – өзбектер, Қазақстанда – қазақтар, Әзірбайжанда – әзірбайжандар, Түркменстанда – түркмендер, Қырғызстанда – қырғыздар тұрады. Құмықтар, қарашайлар, балқарлар, чуваштар, тарлар, башқұрттар, ноғайлар, сахалар (якуттар), тыба (тувиндер), хакастар, таулы алтайлықтар – Ресейде, гагауздар – Приднестровие Республикасында, Қытайда – ұйғырлар бар. Алайда әр мемлекетте аралас тұратын түркі тілдестер кездеседі.

Біріккен ұлттар ұйымының (ООН) болжамы бойынша түркі мемлекеттерінде 2025 жылы 161,6 млн. адам болса, ал 2050 жылы 176,3 млн адамға жетеді дейді (<https://www.turkishnews.com/ru/content/>).

Ғасырлар тоғысында әлем назары батыстан шығысқа бағытталған кезде «түркі әлемі» деген тіркестің мағыналық қолданысының саяси-мәдени ақпары мен астары бұрынғыдан да тереңдеп, тарихи аренада өзіндік болмысын жан-жақты таныта бастады.

Этникалық мәдениет – ұлттық мәдениеттің ең ежелгі қабаты, бастапқы базисі. Осы қабаттағы салт пен дәстүрлерде түркілер мәдениетінің ортақтығы мен ұқсастығының көрінісі жақсы сақталған. Сондықтан түркі тілдерінің сөздік қорындағы ортақ лексика, ұқсас фразеологизмдер мен этнос тарихындағы мәдени ремалардың лингвистикалық іздері және әдебиетіміздегі ортақ сюжеттер ғылыми талдауды қажет етеді.

Сондықтан да Түркі әлемінің мәдени құндылықтарын тану, зерттеу, сақтау және толықтыру, оларды әлемдік кеңістікте

насихаттау; түркі халықтарының ұлттық мәдениеттерінің дамуына ықпал ету, олардың тума, табиғи ерекшеліктерін сақтау; түбі бір түркі тілдерін жақындастыру ғылыми көзқарастың нысаны болу керек.

**Түркі фразеологиясы пәнінің зерттелу тарихы мен даму бағыттары** туралы сөз болғанда түркі фразеологиясының зерттелу тарихы әлемдік тіл білімі мен орыс тіл білімі және түркітанудың бұрынғы кеңестік дәуірдегі ғылыми жетістіктеріне байланысты қарастырылады. Сондықтан түркі тілдеріндегі фразеологияның зерттелуі көбінесе орыс тіл біліміндегі зерттеулерді басшылыққа алғандығы мәлім. Түркі тілдеріндегі фразеологизмдердің түрлері, белгілері орыс фразеологиясының теориясы негізінде нақтыланған. Жалпы шолу ретінде алғашқы зерттеулерге тоқталу керек.

**Нәтиже және талқылау.** Фразеологизмдер туралы әлемдік зерттеулерде алдымен швейцарлық лингвист ғалым Ш.Баллидің есімі аталады. Оның “*Precis de stylistique*” (Geneve, 1905) деген еңбегінде алғаш рет тұрақты қолданылатын тіркестердің семантикалық қосынды (біріккен) мағынасы туралы сөз болады (Кейін бұл еңбек “*Traite de stylistique francaize*” деген атпен қайта толықтырылып, орысша аудармасы “*Французская стилистика*” деген атпен (М., 1961 ж.) басылып шықты).

Ал орыс тіл білімінде жалпы тұрақты тіркестерге XVIII ғасырда М.В.Ломоносовтың кезінен бастап-ақ, орыс әдеби тілінің сөздігін жасауда назар аударылған. Одан кейін тұрақты тіркестердің аясында мақал-мәтелдер мен нақыл сөздерге қатысты, оның кейбір ерекшеліктері туралы, мәселен:

- фразеологизмнің ішкі формасы туралы<sup>1</sup>;
- фразеологияның сөзжасаммен байланысы туралы<sup>2</sup>;
- фразеологияны тіл ғылымының ерекше бөлімі ретінде жеке қарастыру керек<sup>3</sup> – деген пікірлер болған.

---

<sup>1</sup> Потебня А.А. Из лекции по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.

<sup>2</sup>Срезневский И.И. Замечания об образовании слов и выражений. – Изв. Отд. Рус.яз. и словесности, 1873.

<sup>3</sup> Поливанов Е.Д. За марксистское языкознание. М.,1931.



Осы ретте Ф.Ф.Фортунатов, А.А.Шахматов, И.М.Вульвист, С.И.Абакумов т.б. ғалымдардың фразеологизмдердің түрлерін анықтауға деген талпыныстарын айтқан жөн.

XX ғасырдың 40 жылдарынан бастап фразеологияның лингвистикалық пән ретінде қалыптасуына В.В.Виноградовтың сіңірген еңбегі айырықша еді. Оның «Из истории русских слов и выражений» (Русск. яз. в школе, 1940, N2), «Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины». (Тез. докл. Л.,1944. Научная сессия, посвященная 125-летию Ленинградского университета) т.б. мақалалары фразеологизмдерді синхронды жіктеуге негіз болды. Арнайы зерттеу нәтижесінде тұрақты тіркестердің жалпы классификациясы жасалып, ғылыми терминмен аталып, тұрақты тіркестердің түрлері мен белгілері анықталды. В.В.Виноградов орыс тіліндегі тұрақты тіркестердің ерекшеліктерін саралай келіп, олардың үш түрін анықтайды. Олар: **1. фразеологиялық тұтастық, 2. фразеологиялық бірлік, 3. фразеологиялық тізбек.** Ш.Баллидің анықтауында аталған үш типтің тек **фразеологиялық тұтастық** деген түрі ғана айтылады.

Орыс тіл білімінде фразеологияға деген қызығушылық оның жан-жақты зерттелуіне, көптеген жаңа теориялық мәселелерді шешуге ықпал жасаған құнды зерттеу еңбектердің қосылуына түрткі болды. Соның нәтижесінде фразеологизмдердің аталған үшінші түріне төртінші етіп, Н.М. Шанский **фразеологиялық сөйлемше** деген түрін қосады (Шанский, 1957).

Фразеологияның жеке лингвистикалық пән болып қалыптасуы мен дамуына тек орыс фразеологиясының теориясы мен практикасына ғана пайдалы болған жоқ, басқа да түркі тілдерінің фразеологиясына алдымен оның ғылым ретінде қалыптасуына және пән ретінде жеке сала болып зерттелуіне игі әсері болды. Ал орыс фразеологиясының соңғы ғылыми бағыттары ұлт мәдениетіне тікелей қатысты бірнеше ғылым тоғысында орындалатын жаңа зерттеулерді қамтиды.

«Жалпы түркі тілдеріндегі тұрақты тіркестер туралы алғашқы ғылыми пікір С.Н.Муратовтың «Устойчивые словосочетания в тюркском языке (М., 1961) еңбегінен басталады. Түркі тілдері фразеологиясының зерттелу тарихының хронологиясын талдағанда өткен XX ғасырдың екінші жартысынан мәселен, әзірбайжан, өзбек, түркімен, қарашай-балқар, башқұрт, ұйғыр,

кыргыз, түрік, чуваш, саха»<sup>4</sup> (Смағұлова, 2020, 219-б), ғалымдарының еңбектерін атап көрсетуіміз орынды. Түркі тілдерінің фразеологиясын зерттеген аталған ғалымдардың еңбектерінде түркі фразеологиясының алғашқы теориялық ұстанымдары сараланды. Сондай-ақ, кейінгі жаңа ғылыми бағытта қарастырылған фразеологиялық зерттеулердің бастау көзі болды.

Тува тілінің фразеологиясын зерттеген А.М.Хертек «Тюркологии в своих исследованиях основное внимание обращают на семантически анализ фразеологизмов, а так же на определение границы фразеологии. Пока еще мало исследований, посвященных сравнительному и диахроническому изучению фразеологии тюркских языков» деген пікір әлі өзекті (1978, 6-б). Сондай-ақ, түркімен тілінің фразеологиясын зерттеген Р.Х.Аннаева (1983, 8-б) да «Существует потребность в разработки сравнительно-исторической фразеологии тюркских языков, включающей ареальную фразеологию различных групп (кыпчакской, огузской, карлукской, сибирской и.т.д) а так же историческую фразеологию каждого из конкретных тюркских языков» дейді (1983, 9-б).

Түркі фразеологизмдерін тарихи салыстырмалы тұрғыдан теренірек сөз еткен Ураксин З.Г. (1975) «Башқұрт тілінің фразеологиясы» еңбегінде автор түркі тілдеріндегі ортақ фразеологизмдерге талдау жасаған. 1. Алыс туыстас тілдеріндегі ортақ фразеологизмдер тобы; 2. Жақын туыстас тілдердегі, оның ішінде башқұрт тілі енетін қыпшақ тілдері тобының фразеологизмдері.

---

<sup>4</sup>Г.А.Байрамов «Устойчивые словосочетания в азербайджанском языке. – Известия АН, АзербССР, серия общественных наук, 1959. №5. Основы фразеологии азербайджанского языка. Дисс.кфн. –Баку, 1970. -с.161; Л.Бабаев. «Идиомы в туркменском языке. Дисс. ...к.ф.н., Ашхабад, 1963; З.К.Жарашуева. «Вопросы фразеологии современного карачаево балкарского языка» Автореф. Дисс. ...к.ф.н., Баку, 1973; З.Ураксин. «Фразеология башкирского языка». –Уфа, 1975; Ч.И.Сайфуллин, «Устойчивые словосочетания в современном уйгурском языке». Дисс. ...к.ф.н., Л.,1953; Ж.Осмонова «Идиомы в киргизском языке». Автореф. Дисс. ...к.ф.н. Фрунзе, 1969; Л.Н.Долганов. «Пути развития идиоматики в современном турецком языке». Автореф. Дисс. ...к.ф.н. М., 1952; К.Х.Даибова. «Фразеология кумыкского языка». Автореф. Дисс. ...к.ф.н., М.,1971; М.Ф.Чернов. «Фразеология современного чувашского языка» Автореф. Дисс. ...к.ф.н. Чебоксары, 1985;

Автор алыс туыстас тілдердің қатарында башқұрт, түркмен, көне түркі және якут-саха тілдеріндегі фразеологизмдерді салыстыра келе, олардың дені негізінен соматикалық фразеологизмдер екенін айтады. Жақын туыстас тілдердің қатарында башқұрт, татар, қарақалпақ, қазақ, құмық, қарашай-балқар, қырғыз, ноғай тілдерінің фразеологизмдеріндегі ортақ белгілер көп кездесетініне қарамастан айырмашылықтар жоқ емес деп, мысалы, «жақын жер» - башқұрт тілінде – **«морон төбөнде»**, татар – **«борон төбөндэ»**, қазақ – **«иек астында»**, қарақалпақ – **«йиек астында»** түрінде кездестінін келтіреді (Ураксин, 1975, 25-6). Аталған зерттеулерді толықтыратын басқа да еңбектерді атасақ: Н.И. Якимова чуваш тілінің фразеологизмдерін татар, башқұрт, түрік тілдерінің материалдарын салыстырған<sup>5</sup>. Г.К.Махмудова оғыз тобына енетін эзирбайжан тілінің фразеологизмдерін қыпшақ тобындағы қазақ, қырғыз, қарақалпақ тілдерінің фразеологизмдерін соматикалық, зоонимдік тіркестерін салыстырған<sup>6</sup>.

Қарашай-балқар тілдеріндегі фразеологизмдер 1970-жылдардан кейін ғана зерттеле бастады<sup>7</sup>.

Түркі деген жалпы атаудың аясындағы тілдердің фразеологиялық зерттеулері жан-жақты, әрі бүгінге дейін маңызын жоймаған іргелі ғылыми еңбектер тізімі бар. Жалпы түркі фразеологиясының теориясын қалыптастыруда қазақ тіл білімінің орын ерекше. Түркі тілдерінің ішінде ең алғашқылардың бірі болып бұл салада қазақ ғалымдары аталады. Мәселен, қазақ фразеологиясының зерттелуі І.Кеңесбаевтың есімімен байланысты. Алғаш рет 1944 ж. қорғалған кандидаттық диссертациясынан кейін І.Кеңесбаев «Қазақ тілінің идиомдары мен фразалары». және орыс тілінде жарық көрген мақалаларынан<sup>8</sup> басталған ғылыми зерттеулер қазақ фразеологиясының бастапқы теориялық діңгектері деуге болады.

---

<sup>5</sup>Н.И. Якимова. Опыт сравнительно сопоставительного исследования с татарским, башкирским, турецким языками. Автореферат дисс. ... к.ф.н. Чебоксары, 2007, с. 24.)

<sup>6</sup>Г.К.Махмудова. Фразеология тюркских языков кипчакской группы. Автореферат дисс... к.ф.н. Баку, 2007, с. 21.

<sup>7</sup>З.К.Жарашуева . Вопросы фразеологии современного карачаево балкарского языка. Автореф. Дисс. ...к.ф.н., Баку 1973.

<sup>8</sup> І.Кеңесбаев «Қазақ тілінің идиомдары мен фразалары». Халық мұғалімі, 1946, N1-2, 39-42 б, N3-4, 42-50 б.; І.Кеңесбаев. «О некоторых фразеологизмах в

Фразеологиялық мысалдарды жинау - таза шығармашылық еңбек. Бір есептен бұл тура ауыз әдебиетінің үлгілерін жинаумен бара бар. Тұрақты тіркес мысалдарын ауызекі сөйлеу тілінен, көркем әдебиеттен жинауға сандаған жылдар кетеді. Мұның нәтижесі – түркітануда алғаш рет 1977 жылы «Ғылым» баспасынан шыққан І.Кеңесбаевтың «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі». Автор сөздікке 11 мыңға жуық фразеологиялық тіркестерді енгізген. Лексикографиялық еңбектерде барлық түркі тілдерінің фразеологиялық сөздіктері бүгінгі күнге дейін жеке-жеке басылып келеді. Бұл өте жақсы көрсеткіш. 2019 ж. «Якутско-русский и казахский-русский словарь многозначных фразеологических единиц» (Прокопьева & Смагулова, 2019) сөздігі түркология тарихында алғаш рет жарияланып отыр. Бұл сөздіктен басқа 2021 ж. шыққан «O'zbekcha-ozarbayjoncha frazeologizmlar lug'ati» атты сөздік (Ma'rufjon Yo'dashev, Elcin Ibrahimov, Zuhra Yldasheva 2021) түркі фразеологиясында елеулі жаңалық деп қабылданды.

Түркі фразеологиясының алғашқы зерттеу еңбектерінде әрбір жеке түркі фразеологиясының проблемалары сөз болды. Ал салыстырмалы түркі фразеологиясы қолға алына басталғандығын байқалады.

«Түркі тілдерінің қыпшақ тобындағы тілдердің фразеологизмдері ноғай тілінен басқасы жан-жақты әрі толық зерттелген. Тілдегі фразеологизмдердің жасалуы, құрылымы, жалпы сипаты секілді теориялық проблемалары толық шешіліп, фразеология теориясының танымдық аспектілері де назардан тыс қалмаған. Алайда, ... түркі тілдерінің жақын туыстас түрлерін өз ішінен салыстыра зерттеуге аздаған ұмтылыстар жасалғанымен, түпкілікті қолға алынбағандығымен айқын болып отыр» деп жазады қыпшақ тілдері фразеологизмдерін салыстыра қарастырған Қ.Қалабаева (2009, 8-б).

Түркі фразеологиясының зерттелу ерекшеліктері қазіргі тіл біліміндегі полипарадигмалық методологияға сүйенеді. Әсіресе ғылымдар тоғысындағы зерттеулердің синергетикалық ықпалы өте белсенді деуге болады. Лингвистикада ғылыми зерттеудің парадигмасы деп тіл саласындағы белгілі бір амал-тәсілді, теорияны, модельді зерттеу методы деп түсінеді. Лингвистика полипарадигмалды. Оның көптеген методологиялық және

---

казахском языке» – Изв. АН. Каз.ССР, N135, сер. филолог. и искусствовед., вып.1-2, Алма-Ата, 1954, с.6-27.

концептуалдық бағыттары бірыңғай емес, тілдің күрделі объектісі екендігі. Ал қазіргі ғылымның дамуы жаһандану процесімен ерекшеленеді. Түркі тілдестердің «түбі бір түркі тілдері», «түркі тілдестер түгел бол», «XXI ғасыр – түркілер ғасыры» деуіндегі жаһанданудың жаңа интегралдық әрекетке әкелуіндегі мақсат тек ғылымды дамытудың ортақ синтезі екендігін аңғартады.

Тіл біліміндегі бұрынғы құрылымдық бағыттағы зерттеулер аясынан қазіргі зерттеу бағыты мүлде басқа бағыт алды. Түркі тілдерінің фразеологиясының зерттеу нысаны, ғылыми нәтижелері антропоцентрлік бағытқа негізделген. Тілдегі антропоцентрлік идеясы қазіргі кезде нағыз мойындалған бағыт болды. Аталаған ғылыми парадигма жаңа міндеттерді қойғандықтан тіл білімінде жаңа методиканы және оның қандай ғылыми сипаттары барын анықтауды қажет етеді. Тіл біліміндегі антропоцентрлік парадигма өзара тығыз байланыстағы бағыттардағы зерттеулерді басшылыққа алады. Фразеологизмдер «өмір, тіршілік – айнасы» болғандықтан, негізгі базалық ұғымы – әлемнің тілдік суреті. Тіл иесі адам - тіл айнасында өзінің тіршілік ету, мәдени-рухани өмірін қалай көрсете алатындығы коммуникативтік лингвистикада фразеологиялық тіркестер арқылы танылуы тиіс. Бұл тілді қолданатын тіл иесі, қарым-қатынас жасайтын адамның тұрмыс-тіршілігі, сана-сезімі, танымдық табиғаты, менталдық ерекшеліктеріне қатысты тілдік бірліктердің мағынасын, мазмұнын талдау арқылы жүргізілетін зерттеу түрлері жүзеге асырылуы тиіс. Әр ұлттың менталдық білімі лингвоконцептологиялық ерекшеліктерінен көрінеді. Тіл иесінің этносемантикалық тұлғасы тілдің семантикалық жүйесінде бекітілген ұлттық мәдени прототип ретінде танылады. Бұл ретте лингвомәдени концептілердің фразеологиялық бірліктер арқылы талдануы тіршілік айнасындағы ұлттық ерекшеліктерді көрсете алады. Тіл, мәдениет және этнос бір-бірімен тығыз байланысты. Сондықтан тілдік тұлғаның физикалық, рухани және әлеуметтік ерекшеліктері түйіседі. Тілдік тұлға мен концепт – менталдылық және менталитетті айқындайтын лингвомәдениеттанудың базалық категориялары.

Түркі тілдес халықтардың когнитивтік білім қоры туралы оның танымдық ерекшеліктеріне қарай концептуалдану деңгейін когнитологиялық зерттеулер қарастырады.

Ал ұлттық стереотип дағдылар мен мәдени өмір салты және дін ортақтығы лингвомәдени зерттеуді қажет етеді. Негізінде чуваш, якут, тыба халықтарының басқа түркі тілдестерден діни алшақтығы олардың о бастағы бір тұтас менталдық кеңістігінен ажырау да мәдениаралық қатысым жағдайында сөз етілуі тиіс және когнициялық зерттеуді қажет етеді. Түркі әлемінің тілдік бейнесі басқа ұлттардан айырмашылықтарын тілдерінде сақталған фразеологизмдердің этномазмұнын этнолингвистикалық және лингвомәдени зерттеулерді басшылыққа алады. Сондықтан түркі тілдерінің фразеологиясын тіл білімінде зерттеу методологиясы антропоцентрлік бағытта лингвомәдениеттану, когнитивтік лингвистика, этнолингвистика, этнология, тілдік деректерді диахронды, синхронды компаративистика, яғни салыстырмалы талдау тұрғысынан жаңа қырлары талданып, түркі фразеологиясының қазіргі лингвометодологиясының жаңа бағыттағы пардигмаларын басшылыққа алады.

Жалпы түркі тілдестерге тән ортақ құндылықтар лингвоаксиологиялық зерттеудің нысаны болады. Түркі тілдестердің о бастағы туыстық бірлігі аясында қалыптасқан ортақ түркілік құндылықтарды тілдік мәліметтер арқылы анықтау қажеттігі бар. Түркі тілдестердің құндылыққа деген көзқарасын зерттеу, тіл арқылы ең негізгі рухани құндылықтық категорияларды анықтау, айқындау қажет.

Түркі фразеологизмдерінің зерттелуі мен оның бүгінгі тіл білімінде жеткен жетістіктеріне назар аударсақ қазіргі түркологиядағы фразеологияның – өзіндік зерттеу нысаны мен ғылыми проблемаларының бағыты және аумағы айқындалып қалыптасқан пән.

Түркі фразеологиясы туралы жоғарыдағы талданған шолулар ХХ - ғасырдың екінші жартысынан бері түркі фразеологиясының жеке ғылыми пән болып қалыптасуына тіл білімінде біраз арнаулы зерттеу еңбектері жазылғандығының дәлелі. Осыларды сараптай келе, түркі фразеологиясының зерттелу тарихы мен бағыттарын мынадай деп бөлуге болады.

➤ Түркі фразеологиясының жеке лингвистикалық пән ретінде қалыптасуы.

➤ Түркі тіліндегі тұрақты тіркестердің мағыналық-тақырыптық топтары мен грамматикалық, стильдік ерекшеліктерінің арнайы қарастырылуы.

➤ Тұрақты тіркестердің лингвомәдени бірліктер ретінде фразеологизмдердің прагматикалық аспектілерінің ғылымдар түйісіндегі жаңа ғылыми бағытта зерттелуі.

➤ Түркі фразеологиясының бүгінгі зерттелу ерекшеліктері қазіргі тіл біліміндегі полипарадигмалық методологияға сүйенеді.

➤ Когнитивтік модель бойынша түркілер танымындағы әлемді қабылдау ерекшелігі – әмбебаптық және ұжымдық санадағы идиоэтникалық көрініс. Әмбебаптық - (универсаль) әлем суретін түрлі тілдердегі ортақ когнитивтік модель болса, идиоэтникалық – этностың ұжымдық санадағы әлем суретінің ұлттық когнитивтік моделі.

➤ Түркі фразеологиясындағы әлем суретінің антропоцентрлік ерекшеліктері, фразеологизмдердің концепт бөліктерін құрайтын мәртебесі бойынша, когнитивтік фразеологияның ғылыми аренаға шығуы.

М. Хайдеггер тілді «домом бытия» деп атаған: «Сущность человека покоится в его языке. И поэтому чтоб понять природу языка, нужно понять природу человека и его мир» (1993, 101-с). Адам болмысы мен оның әлемі қатынас тілі арқылы ғана ұлт тіршілігінен хабар береді.

«Әлемнің ұлттық бейнесі» сол халыққа ғана тән түсінік категорияларынан тұратын тұрақты бейнелерге – образдарға байланысты қалыптасады. Ол халық дүниетанымы мен болмыс қағидасын құрайды. Түркілік біртұтас дүниетанымды қалыптастырған әрекеттерді, жағдаяттарды кеңістік пен уақыт бедерінен іздеу керек. *Түркі әлемінің тілдік бейнесі* деген ұғым қазіргі таңда түркі тектес халықтар ғалымдарының ортақ зерттеу нысанына айналып келеді.

Ең бастысы түркі тілдес халықтардың когнитивтік білім қоры бір-бірін толықтырып отырады. Олай дейтін себебіміз ортақ құндылықтар дүниесі, стереотип дағдылар мен мәдени өмір салты және дін ортақтығы о бастағы бір тұтас менталдық кеңістікке негізделген. Ал осы тұтастықтың келбеті тілдің кумулятивтік қасиеті арқылы жинақталып, сақталып «өткен

күнде белгі бар» екендігін айғақтайды. Бұл ретте түркі фразеологиясы мен паремиологиясының мәдениеттанымдық интрепретациясын ерекше айтуға болады.

Түркі тілдерінің сөздік қорындағы ортақ лексика мен фразеологизмдер, олардың өмір сүру тәсілдеріндегі ұқсастық, этнос тарихындағы мәдениеремалардың лингвистикалық іздері және әдебиетіміздегі ортақ сюжеттер түркі халықтарына өткендегісін түгендеуді міндет етеді.

Солардың бірі – кез келген түркі халықтарының өткен өмірінен хабардар ететін, тіршілік тынысындағы ұлттық ерекшеліктерін дәл айқындап көрсетіп, халық жадында сақталған тілдік фактілермен баяндап беретін сол ұлттың тілінің көркем дүниесі – фразеологизмдер. Тіл-тілде сақталған мақал-мәтелдер мен фразеологизмдер арқылы күллі түркі жұртының ойлау жүйесі мен ұлтқа тән феномендік қасиеттер айырықша көрінеді.

«Түркі тілдерінің фразеологиясы бүгінде зерттеу нысаны жан жақты, ғылыми нәтижелеріндегі өзара тілдік сабақтастық пен іргелестік о бастан-ақ антропоцентрлік қағидатқа негізделген. Себебі бір ұлт – бір тіл. Олай болса, олардың өзге ұлттардан айырмашылықтарын тек тілінде сақталған бейнелі тіркестердің этномазмұнын этнолингвистикалық және лингвомәдени зерттеулер ғана тайға таңба басқандай етіп көз алдымыға әкеледі» (2008, 18-б).

### **Қорытынды**

Түбі бір түркі тілдеріндегі фразеологизмдердің семантикасы арқылы түркі әлемнің тілдік бейнесін жан-жақты әрі терең талдау үшін және дискурстағы ерекшеліктерін түсіну, үшін зерттелетін тақырыптардың жалпы алгоритмін жасау керек. Тіл білімінде түркі тілдестердің фразеология саласындағы ғылыми жұмыстардың әсіресе, қолданбалы жағының маңызын арттыру қажет.

Келесі проблема лексикографиялық еңбектерге қатысты. Осы мақала авторы саха фразеолог ғалымдарымен бірлесіп, екі тілдегі көпмағыналы фразеологизмдердің сөздігін жасадық (2019, 143 б). Ал екі тілді қазақ, қырғыз, өзбек, орыс.т.б. сияқты екі тілді сөздіктердің басылып шығуы, әрине, артықтық етпейді. Тіпті туыстас топтағы тілдер арасында да күні бүгінге дейін екі тілді сөздіктер жоқ. Тек жақында жарық көрген өзбек және әзірбайжан фразеологиялық сөздігі ғана. Мәселен, қыпшақ тобындағы татар,



башқұрт, қазақ т.б. тілдердің фразеологиялық сөздіктері өз тілдерінде әлдеқашан басылған. Сол сөздіктерді екі тілді, мысалы, «татар-қазақ т.б. тілінің фразеологиялық сөздігі» деп баспадан шығарса болашақтағы зерттеу жұмыстарына қолайлы жағдай болатын еді. Фразеологиялық зерттеулер қазір өз ұлт тілінің ерекшеліктеріне қарай ғана жүргізілуде. Ізденуші жастарға білім беру бағытында салыстырмалы фразеология саласынан көбірек зерттеу тақырыптарын беріп, мамандар алмасу, тәжірибе жинақтау, ортақ зерттеу жүргізуге көңіл бөлу қажет.

Түркі тілдестердің өз ішінде туыстас тілдерге біріктірілетіні белгілі. Мәселен, чуваш пен саха тілдерінің лексика-грамматикалық жүйесі басқа түркі тілдеріне қарағанда өзгеше. Ұлттық реңктегі фразеологизмдердің мәдени коннотациясын аударма да ескеру, оның басқа тілге берілу жолдарының теориялық аспектілерін дербес аударма теориясы (якут-қазақ, чуваш-татар, түрік-өзбек т.б.) аумағында шешу ғылыми ізденісті қажет ететінін де ойда болғаны дұрыс.

Анықтамалық көрсеткіш ретінде түркі фразеологизмдері екі-үш тілді фразеографиялық еңбектерді құрастырып жариялау - түркі тілдестердің фразеолог ғалымдарының ортақ міндеті.

Түркілердің ұлттық мәдениетінен ақпарат беретін нышан - лингвомәдени бірліктердің, фразеологизмдердің басым көпшілігінде имплицитті. Түркі фразеологизмдері арқылы әлем бейнесін тану – салыстырмалы түрде фразеологизмдердің мәдени түп дерегі оның ішкі формасынан, аялық білімінен, эталон, стереотиптері арқылы айқындалатыны болашақта жеке дара емес, біріге зерттеу керектігін еске саламыз.

Сондай-ақ, «Европейская ассоциация по фразеологии» дейгін ассоциация сияқты Түркі фразеологтары да бір ұйым құру керек деген идеяны ұсынамыз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

Аннаева, Р.Х. (1983). *Фразеологические устойчивые словосочетание в памятниках туркменского языка (По названию частей тела)*. – Ашхабад, 1983.-190 с.

Қалыбаева, Қ. (2009). *Салыстырмалы түркі фразеологиясы*. – Алматы. - 404 б.

- Прокопьева С.М., Смагулова Г.Н., Рыскулов М.А., Бочкарев В.В. (2019). *Якутско-русский и казахский-русский словарь многозначных фразеологических единиц* – Якутск: Алаас. -143 б.
- Смагулова, Г. (2008). *Жаһандану және түркі фразеологиясы. // Тіл және жаһандану: бүгін мен болашағы.* – Алматы: 2008. - 216 б.
- Смагулова, Г. (2020) *Қазақ фразеологиясы лингвистикалық парадигмаларда.* – Елтаным баспасы: Алматы 2020. -254 б.
- Ураксин, З.Г. (1975). *Фразеология башкирского языка.* – Москва. -192 с.
- Хайдеггер М. (1993). *Время и бытие: ст. и выступления / М.Хайдеггер.* — Москва: Республика. – 447 с. - (Мыслители XX века).
- Хертек, А.М. (1978). *Фразеология современного тувинского языка.* – Кызыл. 1978. -123 с.
- Шанский Н.М. *Лексика и фразеология современного русского языка.* М.,1957.
- <https://www.turkishnews.com/ru/content/> (8.06.2023)



## Ш.К.БЕРКИМБАЕВА – ҰЛТТЫҚ ТІЛДІК ТҰЛҒА

### SH. K. BERKIMBAYEVA - NATIONAL LANGUAGE PERSONALITY

Айгүл САТБЕКОВА\*

#### АНДАТПА

Соңғы кездері тілдік тұлғаны түсіндіруге бірнеше бағытта келу үрдісі қалыптасқандығын байқауға болады: 1) тілдік тұлға болып табылатын жеке адам қалыптасуының негізгі жүйелерін анықтау (тегі, өмір сүрген ортасы, әдеби және тілдік, ұлттық-мәдени ықпал және т.б.); 2) жеке адамның тілдік тұлғалық болмысын құрайтын жеке қасиеттерін танытатын ерекшеліктерді көрсету, яғни оны өз бетінше білім алу, тәрбиелеу, өз тілдік тәжірибесін ұрпақтарына мұра етіп қалдыруда жеке жауапкершілігін сезіну, білім және шеберлік дағдыларын меңгеру, игерген білімдері мен тәжірибесін болмысты өзгерту үшін қолдану т.б. қасиеттерден тұратын көпсатылы зерттеу нысаны ретінде оның тілінің ассоциативтік-вербалдық, лингвокогнитивтік, прагматикалық деңгейлерін сипаттаудан тұратын деңгейлік талдау арқылы қарастыру қажет екені айқындалды.

Жеке тұлғаның ұлттық болмысын ашудың маңыздылығы туралы ғалым Ж.А. Манкееваның аталған деңгейлердің дамуының белгілі бір тілдік тұлғада көрініс табуы әртүрлі дәрежеде өрістеп, түрлі сипатта көрінеді. Оның шығармашылық-танымдық мазмұны дүниетанымдық, мәдени құндылықтар жүйесінен тұрады. Сондықтан тілдік тұлғаны алдымен ұлттық тілдік тұлға ретінде түсінеміз. Себебі тілдік тұлға табиғаты тұлғаның ұлттық мәдени сатысымен тікелей байланысты деген пікірін басшылыққа ала отырып, белгілі қоғам қайраткері Ш.К.Беркімбаеваның тілдік тұлғасын ұлттық тілдік тұлға ретінде қарастыруға толық негіз бар. Ш.К.Беркімбаеваның ұлтжанды ұстаз, тілші ғалым, парасатты педагог, көрнекті мемлекет және қоғам қайраткері сынды жан-жақты жетілген тұлғаның тілдік ерекшеліктерінің тілдік тұлға тұрғысынан қарастыру - зерттеу мақаласының өзектілігін сипаттайды.

**Кілт сөздер:** ұлттық тілдік тұлға, тілші ғалым, ұлтжанды ұстаз, қазақ тілі, сөйлеу мәдениеті

#### ABSTRACT

It can be seen that in recent times there has been a tendency to approach the interpretation of a linguistic personality in several directions: 1) Identify the main systems of formation of an individual who is a linguistic personality (surname, environment in which he lived, literary and linguistic, national-cultural influence, etc.); 2) it has been established that it is necessary to consider it through a level analysis, which consists in the description of the associative-verbal, linguocognitive, pragmatic levels of his language as a complex, multi-stage object of study, consisting of the qualities of independent education, self-improvement, education, personal responsibility for the inheritance of his language experience to his descendants, acquisition

---

\* пед.ғ.д., проф., Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университеті, Алматы/Қазақстан (satbekova@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-7266-2028>

of knowledge skills, acquisition of skill skills, use of acquired knowledge and experience to change reality, etc.

Turning to the opinions of the scientist Zh.A. Mankeeva on the importance of revealing the national identity of the individual: "the manifestation of the development of these levels in a particular linguistic personality unfolds to different degrees and manifests itself in different ways. Its creative cognitive content consists of a system of worldview, cultural values. Therefore, we first understand a linguistic person as a national linguistic person. Because the nature of the linguistic personality is directly related to the national cultural stage of the personality" – there is every reason to consider the linguistic personality of the famous state and public figure Berkimbayeva Sh.K.as a national linguistic personality.

The consideration of the linguistic features of a comprehensively mature person, such as a patriotic teacher, a correspondent scientist, a wise teacher, an outstanding state and public figure by Sh.K.Berkimbayeva from the point of view of a linguistic person, characterizes the relevance of the research article.

**Keywords:** national language personality, correspondent scientist, patriotic teacher, Kazakh language, speech culture

## КІРІСПЕ

Тұлғаның жекелік қасиеті – бұл жеке адамның өз басына ғана тән, қайталанбас қасиеті, оның тұлға болып қалыптасуы, өсуі, айналасындағы басқа адамдарға ұқсамауы. Бұл тұлғаның таным қажеттілігі мен өзіндік сананың дамуын білдіретін танымдық, рухани қарым-қатынас пен түсіну, мойындауды білдіретін коммуникативтік, өзін көрсету, өзін-өзі мойындату және шығармашылық іс-әрекетін білдіретін конструктивтік қажеттіліктерінен көрінеді.

«Қазақ әдеби тілінің сөздігінде» «тұлға» сөзінің мағынасы былай түсіндіріледі: «Жеке адамның өзіндік адамгершілік, әлеуметтік, психологиялық қырларын ашып, адамды саналы іс-әрекет иесі және қоғам мүшесі ретінде жан-жақты сипаттайтын ұғым. Тұлға философиялық тұрғыдан адамды «адам» ретінде тануға, яғни рухани-адамгершілік, ділдік, мәдени қырларына баса назар аударумен пайымдалады». Ал «тілдік тұлға» ұғымы: «Тілдің лексика-грамматикалық, лингво-когнитивтік, прагматикалық деңгейлерін бірдей меңгерген шығармашылық иесі, жазушы, ақын» деп берілген (Қазақ әдеби тілінің сөздігі, 2011, 417-б.).

Қоғамда тұлғалардың жекелік қасиеттерге ұмтылуы одан әрі дамып, қоғамның әрбір мүшесі басқаларынан өзгешелене береді. Қоғамдағы тұлғалық фактордың өсуі ерекше әлеуметтік-психологиялық стереотиптің пайда болуына әкеледі. Осыған байланысты тілді меңгеру тұлғаның маңызды компоненті ретінде

қарастырылады. Сөйлеушінің тілдік білімі санада Ю.Н. Карауловтың теориясы бойынша «вербалды-семантикалық, лингвокогнитивтік және мотивациялық немесе іс-әрекеттік-коммуникативтік қажеттілік деңгейлерінде бейнеленеді. Ғалымның пікірінше «тілдік тұлға тілі арқылы көрінетін психологиялық, этикалық, әлеуметтік және т.б. компоненттерінің жиынтығынан тұратын адам» (2010, 264-б.).

Адамның тілдік тұлға ретінде қалыптасуын интертекстуалдық негізінде қарастырған зерттеуші А.С. Әділова:

*«Әрбір адамның тілдік тұлға ретінде жеке когнитивтік кеңістігі болады, ал ол өз кезегінде түрлі ұжымдық (отбасылық, кәсіптік, діни, әлеуметтік) когнитивтік кеңістік жиынтығынан тұрады да, өзі өмір сүріп отырған қоғамның ұлттық-тілдік-мәдени танымдық базасына сүйенеді. Алайда бір ғана ұлттық когнитивтік кеңістікке жатса да, әр уақытта өмір сүруіне, қоғамдағы саяси-идеологиялық ұстанымдардың насихатталуы, ақпарат көздерінің жетімсіздігі, жабықтығы, ұлттық әдебиет, мәдениет деректерінің кейінгі орынға ығыстырылуы сияқты экстралингвистикалық себептердің әсерінен тілдік тұлғалардың – автор мен оқырманның когнитивтік базасының өзі түрліше қалыптасатыны кездеседі. Ол, әрине, адамның әлеуметтену үдерісіне байланысты болады» - дейді (2009, 53-б.).*

Тілдік тұлғаның сөз саптау әрекеті жалпыадамзаттық құндылық принциптеріне бағынады. Жалпыадамзаттық құндылық принциптеріне адамгершілік, жауапкершілік, мейрімділік, әділдік, ар-ұят және т.б. жатқызамыз. Тілдік тұлға коммуникацияда осы аталған ұстанымдарды негіз етіп алады. Бұл әсіресе қазақтың шешендік сөз өнерінде айрықша байқалады (Қадырова, 2010). Өзге жеке адамдарға ұқсамайтын өзіндік ерекше сапалық қасиеті бар бірегей адам ғана тұлға бола алатыны белгілі. Яғни, елден ерек адам емес, тұлға талаптарына жауап беретін адам – тұлға.

Ғалым Б.И.Нұрдәулетова «тілдік тұлға» терминіне мынадай анықтама береді:

*Тұлға – интеллектуалды ерекше жаратылыс иесі. Кез келген адам мен болмыс тұлғаның деңгейін бере алмайды. Кез келген шығармашылық адамы жеке-дара тұлға бола алмайтыны белгілі. Тұлғаға, ең алдымен, даралық қасиет тән. Яғни, «өзгелер» деп атауға болатын жалпылама ортақ болмыстан ерекшеленіп бөлініп шыққан өзіндік бітім-*

*болмысымен анықталуы қажет. Екіншіден, тұлға адамзатқа тән құндылықтарды тап басып тани білуі, сезініп қабылдай алуы тиіс және сол құндылықтар үдесінен өзі де көрініс беруі керек. Үшіншіден, тұлға тудырған интеллектуалды таным нәтижесі белгілі бір мәдениет түрінде (сөз өнері, сурет, мүсін, музыка т.б.) көрініс беруі қажет (2011, 148-б.).*

Ғалым А. Абасиловтың пікіріне жүгінсек:

*Тілдік тұлға – тұлғаның лингвистикалық, әлеуметтік, интеллектуалдық, этикалық, эмоциялық және т.б. бірліктерінің тілде, сөйлеуде, дискурста, мәтінде жүзеге асырылуы. Тілдік тұлға ұғымына тілдік сана-сезім, сөйлеу мәдениеті, тіл және ойлау, тіл және сөйлеу, тіл және мәдениет арасындағы байланыстарды, тілдің өмір сүру формаларын және т.б. жатады. Тілдік тұлға құрылымы (Ю.С.Караулов бойынша) үш деңгейден тұрады: а) вербалді-семантикалық, яғни тілді білу деңгейі; ә) әлемнің тілдік бейнесіндегі ұғым, идея концептісін қоса алғандағы когнитивті деңгейі; б) мақсат, уәж, қызығушылық, интенциямен анықталатын прагматикалық деңгейі (2016, 248-б.).*

### **Негізгі бөлім**

Көрнекті қоғам және мемлекет қайраткері, ұлтымыздың үлкен жүректі парасатты қызы- Беркімбаева Шәмша Көпбайқызының есімі қазақ жұртына кеңінен таныс. Ол кісінің өмірі өнегеге толы болды. Қызметін қатардағы ұстаздықтан бастаған Шәмша Көпбайқызы түрлі билік баспалдақтарынан абыроймен өтіп, қажырлы еңбек етті, халық қалаулысы атанды. Кезінде өзі білім алған Қазақ мемлекеттік қыздар педагогикалық институтын университет деңгейіне дейін көтеріп, іскерлігін көрсетті. Ол тек үздік педагогтарды ғана емес, көптеген өнерлі жастарды тәрбиелеп, қазақ өнері мен мәдениетіне жанашыр бола білді.

Қазақ қыздарының мақтаны болған ерекше тұлға, белгілі мемлекет және қоғам қайраткері, «Құрмет», «Парасат» ордендерінің иегері Шәмша Беркімбаева қоғамдық қызметте де, ғылымда да, білім ошағын басқаруда да өз табиғатына біткен асыл қасиетінен еш өзгермейтін асыл жан еді. Оның қамқорындағы шәкірттері болсын, қатар жүрген әріптестері болсын Шәмша Көпбайқызының бойындағы адалдықтың, тазалықтың болатынын жанымен түсініп, еркін сезінетін.

Ол әр жылдары мектеп директоры, Алматы облыстық партия комитетінің хатшысы, Білім министрінің орынбасары, Қазақстанның Қырғызстандағы елшілігінің бірінші хатшысы, Алматы облысы Білім басқармасының басшысы қызметтерін атқарды, сонымен қатар Қазақстан Парламенті Сенатының депутаты, Білім және ғылым министрі болды. Ұзақ жылдар бойы Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университетінің ректоры болды. Педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент, академик Шәмша Көпбайқызы еліміздегі білім мен ғылым саласының дамуына үлкен үлес қосты. Шәмша Көпбайқызы ауыл мектептерін дамытуға және дарынды балаларды қолдауға жағдай жасауға ерекше көңіл бөлді. Оның әр жылдарда, әр алуан салада, үлкен-үлкен басшылық қызметтер атқара жүріп, әдебиет пен өнер, өмір мен қоғам, заман және замандастар жайлы жазылған өзіндік өрнек-өрімі бар пікір-толғаныстары республикалық басылым беттерінде жиі жарияланды.

Ұлттық тілдік тұлға Ш.К.Беркімбаеваның «Ізгілікті іздеп келем», «Әлі де ізгілікті іздеп келем...», «Қазақ тәлімінің тарихы», «Тәрбие тағлымы», «Мен-қазақтың қызымын» атты кітаптары оқырман жүрегін өзінің ой айту мәдениетінің тереңдігімен, білім-білігінің байыптылығымен, парасат танымының кеңдігімен баурайды.

Шәмша Көпбайқызы тілдік тұлғасының прагматикалық деңгейін, мақсатын анықтайтын негізгі өзекек – ұлтты сүю. Қазақтың парасатты қызы Ш.К.Беркімбаева өзінің өнегелі өмірінде екі мәселеге қатты көңіл бөлді. Ол, біріншіден, ана тілінің тағдыры, екіншіден, қазақ мектебінің тағдыры. Мемлекетіміздің халықаралық беделінің өсу алғышарттарының бірі – мемлекеттік тілінің қай салада да салтанат құруын қатты қадағалаған ұлтшыл ұстаз қайда еңбек етсе де, ана тілінің абыройын алға қойды. Мәселен, «Ана тіліміздің халықаралық дәрежесі» деген мақаласында: «Қазақ тілі-ғылым тілі, білім тілі, заң тілі, кеңсе тілі, экономикалық, саяси, халықаралық қарым-қатынас тілі болса ғана өміршең болмақ», - дейді. Ал «Тәрбие бастауы-тіл» атты мақаласында «...Жер жүзінде өз туған тілін - ана тілім деп ардақтай атайтын халық сирек. Түркі халқының көбі сөйлейтін тілін «ата тілі» десе, славян халықтары «туған тіл» дейді. Біз, қазақ ұлты ғана өз тілімізді «Ана тілі» деп айтамыз. Бұған қоса өзімізге ең қадірлі, қасиетті ұғымдарды ана атымен байланыстырып, Жер-ана, Отан-ана, От-ана – деп құрмет тұтамыз. Сонымен, адам бойындағы қасиет атаулының ана



сүтімен берілетінін байқаған халық даналығы болса, екіншіден, елдіктің кілтін анаға тапсыру арқылы оған жасалған құрмет пен аса маңызды жауапкершілік деп ұққан жөн» деп ой қорытады (Беркімбаева, 2011, 392-б.)

Ана тілінің жанашыры, ұлағатты ұстаз Ш.Беркімбаеваның қоғамның көптеген салаларына қатысты айтқан сөздері тарихи танымға, терең талдауға құрылуымен ерекшеленді. Айталық, әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінде көптеген шет елдерден келген ғалымдар, ҚР Білім және ғылым министрі қатысқан халықаралық деңгейдегі ірі жиында бірде-бір ғалым қазақ тілінде баяндама жасамаған, сөз де сөйлемеген екен. Сонда өзі сөз сұрап алған Шәмша Көпбайқызы:

*«Бүгін бірнеше ірі мемлекеттерден қадірлі меймандар, ғалымдар келіпті. Өте қуаныштымыз. Енді осы қонақтарымыз қазақ деген ел, ұлт бар екендігін, олардың өз тілі, тарихы, мәдениеті, әдебиеті, салт-дәстүрі т.б рухани құндылықтары бар екендігін біліп кетсін деген тілекпен, қазақ тілінің өзіндік әуені, мақамы барлығын құлақтарына құйып кетсін деген ниетпен мемлекеттік тілде сөйлеймін» (2011) – деген еді.*

Отандық білім мен ғылым саласының көрнекті тұлғасы Шәмша Көпбайқызының мына құнды пікіріне назар салайық:

*«Рухы биік ұрпақ қана жаһандану дәуірінде бәсекеге қабілетті болатындықтан, еліміздің егемендігін нығайту үшін, Отанымыздың тәуелсіздігінің қадірін білу үшін, бүгінгі жас ұрпақ қазақ деген халық талай қилы заманды басынан өткізгенін, Тәуелсіздік үшін болған ұлы күресте қанишасы шейіт болғанын білгені дұрыс. Біліп қана қоймай, ата-баба рухына тағзым ете отырып, өз жауапкершілігін түсініп, ел іргесінің берік болуына қызмет етуге дайын болуы керек» (2011).*

Ал ұлттық тәрбие туралы мәртебелі мұғалима былай дейді:

*Біз ұлттық тәрбиеге ерекше көңіл бөлеміз. Менің білім жүйесіндегі көп жылдық тәжірибемнен түйгенім: біз дамыған елдердің озық технологиясын меңгерейік, тілін де үйренейік, мәдениетінен де хабардар болайық. Бірақ тәрбие ұлттық болуы керек. Сонда ғана өз ұлттық құндылықтарымызды бағалайтын, осы ұлан-байтақ ұлы мекеннің иесі менмін дейтін, басқаның жылтырағына қызықпайтын ұрпақ өсіреміз. Ол көбіне аналарға байланысты (Беркімбаева, 2011, 384-б.).*

Ұлт тілі мен ділінің жанашыры Ш.К.Беркімбаева «Қазақ мектебі – қазақ ұлтының ұясы» тақырыбындағы баяндамасында көпшілік назарын жаһандану аясында ұлт ретінде жойылып кетуге апарып соқтыруы мүмкін рухани мәңгүрттіктен сақтанудың, қазақ тілінің шын мәнінде мемлекеттік тіл деңгейіне көтерілуінің басты алғышарты - қазақ мектебінің нағыз ұлттық мектеп болып қалыптасу қажеттігіне аударғаны көпшіліктің есінде (2011, 438-б.).

Жоғары мінберден ауыл мектебі мәселесін көтерген, оның проблемаларын шешуде пәрменді іс атқарған тұлға ретінде халық санасынан лайықты орнын алған Шәмша Көпбайқызы:

*«Бізде оқып білім алып жатқандар, негізінен, ауыл баласы. Ауылдағы ең қажетті әрі қасиетті шаңырақ, бар қазақтың алтын бесігі – мектеп. Сондықтан да қазақ халқының алтын бесігі – ұлттық мектептерге Президент міндеттеген жаңа формациядағы педагог дайындау - біздің ұжым үшін өрелі, әрі қастерлі міндет... Әрине, мұғалімдік-ізгілік пен парасаттың бастауында тұрар мамандық қой. Алайда өмір мектебі де - үлкен мектеп. Мұғалімдіктен басталған өмірлік тәжірибе тіні-сапа, арқауы-сана болғанда ғана кемеңгер ұстаздыққа бағытталады.*

*Сана-адами болмысқа ғана тән рухани белсенділіктің ең жоғары деңгейі. Ал, сапа осы деңгейдің басты көрсеткіші болмақ. Заман өзгеріп, парадигмалар ауысқанымен, адамзат болашаққа сана терезесінен қарайды, болжамын сапа безбенімен өлшейді. Саналы жас-сапалы істің кепілі» (2011), - деген пікірді ұстанған еді.*

Ұлтымыздың біртуар тұлғасы Шәмша Көпбайқызы «Фариза - қазақ поэзиясындағы ерекше құбылыс» атты мақаласында:

*«Ақынның асқақ жырлары қазақтың әр азаматына, әсіресе, жастарына тектілікті, ірілікті, тазалықты, арлылықты, адалдықты танытар тәрбиелік-танымдық қасиетімен құнды. Сондықтан ер азаматтың рухын жанып, намысын оятатын, қыз балалардың сезімін тәрбиелеген жырлары ғаламдану деп аталатын мына күрделі дәуірімізде, қайшылығы мол ғасырымызда керек-ақ. Қазақ тілінің барлық құндылығы мен сөз өнерінің бар байлығын Фаризадай пайдаланып, қазақ поэзиясын шеберлік шыңына жеткізген, оның ашылмай жатқан көп қырлары мен мол мүмкіндіктерін меңгерген майталман сөз шебері, дара да дарынды ақын Фариза-поэзиямыздағы ерекше құбылыс деп ойлаймын», - деп жазса, М.Мақатаевтың туғанына 70 жыл толуына арналған*

Алматы жұртышылығының салтанатты жиынындағы сөзінде былай дейді:

«...Ақын жырларында анасы - мейірім мен жылылық көзі, қыздары - көз қуанышы, жары - отбасының ажары, жеңгелері - ағайын бірлігінің тұтқасы... Әйелдің сезім әлемін, парасаттылығын, нәзіктігін, еңбекқорлығын, батыл қимылға да бара алатын, қиындыққа мойымайтын өрлігін шебер өрнектеген екі ақын болса, бірі Мұқаң шығар деп ойлаймын. Мен ұлы ақынның асыл мұрасын зерттеп жүрген ғалым емеспін. Мен ақынның өлеңдеріне біржола, мәңгілік ғашық болған көп оқырман қарындастарының бірімін. Мен тек Мұқағалидай ұлы құбылысты жастар таныса екен деп жүрген, оның жырларының сұлулығын, тереңдігін, асқақтығын түсінсе екен деп жүрген ұстаздар қауымының өкілімін... Жаңа дәуірдің саясатын жасайтын, қатаң бәсеке гасырында туған халқының мерейін үстем етер бүгінгі және болашақ ұрпақ ақынның аманат жырларын оқығанда қазақы рухты жанымен, жүрегімен сезінсе, қазақ болғанына масаттанып, көңілі өсіп, қуанып отырса деп тілеймін. Ана тілін – бақытым деп санаған, дінінің тазалығын, жерінің тұтастығын, елінің амандығын тілеген, шырылдап «Ақиқаттың ауылын» іздеген ақын жырлары, әсіресе, жастардың өмірлік серігіне айналса деп тілеймін» (2011).

Қазақтың үлкен жүректі, парасатты қызы Ш.К.Беркімбаева тектілік туралы өз ойын былай өрбітеді:

«Текті жанның қадір-қасиеті тамыры терең, сезімі тұнық, өресі биік парасаттылықтан бастау алады. Ал парасаттылықтың өн бойынан саф асылдай құпия қуат беретін атамұра тектіліктің нышаны байқалып тұрады. Адам қашанда өзінен өзі кете алмайтыны сияқты, тегінен де алыстамайды. Текті сақтау деген аманат сақтаумен пара-пар асыл мұрат. «Атаңа лағынет дегізбе, атаңа тіл тигізбе» дейтін ұлағатты бабаларымыз бір ауыз сөзбен түйіп қойған. Білімді іздесең-табасың, тәрбиені көрсең-аласың, ал тектілік дейтін текті ұғым сатылмайды, айырбасқа жүрмейді. Ол мен мұндалап көзге ұрып тұрмайды. Қас пен қабақтың, емеуріннен, қойған сауал, берген жауаптан, тіпті жүріс-тұрыстан да байқалып байыпталады. Текті адам рухани құндылықтарға адал келеді. Арын салып қорғайды, жанын салып қолдайды, жақындарының жар жағына пана, күн жағына сая болады және оны жариялап міндетсінбейді», ал Кеңес Одағының батыры Бауыржан Момышұлының 95 жылдығына арналған Алматы жұртышылығының салтанатты жиынындағы сөзінде былай дейді: «Қазақта ай, күн, әулие, хан, батыр

*ортақ деген сөз бар. Батырлығымен де, ұлтжандылығымен де арысы Алаштың, берісі бүкіл ұлтымыздың ұят-ожданына, намысына айналған Бауыржан Момышұлы... Тау мен таудың басы бөлек болғанмен етегі бір. Бауыржандай біртуар бетжүздігімізді тек мүшелтойында ғана емес, өркениеттің өркешіне нық отыру үшін де ұлы көштің ұранына айналған ұлы тұлға ретінде әр кез ұлықтап отыру – кешегі, бүгінгі және келер ұрпақтың рухани өлшемінің деңгейі мен дәрежесі болсын. Дархандығы даладай, пейлі баладай, сеніммен сең бұзған, тәуекелмен тау жыққан, намысын кірлетпеген, жігерін жүдетпеген биік бейнелі, оның аңызға айналған өр тұлғасын артында қалған асыл мұрасынан іздейік, табайық та тағылым алайық. Қазақ деген халық аман тұрса, Бауыржан батырдың асқақ рухы жүрегіміздің, көңіліміздің, санамыздың төрінде, ұлттық намысымыздың төлқұжаты іспетті, ерліктің шежіресіндей мәңгілік тартылыс күші сезіліп тұрары хақ. Ендеше Бауыржанды берген, әлі де талай бауыржанды беретін халқымыз аман болсын» (2011, 318-б.)*

Шәмша Көпбайқызының Қыздар университетіне басшылық жылдары осы қара шаңырақтың 60 жылдығы мен 65 жылдық мерейтойларына тура келді. Университеттің 60 жылдық мерейтойында сөйлеген сөзінде:

«Жас талды аялап-мәпелесең, бәйтерек болып өседі. Түзу өседі. Қыздар тәрбиесі де сол іспетті. Ана тілі, ұлттық ерекшелік балаға ана сүтімен баратындықтан, яғни әйел ұлт тәрбиелейтіндіктен, бүкіл халық, қоғам, мемлекет болып қыз балаға, болашақ анаға ерекше қамқорлық жасауға тиіс. Ал біздің институттың оқытушылар ұжымы педагог қыздардың саналы да тәрбиелі болып өсуіне, терең білім алуына бар білім, қажыр-қайратын жұмсап, жоғарыда айтылған өрелі міндет биігінен көрінеріне сеніңіздер» - деген сөздерінен тек профессор-оқытушылар қауымы ғана емес, бүкіл қауым қыз балаға деген жауапкершілікті ерекше сезінгендей болды. Осы жиындағы:

*«Бүгінде қазақ қызының табиғаты өзгеріп барады деген әңгіме баспасөз бетінде көп айтылады. Шынында көңілге қаяу салар жағдай жоқ емес. Бірақ сол мақалалардың бәрінде біржақты тек қыздарды кіналау басым. Ер азаматтардың еш нәрсеге қатысы жоқ сияқты. Меніңше, абыройлы әкесі, арқа тұтар ағасы, іздер-сұрар інісі болса, еш уақытта қыз бала жаман нәрсеге бармайды. Бабаларымыздан қалған «Қарындастың қамы үшін» деген сөздің мағынасына зер салсақ, «қарындас» сөзі «ел» мағынасында қолданылып тұр.*

*«Қарындастың» қамын ойлау – Сіздердің міндеттеріңіз, құрметті азаматтар. Атаға лағынет дегізбеу, тегімізге тіл тигізбеу ұлтымыздың ортақ міндеті болғандықтан, ер-азаматтарымыз кесек мінезді, намысты, еліне ес, әулетіне бас бола білсе екен дейміз» («Түркістан» 4 қазан 2012 ж.) – деген сөзі қазақ қыздарына деген көзқарасқа түбегейлі бетбұрыс жасады.*

Ұлтымыздың мақтанышы болған ұлағатты ұстаз, көрнекті қоғам қайраткері Ш.К.Беркімбаева: «Менің жан дүниесі шықтай таза, аққудың көгілдіріндей әдемі қыздарымнан аяулы жар, қасиетті ана, сүйікті әже, көпшіліктің құрметіне бөленетін белгілі тұлғалар шықса екен», - деп тілейтін. Сапалы білім, сындарлы тәрбие алған бүгінгі бойжеткен - студенттің келешекте ұлағатты ұстаз болуына қамқорлықтың түпкі мақсаты – халқымыздың алтын бесігі мектептердің деңгейін өсіріп, ұрпақ тәрбиелеу арқылы ұлттың сапасын арттырып, тұлғасын сомдау.

### **Қорытынды**

Білім саласының аса білгір маманы Ш.К.Беркімбаеваның:

*«Келешекте Қыздар университетінің ұжымы интеллектуалды, зерделі де зерек жастарды тәрбиелеп шығаруға сенімді әрі мүдделі. Қаниама айтулы ақын-жазушыларымыздың ән-жырына, тіпті тағдырына айналған ару қыздарымыздың қара шаңырағы ардың аппақ сәукелесіндей халқымыздың көз қуанышы болып өркендей берсін. Оның түлектерінің киелі мамандық иелері ретінде ел Тәуелсіздігінің баянды болуына, Қазақстанның бәсекеге қабілетті мемлекет болуына қосар үлесі қомақты болсын», - деген ақ тілегі қабыл болғай.*

Осы орайда айта кететін бір жәйт, 2022 жылдың қазан айының 12 жұлдызында қазақ қыздарының парасат мектебіне айналған қара шаңырақтың 1966 жылғы түлегі, еңбек жолын ұстаздықтан бастап, осы саланың министрлік портфелін ұстап, өзі ұшқан ұясының ректорлық қызметімен аяқтаған Шәмша Көпбайқызының 80 жылдығына орай Қыздар университетінде ауқымды іс-шаралар жоғары деңгейде атап өтілді. Айтулы салтанатты жиынға келген зиялы қауым өкілдері университет ұжымымен бірге Шәмша Көпбайқызының ректор кезіндегі өзі салдырған, қонақ үйге бергісіз заманауи студенттер үйіне есімі берілуінің, қазақ қыздарының тарихына арналған "Ақтұмар" музейінде орталығы ашылуының, Ш.К.Беркімбаева атындағы дәрісханада «Ізінен ізгілік, бойынан қайрат, жанынан шуақ

төгілген» тақырыбындағы Шәмша Көпбайқызының ізгілікті ісі мен өміріне арналған ашық тәрбие сағаты мен үлкен акт залында өткен «Елім деп соққан жүрегі» атты салтанатты жиынның, сонымен қатар кітабының тұсаукесерінің куәсі болып, ақын Фариза Оңғарсынованың қазақтың қайраткер қызына арнаған "Қыз-ғұмыр" әнімен басталған концертін тамашалап, тәрбиенің тал бесігі Қазақ қыздарының қара шаңырағына батасын беріп, ризашылықпен тарады. Сонымен қатар Алматыдағы «Білім-инновация» қыздар лицейіне парасатты педагог Шәмша Беркімбаеваның есімі берілді.

«Кез келген келеңсіз көрініс жеке бастың, отбасының ғана оқиғасы емес, бүкіл ұлтымыздың ар-ұжданы, бүгін мен болашағы деп қаралуы тиіс. Ұрпақ тағдыры-ел тағдыры, ел тағдыры-менің де бөлінбес тағдырым. Барым да, бақытым да - туған халқым. Халқым бақытты болса, мен бақыттымын» деп өмір сүрген Қазақстан Республикасының еңбек сіңірген қайраткері Ш.К.Беркімбаеваның тілдік тұлғасын зерттеу арқылы оны нағыз тұлға, ұлт жанашыры, патриот, елін сүйген қайраткер ретінде танимыз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

- Абасилов, А. (2016). *Әлеуметтік лингвистика*. –Алматы.
- Әділова, А.С.(2009). *Қазіргі қазақ көркем шығармаларындағы интертекстуалдылықтың репрезентациясы, семантикасы, құрылымы*. Филол. ғыл. докт. дисс. автореф. –Алматы.
- Беркімбаева, Ш. (2011). *Әлі де ізгілікті іздеп келем...* Мақалалар, сұхбаттар. –Алматы: Атамұра.
- Бисенғали, З., Манкеева, Ж. (2010). *Қазақ филологиясы: егіз негіз* (Ғылыми мақалалар жинағы). –Алматы: Арыс.
- Караулов, Ю. (2010). *Русский язык и языковая личность* (Изд. 7-е.) – Москва: ЛКИ.
- Қадырова, Б.М. (2010). Қазіргі ғылыми парадигмадағы тілдік тұлға. *Вестник ПГУ* (4).
- Қазақ әдеби тілінің сөздігі* (2011). (Он бес томдық . 14-том, 417 б.). – Алматы.
- Нүрдәулетова, Б.И. (2011). *Когнитивтік лингвистика*. –Алматы.
- Сатбекова, А.А., Қартаева, Т. (2012). Ұрпақ тәрбиесін ұлт тәрбиесіне ұластырған (Шәмша Беркімбаева туралы бірер сөз). *Түркістан*.



# ГРАММАТИКАЛЫҚ ОМОНИМИЯ: ЖЕТИСТІК ПЕ, КЕМШІЛІК ПЕ? (Ұлттық корпус материалдары негізінде)

GRAMMATICAL HOMONYMY: ACHIEVEMENT OR  
DISADVANTAGE? (Based on the Materials of the National Corpus)

Нұрлыхан АИТОВА\*

## АНДАТПА

Мақала қазіргі қазақ тілінің цифрландырылған жүйесі – корпусдық мәтіндер базасы дерегінде грамматикалық формалардың омонимділігі мәселесін зерттеуге арналған. Лексикалық омонимділік мәселесі біршама жүйелі зерттелгенмен, қазақ тіліндегі грамматикалық тұлғалардың омонимділігі жіті қарастыруды қажет етеді. Соңғы жылдарда корпусдық базаға енгізілген, лингвистикалық белгіленген мәтіндердегі омонимияларды алу кезінде біршама қиындықтар көрініс берді. Бұны шешу үшін жүргізілген зерттеулер грамматикалық омонимияның бұрын назарға алынбаған тұстарына үңілуге әкелді.

Грамматикалық омонимия тілде әртүрлі аспектіде көрініс беретіні белгілі. Сонымен қатар, мәтін бойындағы сөзқолданыстардың омонимиясы тілде түпкілікті шешімін таппаған, даулы мәселе түрінде көрініс беріп отыр. Оған белгілі бір лемманың белгілі бір сөз табына жағуы, сөздердің орын тәртібінің өзгеруі, т.с.с. секілді мәселелер әсер етеді. Соған байланысты қазақ тілінің ұлттық корпусының кіші корпустары қорындағы грамматикалық омонимдерді талдап, жіктеп, бір жүйеге түсірудің амал-тәсілдерін ұсыну мақсат етілді.

Грамматикалық омонимдердің табиғи тілдің ішкі болмысына тән түрлері мен кейін әртүрлі сыртқы факторлар негізінде туындаған жағдайлары тіркеуге алуды және оның тілдің дамуына әсерін айқындауды қажет етеді. Сөйтіп, тілдің табиғи дамуы мен сыртқы факторлар есебінен өзгеріске түсуінде корпусдық лингвистика деректерін қадеге жарата отырып, лингвистика тұрғысынан сараптаудың аса өзектілігі көрінеді.

**Кілт сөздер:** грамматика, омонимия, морфология, лингвистикалық корпус, семантика

## ABSTRACT

The article is about the study of the problem of homonymy of grammatical forms in the database of text corpus – a digitized system of the modern Kazakh language. Although the issue of lexical homonymy has been studied quite systematically, the homonymy of grammatical persons in the Kazakh language requires closer consideration. In recent years, there have been some difficulties in obtaining homonyms in linguistically designated texts included in the corpus database. The research conducted to solve this problem has led to a deepening into previously ignored aspects of grammatical homonymy.

---

\* филол. ғ. к., доц., Ш. Шаяхметов атындағы «Тіл-Қазына» ұлттық ғылыми-практикалық орталығының ғалым хатшысы, Алматы/Қазақстан (nurlykhan.an@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-9606-4564>



It is known that grammatical homonymy appear in the language in different aspects. In addition, the homonymy of verbiage in the text is expressed in the form of a controversial issue that has not been definitively resolved in the language. It is influenced by issues such as whether a certain lemma belongs to word classes, changing the order of words, etc. In this regard, it was aimed to analyze, classify and propose methods for the unification of grammatical homonyms in the fund of Sub-corpus of the national corpus of the Kazakh language. The types of grammatical homonyms inherent in the internal nature of the language and the conditions that later arose on the basis of various external factors require recording and distinction between whether it is an achievement or a disadvantage. This indicates the high relevance of the examination of corpus linguistics data from the point of view of linguistics, which is changing due to the natural development of language and external factors.

**Keywords:** grammar, homonymy, corpus linguistics, grammatical persons, word classes

### **Кіріспе**

Грамматикалық омонимия – бірдей грамматикалық тұлғаның бірнеше категорияларды білдіруін, болмаса түрлі функцияларды атқаруын көрсететін лингвистикалық құбылыс. Басқаша айтқанда, грамматикалық омонимия екі не одан да көп грамматикалық категориялар немесе функциялар тілде бір ғана форма арқылы берілген кезде пайда болады. Бұл тілдік деректерді өңдеу кезінде айтарлықтай қиындық тудырады, өйткені сөзформа арқылы берілген мағынаны айқындауда түсініксіздік орын алады. Сондықтан корпустық мәтінді өңдеу кезінде мағынаны анықтау үшін мәнмәтінді анықтаудың немесе шатаспау үшін түсініксіздікті жоюдық қосымша әдістерін табудың қажеттілігі зор. Грамматикалық омонимия құбылысы корпустық лингвистика аспектісінде көптеген тілдерде зерттелді, зерттелуде, бірақ оның қазақ тілінде қарастырылуы кемшін.

Сондықтан бұл мақалада ұлттық корпус деректерін пайдалана отырып, қазақ тіліндегі грамматикалық омонимияның табиғаты мен ерекшеліктерін, мәтін өңдеудегі салдарын зерттеу көзделген. Сөйтіп корпус базасындағы материалдарды талдау жасап, қазақ тіліндегі грамматикалық омонимия тілдің тиімді қолданылуына қалай ықпал ететініне болжам жасаймыз, оның жетістікті-кемшілікті тұстарын анықтауға тырысамыз.

Қазақ тіліндегі көптеген грамматикалық омонимияның конструкциясы жасалымдық тұрғыдан табиғи тіл заңдылықтарына бағынады, тарихы да қызық, бірақ, сөйте тұра, белгілі бір жағдайларда олардың жасалу тәсілдерінің кейбірінің басы

ашылмаған. Бұның себептерін айқындап, тереңірек зерттеу омонимдерді дұрыс жүйелеуге мүмкіндік берері сөзсіз.

Кез келген корпус мәтіндерін аннотациялануда морфологиялық белгіленім жасау кезінде сөздердің түрленуі, тұлғалануы бірдей морфологиялық бөлшектерден тұрған жағдайда, оларды ажырату мәселесі туындайды. Бұны жасанды интеллект тіліне көшіру арнайы маман қызметі, яғни адам қолымен жүргізілмесе, таза автоматты тану қиын. Демек грамматикалық омонимия мәселесі корпусның аннотациялануында күрделі мәселе болып табылады. Омоним сөздердің мәтіндер корпустарын морфологиялық деңгейде аннотациялауда біршама қиындық келтіретін «проблемалық аймаққа» жататынын зерттеушілер айтып жүр (Жұбанов & Жаңабекова, 2017, 289-б.) . Шындығында, бұл – тек корпуслық лингвистиканың ғана емес, тілдің де күрделі мәселесі. Себебі қазіргі тіл ғылымында біріншіден, тілдің құрылымдық, функционалдық мәселелері біршама жолға қойылған, игерілген мәселе ретінде қаралады немесе тілдің өзге де жаңалығы басым тақырыптарына көбірек мән беріледі. Соңғы уақыттардағы қазақ лингвистикадағы ғылыми-зерттеу тақырыптарын шолып шыққанда, осы тақырыптарға арналған зерттеулердің болмауының, сирек қарастырылатынының өзі – бұған дәйек. Осыдан келіп, екіншіден, тілдің дамуы, өзгеріске түсуін ескере отырып, уақытында бұл тілдік деректерді зерделеп, тіркеу де кейінге қала беретін-сынды.

### **Әдебиеттерге шолу**

Қазақ тілінде корпуслық лингвистиканың теориялық негізін салып, қолданбалы түрде алғаш іске асырған – профессор А.Жұбанов. А.Жұбановтың «Квантитативная структура казахского текста» (1987), «Қолданбалы тіл білімінің мәселелері» (2008), «Қолданбалы лингвистика: қазақ тілінің статистикасы» (2013а), «Компьютерлік лингвистикаға кіріспе» (2013ә) т.б. еңбектері, сонымен қатар шәкірті А.Ә.Жаңабековамен (2017) бірге жазған еңбектерінде қазақ тілінің ұлттық корпусын жасау және мәтін өңдеудің теориялық негіздері, статистикалық, корпуслық әдістер талданады. Сондай-ақ, қазақ тілінің мәтіндер корпусындағы омонимия мәселесі де осы еңбектерінде көрініс тапқан. Қазақ тіліндегі омоформаларды зерттеген мақалалар да бар. Мысалы А.М.Фазылжан, А.Ж.Мейрбекованың «Жалпы білім берудегі қазақ тілінің жиілік сөздігі» негізінде талданған қазақ

тіліндегі омоформалардың түрлері мақаласында 20 түрлі моделі көрсетілген (интернет ресурс, URL-1).

Шетелдік корпустық лингвистикада грамматикалық омонимия мәселесін зерттеу сол корпус жасау, мәтіндерін аннотациялаумен қатар жүргізіліп отыратынын көреміз, ол заңды да. Соңғы кезде корпустық лингвистикаға біршама көңіл бөліне бастады. Жалпы корпус жасау мәселесіндегі түйткілді мәселелерді шешуге бұл сала мамандары мүдделі.

Румын тілі грамматикалық омонимиясын қарастырған Флорина Бэчилэ (2013, URL-2) румын грамматикасына кешенді көзқарастың қажеттілігін айта келіп, «...грамматикалық омонимияны семантика мен фонетикаға байланысты зерттеу керек, бұл кез келген тілдің тармақтары арасындағы байланыстың типтік жағдайы» деп көрсетеді (13-б.). Әрине, зерттеліп отырған тіл тұрғысынан, тілдердің жалпы типологиясындағы әмбебап тұлғалануды есепке алғанда, бұл өте дұрыс. Себебі грамматикалық омоним түзілуі контексте танылып, көпшілігінде семантикалық жақтан өз қызметін танытып отырады. Сондай-ақ, әр тілдің типіне, тілдік ерекшеліктеріне байланысты грамматикалық омонимия да өзіндік құрылымдық сипатқа ие. Түркі тілдері жалғамалы типке жататынына қарамастан, өз ішінде тілдік жүйесіндегі, морфологиялық құрылымдағы варианттылығына, сингормонизм заңының ықпалына қарай омонимділік деңгейі әр алуан. Оның ішінде қазақ тілінің грамматикалық омонимділігі өзіндік ерекшелікке ие. Бұған талдау барысында көз жеткізуге болады.

### **Талқылау**

Материалдарды талдау тілдік деректердегі омонимдес грамматикалық тұлғалардың кездесуіне қарай, қызметіне, контекстегі мәніне байланысты ажыратуға бағытталған. Мақала дереккөзі ретінде 2021 жылдан бастап қолға алынып, жасалып жатқан «Қазақ тілінің ұлттық корпусының бес кіші корпусының» (URL-3) базасы алынды. Корпус қоры «Публицистикалық мәтіндер ішкорпусынан» (13 миллионға жуық сөзқолданыс), «Ауызекі сөйлеу тілі ішкорпусынан» (1 миллионнан астам сөзқолданыс) тұрады. Қазіргі уақытта гуманитарлық бағыттағы «Ғылыми мәтіндер ішкорпусы» әзірлену үстінде. Корпус базасындағы аннотацияланған мәтіндердің омонимиясын алу процесі жүріп жатыр. Нақты қолданыстағы бар корпустық қордың грамматикалық омонимиясына талдау жүргізілді.

Ең алдымен аннотацияланған мәтіндерде омонимдердің танылуы арнайы белгі-кодтар қою арқылы жүргізілгенмен, оның механикалық түріне басымдық беріледі. Себебі автоматты, жартылай автоматты жүргізілгенде, машина кез келген тілдік бөлшекті сөз ішінде қандай ұзындықта, құрамда, дыбыстық тіркесім синтагмасында тұрғанына қарамастан, бөліп алып, қандай да бір өзі «үйренген», жадында бар тұлға – сөз түрінде көрсетеді. Осыған байланысты мәтіндік корпустардағы морфологиялық белгіленімдері дұрыс маркерленбеген сипатта көрініс береді. Оған қоса, қазақ грамматикасында әлі күнге дейін басы ашылмаған мәселелер баршылық екені тіл материалдарын цифрландырып, автоматты тануда айқын аңғарылып отырады. Әсіресе, егістердің сөзжасамға қатысуы мен жеке грамматикалық тұлға ретінде тұруы, сөз табыаралық алмасымдардың тек контекстік межеде ажыратылатын жағдайлары, полисемиялықтың даму барысында омонимділікке өту жігінің болмауы/ тілдік фактілердің тіркеуге алынбауы, т.с.с. мәселені күрделендіреді. Сол үшін алдымен омонимдердің омонимділік деңгейіне, түрлеріне қарай жіктеп алу керек.

Дәстүрлі лингвистикада омонимдер жазылуы мен дыбыстық сәйкестік дәрежесі және нұсқалылығына қарай үш топқа жіктеліп жүр: Толық (абсолютті) – барлық тұлғасында сәйкес келеді (жағы, септелуі және т. б.); Ішінара – барлық тұлғасында сәйкес келмейді (жекелеген жағдайларда); Грамматикалық (омоформалар) – тек жеке формаларда сәйкес келеді. Бұдан әрі қарай омонимдер типі бойынша ажыратылады: Омонимиямен қатар тілдің әртүрлі – грамматикалық (омоформалар), фонетикалық (омофондар), графикалық (омографтар) деңгейлеріне қатысты іргелес құбылыстар бар.

Омонимдердің топтастырылуы олардың типіне, стилдік реңкіне, жасалуына, т.б. қатысты, негізінен түрлі еңбектерде әртүрлі жіктеледі. Көптеген ғалымдардың еңбектерінде, оның ішінде қазақ тіл білімінде де жоғарыдағы топтастыруға қоса, *лексикалық омонимдер*, *лексика-грамматикалық омонимдер*, *аралас омонимдер* деп жіктеледі (Аханов, 2003, 121-б.). Біз олардың әрқайсысының анықтамасына тоқталмаймыз. бірақ омоформаларды, омофондарды, омографтарды лексикалық омонимдермен шатастыруға болмайды. Егер лексикалық омонимдер дыбысталуы, жазылуы бойынша сәйкес келіп, бір ғана сөз табына жатса және барлық грамматикалық формаларда сәйкес келсе, ал омофон, омограф, омоформалар стилдік

тұрғыдан ерекшеленетіндіктен, лексикалық омонимге тән қасиетке ие емес. Жалпы қазақ тілінің өзіндік жүйесі бар, омографтар – басқа типтегі тілдерге тән құбылыс, қазақ тілінде тек кірме сөздерде көрініс береді.

Ал егер оларды жазу және дыбыстау тұрғысынан қарастыратын болсақ, онда айырмашылық келесідей болады:

Омографтар жазылуы бойынша сәйкес келеді және дыбысталуы бойынша ерекшеленеді (атлас және атлас);

Омофондар – дыбысталуы бойынша сәйкес келеді және жазылуы бойынша ерекшеленеді (қой ма? – қойма, айтқанмен – айтқан – мен, т.б.). Айта кету керек, корпус қорынан сөз іздеу тек жазу арқылы жүргізілетіндіктен бұл омоним түрлерін кезіктіру мүмкін емес, тек сөз тұлғалары техникалық тұрғыдан қате жазылған жағдайларда ғана пайда болуы мүмкін. Сондықтан бұл назар аударарлық емес.

Омоформалар – жазылуы мен дыбысталуы бойынша тек жанама формаларда сәйкес келеді. Корпустық қордағы мәтіндерде ең жиі кездесетін грамматикалық омонимдер де осы – омоформалар. Мысалдармен дәйектелген талдаулар жасау арқылы бұған көз жеткізуге болады. Алдымен лексика, семантикалық омонимдерге қарастырсақ, а) *Кісі басына санап беретін қара су мен қара нан жұғынға жұқ болмайды* деген сөйлем ішінде **су** тура мағынасында тұр; ә) *Ерімбеттің жүрегі су ете қалды*. Бұл жерде тұрақты тіркес құрамындағы еліктеуіш; б). *Әке-шешемнің о кісіні жаны қалмай күтіп, су жаңа киіндіріп, шығарып салғаны есімде. Соңғы мысалда су сөзі жаңа сөзімен тіркесіп, күшейту мәнді үстеу мағынасын береді.* «Су» – моңғол тілінде **СОУ** (халх. **цоо** новый, нетронутый) (Этимологический словарь монгольских языков, 2015, 153 с.), «цоо» деп дыбысталып, үстеуге жатады. Мысалы, «*Цоо шинэ машин*» «*Жап-жаңа машина*», яғни «*су жаңа машина*» деп аударылады. Моңғол, қалмақ, бурят тілдеріне түркі тілдерінің әсерінен сақталған болуы мүмкін.

«Су» сөзінің күшейткіш үстеу түрі жаңа сөзімен тіркесімде корпус базасындағы мәтіндерде жиі кездеседі, бірақ осы күшейту мәнді үстеу ретінде барлық академиялық сөздіктердің электронды базасы – сайтта қазақ тілінің әр жылдары жарық көрген көптомдық, біртөмдік 170-ке жуық әртүрлі сөздігі жинақталған – «<https://sozdikqor.kz>» сайтында (URL-4) сондай-ақ, «Қазақ грамматикасында» (Астана, 2002) да берілмеген.

*Аға, бас* сөздері полисемия ретінде танылады. Ал *жоғары* тек мекен үстеу мәнінде сөздіктерде тіркеуге алынған, сын есім мағынасында *жоғарғы* туынды сөзі қолданылды. Қазір бұларды мағынасы кеңейген, зат есім (*аға, бас*), үстеу (*жоғары*) сөз таптарынан сын есімге өткен, бұрынғы лексикалық мағыналарымен байланысы үзілген, омонимденген сөздер қатарында тану қажет. Бүгінде бұл сөздер *бас дәрігер, бас директор, бас маман, аға оқытушы, аға қызметкер, аға менеджер, жоғары оқу орны, жоғары кеңес*, т.б. тіркесімінде белсенді қолданысқа ие. Корпус мәтіндерінен келтірілген мысалдарға қараңыз:

*Қазақтың бас ақыны жөніндегі ірі әдеби туынды сізге қалай әсер етті?; Мұнда сол заманның тұтас аға буынның қасіреті жатыр; Олар туралы мәліметті аға медсестра Валентина Ивановна ғана білетін»; «Қаламгердің» бәсі жоғары еді: бас редакторы, редколлегиясы, суретшісі бар; Жоғары шенді қызмет атқарып жүрген кезінде діни жоралғылар мен шарихат жолдарына аса мән берді; Ал Бауыржан Момышұлына Жоғары әскери академияны бітіргеннен кейін де генерал атағы берілмеді.*

Талданып отырған *аға, бас, жоғары* сөздері де барлық академиялық сөздіктердің электронды базасы «<https://sozdikqog.kz>» сайтында, сондай-ақ, «Қазақ грамматикасында» (2002) сын есім қатарында қарастырылмаған.

Корпус мәтіндері автоматты белгіленіп тұрғандықтан грамматикалық омонимдер жоғарыда айтқанымыздай мынадай түрлерде ұшырасады: *1-кесте*

↓ сөз табы	са ны	формасы (моделі)	мысалдар
------------	-------	------------------	----------

*Лексикалық, семантикалық тұрғыдан*

↓ зт = зт	Жалпы, Жалқы, Азд	ҒЛЗ =	Жер, жер-су аттары, кісі есімдері, т.б.
↓	Жалпы, Жалқы, Азд, Дерз.	ҒЛЗ, Дерз. =	Ай, Күн, т.б.
↓	Жалпы, Жалқы, Азд, Дерз.	ҒЛЗ, Дерз. =	қол, жұрт, ел, т.б.

Жалқы, Азд, Дер.

зт = елс/үст  
елс= үст

4 зт/Ø = елс/Ø = үст/Ø су

зт = сн  
сн

4 зт/Ø = сн/Ø аға, бас, жоғары.

### Морфологиялық тұрғыдан

зт = ет

6 нөлдік тұлға: зт/Ø = ет/Ø ой, сөк, шық, тат, ет, ту, түз, түс, ота, нұсқа, ұста, т.б.

7 зт/БС = ет/Ø қарға, жасқа, қорға, т.б.

8 зт/ЖС = ет/Ø, ет (туын.) меңде, еңбекте, көзде, ақта, көкте, шекте, оқта, т.б.

9 зт/ТС = ет/ЖӨШ ойды, сөкті, қосты, татты, танысты, т.б.

10 зт/ШС = ет/Ø, ет (туын.) талаптан, күкірттен, еңбектен, қуыстан, құлақтан, бұлттан, т.б.

11 зт (туын.)/(-у) = ет (туын.), /ет/ТЕТ егеу, бұрау, атау, талау, жайлау, тарау, сайлау, оқтау, демеу, т.б.

12 зт/Ø = ет (туын.), /ет/ТЕТ отау, т.б.

- 3 зт (туын.)/(*-ы, і*) = ет/Ø *байы, жары, жасы, кемі, ысы, т.б.*
- 4 зт/Ø, зт (туын.)/(*-а, -е, -й*) = ет/К (*-а, -е, -й*) *келе, Іле (геог.ат.), орай, бата, қаза, тана, өре, аға, ата, сала, т.б.*
- 5 зт (туын.)/Е (*-ма, -ме, -ба, -бе, -па, -пе*) = ет/Б-з ет. *аялдама, алма, көрме, ұлыма, жылытпа, шалма, бөлме, қойма, бөртпе, т.б.*
- 6 зт/Ø, зт (туын.)/(*-ыс, -іс, -с*) = ет/ОЕтіс *қарыс, шығыс, сайыс, отырыс, ағыс, көрініс, айтыс, шиеленіс, бөлініс, жиналыс, бекініс, өріс, т.б.*
- 7 зт/Ø, зт (туын.)/(*-ыт, -іт, -т*) = ет/ӨзгЕтіс *қанат, бөгет, санат, т.б.*
- 8 зт/ТЖЗЖ+ТС= ет/Ø, ет/ӨЕтіс *сағын, тойын, езін, шайын, суын, т.б.*
- 9 зт (туын.)/*-ар, -ер, -р* = ет/Е (*-ар, -ер, -р*) *қанар, жанар, Отырар, татар, қарар, т.б.*
- 0 зт/Ø = ет/Ø, ет/ӨзгЕтіс (*-ыр, -ір, -р*) *бақыр, ақыр, тұғыр, шұқыр, қоқыр, т.б.*
- 1 зт/Ø, зт (туын.)/(*-ыл, -іл, -л*) = ет/ЫЕтіс *Орал (геог.ат.), жамал, құрал, т.б.*



- 2  $\begin{matrix} \text{зт}/\emptyset, \text{зт (туын.)} = \text{ет}/\text{К} \\ (-\text{ып}, -\text{іп}, -\text{п}) \end{matrix}$  *тарап, Өтеп (кісі есімі), сынып, т.б.*
- 3  $\begin{matrix} \text{зт (туын.)}/(-\text{дық}, -\text{дік}, \\ -\text{тық}) = \text{ет}/\text{ЖӨШ}+\text{ЖЖІК} \end{matrix}$  *кездік, бастық, таныстық, қалыстық, т.б.*
- 4  $\begin{matrix} \text{зт (туын.)}/(-\text{шы}, -\text{ші}) = \\ \text{ет}/\text{ФҚ} (-\text{шы}, -\text{ші}) \end{matrix}$  *қойшы, қақпашы, малышы, жаршы, көйші, көрші, т.б.*
- 5  $\begin{matrix} \text{зт (туын.)}/(-\text{мақ}, \text{мек}, - \\ \text{бақ}, -\text{бек}, -\text{пақ}, -\text{пек}) = \\ \text{ет}/\text{Е} (-\text{мақ}, \text{мек}, -\text{бақ}, -\text{бек}, \\ -\text{пақ}, -\text{пек}) \end{matrix}$  *құймақ, бармақ, шақпақ, тақпақ, ермек, өрмек, т.б.*
- 6  $\begin{matrix} \text{зт (туын.)}/(-\text{ық}, -\text{ік}, -\text{қ}) \\ = \text{ет}/\emptyset \end{matrix}$  *қорық, т.б.*
- 7  $\begin{matrix} \text{зт}/\text{КЖ} = \text{ет (туын.)}/\text{Е} \\ (-\text{ар}, -\text{ер}, +\text{р}) \end{matrix}$  *еңбектер, жинақтар, жүйелер, тоқтар, жасақтар, көбіктер, жолдар, ойлар, бастар, бағыттар, деңгейлер, сабақтар, т.б.*
- сн** =  $\begin{matrix} \text{нөлдік тұлға: сн}/\emptyset = \\ \text{ет} \end{matrix}$  *ірі, т.б.*
- 8  $\begin{matrix} \text{сн (туын.)}/(-\text{ы}, \text{і})+\text{ТС} \\ = \text{ет}/\emptyset\text{Етіс} \end{matrix}$  *қуын, сауын, т.б.*
- 9  $\begin{matrix} \text{ет}/\text{ЖӨШ}+\text{ЖЖІК} = \\ \text{сн}/(-\text{дық}, -\text{дік}, -\text{тық}, -\text{тік}) \end{matrix}$  *жаздық, айттық, қаттық, ақтық, т.б.*

- 1 ет/ЖӨШ = сн/(-ды, -ді, -ты, -ті) тұтты, орнықты, сөкті, байланысты, қолданысты, т.б.
- 2 сн/Ø, сн (туын.)/(-у) = ет (туын.), /ет/ТЕТ түзу, асау, азарту (саласы), азарту (ет), т.б.
- 3 сн (туын.)/(-дық, -дік, -тық) = ет/ЖӨШ+ЖЖІК жұттық, бақтық, аттық, т.б.
- 4 сн (туын.)/ (-лау,-леу, -дау, деу, -тау, -теу) = ет (туын.)+ ТЕТ балалау, айқындау, кесектеу, домалақтау, үшкірлеу, әзірлеу, т.б.
- 5 сн (туын.)/ (-дай, -дей, -тай, -тей) = ет/К (-а, -е, -й) өңдей, төлдей, құрттай, құлындай, Баяндай, т.б.
- 6 сн/Ø = ет/К (-ып, -іп, -п) алып, т.б.
- 7 сн/Ø = ет/К (-а, -е, -й) шала, көне, талай, т.б.
- 8 сн (туын.) /(-ыс,-іс,-с) = ет/ОЕтіс таныс, шатыс, қалыс, шалыс, т.б.
- 9 сн (туын.)/ (-ма, -ме, -ба, -бе, -па, -пе) = ет/Б-з ет. кірме, шертпе, көтерме, қатырма, көкіме, т.б.
- 10 сн/КЖ = ет (туын.)/Е (-ар, -ер, +р) қызықтар, тамашалар, көктер, құпиялар, т.б.

		‘	сн (туын.)/ (-дас, -дес, -тас, -тес) = ет/ФҚ (-дас, -дес, -тас, -тес)	одақтас, ақылдас, майдандас, жақтас, т.б.
<b>зт = сн</b>		‘	сн (туын.)/ (-ды, -ді, -ты, -ті) = зт/ТС	кекті, отты, мінезді, шоқты, қармақты, батпақты, ағашты, қақты, теректі, өрнекті, шекте, оқты, жөргекті, бақытты, өсімді, төлемді, т.б.
		‘	сн (туын.)/ (-ды, -ді, -ты, -ті) = зт/ГЖ1Ж+ТС	есімді, ағымды, шығымды, т.б.
		‘	сн (туын.)/ (-сыз,-сіз) = зт/ЖЖ2Ж (сыпайы түрі)	айсыз, жансыз, күнсіз, елессіз, жассыз, қартсыз, жарықсыз, отсыз, шетсіз, т.б.
		‘	сн/Ø = зт/БС	қасқа, басқа, қысқа, т.б.
<b>Ес</b>	=	‘	Ес/ТЖЗЖ = ет/Ø	кейі
<b>ет.</b>		‘	Ес/Ø = ет/Ø, ет/К (-а, -е,-й)	сен, міне
		‘	Ес/КЖ = ет (туын.)/Е (-ар, -ер, +р)	солар, біреулер, т.б.
<b>Ес</b>	=	‘	ЖЕс/Ø = СЕс/Ø және түрленуі	ол, оны, онда, т.б.
<b>зт</b>	=	‘	зт/Ø, = Ес/Ø және	ана, әр, біз,

<b>Ес</b>	0	түрленуі		<i>анасы, аналары, бізбен, біздер, т.б.</i>
		зт/ТЖЖ = Ес/Ø	1	<i>ешкім</i>
		Ес/ТС = зт/ТС	2	<i>бізді</i>
<b>са</b> <b>Ес</b>	= 3	зт/Ø = БЕс/Ø	3	<i>бір, біреу</i>
<b>Ес</b> <b>шл</b>	= 4	Ес/Ø = шл/Ø	4	<i>мен, не</i>
0 <b>сн</b>	= 5	Ес/ТС = сн/Ø	5	<i>соны, бізді</i>
1	зт = зт	зт (туын.) зт/түрленуінде	6	= <i>өрім, жылға, қойын, т.б.</i>
2	<b>са</b> <b>шл</b>	= 7	са/ ТЖЗЖ+ТС = шл/Ø	<i>үшін</i>
3	<b>зт</b> <b>үст</b>	= 8	зт/Ø, зт/СЖ = үст/Ø, үст/СЖ	<i>зорға (зор адам), тек, өрен, текке, жай, тез, үнемі, жайымен, жатқа</i>
4	<b>сн</b> <b>үст</b>	= 9	сн/Ø, сн/(туын.) = үст/Ø, үст/(туын.)	<i>еркін, ерекше, жоғары</i>
5	<b>ет</b> <b>үст</b>	= 0	үст/Ø = ет/К (-а, -е, -й)	<i>өте, аса, желе</i>
		үст/Ø = ет/К (-қан)	1	<i>асқан</i>
		үст/КЖ = ет (туын.)/Е		<i>көптер</i>

		2	(-ар, -ер, +р)	
6	<b>үст</b>	<b>мд</b> = 3	( мд/БС = үст/СЖ	жоққа
7	<b>шл</b>	<b>ет</b> = 4	( ет/Ø = шл/Ø	ал, қой, де, қана
8	<b>шл</b>	<b>зт</b> = 5	( зт/ ТЖ1Ж = шл/Ø	әрі, бойы
			( зт/ ТЖ3Ж+ЖС = шл/СЖ	арқасында, бойында
9	<b>КЕ</b>	<b>зт</b> = 6	( зт/ ТЖ3Ж = КЕ/ТЖ3Ж	қасы, жаны, бойы, ортасы, іші, беті, төбесі, түбі
0	<b>ет</b>	<b>мд</b> = 7	( мд/Ø = ет/Ø	тиіс, сынды
1	<b>зт</b>	<b>мд</b> = 8	( мд/СЖ = зт/СЖ	шындығында, анығында, қисыны
2	<b>зт = ет</b> <b>= сн</b>	9	( нөлдік тұлға: зт/Ø = ет/Ø = сн/ Ø	қара, ақ, жас, т.б.
		0	( зт/ТС = ет/К+ЖЖЗ = сн/(-ды, -ді, -ты, -ті)	қалыпты, байыпты, т.б.
		1	( зт/ТС = ет/ЖӨШ = сн/ (туын.)/-ды, -ді, -ты, -ті	құсты, тоңды, өтті, аңды, оңды, басты, талды, етті, атты, жақты, оңды, жалынды, т.б.
		2	( зт/БС = ет/Ø = зт/Ø	қарға (зт+ға), қарға (ет), қарға (құс)

	3	'	зт (туын.)/Е (-ма, -ме, -ба, -бе, -па, -пе) = ет/Б-з	узбе, қызба, көмбе, шаппа, т.б.
			ет. = сн (-ма, -ме, -ба, -бе, -па, -пе)	
	4	'	зт/Ø = сн/Ø = ет/ӨЕтіс (-ын, -ін, -н)	жалған, т.б.
		'	нөлдік тұлға: зт/Ø = ет/Ø = са/Ø	қос
	5			
		'	Зт (туын.)/-ын, -ін, -н = ет/ӨЕтіс = зт/ТЖЗЖ+ТС	буын
	3			
		'	Ес/ЖС, Ес/БС = са/ЖС = Үет.	онда, бірде, бірге
	4			
		'	Ес/Ø = сн/Ø = ет/Ø	сол
	5			

## Әдіснамасы

Бұл зерттеу жұмысында біз жазбаша және ауызекі сөйлеу тілі мәтіндерінің қорын құрайтын қазақ тілінің ұлттық корпусын пайдаландық. Корпус – әртүрлі контекстерде грамматикалық омонимияның пайда болуын талдауға мүмкіндік беретін тілдің репрезентативті үлгісі. Омоним түрлерін анықтау және оны жіктеу үшін қолмен талдау әдісін де, есептеу әдістерін де қолдандық. Жоғарыдағы кестені жасауға «Қазақ тілінің ұлттық корпусының бес кіші корпусы» жобасына қатысушы жұмыс тобы мүшелерінің омонимияны талдау бойынша материалдары үлкен көмек болды.

## Нәтижелер, қорытынды

Ұлттық корпусың талдамасы қазақ тіліндегі грамматикалық омонимияның 78 түрін ажыратуға мүмкіндік берді. Бұл оминим түрлері қазіргі сөйлеу тіліндегі нақты жағдайларды анықтап, кейбір тіркелмеген тілдік деректерді айқындауға септігін тигізді. Бұл туралы жоғарыда айтылды. Анықталған жайттар белгілі бір

сөздердің, сөзформалардың көпфункционалы табиғатын көрсетті. Омонимияның көптігі, тілдің автоматты өңделуі үшін, әрине, кері әсері бар. Бірақ тіл табиғатына сәйкес омонимділік табиғи тілде, сөйлеу тілі мазмұнында тіл иелмендері үшін еш қиындықсыз түсінілетіндіктен, кемшілік боп табылмайды. Тек оны автоматты өңдеуге икемдеу үшін әдісін жетілдіру талабы туындайды. Зерттеу нәтижесі сондай-ақ, мәнмәтінде омоним түрлерінің дұрыс мағынасын беруді оңтайландырып, морфологиялық анализатордың автоматты мүмкіндігін жетілдіруге қолданылатын болады. Алынған нәтижелер қазақ тіліндегі грамматикалық омонимиямен байланысты мәселелерді реттеуге мүмкіндік беретін алгоритмдер мен модельдерді әзірлеуге негіз бола алады.

### ӘДЕБИЕТТЕР

- Аханов, К., (2003). *Тіл білімінің негіздері*. – Алматы: Санат. 496 б.
- Жұбанов А. (1987). *Квантитативная структура казахского текста*. – Алма-Ата: Наука. 147 С.
- Жұбанов А. (2008). *Қолданбалы тіл білімінің мәселелері*. –Алматы: Арыс, 640 б.
- Жұбанов А. (2013а). *Компьютерлік лингвистикаға кіріспе*. Монография. –Алматы. 204 б.
- Жұбанов А. (2013ә). *Қолданбалы лингвистика: қазақ тілінің статистикасы*. Монография. –Алматы. 209 б.
- Жұбанов, А.К., Жаңабекова А.Ә. (2017). *Корпусық лингвистика*. – Алматы: Қазақ тілі. 336 б.
- Қазақ грамматикасы. Фонетика, сөзжасам, морфология, синтаксис (2002). –Астана, 784 б.
- Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. (2015). *Этимологический словарь монгольских языков*. Том 1., –Москва: ИВ РАН.
- URL-3 <https://best.qazcorporaz.kz> Шайсұлтан Шаяхметов атындағы «Тіл-Қазына» ұлттық ғылыми-практикалық орталығы әзірлеген корпус – [qazcorporaz.kz](https://best.qazcorporaz.kz) / (01.08.2023 ж.)
- URL-4 <https://sozdikqor.kz> / (10.08.2023 ж.)
- Фазылжанова А.М., Мейрбекова А.Ж. Қазақ тіліндегі омоформалардың (“Жалпы білім берудегі қазақ тілінің жиілік сөздігі” материалы бойынша) түрлері. //URL-1 <https://www.academia.edu/36441758> / (алынған күні: 20.09.2023 ж.)

Florina Băcilă. (2013). The Problematics of Grammatical Homonymy: the Subject and Object Complements. *Analele Universității de Vest din Timișoara.Seria științe filologice.* (51-52), 13-17. //URL-2 <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=35333/> (01.09.2023 ж.)





# ТҮРКІ ТІЛДЕРІН ТУЫС ТІЛ РЕТІНДЕ ОҚЫТУДЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕРІ

## THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF TEACHING TURKIC LANGUAGES AS A RELATED LANGUAGE

Қарлығаш ҚАДАШЕВА\*  
Ұлмекен АСАНОВА\*\*  
София ОМАРОВА\*\*\*

### АНДАТПА

Қазақ тілін түркі тілдерінде сөйлейтіндерге оқытып-үйрету және меңгерту мәселесі бүгінге дейін бірен-саран ғана ғылыми еңбектерде айтылғанымен, оны туыс тіл ретінде оқыту әдістемесі ғылыми-әдістемелік тұрғыда нақты әрі жүйелі түрде қалыптаспаған. Сондай-ақ түркі тілдерінде сөйлейтіндерге қазақ тілін оқытуға арналған оқу-әдістемелік құралдар жоқтың қасы.

Қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту мен меңгерту, біздің ойымызша, алдағы уақытта болашағынан үміт күттіретін, нәтижесін көретін мәселе екені анық. Бұл идея мәдениет-таным парадигмасына негізделуі тиіс және тілді үйрету үдерісі тіл мен мәдениет байланысында жүзеге асады. Қазіргі заман сұранысы да осы ойға саяды, яғни көптілділік пен мәдениет-таным сұхбатында қарым-қатынасқа түсу мүмкіндігіне жол ашып отыр.

Осыған орай заманауи білім беру парадигмасын дамыту мақсатында авторлар ұжымы өзіндік ғылыми негізделген тұжырымдамасын ұсынып, алғаш рет қазақ тілін туыс тіл ретінде оқытуға арналған теориялық еңбек жазды. Бұл еңбекте «туыс тілдерді оқыту» термині тұңғыш рет қолданылып, соның негізінде оқу-әдістемелік кешен әзірленді.

Тіл үйренушілердің білімі, білігі мен дағдысын орнықтыру үшін оқулық құрылымында елтанымдық ақпарат беріліп, туыс халықтардың ұлттық мәдениетін салыстыру арқылы оқыту көзделді. Тіл үйренушілердің мәдениет-таным құзыретін қалыптастыру үшін танымдық, қатысымдық, дамытушылық, тәрбиелік аспектіде ортақ сөздерді қамтыған тақырыптар іріктеліп алынды.

Түйіндеп айтсақ, лингвомәдениеттанымдық аспекті бағытында іріктелетін тақырыптар оқу материалдарының негізін құрауы тиіс, ал тіл

---

\* пед. ғ. д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан/Қазақстан (karlygash-54@mail.ru)  
<https://orcid.org/0009-0003-5304-3979>

\*\* пед. ғ. д., Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана/Қазақстан (assanova\_62@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-6846-9919>

\*\*\* филол.ғ.к., Ш.Шаяхметов атындағы «Тіл-Қазына» ұлттық ғылыми-практикалық орталығы, Алматы/Қазақстан (omarovask@mail.ru)  
<https://orcid.org/0009-0009-0819-0543>

үйренушілер оқу-әдістемелік кешенге енген мәтіндерді меңгеріп, коммуникативтік, мәдениет-таным құзыретін қалыптастырады.

**Кілт сөздер:** туыс тіл, әдістеме, салыстыру, кешен, оқу сөздіктері

#### ABSTRACT

Despite the fact that the problem of teaching and mastering the Kazakh language to speakers of Turkic languages is still mentioned in only a few scientific works, the methodology of teaching it as a related language has not been clearly and systematically formed in scientific and methodological terms. There are also almost no teaching aids for teaching the Kazakh language to speakers of Turkic languages.

It is obvious that teaching and mastering the Kazakh language as a related language, in our opinion, is a promising and promising issue that we will see in the future. This idea should be based on the cultural-cognitive paradigm, and the process of language teaching is carried out in the connection of language and culture. The demand of modern times also reflects this idea, that is, multilingualism and culture-knowledge open the way to communication in conversation.

In this regard, in order to develop a modern educational paradigm, the team of authors presented their own scientifically based concept and for the first time wrote a theoretical work on teaching the Kazakh language as a related language. In this work, the term "teaching related languages" was used for the first time, and a teaching-methodological complex was developed based on it.

In order to establish the knowledge, skills and abilities of language learners, the structure of the textbook is intended to provide information about the country, and to teach by comparing the national culture of related peoples. In order to form the cultural-cognitive competence of language learners, topics containing common words were selected in cognitive, participatory, developmental, and educational aspects.

To sum up, topics selected in the direction of the linguistic and cultural aspect should form the basis of educational materials, and language learners learn the texts included in the educational-methodical complex and form communicative, cultural-cognitive competence.

**Keywords:** related language, methodology, comparison, complex, educational dictionaries

#### Кіріспе

Заманның өзгеруіне байланысты ғылымның кез келген саласының зерттеу бағыттары үнемі жаңарып, мақсат-міндеттеріне тоқтаусыз түзетулер мен өзгерістер енгізіліп отырады. Оған әрбір мемлекеттің геосаяси стратегиялары, даму бағыттары және геомәдени бетбұрыстары ықпал етеді. Демек динамикалық қозғалыс үстіндегі ғылымның, соның ішінде ливгводидактика ғылымының ғылыми-теориялық және практикалық бағыттарының өзгеруі заңды құбылыс ретінде танылады.

Осы тұрғыдан қазақ тілін үйрету әдістемесінде де оқытудың жаңа бағыттары орын алды. Ол – қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту әдістемесінің қалыптасуы.

Осы әдістеменің қалыптасуына түркі тілдерінің тарихын, фонетикасын, лексикологиясын, лексикографиясын, грамматикасын және т.б. аспектілерін тарихи-салыстырмалы түрде зерттеген ғалымдардың (В.В. Радлов, Н.А. Баскаков, А.Н. Кононов, А.М. Шербак, Н.З. Гаджиева, С.Е. Малов, Н.Рахманов Қ. Жұбанов, А.С. Аманжолов, Н.Т. Сауранбаев, А.К. Құрышжанов, Ғ.Айдаров және т.б.) еңбектері негіз болады.

«Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков» деп аталатын белгілі түркологтардың көптомдық іргелі еңбегінде *түпқыпшақ, түпоғыз, түпқарлұқ* тілдерінің фонетикалық, лексикалық, морфологиялық, синтаксистік ұқсастықтары мен ерекшеліктерін салыстырмалы-тарихи әдіспен реконструкциялауға қатысты ғылыми-теориялық тұжырымдары қазақ тілін туыс тіл ретінде үйрету әдістемесі мен ортақ сөздіктердің жазылуына алғышарт бола алады деп ойлаймыз (2002, 140-146 бб.).

Осы бағыттағы қазіргі зерттеулерде ірі тілдер тобына жататын – *қыпшақ, оғыз, қарлұқ* тобының негізгі тілдері болып саналатын *қазақ, түрік, өзбек* тілдерінің дыбыстық жүйесі мен сөз құрылымындағы фонетикалық заңдылықтар бұл тілдердің жалпы генетикалық, гомогендік шығу тегін ғана емес, олардың бір-біріне толық сәйкестігін дәлелдеуші фактор ретінде қарастырылады (Байтуова, 2017, 72-б.) Сондай-ақ *қыпшақ, оғыз, ұйғыр, қарлұқ* тобының ескерткіш мәтіндеріндегі фонетикалық, грамматикалық және лексикалық ұқсас элементтердің орнығуы «араласу» (смешанный язык, смешанность) құбылысын тудыратынын анықтайды (Нуриева, 2016, 46-б.)

2019 жылы жарық көрген «Қыпшақ және оғыз тілдерінің даму тарихындағы кейбір аспектілер» деген мақалада зерттеушілер қараханид ескерткішіндегі оғыз және «жақын» қыпшақ тілдерінің фонетикалық, морфемдік, лексикалық сәйкестіктерін талдайды. Жеке грамматикалық құбылыстарға мысал келтіре отыра, қыпшақ және оғыз тілдерінің тарихи дамуын қарастырады (Шаймердинова & Невская, 192-б.).

Лексикологиялық бағытта қазақ, түрік, өзбек тілдерінің сөздік қорындағы қару-жарақ атауларының түрлерін салыстырмалы түрде зерттеген мақала да кездеседі (Лосева-Бахтиярова, 2003).

Міне, осындай ғылыми зерттеулердегі нақты тұжырымдар, тілдік дәлелдер мен дәйектер ғылым мен практиканы ұштастыруға, дидактикалық және әдістемелік еңбектердің дайындалуына септігін тигізуде.

Сондай-ақ туыс елдер арасындағы қарым-қатынас пен ынтымақтастық аясының кеңейіп, әлеуметтік-саяси, мәдени байланыстардың нығая түсуінің нәтижесінде түркі тілдерінде қарым-қатынас жасаушы ұлттардың тілін оқып үйренуге деген қызығушылық та пайда бола бастады. Бұған дәлел – еліміздің көптеген жоғары оқу орындарына түркітілдес елдерден келіп білім алып жатқан жастар санының арта түсуі. Мәселен, қазіргі таңда Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетіне түркі дүниесінің отыз екі елінен келген тыңдаушылар білім алууда. Алыс және жақын шетелден келген түркі тілінде сөйлейтін түрлі ұлт өкілдері осы тіл арқылы қарым-қатынас жасауға ұмтылады. Өйткені түркітілдес ұлттар мен ұлыстарды бір-бірімен рухани жағынан байланыстырып отырған олардың тілі, ділі, діні, тарихы және мәдениетінің ортақ екендігі. Сондықтан да түркі тілдерінде сөйлейтіндерге қазақ тілін туыс тіл ретінде үйрету мәселесі күн тәртібіндегі көкейкесті мәселелердің біріне айналып отыр.

Зерттеу еңбегімізде қазақ, түрік, өзбек тілдерінің фонетикасы, лексикасы және грамматикасындағы ұқсастықтары мен әрбір тілдің өзіндік ерекшеліктерін ескере отырып, оқытудың салыстыру әдісі басшылыққа алынды. Сондай-ақ талдау, сипаттау, қорытындылау әдістері де қолданылды.

### **Ғылыми деректер және дәйектер**

Туыс тілдерді оқыту мәселесімен Ресей ғалымдары өткен ғасырдың 30-шы жылдары айналыса бастағаны белгілі. Олар өзінің ғылыми-педагогикалық еңбегінде «близкородственный язык» деген терминді алғаш рет қолданып, орыс және украин тілдерін салыстыра оқыту әдістемесіне ерекше көңіл бөледі. Ол украин тілінде оқытын білім алушыларға орыс тілін үйретуге арналған оқулық та жазған (Булаховский, т.б., 1931). Л.А. Булаховскийден кейін И.Г. Чередниченко, В.И. Масальский, Н.А. Пашковская, Г.М. Иваницкая, А.Е. Супрун, Л.Г. Кашкуевич және т.б. ғалымдар орыс-украин (беларусь, поляк) тілдерін салыстыра оқыту әдістемесі бойынша ғылыми еңбектер жазып, туыс тілдерді оқытудың тиімді әдіс-тәсілдерін ұсынады. Сонымен қатар әдістемеші ғалымдар өз еңбектерінде тілдік коммуникативтік

мәдениетті қалыптастырудың және интерференцияны жеңудің тиімді жолдарын көрсетеді.

Ал Қазақстанда қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту әдістемесі әлі нақты да жүйелі түрде қалыптасқан жоқ. Тілдерді оқыту әдістемесін жазу барысында байқағанымыз – қазақ тілін туыс тіл ретінде оқытуға арналған әдістемелік еңбектердің жоқтығы. Осы бағытты отандық ғалымдар Қадашева, Асанова және Ашиқбаева ғылыми-теориялық тұрғыдан зерттеп, алғаш рет туыс тілдерді оқытудың әдіснамасын, оқыту ұстанымдары мен әдістерін «Қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту әдістемесі» монографиясында ұсынады. Бұл еңбекте «туыс тілдерді оқыту» термині тұңғыш рет қолданысқа еніп отыр (2012, 27-52 бб.).

Сонымен қатар осы мәселе шетелдік импакт-факторлы басылымдарда жарық көрген «Изучение близкородственных языков: особенности составления учебного комплекса» (Қадашева, т.б., 2016, 194-202-бб.) және «Actual problems of teaching Kazakh language as a closely related language» деген ғылыми зерттеулерде көрініс тапты (Қадашева, т.б., 2017. 261-272 бб.).

Қазақстандық ғалымдардың қазақ тілін туыс тіл ретінде оқытудың ғылыми түсініктемесін жасауы түркі тілдерін салыстыра оқытудың әдістемелік жүйесіндегі жаңа бастама болмақ.

Осы теориялық еңбектің негізінде қазақстандық авторлар тілді оқыту жүйесінің еуропалық стандарттарын басшылыққа ала отырып, туыс тілді аудиторияға арналған көпдеңгейлік ( $A_1, A_2$ ,  $B_1, B_2$ ) «Қазақ тілі» оқу-әдістемелік кешенін әзірлеп, жарыққа шығарды.

«Қазақ тілі» (туыс тіл ретінде оқыту) пәніне арналған оқу-әдістемелік кешенінің құрылымы:

- «Қазақ тілі» деңгейлік оқу-әдістемелік кешенінің Стандарты мен Бағдарламасы;
- $A_1, A_2$ ,  $B_1, B_2$  деңгейлеріне арналған «Қазақ тілі» негізгі оқулықтары;
- $A_1, A_2$ ,  $B_1, B_2$  деңгейлеріне арналған Жазылым кітабы;
- $A_1, A_2$ ,  $B_1, B_2$  деңгейлеріне арналған Оқылым кітабы;
- $A_1, A_2$  деңгейлеріне арналған Ассоциативтік өріс және Ортақ сөздер оқу сөздігі;

- В<sub>1</sub>, В<sub>2</sub> деңгейлеріне арналған Лингвомәдениеттанымдық оқу сөздігінен тұрады.

Аталған еңбектің Стандарты мен Бағдарламасында деңгейлік оқытудың нормативтік жалпы ережелері мен мақсаты, оқытудың жалпы дидактикалық ұстанымдары, әдістемесі, тіл үйренушілердің құзыреттілік талаптары көрсетілді.

Бұл оқу-әдістемелік кешеннің төрт деңгейге арналған «Қазақ тілі» оқулықтарының негізгі ерекшелігі – ондағы дидактикалық материалдардың *қыпшақ, оғыз, қарлұқ* тобының негізгі тілдеріне жататын *қазақ, түрік, өзбек* тілдерінде салыстыра отырып үйретілуінде. Туыс тілділерге арналған Қазақ тілі оқу-әдістемелік кешенінде ұсынылған дидактикалық әдіс-тәсілдер:

### *1. Әліпби және фонетикалық заңдылықтарды үйрету:*

-Туыс тілділерге қазақ тілінің әліпбиі мен фонетикалық заңдылықтары түрік, өзбек әліпбилерімен салыстырыла үйретіледі. Бұл тілдердің дыбыстық жүйесіндегі ұқсастықтар қазақ тілінің фонетикасын үйренуде жеңілдік келтіргенімен, осы тілдердегі өзіндік дыбыстық алмасулар біршама қиындық туғызады. Сол себептен осы үш тілдің дыбыстық ерекшелігі, нақты айтқанда, дауысты және дауыссыз дыбыстардың таңбалануындағы айырмашылықтар, дыбыстық алмасулар, түрік және өзбек әліпбиінде мүлдем кездеспейтін әріптер айтылым және жазылым жаттығулары негізінде жүзеге асырылады.

-Қазақ тіліндегі дауысты және дауыссыз дыбыстарды үйретуде әлемдік тәжірибеде қолданылып жүрген ритмикалық (ырғақпен үйрету), музыкалық (дыбыстар әуезі) және ым-ишара арқылы үйрету тәсілдері (Фромкин, т.б., 2018, 183-б.) басшылыққа алынды. Мысалы: аҒ-ғА, әк-кЕ; аға+лАр, әке+лЕр және т.б.

-Қазақ тіліндегі ерекше дыбыстарды буын жігінде дауыстып айтқызып үйрету. Мысалы: ға-ға-ға-жап, ғы-ғы-ғы-лым, ғұ-ғұ-ғұ-рып, ғи-ғи-ғи-ма-рат; қа-қа-қа-лам, құ-құ-құ-жат, қо-қо-қо-быз, ку-ку-ку-ыр-шақ.

-Дыбыстарды әуенмен айтқызып үйрету. Мысалы, Бб [бы] -ба, -бә, -бы, -бі, -бұ, -бү, -бе, -бо, -бө.

-Ерекше дыбыстарды түрлі ойын тәсілдері (санамақ, жаңылтпаш және т.б.) арқылы қазақ-түрік, өзбек тілдерінде салыстырып үйрету (Қадашева, т.б., 2023, 20-б.).

### *2. Лексикалық минимумды меңгерту.*

Туыс тілділерге лексиканы меңгерту қазақ, түрік, өзбек тілдерінің сөздік қорындағы ортақ сөздер арқылы салыстырыла үйретіледі. Ортақ сөздерге көбінесе туыстық атаулар, уақыт, түр-

түс, сан атаулары, адамның дене мүшелері, жер-су, табиғат атаулары және т.б. жатады.

Осындай тәсілмен меңгерту туыс тілділердің қазақ тілін жылдам үйренуіне мүмкіндік береді. Лексикалық минимумды ортақ сөздер негізінде меңгерту  $V_1$  және  $V_2$  деңгейлерінде жүзеге асырылады.

Түркі тілдерінің ортақ сөздерінің лексикографиялық және әдістемелік әлеуеті өте жоғары. Сондықтан Оқу-әдістемелік кешенді дайындау барысында қазақ, түрік, өзбек тілдеріне тән ортақ сөздер жүйеленіп,  $A_1, A_2, V_1, V_2$  деңгейлеріне арналған Ортақ сөздер сөздігі дайындалды. Сөздікте туыс тілдердегі ортақ сөздермен қатар жартылай ортақ сөздер, мағынасы сәл өзгерген сөздер, мағынасы мүлдем өзгерген сөздер, синоним (мағынасы жақын) сөздер, бір тілде актив, ал екінші тілде пассив қолданылатын сөздер, кірме сөздер, бір сынары түсіп қалған сөздер жиі кездеседі. Тіл біліміне қатысты теориялық еңбектерде бұндай сөздер *маркерленген* немесе *маркер-сөздер* деп аталады.

Н.Г. Комлевтің 2006 жылы жарық көрген «Шет тілдері сөздерінің сөздігінде» «маркер» сөзі французша «*marquer*» яғни «белгілеу» дегенді білдіреді. Бірінші мағынасы – *курсор* ұғымында қолданылса, екінші лингвистикалық мағынасы – белгілі бір акустикалық (фонологиялық) немесе морфологиялық белгілердің тасымалдаушысы дегенді білдіреді. Бұл –екі қатардағы біртектес тілдік бірліктердің мүшелерін қарама-қарсылықта сипаттауға мүмкіндік беретін тілдік элемент (145-б.)

Тілдің құрылымдық лингвистика деп аталатын саласында «маркерленген» ұғымы – белгілі бір лингвистикалық элементтің басқа бір маркерленбеген элементке қарағанда айрықша анық көрініс табатын тұрпаты.

Лингвист Джеффри Личтің пікірінше, екі немесе бірнеше категорияға жататын мүшелердің арасындағы қарама-қарсылық болатын жерде, яғни түр, септік немесе шақты алатын болсақ, егер ол қосымша жұрнаққа ие болса, оның біреуі «маркерленген» болады да, ондай белгісі болмаған тілдік элемент «маркерленбеген» болып есептеледі (2006, 58-б.).

Бұндай тілдік құбылыстың тілдің фонологиялық жүйесінде кездесетінін Прага мектебінің белгілі лингвисті Н.Трубецкой «Фонологиялық негіздері» деген еңбегінде дәлелдеген. Қарама-қарсы фонемалар жұбындағы бір фонема маркерленген деп



сипатталса, ал екіншісінде ондай қасиет немесе белгі болмаған (1960, 90-б). Яғни алғаш рет тілдің фонетика жүйесінде қолданылған.

Егер тілдік бірліктердің ажыратушы бір ғана белгісі болса, оның жиі кездесетін мағынасы маркерленбеген немесе негізгі (базистік) деп саналады да, ал өте сирек кездесетін мағынасы маркерленген деп аталады.

Бұл құбылыстың, яғни «маркированность» (таңбаланым немесе белгіленім) құбылысының теориялық сипаты бойынша дүние жүзі тілдеріндегі кейбір лингвистикалық элементтер негізгі (базовый), табиғи болып, жиі кездеседі (маркерленбеген) де, басқа тілдік элементтердің бұндай қасиеті болмайды. Сондықтан осы құбылыс алғаш рет фонология саласында зерттеліп, соңынан фонетика, грамматика, семантика, прагматика және психологиялық лингвистикада зерттеле бастаған (Баттистелла, 1996, 51-б.).

Тілдің грамматикалық жүйесіндегі маркерленген немесе маркерленбеген деген құбылыстарды салыстырсақ, мәселен, көптеген тілде кездесетін септік категориясындағы нөлдік морфемаға ие, жекеше түрдегі атау септігі маркерленбеген болып саналса, қалған септіктердің мағынасы маркерленген мағынаға ие болады.

Бұл құбылыстың негізгі корреляттары, яғни ажыратушы белгілері ретінде жиілік белгісі, ұғымдық және құрылымдық күрделілігі алынған.

Демек ойымызды нақтыласақ, яғни фонологияда маркерленген фонема немесе маркер-фонема болса, тілдің басқа да деңгейлерінде, мәселен, лексикада маркер-сөз (маркер-лексика), морфологияда маркер-форма деп қарастырылады.

Сонымен маркерленген деген ұғым – тілдің барлық деңгейінде орын алатын тілдік құбылыс. Бұлар – белгілі бір қоғам мүшелері бірдей түсінетін, оларға ортақ, олардың арасындағы сұқбатты жеңілдететін, мәтіннің ойын түсінуге мүмкіндік беретін семантикалық доминанттар.

Осы терминді мақала авторлары өз еңбектерінде алғаш рет ғылыми негіздеп ұсынып отыр. Негізгі оқулықтардың В<sub>1</sub> және В<sub>2</sub> деңгейлерінде үш тілде (қазақ, түрік, өзбек) берілген маркер-сөздер лексиканы үйретудің ең тиімді тәсілі ретінде қолданылады. Мысалы:

- Жартылай ортақ сөздер: *әже - nine*;
- Мағынасы сәл өзгерген сөздер: *мектеп - okul - maktab*;
- Мағынасы мүлдем өзгерген сөздер: *бала - çocuk - bola*;
- Синоним сөздер: *болашақ - gelecek - kelajak*;
- Бір тілдегі актив, ал екінші тілдегі пассив сөздер: *бағдарлама - program –programma*;
- Кірме сөздер: *спорт - spor - sport*;
- Бір сынары түсіп қалған сөздер: *денсаулық - sağlık - sog'liq*.

Жаңа лексиканы меңгерту барысында оның санқырлы ұқсастықтары мен ерекшеліктерін, ана тілін есепке ала отырып (контрастивтік) және белсенді әдістерді қолдану арқылы үйретуге болатынын байқадық.

Жаңа лексиканы үйретудің белсенді әдістері қатарына тұсаукесер (презентация) әдісі жатады.

Тұсаукесер дегеніміз – әдістемелік үрдіс, яғни тақырыптар аясында қарастырылған лексиканы меңгерту мақсатында оны интерпретациялау деген сөз. Интерпретациялау ұғымы –тіл үйренушінің берілген жаңа лексиканы дұрыс дыбыстап, мағынасын түсініп, сөзжасам ерекшелігіне назар аударып, оны сөйлеу әрекеті түрлерінде ойын дұрыс жеткізе білу деген сөз (Балыхина, 2000, 27-б.)

Бұл үрдістің мәні – тіл үйренушіге ұсынылған жаңа лексиканың мағынасын дұрыс түсіндіру үшін қысқа фраза құрамында берілуінде. Себебі қысқа фраза әдістемелік ұғымда «шағын мәтін» деген ойды білдіреді. Олай болса, фраза ішінде берілген жаңа лексиканың мағынасын (тек қана сөзді бөлек беру қажет емес) контексте түсіндірген дұрыс.

Сондай-ақ лексикалық бірліктерді интерпретациялауда:

- фразадағы жаңа лексикаға синтагма белгісін қойып (/), дұрыс дыбыстату;
  - жаңа лексиканың мағынасын түсіндіру;
  - қосымшалардың түбірге жалғану тәртібін ұғындыру;
  - сөздің жасалымына назар аудартып, оның сөзжасамдық ұясымен таныстыру;
  - жаңа лексиканың сөйлем ішінде дұрыс дыбысталуын үйрету;
  - сауатты жазуға, оқуға бейімдеу қажет.
3. *Грамматикалық минимумды меңгерту*

Қазіргі уақытта қазақ және шет тілдерін үйретіп жүрген практик оқытушылардың арасында «грамматиканы үйрету керек пе, керек емес пе» деген пікірталастар орын алады. Шынымен де бұл мәселе өте өзекті және грамматиканы үйрету немесе грамматикасыз оқыту әдістемесін таңдау – ол әрбір практик оқытушының жылдар бойы қалыптасқан әдістемелік тәжірибесі мен идеяларына байланысты болады.

Осы бағыттағы зерттеулерге шолу жасау барысында байқағанымыз, тілді грамматиканы меңгерту арқылы үйрету тиімдірек деген тұжырымдар басымырақ кездесетіні байқалады. Мәселен, лингвист Ханнан тілдің идеясы мен жазуын меңгертудің негізгі бөлшегі ретінде грамматиканы үйрету өте маңызды және адам мәдениетінің алуан түрлілігін түсінеміз деген (1989, 239-255 бб.), ал зерттеуші Гарнер (1989, 143-158 бб.) грамматика біздің тілімізді сипаттауға және талдауға мүмкіндік беретін құрал дейді.

Белгілі әдіскерлер Н.Д. Гальскова, Е.Н. Соловова және Г.В. Рогова айтуынша, тіл үйренушілердің грамматикалық дағдыларының болмауы лингвистикалық қана емес, олардың сөйлеу және әлеуметтік-мәдени құзыреттіліктерінің қалыптасуына кедергі болады (Соловова 2006,102-б.).

Демек зерттеушілердің пайымдауынша, тілді грамматикасыз үйрету адамдармен коммуникациялық байланыс орнатуға ғана мүмкіндік береді де, ал түсінікті сөйлем құру үшін грамматиканы меңгерту маңызды екен. Сондай-ақ ғалымдар тілді меңгерту үдерісінің ұзаққа созылатынын айтқан.

Қазіргі таңда қазақ және шет тілдерін оқытып-үйрету үдерісінде функционалды грамматика, функционалды коммуникативтік бағыттар кең пайдаланылады. Бұл бағыттарда Н.Д. Арутюнова, А.В. Бондарко, З.К. Ахметжанова, А.М. Алдаш, З.Ш. Ерназарова, О.С. Жұбай, З.С. Күзекова, Қ.Қадашева және тағы басқа лингвистер бар. Олардың еңбектеріндегі теориялық және әдістемелік тұжырымдары қазақ тілін екінші тіл, шет тілі және туыс тіл ретінде үйрету әдістемесін, сондай-ақ практикалық оқулықтар мен оқу құралдарын дайындауда назарға алынып жүр.

Осы тұрғыда біздің «Қазақ тілі» деңгейлік кешенімізде грамматиканы функционалды коммуникативтік тұрғыдан үйрету, сонымен қатар дәстүрлі эксплицитті және имплицитті тәсілдер басшылыққа алынды. Аталған еңбектің грамматикалық минимумдарды үйретудегі ерекшелігі – тілдік формалардың ұқсастықтары мен айырмашылығын үш тілде салыстыру әдісі

аркылы түсіндірілуі. Мәселен, *қаланы арала+n (қазақ), şehri gez+ip (түрік), shaharni tamosha qilib (өзбек); барайын/барайық (қазақ), geleyim/gelelim (түрік) borayin/boraylik (өзбек)*.

Сонымен қатар тыңдаушылардың грамматикалық дағдыларын қалыптастыруда:

- саналы-практикалық (оқу материалдарын саналы түрде түсіну, қолдана алу);

- грамматикалық бірліктер мен құрылымдарды үйретудің дедукциялық, индукциялық әдістері;

- грамматикалық материалдарды деңгейден деңгейге өсу динамикасында ұсыну әдістері қолданылды.

Жалпы барлық оқу құралындағы грамматикалық минимумдар отбасылық, элеуметтік-тұрмыстық, элеуметтік-мәдени тақырыптары аясында құрылған сөйлеу жағдаяттары негізінде, яғни функционалды коммуникативтік үлгіде беріледі.

#### 4. Оқылым мен жазылымға үйрету құралдары

«Қазақ тілі» оқу кешенінің құрамындағы туыс тілділерге арналған **Оқылым кітабы** тіл үйренушілердің оқу материалдарын түсініп, ұға білуіне, сондай-ақ «ондағы әрбір тілдік қатысымдық тұлғалардың мағынасын біліп, түсінуге және оны тілдік қарым-қатынаста кеңінен пайдалана білуге» үйретеді (Оразбаева, 2000, 54-б.).

А<sub>1</sub>,А<sub>2</sub> деңгейлеріне арналған Оқылым кітабында негізінен элеуметтік-тұрмыстық, элеуметтік-мәдени, отбасылық және оқу-еңбек салаларын қамтитын шағын мәтіндер берілсе, В<sub>1</sub>,В<sub>2</sub> деңгейлерінде елтанымдық, мәдениеттанымдық мәтіндер мен қазақ халқының ауыз әдебиеті үлгілерінен (мақал-мәтелдер, жұмбақтар, жаңылтпаштар, бесік жыры, салт-дәстүрлер, ертегілер, аңыз әңгімелер) және әдеби шығармалардан үзінділер ұсынылды. Оқылым кітабында мәтінді меңгерту барысында оқылымның танымдық, зерделік, ізденімдік, көрсетімдік түрлері бойынша тапсырмалар беріліп, тіл үйренушілердің коммуникативтік қарым-қатынас дағдысын қалыптастыруға мол мүмкіндік жасалған.

Оқу кітабының басты ерекшелігі – онда берілген мәтіндер негізгі оқулық құрамындағы тақырып мазмұнымен сәйкес берілуінде. Мәселен, А<sub>1</sub> деңгейіне арналған негізгі оқулықта түркі тілдерінде сөйлейтіндерге қазақ тілінің әліпби жүйесін

үйретуден басталса, оқу кітабында осы әліпби тақырыбына қатысты ақын М.Әлімбаевтың қазақ әліпбиіне сәйкес құрастырылған өлең шумақтарымен толықтырылып отырады. Оқылым кітабында сөйлеу әдебіне қатысты түрлі репликалар және түрік, өзбек мәдениетіндегі сөйлесу әдебіне байланысты тапсырмалар негізінде салыстырмалы түрде үйретіледі. А<sub>2</sub> деңгейінде *сөзден мәтінге дейін, сөзден сөйлемге дейін* атты рубрикалармен берілген лексика-грамматикалық тапсырмаларды орындау арқылы тіл үйренушілердің қатысымдық күзиретін қалыптастыруға болады. Оқылым кітабында берілген материалдардың барлығы да қатысымдық, білімдік, тәрбиелік мақсатқа негізделіп берілген.

В<sub>1</sub>, В<sub>2</sub> деңгейлерінде мәтінмен жұмыс істеу әдісі басшылыққа алынған. Мәтіндер ауыз әдебиеті мен көркем әдеби шығармалардан алынған үзінділерден тұрады. Мәтіндерді меңгерту *мәтіналды, мәтін және мәтіннен кейінгі кезеңдерге* берілген тапсырмаларды орындау арқылы жүзеге асырылады. Мысалы, В<sub>2</sub> деңгейінде берілген «Бесік жыры» мәтінін оқытқанда, мәтіналды кезеңінде тіл үйренушілердердің қызығушылығын ояту үшін: *Сізге «бесік» сөзі таныс па? Сіздің салт-дәстүріңізде «Бесікке салу» дәстүрі бар ма? Бесік жырын естідіңіз бе?* деген сияқты танымдық сұрақтар қойылады. Мәтін кезеңінде мәтінді оқып, мәтін бойынша сұхбат құрып, лексика-грамматикалық жаттығулар орындалады. Ал мәтіннен кейінгі кезеңде оқылған мәтіннен қандай ақпарат алғанын баяндау үшін түрлі сөйлеу-жағдаяттық тапсырмалар беріледі.

Оқылым кітабындағы мәтіндер латын графикасына негізделген қазақ әліпбиімен беріледі. Сондай-ақ кітаптағы мәтіндер иллюстрациялық суреттермен безендірілген.

Туыс тілдерді оқыту барысында тіл үйренушілер тек тілдік және сөйлеу дағдыларын үйреніп қана қоймай, тілін үйреніп жүрген елдің географиясы, тарихы және мәдениетімен де танысады. Бұл лингвомәдениеттанымдық сөздікте үйге берілген тапсырмаларды орындату арқылы жүзеге асады.

4.1 «Қазақ тілі» (туыс тілділер үшін) оқу-әдістемелік кешенінің құрамындағы Жазылым кітабы түркі тілдерінде сөйлейтіндерді жазбаша сөйлеуге үйрету құралы болып саналады. Жазылым кітабының мақсаты – лексикалық, грамматикалық және қатысымдық жаттығуларды жазбаша түрде орындату арқылы тіл үйренушілердің сауатты жазу дағдыларын

қалыптастыру, ойларын жазбаша еркін жеткізу біліктерін жетілдіру. Бұл туралы әдістемеші ғалымдар мынадай пікір білдіреді:

«Жазылымға үйрету, біріншіден, тіл үйренушінің сөздерді дұрыс жазуы арқылы мекенжайын, аты-жөнін, түйіндемесін (өзі жөнінде баяндау) жазу, сауалнама толтыру, түрлі хаттар (жеке, ресми, құттықтау, алғыс т.б.) жазуға төселдіру, екіншіден, тіршіліктегі, жұмыс бабындағы орындалуға тиіс құжаттарды сауатты толтыруға (өтініш, өмірбаян, хаттама және ресми баяндамалар, хабарлама реферат, тезистер) дағдылану мақсатына бағытталады» (Қадашева және т.б., 2012, 260-б.).

Жазылымға арналған оқу құралының бір ерекшелігі – лексика-грамматикалық және қатысымдық жаттығулар Негізгі оқулық пен Оқылым кітабындағы материалдармен тығыз байланыста берілген.

Жазылым кітабында тіл үйренушілерді сауатты жазуға үйрететін төмендегідей дағдылар:

техникалық дағдылар (әріптерді, сөздер мен фразаларды жазу, тыныс белгілерін қою);

тілдік дағдылар (графикалық жүйелерді, грамматикалық құрылымдарды, сөзжасамды, сөздік қорды білу; диктант, эссе жазу);

сөйлеу дағдылары (жазба мәтіндерге тән сөйлеу үлгілерін қолдана білу);

коммуникативтік дағдылар (мәтін мазмұнындағы ойларды өз бетінше жеткізу) басшылыққа алынды (Акишина & Каган, 2004, 120-б.).

Аталған көмекші құрал туыс тілділерге арналған оқу құралы болғандықтан, ондағы тілдік жаттығулармен грамматикалық анықтағыштар үш тілде (қазақ, түрік, өзбек) салыстырыла отырып беріледі. Сондай-ақ оқу құралында тіл үйренушілерге ортақ сөздер мен маркер-сөздерді өз ана тіліндегі баламасымен салыстыра жазуға үйрететін, олармен сөз тіркестерін, сөйлемдер құруға бағыттайтын тапсырмалар да бар.

##### 5. *«Ассоциативтік өріс және ортақ сөздер» оқу сөздігі*

«Қазақ тілі» деңгейлік оқу-әдістемелік кешеннің бір ерекшелігі – оның құрамында А<sub>1</sub> және А<sub>2</sub> деңгейлеріне арналған көмекші құрал қызметін атқаратын «Ассоциативтік өріс және ортақ сөздер» оқу сөздігінің дайындалуы.

Бұл сөздіктің лингвоәдістемелік мақсаты – сөздердің ассоциациялық байланысын түсіндіру және көрсету арқылы қазақ тілін үйрету, сөздік қорларын дамыту.

Жалпы айтқанда, лексикографиялық еңбек халық өркениетінің белгілі бір даму деңгейін, қоғамдағы түрлі қатынастардың деңгейі мен жағдайын сипаттайды, тілдік сөйлерменнің – этностың ғылыми-техникалық, діни, саяси, философиялық ойының дамуын көрсетеді.

Лексикография саласы Ресей және басқа шет елдерде өте жақсы дамыған. Олардың ассоциативтік сөздіктері алуан түрлі. Мәселен, «Орыс тілінің ассоциативтік сөздігі», «Саратов және Саратов облысындағы мектеп оқушыларына арналған ассоциативтік сөздік», «Славян ассоциативтік сөздігі», «Тезаурус ассоциативных норм университета Южной Флориды», «Эдинбургский ассоциативный тезаурус Дж. Киша» және т.б.

Ал біздің тіл білімімізде, бұл – қолға алынбаған бағыттардың бірі. Осы ретте біздің дайындаған «Ассоциативтік өріс және ортақ сөздер» оқу сөздігі алғаш рет жазылған еңбек болып саналады. Ол екі тараудан тұрады. Алғашқы тарауы – лексикалық минимумның ассоциативтік өрісіне арналады. Сөздіктегі лексиканың өрісі «Отбасы», «Үй, пәтер», «Мезгіл, уақыт, шак», «Бір күнгі іс-әрекет», «Сүйікті іс», «Дүкен, базар» және тағы басқа тематикалық топтардың аясында ұсынылады. Сөздердің ассоциациясымен қатар көркем шығармалардан алынған контекстік қолданысы да беріледі.

Сөздіктің екінші тарауы – қазақ, түрік, өзбек тілдеріне ортақ сөздерге арналады. Тіл білімінде түркітөктес тілдердің бәріне ортақ сөздерді жалпытүркілік сөздер деп те атайтыны белгілі. Осы сөздіктегі сөздер тізбегі «Адам және өмір», «Адам және мінез», «Мемлекет және қоғам», «Адам және табиғат» деген тақырыптық топтар аясында ұсынылады. Сөздер тізбегінде үш тілге де ортақ термин сөздер де беріледі. Ортақ сөздер буын жігіне бөлініп, үш тілдің ерекше дыбыстарының таңбалық қолданысы жеке-жеке көрсетіледі.

Ортақ сөздердің мағыналары ұқсас болғанымен, түр-тұлғасында дыбыстық ерекшеліктер болатыны анық. Олар түрлі сипатта орын алады:

- сөздің басында, ортасында және соңындағы дыбыстық ерекшеліктер;

- дыбыстардың түсіп қалуы;
- дыбыстық алмасулар;
- дыбыстың созылыңқы айтылуы және т.б.

«Ортақ сөздер» сөздігінде барлық төрт деңгейдің (A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub>, B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>) лексикасы қамтылған. Өрнек ретінде A<sub>1</sub> деңгейінің ортақ сөздерінен мысалдар ұсынып отырмыз (Кесте-1).

Кесте-1. Қазақ-түрік-өзбек тілдеріне ортақ сөздер тізбегі

Қазақ тілінде	Түрік тілінде	Өзбек тілінде
аға <i>зат.</i> – а-ға; ~ <i>ғ</i>	аға <i>is.</i> – а-ға; ~ <i>ğ</i>	o-g‘a, a-ka; ~ <i>g‘</i> ; ~ <i>o</i>
ағаш <i>зат.</i> – а- ғаш; ~ <i>ғ</i>	ағаш <i>is.</i> – а-ғаш; ~ <i>ğ</i> ; ~ <i>ç</i>	yog‘och, daraxt <i>is.</i> – yo-g‘och,
ақылды <i>сын.</i> – а- қыл-ды; ~ <i>қ</i>	akıllı <i>sıf.</i> – a-kıl- lı; ~ <i>ı</i>	da-raxt; ~ <i>g‘</i> ; ~ <i>o</i> aqli <i>sifat.</i> – aqli
алты <i>сан.</i> – ал- ты	altı <i>sayı.</i> – al-tı; ~ <i>ı</i>	olti <i>son.</i> – ol-ti; ~ <i>o</i>
алу <i>ет.</i> – а-лу	almak <i>fiil.</i> – al- mak	olmoq <i>fe‘l-</i> ol- moq; ~ <i>q</i> ; ~ <i>o</i>

Ассоциативтік оқу сөздігінің функционалдық қызметі – тілдік сөйлерменнің сөйлеу тіліндегі сөздердің байланысуын, тілімізде үнемі және ең жиі қолданылатын сөз тіркестерін, грамматикалық құрылымдарды, сөздің түрленімдік және сөзжасамдық түрлерін үйрету.

Сонымен қатар аталған сөздіктің когнитивтік қызметі де бар. Қазақ тілін үйрену үдерісінде тіл үйренуші қазақ әлемінің тілдік бейнесі мен ұлттың мінез-құлық ерекшеліктерімен танысады.



6. *Лингвомәдениетаным оқу сөздігі*

Бүгінгі таңда білім беру үдерісінде түркітілдес тіл үйренушілерге қазақ тілін үйретуде оның фонетикалық, лексикалық және грамматикалық нормаларын үйретіп қана қоймай, сонымен бірге тілін үйреніп жүрген халықтың ұлттық мәдениетімен де таныстыру қажет. Себебі ол халықтың тарихын, мәдениетін, дүниетанымын танып білмейінше, тілді меңгеру мүмкін емес. Бұл туралы лингвомәдениеттану ғылымын зерттеуші ғалым В.А. Маслова: «Язык теснейшим образом связан с культурой: он прорастает в нее, развивается в ней и выражает ее», - деп тілдің ұлттық мәдени коды ретіндегі сипатын атап көрсетеді (2001, 9-б.).

Тілдің ұлттық таным-түсінікпен, ұлттық дүниетаныммен, ұлттық ділмен тығыз байланысты екенін дәлелеп көрсеткен В.Н. Телия, В.В. Воробьев және т.б. ресейлік ғалымдармен қатар Ә. Қайдар, Н. Уәли, Г. Смағұлова және т.б. қазақстандық ғалымдар да тіл үйренушілердің мәдени біліктілігінің болуы олардың мәдениетаралық коммуникацияға түсуіне айрықша ықпал ететінін баса айтады. Мәдениетаралық коммуникацияға түсу үшін тіл үйренуші ұлттық тілді айшықтайтын тілдік бірліктерді, мақал-мәтелдерді, өлеңдер мен әндерді үйренуі маңызды. Мұндай оқу материалдары тіл үйренушінің сол тілге деген қызығушылығын оятып, тілді тез үйренуіне мүмкіндік береді.

Осы бағытта «Қазақ тілі» деңгейлік оқу-әдістемелік кешенінің авторлары зерттеулер жүргізіп, қолданбалы тіл білімінде Лингвомәдениеттанымдық оқу сөздігінің қолға алынбағандығын анықтады. Сөйтіп, қазақстандық және шетелдік ғалымдардың теориялық еңбектерін басшылыққа ала отырып, *Лингвомәдениеттанымдық оқу сөздігін құрастырды.*

Қазақ тілін туыс тіл ретінде оқытуға арналған бұл сөздіктің мақсаты – тіл үйренушілердің мәдениетаралық құзыретін қалыптастыру, екі мәдениет тоғысында алынатын білім, білік және дағдысын дамыту.

Бұл сөздікте қазақ тілінің лексикалық және коммуниктивтік минимумдары  $V_1, V_2$  деңгейлеріне арналған оқу құралдарындағы тақырып төңірегінде іріктеліп, түрлі өрнектер арқылы ұсынылады. Сөздікте берілген мәдениеттанымдық лексика энциклопедиялық ақпарат түрінде сипатталған. Әрбір тақырыпқа арналған мәтіннен кейін беріліп отырған «Сөздің лингвомәдениеттанымдық түсініктемесі» айдарында сол

тақырыптағы негізгі тірек сөздің мағынасын ашу көзделеді. Мысалы, «Ана тілі – асыл қазына» деген тақырып бойынша «тіл» деген сөздің бірнеше мағынасы беріліп, олар әдеби шығармалардан алынған мысалдар арқылы түсіндіріледі. Тіл үйренушілерге түсінікті болу үшін әрбір сөздің анықтамасы суреттермен беріліп отырады. Сондай-ақ «тіл» сөзімен тіркесетін сөз тіркестері де ұсынылды. Мысалы, *туыс тіл, туған тіл, көне тіл, тіл ғылымы, тіл мәдениеті, тілдік тұлға, тілдік жағдаят, тілді үйрену, тіл білу* т.б. Кітапта «тіл» сөзінен туындайтын туынды сөздер мен күрделі сөздердің үлгісі де берілген.

Лингвомәдениеттанымдық сөздікте фразеологиялық тіркестер де ұсынылады. Осы бағытты зерттеген В.А. Маслованың айтуынша, «әлемнің тілдік бейнесін жасауда фразеологиялық бірліктердің де атқаратын рөлі ерекше, өйткені олар – ұлт өмірінің айнасы» (2001, 52-б.)

Лингвомәдениеттанымдық сөздіктің «Фразеологизмдермен танысайық» айдарында әрбір тақырып аясында кездесетін фразеологизм сөздер берілсе, «Мақал-мәтелдерді талқылаймыз» айдарында өтіліп отырған тақырып аясындағы мақал-мәтелдер қарастырылған. Сонымен қатар сөздікте тақырып мазмұнына сәйкес ұлы ойшылдардың айтқан қанатты сөздері, ақындардың жыр жолдарынан үзінділер беріліп, қазақ тіліндегі әндер де үйретіледі.

Бұл лингвомәдениеттанымдық сөздік қазақ тілін үйреніп жүрген тіл үйренушілерге тақырып аясында берілген сөздердің мағынасын, оның мәдени коннотациясын түсінуіне үлкен септігін тигізеді.

### **Қорытынды**

«Қазақ тілі» деңгейлік оқу-әдістемелік кешені қазақ тілін туыс тіл ретінде үйрету әдістемесінің теориялық және практикалық аспектілеріне арналған. Авторлар осы бағыттағы қазақстандық, ресейлік, түрік, өзбек және ағылшын ғалымдарының ғылыми-теориялық және әдістемелік еңбектеріне он жылға жуық зерттеулер жүргізіп, нәтижесінде қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту әдістемесін әзірлеп, аталған деңгейлік оқу кешенін дайындады. Бұл еңбек 1 жыл оқу мерзімінде Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Дайындық бөлімінде білім алатын түркітөктес елдерден келген студенттер арасында апробацияланды.

Апробация жұмыстары оң нәтиже көрсетті. Жыл бойы осы кешенмен қазақ тілін үйренген дайындық бөлімінің тыңдаушылары аралық және қорытынды бақылаулар кезінде қазақ тілін еркін меңгергендіктерін дәлелдей алды.

Демек Оқу кешенінің мақсаты қазақ тілінде еркін сөйлеуге үйрету болғандықтан, күнделікті Кешенмен жұмыс істеу нәтижесі туыс тілділердің төмендегідей:

- фонетикалық (қазақ тілінің әліпби жүйесін меңгерту);
- лексикалық (сөздік қорын қалыптастыру, деңгейлеп дамыту, тәжірибеде қоладан алу);
- грамматикалық (грамматикалық формаларды синтаксистік қолданыстарда пайдалана алу);
- прагматикалық (алған білімдерін түрлі дискурстарда қолдана алу);
- әлеуметтік-лингвистикалық құзыреттілік (түрлі әлеуметтік ортада еркін коммуникация жасай алу қабілеті);
- лингвомәдениеттанымдық (мәдениет-таным бағытындағы түрлі дискурстарда өзінің тілдік қабілетін көрсете алу мүмкіндігі) құзыреттіліктерін қалыптастырады деп ойлаймыз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

- Акишина, А. & Каган, О. (2004). *Учимся учить: для преподавателя русского языка как иностранного*. Москва: Русс.яз. Курсы.
- Байтуова, А. (2017). К изучению сравнительно-исторического исследования тюркских языков (казахского, турецкого и узбекского). *Eurasian Journal of Philology: Science and Education*, (4), 168.
- Балыхина, Т. (2000). *Словарь терминов и понятий тестологии*. Москва: РУДН.
- Battistella, E. (1990). *Markedness: The Evaluative Superstructure of Language*. New York, Albany: SUNY Press.
- Булаховский, Л., Феоктистов, А. & Финкель, А. (1931). *Учебник русского языка для школы с украинским языком преподавания*. – Харьков: Радянська школа.
- Garner, R. (1989). Metacognition: Answered and unanswered questions. *Educational psychologist*, 24 (2), 143-158.
- Комлев, Н. (2006). *Словарь иностранных слов*. Москва: Эксмо.

- Қадашева, Қ., Асанова, У. & Ашиқбаева, Б. (2012). *Қазақ тілін туыс тіл ретінде оқыту әдістемесі (түркі тілдерінде сөйлейтіндер үшін)*. Алматы: Кантана-пресс.
- Қадашева, Қ., Омарова, С. & Асанова У. (2016). Изучение близкородственных языков: особенности составления учебного комплекса. Серия Теория языка. Семиотика. Семантика. Москва: *Вестник РУДН*. (3), 194-202.
- Kadasheva, K., Asanova, U., Omarova, S., Aikenova R. & Zhumataeva Z. (2017). Actual problems of teaching Kazakh language as a closely related language. *Astra Salvensis. Romania*. (261-272 pp.)
- Қадашева, Қ., Асанова У., Омарова, С., Мырзаханова, А. & Амиржанова, А. (2023). *Қазақ тілі, А1 деңгей (туыс тіл ретінде оқыту), Оқу-әдістемелік кешен*. Түркістан: Тұран.
- Leech, G. (2006). *Glossary of English Grammar*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Лосева-Бахтиярова, Т. (2003). *Названия наступательного колющего оружия в казахском, турецком и узбекском языках*. Сборник материалов Дмитриевских чтений. (3-5 октябрь 2003) (с.87-93). Москва: Издательство МБА.
- Маслова, В. (2001). *Лингвокультурология: учебное пособие для студентов высших учебных заведений*. Москва: Академия.
- Нуриева, Ф. (2016). Түркі тілді ескерткіштердің ұқсастығы: фонетикалық-графикалық сәйкестік. А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институтының «Тілтаным» журналы. (3), 43-48.
- Оразбаева, Ф. (2000). *Тілдік қатынас: теориясы және әдістемесі*. Алматы: Ы.Алтынсарин атындағы Қазақтың білім академиясы.
- Соловова, Е. (2006). *Методика обучения иностранным языкам: базовый курс лекций. Пособие для студ. пед. вузов и учителей*. Москва: Просвещение.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков*. (2002). Москва: Наука.
- Трубецкой, Н. (1960). *Основы фонологии*. Москва: Изд-во Иностранной литературы.
- Фромкин, В., Родман, Р. & Хайамс, Н. (2018). *Тіл біліміне кіріспе, 10-басылым, Халықаралық басылым*. Алматы: Ұлттық аударма бюросы.
- Hannan, J. (1989). *Deriving mixed evaluation from standard evaluation for a simple functional language*. International Conference on Mathematics of Program Construction. (239–255 pp.)

Шаймердинова Н. & Невская, И. Некоторые аспекты истории развития кыпчакских и огузских языков. *Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы*. (1) (126), 184-199.

# HÜMÂYÛN ŞAH'IN ÖLÜMÜ

## -Seydî 'Ali Reis'in Tanıklığı Çerçevesinde-

THE DEATH OF HUMAYUN SHAH  
- Within the testimony of Seydi Ali Reis-

Mustafa UĞURLU\*

### ÖZ

Seydî Ali Reis, “*Mir'âtü'l-memâlik*” (“Memleketlerin Aynası”) adlı eserinde, Kanunî Sultan Süleyman tarafından 1553 yılında Mısır Kaptanlığı görevine getirilmesinden 1557 yılında İstanbul'a dönüşüne kadar geçen sürede Hindistan, Orta Asya ve İran'da başından geçen olayları anlatmaktadır.

Bu zamanda Hindistan'ın kuzeyinde, Delhi merkez olmak üzere Babürlüler Devleti hâkimdir. Padişah olan Hümâyûn Şah (1530-1556) Seydî Ali Reis, orada iken ölmüş ve oğlu Ekber Şah tahta geçmiştir. Eserde bu olaylarla ilgili, siyasi tarih açısından çok önemli ayrıntılar zikredilmektedir.

Tarih alanında yapılan bazı çalışmalarda Hümâyûn Şah'ın ölümüyle ilgili başka kaynaklara dayanarak bilgiler verilmiştir. Ancak olayın bizzat tanığı olan Seydî Ali Reis'in verdiği bilgiler şimdiye kadar kullanılmamıştır.

Bu çalışmada 'disiplinlerarası' bakış açısıyla bir 'hatırat' metninin 'tarih' alanını ilgilendiren bir olayı aydınlatmasının örneği olarak Hümâyûn Şah'ın ölümü üzerine bilgiler verilecektir: Buna göre tarihçilerin araştırmalarında belirttiği gibi “*kütüphanesinde çalışırken*”; “*kütüphanesinin damundan yahut merdiveninden*”; “*kütüphanesinin üst raflarından bir kitap almak üzere turmandığı merdivenden*” düşmemiş; köşkünün (“*kasr*”) merdiveninden akşam ezanı vaktinde düşerek başını çarpması sebebiyle 27 Ocak 1556 Pazartesi (“*Düşenbe*”) günü vefat etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türklük bilimi, Disiplinlerarasılık, Hindistan, Babür Devleti, Hümâyûn Şah

### ABSTRACT

In his work, entitled “*Mir'âtü'l-memâlik*” (“Mirror of countries”), Seydî Ali Reis tells about the events that he had encountered in India, Central Asia, and Iran between the time he was appointed as the Captain of Egypt in 1553 by Suleiman the Magnificent and returned to Istanbul in 1557.

At this time, the Mughal State dominated the north of India, with the center of Delhi. While Seydi Ali Reis was there, Humayun Shah (1530-1556), who was the Sultan of this state, died and his son Akbar Shah inherited the throne. In this work written by Seydi Ali Reis, very important details about these events in terms of political history are mentioned.

In some studies in the field of history, information about the death of Humayun Shah was given based on other sources. However, the information provided by Seydi Ali Reis, who was a witness of these events in person, has not been used until now.

In this study, information on the death of Humayun Shah will be given as an example of a 'memoir' text illuminating an event that concerns the field of

---

\* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla/Türkiye (muugurlu@mu.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-0501-0422>

'history' from an 'interdisciplinary' perspective: On the contrary to historians stated in their research, he did not fall “while working in his library”; “from the roof or staircase of his library”, “from the ladder he climbed to get a book from the upper shelves of his library”; according to memoirs of Seydi Ali Reis, he has died on Monday, January 27, 1556 (“Düşenbe”), due to hitting his head whereby he fell from the stairs of his mansion (“kasr”) at the time of the evening adhan.

**Keywords:** Turcology, Interdisciplinarity, India, Mughal State, Humayun Shah

## Giriş

Seydî Ali Reis, “*Mir’âtü’l-memâlik*” (“Memleketlerin Aynası”) adlı eserinde, Kanunî Sultan Süleyman tarafından 1553 yılında Mısır Kaptanlığı görevine getirilmesinden 1557 yılında İstanbul’a dönüşüne kadar geçen sürede Hindistan, Orta Asya ve İran’da başından geçen olayları anlatmaktadır.

Bu zamanda Hindistan’ın kuzeyinde, Delhi merkez olmak üzere Babürlülük Devleti hâkimdir. Padişah olan Hümâyûn Şah (1530-1556) Seydî Ali Reis, orada iken ölmüş ve oğlu Ekber Şah tahta geçmiştir. Seydî Ali Reis’in eserinde bu olaylarla ilgili, siyasî tarih açısından çok önemli ayrıntılar zikredilmektedir.

## Genel Siyasî Durum

Seydî Ali Reis’in yolculuğu yıllarında (1553-1557) ilgili coğrafi bölgelerin genel siyasî durumu ana hatlarıyla şöyledir:

Türk Dünyasının batısında, Osmanlı Devleti hâkimdir. Devletin başında Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) bulunmaktadır. Osmanlı ülkesi istikrarlı, her bakımdan en olgun ve kudretli dönemindedir. Devletin hâkim olduğu topraklar, Macaristan’dan bugünkü İran sınırına; Kuzey Afrika, Arap Yarımadası, Irak’tan Kırım’a kadar üç kıtaya yayılmış; Akdeniz ve Karadeniz büyük ölçüde bir Türk gölü hâline getirilmiştir. Osmanlı Devleti, Arap yarımadası ve Hindistan sahillerinde Portekizlerle mücadele içindedir.

Osmanlı Devleti’nin doğu komşusu İran’da Safevî Devleti hâkimdir. Devletin başında Birinci Tahmasp (1524-1576) bulunmaktadır. İran ülkesi, Türk boyları arasında zaman zaman istikrarı bozacak durumlar olsa da nispeten istikrarlı ve kuvvetlidir. Safevîler doğuda Harezm ve Horasan bölgesinde Özbeklerle (“Şeybanîler”) mücadele ediyorlardı.

İran’ın doğusunda Harezm, Fergana ve Kuzey Afganistan ve Horasan bölgesinde Özbek Hanları (“Şeybanîler”) hâkimdir. Bölge

siyasî ve iktisadî bakımdan istikrarlı değildir. Bölgede göçebeler ve göreceli yerleşikler iç içe bulunuyordu. Her bir bölge, birbirleriyle zaman zaman anlaşılan veya savaşan hanların (“mirzalar”) yönetiminde bulunmaktadır. Kuzey Afganistan bölgesindeki hanlar güney Afganistan ve Hindistan için Babürlülerle mücadele ediyorlardı.

Hindistan’ın kuzeyinde, birçok bölgede Babürlüler Devleti 1540 yılında kaybettiği hâkimiyetini 1555’te yeniden kurmuştur. Devletin başında Babür’ün oğlu Hümâyûn Şah (1530-1556) ve ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ekber Şah (1556-1605) bulunuyordu. Buna rağmen Hindistan (yaklaşık bugünkü Pakistan ve Hindistan) her yönden birbirinden farklı halkların yaşadığı büyük bir bölge olmasının bir sonucu olarak birbirleriyle sürekli hâkimiyet mücadelesi veren birçok mahallî hükümdarın yönetimindeydi. Babürlüler de bunlarla sürekli mücadele içindeydi.

Diğer taraftan Goa’da<sup>1</sup> yer tutan Portekizliler, Chaul, Vasai ve Gucerat bölgesindeki Diu limanını da kontrol altına almışlar; Surat, Bharuch için de tehlike teşkil etmekteydiler. Hatta Portekiz elçisi, Gucerat’ın merkezi Ahmedâbâd’a gelerek Seydî Ali Reis’in kendisine teslim edilmesini, devletin yetkilisinden tehditle isteyebilecek durumdadır (Kiremit, 1999, s. 96).

### **Seydî Ali Reis ve *Mir’âtü’l-memâlik***

Seydî Ali Reis, İstanbul’un fethinden sonra Galata’da yerleşen denizci bir ailenin çocuğudur. 1498 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Ataları da, babası Hüseyin Reis de Galata Tersânesi (“Dârü’s-sınâ-i Âmire”) kethüdalarındandır. Denizciliği ilgilendiren matematik, coğrafya, astronominin yanı sıra edebiyat alanındaki bilgisi ve ustalığına bakılacak olursa iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. O da ataları gibi denizcilik mesleğini seçmiştir. Zaten çocukluğundan beri denizciliğin içindedir. Resmî olarak ilk görevi Azaplar Kâtipliği’dir. Şiirlerinde kullandığı “Kâtibi” mahlası da buradan gelmektedir. Daha sonra Galata Tersânesi Kethüdalığı’na tayin olunur. 1522 yılında Rodos’un fethinden itibaren Barbaros Hayreddin Paşa’nın yanında Osmanlı donanmasının Akdeniz’deki bütün faaliyetlerine katılır. 1538’deki Preveze Deniz Savaşı’ndan

---

<sup>1</sup> Yer adlarının yazımında *National Geographic Atlas of the World*, Tamboré, São Paulo 2007, s. 60 ve <https://www.google.com/maps/place/Hindistan/@21.926142,80.8236089,6z/data=!4m2!3m1!1s0x30635ff06b92b791:0xd78c4fa1854213a6> adlı internet kaynağı kullanılmıştır.



sonra şöhreti büsbütün artar. Artık Seydî Ali Reis, Barbaros'un en güvendiği amirallerden biridir. Denizcilikteki mahareti, bilginliği, şairliği ve sohbet adamlığıyla Kanunî'nin de sevgisini kazanır. Kanunî, İran Seferine çıkarken onu da yanında götürür ve 1553 yılında “Mısır Kaptanlığı” görevine getirir.

Seydî Ali Reis, kaptanlık görevini devraldıktan sonra donanmayı Basra'dan Mısır'a götürürken bir kasırgayla Hindistan tarafına sürüklenmiş, denizden dönmenin mümkün olmaması üzerine Orta Asya ve İran üzerinden yaptığı maceralı bir kara yolculuğundan sonra 1557 yılında Edirne'de Kanunî'nin huzuruna çıkmaya muvaffak olmuştur. Bundan sonra Seydî Ali Reis, Diyarbakır Timar Defterdarlığı, Galata Hassa Reisliği görevlerinde bulunmuş ve 1562 yılında vefat etmiştir.

Seydî Ali Reis, “Kâtibî” mahlasıyla şiirler yazmıştır. Ayrıca denizcilikle ilgili telif ve tercüme ettiği “*Mir'ât-ı Kâinat*”, “*Hülâsatü'l-hey'e*”, “*Kitâbü'l-muhît fi 'ilmi'l-eflâk ve'l-ebhûr*” ve hatıra türünde “*Mir'âtü'l-memâlik*” adlı eserleri bulunmaktadır.

Seydî Ali Reis, “*Mir'âtü'l-memâlik*” (“Memleketlerin Aynası”) adlı eserinde, Kanunî tarafından 1553 yılında Mısır Kaptanlığı görevine getirilmesinden 1557 yılında İstanbul'a dönüşüne kadar geçen sürede Hindistan, Orta Asya ve İran'da başından geçen olayları anlatmaktadır. Buna göre; Seydî Ali Reis ve adamları, Basra'daki donanmayı Mısır'a götürürlerken ellerinde olmayan sebeplerle Hindistan sahillerine sürüklenmişler; bölgedeki Portekiz deniz gücüyle savaşmışlar; denizden geri dönmenin mümkün olmaması sebebiyle de Orta Asya ve İran üzerinden Anadolu'ya doğru çok zor şartlar altında, maceralı ve çileli bir kara yolculuğu yapmışlar; bu esnada alışmadıkları coğrafi yerler, insanlar, yaşayış tarzları ve hayvanlar görmüşler; bölge yöneticileriyle görüşmüşler, dostluklar kurmuşlar, bazan da istemeden onlar arasındaki çatışmaların içine düşmüşler, birçok tehlike atlattıkları ve sonunda İstanbul'a ulaşabilmişlerdir.

“*Mir'âtü'l-memâlik*”, 16. yüzyılda adı geçen bölgelerin tarihi olaylarına bir Osmanlı amiralinin gözüyle birinci elden kaynak teşkil etmesinin yanı sıra, Türklük bilimi bakımından da çok önemlidir. Çünkü o dönemde Hindistan, Afganistan, Orta Asya ve İran, Türk yöneticilerin hâkimiyetinde idi. Bu bölgelerde konuşulan Türk lehçelerinin durumu, Türk topluluklarının kültürü de çeşitli vesilelerle esere yansımıştır. Ayrıca eserde, “gündelik” dille yazdığını belirten bir Osmanlı aydınının Türkçesini ve denizcilik terimlerini de görmek

mümkündür. Eserin çeşitli yazma nüshaları bilinmektedir. Bunlarla ilgili çeşitli çalışmalar da yapılmıştır; bk. Kiremit, 1999.

### **Hümâyûn Şah**

Babürlü hanedanının kurucusu, Timur soyundan Zâhirüddin Muhammed Babür Şah'ın büyük oğlu Nasîrüddin Muhammed Hümâyûn Şah ("PâdiŞah"), 1508'de *Kâbil*'de ("Kâbul") doğmuştur. Dinî ve dünyevî alanlarda iyi bir eğitim gördükten sonra 1517 yılında *Kâbil*'e vali tayin edilir; sonra da Bedaşan bölgesinin yöneticisi olur. Babasıyla birlikte Hindistan bölgesinin fethine katılır. Özellikle Babürlü devletinin kuruluşunda dönüm noktası olan ve Delhi merkezli Lûdî Sultanlığı'nın 1526 yılında yıkılmasıyla sonuçlanan Panipat meydan savaşında büyük başarı göstererek Agra şehrini ele geçirir. Hindistan'da belli bir istikrar sağlandıktan sonra Bedaşan bölgesine gönderilerek devletin kuzey sınırlarını Özbeklere ("Şeybanîler") karşı korumakla görevlendirilir. Bu bölgenin nispeten istikrara kavuşmasından sonra 1529'da Hindistan'a döner. Bu sırada Babür Şah rahatsızlanır; 1530 yılında da vefat eder. Yerine 29 Aralık 1530'da (9 Cemâziyelevvel 937) Hümâyûn Şah tahta geçmiştir.

Hümâyûn Şah, saltanatı boyunca Babürlü Devleti'nin Hindistan'da hâkimiyeti ve istikrarı için mücadele etmiştir. Ancak siyâsî istikrar, Hindistan'ın zengin toprakları ve her yönden birbirinden farklı halkların yaşadığı çok büyük bir bölge olması yüzünden hiçbir zaman sağlanamaz. O, bir yandan kendi kardeşleri, diğer taraftan Gucerat, Sind, Hândeş, Malva, Bengal bölgesi yöneticileri ile sürekli mücadele eder. Ama en büyük rakibi Afgan asıllı Sûrî hanedanının kurucusu Şîr Han ("Ferîdüddin") idi. Şîr Han, kardeşlerinin isyanı ile uğraşmakta olan Hümâyûn Şah'ı, Çavnsar'da ("Chaunsar") 1539'da bir gece baskınıyla; akabinde 1540'ta Kannavc'da ("Kannauj") büyük bir bozguna uğrattır. Hümâyûn Şah, Lahor'a çekilir. Şîr Han'ın takibi üzerine, Bedaşan bölgesine kardeşi Kâmran Mirza'nın, Sind bölgesine de Argunlulardan Hüseyin Şah'ın ("Şah Hasan Mirza") izin vermemesi sebebiyle gidemeyeceğini anlayan ve çaresiz kalan Hümâyûn Şah, Safevî hükümdarı I. Tahmasp'a sığınır.

Hümâyûn Şah, Safevîlerin de yardımıyla 1545'te Kandahar'ı ve *Kâbil*'i geri alarak Afganistan bölgesinde hâkimiyet kurmaya çalışır. 1554 yılında kardeşlerinin isyanını bastırır. Böylece babası Babür'ün Hindistan'ı almadan önceki topraklarının hâkimi olur. Şîr Han'ın ölümünden sonra çıkan taht kavgalarından da faydalanarak 1555 yılında Lahor'u geri alır. Sûrîlerden İskender Han'ın Sirhind'de yenilmesinden sonra 23 Temmuz 1555'te (4 Ramazan 962) Delhi'yi

geri alır. Böylece Hümâyûn Şah, on beş yıl aradan sonra babasının topraklarını yeniden hâkimiyet altına almıştır.

Hümâyûn Şah, ölümüne kadar geçen yedi aylık sürede de kuzey Hindistan'da istikrarı sağlamakla meşgul olur. 1556 yılında bir kaza sonucu vefat etmiş; yerine tahta oğlu Celâleddîn Muhammed Ekber Şah (1542-1605) geçmiştir<sup>2</sup>.

### **Hümâyûn Şah'ın Ölümü**

Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Hümâyûn Şah'ın ölümüyle ilgili çeşitli tarihler ve bilgiler verilmiştir:

Konukçu (1988), “Humayun 24 Ocak 1556'da Şîr Mandal'dan intikal eden özel kütüphanesinde çalışırken, bir kaza sonucu düşerek, başından yaralanmış ve 26 veya 28 Ocak 1556'da vefat etmiştir.” demektedir (s. 480). Aynı araştırmacı, “Hümâyûn 7 Rebiülevvel 963'te (20 Ocak 1556) kendi yaptırdığı Dînpênâh adlı iç kaledeki kütüphanesinin merdiveninden düştü ve başını yere çarptı; 15 Rebiülevvel 963'te de (28 Ocak 1556) vefat etti.” demektedir (Konukçu, 1998, s. 482). Bir başka makalesinde ise “Humayun 20 Ocak 1556'da kütüphanesinde çalışır iken kaza geçirdi. 26-27 Ocak günü de hayata veda etti.” demektedir (Konukçu, 2002, s. 751).

Mirza Bala (1988) “24 Kanun II. 1556'da kütüphanesinin damından (yahut merdiveninden) düşerek, ağır surette yaralanmış ve 26 ve yahut 28 Kanun II. 1556'da vefat etmiştir.” demektedir (s. 630).

Öztuna (1983) “Hümâyûn, 26 Ocak 1556'da Delhi'de kütüphanesinin yüksek raflarından kitap almaya çalışırken ayağı kayıp düşerek ölmüştür.” demektedir (s. 154). Aynı araştırmacı, “26 Ocak 1556 günü, kütüphanesinin üst raflarından bir kitap almak üzere tırmandığı merdivenden düşen Hümâyûn Şah, 48 yaşında öldü.” demektedir (Öztuna, 1994, s. 400).

### **Seydî Ali Reis'in Gözlemlerine Hümâyûn Şah'ın Ölümü**

Hümâyûn Şah, Delhi'yi geri alma mücadelesi verirken Seydî Ali Reis de Hindistan yollarındadır. 3 Ağustos 1555'te, yani Ramazan ayının ortasında (“*on beşinci gün evāsıt-ı Ramazânda*”) Multan'a gelir. Her tarafta savaş sürerken Ağustos'un sonuna doğru (“*evāyil-i Şevvâlde*”) Lahor'a ulaşır. Buradan yaklaşık bir ay yirmi gün sonra da,

---

<sup>2</sup>Genel olarak bk. Mirza Bala, 1988, s. 628-631; Konukçu, 1988, s. 464-480; Konukçu, 1998, 481-483; Konukçu, 2002; Bayur, 1987, s. 1-62.

yani Ekim ayının ilk haftasında (“Zi’l-ka’de”) Delhi’ye ulaşarak Hümâyûn Şah ile görüşür.

Seydî Ali Reis, ölümüne kadar Hümâyûn Şah’ın yanında kalır; sohbetlerinde bulunur; ona Osmanlı ülkesi hakkında bilgiler verir. Hümâyûn Şah’ın iltifatlarına ve hediyelerine nail olur. Hatta Seydî Ali Reis’in Çağatayca yazarak takdim ettiği şiirleri çok beğenen Hümâyûn Şah, “İkinci Ali Şîr Nevayî” (“Mîr ‘Ali Şîr-i Şânî”) diyerek iltifatta bulunmuştur.

Seydî Ali Reis, Hümâyûn Şah’ın kalması yönündeki bütün ısrarlarına rağmen, izin alarak ülkesine dönme hazırlıkları yaparken Hümâyûn Şah, bir kaza sonucunda vefat etmiş ve oğlu Ekber Şah tahta geçmiştir.

*Mir’âtü’l-memâlik*’te bu olaylarla ilgili, siyasi tarih açısından çok önemli ayrıntılar zikredilmektedir:

[T: 43a] <sup>8</sup> *Zîkr olunan ‘arza-dâştı ve gâzelleri pâdişâh görüp* <sup>9</sup> *merhâmet ve şefâ’at idüp ruhsat ‘inâyet eyleyüp ve bu* <sup>10</sup> *bendeye tekrâr at ve serüpâ ya’ni hil’at ve yol hârcılığı ‘inâyet* <sup>11</sup> *idüp sa’âdetlü pâdişâh hâzretlerine kitâbet yazup ve yol* <sup>12</sup> *fermânı virüp gitmek üzere iken hikmetu’llâhike Cum’a gün* <sup>13</sup> *ağşam namâzı vaktında pâdişâh halka görünüş idüp kaşrdan* <sup>14</sup> *inerken ezân okınup -Dâyimâ ‘âdet-i şerifeleri ezân okındukda* <sup>15</sup> *diz çöküp ta’zîmen otururlardı ittîfâk yine eyle idüp* [T: 43b] <sup>1</sup> *ol mahâlde* *يعني عن القدر لا الحذر* *mefhûmınca nerdübândan* <sup>2</sup> *düşüp mübârek başları mecrûh ve kolları şikest olup* <sup>3</sup> *âlem birbirine girdi. Bir iki gün tevaçkuf olnup etrâfa* <sup>4</sup> *nâmeler perâkende olup “Pâdişâh el-hâmdülü’llâh hoş-hâldür.”* <sup>5</sup> *dinilüp fukaraya taşadduklar ve leşkere in’âm ve ihsânlar virilüp* <sup>6</sup> *üçüncü gün Dü-şenbe gün dâr-ı zahmetden civâr-ı rahmete* <sup>7</sup> *intiķâl idüp* *انا لله وانا اليه راجعون* *oğlu Celâlü’d-dîñ* <sup>8</sup> *Ekber Mîrzâ, hân-ı hânân ile Şâh Ebu’l-me’âlî’ye kömek için* <sup>9</sup> *muqaddemâ gitmişler idi. Hemân-dem ışık ağasını anlara* <sup>10</sup> *irsâl idüp pâdişâh katında olan hânlar ve sultânlar* <sup>11</sup> *hayli mużtarib olup “Ahvâlimüz niçe olur?” didüklerinde fakîr* <sup>12</sup> *istimâlet virüp “Merhûm ve magfûr Sultân Selîm Hân* <sup>13</sup> *‘aleyhi r-rahmeti ve’l-*

*ğufrān Hāzretleri āhirete irtihāl itdükde* <sup>14</sup> *sa ‘ādetli pādīšāh tahta geçince merhūm Pirī Paşa envā’-ı* <sup>15</sup> *tedbīrler idüp halk āgāh olmadı. Siz daḥı bir tedārük idüñ [T: 44a]* <sup>1</sup> *ki oğlına haber varınca kimesne vākıf olmaya.” diyücek anlar* <sup>2</sup> *daḥı hūb tedbīrler idüp kemā-kān dīvān şöleni çekilüp* <sup>3</sup> *ve haśsa ülüşi ümerāya çıkup ve ‘ādet üzere menāsīb* <sup>4</sup> *virilüp bir gün “Pādīšāh çārbāgā gider.” diyü at hāzırlanup* <sup>5</sup> *“Hevā hōş olmadı.” diyü ferāğat olup irtesi “Hālka göriniş-* <sup>6</sup> *-dür.” dinilüp müneccimler “Sa‘āt hūb degüldür.” diyü men’ itdüklerinde* <sup>7</sup> *leşker izturāb eyleyüp āhir pādīšāhuñ muşāhiblerinden* <sup>8</sup> *Monlā Bıkesij dirler, bir kimesne olup -Nev’an pādīšāha müşābeheti* <sup>9</sup> *olup ammā kaddi kütāh idi.- anı Őe-şenbe gün deryāyı* <sup>10</sup> *müşerrif bir eyvān üzerinde tahta geçirüp pādīšāhuñ libāsın* <sup>11</sup> *giydürüp yüzün ve gözün Őarup Hoş-hāl Big kafasında ve* <sup>12</sup> *Mır Münşij mükābelesinde turup cem’i sultānlar ve mırzalar* <sup>13</sup> *ve re‘āyā ve ‘avāmü’n-nās gelüp leb-i deryādan padişahı görüp* <sup>14</sup> *du‘ālar itdiler ve şādiyāne çalınup ve tabiibe hill’at virilüp* <sup>15</sup> *“Pādīšāhuñ Őihhati muşarrer oldı. Hemān irtesi bu fakir [T: 44b]* <sup>1</sup> *varup ümerāya vedā idüp pādīšāhuñ Őihhati haberi ile* <sup>2</sup> *evāsit-ı Rebi‘ü’l-evvel’de Penç-şenbe gün Lāhor’a ‘azm olunup* <sup>3</sup> *Şehr-i Sunipat’a, andan Panipat’a, andan Kırnala gelüp* <sup>4</sup> *ba‘dehu Taniser’e, andan Şehr-i Őemāni’ye irilüp anda hākim olan* <sup>5</sup> *Őara Bahādır Sultān’a “Pādīšāh göriniş kıldı.” diyü haber* <sup>6</sup> *virilüp ve her yirde “Pādīšāh Őağdur.” diyü cevāb olunup* <sup>7</sup> *āhir Sehrend yolu ile Maçivara’ya, andan Paçivara’ya varılup* <sup>8</sup> *ve Deryā-yı Sultān-pūr keştiler ile ‘ubūr olunup ve ‘l-hāsil* <sup>9</sup> *muhkem ilğar eyleyüp māh-ı Rebü‘ü’l-āhir’üñ evvelinde tekrār Lāhor’a* <sup>10</sup> *gelinüp ve Celālü’d-dīn-i Ekber Mırzā pādīšāh olup leşkere* <sup>11</sup> *cülüs virüp Lāhor’da ve ğayri yirlerde adına hutbe* <sup>12</sup> *okınup Lāhor Hākimi Mırzā Şāh bize yine yol vormeyüp* <sup>13</sup> *“Pādīšāh’dan emir geldi ki bir ferd Kābil’e ve Őandehār’a gitmeye.”* <sup>14</sup> *diyücek tekrār pādīšāh cānibine ‘azm olunup Kelenur’a* <sup>15</sup> *varılup ve andan*

*Çal'a-i Manküt öñinde varup [T: 45a] <sup>1</sup> Celâlü'd-dîñ-i Ekber Pâdişâh ve hân-ı hânân ile mülâkât idüp <sup>2</sup> Bayram Hân'ũñ h'âcesi Monlâ Pîr Muhammed'i Mîrzâ gönderüp <sup>3</sup> "Fetret zamânıdur. Bir kaç gün bunda bizüm ile olmağ <sup>4</sup> cāyız olursa Vilāyet-i Hind ü Sind'ũñ her ne maħalli murādi <sup>5</sup> olursa aña ta'yîñ olsun." diyü buyurduklarında faķîr <sup>6</sup> hemān-dem merhûm pâdişāũñ fermānların alup ve fevti <sup>7</sup> için târiħ ve ta'rîz-güne bir ğazel dinilüp <sup>8</sup> varup fi'l-hāl 'arz olındı. Li- mü'elliñhi <sup>9</sup> Hind içide bir hümāy irdi, Hümāyün Pâdişāh. <sup>10</sup> Bir dem içre boldı, şunķār eyledi 'azm-i ilāh. <sup>11</sup> Ol muşbetni işitkeç kıçğırıp zārî bilen; <sup>12</sup> Aytuñz târiħ fevt oldı Hümāyün Pâdişāh. /.../ [T: 45b] <sup>9</sup> Mîrzâ hoş-hāl olup ve atasınıñ fermānların görüp <sup>10</sup> ve ruhşat virüp Kābil'e bir miķdār ādem ile dört big <sup>11</sup> gönderüp bizi daħı anlara koşup yine Lāhor'a gelinüp /.../ (Kiremit, 1999, s. 120-123; 595-598).*

### **Türkiye Türkçesi ile:**

“Belirtilen dilekçeyi ve gazelleri /Hümâyûn/ Padişah görünce bana acıyarak izin verdi. Yol için gerekli atı, eşyayı ve parayı da lütfetti. Yüce /Kanunî Sultan Süleyman / Padişah'a mektup ve bana yol izin belgesi yazma işleriyle meşgul olduğu sıralarda, ‘Allah’ın hikmeti’, / 24 Ocak 1556; 11 Rebiyyü'l-evvel 963 / Cuma günü<sup>3</sup> akşam namazı vaktinde halka selâmlığa çıkıp (“köriniş”) kasrın [merdivenlerinden] inerken ezan okundu. Ezan okunduğunda diz çöküp saygıyla oturmak âdeti idi. Yine öyle yaptı. O zaman ‘korunmak kaderi değiştirmez’ sözüne uygun olarak merdivenden düştü. Mübarek başları yaralandı ve kol kemikleri kırıldı. Büyük bir kargaşa oldu. Bir iki gün durulduktan sonra ‘Padişah, elhamdülillah, iyidir’ diye memlekete tebliğ neşredildi; fakirlere sadakalar ve askerlere bağışlar dağıtıldı. /27 Ocak 1556; 14 Rebiyyü'l-evvel 963; *Dü-şenbe gün/* Pazartesi günü zahmet diyarından rahmet diyarına gittiler. ‘Gerçekten biz Allah’tanız ve ona döneceğiz’ [Kur’an 2: 156]. Oğlu Celâlüddin Ekber Mirza, hanlar ile birlikte Şah Ebulmeâli’ye yardım için önceden [Delhi dışına] gitmişti. Eşik Ağası hemen onlara gönderildi. Padişah’ın

<sup>3</sup> Asıl metindeki tarihlerin milâdiye çevrilmesinde Dağlı, 1997 kullanılmıştır.

yanında olan hanlar ve emirler, ‘hâlimiz ne olacak’ diye çok büyük üzüntü ve endişe duyuyordu. Ben, onları teskin ettim: ‘Merhum ve mağfur Sultan Selim Han Hazretleri irtihal ettiği zaman merhum vezir-i azam Pîrî Paşa çeşitli tedbirler alarak Sultan Süleyman gelinceye kadar, padişahın vefatını halka duyurmadı. Siz de /Hümâyûn Şah’ın/ oğluna haber varıncaya kadar, kimsenin duymaması için tedbir alın’ dedim. Onlar da gerekli tedbirleri aldılar. Eskiden olduğu gibi divan şöleni tertip edildi. Emirlere hassa ülüşü dağıtıldı. Âdet üzere mansıplar tevcih edildi. ‘Padişah Çârbâğ’a gidecek’ diye at hazırlandı. Sonra ‘hava hoş olmadı’ denilip vazgeçildi. Ertesi gün ‘halka selâmlık merasimi var’ diye ilan edildi. Münecimler ‘iyi bir saat değildir’ diye erteledi. Bu yüzden asker arasında üzüntü ve endişe arttı. Bunun üzerine /28 Ocak 1556; 15 Rebiyyü’l-evvel 963; *Se-şenbe gün*/ Salı günü Molla Bîkesî’yi, ırmağa bakan bir eyvanda Padişah’ın elbisesini giydirip yüzünü gözünü biraz sarıp tahta oturtular. -Molla Bîkesî, Padişah’ın çevresinde bulunanlardan ve vücutça ona benzer biriydi. Ama boyu biraz kısaydı.- Hoşhâl Beg arkasında, Mîr Münşi önünde durdular. Bütün emirler, yöneticiler, eşraf ve halk nehri karşı yakasından güya Padişah’ı görüp dualar ettiler. Neşeli müzikler çalındı. ‘Padişah’ın sağlığı düzeldi’ diye tabibe hilat giydirildi. Hemen ertesi gün, devletin ileri gelenlerine veda ettim ve /30 Ocak 1556; 17 Rebiyyü’l-evvel 963/ (“*evāsıt-ı Rebi’ü’l-evvelde*”) Perşembe günü Lahor’a doğru yola çıktım. ” Sonipat şehrine, oradan Panipat’a, oradan Karnal’a geldik. Sonra Tanesar’a (“Thanesar”), oradan Samana şehrine ulaştık. Orada hâkim olan Kara Bahadır Sultan’a ‘Padişah, selâmlığa çıktı’ diye haber verildi. Her nerede sorulunca ‘Padişah, sağdır’ diye cevap veriyordum. Sonunda Sehrend (“Sirhind”) yoluyla Macivara (“Machhiwara”), oradan Paçivara’ya (Phagwara”) varıldı, oradan Sultanpur ırmağı (“Beas River”) gemilerle geçildi. Velhasıl hızla ve aceleyle gidilerek Şubat ayının ortalarında (“*Rebû’ü’l-âhir’üñ evvelinde*”) Lahor’a gelindi. Artık Celâleddîn Ekber Mirza, padişah olmuş; askere cülûs dağıtılmış; Lahor ve diğer yerlerde adına hutbe okutulmuştu. Lahor hâkimi Mirza Şah, bizim gitmemize ‘Hiç kimse Kâbil’e ve Kandahar’a gitmesin, diye Padişah’tan emir geldi.’ diyerek izin vermedi. Bunun üzerine tekrar Padişah’ın bulunduğu yere doğru yola çıktık. Kelenur’a (“Kalanaur”) vardık. Oradan Manküt Kalesi (“Mankot”) önüne varıp Celâlüddin Ekber Padişah ve devletin ileri gelenleriyle görüştük. Padişah, bana Bayram Han’ın hocası Molla Pîr Muhammed’i göndererek ‘Fetret zamanıdır. Birkaç gün burada

bizimle kalsın. Hind ve Sind eyaletlerinden istediği herhangi bir yer, kendisine verilsin' diye buyurdu. Ben de hemen merhum Padişah'ın fermanlarını, ölümü için düşürdüğüm tarih kıtasını ve dokunaklı bir gazeli alıp varıp arz ettim.

Hindistan'da bir hümay (kuşu) idi, Hümâyûn Padişah. Bir anda Allah'a doğru şahin olup uçtu. O felaketi işitince ağlayarak feryat edip tarihini söyleyin: Öldü, Hümâyûn Padişah!

/.../ Padişah /Ekber Şah/ bu şiirleri beğendi. Babasının fermanını görüp izin verdi ve Kâbil'e dört bey eşliğinde bir miktar adam gönderiyordu. Bizi de onlarla gönderdi”.

### **Sonuç**

Yukarıdaki metinden de görüleceği üzere Seydî Ali Reis, Hümâyûn Şah'ın ölümünün görgü tanığıdır. Bu bağlamda Konukçu'nun (1988), hatta Seydi Ali Reis'i tanık göstererek “Seydi Ali Reis, hükümdardan aldığı ferman ile Dehli'den ayrıldı. Fakat Lahor'da iken Humâyun'un ölüm haberini duydu.” demesi, gerçeği yansıtmamaktadır (s, 480).

Seydî Ali Reis, yol hazırlıkları yaparken Hümâyûn Şah, 24 Ocak 1556 Cuma günü akşam namazı vaktinde halka selâmlığa çıktıktan sonra kasrın merdivenlerinden inerken ezan okunmuş; o da saygı nişanesi olarak her zaman yaptığı gibi diz çöküp oturmuştu. O sırada merdivenden düşmüş; başından yaralanmış ve kol kemikleri kırılmıştır.

Bu bağlamda araştırmalarda “kütüphanesinde çalışırken”; “kütüphanesinin damından yahut merdiveninden”; “kütüphanesinin üst raflarından bir kitap almak üzere tırmandığı merdivenden” düştüğü yolundaki kayıtlar burada doğrulanmamaktadır.

Hümâyûn Şah, herhâlde merdivenden düşerek başını çarpması sebebiyle 27 Ocak 1556 Pazartesi (“*Düşenbe*”) günü vefat etmiştir.

### **KAYNAKÇA**

Bayur, Y. H. (1987). *Hindistan Tarihi I. Gurkanlı Devletinin Büyüklük Devri (1526-1737)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Dağlı, Y. - Üçer, C (1997). *Tarih Çevirme Kılavuzu I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.



- Kiremit, M. (1999). *Seydi Ali Reis. Mir'âtü'l-Memâlik. İnceleme-Metin-İndeks*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Konukçu, E. (1988). Hindistan'daki Türk Devletleri, Yıldız, H. D. [Yay.] *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları.
- Konukçu, E. (1998). Hümâyûn, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 5*. İstanbul, 481-483.
- Konukçu, E. (2002). Bâbürlülür. Hindistan'daki Temürlülür, Güzel, H. C. – Çiçek, K.- Koca, S. Koca [Yay.]. *Türkler 8*. Ankara, 744-760.
- Mirza Bala (1988). Hümâyûn, *İslam Ansiklopedisi. İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati 5, 1*, İstanbul, 628-631.
- Öztuna, Y. (1983). *Büyük Türkiye Tarihi. Türkiye'nin Siyasî, Medenî, Kültür, Teşkilat ve San'at Tarihi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Öztuna, Y. (1994). *Büyük Osmanlı Tarihi. Osmanlı Devleti'nin Siyasî, Medenî, Kültür, Teşkilat ve Sanat Tarihi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

EK

ذکا و ننان عرضه داشتی و غزل لری پادشاه کوروب  
مرحمت و شفقت ایدوب رخصت عنایت ابلوب و بو  
بنده یه تکرارات و سره با یعنی خلعت و یول خر جلیغ عنایت  
ایدوب سعادتلو پادشاه حضرت لینه کتابت یازوب و یول  
فرمانی دیروب کتک اوزره ایکن حکمت! اللهم جمعه کون  
اختتام نمازی وقتند پادشاه خلقه کورنشر ایدوب قصرین  
اینرکن اذان او قنوب و ایما عاده شیرهنه لری اذان اوقند  
درچکوب تعظیماً او تورلرودی اتفاقینه ایله ایدوب

T: 43a: 8-15

اول محلك الحمد للمنفی عن القدر مفهومیجه نردبان دن  
دوشوب مبارک باشلری بچو ح و قوللری شکست اولوب  
عالم بری برینه کیردی براییکی کون توقف اولنوب اطرافه  
نامه لبر اکن اولوب پادشاه الحمد لله خوش حال در  
دینلوب و فقرایه تصدقلر و لشکر انعام واحسانلر و بر  
اوچیحی کون دوشنبه کون دار رحمتدن جوار رحته  
استقال ایدوب انا لله وانا الیه راجعون! و علی جلال الین  
اکبر میرزاخان خانان ایله شاه بنوعالی یه کومکچون  
مقدماکتمش لر ایدی همان دم اینیبت انعاسنی انلرم  
ارسال ایدوب پادشاه قنده اولان خانلر و سلطانلر  
خیلی مضطرب اولوب احوالیمز نیجه اولور دیدکدن فقیر  
استمالت و یروب مرحوم و مغفور سلطان سلیمخان  
علیه الرحمة والفران حضرتلری آخرته ارتحال اندکن  
سعادتلو پادشاه تخته کچنجه مرحوم پیری پاشا انواع  
تذییرلر ایدوب خلق اکاه اولدی سینرخی بر تدارک ایدوک

T: 43b: 1-15

که او غلی نه خبر و آنچه کس نه واقف اولمیه دیوچک اندر  
 دغو خوب تدبیر لرایوب کماکان دیوان شولنی چکلوب  
 و خاصه اولوشی امرایه چقوب و عادت اوزرد مناصب  
 ویرلوب برکون پادشاه چارباغه کیدر دیوات حاضرلوب  
 هواخوش اولدی دیو فراغت اولوب ارتسی خلقه کوریند  
 دُر دینلوب نیمه ساعت خوب دکلدربوننه اتکلرین  
 لشکر اضطرار اییوب آخر پادشاهک مصاحبین ندن  
 منلابی کسی درله برکسنه اولوب نوعا پادشاهه شایق  
 اولوب اما قدی کوتاه ایدی آنی سه شنبه کون دریایی  
 مشرف بر ایوان اوزردن تخته کچروب پادشاهک بیاسز  
 کیدروب یوزن و کوزین صاروب خوش حال بیک قفاسندت  
 و میرمنشی مقابله سندن طوروب جیمی سلطاندر و میر زال  
 وزعیایا و عوام الناس کلوب لب در یادن پادشاهی کورب  
 دعالرا تدبیر و شادیا نه چلنوب و طبیبه خلعت ویرلوب  
 پادشاهک محتی مقور اولدی همان ارتسی بوفقیبر

T: 44a: 1-15

واروب امرايه وداع ايدوب پادشاهك صحتي خيري ابله  
 اواسط ربيع الاول پنج شنبه كون لاهور عزم اولنو  
 شهر سوني پته اندن پاني پته اندن قرناله كلوب  
 بعد تاني سر اندن شهر ثمينه ايريلوب اندن حاكم اولان  
 قن بهادر سلطان پادشاه كورينوش قيلدي ديوي خبر  
 ويريلوب وهر بره پادشاه صاعده ديوي جواب اولنوب  
 آخر صفندي يولي ايله ماجوار به اندن باجوار به واريلو  
 وديراي سلطان پور كشتي لرايله عبور اولنوب واما  
 محكم الفار ايلوب ماه ربيع الاخر ك اولنده تكار لاهور  
 كلنوب وجلال الدين اكبر ميرزا پادشاه اولوب لشكر  
 جلوس ويروب لاهور ده وغييري بر لره ادينه خطبه  
 اوفنوب لاهور حاكمي ميرزا شاه بينه قول ويوميوب  
 پادشاه دن امر كلدي كه برفر كابله وقتنده هار كتميه  
 ديوجك تكار پادشاه جانبته عزم اولنوب كلنوب  
 و ايريلوب اندن قلعه مكنوت مقابله سخت واروب

T: 44b: 1-15

جلال‌الدین اکبر پادشاه و خان خانان ایله ملاقات ایدوب  
 بیرام خانک خواجه سی منلا پیرمیری میرزا کوندروب  
 فترت زمانیده، بر قاج کون بوندن بیزم ایله اولوق  
 جایز اولورسه ولایت هند و سندک هرند محلی مرادی  
 اولورسه اکا تبیین اولسون دیو بیورده قلزین فقیر  
 همان دم مرحوم پادشاهک فرمانلوق آتوب، جنوق  
 ایچون تاریخ و تفریض کونده بر غنل دینلوب  
 واروب فی الحال عرض اولندی مولود  
 هند ایچیدا برهای ایردی همایون پادشاه  
 - بیردم ایچرا بولدی، شونقار ایلا دی عزم الله  
 اول صیبتنی ایشکاج تحضیر زاری بیلدن  
 - ایشکیز تاریخ فوت اولدی همایون پادشاه

T: 45a: 1-12

میرزا خوش حال اولوب و اتاسینک فرمانلوق کوروب  
 ورخصت و بروب کابله بر مقدار آدم ایله دتت بک  
 کونده رب بیزی دخی اندر قوشوب بنه لاهور کنت

T: 45b: 9-11



# DEDE KORKUT KİTABI'NIN DRESDEN NÜSHASINDA KİŞİ ZAMİRLERİ

## PERSONAL PRONOUNS IN THE DRESDEN MANUSCRIPT OF THE BOOK OF DEDE KORKUT

Murat CERİTOĞLU\*

### ÖZ

Dil aracılığıyla doğrudan iletişim, konuşan ile dinleyen veya dinleyenin de dâhil olduğu topluluk /dinleyenler arasında ya da konuşanın da dâhil olduğu topluluk /konuşanlar ile dinleyenin de dâhil olduğu topluluk /dinleyenler arasında gerçekleşir. Doğrudan iletişim sürecinde kurulan söz dizimsel birimlerde, iletişime katılanlar kişi zamirleri diye adlandırılan zamirlerle temsil edilir. Bu bildirinin konusu, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alan ve iletişim sürecine doğrudan katılanlar olan konuşan (1. teklik kişi), dinleyeni (2. teklik kişi), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları (1. çokluk kişi) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri (2. çokluk kişi) temsil eden kişi zamirleriyle sınırlı tutulmuştur. İncelenen metinde geçen konuşanı (1. teklik kişi), dinleyeni (2. teklik kişi), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları (1. çokluk kişi) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri (2. çokluk kişi) temsil eden bütün kişi zamirleri tespit edilmiş; bu kişi zamirlerinin seçil özellikleri, kullanılma sıklıkları, dönüşlülük zamiri olarak kullanılması, buldukları hâller, temsil ettikleri varlıklar ve söz dizimsel işlevleri betimlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, kişi zamirleri, sıklık, dönüşlülük zamiri, temsil edilenler.

### ABSTRACT

Direct communication through language occurs between the speaker and the listener or between the listeners /community that include the listener, or between the speakers / community that include the speaker and the listeners / community that include the listener. In the syntactic units established in the process of direct communication, the participants in communication are represented by personal pronouns. The subject of this study is limited to personal pronouns that are included in the syntactic units in the Dresden Manuscript of the Book of Dede Korkut and represent the speaker (1st singular person), the listener (2st singular person), the speakers / community that includes the speaker (1st plural person), and the the listeners / community that includes the listener (1st plural person), who are directly involved in the communication process. In the text examined, all personal pronouns representing the speaker (1st singular person), the listener (2st singular person), the community to which the speaker belongs, or the speakers (1st plural person), and the community to which the listener belongs, or the listeners (2st plural person) have been identified; the phonetic characteristics, their frequency of use, their use as reflexive pronouns, their cases, the people

---

\*Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir/Türkiye (muratceritoglu@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-1290-4659>



they represent and their syntactic functions of these personal pronouns are described.

**Keywords:** the Book of Dede Korkut, personal pronouns, frequency, reflexive pronoun, antecedents

Dil aracılığıyla doğrudan iletişim, konuşan ile dinleyen veya dinleyenin de dâhil olduğu topluluk /dinleyenler arasında ya da konuşanın da dâhil olduğu topluluk /konuşanlar ile dinleyen veya dinleyenin de dâhil olduğu topluluk /dinleyenler arasında gerçekleşir. Doğrudan iletişim sürecinde kurulan söz dizimsel birimlerde, iletişime katılanlar *kişi zamirleri* diye adlandırılan zamirlerle temsil edilir. Konuşanın veya konuşanların kurduğu söz dizimsel birimlerde bahsedileni veya bahsedilenleri temsil eden zamirler de (Ergin, 2005; Banguoğlu, 2004; Kocasavaş, 2004; Korkmaz, 2007; Karaağaç, 2012; Demirci, 2014) genel olarak kişi zamirleri arasında sayılır. Bu zamirlerin bahsedilen veya bahsedilenler olarak temsil ettiği varlıklar, doğrudan iletişim sürecine katılmazlar.

Bu bildirinin konusu, Dede Korkut Kitabı'nın (bundan sonra DKK) Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alan ve iletişim sürecine doğrudan katılanlar olan konuşanı (1. teklik kişi), dinleyeni (2. teklik kişi), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları (1. çokluk kişi) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri (2. çokluk kişi) temsil eden kişi zamirleriyle sınırlı tutulmuştur. Konuşan (ben) – dinleyen (sen) karşılığı dışında kalan (Benveniste, 1977, s. 56), yani doğrudan iletişim sürecinde yer almayan varlıkları temsil ettikleri için söz dizimsel birimlerde bahsedileni ve bahsedilenleri temsil eden zamirler (3. kişi zamirleri) incelemeye dâhil edilmemiştir.

Çalışmada, konuşanı (1. teklik kişi), dinleyeni (2. teklik kişi), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları (1. çokluk kişi) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri (2. çokluk kişi) temsil eden kişi zamirlerinin sesçil özellikleri, kullanılma sıklıkları, dönüşlülük zamiri olarak kullanılması, buldukları hâller, temsil ettikleri varlıklar ve söz dizimsel işlevleri betimlenecektir. Bu çalışmada yer alan DKK'ndaki cümlelerin yazı aktarımları (transkripsiyonları), *Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2018). Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY künyeli eserden alınmıştır.*

## **1. Dresden Nüshasındaki 1 ve 2. Kişi Zamirleri**

1.1. DKK'nın Dresden nüshasında konuşanı temsil etmek için kullanılan kişi zamirlerinin toplam sıklığı, 451'dir.

1.1.1. Dresden nüshasında konuşanı temsil eden asıl 1. teklik kişi zamirinin sıklığı, 450'dir. Bu asıl 1. teklik kişi zamirinin incelenen metinde hem *men* hem de *ben* değişkeleri geçer. 1. teklik kişi zamirinin bu değişkelerinin Dresden nüshasındaki *Korkut Ata* diye adlandırılan Giriş ve 12 hikâyedeki sıklık dağılımı şöyledir:

*Korkut Ata* diye adlandırılan Giriş bölümünde sıklığı 2 olan 1. teklik kişi zamirinin yalnızca /b-/li değişkesi (%100 - 6b/1, 6b/8) bulunmaktadır:

*Dirse Han Oğlu Bogaç Han Boyu, Salur Kazanuç Evi Yagmalandığı Boyu, Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Beg Oğlu Urus Begüñ Tutsak Olduğu Boyu, Kañlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Basat Depegözi Öldürdüğü Boy, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazan Tutsak Olub Oglu Uruz Çıkardığı Boy* ve *İç Oguza Taş Oguz Asi Olub Beyrek Öldüğü Boy* adlı hikâyelerde söz konusu zamirin hem /b-/li hem de /m-/li değişkeleri yer alır. Anılan hikâyelerdeki söz konusu zamirin toplam ve değişkelere göre sıklıkları şöyledir: *Dirse Han Oğlu Bogaç Han Boyu* adlı ilk hikâyedeki 49 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 18 (%36,73 - 7b/12, 7b/13, 8a/1, 8a/5, 8a/6, 8b/9, 9a/3, 10b/1, 11a/7, 13a/1, 14a/7, 14b/6, 14b/7, 17b/12, 18a/3, 18a/10, 18b/5, 18b/5); /m-/li değişkenin sıklığı ise 31'dir (%63,27). *Salur Kazanuç Evi Yagmalandığı Boy* adlı ikinci hikâyedeki 44 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 11 (%25 - 23b/11, 23b/13, 24a/5, 24b/1, 25a/12, 26a/7, 26b/4, 26b/4, 26b/5, 27a/2, 28b/12); /m-/li değişkenin sıklığı ise 33'tür (%75). *Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu* adlı üçüncü hikâyedeki 85 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 20 (%23,53 - 37b/6, 39a/12, 39b/11, 40b/13, 44b/6, 46a/10, 46b/1, 46b/12, 47a/9, 48a/5, 48b/7, 51a/5, 51a/8, 54b/9, 55b/3, 55b/6, 58a/6, 58b/9, 59a/5, 61b/13); /m-/li değişkenin sıklığı ise 65'tir (%76,47). *Kazan Beg Oğlu Uruz Begüñ Tutsak Olduğu Boyu* adlı dördüncü hikâyedeki 55 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 5 (%9,09 - 64a/3, 64b/6, 64b/12, 73a/12, 74a/10); /m-/li değişkenin sıklığı ise 50'dir (%90,91). *Kañlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu* adlı altıncı hikâyedeki 63 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 3 (%4,76 - 87b/10, 92a/7, 98b/2); /m-/li değişkenin sıklığı ise 60'tır (%95,24). *Basat Depegözi Öldürdüğü Boyu* adlı sekizinci hikâyedeki 27 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 1 (%3,70 - 112a/3); /m-/li değişkenin sıklığı ise 26'dır (%96,30). *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu* adlı onuncu hikâyedeki 13 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li

değişkenin sıklığı 1 (%7,69 - 135b/5); /m-/li değişkenin sıklığı ise 12'dir (%92,31). *Salur Kazan Tutsak Olub Oglu Uruz Çıkardığı Boyı* adlı on birinci hikâyedeki 30 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 1 (%3,33 - 143a/6); /m-/li değişkenin sıklığı ise 29'dur (%96,67). *İç Oguza Taş Oğuz Asi Olub Beyrek Öldüğü Boyı* adlı on ikinci hikâyedeki 29 konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 1(%3,45 -149b/9); /m-/li değişkenin sıklığı ise 28'dir (%96,55).

Sıklığının 22 olduğu *Duha Koca Oglu Deli Domrul Boyı* adlı beşinci hikâyede, sıklığının 8 olduğu *Kazılık Koca Oglu Yegenek Boyı* adlı yedinci hikâyede ve sıklığının 23 olduğu *Begil Oglu Emren Boyı* adlı dokuzuncu hikâyede konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirin yalnızca /m-/li değişkeleri geçmektedir.

Dresden nüshasında konuşanı temsil eden toplam 450 1. teklik kişi zamirinin /m-/li değişkesinin sıklığı 387 (%86), /b-/li değişkesinin sıklığı ise 63'tür (%14). Giriş ve sonrasında sıralı olarak yer alan *Dirse Han Oglu Bogaç Han Boyı*, *Salur Kazanun Evi Yagmalandığı Boyı* ve *Bay Büre Beg Oglu Bamsı Beyrek Boyı* adlı hikâyelerden sonra 1. teklik kişi zamirinin /b-/li değişkesinin sıklığının dikkat çekici ölçüde düştüğü görülmektedir.

**Konuşanı temsil eden asıl kişi zamirinin (ben/men) sesçil değişkelerinin DKK'ndaki bölüm ve hikâyelere göre sıklığı**

<i>Bölüm / Hikâye adı</i>	<i>/m-/ değişke</i>	<i>/b-/ değişke</i>	<i>Toplam</i>
Giriş - Korkut Ata	-	2 (%100)	2 (%100)
Dirse Han Oglu Bogaç Han Boyı (1)	31 (%63,27)	18 (%36,73)	49 (%100)
Salur Kazanun Evi Yagmalandığı Boy (2)	33 (%75)	11 (%25)	44 (%100)
Bay Büre Beg Oglu Bamsı Beyrek Boyı (3)	65 (%76,47)	20 (%23,53)	85 (%100)
Kazan Beg Oglu Uruz Begün Tutsak Olduğu Boyı (4)	50 (%90,91)	5 (%9,09)	55 (%100)
Duha Koca Oglu Deli Domrul Boyı (5)	22 (%100)	-	22 (%100)

Kaıılı Koca Oğlı Kan Turalı Boyı (6)	60 (%95,24)	3 (%4,76)	63 (%100)
Kazılık Koca Oğlı Yegenek Boyı (7)	8 (%100)	-	8 (%100)
Basat Depegözi Öldürdüği Boyı (8)	26 (%96,30)	1 (%3,70)	27 (%100)
Begil Oğlı Emren Boyı (9)	23 (%100)	-	23 (%100)
Uşun Koca Oğlı Segrek Boyı (10)	12 (%92,31)	1 (%7,69)	13 (%100)
Salur Kazan Tutsak Olub Oğlu Uruz Çıkardüği Boyı (11)	29 (%96,67)	1 (%3,33)	30 (%100)
İç Oguza Taş Oğuz Asi Olub Beyrek Öldüği Boyı (12)	28 (%96,55)	1 (%3,45)	29 (%100)
<b>TOPLAM</b>	<b>387 (%86)</b>	<b>63 (%14)</b>	<b>450 (%100)</b>

1.1.2. Esasen konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden kişi zamiri *biz*, DKK'nin Dresden nüshasındaki 1 cümlede (121a/7) konuşanı temsil etmek için, yani 1. teklik kişi zamiri olarak kullanılmıştır.

1.1.3. Konuşanı temsil eden bu 451 zamirden 450'si (%99,78), asıl 1. teklik kişi zamir olan *ben/men*, 1'i (%0,22) ise esasen konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden kişi zamiri olan *biz*'dir.

**DKK'nda konuşanı temsil eden kişi zamirlerinin sıklıkları**

Kişi zamiri	<i>ben/men</i>	<i>biz</i>	TOPLAM
Sıklık	450 (%99,78)	1 (%0,22)	451 (%100)

1.2. DKK'nın Dresden nüshasında dinleyeni temsil etmek için kullanılan kişi zamirlerinin sıklığı, 378'dir. Dinleyeni temsil eden asıl 2. teklik kişi zamiri olan *sen*'in sıklığı, 373; *siz*'in sıklığı ise 5'tir (4a/3, 4a/13, 6b/11, 149b/13, 152a/2).

**DKK'nda dinleyeni temsil eden kişi zamirlerinin sıklıkları**

Kişi zamiri	<i>sen</i>	<i>siz</i>	TOPLAM
Sıklık	373 (%98,68)	5 (%1,32)	378 (%100)

1.3. DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan kişi zamirlerinin sıklığı, 77'dir.

Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinin bu nüshada hem *biz* hem de *miz* değişkeleri bulunur. 1. çokluk kişi zamirinin bu değişkelerinin Dresden nüshasındaki *Korkut Ata* diye adlandırılan Giriş ve 12 hikâyedeki sıklık dağılımı şöyledir:

Sıklığının 11 olduğu *Dirse Han Oğlu Bogaç Han Boyu* adlı ilk hikâyede, sıklığının 18 olduğu *Salur Kazanun Evi Yagmalandığı Boyu* adlı ikinci hikâyede, sıklığının 5 olduğu *Kazan Beg Oğlu Urus Begün Tutsak Olduğu Boy* adlı dördüncü hikâyede, sıklığının 1 olduğu *Duha Koca Oğlu Deli Domrul Boyu* adlı beşinci hikâyede, sıklığının 1 olduğu *Kaınlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu* adlı altıncı hikâyede, sıklığının 2 olduğu *Basat Depegözi Öldürdüğü Boy* adlı sekizinci hikâyede, sıklığının 8 olduğu *Salur Kazan Tutsak Olub Oglu Uruz Çıkardığı Boyu* adlı on birinci hikâyede ve sıklığının 12 olduğu *İç Oguza Taş Oğuz Asi Olub Beyrek Öldüğü Boyu* adlı on ikinci hikâyede konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirin yalnızca /b-/li değişkeleri geçmektedir.

*Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*, *Begil Oğlu Emren Boyu* ve *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu* adlı hikâyelerde söz konusu zamirin hem /b-/li hem de /m-/li değişkeleri yer alır. Anılan hikâyelerdeki söz konusu zamirin toplam ve değişkelere göre sıklıkları şöyledir: *Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu* adlı üçüncü hikâyedeki 10 konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 9 (%90); /m-/li değişkenin sıklığı ise 1'dir (%10-40a/12). *Begil Oğlu Emren Boyu* adlı dokuzuncu hikâyedeki 4 konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 3 (%75); /m-/li değişkenin sıklığı ise 1'dir (%25-126b/9). *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu* adlı onuncu hikâyedeki 9 konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinden /b-/li değişkenin sıklığı 7 (%77,78); /m-/li değişkenin sıklığı ise 2'dir (%22,22-130a/12, 130a/12).

*Korkut Ata* diye adlandırılan Giriş bölümü ile *Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu* adlı yedinci hikâyede konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamiri kullanılmamıştır.

Dresden nüshasında konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden toplam 77 (%100) 1. çokluk kişi zamirinin /b-/li değişkesinin sıklığı 73 (%94,81); /m-/li değişkesinin sıklığı ise 4'tür (%5,19).

**Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden asıl kişi zamirinin (*biz/miz*) seçil değişkelerinin DKK'ndaki bölüm ve hikâyelere göre sıklığı**

<i>Bölüm / Hikâye adı</i>	<i>/m-/ değişke</i>	<i>/b-/ değişke</i>	<i>Toplam</i>
Giriş - Korkut Ata	-	-	-
Dirse Han Oğlu Bogaç Han Boyu (1)	-	11 (%100)	11 (%100)
Salur Kazanuç Evi Yagmalandığı Boy (2)	-	18 (%100)	18 (%100)
Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu (3)	1(%10)	9 (%90)	10 (%100)
Kazan Beg Oğlu Uruz Begün Tutsak Olduğı Boyu (4)	-	5 (%100)	5 (%100)
Duha Koca Oğlu Deli Domrul Boyu (5)	-	1 (%100)	1 (%100)
Kağlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu (6)	-	1 (%100)	1 (%100)
Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu (7)	-	-	-
Basat Depegözi Öldürdüğü Boyu (8)	-	2 (%100)	2 (%100)
Begil Oğlu Emren Boyu (9)	1 (%25)	3 (%75)	4(%100)
Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu (10)	2 (%22,2)	7 (%78)	9 (%100)
Salur Kazan Tutsak Olub Oğlu	-	8 (%100)	8 (%100)

Uruz Çıkardığı Boyı (11)

İç Oguza Taş Oguz Asi Olub Beyrek Öldüğü Boyı (12)	-	12 (%100)	12 (%100)
<b>TOPLAM</b>	<b>4 (%5,19)</b>	<b>73 (%94,81)</b>	<b>77 (%100)</b>

1.4. DKK'nın Dresden nüshasında dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için *siz* kullanılmıştır. Bu zamirin sıklığı 23'tür.

**1.a.** DKK'nın Dresden nüshasında konuşanı, dinleyeni, konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan kişi zamirlerinin toplam sıklığı 929'dur. Kişi zamirlerinin bu toplam 929 sıklığı içinde, konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinin sıklığı 451 (%49), dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamirinin sıklığı 378 (%41), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinin sıklığı 77 (%8) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamirinin sıklığı 23'tür (%2).

	<b>Kişi</b>	<b>Sıklık</b>
Teklik	I. kişi ( <i>ben/men ve biz</i> )	451 (%48,54)
	II. kişi ( <i>sen ve siz</i> )	378 (%40,69)
Çokluk	I. kişi ( <i>biz/miz</i> )	77 (%8,29)
	II. kişi ( <i>siz</i> )	23 (%2,48)
	<b>TOPLAM</b>	<b>929 (%100)</b>

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz konusu kişi zamirlerinin toplam 929 sıklığı içinde teklik olan konuşan ve dinleyeni temsil eden kişi zamirlerinin toplam sıklığı ve oranı 829 (%89,24), konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden kişi zamirlerinin toplam sıklığı ve oranı ise 100'dür (%10,76).

## **2. Konuşma/dinleme yetisi olmayan canlı veya cansız varlıkların kişi zamiriyle temsil edilmesi**

Kişi zamirleri konuşabilen ve dinleyebilen varlıkları temsil eder. Bununla birlikte özellikle edebi metinlerde konuşma ve dinleme yetisi

olmayan canlı veya cansız varlıklar kişileştirildiğinde, onları temsil etmek için de kişi zamirleri kullanılır. DKK'nın Dresden nüshasındaki cümle veya söz öbeklerinde bulunan 929 (%100) kişi zamirinden 21'i (%2,60), bu şekilde kişileştirilen canlı veya cansız varlıkları temsil etmektedir. Bu kişileştirilen canlı veya cansız varlıkları temsil etmek için kullanılan tek zamir, *sen*'dir. Dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamir *sen* ile temsil edilen canlı ve cansız varlıklar Bogaç Han ve annesinin seslendiği *Kazılık Tağı* (15b/8, 15b/9, 15b/9), Salur Kazan'ın seslendiği *yurdu* (24a/6), *suyu* (24b/8), *kurdu* (25a/6) ve *köpeği* (25a/13), Uruz'un seslendiği *ağacı* (29b/7, 30a/1, 30a/2, 30a/4), Bamsı Beyrek'in *Boz Aygırı*'ni (51b/6, 51b/7, 51b/7, 51b/8, 51b/9, 51b/9) ve Depegöz'ün seslendiği kendi *gözüdür* (118b/6, 118b/7, 118b/9, 118b/10).

### 3. Kişi zamirinin dönüşlülük zamiri işlevinde kullanılması

Kurulacak cümle veya ana unsur fiil olan söz öbeğinde, soyut veya somut bir varlığın adlandırması veya temsilcisi olan zamir hem özne hem de nesne tümleci, dolaylı tümleç veya zarf tümleci olacaksa nesne tümleci, dolaylı tümleç veya zarf tümleci olarak söz konusu varlığı temsil eden dönüşlülük zamiri kullanılır (Ceritoglu 2014, s.361). DKK'nın Dresden nüshasında da dönüşlülük zamiri olan *gendi* ve *öz* sözlerinin iyelik ekleriyle çekimlenmiş biçimleri, bu şekilde kullanılmıştır: Üçüncide *gendiye* zarb eyledi (16b/2), Var oğul, *gendişi* şuya ur (46b/2); *Özini* Tana sazına şaldı (61b/6), *Özin* şarḫ yêrlere şaldı (76a/5).

DKK'nın Dresden nüshasındaki “Gördüñ mi men *maña* nêtdüm? (89b/7)” cümlesinde dolaylı tümleç olan 1. teklik kişi zamirinin yönelme durumunda çekimlenmiş biçiminin (*maña*) yerinde, özne olan *men* ile aynı kişiyi temsil ettiği için dönüşlülük zamirlerinin yönelme hâlindeki *gendiime* veya *özüme* biçimlerinden birinin olması ve yine “Mere sen *seni* bilürsin” (52b/8) cümlesinde belirtili nesne tümleci olan 2. teklik kişi zamirinin belirtme hâlinde çekimlenmiş biçimi olan *seni* yerinde, özne olan *sen* ile aynı kişiyi temsil ettiği için dönüşlülük zamirlerinin belirtme hâlindeki *gendişi* veya *özünji* biçimlerinden birinin olması beklenirdi. Bu cümlelerde 1. teklik kişi zamirinin yönelme hâlinde çekimlenmiş biçimi *maña* ile 2. teklik kişi zamirinin belirtme hâlinde çekimlenmiş biçimi *seni*, dönüşlülük zamiri işlevinde kullanılmıştır.

### 4. Kişi zamiri kaynaklı belirsizlik zamiri

Kişi zamirlerinin ilgi veya bulunda hâlinde çekimlenmiş biçimlerine +*ki* eki ulanmak suretiyle belirsizlik zamiri (Ergin 2005;



Demirci 2014) oluşturulabilmektedir. DKK'nın Dresden nüshasında da bu şekilde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinin ilgi hâlinde çekimlenmiş biçimine +*ki* eki ulanmak suretiyle oluşturulan bir belirsizlik zamiri tespit edilmiştir: Bolayki *bizüm-ki* yeñe (137a/4)

### 5. Kişi zamirlerinden kelime türetme

Kapalı sınıftaki kelimeler arasında değerlendirilen (Erdem 2005:448) zamirler adlandırma değil de temsil işlevli sözler oldukları için ekleme yöntemiyle sınırlı sayıda türetilen kelimenin kökü olabilmişlerdir. Bunlardan biri de DKK'nın Dresden nüshasında geçen ve 'kibir' anlamına gelen *menlik* kelimesidir: Menüm ulu dergâhumda geze, *menlik* eyleye dëdi. (80a/13).

### 6. Kişi Zamirlerinin Temsil Ettikleri

I. ve II. kişi zamirleri esasen doğrudan iletişime geçen varlıkların kendilerini söz dizimsel birimlerde temsil ederler. Konuşan veya konuşanın da dâhil olduğu topluluk veya konuşanlar değiştiğinde kişi zamirlerinin temsil ettiği varlıklar da değişmektedir. DKK'nın Dresden nüshasındaki I. ve II. kişi zamirlerinin temsil ettikleri ve onların cümlede ve söz öbeklerinde buldukları hâllere göre istatistiksel dökümü şöyledir.

#### 6.1. 1. teklik kişi zamiriyle temsil edilenler

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde konuşanı temsil etmek için kullanılan *men/ben* (450 - %99,78) ve *biz* (1 - %0,22) zamirlerinin sıklığı 451'dir (%100). Konuşanı temsil etmek için kullanılan bu *men/ben* ve *biz* zamirlerinin buldukları hâller esasında temsil ettikleri ve onların sıklıkları şöyledir:

6.1.1. *Yalın hâl*: İncelenen nüshadaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden 100'ü (%22,17) yalın hâldedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 100 olan *men/ben* zamirinin yalın hâlinde, 32 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Bamsı Beyrek (15) 40a/8, 41a/6, 46b/12, 59a/5, 58a/11, 58b/9, 60a/10, 60a/10, 60a/12, 150a/7, 150a/11, 150a/8, 150b/5, 150b/8, 151a/11; **2.** Salur Kazan (11) 23b/11, 23b/13, 24a/1, 24b/1, 64b/6, 65a/3, 67a/8, 67a/9, 67a/9, 140a/5, 153a/8; **3.** Uruz (8) 64a/8, 64a/8, 64a/7, 64a/6, 64a/5, 64b/13, 143a/10, 143b/5; **4.** Kan Turalı (7) 87a/13, 87b/1, 87b/3, 100a/8, 101b/11, 101b/12, 101b/12; **5.** Karaca/Karaçuk Çoban (6) 26b/2, 26b/4, 26b/4, 26b/5, 26b/9, 27a/12; **6.** Deli Domrul (5) 81b/2, 82a/5, 83a/5, 81b/3, 81b/10; **7.1.** Depegöz (4) 112a/3, 117b/2,

117b/4, 118b/10; **7.2.** Azrail (4) 81a/12, 81a/13, 82a/13, 82b/3; **8.1.** Banı Çiçek (3) 41a/9, 42a/2, 59b/4; **8.2.** Emren (3) 124b/9, 127a/5, 127b/12; **8.3.** Dede Korkut (3) 39b/11, 11a/7, 109a/9; **8.4.** Karlı Koca (3) 87a/9, 89b/7, 87a/9; **8.5.** Selcan Hatun (3) 10a/7, 101a/10, 102a/5; **9.1.** Aruz (2) 149a/9, 149b/9; **9.2.** Bay Büre Beg (2) 36a/7, 45b/2; **9.3.** Dirse Hanın hanımı (2) 14b/6, 14b/7; **9.4.** Kılbaş (2) 148a/8, 149a/1; **9.5.** Segrek (2) 131a/1, 132a/11; **9.6.** Tekür (2) 125a/13, 127a/6; **10.1.** Asilerden her biri (1) 141b/3; **10.2.** Basat (1) 117a/5; **10.3.** Bay Biçen Big (1) 40b/13; **10.4.** Borla Hatun (1) 71a/12; **10.5.** Boğaç Han (1) 10b/1; **10.6.** Bugur Bogazca Fatima (1) 58b/12; **10.7.** Deli Domrul'un hanımı (1) 85b/9; **10.8.** Delü Karçar (1) 44b/6; **10.9.** Egrek (1) 135a/8; **10.10.** Kısırca Yenge (1) 58b/1; **10.11.** Segrek'in hanımı (1) 132b/7; **10.12.** Yalançı oğlu Yartaçuk (1) 48b/7; **10.13.** Yegenek (1) 105b/8.

*6.1.2. İlgî hâli:* DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden 139'u (%30,82) ilgi hâlinindedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 138 olan *men/ben* zamirinin ilgi hâlinde (*menüm/benüm*), 33 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan (17) 20b/6, 23a/13, 23a/13, 23b/10, 23b/6, 27b/1, 27b/2, 67a/5, 67a/9, 67b/8, 67b/9, 67b/9, 67b/9, 75a/1, 75a/11, 145b/4, 148b/4; **2.1.** Bamsı Beyrek (16) 38a/1, 42b/7, 50b/4, 50b/5, 52a/2, 55b/6, 55b/66, 58b/6, 59a/4, 59b/11, 60a/9, 151a/13, 151b/1, 151b/6, 152a/7, 152b/1, 152b/6; **2.2.** Deli Domrul (16) 79b/13, 79b/7, 80a/7, 80b/10, 80b/10, 80b/11, 81a/8, 81b/9, 82b/9, 83a/13, 83a/7, 84a/6, 85a/4, 85a/5, 85a/7, 85a/8; **3.** Dirse Han (11) 7b/12, 8a/1, 13a/1, 17b/11, 18a/10, 18a/13, 18a/13, 18a/3, 18a/6, 18a/8, 18b/2; **4.** Uruz (10) 28b/11, 29a/10, 29b/1, 64a/1, 67b/4, 68b/1, 73a/12, 74a/12, 143a/4, 143a/6; **5.** Bogaç Han (6) 18b/10, 18b/11, 18b/13, 18b/7, 18b/9, 19a/1; **6.1.** Deli Domrul'un hanımı (5) 85b/10, 85b/11, 85b/12, 85b/13, 86a/5; **6.2.** Meçhul konuşan (5) 34b/11, 79a/2, 102b/4, 147b/2, 153b/8; **7.** Kan Turalı (4) 91a/1, 97a/10, 97a/4, 100a/4; **8.1.** Aruz (3) 109a/1, 152b/13, 153a/5; **8.2.** Basat (3) 117a/3, 117a/3, 118a/2; **8.3.** Bay Büre Beg (3) 36a/5, 36b/11, 36b/10; **8.4.** Begil (3) 124a/4, 124a/1, 125a/5; **8.5.** Depegöz (3) 112a/3, 116a/1, 116b/3; **8.6.** Emen (3) 105b/11, 105b/12, 153a/1; **8.7.** Tanrı (3) 80a/12, 80a/13, 82b/12; **8.8.** Segrek (3) 131a/13, 132b/4, 136b/8; **9.1.** Banı Çiçek (2) 41a/11, 41b/4; **9.2.** Bay Bican Beg (2) 36a/12, 36b/3; **9.3.** Delü Karçar (2) 44b/2, 45b/12; **9.4.** Bay Büre Beg (2) 39a/8, 39a/12; **9.5.** Burla Hatun (2) 76b/3, 58a/6; **10.1.** Alp Rüstem (1) 153a/2; **10.2.** Azrail (1) 82a/12; **10.3.** Bayağı kadın (1) 6b/8; **10.4.** Bezirgan (1) 37b/6; **10.5.** Dirse Han'ın hanımı (1) 14a/7; **10.6.** Dönebilmez Dölek Evren (1) 146b/3; **10.7.** Tekür (1) 127b/11; **10.8.** Karaca/Karaçuk

Çoban (1) 26a/8; **10.9.** Selcan Hatun (1) 97b/7; **10.10.** Tolduran top kadın (1) 6b/1; **10.11.** Yalancı Oğlu Yaltaçuk (1) 56a/8.

**6.1.3. Belirtme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden 55'i (%12,20) belirtme hâlidir. Belirtme hâlinde konuşanı temsil eden 55 (%100) zamirden 54'ü (%98,18) *beni/meni*, 1'i (%1,82) ise *bizi* olarak tespit edilmiştir.

DKK'nın Dresden nüshasındaki sıklığı 54 olan *ben/men* zamirinin belirtme hâlinde (*beni/meni*), 19 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan (11) 61b/13, 140b/10, 141a/10, 141a/10, 141b/10, 141b/10, 142a/6, 142a/6, 142b/3, 142b/3, 142b/8; **2.** Uruz (8) 28b/12, 29b/5, 30a/1, 64a/3, 64b/12, 68b/3, 74a/1, 144a/4; **3.** Kan Turalı (4) 87a/12, 92b/4, 93b/11, 96b/4; **4.** Banı Çiçek (3) 41a/12, 41a/13, 48a/5; **5.1.** Emren (2) 126b/11, 127a/2; **5.2.** Begil (2) 123a/3, 124a/4; **5.3.** Borla Hâtün (2) 72a/3, 76b/3; **5.4.** Dede Korkut (2) 43a/3, 111b/10; **5.5.** Delü Karçar (2) 46a/10, 46b/1; **5.6.** Depegöz (2) 117b/3, 118b/3; **6.1.** Bay Büre Beg (1) 36a/2; **6.2.** Bamsı Beyrek (1) 51a/5; **6.3.** Deli Dömrül'un hanımı (1) 86a/1; **6.4.** Dirse Han (1) 17b/12; **6.5.** Kafir Beyinin kızı (1) 51a/6; **6.6.** Kısırça Yinge (1) 58b/9; **6.7.** Segrek (1) 131b/13; **6.8.** Selcan Hatun (1) 92a/7; **6.9.** Yegenek (1) 104b/5

Konuşanı temsil eden *biz* zamirinin belirtme hâlinin (*bizi*) DKK'nın Dresden nüshadaki sıklığı 1'dir. *biz* zamirinin yalın hâlinde *I* temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilen ve sıklığı şöyledir: **1.** Begil (1) 121a/7.

**6.1.4. Yönelme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden 135'i (%29,93) yönelme hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 135 olan *men/ben* zamirinin yönelme hâlinde (başa/maşa), 32 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Bamsı Beyrek (22) 38a/12, 42b/1, 42b/3, 42b/4, 49b/13, 52a/13, 52a/3, 53b/5, 58a/7, 58a/7, 59b/12, 145a/11, 145b/5, 150a/11, 150a/9, 150b/1, 151b/6; **2.1.** Karaca/Karaçuk Çoban (12) 22b/2, 22b/3, 22b/4, 22b/5, 22b/6, 26a/12, 26a/13, 26a/13, 26a/7, 26b/1, 26b/2, 26b/2; **2.2.** Salur Kazan (12) 23b/7, 24b/8, 25a/5, 25b/7, 31a/4, 66b/1, 145a/7, 145b/2, 146a/13, 146a/2, 148b/1, 149a/11; **3.1.** Borla Hatun (11) 70b/13, 70b/7, 71a/10, 71a/11, 71a/7, 71a/8, 72a/4, 76a/13, 76a/13, 76b/1, 76b/1; **3.2.** Dirse Han (11) 8a/6, 9a/1, 12a/11, 18a/11, 18a/4, 18a/6, 18a/9, 18b/1, 18b/3, 18b/5, 18b/5; **4.** Dirse Han'ın hanımı (10) 9a/3, 14b/1, 14b/1, 14b/10, 14b/2, 14b/3, 14b/4,

15b/13, 15b/7, 16a/1; **5.** Emren (9) 122b/11, 124b/10, 124b/12, 124b/13, 125a/1, 125a/3, 125a/4, 127a/4, 127b/9; **6.** Kan Turalı (8) 87a/12, 87b/3, 88a/1, 89a/5, 89b/4, 93b/2, 94b/6, 97a/13; **7.** Uruz (7) 64a/4, 64a/9, 66a/3, 67a/2, 74a/10, 74b/8, 143a/11; **8.1.** Depegöz (4) 112a/2, 115a/7, 117b/10, 118a/4; **8.2.** Kapak Kan'ın Hanımı (4) 112b/1, 112b/7, 113a/9, 113a/10; **9.1.** Banı Çiçek (3) 40b/13, 59b/5, 60b/10; **9.2.** Segrek (3) 132b/2, 136a/6, 137a/11; **10.1.** Bay Bican Beg (2) 36a/13, 36b/3; **10.2.** Bogaç Han (2) 16a/10, 16a/11; **10.3.** Deli Domrul (2) 81a/1, 84a/9; **10.4.** Selcan Hatun (2) 100b/3, 101a/8; **10.5.** Yegenek (2) 104b/4, 105b/9; **11.1.** Aruz (1) 110a/12; **11.2.** Azrail (1) 81a/12; **11.3.** Bay Büre Beg (1) 36b/9; **11.4.** Begil (1)124b/2; **11.5.** Bamsı Beyrek'in küçük kız kardeşi (1) 54a/9; **11.6.** Bezirgan (1) 37b/12; **25.** Delü Karçar (1) 44b/11; **11.7.** Dozan oğlu Alp Rüstem (1) 146b/2; **11.8.** Dönebilmez Dölek Evren (1) 146a/5; **11.9.** Egrek (1) 136b/4 ; **11.10.** Kan Turalı'nın annesi (1) 99a/12; **11.11.** Kaşlı Koca (1) 89b/7; **11.12.** Kazılık Koca (1) 107b/12; **11.13.** Yalancı oğlu Yaltacuk (1) 56a/7.

**6.1.5. Bulunma hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden yalnızca 1'i (%0,22) bulunma hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 1 olan *ben* zamirinin bulunma hâlinde (*bende*), 1 *temsil edilen* tespit edilmiştir: **1.** Peri kızı (1) 109b/7.

**6.1.6. Ayrılma hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden yalnızca 13'ü (%2,88) ayrılma hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 13 olan *ben* zamirinin ayrılma hâlinde (*benden/menden*), 10 *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklıklarına göre şunlardır: **1.1.** Deli Domrul (2) 79b/5, 79b/5; **1.2.** Dirse Han (2) 8a/5, 8b/9; **1.3.** Duha Koca (2) 84a/2, 84a/2; **2.1.** Dede Korkut (1) 86b/10; **2.2.** Dirse Han (1) 7b/13; **2.3.** Emen (1) 106a/1; **2.4.** Kaşlı Koca (1) 87b/10; **2.5.** Salur Kazan (1) 57b/1; **2.6.** Selcan Hatun (1) 98b/2; **2.7.** Uruz (1) 74b/7.

**6.1.7. Eşitlik hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden yalnızca 1'i (%0,22) eşitlik hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 1 olan *ben* zamirinin eşitlik hâlinde (*bencileyin*), 1 *temsil edilen* tespit edilmiştir: **1.**Egrek (1) 135b/5

**6.1.8. Vasıta hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden yalnızca 2'si (%0,44) vasıta hâlidir. Adı geçen

nüşhadaki sıklığı 2 olan *ben/men* zamirinin vasıta hâlinde (*menümile*), 2 *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.1.** Azrail (1) 81a/10; **1.2.** Deli Domrul (1) 79b/6.

**6.1.9. Sebep hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanı temsil etmek için kullanılan 451 (%100) zamirden yalnızca 5'i (%1,11) sebep hâlinindedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 5 olan *ben/men* zamirinin sebep hâlinde (*menüm için*), 2 *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Uruz (4) 28b/11, 74a/6, 74a/6, 74a/11; **2.** Dirse Han (1) 18b/4.

**6.1.a.** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, konuşanı temsil etmek için kullanılan 1. teklik kişi zamirlerinin buldukları hâllere göre sıklık sıralaması **1.** ilgi hâli (139 - %30,82), **2.** yönelme hâli (135 - %29,93), **3.** yalın hâl (100 - %22,17), **4.** belirtme hâli (55 - %12,20), **5.** ayrılma hâli (13 - %2,88), **6.** sebep hâli (5 - %1,11), **7.** vasıta hâli (2 - %0,44), **8.1.** bulunma hâli (1 - %0,22) ve **8.2.** eşitlik hâli (1 - %0,22) şeklindedir.

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alıp konuşanı temsil eden ve sıklığı 451 olan *men/ben* ve *biz* zamirlerinin tespit edilen bütün hâlleri bir araya getirildiğinde, bu zamirlerle 48 farklı konuşanın temsil edildiği belirlenmiştir. Bu 48 farklı konuşanın birleştirilmiş sıklığı ve oranına göre sıralaması şöyle oluşmuştur: **1.** Salur Kazan (52 - %11,55); **2.** Bamsı Beyrek (47 - %10,42); **3.** Uruz (37 - %8,22); **4.** Deli Domrul (26 - %5,77); **5.** Dirse Han (25 - %5,55); **6.** Kan Turalı (23 - %5,11); **7.** Karaca/Karaçuk Çoban (19 - %4,22); **8.** Borla Hatun (16 - %3,55); **9.** Emren (14 - %3,11); **10.1.** Depegöz (13 - %2,88); **10.2.** Dirse Han'ın hanımı (13 - %2,88); **11.** Banı Çiçek (10 - %2,22); **12.1.** Bay Büre Beg (9 - %2); **12.2.** Bogaç Han (9 - %2); **12.3.** Segrek (9 - %2); **13.1.** Begil (7 - %1,55); **13.2.** Deli Domrul'un hanımı (7 - %1,55); **13.3.** Selcan Hatun (7 - %1,55); **13.4.** Azrail (7 - %1,55); **14.1.** Aruz (6 - %1,33); **14.2.** Dede Korkut (6 - %1,33); **14.3.** Delü Karçar (6 - %1,33); **15.1.** Bay Bican Beg (5 - %1,11); **15.2.** Meçhul konuşan (5 - %1,11); **16.1.** Basat (4 - %0,88); **16.2.** Emen (4 - %0,88); **16.3.** Kaşlı Koca (4 - %0,88); **16.4.** Kapak Kan'ın Hanımı (4 - %0,88); **16.5.** Yegenek (4 - %0,88); **17.1.** Egrek (3 - %0,66); **17.2.** Tanrı (3 - %0,66); **17.3.** Tekür (3 - %0,66); **17.4.** Yalancı oğlu Yaltacuk (3 - %0,66); **18.1.** Bezirgan (2 - %0,44); **18.2.** Dönebilmez Dölek Evren (2 - %0,44); **18.3.** Duha Koca (2 - %0,44); **18.4.** Kılbaş (2 - %0,44); **19.1.** Alp Rüstem (1 - %0,22); **19.2.** Bayağı kadın (1 - %0,22); **19.3.** Bamsı Beyrek'in küçük kız kardeşi (1 - %0,22); **19.4.**

Dozan oğlu Alp Rüstem (1 - %0,22); **19.5.** Kafir Beyinin kızı (1 - %0,22); **19.6.** Kan Turalı'nın annesi (1 - %0,22); **19.7.** Kazılık Koca (1 - %0,22); **19.8.** Kısırça Yinge (1 - %0,22); **19.9.** Peri kızı (1 - %0,22); **19.10.** Segrek'in hanımı (1 - %0,22); **19.11.** Tolduran top kadın (1 - %0,22).

## 6.2. 2. teklik kişi zamiriyle temsil edilenler

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan *sen* (373 - %98,68) ve *siz* (5 - %1,32) zamirlerinin sıklığı 378'dir (%100). Dinleyeni temsil etmek için kullanılan bu *sen* ve *siz* zamirlerinin buldukları hâller esasında temsil ettikleri ve onların sıklıkları şöyledir:

**6.2.1. Yalın hâl:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 91'i (%24,07) yalın hâldedir. Yalın hâlde dinleyeni temsil eden 91 (%100) zamirden 89'u (%97,80) *sen*, 2'si (%2,20) ise *siz* olarak tespit edilmiştir.

DKK'nın Dresden nüshasındaki sıklığı 89 olan *sen* zamirinin yalın hâlinde, 30 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan (12) 26b/8, 27a/11, 64b/12, 73b/1, 144b/5, 145a/8, 151a/6, 152a/1, 152a/7, 152b/4, 153a/5, 153a/6; **2.** Bamsı Beyrek (11) 37b/6, 38a/8, 42b/4, 42b/5, 46a/10, 52b/8, 55b/5, 60a/3, 150a/6, 151a/10, 152a/4; **3.** Tanrı (9) 82b/7, 86b/11, 107a/2, 107a/1, 107a/2, 107a/10, 82b/10, 127b/6, 107a/1; **4.** Uruz (7) 64b/4, 64b/6, 66b/1, 67a/8, 74b/6, 75a/2, 143a/3; **5.1.** Azrail (4) 81a/12, 81a/13, 82b/3, 82b/3; **5.2.** Kan Turalı (4) 87b/4, 88a/6, 90a/9, 101a/10; **6.1.** Aruz (3) 149b/1, 149b/3, 150b/6; **6.2.** Banı Çiçek (3) 59a/12, 59b/11, 60a/8; **6.3.** Dede Korkut (3) 44b/2, 45b/3, 45b/5; **6.4.** Selcan Hatun (3) 99a/11, 101b/3, 100b/11; **7.1.** Basat (2) 109a/6, 114b/1; **7.2.** Begil (2) 120a/6, 122a/5; **7.3.** Borla Hatun (2) 29a/1, 29a/13; **7.4.** Dirse Han (2) 12a/3, 13a/9; **7.5.** Egrek (2) 129a/7, 135a/5; **7.6.** Emen (2) 106a/3, 106a/4; **7.7.** Kafir (2) 126b/11, 127b/12; **7.8.** Kara Göne (2) 152b/3, 152b/3; **7.9.** Kısırça Yenge (2) 58a/13, 58b/5; **7.10.** Segrek (2) 137a/1, 131a/7; **8.1.** Bay Büre Beg (1) 39b/10; **8.2.** Bogaç Han (1) 17b/1; **8.3.** Bugur Bogazca Fatima (1) 59a/10; **8.4.** Deli Domrul'un hanımı (1) 85b/3; **8.5.** Depegöz (1) 111b/13; **8.6.** Depegöz'ün gözü (1) 117b/2; **8.7.** Emren (1) 126b/9; **8.8.** Karlı Koca (1) 89b/4; **8.9.** Kılbaş (1) 148a/10; **8.10.** Segrek'in hanımı (1) 132b/2.

Dinleyeni temsil eden *siz* zamirinin yalın hâlinin DKK'nın Dresden nüshasındaki sıklığı 2'dir. *Siz* zamirinin yalın hâlinde 1 temsil edilen

tespit edilmiştir. Bu temsil edilenin sıklığı şöyledir: **1.** Han (2) 4a/3, 6b/11.

**6.2.2. İlgi hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 73'ü (%19,31) ilgi hâindedir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 73 olan *sen* zamirinin ilgi hâlinde (*senüj*), 22 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Dirse Han (14) 11a/7, 11b/11, 11b/3, 12a/1, 12a/12, 12a/12, 12a/5, 13a/8, 18b/10, 18b/11, 18b/13, 18b/7, 18b/8, 19a/1; **2.** Salur Kazan (10) 23b/7, 26a/9, 26b/4, 64a/8, 71b/5, 74a/13, 76b/8, 139b/3, 152a/13, 152b/15; **3.** Bogaç Han (8) 15a/13, 17a/8, 18a/11, 18a/13, 18a/3, 18a/6, 18a/8, 18b/3; **4.1.** Bamsı Beyrek (5) 41a/11, 54a/10, 54a/12, 54a/13, 60a/4; **4.2.** Boz aygır (Bamsı Beyrek'in atı) (5) 51b/6, 51b/7, 51b/7, 51b/8, 51b/9; **5.** Pay Büre Beg (4) 39a/8, 39a/10, 39b/7, 39b/9; **6.1.** Aruz (3) 110a/13, 149a/1, 149b/5; **6.2.** Banı Çiçek (3) 60a/7, 60a/9, 60a/10; **6.3.** Deli Domrul (3) 81a/10, 86a/2, 86a/5; **6.4.** Kazılık Tağı (3) 15b/8, 15b/9, 15b/9; **6.5.** Uruz (3) 28b/3, 75b/5, 143a/5; **7.** Tomanın kalesi teküri (2) 141b/12, 141b/13; **8.1.** Basat (1) 109a/9; **8.2.** Bamsı Beyrek'in küçük kız kardeşi (1) 53a/10; **8.3.** Bogazca Fatima (1) 59a/2; **8.4.** Borla Hatun (1) 74a/2; **8.5.** Emren (1) 127b/10; **8.6.** Karaca/Karaçuk Çoban (1) 26a/5; **8.7.** Segrek (1) 131b/4; **8.8.** Selcan Hatun (1) 100a/8; **8.9.** Şökli Melik (1) 31b/7; **8.10.** Tanrı (1) 107a/5.

**6.2.3. Belirtme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 65'i (%17,19) belirtme hâindedir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 65 olan *sen* zamirinin belirtme hâlinde (*seni*), 22 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklık dağılımlarına göre şunlardır:

**1.1.** Salur Kazan (8) 35a/2, 72a/4, 79a/7, 87a/1, 140a/2, 144b/4, 147b/4, 154a/1; **1.2.** Kafir (8) 126a/8, 140b/11, 141a/12, 141b/11, 142a/7, 142b/4, 142b/7, 142b/8; **2.** Bamsı Beyrek (6) 42a/11, 51a/6, 51b/13, 52b/8, 54a/10, 150a/4; **3.1.** Azrail (5) 80b/9, 80b/9, 81b/2, 81b/3, 82a/5; **3.2.** Kan Turalı (5) 87a/11, 95b/10, 102a/5, 102a/6, 102b/7; **4.1.** Depegöz'ün gözü (4) 118b/6, 118b/7, 118b/9, 118b/10; **4.2.** Dirse Han (4) 11b/10, 12a/8, 13a/9, 13a/9; **5.1.** Basat (3) 116a/2, 117b/4, 118b/4; **5.2.** Karaca/Karaçuk Çoban (3) 22a/12, 27a/6, 27b/2; **5.3.** Selcan Hatun (3) 101a/1, 101b/11, 101b/12; **6.1.** Banı Çiçek (2) 40b/13, 60a/10; **6.2.** Egrek (2) 134b/12, 136a/3; **6.3.** Tanrı (2) 82b/7, 86a/10; **6.4.** Uruz'un seslendiği ağaç (2) 30a/2, 30a/4; **7.1.** Aruz (1) 148b/13; **7.2.** Borla Hatun (1) 29a/1; **7.3.** Dede Korkut (1) 45b/1; **7.4.**

Deli Domrul (I) 84b/6; **7.5.** Depegöz (I) 118a/7; **7.6.** Kafir Beyinin kızı (I) 51a/11; **7.7.** Salur Kazan'ın seslendiği yurt (I) 24a/6; **7.8.** Uruz (I) 64b/3.

**6.2.4. Yönelme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 98'i (%25,92) yönelme hâlidir. Yönelme hâlinde dinleyeni temsil eden 98 (%100) zamirden 95'i (%96,94) *seni*, 3'ü (%3,04) ise *sizi* olarak tespit edilmiştir.

Adı geçen nüshadaki sıklığı 95 olan *sen* zamirinin yönelme hâlinde, 38 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan (II) 27b/12, 31a/10, 31a/12, 64a/10, 64a/4, 71a/1, 71a/7, 72a/5, 76b/10, 73b/13, 74a/1; **2.** Banı Çiçek (9) 60b/13, 61a/1, 61a/2, 61a/2, 61a/3, 61a/4, 61a/5, 61a/5, 61a/6; **3.1.** Bamsı Beyrek (7) 37b/11, 41a/9, 54a/9, 55a/6, 55a/7, 55a/8, 56a/6; **3.2.** Bogaç Han (7) 15a/12, 15b/12, 15b/13, 15b/7, 16a/12, 16a/12, 17b/1; **4.** Deli Domrul'un hanımı (6) 85a/11, 85a/12, 85a/13, 85a/13, 85b/1, 85b/1; **5.** Şöklı Melik (5) 30b/10, 30b/11, 30b/12, 31a/2, 31a/3; **6.1.** Borla Hatun (4) 8b/13, 9a/1, 28b/10, 76b/2 **6.2.** Kan Turalı (4) 88a/6, 98a/12, 100b/3, 101a/7; **7.1.** Basat (3) 116a/9, 117a/1, 117a/13; **7.2.** Dirse Han (3) 11b/10, 12a/9, 14b/11; **7.3.** Egrek (3) 134b/10, 135a/5, 136a/7; **8.1.** Uruz'un seslendiği ağaç (2) 29b/7, 30a/1; **8.2.** Aruz (2) 153a/8, 150b/5; **8.3.** Bay Büre Beg (2) 36a/9, 39b/4; **8.4.** Depegöz (2) 11b/11, 110b/12; **8.5.** Karaca/Karaçuk Çoban (2) 22a/12, 25b/8; **8.6.** Uruz (2) 64b/7, 143b/3; **9.1.** Argış (I) 50a/1; **9.2.** Azrail (I) 81a/2; **9.3.** Bay Bican Beg (I) 36b/1; **9.4.** Bayburt Hisarı Begi (I) 47a/4; **9.5.** Begil (I) 122b/11; **9.6.** Bamsı Beyrek'in küçük kız kardeşi (I) 53b/5; **9.7.** Boz aygır (Bamsı Beyrek'in atı) (I) 51b/9; **9.8.** Dede Korkut (I) 43b/6; **9.9.** Demli Domrul (I) 86a/3; **9.10.** Emran (I) 125b/13; **9.11.** Kara Göne (I) 23b/13; **9.12.** Kısırcı Yenge (I) 58b/4; **9.13.** Salur Kazan'ın seslendiği köpek (I) 25a/13; **9.14.** Salur Kazan'ın seslendiği kurt (I) 25a/6; **9.15.** Ozan (I) 52b/1; **9.16.** Segrek (I) 136b/4; **9.17.** Segrek'in hanımı (I) 132b/7; **9.18.** Selcen Hatun (I) 99a/13; **9.19.** Salur Kazan'ın seslendiği su (I) 24b/8; **9.20.** Tanrı (I) 94a/11; **9.21.** Tekür (I) 127a/6.

Dinleyeni temsil eden *siz* zamirinin yönelme hâlinin (*size*) DKK'nın Dresden nüshasındaki sıklığı 3'tür. *Siz* zamirinin yönelme hâlinde 3 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre, şunlardır: **1.1.** Bamsı Beyrek (I) 149b/13; **1.2.** Han (I) 4a/13; **1.3.** Salur Kazan (I) 152a/2.



6.2.5. *Ayrılma hâli*: DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 14'ü (%3,70) ayrılma hâlidir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 14 olan *sen* zamirinin ayrılma hâlinde (*senden*), 12 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.1.** Deli Domrul (2) 85b/13, 86a/9; **1.2.** Uruz (2) 66a/13, 75b/4; **2.1.** Borla Hatun (1) 72a/8; **2.2.** Deli Domrul'un annesi (1) 84b/8; **2.3.** Deli Domrul'un babası (1) 83b/1; **2.4.** Kafir (1) 127a/1; **2.5.** Salur Kazan (1) 64b/13; **2.6.** Kıyan Selcük (1) 113b/5; **2.7.** Tanrı (1) 107a/9; **2.8.** Dirse Han'ın hanımı (1) 8b/8; **2.9.** Kan Turalı (1) 87b/9; **2.10.** Selcan Hatun (1) 98b/2.

6.2.6. *Vasıta hâli*: DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 12'si (%3,17) vasıta hâlidir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 12 olan *sen* zamirinin vasıta hâlinde (*senünjile 11/ seni bilen 1*), 8 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **I. senünjile 1.** Bamsı Beyrek (4) 41a/10, 41a/12, 41a/13, 41b/6; **2.** Yegenek (2) 104b/9, 104b/13; **3.1.** Banı Çiçek (1) 60a/8; **3.2.** Bogazca Fatıma (1) 59a/3; **3.3.** Borla Hatun (1) 72a/12; **3.4.** Kan Turalı (1) 101a/5; **3.5.** Kısırca Yenge (1) 58b/6; **II. seni bilen 1.** Uruz (1) 75a/4.

6.2.7. *Sebeup hâli*: DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyeni temsil etmek için kullanılan 378 (%100) zamirden 24'ü (%6,34) sebeup hâlidir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 24 olan *sen* zamirinin sebeup hâlinde (*senünçün / senünj için*), 5 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan (10) 66b/10, 66b/10, 66b/12, 66b/13, 66b/5, 66b/7, 66b/9, 67a/1, 67a/2, 67b/4; **2.** Begil (6) 124b/10, 124b/12, 124b/13, 125a/1, 125a/3, 125a/3; **3.1.** Tanrı (3) 86a/13, 86b/1, 86b/1; **3.2.** Uruz (3) 74b/2, 74b/13, 75a/1; **4.** Bamsı Beyrek (2) 50a/5, 50a/6.

6.2.a. DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, *dinleyeni* temsil etmek için kullanılan 2. teklik kişi zamirlerinin buldukları hâllere göre sıklık sıralaması **1.** yönelme hâli (98 - %25,92), **2.** yalın hâl (91 - %24,07), **3.** ilgi hâli (73 - %19,31), **4.** belirtme hâli (65 - %17,19), **5.** sebeup hâli (24 - %6,34), **6.** ayrılma hâli (14 - %3,70), **7.** vasıta hâli (12 - %3,17) şeklinde oluşmuştur.

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alan 378 *sen / siz* zamirlerinin tespit edilen bütün hâlleri bir araya getirildiğinde, bu zamirlerle 53 farklı dinleyen temsil edildiği

belirlenmiştir. Bu 53 farklı dinleyeninin birleştirilmiş sıklığı ve oranına göre sıralaması şöyle oluşmuştur: **1.** Salur Kazan (53 - %14,02); **2.** Bamsı Beyrek (36 - %9,52); **3.** Dirse Han (23 - %6,08); **4.** Uruz (19 - %5,02); **5.** Banı Çiçek (18 - %4,76); **6.** Tanrı (17 - %4,49); **7.** Bogaç Han (16 - %4,23); **8.** Kan Turalı (15 - %3,96); **9.** Kafır (11 - %2,91); **10.1.** Azrail (10 - %2,64); **10.2.** Borla Hatun (10 - %2,64); **11.1.** Aruz (9 - %2,38); **11.2.** Basat (9 - %2,38); **11.3.** Begil (9 - %2,38); **11.4.** Selcan Hatun (9 - %2,38); **12.** Bay Bican Beg (8 - %2,11); **13.1.** Deli Domrul (7 - %1,85); **13.2.** Deli Domrul'un hanımı (7 - %1,85); **13.3.** Egrek (7 - %1,85); **14.1.** Boz aygır (Bamsı Beyrek'in atı) (6 - %1,58); **14.2.** Karaca/Karaçuk Çoban (6 - %1,58); **14.3.** Şökli Melik (6 - %1,58); **15.1.** Dede Korkut (5 - %1,32); **15.2.** Depegöz'ün gözü (5 - %1,32); **16.1.** Depegöz (4 - %1,05); **16.2.** Kısırca Yenge (4 - %1,05); **16.3.** Segrek (4 - %1,05); **16.4.** Uruz'un seslendiği ağaç (4 - %1,05); **17.1.** Bugur Bogazca Fatıma (3 - %0,79); **17.2.** Emren (3 - %0,79); **17.3.** Han (3 - %0,79); **17.4.** Kara Göne (3 - %0,79); **17.5.** Kazılık Tağı (3 - %0,79); **18.1.** Tomanın kalesi teküri (2 - %0,52); **18.2.** Bamsı Beyrek'in küçük kız kardeşi (2 - %0,52); **18.3.** Emen (2 - %0,52); **18.4.** Segrek'in hanımı (2 - %0,52); **18.5.** Yegenek (2 - %0,52); **19.1.** Argış (1 - %0,26); **19.2.** Bayburt Hisarı Begi (1 - %0,26); **19.3.** Deli Domrul'un annesi (1 - %0,26); **19.4.** Deli Domrul'un babası (1 - %0,26); **19.5.** Dirse Han'ın hanımı (1 - %0,26); **19.6.** Kafır Beyinin kızı (1 - %0,26); **19.7.** Kaçlı Koca (1 - %0,26); **19.8.** Kılbaş (1 - %0,26); **19.9.** Kıyan Selcük (1 - %0,26); **19.10.** Ozan (1 - %0,26); **19.11.** Salur Kazan'ın seslendiği köpek (1 - %0,26); **19.12.** Salur Kazan'ın seslendiği kurt (1 - %0,26); **19.13.** Salur Kazan'ın seslendiği su (1 - %0,26); **19.14.** Salur Kazan'ın seslendiği yurt (1 - %0,26); **19.15.** Tekür (1 - %0,26).

### 6.3. 1. çokluk kişi zamiriyle temsil edilenler

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan *biz* (73 - %94,81) ve *miz* (4 - %5,19) zamirlerinin sıklığı 77'dir (%100). Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan bu *biz* ve *miz* zamirlerinin buldukları hâller esasında temsil ettikleri ve onların sıklıkları şöyledir:

6.3.1. *Yalın hâl*: İncelenen nüshadaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 77 (%100) zamirden 25'i (%32,47) yalın hâldedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 25 olan *biz* zamirinin yalın hâlinde, 9 ayrı *temsil edilen* topluluk tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Konuşanı Şökli Melik olan

kafirler (10) 21b/4, 22a/5, 22a/6, 22a/6, 22a/7, 22a/7, 22a/8, 22a/9, 22a/10, 31a/12; **2.** Konuşanı Bayındır Han olan topluluk (5) 7a/12, 8a/3, 8b/5, 8b/8, 48b/13; **3.** Konuşanı Aruz olan topluluk (4) 148b/8, 149b/1, 149b/4, 151a/10; **4.1.** Bamsı Beyrek'in kırk yiğidi (1) 46b/10; **4.2.** Dirse Han'ın nökerleri (1) 12a/12; **4.3.** Konuşanı Salur Kazan olan topluluk (1) 66a/9; **4.4.** Aruz'un yanındaki Taş Oguz beyleri (1) 152a/3; **4.5.** Tekür'le konuşan kafirler (1) 125a/12; **4.6.** Karaca/Karaçuk Çoban'la konuşan kafirler (1) 22a/11.

**6.3.2. İlgi hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 77 (%100) zamirden 21'si (%27,27) ilgi hâindedir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 20 olan *biz/miz* zamirinin ilgi hâlinde (*bizüm/mizüm*), 11 ayrı temsil edilen topluluk tespit edilmiştir. Bu temsil edilen topluluklar, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Konuşanı Şöklı Melik olan topluluk (5) 31a/6, 31a/7, 31a/8, 31a/9, 31a/10; **2.1.** Dirse Han'ın kırk yiğidi (3) 11a/12, 12a/13, 12a/13; **2.2.** Konuşanı Tomanın Kalesi tekürü olan topluluk (3) 139b/12, 140a/1, 144b/5; **3.** Bezirganlar (2) 38b/2, 39a/10; **4.1.** Bamsı Beyrek'le konuşan Çobanlar (1) 52b/8; **4.2.** Konuşanı Deli Domrul olan topluluk (1) 82a/6; **4.3.** Şöklı Melik'e bağlı olan kafirler (1) 23a/3; **4.4.** Konuşanı Kan Turalı olan topluluk (1) 100a/6; **4.5.** Kara Tekür' e bağlı olan kafirler (1) 137a/4; **4.6.** Konuşanı Uruz olan topluluk (1) 30a/3; **4.7.** Segrek'in tokat attığı oğlanlar (1) 30a/12.

**6.3.3. Belirtme hâli:** Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 77 (%100) zamirden 11'i (%14,29) belirtme hâindedir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 11 olan *biz* zamirinin belirtme hâlinde (*bizi*), 7 ayrı temsil edilen tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Konuşanı Tomanın Kalesi tekürü olan topluluk (4) 139b/11, 140a/1, 140a/5, 142b/9; **2.** Konuşanı Aruz olan topluluk (2) 149b/8, 150a/1; **3.1.** Bamsı Beyrek'in yiğitleri (1) 152a/2; **3.2.** Konuşanı Depegöz olan topluluk (1) 114b/13; **3.3.** Dirse Han'ın kırk yiğidi (1) 16b/11; **3.4.** Salur Kazan'ın beyleri (1) 138b/7; **3.5.** Segrek'in tokat attığı oğlanlar (1) 130a/12.

**6.3.4. Yönelme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 77 (%100) zamirden 18'i (%23,38) yönelme hâindedir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 18 olan *biz/miz* zamirinin yönelme hâlinde (*bize/mize*), 14 ayrı temsil edilenler

tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Konuşanı Salur Kazan olan topluluk (3) 66a/10, 67b/10, 69a/12; **2.** Dirse Han ile hanımı (2) 8b/9, 9a/10; **3.1.** Konuşanı Aruz olan topluluk. (1) 149a/10, 149b/8; **3.2.** Konuşanı Banı Çiçek olan topluluk (1) 40a/12; **3.3.** Konuşanı Bamsı Beyrek'in büyük kız kardeşi olan topluluk (1) 55a/12; **3.4.** Bezirganlar (1) 38a/8; **3.5.** Konuşanı Depegöz olan topluluk (1) 115a/4; **3.6.** Egrek'in yanındaki kafirler (1) 135a/7; **3.7.** Salur Kazan ile hanımı (1) 75b/5; **3.8.** Konuşanı Kısırca Yenge olan topluluk (1) 40b/2; **3.9.** Segrek'in tokat attığı oğlanlar (1) 130a/12; **3.10.** Uşun Koca ile hanımı (1) 132a/4; **3.11.** Şöklı Melik'e bağlı olan kafirler (1) 126b/9; **3.12.** Taş Oguz beyleri (1) 152a/4.

**6.3.5. Ayrılma hâli:** Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 77 (%100) zamirden 2'si (%2,60) ayrılma hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 2 olan *biz* zamirinin ayrılma hâlinde (*bizden*), 2 ayrı *temsil edilenler* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklıklarıyla birlikte şunlardır: **1.1.** Konuşanı Aruz olan topluluk (1) 149/7; **1.2.** Konuşanı Begil olan topluluk (1) 121b/13

**6.3.a. DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde,** konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil etmek için kullanılan 1. çokluk kişi zamirlerinin buldukları hâllere göre sıklık sıralaması; **1.** yalın hâl (25 - %32,47), **2.** ilgi hâli (21 - %27,27), **3.** yönelme hâli (18 - %23,38), **4.** belirtme hâli (11 - %14,29), **5.** ayrılma hâli (2 - %2,60) şeklindedir.

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alan ve sıklığı 77 olan *biz/miz* zamirinin tespit edilen bütün hâlleri bir araya getirildiğinde, bu zamirlerle 32 farklı konuşanın da dâhil olduğu topluluğun veya konuşanların temsil edildiği belirlenmiştir. Bu 32 farklı konuşanın da dâhil olduğu topluluğun veya konuşanların birleştirilmiş sıklık ve yüzdesine göre sıralaması şöyle oluştu: **1.** Konuşanı Şöklı Melik olan topluluk (15 - %19,48), **2.** Konuşanı Aruz olan topluluk (8 - %10,38), **3.** Konuşanı Tomanın Kalesi tekürü olan topluluk (7 - %9,09), **4.** Konuşanı Bayındır Han olan topluluk (5 - %6,6,49), **5.** Dirse Han'ın kırk yiğidi (4 - %5,19), **6.1.** Bezirganlar (3 - %3,90), **6.2.** Konuşanı Salur Kazan olan topluluk (3 - %3,90), **6.3.** Segrek'in tokat attığı oğlanlar (3 - %3,90), **7.1.** Bamsı Beyrek'in yiğitleri (2 - %2,60), **7.2.** Konuşanı Depegöz olan topluluk (2 - %2,60), **7.3.** Dirse Han ile hanımı (2 - %2,60), **7.4.** Şöklı Melik'e bağlı olan kafirler (2 - %2,60), **8.1.** Aruz'un yanındaki Taş Oguz beyleri (1 - %1,30), **8.2.** Konuşanı Banı Çiçek olan topluluk (1 - %1,30), **8.3.** Konuşanı Begil olan topluluk (1 - %1,30), **8.4.** Konuşanı

Bamsı Beyrek'in büyük kız kardeşi olan topluluk (1 - %1,30), **8.5.** Bamsı Beyrek'le konuşan Çobanlar (1 - %1,30), **8.6.** Konuşanı Deli Domrul olan topluluk (1 - %1,30), **8.7.** Dirse Han'ın nökerleri (1 - %1,30), **8.8.** Egrek'le konuşan kafirler (1 - %1,30), **8.9.** Konuşanı Kan Turalı olan topluluk (1 - %1,30), **8.10.** Kara Tekür' e bağlı olan kafirler (1 - %1,30), **8.11.** Karaca/Karaçuk Çoban'la konuşan kafirler (1 - %1,30), **8.12.** Konuşanı Kısırca Yenge olan topluluk (1 - %1,30), **8.13.** Salur Kazan ile hanımı (1 - %1,30), **8.14.** Salur Kazan'ın beyleri (1 - %1,30), **8.15.** Salur Kazan'ın da dâhil olduğu topluluk (1 - %1,30), **8.16.** Taş Oguz beyleri (1 - %1,30), **8.17.** Tekür'le konuşan kafirler (1 - %1,30), **8.18.** Konuşanı Uruz olan topluluk (1 - %1,30), **8.19.** Segrek'in tokat attığı oğlanlar (1 - %1,30), **8.20.** Uşun Koca ile hanımı (1 - %1,30).

#### 6.4. 2. çokluk kişi zamiriyle temsil edilenler

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde dinleyen de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan *siz* zamirinin sıklığı 23'tür (%100). Dinleyen de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan *siz* zamirinin buldukları hâller esasında temsil ettikleri ve onların sıklıkları şöyledir:

6.4.1. *Yalın hâl:* İncelenen nüshadaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyen de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan 23 (%100) zamirden 7'si (%30,43) yalın hâldedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 7 olan *siz* zamirinin yalın hâlinde, 6 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu temsil edilenler, sıklıklarına göre şunlardır: **1.** Aruz'un konuştuğu beyler (2) 149b/3, 149b/9; **2.1.** Bamsı Beyrek'in konuştuğu çobanlar (1) 52b/7; **2.2.** Egrek'in konuştuğu beyler (1) 135a/9; **3.1.** Kalın Oguz beyleri (1) 36b/3; **3.2.** Salur Kazan'ın konuştuğu beyler (1) 65a/2; **3.3.** Şekli Melik'in de dâhil olduğu topluluk (1) 31b/8.

6.4.2. *İlgi hâli:* DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyen de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan 23 (%100) zamirden 3'ü (%13,04) ilgi hâindedir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 20 olan *siz* zamirinin ilgi hâlinde (*sizün*), 3 ayrı *temsil edilenler* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.1.** Oguz beyleri (1) 56b/6; **1.2.** Salur Kazan'ın konuştuğu kafirler (1) 142a/9; **1.3.** Emren'in de dâhil olduğu topluluk (1) 128a/6.

6.4.3. *Belirtme hâli:* Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyen de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri

temsil etmek için kullanılan 23 (%100) zamirden 6'sı (%26,08) belirtme hâlidir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 6 olan *siz* zamirinin belirtme hâlinde (*sizi*), 4 ayrı *temsil edilen* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.** Salur Kazan'ın konuştuğu kafirler (3) 139a/3, 140a/6, 140a/12; **2.1.** Aruz'un konuştuğu beyler (1) 149a/9; **2.2.** Bamsı Beyrek'in kız kardeşleri (1) 54b/10; **2.3.** Dede Korkut'un konuştuğu yarenler (1) 43a/11.

**6.4.4. Yönelme hâli:** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan 23 (%100) zamirden 6'sı (%26,08) yönelme hâlidir. Adı geçen nüshasındaki sıklığı 6 olan *siz* zamirinin yönelme hâlinde (*size*), 6 ayrı *temsil edilenler* tespit edilmiştir. Bu *temsil edilenler*, sıklık dağılımlarına göre şunlardır: **1.1.** Bamsı Beyrek'in konuştuğu çobanlar (1) 53a/1; **1.2.** Kan Turalı'nın kırk yoldaşı (1) 97a/10; **1.3.** Kısırca Yenge'nin dâhil olduğu topluluk (1) 40b/4; **1.4.** Salur Kazan ile Borla Hatun (1) 74b/7; **1.5.** Uruz'un kırk yoldaşı (1) 68a/13; **1.6.** Uşun Koca ile hanımı (1) 133a/10.

**6.4.5. Ayrılma hâli (1):** Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, çeşitli hâllerde dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan 23 (%100) zamirden 1'si (%4,35) ayrılma hâlidir. Adı geçen nüshadaki sıklığı 1 olan *siz* zamirinin ayrılma hâlinde (*sizden*), 1 *temsil edilenler* tespit edilmiştir: **1.** Tekür'ün konuştuğu kafirler (1) 125a/13

**6.4.a.** DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde, dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmek için kullanılan 2. çokluk kişi zamirlerinin buldukları hâllere göre sıklık sıralaması; **1.** yalın hâl (%30,43), **2.1.** belirtme hâli (%26,08), **2.2.** yönelme hâli (%26,08), **3.** ilgi hâli (%13,04) ve **4.** ayrılma hâli (%4,35) şeklindedir.

DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde yer alan ve sıklığı 23 olan *siz* zamirinin tespit edilen bütün hâlleri bir araya getirildiğinde, bu zamirlerle 17 farklı dinleyenin de dâhil olduğu topluluğun veya dinleyenlerin temsil edildiği belirlenmiştir. Bu 17 farklı dinleyenin de dâhil olduğu topluluğun veya dinleyenlerin birleştirilmiş sıklık ve yüzdesine göre sıralaması şöyle oluştu: **1.** Salur Kazan'ın konuştuğu kafirler (4 - %17,39), **2.** Aruz'un konuştuğu beyler (3 - %13,04), **3.** Bamsı Beyrek'in konuştuğu çobanlar (2 - %8,70), **4.1.** Bamsı Beyrek'in kız kardeşleri (1 - %4,34), **4.2.** Dede Korkut'un konuştuğu yarenler (1 - %4,34), **4.3.** Egrek'in konuştuğu beyler (1 - %4,34), **4.4.** Emren'in de dâhil olduğu topluluk (1 -

%4,34), **4.5.** Kalın Oguz beyleri (1 - %4,34), **4.6.** Kan Turalı'nın kırk yoldaşı (1 - %4,34), **4.7.** Kısırca Yenge'nin dâhil olduğu topluluk (1 - %4,34), **4.8.** Oğuz beyleri (1 - %4,34), **4.9.** Salur Kazan'ın konuştuğu beyler (1 - %4,34), **4.10.** Salur Kazan ile Borla Hatun (1 - %4,34), **4.11.** Şökli Melik'in de dâhil olduğu topluluk (1 - %4,34), **4.12.** Tekür'ün konuştuğu kafirler (1 - %4,34), **4.13.** Uruz'un kırk yoldaşı (1 - %4,34), **4.14.** Uşun Koca ile hanımı (1 - %4,34).

**6.a.** DKK'nın Dresden nüshasında konuşanı temsil eden ve toplam sıklığı 451 olan *men/ben* ve *biz* zamirlerinin bulunduğu, sıklığı en yüksek ilk üç hâl; **1.** ilgi hâli, **2.** yönelme hâli ve **3.** yalın hâldir. *Men/ben* ve *biz* zamiriyle 48 farklı konuşan temsil edilmiştir. Bu zamirlerle temsil edilen ve sıklığı en yüksek ilk üç kişi sırasıyla; **1.** Salur Kazan, **2.** Bamsı Beyrek ve **3.** Uruz'dur. Dinleyeni temsil eden ve toplam sıklığı 378 olan *sen* ve *siz* zamirlerinin bulunduğu, sıklığı en yüksek ilk üç hâl; **1.** yönelme hâli, **2.** yalın hâl ve **3.** ilgi hâlidir. *Sen* ve *siz* zamiriyle 53 farklı dinleyen temsil edilmiştir. Bu zamirlerle temsil edilen ve sıklığı en yüksek ilk üç kişi sırasıyla; **1.** Salur Kazan, **2.** Bamsı Beyrek ve **3.** Dirse Han'dır. Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden ve toplam sıklığı 77 olan *biz* zamirinin bulunduğu, sıklığı en yüksek ilk üç hâl; **1.** yalın hâl, **2.** ilgi hâli ve **3.** yönelme hâlidir. *Biz* zamiriyle 32 farklı konuşanın da dâhil olduğu topluluk veya konuşanlar temsil edilmiştir. Bu zamirlerle temsil edilen ve sıklığı en yüksek ilk üç topluluk sırasıyla; **1.** Konuşanı Şökli Melik olan topluluk, **2.** Konuşanı Aruz olan topluluk ve **3.** Konuşanı Tomanın Kalesi tekürü olan topluluktur. Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden ve toplam sıklığı 23 olan *siz* zamirinin bulunduğu, sıklığı en yüksek ilk üç hâl; **1.** yalın hâl, **2.1.** belirtme hâli, **2.2.** yönelme hâli ve **3.** ilgi hâlidir. *Siz* zamiriyle 17 farklı dinleyenin de dâhil olduğu topluluk veya dinleyen temsil edilmiştir. Bu zamirlerle temsil edilen ve sıklığı en yüksek ilk üç topluluk sırasıyla; **1.** Salur Kazan'ın konuştuğu kafirler, **2.** Aruz'un konuştuğu beyler ve **3.** Bamsı Beyrek'in konuştuğu çobanlardır.

## 7. Cümle ve Kelime Öbeklerinde Kişi Zamirler

Kişi zamirleri konuşanı, dinleyeni, konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları ya da dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil ettikleri için, söz dizimsel birimlerde isim türünden kelimelerle aynı görevleri üstlenebilirler.

### 7.1. Cümle Kuruluşunda Kişi Zamirler

DKK'nın Dresden nüshasındaki cümlelerin veya asıl unsur fiil olan kelime öbeklerinin kuruluşunda kişi zamirlerin özne, yüklem, nesne tümleci, dolaylı tümleç ve zarf tümleci olarak yer almışlardır.

### 7.1.1. Özne olan kişi zamirleri

Türk dilinde, belirsiz çatılı fiillerin yüklem olduğu cümleler dışında, özne ve yüklem, cümlenin temel öğeleridir. Öznenin cümlede belirtilmesi, Türk dilinde iki yolla olur. Öncelikli olanı, yüklemde kişi işaretleyicileriyle belirtmedir. Böylesi özne işaretleyicilerine, *bağımlı özne işaretleyicileri* denir. Bağımlı özne işaretleyicilerinin cümlede yer alıp almaması, cümle kurucunun tasarrufundan değildir. Bağımlı özne işaretleyicileri zorunlu özne işaretleyicisidir. İkincisi, bağımsız özne işaretleyicileridir. Türk dilinde adlandırma veya zamir olan herhangi bir söz veya söz öbeği, bağımsız özne işaretleyicisi olabilir. Bağımsız özne işaretleyicisinin cümlede bulunması, cümle kurucunun tasarrufundadır. Cümlenin kuruluşunda bulunması zorunlu değildir. Cümlenin kuruluşunda bağımsız özne olarak yer alan söz veya söz öbekleri yalnız hâlde sayılır.

İncelenen DKK'nın Dresden nüshasında, konuşanı temsil eden *men/sen*, dinleyeni temsil eden *sen* veya *siz*, konuşanında dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden *biz/miz* ile dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* kişi zamirlerinin bağımsız özne olarak sıklıkları ve kuruluşunda yer aldığı cümleler şunlardır: 1. *teklik kişi zamiri men/ben* (93) 1. *Ben* bunun alınına neye tayağ olurun (10b/1), 2. *Ammā men* Banı Çiçegün dadısıyam (41a/9); 3. *Men* babam tutsak olduğu kal'eye gèderem 143b/5; 11a/7, 14b/6, 14b/7, 23b/11, 23b/13, 24a/1, 24b/1, 26b/2, 26b/4, 26b/4, 26b/5, 26b/9, 27a/12, 36a/7, 39b/11, 40a/8, 40b/13, 44b/6, 45b/2, 46b/12, 48b/7, 58a/11, 58b/9, 59a/5, 59b/4, 60a/10, 60a/10, 64a/5, 64a/6, 64a/7, 64a/8, 64a/8, 64b/13, 64b/6, 65a/3, 67a/8, 67a/9, 67a/9, 71a/12, 81a/13, 81b/10, 81b/2, 81b/3, 82a/13, 82a/5, 82b/3, 83a/5, 85b/9, 87a/13, 87a/9, 87a/9, 87b/1, 87b/3, 89b/7, 100a/8, 101a/10, 101a/7, 101b/11, 101b/12, 101b/12, 102a/5, 105b/8, 109a/9, 112a/3, 117a/5, 117b/2, 117b/4, 118b/10, 124b/9, 125a/13, 127a/5, 127a/6, 127b/12, 131a/1, 132a/11, 132b/7, 135a/8, 140a/5, 143a/10, 148a/8, 149a/1, 149a/9, 149b/9, 150a/11, 150a/7, 150a/8, 150b/5, 150b/8, 151a/11, 153a/8. 2. *teklik kişi zamiri sen* (85): 1. *Oğul, sen* kız dilemezsin (42b/4), 2. *Sen* gelürsin (99a/11), 3. *Mere kâfir, sen* meni bilmezminsin? (145a/8); 12a/3, 13a/9, 17b/1, 26b/8, 27a/11, 29a/1, 29a/13, 37b/6, 38a/8, 39b/10, 42b/5, 44b/2, 45b/3, 45b/5, 46a/10, 52b/8, 55b/5, 58a/13, 58b/5, 59a/10, 59b/11, 60a/8, 64b/12, 64b/4, 64b/6, 66b/1, 67a/8, 73b/1, 74b/6, 75a/2, 81a/13, 82b/10, 82b/3, 82b/3,



82b/7, 85b/3, 86b/11, 87b/4, 88a/6, 89b/4, 90a/9, 100b/11, 101a/10, 101b/3, 106a/3, 106a/4, 107a/1, 107a/1, 107a/10, 107a/2, 107a/2, 109a/6, 111b/13, 114b/1, 120a/6, 122a/5, 126b/11, 126b/9, 127b/12, 127b/6, 129a/7, 131a/7, 132b/2, 135a/5, 137a/1, 143a/3, 144b/5, 148a/10, 149b/1, 149b/3, 150a/6, 150b/6, 151a/10, 151a/6, 152a/1, 152a/4, 152a/7, 152b/3, 152b/3, 152b/4, 153a/5, 153a/6. 1. *çokluk kişi zamiri biz* (24): 1. *Biz* dağı karğaruz (7a/12), 2. *Biz* ağ kaftān geyerüz 46b/10); 3. *Biz* kaçaruz (125a/12); 8a/3, 8b/5, 8b/8, 12a/12, 21b/4, 22a/10, 22a/5, 22a/6, 22a/6, 22a/7, 22a/7, 22a/8, 22a/9, 31a/12, 48b/13, 66a/9, 148b/8, 149b/1, 149b/4, 151a/10, 152a/3. 2. *çokluk kişi zamiri siz* (7): 1. *Siz* anı Kazan Bege karīm koyasız (31b/8), 2. *Siz* bu yolda bu taşu nēçün yığarsız? (52b/7), 3. *Siz* kılıc üşürüñ (149b/9); 36b/3, 65a/2, 135a/9, 149b/3.

1. Bay Büre Beg oğlu Bamsı Beyrek dēdükleri *menem* (41a/6), 2. Ere varan kız *menem* (58b/12), 3. Sevişdüğün Bamsı Beyrek *men degülmiyem?* (60a/12); (42a/2), (58b/1), (81a/12), (141b/3) cümleleri ile 1. Hān kıızı *sen-sin* belī (59a/12), 2. Sevişdüğüm Bamsı Beyrek *sen degül-sin* (60a/3), 3. Mere, al k̄anatlu ‘Azrāyīl *senmi-sin?* (81a/12) cümlelerinde, bağımlı özne işaretleyicisi işlevi de bulunun teklik I. ve II. kişi geniş zaman koşaçları, bağımsız özne olarak işaret ettikleri zamirlere ulanmıştır. Özne bölümünde de belirtildiği üzere Türk dilinde, cümlelerde özne öncelikle bağımlı özne işaretleyicileriyle belirtilir. *Men* (7) kişi zamirine ulanan +*em* geniş zaman 1. teklik kişi koşacı, bağımsız öznenin konuşanı temsil eden *men* zamiri olduğunu ve *sen* (3) kişi zamirlerine ulanan +*sin* geniş zaman 2. teklik kişi koşacı da bağımsız öznenin dinleyeni temsil eden *sen* zamiri olduğunu bildirir. Bu 10 cümlede bağımlı özne işaretleyicileri olan koşaçlar, bağımsız özne işaretleyicileri olan kişi zamirlerine ulanmıştır. Bundan dolayı bu cümlelerdeki kişi zamirleri, yüklem değil özne olarak değerlendirilmiştir.

Konuşanı temsil eden *men/ben*, dinleyeni temsil eden *sen*, konuşanında dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden *biz/miz* ile dinleyeninin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* kişi zamirlerinin toplam bağımsız özne olma sıklığı, 219’dur. Bu toplam 219 (%100) sıklık içinde *men/ben* kişi zamirinin bağımsız özne olma sıklığı ve oranı, 100 (%45,66); *sen* kişi zamirinin bağımsız özne olma sıklığı ve oranı, 88 (%40,18); *biz* kişi zamirinin bağımsız özne olma sıklığı ve oranı, 24 (%10,95) ve *siz* kişi zamirinin bağımsız özne olma sıklığı ve oranı, 7’dir (%3,19).

### 7.1.2. Yüklem olan kişi zamirleri

Özne ile temsil edilen soyut veya somut gerçeklikteki varlığın gerçekleştirdiği / ilgili olduğu soyut veya somut hareket veya varlık oluş, cümlede veya asıl unsuru fiil olan söz öbeklerinde yüklem diye adlandırılan söz veya söz öbekleri aracılığıyla bildirilir.

Kişi zamirleri, isimler gibi bağımlı özne işaretleyicisi özelliği de bulunan koşaçlar aracılığıyla cümlelerde yüklem olarak görevlendirilebilmektedir. İncelenen DKK'nın Dresden nüshasındaki şu cümlelerde kişi zamirleri yüklem olarak görevlidir: 1. *teklik kişi zamiri (4)*: **a.** *benden(mi)-dür (2)* 1. Bu kararıba başa yâ *benden-dür*, yâ hâtûndan-dur (8a/6), **2.** *Bendenmi-dür (8b/9)*; **b.** *benden (2)* 1. Mâl rızq vèrmek *bendenØ* (87b/10); 2. Oyarmak *bendenØ* (98b/2). Konuşanı temsil eden *ben (4)* zamirinin yalnızca ayrılma hâlindeki biçimi incelenen metinde yüklem olarak kullanılmıştır. 2. *teklik kişi zamiri (5)*: **a.** *senden(mi)-dür (1)* 1. *Sendenmi-dür (8b/8)*. **b.** *senden (2)* 1. Oğul, kız görmek *sendenØ* (87b/9), şavaşu-ban hüner göstermek *sendenØ* (98b/2). **c.** *senüñiçün (1)* 1. Alar tañla yèrümnden turduğum *senüñiçünØ* (74b/13). Dinleyeni temsil eden *sen (5)* zamirinin incelenen metinde, ayrılma ve sebep hâllerinde çekimlenmiş biçimleri yüklem olarak tespit edilmiştir. 2. *çokluk kişi zamiri a.* *size (1)* 1. Heş *sizeØ* (40b/4). Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* zamirinin ise yönelme hâlinde çekimlenmiş biçimi yüklem olarak kullanılmıştır. Zamirlerin yüklem olduğu cümleler geniş zamanda varlık oluş bildirmektedir.

İncelenen metinde, kişi zamirlerinden konuşanı temsil eden *ben*, dinleyeni temsil eden *sen* ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* yüklem olarak kullanılmıştır. Bu zamirlerin toplam yüklem olma sıklığı, 9'dur. Bu toplam 9 (%100) sıklık içinde *ben* kişi zamirinin yüklem olma sıklığı ve oranı, 4 (%44,44); *sen* kişi zamirinin bağımsız özne olma sıklığı ve oranı, 4 (%40,44); *biz* kişi zamirinin yüklem olma sıklığı ve oranı ise, 1'dir (%11,11).

### 7.1.3. Nesne tümleci olan kişi zamirleri

Geçişli fiilin yüklem olduğu cümlelerde veya asıl unsuru fiil olan söz öbeklerinde belirtme halinde yüklem yönetiminde bulunan öge, nesne tümlecidir. Türk dilinde nesne tümlecinin cümlelerin veya asıl unsuru fiil olan söz öbeklerinin kuruluşunda yer alması, cümle kurucunun tasarrufundadır.

Kişi zamirleri, belirgin varlıkları temsil ettikleri için cümlelerde veya asıl unsuru fiil olan söz öbeklerinde belirtili nesne tümleci olarak yer alır. İncelenen DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde belirtili nesne tümleci olarak tespit edilen kişi zamirleri şunlardır: *1. teklik kişi zamiri (55): a. beni/meni (54): 1. Gerek beni öldürün gerek dirgürün (17b/12), 2. Murāda yetürmedün meni (72a/3), 3. Mere kāfir, sen meni bilmezmi-sin? (145a/8); 28b/12, 29b/5, 30a/1, 36a/2, 38a/1, 41a/12, 41a/13, 43a/3, 46a/10, 46b/1, 48a/5, 51a/5, 51a/6, 54b/9, 55a/11, 55b/3, 57b/3, 58b/9, 60a/8, 61b/13, 64a/3, 64b/12, 68b/3, 74a/1, 76b/3, 86a/1, 87a/12, 92a/7, 92b/4, 93b/11, 96b/4, 104b/5, 111b/10, 117b/3, 118b/3, 123a/3, 124a/4, 126b/11, 127a/2, 131b/13, 140b/10, 141a/10, 141a/10, 141b/10, 141b/10, 142a/6, 142a/6, 142b/3, 142b/3, 142b/8, 144a/4; b. bizi (1): 1. Alplar içinde **bizi** kuşkunumuzdan balçığa baturduñ (121a/7). 2. teklik kişi zamiri (67): a. seni (65): 1. Bayındır Hân seni çağıra (11b/10), 2. Kıpucı-lar seni görmedi (80b/9), 3. Kâdir seni nâmerde muhtâc êtmesün! (154a/1); 12a/8, 13a/9, 22a/12, 24a/6, 27a/6, 27b/2, 29a/1, 30a/2, 30a/4, 35a/2, 40b/13, 42a/11, 45b/1, 51a/11, 51a/6, 51b/13, 52b/8, 54a/10, 60a/10, 64b/3, 72a/4, 79a/7, 80b/9, 81b/2, 81b/3, 82a/5, 82b/7, 84b/6, 86a/10, 87a/1, 87a/11, 95b/10, 101a/1, 101b/11, 101b/12, 102a/5, 102a/6, 102b/7, 116a/2, 117b/4, 118a/7, 118b/10, 118b/4, 118b/6, 118b/7, 118b/9, 126a/8, 134b/12, 136a/3, 13a/9, 140a/2, 140b/11, 141a/12, 141b/11, 142a/7, 142b/4, 142b/7, 142b/8, 144b/4, 147b/4, 148b/13, 150a/4; b. sizi (2): 1. Devlet-süz şerrinden Allâh şaklasun hânım sizi! (4a/3), 2. Andan dahı sizi, hânım, Allâh şaklasun (6b/11). 1. çokluk kişi zamiri **bizi** (11): 1. Dirse Hân eger oğlancuğın görürise arturamaz, **bizi** heñ kırar (16b/11), 2. Bu yerün siñegi **bizi** üşendürdi (114b/13), 3. okıyuban **bizi** alda[dı]lar (152a/2); 130a/12, 138b/7, 139b/11, 140a/1, 140a/5, 142b/9, 149b/8, 150a/1. 2. çokluk kişi zamiri **sizi** (6): 1. Yärenler, **sizi** Hakkâ ısmarladum (43a/11), 2. Allâh sevindürsün **sizi** (54b/10), 3. **Sizi** ögeyim (140a/12); 139a/3, 140a/6, 149a/9.*

Konuşanı temsil eden *men/ben*, dinleyeni temsil eden *sen* veya *siz*, konuşanında dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden *biz* ile dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* kişi zamirlerinin toplam belirtili nesne tümleci olma sıklığı, 139'dur. Bu toplam 139 (%100) sıklık içinde *men/ben* kişi zamirinin belirtili nesne tümleci olma sıklığı ve oranı, 55 (%39,56); *sen* kişi zamirinin belirtili nesne tümleci olma sıklığı ve oranı, 67 (%48,20); *biz* kişi zamirinin belirtili nesne tümleci olma sıklığı ve oranı, 11 (%7,91) ve *siz* kişi zamirinin belirtili nesne tümleci olma sıklığı ve oranı, 6'dır (%4,31). Bu sayısal değerlerden DKK'nın Dresden

nüshasında, belirtili nesne tümleci söz konusu kişi zamirleri olan cümlelerin %48,20'sinde (1.) dinleyenin, %39,56'sında (2.) konuşanın %7,91'inde (3.) konuşanında dâhil olduğu topluluğun veya konuşanların ve %4,31'inde (4) dinleyenin de dâhil olduğu topluluğun veya dinleyenlerin yüklem olan geçişli fiilin adlandırdığı hareketten etkilendiği anlaşılmaktadır.

#### 7.1.4. Dolaylı Tümleci olan kişi zamirleri

Cümlelerin kuruluşunda yer alması cümle kurucunun tasarrufunda olan dolaylı tümleç ögesi, yüklem bildirdiği hareket veya varlık oluşların başladığı, gerçekleştiği veya hedeflendiği varlıkların mekanların, gerçekleşme araçlarının adlandırmalarıdır. Cümlede veya asıl unsuru fiil olan söz öbeklerinde, kişi zamirleri isimler gibi yüklem yönetimine ayrılma, bulunma, yönelme, vasıta veya eşitlik hâllerinde girdiklerinde dolaylı tümleç sayılırlar.

İncelenen DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde dolaylı tümleç olarak tespit edilen kişi zamirleri şunlardır: 1. *teklik kişi zamiri (140): a. baña/maña (135) 1. Hây Dirse Hân, baña kaçab étne (9a/3), 2. Altunđadı qara aygırı maña vérgil yigit! (76a/13), 3. Yanındağı üçyüz yigidin maña yoldaşlığa koşdı (127a/4); 12a/11, 14b/1, 14b/1, 14b/10, 14b/2, 14b/3, 14b/4, 15b/13, 15b/7, 16a/1, 16a/10, 16a/11, 18a/11, 18a/4, 18a/6, 18a/9, 18b/1, 18b/3, 18b/5, 18b/5, 22b/2, 22b/3, 22b/4, 22b/5, 22b/6, 23b/7, 24b/8, 25a/5, 25b/7, 26a/12, 26a/13, 26a/13, 26a/7, 26b/1, 26b/2, 26b/2, 31a/4, 36a/13, 36b/3, 36b/9, 37b/12, 38a/12, 40b/13, 42b/1, 42b/3, 42b/4, 44b/11, 49b/13, 52a/13, 52a/3, 53b/5, 54a/9, 56a/7, 58a/7, 58a/7, 59b/12, 59b/5, 60b/10, 64a/4, 64a/9, 66a/3, 66b/1, 67a/2, 70b/13, 70b/7, 71a/7, 71a/10, 71a/11, 71a/8, 72a/4, 74a/10, 74b/8, 76a/13, 76b/1, 76b/1, 81a/1, 81a/12, 84a/9, 87a/12, 87b/3, 88a/1, 89a/5, 89b/4, 89b/7, 8a/6, 93b/2, 94b/6, 97a/13, 99a/12, 9a/1, 100b/3, 101a/8, 104b/4, 105b/9, 107b/12, 110a/12, 112a/2, 112b/1, 112b/7, 113a/10, 113a/9, 115a/7, 117b/10, 118a/4, 122b/11, 124b/10, 124b/12, 124b/13, 124b/2, 125a/1, 125a/3, 125a/4, 127b/9, 132b/2, 136a/6, 136b/4, 137a/11, 143a/11, 145a/11, 145a/7, 145b/2, 145b/5, 146a/13, 146a/2, 146a/5, 146b/2, 148b/1, 149a/11, 150a/11, 150a/9, 150b/1, 151b/6; b. mende (1) 1. mende emânetüj var. (109b/7); c. menden (2) 1. Mere delü ozan, menden ne dilersin (57b/1); ç. menümile (2) 1. Menümile şavaşa (79b/6), 2. Menümile ceng êdermisin? (81a/10). Konuşanı temsil eden men/ben zamirinin incelenen metinde dolaylı tümleç olma sıklığı; 135'i yönelme hâlinde (%96,43), 1'i bulunma hâlinde (%0,71), 2'si ayrılma hâlinde (%1,43) ve 2'si vasıta hâlinde (%1,43) olmak üzere 140'tır (%100). 2. *teklik kişi zamiri (121): a.1. saña (95) 1. Saña**

beglik alı vèrelüm (22a/12), **2.** Saña şığındum, cömerdler cömerdi ganī Tangrı (94a/11), **3.** Men saña göstereyim (153a/8); 11b/10, 11b/11, 12a/9, 14b/11, 15a/12, 15b/12, 15b/13, 15b/7, 16a/12, 16a/12, 17b/1, 23b/13, 24b/8, 25a/13, 25a/6, 25b/8, 27b/12, 28b/10, 29b/7, 30a/1, 30b/10, 30b/11, 30b/12, 31a/10, 31a/12, 31a/2, 31a/3, 36a/9, 36b/1, 37b/11, 39b/4, 41a/9, 43b/6, 47a/4, 50a/1, 51b/9, 52b/1, 53b/5, 54a/9, 55a/6, 55a/7, 55a/8, 56a/6, 58b/4, 60b/13, 61a/1, 61a/2, 61a/2, 61a/3, 61a/4, 61a/5, 61a/5, 61a/6, 64a/10, 64a/4, 64b/7, 71a/1, 71a/7, 72a/5, 73b/13,, 74a/1, 76b/10, 76b/2, 81a/2, 85a/11, 85a/12, 85a/13, 85a/13, 85b/1, 85b/1, 86a/3, 88a/6, 8b/13, 98a/12, 99a/13, 9a/1, 100b/3, 101a/7, 110b/12, 116a/9, 117a/1, 117a/13, 122b/11, 125b/13, 127a/6, 132b/7, 134b/10, 135a/5, 136a/7, 136b/4, 143b/3, 150b/5; **a.2. size (3)** **1.** Hâk size yaman getürmesün (4a/13), **2.** Hânım, Aruz size selâm eder (149b/13); **3.** Taş Oğuz begleri size ‘aşî olmışlar 152a/2). **b. senden (8)** **1.** Görklüm, oğul [başına kaza] gelse *senden*mi şorarıdım? (72a/8), **2.** *Senden* cân dilerem ana (84b/8), **3.** *Senden* cäsüs geldi (127a/1); 64b/13, 66a/13, 83b/1, 107a/9, 113b/5; **c. senüñile (11)** **1.** *Senüñile* ava çıkalum (41a/10), **2.** *Senüñile* menüm işüm yok (58b/6), **3.** *Senüñile* meydânda at çapmaduğmı? (60a/8); 41a/12, 41a/13, 41b/6, 59a/3, 101a/5; **ç. senüñile bile (3)** **1.** Kara şiven *senüñile bile* eyleyeyin (72a/12), **2.** Evvel, Demür [Kapu] Dervendinde beg olan, karğu sünjü ucında er böğürden, ğarîme yètdüğünde ‘Kimsin?’ deyü şormayan, Kıyan Selcük oğlu Deli Tundar *senüñile bile* varsun (104b/9), **3.** Koşa burcdan kayın okı eğlenmeyen, Yağrınıcı oğlu El Almış *senüñile bile* varsun 104b/13); **d. seni bile (1)** **1.** *Seni bilen* beg oğulları ağ çıkardı, kara geydi (75a/4). Dinleyeni temsil eden *sen* ve *siz* zamirlerinin incelenen metinde dolaylı tümleç olma sıklığı; 98’i yönelme hâlinde (%81), 8’si ayrılma hâlinde (%6,61) ve 15’i vasıta hâlinde (%12,39) olmak üzere 121’dir (%100). **1. çokluk kişi zamiri (20):** **a. bize/mize (18)** **1.** Tangrı te’âlâ bize bir müsülman oğul vermez (8b/9), **2.** *Mize* mizüm ögsüzligümüz yètmezmi? (130a/12), **3.** Kazan bize kılbaşı göndermiş. (149a/10); 9a/10, 38a/8, 40b/2, 40a/12, 55a/12, 66a/10, 67b/10, 69a/12, 75b/5, 115a/4, 126b/9, 132a/4, 135a/7, 149b/8, 152a/4; **b. bizden (2)** **1.** Hânımuñ nazarı bizden dönmiş gördüm (121b/13), **2.** Begler, Beyrek *bizden* kız almış-dur (149/7). Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden *biz* zamirinin incelenen metinde dolaylı tümleç olma sıklığı; 18’i yönelme hâlinde (%) ve 2’si ayrılma hâlinde (%) olmak üzere 20’dir (%100). **2. çokluk kişi zamiri (5):** **a. size (5):** **1.** Ağanuzuñ etmegi *size* helâl olsun (53a/1), **2.** Menden yèğrek Kâdir *size* oğul vere (74b/7), **3.** *Size* ma’lüm olsun (133a/10); 68a/13, 97a/10. Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* zamirinin incelenen

metinde dolaylı tümleç olma sıklığı; tamamı yönelme hâlinde olmak üzere 5'tir (%100).

DKK'nın Dresden nüshasında dolaylı tümleç olan söz konusu kişi zamirlerinin toplam sıklığı, 286'dır (%100). Bu toplam 286 sıklık içinde konuşanı temsil eden *men/ben* kişi zamirinin dolaylı tümleç olma sıklığı ve oranı, 140 (%48,95); dinleyeni temsil eden *sen* ve *siz* kişi zamirlerinin dolaylı tümleç olma sıklığı ve oranı, 121 (%42,31); konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden *biz* zamirinin dolaylı tümleç olma sıklığı ve oranı, 20 (%6,99) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* zamirinin dolaylı tümleç olma sıklık ve oranı, 5'tir (%1,75). Dolaylı tümleç olan bu 286 kişi zamirinden 256'sı (%89,51) yönelme hâlinde, 15'i (%5,25) vasıta hâlinde, 12'si (%4,19) ayrılma hâlinde ve 1'i (%0,35) bulunma hâlinindedir.

### 7.1.5. Zarf tümleci olan kişi zamirleri

Zarf tümleci, cümlede veya asıl unsuru fiil olan cümlelerde yüklem bildirdiği hareket veya varlık oluşun zamanını, durumunu, yönünü, miktarını, sebebini, amacını; neye/kime benzediğini, denk olduğunu, bağlı hareket veya varlık oluşunu vb. bildiren ögedir. Nesne tümleci ve dolaylı tümleç gibi zarf tümlecinin de söz dizimsel birimlerde yer alması cümle kurucunun tasarrufundadır. Kişi zamirleri, ad türünden söz veya söz öbekleri gibi eşitlik halinde, sebep hâlinde veya çeşitli çekim edatları aracılığıyla yüklem yönetimine girerek zarf tümleci olurlar.

İncelenen DKK'nın Dresden nüshasındaki söz dizimsel birimlerde zarf tümleci olan kişi zamirleri şunlardır: 1. *teklük kişi zamiri* (7): **a.** *bencileyin* (1): 1. *Bencileyin* çarusından ağ ellerin bağladuban toğuz tamında yaturmı olur? (135b/5); **b.** *menüm için* (4): 1. *Menüm için* geldünjise Oğlancuğum öldürmişem (18b/4), 2. *Menüm için* ağlamayasın (28b/11), 3. *Menüm* anam *menüm için* kayurmasun (74a/6), 74a/11; **c.** *menüm gibi* (1): 1. Bir *menüm gibi* oğul bulunmazmı olur? (29b/1); **ç.** *menden sonra* (1): 1. *Menden sonra* alb ozanlar söylesün (86b/10). Konuşanı temsil eden *men/ben* zamirinin incelenen metinde zarf tümleci olma sıklığı; 1'i eşitlik hâlinde (%14,29), 4'ü sebep hâlinde (%57,14) ve 2'si edat öbeği (%28,57) olmak üzere 7'dir (%100). 2. *teklük kişi zamiri* (26): **a.** *senünçün / senünjiçün* (24): 1. Ul[u] begler ağ çıkardı çara geydi *senünçün* Bamsı (50a/5), 2. Aç görsem çoyurayım *senünjiçün* (86b/1), 3. erden ere geçüreyim *senünj için*. (125a/3); 50a/6, 66b/5, 66b/7, 66b/9, 66b/10, 66b/11, 66b/12, 66b/13, 67a/1, 67a/2, 67b/4, 74b/13, 75a/1, 74b/2,

86a/13, 86b/1, 124b/10, 124b/12, 124b/13, 125a/1, 125a/3; **b. senden soğra** (2) **1. Senden soğra** men neylerem? (86a/9), **2. Senden soğra** bir yigidi sevüb varsam bile yatsam ala yılan olub meni şoksun (85b/13). Dinleyeni temsil eden *sen* zamirinin incelenen metinde zarf tümleci olma sıklığı; 24'ü sebep hâlinde (%93,31) ve 2'si edat öbeği (%7,69) olmak üzere 26'dır (%100). **2. çokluk kişi zamiri (1): a. sizden öndin** 1. Bu gelen Begilise *sizden öndin* men kaçaram (125a/13). Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* zamiri, incelenen metinde 1 cümlede zarf tümleci olarak tespit edilmiştir.

İncelenen DKK'nın Dresden nüshasında zarf tümleci olan söz konusu kişi zamirlerinin toplam sıklığı, 34'tür. Bu toplam 34 (%100) sıklık içinde konuşanı temsil eden *men/ben* kişi zamirinin zarf tümleci olma sıklığı ve oranı, 7 (%20,59); dinleyeni temsil eden *sen* ve *siz* kişi zamirlerinin zarf tümleci olma sıklığı ve oranı, 26 (%76,47) ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden *siz* zamirinin zarf tümleci olma sıklığı ve oranı, 1'dir (%2,94). İncelenen metinde zarf tümleç olan söz konusu toplam 34 kişi zamirinden 7'si (%20,59) konuşanı, 26'sı (%76,47) dinleyeni ve 1'i (%2,94) dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil etmektedir. Zarf tümleci olan bu 34 kişi zamirinden 1'i (%2,94) eşitlik hâlinde, 28'i (%82,35) sebep hâlinde, 5'i ise (%14,71) edat öbeğidir.

**7.1.a. DKK'nın Dresden nüshasında teklik veya çokluk 1 ve 2. kişi zamirlerinin cümle ögesi olarak toplam kullanılma sıklığı, 689'dur.** Bu toplam 689 (%100) sıklık içinde söz konusu kişi zamirlerinin özne olma sıklığı ve oranı, 219 (%31,78); yüklem olma sıklığı ve oranı, 9 (%1,30); belirtili nesne tümleci olma sıklığı ve oranı, 139 (%20,17); dolaylı tümleç olma sıklığı ve oranı 286 (%41,50) ve zarf tümleci olma sıklığı ve oranı 34'tür (%4,93).

## **7.2. Kelime Öbeklerinin Kuruluşunda Kişi Zamirler**

DKK'nın Dresden nüshasında kişi zamirlerinin isim tamlaması, ilgi öbeği, edat öbeği ve ayrılma öbeğinin kuruluşunda yer almıştır.

### **7.2.1. İsim tamlamasının kuruluşunda kişi zamirleri**

Kişi zamirleri belirgin varlıkları temsil ettiği için isim tamlamalarının kuruluşunda tamlayan olduklarında ekli ilgi hâlinde bulunurlar. Bundan dolayı tamlayanı kişi zamiri olan isim tamlamaları, sürekli belirtili isim tamlamalarıdır. Bu şekilde DKK'nın Dresden nüshasında, 225 belirtili isim tamlamasının kuruluşunda konuşanı, dinleyeni ve konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya

konuşanları ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden kişi zamirleri tespit edilmiştir.

Konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinin (*ben/men*) belirtili isim tamlamasının kuruluşunda yer alma sıklığı, 134'dir: **1.** Nolaydı *benüm évüme* bir lahza bakayduñuz (6b/1), **2.** Geçmiş *menüm günümi* ne andurursın (76b/3), **3.** *Menüm adum* bilmezmissin? (146b/3); 6b/8, 7b/12, 8a/1, 13a/1, 14a/7, 17b/11, 18a/10, 18a/13, 18a/13, 18a/3, 18a/6, 18a/8, 18b/10, 18b/11, 18b/13, 18b/2, 18b/7, 18b/9, 19a/1, 20b/6, 23a/13, 23a/13, 23b/10, 23b/6, 26a/8, 27b/1, 27b/2, 28b/11, 29a/10, 34b/11, 36a/12, 36a/5, 36b/10, 36b/11, 36b/3, 37b/6, 38a/1, 39a/12, 39a/8, 41a/11, 41b/4, 42b/7, 44b/2, 45b/12, 50b/4, 50b/5, 52a/2, 55b/66, 56a/8, 58a/6, 58b/6, 59a/4, 59b/11, 60a/9, 64a/1, 67a/5, 67a/9, 67b/4, 67b/8, 67b/9, 67b/9, 67b/9, 68b/1, 73a/12, 74a/12, 75a/1, 75a/11, 79a/2, 79b/13, 79b/7, 80a/12, 80a/13, 80a/7, 80b/10, 80b/10, 80b/11, 81a/8, 81b/9, 82a/12, 82b/12, 82b/9, 83a/13, 83a/7, 84a/6, 85a/4, 85a/5, 85a/7, 85a/8, 85b/10, 85b/11, 85b/12, 85b/13, 86a/5, 91a/1, 97a/10, 97a/4, 97b/7, 100a/4, 102b/4, 105b/11, 105b/12, 109a/1, 112a/3, 116a/1, 116b/3, 117a/3, 117a/3, 118a/2, 124a/1, 124a/4, 125a/5, 127b/11, 131a/13, 132b/4, 136b/8, 143a/4, 143a/6, 145b/4, 147b/2, 148b/4, 151a/13, 151b/1, 151b/6, 152a/7, 152b/1, 152b/13, 152b/6, 153a/1, 153a/2, 153a/5, 153b/8. Dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamirinin (*senüñ*) belirtili isim tamlamasının kuruluşunda yer alma sıklığı, 73'tür: **1.** *Senüñ oğluñ* adı Boğaç olsun. (11a/7), **2.** Meger *senüñ ağañ* yok olubdur (53a/10), **3.** *Senüñ döstüña* döst ve düşmenüñe düşmenüz (149b/5); 11b/3, 11b/11, 12a/1, 12a/5, 12a/12, 12a/12, 13a/8, 15a/13, 15b/8, 15b/9, 15b/9, 17a/8, 18a/3, 18a/6, 18a/8, 18a/11, 18a/13, 18b/3, 18b/7, 18b/8, 18b/10, 18b/11, 18b/13, 19a/1, 23b/7, 26a/5, 26a/9, 26b/4, 28b/3, 31b/7, 39a/8, 39a/10, 39b/7, 39b/9, 41a/11, 51b/6, 51b/7, 51b/7, 51b/8, 51b/9, 54a/10,, 54a/12,, 54a/13, 59a/2, 60a/4, 60a/7, 60a/9, 60a/10, 64a/8, 71b/5, 74a/2, 74a/13, 75b/5, 76b/8, 81a/10, 86a/2, 86a/5, 100a/8, 107a/5, 109a/9, 110a/13, 127b/10, 131b/4, 139b/3, 141b/12, 141b/13, 143a/5, 149a/1, 152a/13, 152b/15. Konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamirinin (*bizüm/mizüm*) belirtili isim tamlamasının kuruluşunda yer alma sıklığı, 16'dır: **1.** *Senüñ oğluñ bizüm sözüümüz* almaz (12a/13), **2.** *Bizüm hâlumuzdan haberüñ* yok (52b/8), **3.** *Mize mizüm ögsüzligümüz* yetmezmi? (130a/12); 11a/12, 12a/13, 23a/3, 31a/6, 31a/7, 31a/8, 31a/9, 31a/10, 38b/2, 39a/10, 82a/6, 139b/12, 140a/1. Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamirinin (*sizüñ*) belirtili isim tamlamasının kuruluşunda yer alma sıklığı, 2'dir



(%0,88); **1.** Begler, *sizüñ* 'ışkuñuza çekeyim yayı, atayım oñı (56b/6), **2.** Arkıç kırdı *sizüñ* geyiklerünüz tozğurmaya (142a/9).

225 belirtili isim tamlamasından 134'ünde (%59,56) konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamiri, 73'ünde (%32,44) dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamiri, 16'sında (%7,11) konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamiri ve 2'sinde (%0,89) dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamiri tamlayan olarak yer alır.

### 7.2.2. İlgı öbeğinin kuruluşunda kişi zamirleri

DKK'nın Dresden nüshasında, kişi zamirlerinin kuruluşunda yer aldığı 5 ilgi öbeği tespit edilmiştir. Bu 5 ilgi öbeğinden 1'inde konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamiri tamlayandır: **1.** Yalancı oğlı Yaltacuk *menüm ölüm haberin* iletmiş (50b/5). Böylesi 5 ilgi öbeğinden 3'ünde konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamiri tamlayandır: **1.** *Bizüm elde gerek idün ağaç* (30a/3), **2.** Destürsuzca yağıya girmek *bizüm elde* 'ayb olur (100a/6), **3.** Bu *bizüm ele* yağılığa gelmeyesin (144b/5). 5 ilgi öbeğinin 1'inde ise dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamiri tamlayandır: **1.** Yigit, amân! *Sizüñ dîne* ne derler? (128a/6).

5 ilgi öbeğinden 1'inde (%20) konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamiri, 3'ünde (%60) konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden 1. çokluk kişi zamiri ve 1'inde (%20) dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamiri tamlayan olarak yer alır.

### 7.2.3. Edat öbeğinin kuruluşunda kişi zamirleri

DKK'nın Dresden nüshasında, 9 edat öbeğinin kuruluşunda konuşanı, dinleyeni ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden kişi zamirleri tespit edilmiştir. Konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinin edat öbeğinin kuruluşunda yer alma sıklığı, 2'dir: **1.** Bir *menüm gibi* oğul bulunmazmı olur? (29b/1); **2.** *Menden şonra* alb ozanlar söylesün (86b/10). Dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamirinin edat öbeğinin kuruluşunda yer alma sıklığı, 6'dir: **1.** *Senden şonra* men neyelerem? (86a/9), **2.** *Senden şonra* bir yigidi sevüb varsam bile yatsam ala yılan olub meni şoksun (85b/13); **3.** *Seni bilen* beg oğulları ağ çıkardı, kara geydi (75a/4); **4.** Kara şiven *senüñile bile* eyleyeyin (72a/12), **5.** Evvel, Demür [Kapu] Dervendinde beg olan, karğı süñü ucında er böğürden, garime yëtdüğünde 'Kimsin?' deyü şormayan, Kıyan Selcük oğlı Deli Tundar

*senüñile bile* varsun (104b/9), **6.** *Qoşa burcdan qayın oqı eglenmeyen, Yağrınıcı oğlı Êl Almış senüñile bile* varsun 104b/13). Dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. teklik kişi zamirinin edat öbeğinin kuruluşunda yer alma sıklığı, 1'dir: **1.** Bu gelen Begilise *sizden öñdin* men kaçaram (125a/13)

9 edat öbeğinden 2'sinde (%22,22) konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamiri, 6'sında (%66,67) dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamiri ve 1'inde (%11,11) dinleyeninin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden 2. çokluk kişi zamiri tamlayan olarak yer alır.

#### **7.2.4. Ayrılma öbeğinin kuruluşunda kişi zamirleri**

DKK'nın Dresden nüshasında, 8 ayrılma öbeğinin kuruluşunda konuşanı ve dinleyeni temsil eden kişi zamirleri tespit edilmiştir. Konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamirinin ayrılma öbeğinin kuruluşunda yer alma sıklığı, 7'dir: **1.** *Menden yęgrek* Qâdir size oğul vere (74b/7), **2.** *Benden alçaq* kişileri ağ otağa kızıl otağa kondurdu (7b/13), **3.** *Menden deli menden güçli* er varmıdır (79b/5); 79b/5, (84a/2), (84a/2), (106a/1). Ayrılma öbeğinin kuruluşunda yer alan 2. teklik kişi zamirinin sıklığı ise, 1'dir: **1.** *Senden yęgrek* Qâdir bize oğul vermez (75b/4)

8 edat öbeğinden 7'sinde (%87,5) konuşanı temsil eden 1. teklik kişi zamiri, 1'inde ise (%12,5) dinleyeni temsil eden 2. teklik kişi zamiri kurucu unsur olarak yer alır.

**7.2.a.** DKK'nın Dresden nüshasında teklik/çokluk 1 ve 2. kişi zamirlerinin kelime öbeğinde kurucu unsur olarak toplam kullanılma sıklığı, 247'dir. Bu toplam 247 (%100) sıklık içinde söz konusu kişi zamirlerinin isim tamlamasında kullanılma sıklığı ve oranı, 226 (%91,50); ilgi öbeğinde kullanılma sıklığı ve oranı, 5 (%2,02); edat öbeğinde kullanılma sıklığı ve oranı, 9 (%3,64) ve ayrılma öbeğinde kullanılma sıklığı ve oranı, 8'dir (%3,24).

#### **7.3. Uydu unsur olan kişi zamirleri**

Uydu unsurlar (*cümle dışı unsurlar*), kuruluşunda yer aldığı cümledeki herhangi bir ögeyle söz dizimsel ilişkiye girmeden, cümlelerin kimin/neyin dikkatine kurulduğunu belirtme; cümlede verilen bilgiyle cümle kurucunun onama, ret, sevinç, üzüntü, övünç, pişmanlık, şaşırma gibi düşünce ve duygu ilişkilerini ifade etme; cümleleri ve söz öbeklerinin kurucu birimlerini birbirine bağlama; cümle öğelerini veya söz öbeklerinin kurucu birimlerini açıklama, belirginleştirme, pekiştirme gibi işlevlere sahip olan (Ceritoğlu 2014:505) birimlerdir. DKK'nın Dresden nüshasında geçen "Gözüm

gözüm, yalnız gözüm, *sen* yalnız gözile men Oğuzı şındırmışıdum (117b/2)” ve “*Biz* kâfire selâm vèrgil (22a/11)” cümlelerindeki *sen* ve *biz* kişi zamirleri dolaylı tümleç olan *yalnız göz* ve *kâfir* unsurlarının uydusu olarak niteleyerek belirginleştirir. Bundan dolayı bu cümlelerdeki *sen* ve *biz* kişi zamirleri birer uydu unsur olarak değerlendirilmiştir.

**7.a.** DKK'nın Dresden nüshasında teklik/çokluk 1 ve 2. kişi zamirlerinin bir söz dizimsel birimde kurucu unsur olarak toplam kullanılma sıklığı 938'dir. Bu toplam 938<sup>1</sup> (%100) sıklık içinde söz konusu kişi zamirlerinin bir cümle ögesi (*özne, yüklem, belirtili nesne tümleci, dolaylı tümleç veya zarf tümleci*) olma sıklığı ve oranı 689 (%73,5), bir kelime öbeğinin (*belirtili isim tamlaması, ilgi öbeği, edat öbeği veya ayrılma öbeği*) kuruluşunda bulunma sıklığı ve oranı 247 (%26,3) ve uydu unsur olma sıklığı 2'dir (0,2).

## 8. Sonuç

DKK'nın Dresden nüshasında konuşmaya katılanları temsil eden kişi zamirlerin toplam sıklığı, 929'dur. Teklik kişi zamirlerinin sıklığı (%89,24), çokluk kişi zamirlerinin sıklığından belirgin bir oranda daha yüksektir. İncelenen metinde konuşanı (1. teklik kişi) temsil etmek için *ben/men* ve *biz*, dinleyeni (2. teklik kişi) temsil etmek için *sen* ve *siz*, konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları (1. çokluk kişi) temsil etmek için *biz/miz* ve dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri (2. çokluk kişi) temsil etmek için *siz* zamirleri kullanılmıştır. Konuşanı temsil eden ve sıklığı 451 olan *men/ben* ve *biz* zamirleriyle 48 farklı varlık, dinleyeni temsil eden ve sıklığı 378 *sen* ve *siz* zamirleriyle 53 farklı varlık, konuşanın da dâhil olduğu topluluğu veya konuşanları temsil eden ve sıklığı 77 olan *biz/miz* zamiriyle 32 farklı varlıklar topluluğu, dinleyenin de dâhil olduğu topluluğu veya dinleyenleri temsil eden ve sıklığı 23 olan *siz* zamiriyle 17 farklı varlıklar topluluğu temsil edilmiştir. *Sen* zamiri, konuşma/dinleme yetisi olmayan canlı veya cansız varlıkları da temsil etmiştir. Birer cümlede *men* ve *sen* kişi zamirlerine, dönüşlülük zamiri işlevi yüklenmiştir.

Söz konusu kişi zamirleri, DDK'nın Dresden nüshasındaki cümlelerde hem zorunlu hem de seçimlik öge olarak görevlendirilmiştir. Kişi zamirleri cümle ögesi olarak en sık, *dolaylı*

---

<sup>1</sup> Teklik/çokluk 1 ve 2. kişi zamirlerinin bir söz dizimsel birimde kurucu unsur olarak toplam kullanılma sıklığının, zamirlerin genel toplam sıklığından +9 fazla olması, edat öbeğinin kuruluşunda yer alan zamirlerin zarf tümleci olarak da sayılmasından kaynaklanmaktadır.

*tümleç* görevinde tespit edilmiştir. Diğer ögelerin sıklık sıralaması *özne, belirtili nesne tümleci, zarf tümleci* ve *yüklem* biçimindedir.

#### KAYNAKLAR

- Banguoğlu, T. (1986). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK.
- Benveniste, E. (1977). Dilin Yapısı ve Toplumun Yapısı. *70'lerin Birikimi*, Çev. Yusuf Alp, Haziran-Temmuz 1977, 53-57.
- Ceritoğlu, M. (2014). Cümle Dışı Unsur Üzerine. *Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri*, Ekim-2014, I. Cilt, 499-506,
- Ceritoğlu, M. (2014). Dönüştürülme Zamiri ve Kırgız Türkçesindeki Kullanımı Üzerine. *Turkish Studies*, Vol. 9/3, Winter 2014, 351-364.
- Demirci, K (2014). *Zamirler- Dilbilimsel Bir Yaklaşım*. Ankara: Akçağ.
- Erdem, M. (2005). Zamirler Anlamlı Kelimeler midir Yoksa Görevli Kelimeler mi?. *Türk Dili*, Mayıs 2005, S. 641, 444-449.
- Ergin, M. (1994). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: TDK.
- Ergin, M. (2005). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ.
- Kocasavaş, Y. (2004). *Türkçede Şahıs Zamirleri*. Ankara: TDK.
- Korkmaz, Z. (2007). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK.
- Korkmaz, Z. (2013). *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: TDK.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.



# TÜRK DİLİNDE \*k<sub>1</sub>:- FİİL KÖKÜ

## THE BASE WORD \*k<sub>1</sub> IN TURKIC

Ferruh AĞCA\*

### ÖZ

Türk dilinde bazı sözcüklerin hem kök şekillerinin hem de bu köklerden türemiş müştaklarının açık tanıkları vardır. Bu tür türemiş sözcüklerin hangi kök anlamdan sıçrayarak diğer anlamlara ulaştığı açıkça takip edilebilmektedir. Öte yandan Türk dilinde türemiş dallanmaları metinler vasıtasıyla bilindiği hâlde köklerinin tanıklanmadığı ve belli olmadığı sözcükler de vardır. Bu tür gizli kökleri tespit etmek de ancak köken bilgisinin prensipleriyle mümkündür. Bu bildiride, tarihsel Türk dili alanlarında “kırmak, ikiye ayırmak; ceza, işkence; öfkelenmek, ceza vermek, işkence etmek” anlamları ile geçen ve aynı zamanda fonolojik olarak benzerlik gösteren bir grup sözcükten hareketle, Türk dilinde bir \*k<sub>1</sub>:- fiil kökünün olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Leksikoloji, Etimoloji, Semantik, Morfoloji, \*k<sub>1</sub>:- Fiil Kökü.

### ABSTRACT

Some words in Turkic language, have clear witnesses of both their root forms and the derivatives derived from these roots. It can be obviously traced that these kinds of derived words leap from which root meaning to other meanings. On the other hand, in Turkic language, there are words of which the derived branches are known through texts, while their roots cannot be witnessed and are not evident. Determining such hidden roots is only possible through the principles of etymology. In this paper, an attempt has been made to demonstrate the existence of a verb root as \*k<sub>1</sub>:- in Turkic language, based on a group of words which appear in the historical Turkic language areas with the meanings such as “to break, to divide in two; punishment, torture; to get angry, to punish, to torture” and which also exhibit phonological similarity.

**Key Words:** Lexicology, Etymology, Semantics, Morphology, Verb Root \*k<sub>1</sub>:-

Türk dili gibi eklemeli dillerde yeni kavram ve terimler ile olay ve olgular, kök sözcüklerin üzerine eklenen ve aynı zamanda semantik rolleri uygun olan eklerin getirilmesiyle ifade edilmektedir. Türkoloji araştırmalarının başından beri, Türk dilinde birden fazla heceli sözcüklerin, hatta bazen tek heceli sözcüklerin ortak kökten türediklerine dair çok sayıda çalışma yapılmıştır. Hatta Türk dilinin tarihsel dönemlerine ait metinlerin takip edilebilen kronolojik seyirinden anlaşıldığı üzere, bir kısım eklerin, sözcüklerin ekleşmeleri sonucunda oluştuğu görülmektedir.

---

\* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye (fagca@ogu.edu.tr). ORCID: 0000-0002-0916-1906.

Bütün dillerde olduğu gibi Türk dili araştırmalarında da herhangi bir sözcüğün köken bilgisi ile ilgili bazı hususların muhakkak göz önünde bulundurulması gerekir. Başka dillerden ödünçlenmeyen, öz kaynağa ait herhangi bir sözcüğün kökenini belirleyebilmek için ya dilin başka çevrelerinde ve kaynaklarında semantik bakımdan aynı dairede olan kökünü tanıklamak ya da kök sözcüğün başka eklerle türemiş olan ve semantik bakımdan uygunlaşan eşdeğerlerini tespit etmek gerekir. Şayet bütün bu şartlar mevcutsa, o zaman kök sözcüğü tespit edebilmek için başka ölçütlerin uygulanması gerekir. Bunlar önem sırasına göre; fonolojik ortaklık, benzerlik ya da geçişkenlik, eşdeğerler arasında semantik uygunluk ve kök sözcüğe gelen eklerin yine semantik bakımdan kök sözcükle uyumdur. Mesela Eski Türkçedeki *küd-* fiilinin kök mü yoksa türemiş mi olduğunu, tek başına bu fiili ya da bu fiilden türemiş tanıklarını ele alarak tespit etmek güçtür. Fiilin türemiş olup olmadığını, aynı çevrede ya da tarihsel ve modern Türk dili alanlarında fonolojik ve semantik uygunluk gösteren varyantlarını tespit etmekle anlamak mümkündür. Buna göre yine aynı çevrede ikileme hâlinde yaygın olarak tanıklanan, fonolojik ve semantik bakımdan ortaklık gösteren *küyü küzedü* (tut-) ifadesindeki *küyü* (< kü-yü) sözcüğünden hareketle *küd-* fiilinin türemiş olduğu (< kü-d-), Türk dilinde *\*kü-* fiil kökünün varlığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Yüzyıllar boyu yazı dili olarak işlenmiş her dilde olduğu gibi Türk dilinde de herhangi bir anlamın birden fazla sözcükle karşılandığı çok sayıda sözcük vardır. Ayrıca Eski Türkçeden sonraki yüzyıllarda, farklı lehçelerde ayrılmış gibi görünen birbirine denk pek çok sözcüğün kökteş olmadıkları hâlde semantik bakımdan denk oldukları söylenebilir.<sup>1</sup> Bu tür denklemlerden biri de Eski Türkçede hem fiil hem de müştaklarıyla birlikte isim ve dil bilgisel öge olarak yaygın bir alana sahip olan *sı-* fiili ile Türk yazı dilinde asıl Harezmi-Altın Ordu sahasına ait metinlerden başlayarak Oğuz alanında yaygınlaşan *kır-* fiilidir. Bu bildiride, Eski Türkçede müştaklarıyla daha yaygın olan *sı-* fiilinin semantik dengi olarak *kır-* fiilinin türemiş olup olmadığı, fonolojik ve semantik bakımdan benzer olan başka müştaklarla birlikte Türk dilinde *\*kı-* fiilinden söz edilip edilemeyeceği meselesi, yine Eski Türkçe tanıklar yoluyla ele alınıp değerlendirilecektir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tarihsel Türk yazı dillerinde semantik ve işlevsel leksik denklemler hakkında bkz. Ağca (2019: 7-11).

<sup>2</sup> Eski Türkçe metinlerde *sı-* fiilinin hâkim olması, *kır-* fiilinin ise DLT'teki tanık bir yana bırakılacak olursa Harezmi sahasına ait metinlerden itibaren yaygınlık kazanması, iki fiilin Türk diyalektleri arasında leksik denk olduğunu düşündürmektedir. Buna karşılık Türk dilinde söz başı /k-/ = /s-/ denliğinden söz

Türk dilinde “kırmak, ikiye ayırmak; ceza, işkence; öfkelenmek, ceza vermek, işkence etmek” anlamları için aynı kökten türediği anlaşılan çok sayıda sözcük vardır.<sup>3</sup> Buna göre aşağıdaki sözcüklerin aynı kökten türemiş olma ihtimalinden söz edilebilir:

### 1. kın / kıyn; kına- / kıyna-

Eski Türkçede “punishment, torture; ceza, işkence, eziyet, acı” anlamındaki sözcük, hem *kın* (*kın kızgut bêreyin* U II 26, 14) hem de *kıyn* olarak yazılmıştır. Türk runik harfli çevreye ait Tuñukuk yazıtında *kıyn*, Şine Usu ve Taryat yazıtlarında ise *kıyn* şeklinde yazılan sözcük (Erdal 1991: 305; Şirin 2016: 407), Eski Uygurca metinlerde *kın*, *kın*, *kı(y)n* olarak yorumlanacak şekilde tanıklanmaktadır. Clauson (1972: 631), *kın* sözcüğünün, *kıyn* varyantı ile birlikte orijinal *kı:n* şeklinden gelmiş olabileceğini iddia eder. Clauson bu iddiasıyla bir anlamda *kın* ve *kıyn* sözcüklerinin öndamaksıl geniz /n/’sinin olduğu bir sözcükten geldiğini düşünür. Keza Karaman (2020: 129-139) da Clauson ile aynı görüştedir. Ne var ki bu iddia, öndamaksıl geniz /n/’sinin ayrı bir harf ile tanıklandığı düşünülen Türk runik harfli yazıtlarda ünsüzün /y/ ya da /n/ ile kullanıldığı bir örneğinin bulunmamasından dolayı ve böyle bir

---

edilerek *kı-* = *sı-* birlikteliğinden söz eden çalışmalar da vardır. Bu anlamda Kadioğlu (2022: 52), *kır-* ve *sı-* fiillerinin sözcüğü /k/ = /s/ denkliliği bağlamında aynı sözcükler olduğunu düşünmektedir.

<sup>3</sup> Bilge Kağan (BK) ve Köl Tigin (KT) yazıtlarında var olduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiş olan *kıd-* “öldürmek” fiilinin (*Bir kişi yanlışlar oğuşı bodunı bişükiñe tegi kıdmar ermiş* KT G 6, BK K 4-5), tarihsel Türk dilinde başka bir örneği yoktur. Mesela Clauson (EDPT 595a-b) *kıd-* fiilinin Karahanlıcada *kıy-* (*er sözün kıydı*) şeklinde değiştiğini iddia eder. Ne var ki Eski Türkçede söz içi ve sonu /d/’nin /y/ ünsüzüne en erken 13. yüzyılda değiştiği göz önünde bulundurulursa, Karahanlıcadaki *kıy-* fiilinin *kıd-* fiilinden gelmediği anlaşılır. O hâlde Türk runik harfli yazıtlarda sadece bir yerde geçen ve Eski Türkçenin diğer çevrelerinde başka bir tanığı olmayan ilgili satırdaki fiilin *kıd-* olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Adı geçen yazıtlarda var olduğu iddia edilen *kıd-* fiilinin, bağlı olduğu cümlede anlamlı bir sözcük birim olarak değerlendirilememesi ve aynı zamanda başka bir tanığının olmaması, tabii olarak fiilin varlığını şüpheye düşürmüştür. Bu bağlamda cümle üzerinde farklı fikir beyan edenler fiili farklı okumuşlardır. Bu çerçevede Ercilasun (2016: 634) ve Erdal (1991: 192-3) *kıdmar ermiş* yerine *kıdmar ermiş* olması gerektiğini düşünürler. Eski Türkçedeki *kıd-* “kıyıda / kenarda olmak” fiili ile ilgili cümlenin “Bir kişi yanlış yaparsa, (o kişinin) akrabalarına, milletine ve çoluk çocuğuna kadar kimseyi kıyıda tutmazmış (→ yaşatmazmış → öldürmüş.)” şeklinde anlaşılması gerekir.



ayırışma varsa bile bu ayırışmanın bu dönemde olamayacağından dolayı kabul edilemez.<sup>4</sup>

Sözcük Uygur metinlerinde de *qyyn* şeklinde yazılmıştır ve genellikle *kıyn* olarak okunmaktadır. Büyük ölçüde “ceza, işkence” anlamı ile tanıklanan sözcük, Eski Uygurca metinlerde “dayak, sopa, vuruş” anlamı ile de geçmektedir (*üç yüz kı(y)ın*: Erdal 1991: 305). Wilkens (2021: 376), *kın* maddesini herhangi bir izahta bulunmaksızın *kıyn/ kıy(i)n* maddesine göndermiş ve burada anlamlandırmıştır. Wilkens, bu maddede verdiği *kıyn kızgut*, *kıyn kıyut*, *kıynka teg-* örneklerinde sözcüğü *kıyn / kıyn* olarak tanımlamış olmakla birlikte, sözcüğün *kın kötür-* deyiminde açıkça *kın* şeklinde yazıldığını kabul etmiştir. Diğer taraftan sözcük, Arap harfli ilk Türkçe metinlerde genellikle *kın* ve *kına-* şeklindedir. Sadece KB’de *kın* yanında *kıyn* şekli de vardır. Harezmi, Kıpçak ve Çağatay yazı dillerinde ise genellikle *kın*, *kına-*, *kınak*, *kınan-* şeklinde geçen sözcük, Karahanlı sahasına ait Anonim Kur’an Tefsirinde *kıyn* ve *kıynan-* olarak da tanıklanmaktadır (Boeschoten 2023: 248-9).

Eski Türkçedeki *kın / kıyn* ikiliğine benzer, bu sözcüklerin fiil şekilleri de *kına-* ve *kıyna-* şeklinde ikilik sergilemektedir. Erdal (1991: 304-5, 420-1), *kına-* fiilinin ilk hece ünlüsünün Türkçede uzun olmasından dolayı, fiilin *kıy(i)n* sözcüğünden geldiğini, *kıy(i)n* sözcüğünün ise, Clauson’un iddia ettiği gibi *kıd-* fiilinden gelmediğini, *kıy-* ya da *kıyı-* fiillerinden gelmiş olabileceğini; zira Eski Türkçede *kıy-*, *kıyıl-*, *kıyış-*, *kıytur-*, *kıyık* “anything cut obliquely, such as the tip of a stylus (kalemin ucu gibi yanlış kesilmiş herhangi bir şey) (Erdal 1991: 237-8) gibi sözcüklerin olduğunu ve sonuç olarak *\*kıyı-* şeklinde bir fiilin düşünülebileceğini iddia eder. Gülensoy 2011: 521) ise, Türkiye Türkçesinde iki ayrı *kıy-* fiilinin olduğunu, birinin *kıd-* fiilinden geldiğini, diğerinin ise *kıy-* fiili olduğunu belirtir. Gülensoy (2011: 509) ayrıca *kına-* fiilinin Eski Türkçe *kı:n* sözcüğünden geldiğini ifade eder. Buna göre Gülensoy Türkiye Türkçesindeki *kına-* fiili ile *kıy-* fiilinin farklı sözcükler olduğunu düşünür.

Eski Türkçede hem *kına-* hem de *kıyna-* şeklinde iki farklı yazıma sahip fiilin, benzer yazıma sahip *kın* ya da *kıyn* sözcüğünden geldiği açıktır. Yukarıdaki veriler ve izahlardan, tarihsel Türk dili alanlarında

---

<sup>4</sup> Öndamaksıl geniz /n/’sinin olduğu düşünülen *Tunukuk* isminin bizzat kendi yazıtında birkaç kez öndamaksıl geniz /n/’si olmadan, ayrı ayrı /n/ ve /y/ ile, *Tunyukuk* şeklindeki yazımı dikkate alarak, bu çevreye ait metinlerdeki *kıyn* sözcüğünde de böyle bir ünsüzün olduğunu düşünmek de doğru değildir. Zira sözcükte öndamaksıl geniz /n/’si olsaydı, sözcüğün *Tunyukuk* gibi /ny/ ünsüz sırasında yazılması, dolayısıyla *\*kiny* şeklinde olması beklenirdi.

*kın* ve *kıy(i)n* ile *kına-* ve *kıyna-* sözcükleri arasında bir karışıklığın olduğu da anlaşılmaktadır. Sözcüklerin isim ve fiil karşılığı olarak neden iki farklı yazımın olduğu meselesi ile ilgili de doyurucu bir açıklama bulunmamaktadır. Kökenlerine dair herhangi bir izahın yapılmadığı köken bilgisi sözlüklerinde aynı madde içinde değerlendirilen sözcükler, bir anlamda aynı sözcüğün farklı yazılışları olarak değerlendirilmiştir. Buna göre hem *kın* ve *kıyn* hem de *kına-* ve *kıyna-* yazımları, sözcüğün aslı şeklinin hangisi olduğu, bu aslı şekil üzerinden neden ikincil bir şeklin ortaya çıktığı meselesini doğurmaktadır. Şayet ilgili sözcükler kimi araştırmacıların ileri sürdüğü gibi \**kıy-* şeklinde bir fiilden türemişse, o zaman *kın* ve *kına-* sözcüklerinde /y/ ünsüzünün bulunmadığı tanıklar nasıl izah edilmelidir? Yahut *kın* ve *kına-* sözcüklerinin daha orijinal olduğu düşünülürse o zaman /y/ ünsüzlü varyantlar nasıl değerlendirilmelidir?

Eski Uygurcada *kın* ve *kına-* yazımlarının dışında *qyyn* şeklinde yazılan sözcük, genellikle *kıyn* ya da *kıy(i)n* olarak okunmuştur. Bilindiği üzere Uygur yazısında söz içinde hem /ı, i/ ünlüleri hem de /y/ ünsüzü aynı işaretle gösterilmektedir. Dolayısıyla genellikle *kıyn* şeklinde okunan sözcük, aynı zamanda *kıın* olarak da okunabilir. Nitekim Eski Uygurcada söz başı ya da ilk hecedeki ünlü uzunlukları, çift ünlü yazımıyla gösterilmiştir (Tuna 1960: 213-282). Bu açıdan sözcüğün *kıın* olarak okunma ihtimali de söz konusudur. Bu durumda Eski Türkçedeki *kın* sözcüğü ile *kıın* / *kıyn* / *kıy(i)n* sözcüğünün, ünlü uzunluğunun temsili hususunda ayrılmış varyantlar olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede hem *kın* hem de *kıın* / *kıyn* / *kıy(i)n* sözcüklerinin *kı:-* fiilinin -(X)n ile yapılmış ismi olduğu düşünülebilir. Nitekim Türkmencedeki *kı:n* “zor, çetin” ile *gı:na-* “işkence etmek” sözcüklerinde ünlünün uzun olduğu görülmektedir. Bu çerçevede T. Tekin (1995: 176) Türkmencedeki bu uzunlukları dikkate alarak sözcüğü Ana Türkçede *kı:n* olarak düşünmüştür. Aslen uzun ünlülü olan *kı:n* ve *kı:na-* sözcüklerinin, tarihsel Türk yazı dillerinde, ait olunan diyalektlerin tesiriyle bazen ünlü uzunluğunun kaybolmasıyla *kın* ve *kına-* şekillerinde, bazen de yine ait olunan diyalektlerin tesiriyle uzun ünlünün ardından /y/ türetimine sebep olmasıyla *kıyn* ve *kıyna-* şekillerini almasına sebep olmuş olabilir. Buna göre daha Eski Türkçe döneminde ı: > iy gelişiminden söz etmek mümkündür.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Türk dilinde özellikle uzun /ı/ ve /i/ ünlüleriyle başlayan sözcüklerde, söz başında /y-/ türemesi, Eski Türkçe metinlerden itibaren görülen ses olaylarından (Tekin 2003: 308-326). Şayet uzun ünlü, VK(VK/KV) hece yapısındaki sözcüklerde söz başındaysa, /y/ türemesi söz başında gerçekleşmektedir. Buna karşılık uzun ünlü, tek heceli sözcüklerde bir ünsüzden sonra geliyorsa (KV), /y/ türemesi, Oğuz lehçelerinde olduğu gibi söz sonunda gerçekleşmektedir. Son olarak uzun ünlünün bulunduğu

Nitekim bugün daha çok kimi modern Türk yazı dillerinde ünlülerde uzunluk kaybolurken, ünlüden sonra -y türetimine dair çok sayıda örnek vardır. Hatta Oğuz grubu Türk lehçelerinde, *tüy* (< tü:), *yay* (< ya:), *say-* (sa:-) gibi tek heceli sözcüklerin sonunda yer alan uzun ünlülerden sonra /y/ türettiğine dair hiç de azımsanmayacak örnek vardır. Oğuz grubu Türk yazı dillerinde ünsüzle biten sözcüklerde, söz içinde dahi uzun ünlülerin, KV:K > KVVVK şeklinde söz içinde /y/ türettiği örnekler vardır. Mesela Eski Türkçedeki *sö:n-* fiilinin Eski Oğuz Türkçesi metinlerindeki *söyün-* şekli, böyle bir gelişimin sonucudur. Hatta Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı'ndaki *tagam* (< ta:m), *Kağarluk* (< Ka:rluk), *Şagam* (< Şa:m) gibi örnekleri (Ağca 2019) de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Benzer bir durum diğer modern Türk yazı dillerinde de görülmektedir:

\**kı:kır-*; Türkm. *gı:gır-* > Kzk., Kırg. *kıykır-* “haykırmak”,

\**ki:gür-*; Tük. *gi:r-* > D. Türk. *keykur-*, *ki:gür-*, *kigu:r-* “girdirmek, sokmak”,

\**i:t*; Çuv. *yıDı* > Özb. *iyt* “it”, Oyr. *iyt* (Tekin 1995).

Bu bağlamda Eski Türkçede *kın*, *kun*, *kıyn*, *kıy(ı)n* ve *kına-*, *kıyna-* şekillerinde okunan sözcüğün *kı:-* fiilinden gelmiş olması, ünlünün uzunluğu kaybolurken söz sonunda -y türemesine sebep olması ve daha Eski Türkçe döneminde *kıy-* şeklini almış olması muhtemeldir. Erdal'ın, DLT, Heilk I ve Heilk II 3 metinlerindeki *kıyıt* “ceza”, *kıyık* “vazgeçme, cayma” ve *kıyıma* şekillerini göz önünde bulundurarak *kıyı-* olarak tasarladığı bir kökten söz edilebileceği gibi,<sup>6</sup> yine Eski Türkçedeki *kın* ve *kına-* tanıklarından yola çıkarak \**kı:-* fiilinden söz sonunda ünsüz türemesi sonucunda ortaya çıkan *kıy-* ikincil şekilden de söz edilebilir. Nitekim fiilin herhangi bir yapım eki almadan fiil çekim kategorisine dâhil olduğu Harezmi, Oğuz, Kıpçak ve Çağatay Türkçelerinde daima *kıy-* şeklinde görülmesi, tasarlanan *kıyı-* fiil kökünü kuşkuyla düşürmektedir. Diğer taraftan *kıyı-* şeklinde bir kök olsaydı, aynı kavram alanına ait olan ve aynı kökten türediği açık olan *kına-* fiilinin de her zaman *kıy(ı)na-* şeklinde olması beklenirdi. Ne var ki Eski Türkçede fiil daima *kına-* şeklindedir.

---

KVK ses sırasındaki tek heceli sözcüklerde /y/ türemesi, KVyVK şeklinde ünlüyü fazlalaştırarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>6</sup> Heilk I ve Heilk II 3 metinleri birçok dil özelliği bakımından geç dönem metinlerindedir ve bu dönem metinlerinde ünlü türemesi sık rastlanan ses olaylarındandır. Nitekim Heilk II 3, 48'de *kıyıma* olduğu düşünülen sözcük DLT'te *kıyma* olarak yazılmıştır.

O hâlde Eski Türkçede *kın* ve *kına-* sözcüklerinin yanı sıra *kıyn* / *kıy(i)n* ve *kıyna-* tanıkları, \**ki-* fiilindeki uzun ünlünün tesiriyle /y/ türemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim aynı anlam alanına ve benzer fonolojik değerlere sahip aşağıdaki sözcükler, fiil kökünün \**ki-* olduğunu, *kıyn* / *kıy(i)n* ve *kıyna-* sözcüklerinin /y/ türemesinden doğan ikincil varyantlar olduğunu güçlendirmektedir.

## 2. kır-

Köktürkçe ve Eski Uygurcada tanıklanmayan *kır-* fiili, ilk İslami Türkçe metinlerden DLT’te “kazımak, (saçlarını) kesmek, yolmak” anlamındadır. Fiil, Harezmi sahasına ait eserlerden itibaren “kırmak, parçalamak” anlamında tanıklanır (EDPT 643a). Eski Türkçe metinlerde çekimli fiil olarak *kır-*, sadece DLT’te görülür: *er yirig kırdı* “Adam yeri vb. şeyleri kazıdı.” (Ercilasun 2014: 235). DLT’teki bu birkaç örneğin de, Oğuz diyalektine ait olma ihtimali yüksektir. Eski Uygurcada olduğu gibi KB’de de *kır-* fiiline rastlanmaz. Buna karşılık Eski Türkçe metinlerde *kır-* fiiline rastlanmasa da, fiilin *kırgın* “acı, eziyet” (<*kır-gın*), *kırık* “kırık, yıkılmış, yıkıcı” (<*kır-uk*) gibi müştaklarına rastlanır. Yine Eski Uygurca ve Karahanlıcada tanıklanan *kırk-* “kırmak, kırpmak, kesmek” (<*kır-k*) (*yuyın kırkarlar*: M III 33,4) (EDPT 643a) ile *kirt* “kısa” (<*kır-t*) (*kirt ot* “kısa/biçilmiş ot”: DLT) (EDPT 648a) sözcükleri de *kır-* fiilinin aynı anlam dairesindeki müştaklarındandır. Ayrıca yine Eski Türkçedeki *kırgın* sözcüğü de *kıyn* ile ikileme oluşturacak şekilde kullanılan *kır-* fiilinin müştaklarındandır. Bir taraftan *kır-* fiili, diğer taraftan da Türk dilinin en eski metinlerinde tanıklanan benzer anlam alanına ait olan ve fonolojik bakımdan benzer olan kimi sözcükler, Türk dilinde \**ki-* şeklinde bir ortak kökün var olabileceğini düşündürmektedir.

Eski Türkçede TT VI 255’te *kırgın* sözcüğünün *kıyn* ile birlikte ikileme oluşturarak “acı, eziyet” anlamında kullanılması dikkat çekicidir (EDPT 654a). O hâlde hem bu örnek, hem de *kır-* fiilinin Eski Türkçeden sonraki Türk dili alanlarında tanıklanan anlamı, fiilin *kın*, *kun*, *kıyn*, *kına-* ve *kıyna-* sözcükleri ile kökteş olma ihtimalini güçlendirmektedir. *kır-* fiili Harezmi, Kıpçak ve Çağatay sahalarda “yok etmek, öldürmek” anlamındadır (Boeschoten 2023: 249). Hatta *kır-* fiilinden türemiş *kırış* sözcüğünün Oğuz Türk yazı dillerindeki “savaş” anlamı, fiilin zikredilen örneklerle bir aile oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda Dede Korkut Oğuznamelerinde sıkça geçen *kırış günü* “savaş günü” ifadesi, fiilin kök anlamı ile ilgisini açıkça göstermektedir.

*kır-* fiilinin kökeni, pek çok köken bilgisi sözlüğünde ya da çalışmalarında ele alınmamıştır. Sadece Gülensoy, *kır-* fiilinin Türkçede uzun ünlülü *\*k1:r-* şeklinden geldiğini düşünür (2011: 510). Eski Uygurcada *kır-* fiilinden türeyen *kırgın* sözcüğünün *kıyn* ile ikileme oluşturması ve fiilin doğrudan özne ile bağlantılı olması, başka bir deyişle etken anlam taşınması, *kır-* fiilinin de *\*k1:-* fiilinden geldiğini düşündürmektedir (< *\*k1:-r-*).

### 3. kız- / kızgur- / kızgut

Eski Türkçe metinlerde *kıyn*, *kın*, *kına-*, *kıyna-*, *kır-* sözcükleri ve türevleri ile semantik ve fonolojik uygunluk gösteren sözcüklerden biri de *kız-* fiildir. Clauson (EDPT 681a) tek bir *kız-* maddesi altında fiili “to be red (with anger, shame etc.)” olarak değerlendirmiştir. Erdal’a göre ise Eski Türkçede 1*kız-* “kızarmak”, 2*kız-* “sıkıntılı olmak, ihtiyacı olmak” anlamında iki fiil vardır. Fiilin bu anlamlarının yanı sıra Eski Türkçede ayrıca *kızgur-* “ceza vermek” (Erdal 1991: 749-750) ve *kızgut* “ceza” (Erdal 1991: 313) sözcüklerinin varlığı da dikkat çekicidir.

Eski Uygurcadaki *kızgut* “ceza” sözcüğü, genellikle *kıyn* ve *yazuk* sözcükleri ile ikileme hâlinde kullanılmıştır. Erdal *kızgut* sözcüğünün *kız-gur-t* şeklinde teşekkül ettiğini düşünmektedir. Zaten sözcük, semantik bakımdan da *kız-* fiili ile ilgilidir ve “ceza” sözcüğünü karşılması oldukça tabiidir. Eski Türkçedeki bu iki sözcük, *kız-* fiilinden *kız-gur-* “cezalandırmak” ve aynı fiil üzerinden ise *kızgut* “ceza” sözcüklerinin türediğini göstermektedir.

Türk dilinde iki ayrı fiil olarak değerlendirilen “öfkelenmek” ve “ateşlenmek” anlamlı *kız-* fiillerinin aslında tek fiilin semantik bakımdan ilgili safhaları olduğu söylenebilir. Hatta *kızgur-* ve *kızgut* “ceza, işkence (etmek)” sözcükleri de dikkate alındığında, *kız-* fiilinin, aynı anlam alanına ait *kı(y)-*, *kın*, *kun* / *kıyn* ve *kır-(gın)* sözcükleriyle kökteş olması muhtemeldir. Buna göre semantik bakımdan da “cezalandırmak” anlamı ile “öfkelenmek”, “ateşlenmek” ve “(benzi/yüzü) kızarmak” arasında bir semantik harita belirlemek mümkündür.

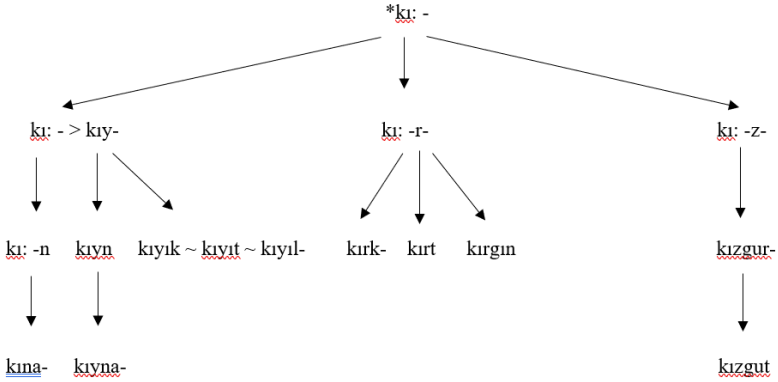
### Sonuç ve Değerlendirme

Türk dilinde yukarıda verilen benzer anlam alanına ait sözcüklerin dışında, fonolojik olarak benzerlik göstermesine rağmen semantik bakımdan farklı olan başka sözcükler de vardır. Türk dilinin en yaygın fiillerinden *kıl-* “bir şeyi yapmak, yerine getirmek” fiilinin (EDPT 616) ve türevlerinin de, fonolojik göstergeleri itibarıyla, “parçalamak, cezalandırmak, öfkelenmek, işkence etmek, ceza vermek” anlam

alanına ait sözcüklerle kökteş olma ihtimali bulunsa da, anlamsal olarak bunun mümkün olmadığı; *kıl-* fiilinin başka bir köke dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Öte yandan Uğurlu (2021: 1873-1884), *kış* sözcüğünün kökenine dair yazısında, *kış* sözcüğü ile birlikte *kız* “kıt, az bulunur, pahalı”, *kıt* “az”, *kıd-* > *kıy-*, *kıdın* > *kıyn* ve *kın* sözcüklerinin, *\*kıl-* “zorluk, kıtlık, acı, üzüntü, sıkıntı, eziyet çekmek” fiil kökünden türemiş olduğunu ileri sürer. Uğurlu’nun verdiği sözcükler arasında *kıd-* ve *kıdın* sözcüklerini Eski Türkçede bulunmamasından, *kıy-* fiili ile *kıyn* ve *kın* sözcüklerini de yukarıda ifade edildiği üzere uzun ünlülü olmasından dolayı, kısa ünlülü *kış* sözcüğü ile ilişkilendirmek zor görünmemektedir. Semantik bakımdan *kış* sözcüğünü “parçalamak, kırmak, öfkelenmek, cezalandırmak” anlam alanını karşılayan *\*kıl-* fiili ile ilişkilendirmek mümkün olmakla birlikte, *kış* sözcüğünün ünlüsünün uzun olmaması, bu ortaklığı mümkün kılmamaktadır.

Sonuç olarak, Türk dilinin ilk kaynaklarından bugünkü Türk yazı dillerine kadar “öfkelenmek, parçalamak, ceza vermek, işkence etmek” anlam alanlarını karşılayan sözcüklerin, ortak *\*kıl-* fiil köküne gittiği söylenebilir. Buna göre Eski Türkçedeki tanıkları dikkate alarak *\*kıl-* fiilinden doğmuş, benzer anlamlı sözcüklerin türetimsel gelişimini aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:



<sup>7</sup> Hatta M. Erdal (2019: 89), *kıl-* “bir şeyi yapmak, yerine getirmek” fiilinin, genellikle 2. kişi emir kipini pekiştiren -gıl ve Harezmi ve Kağatay sahalarında yaygın olan -gıl eklerine de kaynaklık etmiş olabileceğini düşündür. Şayet bu düşünce kabul edilirse, *kıl-* fiilinin aynı zamanda erken dönemde ekleşmiş olduğu ifade edilebilir. Yine Türk runik harfli yazıtlarda birçok araştırmacı tarafından varlığı kabul edilen *kış-* “yapmak, ifa etmek” fiili de kökeni bakımından *kıl-* fiiliyle rahatlıkla ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede Türk dilinde, bu yazıda ele alınan *\*kıl-* fiilinin yanı sıra, “yapmak, yerine getirmek, ifa etmek” anlamında ayrıca başka bir *\*kıl-* fiilinin varlığı da düşünülebilir.

### **Kısaltmalar**

- DLT → ERCİLASUN, Ahmet Bican - Ziyat AKKOYUNLU (2014), *Divânu Lugâti't-Türk, Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*, TDK Yayınları, Ankara.
- EDPT → CLAUSON, Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- Heilk I → Arat, Gabdul Raşid Rachmati, “*Zur Heilkunde der Uiguren*”, **SPAW**, Phil. Hist. 1930: 451-473.
- Heilk II → Arat, Gabdul Raşid Rachmati, “*Zur Heilkunde der Uiguren II*”, **SPAW**, Phil. Hist. 1932: 401-448.
- KB → Arat, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig I Metin*, TDK yay: 458, Ankara.
- M III → Le Coq, Albert von: *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, Berlin, 1922.
- TT VI → Bang, Willi - Annemarie von Gabain - G. R. Rahmati (1934), *Türkische Turfan-Texte VI. Das buddhistische Sûtra Säkiz Yükmäk*, Berlin.
- U II → Müller, Friedrich Wilhelm Karl, **Uigurica II**, AKPAW, Berlin 1910.

### **Kaynaklar**

- AĞCA, Esin (2019), “Mukaddimetü'l-Edeb'de Leksik Denkler”, X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı, Eskişehir: 7-11.
- AĞCA, Ferruh (2019), *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı, Metin – Aktarma – Dizin – Tıpkıbasım*, TKAE Yayınları, Ankara.
- BOESCHOTEN, Hendrik (2023), *A Dictionary of Early Middle Turkic*, Brill, Leiden / Boston.
- CLAUSON, Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (2016), *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları, Dergâh Yayınları*, İstanbul.
- ERDAL, Marcel (1991), *Old Turkic Word Formation I, II*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

- ERDAL, Marcel (2019), “The Turkic-Mongolic Lexical Relationship in Wiew of the Leipzig-Jakarta List”, *International Journal of Eurasian Linguistics* 1, Brill: 78-97.
- GÜLENSOY, Tuncer (2011), *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (2 Cilt), TDK Yayınları, Ankara.
- KADIOĞLU, İrem (2022), “Türkçede K-S Ses Denklığı”, *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 2022/44, Ankara: 45-63.
- KARAMAN, Ahmet (2020), “Kıyın / Kıyn (Kıñ) ‘Ceza’ Sözcüğü Hakkında”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 21, Nisan 2020: 129-139.
- ŞİRİN, Hatice (2016), *Eski Türk Yazıtları, Söz Varlığı İncelemesi*, TDK Yayınları, Ankara.
- TEKİN, Talat (1995), *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*, Simurg Yayınları, Ankara.
- TEKİN, Talat (2003), “Türk Dillerinde Önseste y- Türemesi”, *Makaleler 1, Altayistik* (Ed. Emine YILMAZ, Nurettin DEMİR), Grafiker Yayınları, Ankara: 308-326.
- TUNA, Osman Nedim (1960), “Köktürk Yazılı Belgelerinde ve Eski Uygurcada Uzun Ünlüler”, *TDAY Belleten*, Ankara: 213-282.
- UĞURLU, Mustafa (2021), “Kış Kelimesi Üzerine”, *IX. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, Bilge Tonyukuk Anısına*, 26-30 Eylül 2021, 2. Cilt, Ankara: 1873-1884.
- WILKENS, Jens (2021), *Handwörterbuch des Altuigurischen / Eski Uygurcanın El Sözlüğü*, Universitatverlag Gottingen.





# ÇUVAŞÇADAKİ RUSÇA SÖZ DİZİMİ KOPYALARI HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

A FEW WORDS ABOUT RUSSIAN SYNTAX COPIES IN  
CHUVASH

Sinan GÜZEL\*

## ÖZ

Fin, Türk ve Slav kökenli hakların içi içe yaşadıkları Orta-İdil bölgesi, dil bilimi literatüründe *dilbilim bölgesi* [linguistic area] olarak tanımlanan tipik bir temas alanı olarak dikkat çeker. *Dilbilim bölgeleri* için yapılan bilimsel tanıma uygun olarak “ortak genetik kökenden veya mirastan çok, temas sonucu ortaya çıkan yapısal benzerlikleri paylaşan en az üç dilden oluşan” bir coğrafi alan olan Orta-İdil’de Fin-Türk-Slav tipindeki diller arasında oldukça yoğun bir kod transferi söz konusudur. Bölgede yüzyıllar içinde gerçekleşen toplumsal, siyasi, ekonomik vb. süreçler, söz konusu diller arasında pek çok temasa neden olmuş, bu etkileşimler de baskın dilin kendi dil kodlarını zayıf olana taşıması ile sonuçlanmıştır. Bilhassa 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Rusların Orta-İdil bölgesinde başat bir rol üstlenmesinin ardından Rusçanın diğer bölge dilleri üzerinde baskın olduğu bir evreye girilmiş; Rusya’nın bölgede artan nüfuzu ve nüfusu ile yüzyıllar içinde bu etki daha da güç kazanmıştır.

Bu bildiri, Orta-İdil’deki baskın dil olan Rusça ile bölgenin Türkçe değişkelerinden Çuvaşça arasındaki dil temaslarının söz dizimine yansımalarını konu edinmektedir. Lars Johanson’un kod kopyalama modeli temelinde gerçekleştirilecek çalışmada, sosyal açıdan zayıf olan Çuvaşçanın, sosyal açıdan baskın olan Rusçadan kopyaladığı söz dizimi özellikleri, tespit edilen *ayne*, *ayınçe*, *ayınçen*, *ayın*, *huşne*, *huşınçe*, *huşınçen*, *ışne*, *ışınçe*, *ışınçen*, *huşşine*, *huşşinçe*, *huşşinçen* gibi işlevsel sözler temelinde ele alınıp tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Rusça, Çuvaşça, Kod Kopyalama, Söz Dizimi, Edatlar

## ABSTRACT

Middle Volga Region, where people of Finno, Turkic and Slavic origin live together, draws attention as a typical contact area defined as *linguistic area* in the linguistics literature. In accordance with the scientific definition for linguistic areas, there is a very dense code transferring among languages of the Finno-Turkic-Slavic type in the Middle Volga Region which is a geographical region containing a group of three or more languages that share some structural features as a result of contact rather than as a result of accident or inheritance from a common ancestor. The social, political and economic etc. processes that have taken place in the region over the centuries have caused many contacts between the languages in question. These interactions resulted in the dominant language transferring its own language codes to the weaker language. Especially after the second half of the 16th century, when Russians assumed a dominant role in the Middle Volga Region, a phase was entered in which Russian was dominant over other regional languages. This influence

---

\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
İzmir/Türkiye (sinanserdarguzel@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-5508-1106>

has become even stronger over the centuries with Russia's increasing influence and population in the region.

This paper is about the syntax reflections of the linguistic contacts between Russian, the dominant language in the Middle Volga Region, and Chuvash, one of the Turkic varieties of the region. In the study to be carried out on the basis of Lars Johanson's code copying model, the syntax features that the socially weak Chuvash language copied from the socially dominant Russian will be discussed on the basis of the identified functional words like *ayne*, *ayınçe*, *ayınçen*, *ayın*, *hışne*, *hışınçe*, *hışınçen*, *işne*, *işınçe*, *işınçen*, *huşşine*, *huşşinçe*, *huşşinçen* *şınçen*, *şınçe*, *şine*.

**Keywords:** Russian, Chuvash, Code Copying, Syntax, Prepositions

## 1. Giriş

Orta-İdil bölgesi<sup>1</sup>, Kıpçak tipindeki Tatarca ve Başkurtça ile Bulgar tipi /r/ diliyle karakteristik Çuvaşçanın birlikte konuşulduğu özel bir dil alanıdır. Burası, başta toplumdilbimi olmak üzere pek çok sosyal bilim disiplinine malzeme sunan bir dil çeşitliğini de barındırır. Bölgede Türkçe değişkeler dışında, Fin-Ugor dil ailesinin sırasıyla İdil [Volga]<sup>2</sup> ve Perm kollarına mensup dilleri Marice, Mordvaca ve Udmurtça ile Doğu Slavcasının baskın dili Rusça da konuşulur. Rusya Federasyonu içindeki altı farklı birlik devleti (Mordovya, Çuvaşistan, Tataristan, Başkurdistan, Mari El ve Udmurtya) ile dört *oblastın*<sup>3</sup> (Tümen, Ulyanov, Nijniy Novgorod ve Yekaterinburg-Ural) yer aldığı bu coğrafi alanda on bir dil, resmî statüye sahiptir. Pek çok halkın karşılıklı etkileşim içinde olduğu bu bölgedeki dilsel çeşitlilik; diller, bazen de bir dilin kendi değişkeleri arasında temaslara kapı açmaktadır. Orta-İdil, tüm bu özellikleri nedeniyle dünya üzerinde çok az coğrafi alanı tanımlamak için kullanılan *dil bilimi bölgesi* olgusuna da örnek teşkil eder.

İlk kez 1928 yılında dilbilimci Nikolay S. Trubetskiy tarafından tanıtılan *Sprachbund* [Türkçe: Dil Birliği] terimine İngilizce karşılık için düşünölen *linguistic area*'nın Türkçeye uyarlanmış biçim olan *dil*

---

<sup>1</sup> İngilizce alanyazındaki *Middle Volga region*'un Türkçe karşılığıdır. *Orta-İdil bölgesi* yanında *İdil-Ural bölgesi* şeklinde bir adlandırma da yaygın şekilde bilhassa Türkçe alanyazında kullanılmaktadır.

<sup>2</sup> Yazıda Rusça kaynaklı *Volga* terimi yerine Türkçe *İdil* adlandırması tercih edilse de Fin-Ugor dil ailesini sınıflandıran dilbilimi literatüründe yaygın olarak *Volga* terimi kullanılır. Göndermenin işaretlendiği kısımdaki ikili kullanımın gerekçesi budur.

<sup>3</sup> Rusya Federasyonu'nda Özerk Cumhuriyetlerden sonra gelen, bir valisi ve yerel olarak seçilmiş bir meclisi bulunan bu en büyük idari toprak parçası. Türkçeye bölge ya da eyalet şeklinde tercüme edilebilir.

*bilim bölgesi*<sup>4</sup> kavramı alanyazında “ortak bir atadan miras ve kazadan ziyade, temas sonucu ortaya çıkan bazı yapısal benzerlikleri paylaşan üç veya daha fazla dilden oluşan bir grubu içeren coğrafi bölge” [a linguistic area is a geographical region containing a group of three or more languages that share some structural features as a result of contact rather than as a result of accident or inheritance from a common ancestor.] şeklinde açıklanır (bk. Thomason 2001, s. 99). Orta-İdil bölgesi de yukarıdaki tanımlama ile koşutluk gösteren, Fin-Türk-Slav tipindeki diller arasında oldukça yoğun bir kod transferinin söz konusu olduğu bir dil alanıdır. Bölgede yüzyıllar içinde gerçekleşen toplumsal, siyasi, ekonomik vb. gelişmeler, anılan diller arasında pek çok temasa kapı açarken, baskın dilin kendi dil kodlarını zayıf olana taşıdığı bir sürecin de yaşanmasına neden olur. Bilhassa 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Rusların Orta-İdil bölgesinde başat bir rol üstlenmesinin ardından Rusçanın diğer bölge dilleri üzerinde baskın olduğu bir evreye girilir; Rusya’nın bölgede artan nüfuzu ve nüfusu ile yüzyıllar içinde bu etki daha da güç kazanır. Bu da Rusça lehinde ilerleyen bir iki dilliliği ortaya çıkarır.

Bu çalışma, Orta-İdil’deki baskın dil olan Rusça ile bölgenin Türkçe deyişkelerinden Çuvaşça arasındaki dil temaslarının söz dizimine yansımaları konu edinmektedir. Lars Johanson’un kod kopyalama modeli temelinde gerçekleştirilecek çalışmada Çuvaşçanın Rusçadan kopyaladığı söz dizimi özellikleri, *ayne*, *ayınçe*, *ayınçen*, *ayın*, *hışne*, *hışınçe*, *hışınçen*, *işne*, *işınçe*, *işınçen*, *huşşine*, *huşşinçe*, *huşşinçen* *şinçen*, *şinçe*, *şine* sözleri temelinde ele alınıp tartışılacaktır.

## 2. Kuramsal Çerçeve

Dil temaslarının gerçekleşme biçimi ve sonuçlarını tartışan çalışmalarda, farklı birtakım terminolojik kavramlardan yararlanılır. Uzun bir süre boyunca diller arasındaki karışmaları açıklamak için *ödünçleme* [İng. borrowing] terimi kullanılırken, daha sonra alanyazına *kod kopyalama* [code copying] terimi de dâhil olur. Einar Haugen (1950: s. 210-231; 2010: s. 131-157) tarafından oldukça ayrıntılı biçimde analiz edilen *ödünçleme* konusu, ilerleyen dönemlerde geliştirilerek Thomason ve Kaufman gibi isimlerce ayrıntılandırılır (bk. Thomason vd., 1988, s. 74-76; Thomason, 2001, s. 79). Lars Johanson’un *kod kopyalama* modelinde ise *ödünçleme* teriminin “dil ilişkilerine bağlı bazı olguların çözümlenmesini sık sık sebepsiz yere tesiri altında bırakan, kafa karıştırıcı bir mecaz

---

<sup>4</sup> Türkçe alanyazında *dil bilim bölgesi* terimine temas eden çalışmalara örnek için bk. Eker, 2008; Güzel, 2016.

kullanımını içerdiği”, bu nedenle de “daha işin başında yanlış anlamalara neden olduğu” ifade edilir. Dil ilişkilerinde hiçbir şey gerçekten ödünç alınamayacağından *ödünçleme* yerine *kod kopyalama* teriminin kullanılmasının daha uygun olacağı bildirilir (Johanson, 2007, s. 28-29). Aslında Haugen daha 1950 yılında, Johanson’dan önce de dile getirilmiş olan bu eleştiriye yönelik bir açıklamada bulunur. Araştırmacı, *ödünçleme* terimine isnat edilen metaforun saçma olduğunu, zira ödünçlemenin vericinin onayı hatta farkındalığı olmadan gerçekleştiğini, alıcının da geri ödeme noktasında herhangi bir zorunluluk altında olmadığını belirtir (Haugen, 1950, s. 211; Haugen, 2010, s. 133). Haufman’ın ödünçleme terimini aklayan söz konusu satırları, ilgili adlandırmanın dil ilişkilerini konu edinen çalışmalarda kullanılmasının önünde ontolojik bir engel olmadığını gösterir. Buna karşın *ödünçleme*, terim biliminin sınırlarını çizdiği “bir terim oluşturulurken eş anlamlılıktan kaçınılmalı; her terimin kesin, tek bir anlamı olmalı” prensibi ile çelişir. Bu açıdan bakıldığında Johanson’un buluşu olan *kod kopyalama* modelinde böylesi bir anlamsal karışıklık izlenmez.

Johanson’un modeline göre A işareti temel kod görevindeki sosyal açıdan zayıf dili, B ise kodu kopya edilen sosyal açıdan baskın dili göstermektedir. Bu çalışma odağında Çuvaşça A, Rusça ise B’dir. B’den A’ya kopyalanan özelliklerin niteliğine göre kod transferinin üç farklı çeşidi bulunmaktadır: (i) *genel kopyalar* (ii) *seçilmiş kopyalar* (iii) *karışık kopyalar* (bk. Johanson, 2007, ss. 31-37).

### 3. Çuvaşçadaki Rusça Söz Dizimi Kopyaları Hakkında

Çuvaşça ile Rusça arasındaki dil temasları, daha ziyade söz varlığı düzeyinde ele alınmıştır. Rusça sözlerin hangi ses ve anlam değişiklikleri ile Çuvaşçaya geçiş yaptığı, söz varlığının hangi alanlarında Rusça kaynaklı birikmelerin yaşandığı, Rusça sözlerin Çuvaşçadaki vurgusunun nasıl olduğu gibi konular V. G. Yegorov (1930: ss. 73-80), S. P. Gorskiy (1941: ss. 169-107), N. A. Andreyev (1955: ss. 85-87), A. Ye. Gorşkov (1958: ss. 33-56; 1963; 1978: ss. 110-145), P. Ya. Yakovlev (1976: ss. 159-175) gibi isimlerce ayrıntılı biçimde çalışılmıştır. Çarlık Rusya döneminde Çuvaş yazı dilinin tesis edilmesinin ardından Rusça sözler Çuvaşça sözvarlığında hızla artış gösterir. Sovyetler Birliği döneminde ise Rusçanın birlik dili olarak kabul edilmesiyle bu etki derinleşir ve bilhassa bilimsel terminoloji büyük ölçüde Rusça ile şekillendirilir. Bu durum nedeniyle olsa gerek Rusça-Çuvaşça dil ilişkileri söz konusu olduğunda araştırmacılar ağırlıklı sözvarlığı çalışmalarına yönelirler. Fakat iki dil arasındaki temaslar sadece sözvarlığı ile sınırlı değildir. Bir kısmı eldeki yazının

da konusu olan pek çok söz dizimi özelliği günümüzde Rusçadan Çuvaşçaya kopyalanmış durumdadır. Örneğin Çuvaşça tümcedeki *özne-nesne-yüklem* diziliminin Rusçada olduğu gibi *özne-yüklem-nesne* biçiminde sıralandığı örnekleri, yazılı ve sözlü dilde sıklıkla tanıklamak mümkündür. İlk bakışta hemen fark edilebilecek bu gibi örneklerin yanında, Rusça söz dizimi özelliklerinin Çuvaşçadaki bazı dilbilgisel yapıları kullanım ve işlev bakımından yeniden biçimlendirdiği daha karmaşık kod transferleri de söz konusudur. Aşağıda bu duruma örnek teşkil eden, Çuvaşça dil bilgisi çalışmalarında sontakı olarak kayıtlı bazı yapılar incelenip yorumlanmıştır.

\* \* \*

Bilindiği üzere Türk dilinde ad ile fiil<sup>5</sup> bağlantısı çeşitli bilgileri işaretleyen ad durum biçim birimleriyle sağlanabilmektedir. Bunlar dışında Türk dilinde sontakılar da ilgili ad durumlarını tamamlayan görevlerle kullanılabilirler. Öyle ki söz konusu dilbilgisel kelimeler hâl sisteminde bulunmayan bazı yeni bilgiler ile ad çekimini gerçekleştirirler. Çuvaşçada da *yalın, ilgi, belirtme-yaklaşma, bulunma, çıkma, vasıta, sebep, sınırlama, yön, yineleme, başlangıç* biçimindeki ad durumlarının yanında Türk dili ile koşut biçimde “yer, yön, zaman, şekil, tarz, neden, miktar” gibi sontakılarla sağlanan ad çekimlik bilgiler bulunmaktadır. Fakat Çuvaşçada bu bilgilerin dışında, gerçekleştirilen eylemi daha açıklayıcı biçimde tarif eden bazı görevli sözlere de tanık olunur. *Önüne, gerisine, üstüne, altına, içine, arasına, önünde, gerisinde, üstünde, altında, içinde, arasında, önünden, gerisinden, üstünden, altından, içinden, arasından* (bk. Gorskiy, 1941, s. 74) vb. anlamsal içeriklere sahip bu sözlerin adla fiil arasında kurduğu bağlantılar Türk dilinin ad durum sistemiyle görev ve işlev açısından örtüşmez. Bu nedenle ilgili durumun kaynağı ve nedenleri, bu tür çekimlerin olağan olduğu Slav tipi bir dilde aranabilir.

Yukarıda anılan bilgileri Çuvaşçada işaretleyen çok sayıda işlevsel söz bulunması nedeniyle bildirideki inceleme *ay* ‘alt’, *huşı* ‘ara’, *hış* ‘art, arka’, *iş* ‘iç’, *şî* ‘üst’ sözleri ile sınırlı tutulmuştur. Yazıda, Çuvaşçaya ilişkin dil bilgisi yayımlarında *sontakı* [Rus. *poslelog*] (Aşmarin, 1898, s. 214) ya da *görevli ad* [Rus. *slujebniye imena*] (Pavlov, 1956, s. 320) şeklinde adlandırılan bu sözlerin

---

<sup>5</sup> Yazıda fiil ve eylem sözleri iki ayrı şeyi ifade edecek şekilde yan yana kullanılmıştır. Fiil, ilgili sözcük türünü belirtirken; eylem ise eyleme işini, hareketi ya da aksiyonu karşılar.

biçimlenmesine hangi Rusça yapıların kaynaklık ettiği; bunların Çuvaşçanın söz diziminde ne derece işlek oldukları açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

### 3.1. *ayne* / *ayñçe* / *ayñçen* / *ayñ* “hh. *altına* / *altında* / *altından*”

Çuv. *ay* ‘alt’ ile oluşturulan *ayne*, *ayñçe*, *ayñçen*, *ayñ* sözleri, biçimsel ve anlamsal açıdan değerlendirildiğinde bunlardan ilk üçünün sözlüksel, dördüncüsünün ise dil bilgisel bir olduğu ifade edilebilir. Zira *ayne* ‘altına’ ve *ayñçe* ‘altında’, *ayñçen* ‘altından’ sözlerinde, sırasıyla ad-T3K.IYE-ZN-BYD, ad-T3K.IYE-ZN-BULD, ad-T3K.IYE-ZN-ÇIKD biçiminde aktif birer ad durum çekimi izlenebilmektedir. Ancak Çuvaşçada eşzamanlı olarak sözlüksel kullanımlarını da sürdüren her üç biçimden, Rusça *nod* ‘altına, altında’ ve *uz-nod* ‘altından’ (Rezyukov, 1954, ss. 122-123; Rezyukov, 1959, s. 185) yapılarının etkisiyle Çuvaşçada ad ile fiil bağlantısında eylemin gerçekleşme yönü hakkında ayrıntı veren görevli birer söz olarak da yararlanılır. Yazılı ve sözlü Çuvaşçada ilgili biçimlerin *yarı sözlüksel* / *yarı dilbilgisel* tutum sergiledikleri açıkça izlenebilmektedir:

(1) *Larasçï kilte al ayne leknï kukïr pïtana türletse.* (TK)

“Evde **eline** [hh. **elinin altına**] aldığı eğri çiviye düzeltip yerleştirmek istedi.”

(2) *Al ayñçe pekï tavraş ta şuk, işmassa.* (TK)

“**Elimde** [hh. **Elimin altında**] bir çakı bile yok, ne yazık ki.”

(3) *Zav’yalov Ol’ına hul ayñçen ttrï.* (İŞŞ)

“Zavyalov Olya’yı **kolundan** [hh. **kolunun altından**] tuttu.”

Yukarıdaki tümcelerdeki *ay* ‘alt’ kökü ile ilintili yapıların tamamı, sözlüksel düzeyde yorumlanmaya açık görünseler de Çuvaşçada ad ile fiil bağlantısında belirtme-yaklaşma, bulunma ve çıkma durum biçim birimlerinin işlevlerine koşut bir kullanım da sergiler. İlgili örneklerde, söz konusu ad durum çekimleri ile birlikte eylemin gerçekleşme yönünü tayin eden ‘alt’ bilgisi, Rusça *nod* ‘altına, altında’ ve *uz-nod* ‘altından’ biçimlerinden kopyalanmıştır.

Bu başlık altındaki son biçim olan *ayñ* ‘altında’ ise ad-T3K.IYE-VD biçiminde, iyelik ve arkaik vasıta biçim birimlerinin işlevsizleşerek donuklaştığı bir dilbilgisel yapı olarak dikkat çeker. Çuvaşçada bir sontakinin eylemin gerçekleşme yönü hakkında ayrıntı veren bu tür bir bilgiyi işaretlemesi, Rusça *uz-nod* ‘altından’ biçimine ait ilgili

işlevin kopyalanması sonucu gerçekleşir. *ayne*, *ayñçe*, *ayñçen* sözlerinden farklı olarak *ayñ* biçiminde, sözlüksel yorumlamaları mümkün kılan aktif bir çekim izlenmez. Rusçada bir dilbilgisel araçla sağlanan ‘altından’ bilgisi, Çuvaşçada *ayñçen* ‘altından’ sözü ile yarı dilbilgisel olarak ifade edilirken, *ayñ* örneği ile kodu kopya edilen dile koşut biçimde artık dilbilgiseldir.

(4) *Kuş ayñ pñhaşşı*. (SY)

“**Gizlice** [hh. **Göz altından**] bakıyorlar.”.

ÇSK’de yer alan *kuş ayñçen pñhat* “Gizlice [hh. göz altından] bakıyor” tümcesinin Rusça karşılığı için verilen *смомпум усподлобья* “Gizlice [hh. kaşlarının altından] bakıyor” (7: 25) açıklaması, Çuvaşça tümcenin harfi harfine aktarımla Rusçadan kopyalanmış olabileceğini de akla getirmektedir. Zira Çuvaşçada *kuş harşiyişem ayñ pñh-* ‘Kaşlarının altından bakmak’ biçiminde, Rusça tümce ile koşutluk gösteren bir başka kalıp ifade de bulunmaktadır:

(5) *Kuş harşiyişem ayñ sivrñ pñhñ un şine Goryaçkin*. (ŞLE)

“**Kaşlarının altından** soğuk soğuk bakmış ona Goryaçkin.”.

### 3.2. *huşşine* / *huşşinçe* / *huşşinçen* (hh. *arasına* / *arasında* / *arasından*)

Çuvaşça *huşş* “ara, aralık” sözü ile oluşturulan *huşşine* ‘arasına’, *huşşinçe* ‘arasında’, *huşşinçen* ‘arasından’ sözlerinde, sırasıyla ad-T3K.IYE-ZN-BYD, ad-T3K.IYE-ZN-BULD, ad-T3K.IYE-ZN-ÇIKD biçiminde üç farklı ad durumu çekimi izlenmektedir. Rusça dilbilgisel parçacıklar olan *za* ‘arasına, arasında, ardına, ardında’ (Rezyukov, 1954, s. 121; Rezyukov, 1959, s. 187) ve *uz-za*’da ‘arasından, ardından’ (Rezyukov, 1954, ss. 121-122; Rezyukov, 1959, s. 187) bulunan eylemin gerçekleşme yerini bildirme işlevinin kopyalanmasıyla “ara” bilgisi temelinde belirtme-yaklaşma, bulunma ve çıkma durum biçim birimlerine koşut söz dizimsel kullanımlar ortaya çıkmıştır. Rus. *za*’nın *huşşine*, *huşşinçe*, *uz-za*’nın ise *huşşinçe* biçimlerinin dilbilgisel içeriğini belirlediği bu süreçle eş zamanlı olarak ilgili sözlerin Çuvaşçada sözlüksel kullanımları da izlenebilmektedir.

(6) *Vara purte pñle puhñsa yuman şñel huşşine laraşşı*. (KÇ)

“Sonra hepsi birlikte toplanıp meşeden **masaya** [hh. **masanın arasına**] otururlar.”.



(7) *Sitel huşşınçe larakan alısır ofitsere taka aşı kassa parat*.  
(SK)

“Masada [hh. masanın arasında] oturan elsiz subay için koç eti doğrar.”

(8) *Şapah ta, pır vihıtlıha, ura şine tırsa, sitel huşşınçen tuhatıp*.  
(TK)

“Ne var ki, bir süre için, ayağa kalkıp masadan [hh. masanın arasından] çıkıyorum.”

Yukarıdaki tümceler harfi harfine aktarıldıklarında, ilk bakışta bunların Çuvaşça için anlamlı olmayan bir bilgi ile ayrıntılandırıldıkları görülür. Söz konusu örneklerde yer alan *şitel* ‘masa’ sözü, ilgili durumun kaynağını belirleme noktasında önem taşımaktadır.

(9) Я сел за стол. “Ben masaya [hh. masanın arasına] oturdum”

(10) Я сижу за столом. “Ben masada [hh. masanın arasında] oturuyorum.”

(11) Я встал из-за стола. “Ben masadan [hh. masanın arasından] kalktım.”

Yukarıdaki örneklerdeki “masanın arasın/a/da/dan” bilgisi, tek bir nesne olarak masa için anlamsızdır. Fakat masa düzeni içinde sandalyelerin de bulunduğu göz önüne alındığında (9), (10) ve (11) numaralı tümcelerde öznenin masa ve sandalye arasına/arasında oturması ya da masa ve sandalye arasından çıkması anlaşılabilir. Rusçada söz konusu ilişki ağı içinde gelişen bu bilgi, dilbilgisel parçacıklar olan *za* ve *uz-za*’nın ilgili işlevinin kopyalanması ile Çuvaşçada işaretlenebilir hâle gelir.

### 3.3. *huşne / huşmçe / huşmçen* “ardına, ardında, ardından”

Rusça *za* ve *uz-za* edatlarının eylemin gerçekleşme yerini bildirme işlevine ait bilgilerden ‘ardına, ardında’ ve ardından’ için anlamsal açıdan koşutluk gösteren Çuv. *huş* ‘art, arka’ sözü seçilmiştir. Rusça *za* ve *uz-za*’da izlenen “arasına, arasında’ ve ‘arasından’ bilgileri için Çuvaşça *huşı* ‘ara’ sözünün ad durum çekimine girmiş biçimlerinden yararlanılması (bk. 3.2.) ise tek bir Çuvaşça yapı ile Rusça *za* ve *uz-za*’ya ait bilgileri göstermenin mümkün olmayışından kaynaklanır. Yapısal olarak sırasıyla ad- T3K.IYE-ZN-BYD, ad-T3K.IYE-ZN-BULD, ad-T3K.IYE-ZN-ÇIKD biçiminde üç farklı ad durum çekiminin izlendiği *huşne*, *huşmçe*, *huşmçen* sözleri; ‘art’ bilgisi ile belirtme-yaklaşma,

bulunma ve çıkma durum çekimlerine yardımcı söz dizimi bağlantıları kurarlar. Bunlarda, *hušī* sözü ile oluşturulan biçimlere göre daha yoğun bir sözlüksel tutum izlenir.

(12) *Van 'kka, hulīn hīmaran tunī s'āel hišne itkiñčī.* (SİN)

“Vankka, kalın tahtadan yapılmış **masaya** [hh. **masanın ardına**] koştı.”

(13) *S'āel hišñçe yalavsem tīraššī.* (HTŞŞ)

“**Masada** [hh. **masanın ardında**] bayraklar var.”

(14) *S'āel hišñčen tuhsa Davenant Van-Konet umne pīrsa tıçī.* (Sİ)

“**Masadan** [hh. **masanın ardından**] çıkıp Davenant Van-Konet'in önüne gitti.”

### 3.4. *išne / išñçe / išñčen* “hh. içine / içinde / içinden”

Çuvaşça *iš* “iç” sözü ile oluşturulan *išne* ‘içine’, *išñçe* ‘içinde’, *išñčen* ‘içinden’ yapılarından ilk ikisi Rusça *в* ‘ve; +DA’, üçüncüsü ise Rusça *из* ‘+DAn’ biçimlerinin söz dizimsel özelliklerinin kopyalanması ile Çuvaşçada eylemin gerçekleşme yeri hakkında ayrımı veren bilgileri işaretlerler. Yarı sözlüksel-yarı dilbilgisel tutum sergilediği görülen ilgili sözlerde sırasıyla ad-T3K.IYE-ZN-BYD, ad-T3K.IYE-ZN-BULD, ad-T3K.IYE-ZN-ÇIKD biçiminde üç farklı ad durum çekimi izlenebilmektedir. Çuvaşçada belirtme-yaklaşma, bulunma ve çıkma durum biçim birimleri ile koşut bir kullanıma sahip olan söz konusu yapılar; herhangi bir şeyin içine doğru, içinde ve içinden dışarı gerçekleşen eylemi işlevsel düzeyde işaretlerler.

(15) *Uçebnike ças-çasah portfele çikse kilettīm te s'āel išne hursa hīvarattīm.* (KVİ)

“Ders kitabını sık sık evrak çantasına sokup geliyor ve **masaya** [hh. **masanın içine**] koyuyordum.”

(16) *İştan pīen, temsker pur ku tīñmelle s'āel išñçe.* (İŞ)

“Nereden biliyorsun, bu şaşırtıcı **masada** [hh. **masanın içinde**] bir şey olduğunu?”

(17) *Vatsa arpaštarnī tīrme išñčen iškēřpe tuhrīš hītīlnī šīnsem.* (HHA)

“Yıkılıp darmadağın olmuş **hapishaneden** [hh. **hapishanenin içinden**] sürüler hâlinde çıktılar kurtarılan insanlar.”

### 3.5. *šine* / *šinče* / *šinčen* “hh. üzerine, üzerinde, üzerinden”

Çuvaşça *ši* ‘üst’ ile oluşturulan *šine* ‘üzerine’, *šinče* ‘üzerinde’, *šinčen* ‘üzerinden’<sup>6</sup> sözlerinde, sırasıyla ad-T3K.IYE-ZN-BYD, ad-T3K.IYE-ZN-BULD, ad-T3K.IYE-ZN-ÇIKD biçiminde üç farklı ad durumu çekimi izlenmektedir. Bunlar, harfi harfine aktarımlarında tanıklanan sözlüksel kullanımlarına ek olarak Rusça *na* ‘üzerine, üzerinde; +A, +DA’ ve *nad* ‘üzerinden, +DAn’ (Rezyukov, 1954, s. 122; Rezyukov, 1959: s. 185) biçimlerinden dilbilgisel düzeydeki yaklaşma, bulunma ve çıkma bilgilerinin kopyalanmasıyla ad ile fiil bağlantısında ilgili ad durum çekimlerine katkıda bulunan kullanımlar sergilerler.

(18) *Hiv̄n halih̄n šlih̄šem šine an pih̄.* (Bib)

“Halkının **günahlarına** (hh. **günahlarının üzerine**) bakma.”.

(19) *Man šine v̄l yil kul̄sa p̄hsa ilç̄i.* (TŞ)

“**Bana** [hh. **benim üzerime**] o tatlı tatlı gülerek baktı.”.

(20) *Kanaşra çugun šul šinče 35 šul işlen̄i.* (KANAS)

“Kanaş’ta **demiryolunda** [hh. **demiryolu üzerinde**] 35 yıl çalıştı.”.

(21) *Šul šinčen kiln̄i hışš̄n̄ kištah̄ šiv̄nkalasa ilsen layih̄ pulič̄i.* (TK)

“**Yoldan** [hh. **yol üzerinden**] geldikten sonra biraz yıkansak iyi olurdu.”.

## 4. Sonuç ve Değerlendirme

(i) Rusça dil bilgisi çalışmalarında *predlog* şeklinde adlandırılan ve ad ile fiil arasında çekim düzeyinde bağlantılar kuran bazı yapılar bulunur. Tamamen dilbilgisel olan bu söz dizimi unsurları, tıpkı Türk dilinde olduğu gibi ad durum çekimlerini tamamlayıcı görevler üstlenirler. Bu yapılar, “ön, arka, alt, üst, ara, yan, iç” gibi eylemin gerçekleşme yeri ve yönüne ilişkin sözlüksel bilgiler verseler de temelde işlevseldirler. Rusçada işlev ve anlamsal içerikleri bütünlük arz eden ilgili yapıların Türkçe değişkelere kopyalanma sürecinde ise sözlüksel aktarımlara gidilmiş, bu durum da Türk dilinin söz dizimi prensipleri ile açıklanması güç yapıları ortaya çıkarmıştır. Ergin, yabancı dillerin etkisiyle edat olarak gösterilen böylesi yer ve yön

<sup>6</sup> Çuvaşçanın kendi dil sistemi içinde gelişen, ‘hakkında’ işlevi ile kullanılan □*inčen* sontakısı bu incelemeye dâhil edilmemiştir.

isimlerinin edat olamayacağını; bunların arkalarına geldikleri isimlerle tamlama oluşturan ve tamlama çerçevesi içinde iyelik ve hâl gibi işletme ekleri ile kullanılan isimler olduklarını belirtir (2001: s. 273). Bu çalışmada incelenen Çuvaşça *ay* ‘alt’, *huşî* ‘ara’, *hış* ‘art, arka’, *ış* ‘iç’, *şî* ‘üst’ köklerinin belirtilen işletme biçim birimleriyle çekime girmiş biçimleri olan *ayne*, *ayñçe*, *ayñçen*, *ayñ*, *hışne*, *hışñçe*, *hışñçen*, *ışne*, *ışñçe*, *ışñçen*, *huşşine*, *huşşinçe*, *huşşinçen* *şinçen*, *şinçe*, *şine* sözlerinde de aynı tamlama ilişkisini ve sözlüksel anlamları izlemek mümkündür. Fakat Rusçanın baskın bir etkiye sahip olduğu Çuvaşçada bu sözler zamanla sözlüksel ayrıntı içeren dilbilgisel yapılar hâline gelmeye başlamış; belirtme-yaklaşma, bulunma, çıkma gibi ad durum çekimlerine yardımcı görev üstlenen sontakılar olarak sözlü ve yazılı dile yerleşmiştir.

Çuvaşçanın ağ ortamındaki en büyük derlemi olan *Chuvash Bilingual Corpus*'ta<sup>7</sup> örnek olarak seçilen *sñel* ‘masa’ sözünün belirtme-yaklaşma, bulunma, çıkma durum biçim birimlerini almış biçimleri aratılmış; sırasıyla *sñel-e* 445, *sñel-te* 11, *sñel-ten* ise 30 örnekte tespit edilmiştir. Bu yazıda incelenen *ay* ‘alt’, *huşî* ‘ara’, *hış* ‘art, arka’, *ış* ‘iç’, *şî* ‘üst’ sözlerinin belirtme-yaklaşma, bulunma, çıkma durum biçim birimlerini almış şekilleri için aynı arama yapıldığında ise şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır: *sñel ayne* (59), *sñel ayñçe* (41), *sñel ayñçen* (22), *sñel huşşine* (1717), *sñel huşşinçe* (1071), *sñel huşşinçen* (463), *sñel hışne* (1), *sñel hışñçe* (8), *sñel hışñçen* (2), *sñel ışne* (1), *sñel ışñçe* (1), *sñel ışñçen* (2), *sñel şine* (1893), *sñel şinçe* (836), *sñel şinçen* (220).

Görüldüğü üzere, yer ve yön bilgisi veren *ay* ‘alt’, *huşî* ‘ara’, *hış* ‘art, arka’, *ış* ‘iç’, *şî* ‘üst’ sözleri ile gerçekleştirilen söz dizimsel çekim, *sñel* ‘masa’ örneğinde ad durum biçim birimli çekimin önüne geçmiş durumdadır. *sñel* ‘masa’ sözünün yer ve yön bilgisi barındıran yapılarla kullanıma uygun biçimsel özelliklere sahip oluşu burada göz ardı edilemez. İlgili yapılar, kodu kopya edilen dilde bu ayrıntıları verebileceği adları seçerek çekime girer. Bu durum tabiatıyla Çuvaşçada da benzer bir gelişim gösterir.

(ii) İlgili işlevsel sözlerin Çuvaşçada kullanımına kapı açan kod kopyalama süreçleri, yalnızca kaynak dildeki dil bilgisel ögenin transferi ve Çuvaşça sözlere uygulanmasıyla sınırlı değildir. Söz konusu işlevsel sözlerin Çuvaşçada belirli sözcüklerle çekime girmesi;

<sup>7</sup> <https://en.corpus.chv.su/> adresinde erişime açık olan *Chuvash Bilingual Corpus*, 10.10.2023 tarihi itibarıyla 6180 metin, 1.571.493 cümle, 15.486.740 kelimedenden oluşan, aktif şekilde güncel veri girişi yapılan bir ağ sayfasıdır.

kopyalanan Rusça biçimlerin -sık ve birbirlerini tamamlar şekilde-birlikte kullanıldığı diğer sözlerle oluşturduğu bazı öbeklerin bloklar hâlinde Çuvaşçaya kopyalanmış olabileceğini de düşündürür.

(iii) Johanson'un kod kopyalama modelinde B bloklarının sadece belli yapı özellikleri örnek alınarak A birliklerine kopyalanabilir. Seçilmiş kopya olarak adlandırılan bu tür örnekler içinde sentaksı ödünçlenmiş kelimeler, kelime grupları, öbekler, cümle türleri, sentaktik açıdan belirlenmiş kelime sınıfları vb. yer alır (2007: s. 33-34). Burada incelenen yapılara bakıldığında bunların Rusçada *predlog* [ön edat] olarak adlandırılan bazı dilbilgisel yapıların söz dizimi özelliklerinin kopyalanmasıyla tümcede ad ile fiil bağlantısını gerçekleştiren bir görevle kullanıldıkları belirlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında yazıya konu olan yapılar, Rusçadan seçilmiş birer kopyadırlar.

(iv) Çuvaşçada *um* 'ön', *yen* 'taraf', *şum* 'yan', *varı* 'orta', *pat* 'yakın, yan', *hırı* 'kıyı' vb. sözlerin kaynaklık ettiği yer ve yön bilgisi veren başka yapılar da bulunmaktadır. Tüm bu biçimlerin birlikte ele alınacağı bütünlüklü bir inceleme, ilgili yapıların söz dizimsel özellikleri hakkında daha geçerli yorumların yapılmasına imkân tanıyacaktır. Bunların ne kadarının gerçek anlamda Çuvaşçada işlevsel olduğu, ne kadarının Rus dil bilgisi yazıcılığının etkisiyle Çuvaş gramerlerine alındığı gibi sorular böylelikle aydınlatılabilir.

## KISALTMALAR VE İŞARETLER

bk.	bakınız
hh.	harfi harfine aktarım
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
İng.	İngilizce
Çuv.	Çuvaşça
Rus.	Rusça
ÇAGİ	Çıvaş ASSR Gosudarstveo İzdatel'stvi
ÇAKİ	Çıvaş ASSR Kineke İzdatel'stvi
ÇGİ	Çıvaş Gosudarstvo İzdatel'stvi
ÇKİ	Çıvaş Kineke İzdatel'stvi / Çuvaşskoye Knijnoye
izdatel'stvo	
GİÇA	Gosudarstvennoye İzdatel'stvo Çuvaşskoy ASSR
BULD	Bulunma Durum Biçim Birimi

BYD	Belirtme-Yönelme Durum Biçim Birimi
ÇIKD	Çıkma Durum Biçim Birimi
IYE	İyelik Biçim Birimi
T3K	Teklik 3. Kişi [Biçim Birimi]
VD	Vasıta Durum Biçim Birimi
ZN	Zamir n'si

[ ] Harfi harfine aktarımların gösterilmesinde kullanılır.  
Söz ya da söz öbeklerinin herhangi bir dile çevirisinde kullanılır.

### KAYNAKÇA

- Andreyev, N. A. (1955). “O xaraktere zaimstovaniy v Çuvaşskom yazıke”. *Uçenıye Zapiski*, Vip. 12, 75-107.
- Aşmarin, N. İ. (1898). *Materialı dlya İssledovaniya Çuvaşskago Yazıka*, Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskago Universiteta.
- Chuvash Bilingual Corpus*, <https://en.corpus.chv.su/>, Erişim: 10.10.2023
- ÇSK: Aşmarin, N. İ. (1934). *Slovar Çuvaşskago yazıka / Çıvaş şımahşen kñeki*. Vıpusk 7. Çeboksarı: ÇGİ.
- Eker, S. (2008). Türk Dili Tarihinde Bir Dilbilimsel Temas Bölgesi Olarak Diyarbakır. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır I*. (Ed. Bahaeddin Yediyıldız-Kertsin Tomenendal). Ankara: Diyarbakır Valiliği ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ergin, M. (2001). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- Gorskiy, S. P. (1941). Analitiçeskiye i sintetiçeskiye tendentsii v Çuvaşskom yazıke. *Uçenıye Zapiski*, Vip. 1, 69-107.
- Gorşkov, A. Ye (1958). Fonetiçeskoye oformleniye Russkix zaimstovaniy v Çuvaşskom yazıke. *Uçenıye Zapiski*, Vip. 18, 33-56.
- Gorşkov, A. Ye. (1963). *Rol' Russkogo yazıka v razvitii i obogaşçenii Çuvaşskoy leksiki*. Çeboksarı: ÇKİ.
- Gorşkov, A. Ye. (1978). Vırıs çılhinçen tata un urlı itti çılhesençen kñi şımahsem. *Hal'hi Çıvaş çılhin leksikologiyı* (Red. Yu. M. Vinogradov, A. Ye. Gorşkov). Çeboksarı: Çıvaş ASSR Ministrsen Soveçi şımınçı Çılhe Literatura, İstori Tata Ekonomika Naukisen Tıpçev İnstituçı, 110-145.
- Güzel, S. (2016). Çuvaşçada Tatarca Bir Kopya: {-KAç} Biçim Birimi. *Dil Araştırmaları*, Bahar 2016/18: 135-149
- Haugen, E. (1950). “The Analysis of Linguistic Borrowing”, *Language*, Vol. 26, no: 2 (Apr. - Jun.), ss. 210-223.
- Haugen, E. (2010). Dil Bilimsel Ödünçlemenin Analizi (Çev. Caner Kerimoğlu). *Dil Araştırmaları* Sayı: 7 Güz 2010.

- Johanson, L. (2007). *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler* (Çev. Prof. Dr. Nurettin Demir). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pavlov, İ. P. (1956). Poslelog i slujebnoye imya. *Materialı po grammatike sovremennogo Çuvaşskogo yazıka I (Morfologiya)*. Çeboksarı: ÇGİ, 296-323.
- Rezyukov, N. A. (1954). *Oçerki sravnitel'noy grammatiki Russkogo i Çuvaşskogo yazıkov*. Çeboksarı: GİÇA.
- Rezyukov, N. A. (1959). *Sopostavitel'naya grammatika Russkogo i Çuvaşskogo yazıkov*. Çeboksarı: GİÇA.
- Thomason, S. G. (2001). *Language Contact*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thomason, S. G., Kaufman, T. (1988). *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Yakovlev, P. Ya. (1976). Udareniye v Russkix i internatsional'nıx slovah, zaimstvovannıx v Çuvaşskiy yazık. *Çuvaşskiy yazık*. Çeboksarı: Nauçno-issledovatel'skiy institut pri sovete ministrov Çuvaşskoy ASSR, 159-175.
- Yegorov, V. G. (1930). *Vvedeniye v izuçeniye Çuvaşskogo Yazıka*. Moskva: Tsentral'noye İzdatel'stvo Narodov SSSR.

### Kullanılan Bütüncce

- Bib: Reşşey Bibli Pırlıhı (2009). *Bibli*. Sankt-Peterburg.
- HHA: Elker, S. V. (1993). *Hñ-hur ayñçe – Sıvılasa şırnı povest'*. Şupaşkar: ÇKİ.
- HTŞŞ: Jarkov, L. M. (1957). *Hastar tusım şınçen povest'* (Leonid Agakov kuşarnı). Şupaşkar: ÇAGİ.
- İŞ: Şundik, N. Ye. (1960). *İnşetri şurşırte: povest'*. Şupaşkar: ÇAGİ.
- İŞŞ: Çakovskiy, A. B. (1966). *İnşetri şiltır şuti: povest'* (Leonid Agakov kuşarnı). Şupaşkar: ÇAKİ.
- KANAŞ: Lapin, V. (2022). Tarın yalın çiperkkisempe yaşısem 'ulaha' puhınaşşı. *Kanaş*.
- KÇ: Aksakov, S. T. (1952). *Kıren çeçek: yumah*. Şupaşkar: ÇAGİ.
- KVİ: Kozlov, İ. A. (1954). *Kırımra vırttın işleni*. Şupaşkar: Çıvaşgosizdat.
- Sİ: Grin, A. S. (2012). *Suylasa ilnisem* (A. Leontyev kuşarnı). Vişşimiş tom. Şupaşkar.
- SİN: Maksimov, N. (1991). *Sinker*. Roman. Şupaşkar: ÇKİ.

- SK: Tolstoy, L. N. (1942). *Sevastopol' kalavšem: kalavsem* (Vasiliy Alager, Stihvan Şavli kuşarni) Şupaşkar: Çıvaşgosizdat.
- SY: Tallero, L. V. (1979). *Sipka yurri: poveşsem, kalavsem tata oçerksem*. Şupaşkar: ÇKİ.
- ŞLE: Agakov, L. (1963). "Şur litr erehşin". *Tıvan Atıl* no: 6: 49-55.
- TK: Mikulayı, İ. (1953). *Tıvatı Kun*. Şupaşkar: ÇGİ.
- TŞ: Kojedub, İ. N. (1952). *Tıvan şışıvşın: letçik kalasa pani*. Şupaşkar: ÇAGİ.





# TURKIY ADABIYOTDA NA'TLARNING YARATILISHI VA TARAQQIYOTI

## THE CREATION AND DEVELOPMENT OF NAATS IN TURKISH LITERATURE

Fayzulla ISKANDAROV\*

### ANNOTATSIYA

Yusuf Xos Hojib “Qutadg‘u bilig” dostoni bilan boshlab bergan turk dostonnavislik an‘anasi, ilk turkiy tasavvufiy-didaktik adabiyotning yuksak cho‘qqisi bo‘lib, keyingi davr turkigo‘y ijodkorlar uchun katta mahorat maydoni vazifasini o‘tab, ijodkorlar orasida kitob bitish bilan bog‘liq “adabi tasnif” hamda turkiy kitobotchilik an‘anasining shakllanishida katta o‘rin tutdi. Turk xalqlari adabiyoti tarixida kitob yaratish va unga tartib berish an‘anasi bilan bog‘liq amaliy-nazariy jihatlarini o‘zida aks ettirgan ushbu doston, o‘zidan keyingi ijodkorlar uchun tasnif odobida katta maktab vazifasini o‘tab, bugungi kunga qadar o‘z ahamiyati va dolzarbligini yo‘qotmay kelyapti.

Ushbu maqolada, dastlab, “Qutadg‘u bilig” dostonida qo‘llangan “Nabiy madhi” deb nom olgan na‘tlarning adabiyotimizga kirib kelishi, yaratilishi, mazmuniy turlari, Yusuf Xos Hojibdan boshlangan an‘ananing tadrijiy rivoji Ahmad Yugnakiy, Ahmad Yassaviy, Xorazmiy, Rabg‘uziy kabi ijodkorlarning asarlari asosida o‘rganilib, na‘tlarda qo‘llagan obrazlar tizimi hamda ularning g‘oyaviy-badiiy xususiyatlari tahlil qilindi. Dostonlarning debocha qismidan mustahkam o‘rin olgan na‘tlarning turkiy adabiyotga kirib kelishi Islom dini va Payg‘ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallam shaxsiyatlarini bilan bog‘liqligi, ijodkorlarning diniy-falsafiy, axloqiy-ta‘limiy, tasavvufiy-irfoniy, komillik va komil inson haqidagi adabiy-estetik qarashlarini o‘rganishda muhim manba ekanligi ilmiy-nazariy jihatdan isbotlab berildi. Shuningdek, na‘tning mazmuniy turlari, devonlarda tutgan o‘rni, na‘t moslashgan janrlar, ularning poetikasi hamda XI asrdan XV asrgacha bo‘lgan davrdagi na‘tlar tadrijiy taraqqiyoti aniq misollar asosida tadqiq etilib, zaruriy ilmiy-nazariy xulosalar chiqarildi.

**Kalit so‘zlar:** turkiy adabiyot, devon, debocha, na‘t, vasf, me‘roj, islom, tasavvuf, so‘fiy, komillik, komil inson, poetik mahorat, payg‘ambar, siyrat

### ABSTRACT

The Turkish tradition of dostonnavism, which was initiated by Yusuf Khos Hajib with the epic “Kutagu Bilig”, was a high peak of early Turkish mysticism-didactic literature, and the later period served as a great skill space for Turkish creators, taking a great place among creators in the formation of the “adabi tasnif” associated with book-making, as well as the Turkish reflecting the practical-theoretical aspects associated with the tradition of creating and ordering a book in the history of the literature of the Turkish peoples, this epic serves as a large school in the etiquette of classification for

---

\*PhD, Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat O‘zbek tili va adabiyoti universiteti.  
Toshkent/O‘zbekiston (mfayzullaiskandarov@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0454-0229>

post-self-creators, which to this day does not lose its importance and relevance.

This article was studied on the basis of the works of such creators as Ahmad Yugnaki, Ahmad Yassavi, Khorezmiy, Rabguziy, the types of content, the introduction, creation of naat in our literature, which was originally used in the epic " Kutagu Bilig ", in which the system of images used was analyzed. Naats and their ideological and artistic features. The penetration of Naath into Turkic literature, firmly established in the preface part of the epics, has been scientifically proven to be an important resource in the study of Islam and the personalities of our Prophet Muhammad sollallohu alayhi va sallam, literary-aesthetic views of creators about their religious-philosophical, moral-ethical views education, mysticism-gnostic, perfection and perfect man. Also, the types of content, their role in dedications, naat adapted genres, their poetics and the evolutionary progress of naats in the XI - XV centuries were studied on the basis of specific examples and the necessary scientific and theoretical conclusions were drawn.

**Keywords:** Turkish literature, divan, preface, naat, praise, miraj, Islam, mysticism, Sufi, perfection, perfect person, poetic skill, prophet, siyrat

## KIRISH

Mumtoz turkiy adabiyotimizda ham islom mazmun-mohiyatiga aloqador mavzular, shu jumladan, nubuvvat masalasi, Payg‘ambar siymosi hamda U zot bilan bog‘liq voqea-hodisalarning vasfiy bayoni muhim o‘rin tutadi. Ushbu mavzu-masalalarni ifodalashda muhim o‘rin tutgan va turli she‘riy shakl va janrlarga moslashgan asarlardan biri – payg‘ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallam madhida bitilgan na‘tlardir. Sharqda mavjud odobi tasnif (devon tuzish, kitob yaratish) an‘anasiga ko‘ra, Allohga hamd va munojotdan so‘ng, Payg‘ambarimiz Nabiy alayhissalomga na‘tlar bitilgan. Na‘t istiloh sifatida payg‘ambarimiz vasfi, shaxsiyati, payg‘ambarlik faoliyati va me‘roj bilan bog‘liq voqea-hodisalarning romantik ko‘rinishdagi shoirona, so‘fiyona, oshiqona va orifona talqinidir. Ayni paytda, oshiqning ma‘shuq vaslida yongan zavq-u shavqi, ishq yo‘lida chekkan azoblari, “hisob-kitob” kuni komillar komili bo‘lgan zotning shafolatiga umid bilan intilgan ko‘ngil nolalarining ramziy-majoziy tasvirlari, ilohiy go‘zallik sirlari kashshofi bo‘lgan ishqning ta‘rifi hamda komillikning oliy maqomini egallagan, jisman zaminda, qalban esa Haq huzurida bo‘lgan Zotga bo‘lgan muhabbatdir. Shu ma‘noda, Musulmon Sharqi xalqlari ma‘naviy hayotida islom ma‘rifatning ta‘siri mislsiz. Ayniqsa, inson his-tuyg‘ulari va ilhomining mahsuli hisoblangan badiiy adabiyotda bu hodisa yanada yorqinroq o‘z aksini topgan. Sharq, xususan, turk adabiyotining tadrijiy takomilida islom falsafasi, nubuvvat masalasi va islomiy ma‘rifat ta‘sirida shakllangan hamd, tavhid, munojot, Asmoyi husna, tafsir, siyrat, me‘rojnomasi,

shafaotnoma, axloq un-nabiy, hijrat un-nabiy, g‘azavot un-nabiy, vafot un-nabiy, mavlid, arba’in va qissas ul-anbiyo kabi asarlarning o‘rni beqiyosdir.

“Maqtash”, ”baho berish”, “sifatlash” ma’nolarini anglatgan na’t – istilohga ko‘ra Rasululloh sollallohu alayhi vasallamni vasf qilish, yaxshi sifatlar bilan ulug‘lashdir. Ijodkorlar uchun tunganmas ilhom manbaya bo‘lgan payg‘ambarimiz sifatleri, shakl-u shamoyili, husn-u xulqi, islom dinnining targ‘ibi yo‘lida ko‘rsatgan jasoratlari va ayniqsa, me’roj voqeasi cheksiz xazinadir. Shuning uchun ijodkorlar bu mavzuga qayta-qayta murojaat qilaveradilar. Dastlab arablarda paydo bo‘lgan na’t bitish an’anasi arab adabiyotidan fors adabiyotiga, forslardan turkiy adabiyotga o‘tdi. Devonlarning kirish qismida hamd va munajatlardan so‘ng o‘rin olgan - na’t mazmunan vasf va me’roj na’tlarga bo‘linadi. Mazmunan qasida, g‘azal, ruboiy, murabba, musammat, mustazod, qit‘a, tuyuq kabi janrlarga moslasha oladigan mavzu bo‘lgan na’t - masnaviylarning muqaddima qismidan ham alohida o‘rin oldi. Ushbu boblarda ijodkorlar bir tomondan, payg‘ambarimizning islom dinini joriy etish yo‘lidagi buyuk xizmati, payg‘ambarlik sifatleri va faoliyatiga doir lavhalar, u zotning komil xulqlari, fazilatleri, ularga yuborilgan mo‘jizalar, xususan, me’roj kechasi tasviri keng yoritilsa, ikkinchi tomondan, shoirning Alloh, olam va odam haqidagi Koinot sarvari Rasululloh sollallohu alayhi va sallam haqidagi diniy-so‘fiyona, axloqiy-falsafiy qarashleri, bilim va tasavvurlari bilan uyg‘unlashib ketganligini ko‘ramiz.

## MUNOZARA VA NATIJALAR

Turkiy tildagi na’tlarning ilk namunasini “Shohnomayi turkiy” – Yusuf Xos Hojibning “Qutadg‘u bilig” dostonida uchratishimiz mumkin.

“Asar sharq kitob tuzilishi usuliga ko‘ra tartib berilgan bo‘lib, dastavval unvon (basmala), so‘ng qisqa nasriy muqaddima bo‘ladi, bunda tangriga hamd, yalavoch (payg‘ambar)ga na’t aytiladi” (To‘xliyev, 2013, 4-b.).

Dostondagi Payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalomga bag‘ishlangan madh turkiy tildagi ilk na’t hisoblanadi. Ungacha yozma adabiyotda na’t yaratilgan yoki yaratilmagani bizga noma’lum. Hajman kichik 15 baytdan iborat bo‘lgan ushbu bob mazmunan vasf na’t hisoblanadi. Bobda ijodkor Nabiy alayhissalomning hayoti, insoniy fazilatleri, shakl-u shamoyili vasflab, komil husn-u xulqini ulug‘laydi. Munosib ummat bo‘laman degan har bir inson o‘ziga Ul zotni har tomonlama ibrat – ideal sifatida qarab, sevishi,

qaytarganlaridan qaytib, haqqa – komillikka mudom intilishi lozimligini bot-bot uqtiradi.

Islomning asosi bo‘lgan insonning mukarramligi, adolat va komillikning targ‘ibi, mukammal jamiyat va adolatli shohlar tasviri hamda shariat ahkamlari asosidagi tasavvufiy mazmuni doston sujetiga singdirilishi ijodkorning buyuk poetik mahorati samarasidir va ayni paytda, asarning barhayotligini ta‘minladi. Komillik va komil inson haqidagi qarashlari zamirida “ideal zamon, odil podshohlar, o‘z vazifasini a‘lo darajada bajargan amaldorlar, insonparvarlar, odil zamon timsolini tasvirlaydi va shunday zamonga erishish yo‘llarini ko‘rsatadi” (Karimov, 1971, 24-b). Shoir aynan shu orzular ro‘yobini islom dini asosida, amaldagi tadbqiqini esa Rasululloh sollallohu alayhi va sallam turmush tarzi, ijtimoiy-siyosiy faoliyati hamda shaxsiy hayotida xalqi va xulqida ko‘radi hamda o‘zgalarni ham shunga da‘vat etadi, bu baxt-saodat yo‘li ekanligini uqtiradi.

Islom ta‘limotiga ko‘ra har bir musulmon Allohni va uning rasulini sevishi lozim. Hadislarda keltirilishicha, haqiqiy iymon Alloh va uning rasuliga bo‘lgan muhabbatdan qolgan barcha narsaga bo‘lgan muhabbat ustun bo‘lmog‘i darkor.

*Shundagina, “Alloh sizni sevir va sizlarning gunohlaringizni mag‘firat qiladir” (“Oli Imron” surasi 31-oyat). Mo‘min banda uchun Allohning muhabbatidan ham ulug‘roq baxt, ulug‘roq saodat bormi? Buning ustiga uning gunohlarini mag‘firat qilib tursa!” (Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, 2012, 54-b.).*

Hajman kichik – 15 baytdan iborat ushbu bob mazmunan vasfiy na‘tdir. Shoir ushbu bobda payg‘ambarimizning hayoti, insoniy fazilatlarini, sifatlarini vasf qilish bilan birga, Nabiy alayhissalomni barchaga o‘rnak sifatida ko‘rsatib, insonlarga qarata u zotni sevishni, unga munosib bo‘lishga intilish lozimligini uqtiradi. Haqiqiy baxt-saodatga erishmoqchi bo‘lgan insonlarga Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi va sallam siyrati, husn-u xulqi, shakl-u shamoili va qilgan amallari komil inson haqidagi yo‘riqnoma ekanligini baytma-bayt tasvirlab boradi.

Islom ta‘limotiga ko‘ra, har bir musulmon Allohni va uning Rasulini sevishi lozim. Hadislarda keltirilishicha, haqiqiy iymon Alloh va uning Rasuliga bo‘lgan muhabbat qolgan barcha narsaga bo‘lgan muhabbatdan ustun bo‘lmog‘i darkor. Haqning oshig‘i bo‘lgan, o‘zini va nafsini tanigan mo‘min bandalariga qarata Kalomullohning “Oli Imron” surasi 31-oyatida Haq taolo: “Alloh sizni sevir va sizlarning

gunohlaringizni mag‘firat qiladir”, - deb marhamat qiladi. Bu har bir komillikka intilgan inson orzu qiladigan baxt-saodatdir. Sababi har bir komillikka intilgan solik uchun Allohning muhabbatidan ham ulug‘roq baxt, ulug‘roq saodat bo‘lmaydi.

Yusuf Xos Hojib bu ulug‘ zotni ta‘riflar ekan, avvalo, uning Rasul(Allohning elchisi), keyin esa insonlarning eng yaxshisi, komili ekanligini ta‘kidlab, bobni ko‘tarinki ruhdagi ushbu bayt bilan boshlaydi:

Sewüg sawci îdi bag‘irsaq îdi,  
buðunda talusı kişidä keði<sup>1</sup> (Yusuf Has Hacib, 2010, 65-b.).

Doston didaktik xarakterdagi asar bo‘lgani bois, unda boshdan-oxir tanosub san‘ati ustuvorlik qiladi. Bu xususiyat asarning na‘t qismida ham seziladi. Yuqoridagi baytda ham aynan shuni ko‘rish mumkin.

Barcha insonlarga qarata aytilgan quyidagi baytlarda muallif tashbeh vositasida payg‘ambarning buyuk xizmatlarini shoirona e‘tirof etadi:

Yula erdi xalqqa qarañqu tüni  
yaruqluqı yağtı yaruttı sanı  
Oqıçı ul erdi bayattın saña  
sen ötrü köni yolqa kirdiñ toña.

Ya‘ni, ey sen (inson, xalq – *FI*), qorong‘ulikdan (johiliyatdan) yorug‘likka (hidoyatga), to‘g‘ri yo‘lga u (payg‘ambar – *FI*) orqali erishding. Chunki u senga Haqni tanitdi, kimligingni bildirdi, natijada unga ergashib baxt-saodatga erishding.

O‘xshatish san‘atining ustuvorligi asosida qurilgan ushbu baytlarda Yusuf Xos Hojib so‘zlar zamiriga ichki mantiqiy bog‘liqlik asosidagi so‘zlarni berkitish orqali istioraning go‘zal namunasini beradi. Ya‘ni, **qorong‘u tun**, aslida, **johiliyat davri**, **yorug‘lik** esa **hidoyat**. Demak, baytlardagi so‘zlar mohiyati shu shaklda tahlil qilinsagina, mazmun to‘g‘ri anglashiladi.

Muallif payg‘ambarimizni insonlarga o‘rnak qilib ko‘rsatar ekan, ummati uchun, qavmi uchun ota-onasidan ham mehribon ekanligi, ularning rohati uchun kunduzi yemay, kechalari uxlamay, Allohdan faqat ummatlari uchun yaxshilikni so‘ragan mehribon zot ekanligini ta‘kidlaydi. Poetik fikrlarni ifodalashda shoir hamma uchun tushunarli

---

<sup>1</sup>Yusuf Has Hacib. Qutadg‘u bilig. I jild. – Toshkent: Alisher Navoiy nomidagi O‘zbekiston milliy kutubxonasi nashriyoti, 2010. Keyingi o‘rinlarda ham ushbu nashrdan foydalandik.

va sodda bo'lgan **ota-ona**, **kun-tun** juft so'zlardan o'rinli foydalanib, badiiy ta'sirchanlikni oshirgan. Bu esa kitobxonda katta badiiy-estetik zavqni uyg'otadi.

Seni qoldı tün kün bu emgäk bilä  
anı ög sen emdi sewinçin tilä.  
Qamuğ qadğusı erdi ümmät üçün  
qutulmaq tilär erdi rahat üçün.  
Atada anada bağırsağ bolub  
tilär erdi tutçı bayattın qolub.

Nabiy alayhissalomning bevosita payg'ambarlik faoliyati bilan bog'liq ushbu misralarda ijodkor o'zi qo'ygan masala mohiyatini anglatishda tazoddan mohirona foydalanadi. Tasavvuf mashoyixlari har qanday masalaning mohiyati uning ziddi bilan ayon bo'lishini ko'p marotaba tasdiqlaganlar. Ayni baytda ham Muhammad sollallohu alayhi va sallamning sifatleri tazod san'ati misolida ochib berilgan. **Kun** va **tun**, **qayg'u** va **sevinch** so'zlarining ishlatilishi bu badiiy hodisani yuzaga keltiradi. Payg'ambarimizning ota-onadek har ummati uchun qayg'urish xususiyatining tashbeh san'ati orqali berilishi esa baytning poetik jihatdan mukammal chiqishiga zamin yaratgan.

Dostonda komil inson va komillikka alohida o'rin bergan shoir fikricha, inson komil bo'lishi uchun, avvalo, komil sifatlarga ega bo'lishi, ko'ngli, tili va fe'li rost bo'lishi zarur. Shoir ta'riflagan sifatlarga egasi, yakka-yu yagona komil inson Muhammad sollallohu alayhi va sallam edilar.

Bayat rahmati erdi xalqı üzä  
qılınçı silig erdi qılqı tüzä.  
Tüzün erdi alçaq qılınçı silig  
uwutluğ bağırsağ aqı keñ elig.  
Yagız yer yaşıl köktä erdi kösüş  
ağar berdı tañri ağırlıq öküş.

Bunday boy va teran ildizlarga ega mumtoz adabiyotimiz islom dini va uning ahkomlariga qalbidagi ulkan muhabbat bilan bog'langan zotlar o'z his-tuyg'ularini bildirish uchun adabiyotdan bir vosita sifatida foydalanganlarki, natijada betakror obrazlar, zavq-shavqqa to'la lirizm, rang-barang romantizmga ega she'riyat, komil inson va komillik kabi yuksak gumanistik g'oyalarni ulug'lovchi tasavvuf adabiyoti vujudga kelgan.

So‘nggi baytlar muallifning o‘z-o‘zini sarhisob qilishiga imkon bergan. Shoir Yaratgandan o‘ziga toza va chin iymon so‘raydi. “Köjül badım emdi anıj yolına” – “Chin dildan uning yo‘liga yurdim”, “sewip sözi tuttum bütüp qavlına” – “Uning har bir so‘ziga xursandchilik bilan itoat etdim” misralarida tashbehning go‘zal namunalariidan foydalanadi.

Na‘t so‘ngida shoir Yaratganga yolvorib, qiyomat kuni unga mehr ko‘zi bilan boqishini, vaslidan benasib qilmay, shafolat etilganlar qatoriga qo‘yishini so‘raydi:

Qiyamatta körkit tolun teg yüzin  
elig tuttaçı qıl ilahi özin.

Ushbu baytda ham “tolun teg yüzin” – to‘lindek, yorug‘ yuzi, vasli birikmalarida tashbehning go‘zal namunasi ko‘rish mumkin. Yuqorida tahlil etilgan oxirgi uch bayt na‘t bobni yakunlovchi xarakterga ega bo‘lish bilan birga ijodkor ruhiy-ma‘naviy olami, axloqiy-didaktik va adabiy-estetik qarashlarini o‘zida yaqqol aks ettirgan.

Turkiy adabiyot tarixida na‘t bitish an‘anasini Ahmad Yugnakiy, Sulaymon Boqirg‘oniy, Ahmad Yassaviy, Xorazmiy, Sayfi Saroyi, Rabg‘uziy, Xo‘jandiy, Said Ahmad, Lutfiy kabi keyingi davr shoirlari munosib davom ettirdilar.

Ahmad Yugnakiyning bizgacha yetib kelgan ta‘limiy-ma‘rifiy dostoni “Hibat ul-haqoyiq”da payg‘ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallamga bag‘ishlangan besh baytdan iborat na‘t bob mavjud. Mazmunan vasf na‘t bo‘lgan bobning ilk baytidanoq muallif o‘z maqsadini aniq ifodalar ekan, kitobxonning diqqatini tortadi:

İşit imdi kaç beyt Hâbîb fażlıdın  
Ukuş hüş bititip sözümnı oña (Yükneki, 2019, 71-b.).

Tabiatan didaktik ruh yetakchilik qiladigan dostonda markaziy o‘rinni inson shaxsi, uning axloqiy-ma‘naviy qiyofasi hamda shaxsni kamolotga yetkazishni ta‘minlash masalasi asosiy o‘rinda turadi. Musulmon millati tarbiyasi va uning kamolotini o‘ylagan ijodkor uchun butun umrini ummat tarbiyasi, baxt-u saodati uchun baxshida qilgan payg‘ambarimiz siymosi o‘rnakdir. Hayot yo‘li tuganmas ibrat, butun insoniyat uchun ko‘zgu ekanligi bobning quyidagi baytlarida ta‘kidlanadi:

Ol ol halka yigi kişi kutluğı  
Töremişde yok bil aña tuş teñe



Resüller örün yüz bu ol yüzge köz  
Yā eñler kıızıl iñ bu eñe meñe.

Ya'ni:

El aro yaxshilarning yaxshisidir,  
Payg'ambarlar ichra ham naqshi shudir.  
Rasululloh yuzida nur porlagan,  
Hidoyatga, ibodatga chorlagan (Yugnakiy, 2002, 25-b.).

Odatda, didaktik asarlarda o'zga bir shaxs fazilati, axloqi ibrat sifatida ko'rsatilar ekan, shoirlar, asosan, tashbeh, o'xshatish, tanosub va talmehga murojaat qiladilar. Bunda bildirilayotgan fikrning ta'sirchanligi ortib, tinglovchi masalani mohiyatini oson va tez anglaydi. Ana shunday sodda va qisqa, ortiqcha badiiy hashamdor bo'yoqlarsiz Rasulullohni madh etar ekan ijodkor, payg'ambar tarixi yoki mo'jizalarini ta'riflamaydi, tarjimayi holini bayon etmaydi, balki muayyan badiiy timsollar (**nur, ko'z**), qiyoslar (**yaxshilarning yaxshisi, payg'ambarlar naqshi**) asosida komil inson suratini tasvirlab beradi.

Aniñ medhi birle tatir bu tilim  
Aniñ medhi bolsa şeker şehdi añ.  
Bu kün mendin tigsün dürüd ol yarına  
İlig tutaçımğa egirse muña (Yükneki, 2019, 71-b.).

Inson kamolotini ilm o'rganish, tavoze'li bo'lish va go'zal xulqni egallashda deb bilgan adib asarning boshidan-oxirigacha buyuk islomiy e'tiqodga tayanadi, fikrlarini Kalomullohning muborak oyatlari, Rasululloh sollallohu alayhi va sallamning sara hadislarini bilan dalillaydi. Ilm va tavoze'ning manfaati, jaholat, kibr va harislikning zarari, tilni tiyishning foydasi, mol-dunyo to'plashning salbiy oqibatlaridan insonlarni ogohlantirgan adib, ilk bor payg'ambar hadislarini turkiy tilda she'riy yo'l bilan sharhlaydi. Barcha ijodkorlar kabi Ahmad Yugnakiy ham bob so'ngida qiyomat kuni shafolat etiladigan insonlar qatorida bo'lishini istab, u zotga cheksiz durud-u salovotlar yo'llaydi.

Turkiy adabiyotning yirik vakili bo'lgan, "sulton ul-orifin", "piri Turkiston" nomi bilan ulug'langan, turkiy tasavvufiy adabiyotning rivojiga o'z hikmatlari bilan juda katta ta'sir ko'rsatgan Xoja Ahmad Yassaviyning "Devoni hikmat"i dunyoga kelishi bilan turkiy xalqlar o'zining mustaqil tariqat kitobiga, tom ma'nosi ila Ma'rifat, Haqiqat, Ruhoniyat qomusiga sohib millat o'laroq e'tirof etilgan. Ahmad Yassaviydan keyingi turkiy xalqlarning tarixi – ma'naviy-axloqiy hayotda yangi yo'nalish, yangi ilohiy nuqtayi nazar shakllangan,

komil inson haqidagi tasavvurlar to'la oydinlashgan tarix erur" (Haqqulov, 2001, 63-b.). "Devoni Hikmat"da Rasululi akramga bag'ishlangan, u zotning muborak siyratlari, axloqi, ko'rsatgan mo'jizalari hamda islomning ravnaqi yo'lidagi mislsiz jasoratlari vasfiy hikmat na'tlarda vasf qilinsa, "Hikoyati me'roj"da me'roj voqeasi qalamga olinib, unda shoir me'roj bilan bog'liq ruhiy-ma'naviy yuksalishni yuqori pardalarda kuylaydi.

Xudovandim ato qildi anga me'roj,  
Rahmat bahri to'lib-toshib urdi mavvoj,  
Qo'ydi ani boshi uzra "laamruk" toj,  
Chin ummatsen, eshtib durud ayting, do'stlar (Yassaviy, 1991, 208-b.).

Ahmad Yassaviy hikmatlarida inson va uning yashashi, tom ma'noda komil inson bo'lib shakllanishi uchun zarur yo'l-yo'riqlar ko'rsatiladi. Shoirning bu masalani ko'proq komil inson sifatleri bilan bog'lab yoritishi, ayniqsa, nafsni malomat qilishga undashi, jumladan, komillikka intilgan odam, avvalo, nafsini jilovlashi, uni o'ziga bo'ysundirishi haqidagi fikrlari ustuvor. "Nafsni tepkil", aks holda, seni "rasvo qilur", "gumroh qilur" va oxir borib shaytonga "hamroh qilur" deb uqtiriladi hikmatlarda. Bu yo'lda Muhammad sollallohu alayhi va sallamning hayot yo'li, insoniy sifatleri-yu qilgan amallari hamda sunnatlaridan o'rnak olishi lozimligi uqtiriladi. Chunki inson Alloh buyurgan ishlarni qilib, qaytarganlaridan qaytib, Rasululloh o'rgatganlariga tobe bo'lib yashasa, yuksalib boraveradi, insonlar orasida azizligi ortaveradi. Bunday insonni nafaqat odamlar balki, butun koinot alqaydi. Ana shunday inson, shubhasiz, komil insondir.

Ahmad Yassaviy me'roj kechasini tasvirlar ekan, bir tomondan komillar komili uchun, uning tashrifi uchun Koinotdagi barcha jismlar, farishtalar-u maloyikalar mushtoqligini ko'rsatsa, ikkinchi tomondan ijodkor o'zining ushbu voqeaga cheksiz ehtiromini, adoqsiz mehrini bag'ishlagan oshiq misol, me'roj bilan bog'liq barcha voqeahodisalarni katta hayajon bilan ta'riflab, kitobxonda ham mana shu tuyg'ularni uyg'otadi.

Keyingi – Oltin O'rda davri adabiyotining asosiy janrlaridan bo'lgan noma janridagi asarlarda ham Nabiy alayhissalom madhi muhim o'rin tutadi. Jumladan, Xorazmiyning "Muhabbatnoma", Xo'jandiy "Latofatnoma", Said Ahmad "Taashshuqnoma", Yusuf Amiriy "Dahnoma"da madhlarga alohida e'tibor qaratganlar. Xorazmiy "Muhabbatnoma"ning kirish qismidagi bobda Allohga

hamd va payg‘ambarga maqtovlar aytish asnosida Rasulullohni shunday ta’riflaydi:

Muhammad anbiyoga shoh bo‘ldi,  
Muhabbattin Habibulloh bo‘ldi.  
Muhammaddin muhabbat bo‘ldi paydo,  
Meni mundoq muhabbat qildi shaydo (Xorazmiy, 2007, 98-b.).

Adabiyotimiz tarixida ilk noma sanalgan ushbu asarda payg‘ambar madhi uchun alohida bob ajratilmagan bo‘lsa, Xo‘jandiy “Latofatnoma” o‘n uch baytni, Said Ahmad “Taashshuqnoma”da yetti baytni, Yusuf Amiriy “Dahnoma”da yigirma bir baytni na’tlar uchun ajratib, payg‘ambarni madh etadi. Dastlabki, nomalardagi na’tlar ta’rif-tavsifdan iborat bo‘lib, ularda, asosan, payg‘ambarning mo‘jizalari va buyuk payg‘ambarlik sifatleri ulug‘lanadi. Yusuf Amiriy “Dahnoma”da na’tga alohida e’tibor beradi. Asardagi dastlabki bobning o‘n baytida vafq mazmunidagi baytlar kelsa, keyingi o‘n bir bayt me’roj voqeasi talqiniga bag‘ishlangan.

Bashorat berdikim: “Otlar ravona,  
Kim anda muntazirdurlar jahona.  
Bu to‘qqiz hujradin oshmoq keraksen,  
Maloik birla bulg‘ashmoq keraksen”.  
Eshitgach Mustafo bo‘ldi ravona,  
Bo‘libon “qabo qavsayni” nishonda (Yusuf Amiriy, 2007, 187-b.).

Dastlab, Xorazmiy asarida umumiy madhlar ichida kelgan na’tlar, keyingi davr ijodkorlari asarlari tarkibida alohida – nabiy madhi va me’roj voqeasi bilan bog‘liq boblar shaklida asar debochasidan mustahkam o‘rin oldi.

Ushbu davrga mansub Nosiruddin Burhoniddin o‘g‘li Rabg‘uziyning “Qisasi Rabg‘uziy” asarida ana shunday tartiblash kuzatiladi. Muallif Rasulullohni “qutlug‘ yuzlig‘”, “laamruka tojlig‘”, “subhona allazi me’rojlig‘”, “ul o‘zi muti”, “zikri rafi” va “ummatig‘a shafi” kabi ko‘plab sifatlar bilan maqtaydi. Ayni damda, o‘z his-tuyg‘usi va payg‘ambar alayhissalomga bo‘lgan muhabbatini yanada ishonchli, ta’sirli, mukammal bo‘lishi uchun 6 baytdan iborat “Mustafo” radifli she’riy madhiya bitadi.

Din sha’riyat ro‘yati oliy qilg‘on Mustafo,  
Kufri zulmat tug‘larin yerga cholg‘an Mustafo (Rabg‘uziy, 1990, 10-b.).

Asarda insoniyatning yaratilishidan toki payg‘ambarimiz tug‘ilishigacha bo‘lgan tarixiy payg‘ambarlar qissasi, Ul zotning

dunyoga kelishi, payg‘ambarlik faoliyati hamda islomning keng tarqalishi, bu yo‘lda Sarvari koinot ko‘rsatgan mislsiz jasratlari Qur‘on, hadis va folklor asosida bayon qilingan. Qissalarning dastlabki qismida ijodkor oldingi davr payg‘ambarlariga oid qissalarni bayon etsa, keyingi qismni to‘laligicha Sarvari koinot siyratiga bag‘ishlaydi. Adib nabiy madhiga bag‘ishlangan bobni “ul la’amruka **tojlig‘**... kuntu nabiiyan va Adamu baynal-maii vat-tiynn **yoshlig‘**, vaz-zuha **elinlig‘**, val-layl iza saja **sochlig‘**, yaquluna huva uzunun **quloglig‘**, fa ravhan va rayhanun **burunlig**, qad naro taqalluba vajhaka **yuzluk**, la ta‘du aynaka **ko‘zruk** va ma yantiq-u anil-hava **so‘zruk**” (Rabg‘uziy, 1990, b. 100) kabi Rasululloh shakl-u shamoyili vasfi bilan boshlab, tavsifni lirik parcha bilan yakunlaydi. Oldingi nasriy tavsifda boshlangan Nabiy madhining davomi sifatida muallif “Na‘t-u oxirun nabiy Alayhis-salom” nomli qirq to‘rt misradan iborat nazmiy parchada Muhammad sollallohu alayhi va sallam siyratiga doir qisqa-qisqa – tezis vazifasini bajaruvchi fikrlarini bayon qiladi. Bu kitobxonga payg‘ambar tarixi va faoliyati bilan bog‘liq eng muhim sanalarni esga olish, xotirlash imkonini bersa, ayni paytda, ushbu bobning siqiq tarhi sifatida kitobxonda keyingi voqealar haqidagi tasavvurlarni uyg‘otadi.

Insonlarga murojaat qilib, yaxshilikka undab, yomonlikni tark etishga chaqirar ekan, asar muallifi insoniyatning baxtli va saodatli yashashi uchun o‘rnak bo‘lgan yagona komil zot Rasululloh Muhammad sollallohu alayhi va sallam ekanligini alohida ta’kidlaydi. Qayta-qayta nasihat qilib, til uchida iymon deb, dilda boshqani tutmaslikni uqtiradi, yomon ishlarning oxiri “voy” ekanligidan qat’iy ogohlantiradi:

Man Muhammad ummatiman teyu yolg‘on so‘zlama,  
Ne Ug‘on topug‘un qilursen, ne Rasulning sunnatin.

Shuningdek, payg‘ambar timsolida komil insonni “o‘zi to‘lun oy mengizlik yulduz erdi tegrasa”, deb tasvirlasa, “O‘zi Farshda, oti Arshda himmati andin adiz” kabi misralarda u zotning ma’naviy suratini chizadi. Insonlarga:

Fag‘islu aning amrini tut, hofizo‘ hukmin kezar,

Andin aning ummati bo‘l top sahoba suhbatin (Rabg‘uziy, 1990, 101-b.), - deb nasihat qiladi. Komillikka intilgan har bir insonga zarur dastur amalni ko‘rsatib, bu yo‘lning to‘g‘ri va haqligini asoslash uchun Nabiy alayhissalomni o‘rnak qilib ko‘rsatadi.

Xullas, nubuvvat ma’rifatini o‘zida jamlagan payg‘ambar madhlari Alisher Navoiy davrigacha o‘zbek mumtoz adabiyotining

barcha janrlariga moslashib, “tarixiy, memuar, biografik va esdalik xarakteridagi asarlar, dostonlar, lirik janrlar, gʻazal, qasida, qitʻa, masnaviy, soqiyнома va boshqa janrdagi asarlar silsilasining mavzuga doir” (Qobilov, 2021, 83-b.) ajralmas qismiga aylandi. Adabiy janr xilma-xilligini boyitgan naʼtlar adabiyotda nubuvvat maʼrifati, islom falsafasi, tasavvuf taʼlimotining mustahkam oʻrin olishida asosiy badiiy-estetik hodisa boʻlib xizmat qildi. Ayni shu badiiy-estetik hodisa islom asoslarini adabiy gʻoyalar bilan uygʻunligini koʻrsatibgina qolmay, asrlar davomida insonni tarbiyalashda, ruh kamoloti va nafsni yengishda asosiy vosita sifatida xizmat qilib, ijodkorlarni yangi-yangi asarlarni yaratishga ilhomlantirib kelmoqda.

Oʻz asarlarida inson kamolotini muhim masala sifatida badiiy talqin etgan Alisher Navoiy ijodida ham Rasululloh madhi muhim oʻrin tutadi. Shoir devonlarida ushbu mavzudagi oʻnlab gʻazallar mavjud boʻlsa, dostonlarining har birida bu masalaga alohida eʼtibor qaratilgan. Aytish mumkinki, Navoiyning har bir asarida nabiy madhi, vasfi va u zot bilan bogʻliq tarixiy voqealar, jumladan, meʼrojga alohida oʻrin ajratilgan. Dostonlaridagi muayyan boblarda shoir paygʻambarning siyrati va ilohiy moʻjizalarini maxsus badiiy tadqiq etib, oʻzining komil inson haqidagi adabiy-estetik va diniy-tasavvufiy qarashlarini talqin etishga yoʻl topadi. “Xamsa” dostonlarining debochasidan mustahkam oʻrin olgan bu boblarda Alisher Navoiy uchun u zotning buyukligi, yuksak sharafi va ulugʻ maqomi taʼrifini keltirish, avvalo, shoirlik burchi va ummatlik vazifasi boʻlsa, ikkinchidan, salaflarga munosib javob berish uchun yana bir sinov maydoni edi.

Turkiy adabiyotda paygʻambarimiz Muhammad alahissalomga Alisher Navoiydek koʻp madhlar – naʼtlar bitgan shoir boʻlmasa kerak. Shu jihatdan, Navoiy naʼt shoiri unvoniga loyiq shaxs sifatida eʼtirof etiladi. Devon adabiyotidagi naʼt sheʼrlarni oʻrgangan turk olimi Emina Yeniterzi shunday yozadi: “...Chigʻatoy adabiyotining eng yuqori pogʻonasiga koʻtarilgan Alisher Navoiy oʻzining barcha devon va masnaviyolari hamda nasriy asarlaridagi koʻplab naʼtlar bilan naʼt shoiri unvoniga loyiq shaxs boʻlganligi diqqatga sazavordir” (Yeniterzi, 1989, 53-b.).

Nabiy madhi kuychisi hisoblangan Navoiy “Xamsa”ning barcha dostonlari muqaddimasida anʼanaviy hamd va munojotlardan soʻng shoir oʻz ideali, sevgan insoni – komillar komili paygʻambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallamni vasf etadi.

Rasululloh insoniyatni to'g'ri – haq yo'lga da'vat etarkan, avvalo, o'zi o'zgalarga namuna bo'ldi, husnu xulqdagı go'zallıgı, muomala odobi, dinu diyonati, hadisları va surat-u siyrati bilan barchani chin yo'lga boshladı. Bunday zotlarıni ulug'lash, uning vasfini bitish bir tomondan, kitob bitish, uni tartıblash bilan bog'lıq talablar bo'lsa, ikkinchi tomondan, bu vasflarıni yozish jarayonida ijodkor o'zini, dunyoni mukammalroq anglay boshlaydi va bu holatni boshdan kechırıshni kitobxonga ham o'tkazadi. Adabiyot tarixida juda ko'plab sabablarga ko'ra minglab na'tlar yozilgan. Hammasidan maqsad bitta – payg'ambar shafogatiga erishish, bu orqali Allohga itoatda bo'lib, uning jamoliga yetishishdir. Navoiy barcha masnaviylarida Rasulullohni madh etarkan, dostonlarıning har birida alohida vasf va me'roj na'tlarıni bitadi. Jumladan, "Hayrat ul-abror" dostonida 173 bayt, "Farhod va Shirin" dostonida 103 bayt, "Layli va Majnun" dostonida 150 bayt, "Sab'ai sayyor" dostonida 142 bayt, "Saddi Iskandariy" dostonida 178 bayt, "Lison ut-tayr" dostonida 81 bayt vasf va me'roj na'tları kiritilgan. Shoir hatto "Xamsa"sining yozilishida Rasululloh va uning ahli oilasi madad berganini bir g'azalida shunday e'tirof etadi:

Bo'lmag'ay erdi muyassar "Xamsa", ya'ni panj ganj,  
Qilmasa erdi madad holimg'a besh oli abo.

"Alisher Navoiy "Saddi Iskandariy" dostonining muqaddima qismida bu masalaga maxsus to'xtalib, "Xamsa"ning har bir dostoni yozilishini kunning ma'lum vaqtlarida o'qiladigan sahar (fajr), peshin (zuhr), asr, shom va xufton namozları bilan qiyos etadi hamda "Xamsa"ni buyuk tog' cho'qqisiga ko'tarilish mobaynida besh o'rında to'xtab, nafasni rostlash uchun bino etilgan besh oromgohga o'xshatadi" (Imomnazarov, 2008, 148-b.).

Chiqar yo'lida to'rt oromgoh,  
Beshinchisi maqsad biloishtiboh.  
Har oromgohida yuz nav' ranj,  
Vale tutqach orom zimmida ganj .

Adabiyotshunos Ziyoda G'afforova ma'lumotiga ko'ra, "Xazoyin ul-maoniy"da shoirning jami 43 na't g'azali joy olgan. Ular devonlarda quyidagi miqdorda taqsimlangan: 1. "G'aroyib us-sig'ar"da 11 na't g'azal, shundan 6 tasi – vasf, 5 tasida esa me'roj talqini berilgan; "Navodir ush-shabob"da 7 na't g'azal, shundan 3 tasi – vasf, 4tasida esa me'roj qalamga olingan, "Badoe' ul-vasat"da 9 na't g'azal, shundan 6 tasi – vasf, 3 tasi me'roj mavzusiga bag'ishlangan,

“Favoyid ul-kibar”da 7 na’t g’azal, shundan 4 tasi – vasf, 3 tasida me’roj tasvirlanadi” .

“Shoirning na’t g’azallarida, bir tomondan, payg’ambarimizning hayoti, uning payg’ambarlik faoliyati bilan bog’liq voqeahodisalardan xabar topsak, ikkinchi tomondan va asosan, u zotga bo’lgan munosabat – adoqsiz mehr-muhabbat, uning shafobatiga muayassar bo’lish istagida yongan yurak evrilishlarining badiiy ifodasiga duch kelamiz. Bu turkum g’azallarni yaratish shoirga nechog’li ichki xotirjamlik, ruhiy quvvat baxsh etganini bir g’azalida o’zi shunday ifodalaydi:

Navoiy, nabiy na’tidin jam qilg’il

Parishon esa xotiri xarzagarding” .

Alisher Navoiy ijodida Payg’ambar siymosi juda ko’p tavsif etilsada, shoir har bir janrdagi na’tga janrning xususiyatlari va talabidan kelib chiqib, alohida falsafiy-ma’rifiy funksiyalarni yuklaydi. Tiriklikning sababi, olamlarning asosi bo’lgan nubuvvat ma’rifati mohiyati, Xoliqning sifatlari, vahdat xazinasi, ilohiy ishq talqini, tavhid g’oyalari batafsil yoritilgan, badiiy tasvir vositalariga boy, boshqa kishilarga nasib etmagan Tangrining ehsoni – “Xamsa” fikrimiz dalilidir.

“Xamsa”dagi na’tlarga bag’ishlangan muqaddima boblar ularga yuklangan vazifalar bois ulkan ahamiyat kasb etgan. “Xamsa” dostonlaridagi muqaddimalar, shu jumladan, na’tlar voqelikka shunchaki an’anaviy kirish bo’lmay, balki dostonlardagi katta mazmunning ochqichi hamdir.

## XULOSALAR

Tabiatan didaktik doston bo’lgan “Qutadg’u bilig”da axloqiy masalalar, pand-nasihath boshdan-oyoq umumiy didaktik ruh sifatida yetakchilik qiladi. Biz o’rgangan ushbu na’t bobda ham didaktik ruhning Payg’ambarimiz vasfi-yu ijodkorning shaxsiy kechinmalari, insonlarga qarata aytilgan nasihatlar va komil inson sifatlari bilan aralash holda tasvirlanganiga amin bo’lamiz. Shunga ko’ra, yuqorida o’rgangan tahlillar asosida quyidagicha xulosalarni bildirishimiz mumkin:

***Birinchi***dan, lug’aviy ma’noda “Sifat” ma’nosini anglatgan na’t Islom ma’daniyati bilan adabiyotimiz tarixiga kirib keldi. Ijodkorlar uchun alohida ilhombaxsh mavzuga aylandi. Na’tlarning ilk namunalari dastlab qadimgi arab adabiyotida vujudga kelgan. Bunda

na'tlarga asos bo'lgan madh mazmunidagi badiiy matnlarning, asosan, ikki xil turi kuzatiladi. Ularning birinchisi – o'tmishda yashab o'tgan yoki zamonaning buyuk kishilarini, shu jumladan, hukmdorlarni eslash, ulug'lash mazmunidagi madhiya-qasidalar bo'lsa, ikkinchi turkum madhlarda shoirlar turli munosabat bilan samimiy do'stlik, muhabbat va ezgulikka chorlovchi hikmatlarni ta'rif-tavsif etganlar. Islom ziyosi arablar e'tiqodi, turmush tarzi va axloqini qay darajada yuksaltirgan bo'lsa, Payg'ambarimizning madhida bitilgan na'tlar adabiyotni haqiqiy estetik ideal kuychisiga aylantirdi. Badiiy adabiyot o'z ifoda shakllarini saqlagan holda, mazmun-mohiyatda butunlay yangilandi, haqiqiy ma'nodagi so'z san'ati va insonshunoslikka aylandi. Komillik masalasi, komil inson vasfi adabiyotning bosh vazifasi o'laroq, payg'ambarni madh etish, unga muhabbat izhor qilish, ezgu fazilatlarini ulug'lash shoirlarning oliy maqsadiga aylandi.

***Ikkinchidan,*** Qur'on qissalari asosida ko'plab badiiy asarlar yaratila boshlandi. Hazrat Payg'ambar siyrati, tarjimayi holi, ijtimoiy-siyosiy faoliyati va hadislari asosida ko'plab asarlar bitildi, janrlar kashf qilindi. Ijodkorlar uchun alohida ilhombaxsh mavzuga aylangan na't o'z tabiatiga ko'ra barcha janrlarga moslasha oladigan mavzu sifatida hikmat, g'azal, qit'a, mustazod, qasida, musammat kabi lirik janrlarda barqarorlashdi, dostonlar (masnaviy) boblarida, she'riy parchalarda hamda nasriy asarlarning kirish boblarida mustahkam o'rin egalladi.

***Uchinchidan,*** na'tlarni shartli ravishda mazmunan vasf va me'roj na'tlar tarzida o'rganish mumkin. Agar vasf na'tlarda Payg'ambarimiz sollallohu alayhi va sallam hayoti va payg'ambarlik faoliyati, insoniy sifatlari-yu qilgan barcha amallari keng yoritilsa, me'roj na'tlarda esa payg'ambarimizga berilgan in'om me'roj kechasi tasviri, shuningdek, payg'ambar surat va siyratida komil inson madh etiladi.

***To'rtinchidan,*** masnaviyalarda Payg'ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallamning hayoti, payg'ambarlik faoliyati, insoniy sifatlari-yu qilgan barcha amallari keng yoritilgan vasflar, Rasulullohga berilgan buyuk in'om – me'roj va u bilan bog'liq voqealar-hodisalar alohida boblar sifatida odobi tasnif an'anasidan mustahkam o'rin oldi.

***Beshinchidan,*** turkiy adabiyotda bitilgan ilk na'tning namunasini Yusuf Xos Hojibning "Qutadg'u bilig" dostonida ko'rishimiz mumkin. Tabiatan didaktik xarakterdagi ushbu bob mazmunan vasfiy na't hisoblanadi. Ahmad Yugnakiy va Ahmad



Yassaviy ham o'z asarlarida payg'ambarimizga mutlaq komil inson sifatida qarab, komillik sifatlarini vasf etishga katta e'tibor qaratdilar. Na'tlarning mavzu va mazmun jihatidan boyishi, g'oyaviy-badiiy jihatidan takomillashuvi, yangi-yangi janrlarga moslasha oladigan mavzu sifatida taraqqiy etishiga katta hissa qo'shdilar. Yassaviyning turkiy tildagi ilk me'rojga bag'ishlangan "Hikoyati me'roj" hikmati ana shu katta hissaning buyuk natijasi o'laroq yaratildi.

**Oltinchidan,** Oltin O'rda davri adabiyoti vakillari nomalarida umumiy madhlar ichida kelgan na'tlar, temuriylar davriga kelib Xo'jandiy, Said Ahmadning nomalarida alohida boblar shaklida uchraydi. Na'tlarning bunday alohida boblar sifatida shakllanishi temuriylar davrida boshlanib, mazmuni, g'oyaviy-badiiy xususiyatlarining takomili Navoiy ijodida o'zining yuksak pog'onasiga ko'tarildi. Temuriylar davrigacha, asosan, didaktik xarakterga ega bo'lgan na'tlar, Navoiy ijodida shoirning adabiy-estetik, diniy-tasavvufiy va komil inson haqidagi qarashlarini belgilovchi asosiy omillardan biriga aylandi.

#### ADABIYOTLAR

- Axmad Yassaviy (1991). *Ҳикматлар*. Тошкент: Фафур Фулом номидаги Адабиёт ва санъат.
- Axmad Yognakiy (2002). *Ҳибатул ҳақойиқ*. Ҳозирги ўзбек тилига Баҳром Ғойиб табдили. – Тошкент.
- Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли лугати* (1983). Тўрт жилдлик. Иккинчи жилд. Тошкент: "Фан".
- Edib Ahmed Yüknêkî (2019). *Atebetü'l-Hakâyik*. Yayına Hazırlayan Dr. Serkan Çakmak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Emine Yeniterzi (1989). Divan Şiirinde Na't. Doktora tezi. Konya.
- Fozilov, E. (1983). *Alisher Navoiy asarlari tilining izohli lug'ati*. To'rt jildlik. Ikkinchi jild. Toshkent: "Fan".
- Hojiahmedov, A. (2008). *Mumtoz badiiyat lug'ati*. Toshkent : "Yangi asr avlodi".
- Имомназаров М. (2008). *Маънавиятнинг ривожланиш тарихи*. Тошкент.
- Иброҳим Ҳаққул. (2001). *Аҳмад Яссавий*. – Тошкент: "Фан".
- Karimov, Q. (1971). *Yusuf Xos Xojib. Qutadg'u bilig*. Toshkent: "Fan".
- Носируддин Рабғузий. (1990). *Қисаси Рабғузий*. Биринчи китоб. Тошкент: "Ёзувчи".
- Носируддин Рабғузий. (1991). *Қисаси Рабғузий*. Биринчи китоб. Тошкент: "Ёзувчи".

- Қобилов, У. (2021). *Нубувват ҳақиқати – бадиий ижод руҳи*. Самарқанд.
- Rahmonov, V. (2018). *Yusuf Xos Xojib. Qutadg‘u bilig*. Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi.
- Ravshanov, F. (2015). *Yusuf Xos Xojib. Qutadg‘u bilig*. Toshkent: “Akademnashr”.
- Тўхлиев Б. (2013). *Юсуф Хос Ҳожиб ва туркий халқлар фольклори*. Тошкент: “BAYOZ”.
- Yusuf Has Nacib (2010). *Qutadg‘u bilig*. Toshkent: Alisher Navoiy nomidagi O‘zbekiston milliy kutubxona.
- Ўзбек мумтоз адабиёти намуналари. II жилд. (2007). Тузувчи Н. Раҳим. – Тошкент: “Фан”.
- Shayx Muhammad Sodiқ Muhammad Yusuf, (2012). *Tafsiri hilol*. Toshkent: “Hilol-nashr”.
- Shayx Muhammad Sodiқ Muhammad Yusuf, (2016). *Hadis va Hayot*. 34-juz. Yaxshilik va axloq. Toshkent: “Hilol-nashr”.
- Shayx Muhammad Sodiқ Muhammad Yusuf, (2011). *Hadis va Hayot*. 19-juz. Olamlarga rahmat Payg‘ambar. Toshkent: “Hilol-nashr”.



# TURKIY ADABIYOTDAGI FARHOD OBRAZINING GENEZISI VA TADRIJI

## GENESIS AND DEVELOPMENT OF THE IMAGE OF FARHAD IN TURKISH LITERATURE

Nafisa RAXMANOVA\*

### ANNOTATSIYA

Ushbu maqolada Qutb, Shayxiy, Navoiy, Lam'iy, To'biliy, Nizoriy kabi shoirlarning dostonlarida qalamga olingan Farhod obrazi qiyoslab tadqiq etilgan, turkiy yozma va og'zaki adabiyotda sevimli bo'lgan Farhod obrazining genezisi, tadrijiy takomili, mualliflar tomonidan bu timsollarga yuklangan vazifalar tahlil etilgan.

Farhod obrazining tarixiy genezisini aniqlashda Tabariy, Bal'amiy, Navoiy va Avliyo Chalabiyning tarixiy asarlariga va muallifi noma'lum bo'lgan "Kitabi- mudjmal at-tavarix v-al-kisas" asariga tayanildi. Turkiy folkloridagi Farhod obrazining genezisini aniqlashda esa turk, o'zbek afsonalari va tatar shoiri Ahmetdzyan To'biliyning dostoni asos qilib olindi. Turkiy adabiyotdagi Farhod obrazining evolyutsiyasini shunday belgilash mumkin: 1) Farhod - kelib chiqishi noma'lum oddiy toshyo'nar usta (Qutb, Faxriy, Shayxiy); 2) Farhod - Chin xoqonining o'g'li, otasining istagiga qarshi chiqolmay, shoh bo'lishdan bosh tortmagan, lekin taqdir sinovlari tufayli tariqat yo'lini tanlagan, majoziy ishq orqali ilohiy ishqqa yetishish yo'lini anglab yetgan solih musulmon (Alisher Navoiy, Shohiy, Lam'iy, Nizoriy, Umar Boqiy); 3) Farhod - Chin xoqonining o'g'li, shoh bo'lishdan bosh tortgan, san'atni hayotining mazmuniga aylantirgan iste'dodli rassom (Mahzun); 4) Farhod - mashhur rassom Kamoliddin Behzodning o'g'li, otasi kabi o'ta qobiliyatli rassom va toshyo'nar usta (To'biliy, Nozim Hikmat); 5) Farhod - sipohband, ayni zamonda mohir toshyo'nar (Samad Vurg'un).

Farhod obrazining tadriji oxirgi bosqichda, ya'ni Samad Vurg'unning asarida, tarixiy Farhodga yaqinlashganini ko'rishimiz mumkin.

Masnaviylarni qiyosiy o'rganish turkiy yozma va og'zaki adabiyotdagi Farhod timsollarini bir xil o'lchovga solib tahlil qilib bo'lmashligini ko'rsatdi. Bizningcha, ularni to'rt toifaga ajratib o'rganish kerak: 1-toifa. Avom ishq maqomida turgan oshiq Farhod obrazi. Bu toifaga turkiy og'zaki adabiyotdagi ertak, afsona, xalq teatrlarining qahramoni bo'lgan, asar oxirida Shirin visoliga erishadigan oshiq Farhod obrazi kiradi. 2-toifa. Avom ishq maqomidan o'sib, xoslar ishq maqomiga yetishgan oshiq Farhod obrazi (Qutb, Shayxiy, Faxriy, Ridvon, To'biliy, S.Vurg'un asarlari). 3-toifa. Majoziy ishq orqali haqiqiy ishqqa yetishgan oshiq Farhod obrazi (Navoiy, Lam'iy, Nizoriy dostonlari, Umar Boqiyning nasriy asari). 4- toifa. Xalqqa bo'lgan sevgisini insoniy sevgisidan ustun qo'ygan Farhod obrazi (Nozim Hikmat asari).

**Kalit so'zlar:** Farhod, Shirin, Xusrav, afsona, "Xamsa", Tabariy, Bal'amiy, "Tarixi mujmalat", sipohbad Farhod, so'fizm, majoziy ishq, ilohiy ishq

---

\* Chirchiq davlat pedagogika universiteti, Gumanitar fanlar fakulteti, O'zbek tili va adabiyoti bo'limi o'qituvchisi, Chirchiq /O'zbekiston (nafisa @cspi.uz), <https://orcid.org/0009-0002-9793-3415>

## ABSTRACT

This article carries out the comparative analysis of the character of Farhad depicted in the epic poems by Qutb ,Shayhi, Navoi, Lamii, Tobili and Nizari. Also, the genesis, gradual development and the appointed tasks for the character of Farhad, popular in Turkic written and oral literature, are thoroughly analysed. While determining the historical genesis of the image of Farhad, the historical pieces by Tabari, Bal'ami, Navoi and Auliya Chalabi and "Kitabi-mudjmal at-tawarikh v-al-kisas" by unknown author were relied upon. Turkish and Uzbek legends and the epic poem by Tatar poet Ahmetdzian Tobili were used as a basis for determining the genesis of the image of Farhad in Turkic folklore. The evolution of the image of Farhad in Turkish literature can be defined as follows: 1) Farhad - an ordinary stonemason of unknown background (Qutb, Fakhri, Shaikhi); 2) Farhad - the son of the Khan of Chin, a righteous Muslim who could not go against his father's wishes and agreed to become a king. However, he fatefully chooses the religious path and pursues divine love (Alisher Navoi , Shahi, Lamii, Nizari, Umar Baqi); 3) Farhad - the son of Chin Khan, a talented artist who refused to be a king and made art the meaning of his life (Mahzun); 4) Farhad - the son of the famous artist Kamoliddin Behzod, like his father talented artist and stonemason (Tobili, Nazim Hikmat); 5) Farhad - a warrior as well as a skilled stonemason (Samad Vurgun). It can be observed that the development of Farhad's character matched the historical Farhad in the last stage, that is, in the work of Samad Vurgun.

The comparative study of masnaviys showed that it is impossible to analyse the characters of Farhad in Turkic written and oral literature at the same level. In our opinion, they should be divided into four categories:

Category 1: the image of Farhad, a lover who is in the status of public love. This category includes the character of the lover Farhad, who is the hero of fairy tales, legends, and folk theaters in Turkic oral literature, and who gets to be united with the character of Shirin at the end of the play.

Category 2: the image of Farhad, a lover who has grown from the status of public love to the status of special love (the works of Qutb, Shaikhi, Fakhri, Ridvan, Tobili, S. Vurgun)

Category 3: the image of Farhad, a lover who pursued divine love through figurative love (epics of Navai, Lamii, Nizari, prose work of Umar Baqi.).

Category 4: the image of Farhad, who placed his love for the people above his own happiness (by Nazim Hikmat).

**Keywords:** Farhad, Shirin, Xusrav, myth, "Khamsa", Tabari, Bal'ami, "Tarihi Mujmalat", Sipohbad Farhad, Sufism, figurative love, divine love

## Kirish

“Husrav va Shirin” yoki “Farhod va Shirin” qissasi fors-tojik va turkiy adabiyotning eng sevimli sevgi qissalaridan biridir. Uning bosh qahramoni Xusrav Parvez - tarixiy shaxs bo'lib, milodiy 590-yilda taxtga chiqib, 628-yilda o'z o'g'li Sheruyaning buyrug'i bilan o'ldirilgan Eron shohidir. Xusravning Shiringa bo'lgan muhabbati ko'pgina tarixiy asarlarda qayd etilgan. Navoiyshunos Sodir Erkinovning ta'kidlashicha (1971), tarixiy Farhod shaxsi haqidagi ilk

ma'lumot X asr tarixchisi Muhammad Bal'amiyning "Tarixi Tabariy" asarida uchraydi: "Xusravning Shirin ismli kanizi bor edi. Farhod unga ko'ngil qo'yib, uning uchun Besutun tog'ini qazishga kirishgan edi. Farhod tomonidan qo'porilgan har bir tosh ushug'ini o'n kishi, balki yuz kishi o'rnidan qimirlata olmaydi. U hozir ham turibdi" (s. 24).

"Parviznoma"da yozilishicha, Kirmonshoh shahri yaqinidagi Toqibo'ston qishlog'ida qoyaga Parvizning Shabdez laqabli otining rasmi solingan va bu vazifani rumlik Samsarning o'g'li Kitusga sipohbad Farhod buyurgan (Луконин, 1970, 189-b.). "Mujmal at-tavorix va-l kisas"ning noma'lum muallifi Xusrav haramidagi o'n ikki ming kanizak, Rum imperatorining qizi Maryam, Bahramduxt, Gurduya va sohibjamol Shirin haqida ma'lumot berib, sipohbad Farhod Shiringa oshiq bo'lib qolgani uchun Xusrav unga eng og'ir jazoni – Besutun tog'ida to'xtab qolgan ishni tugallab qo'yishni topshirdi, deydi. XVII asrda yashagan Avliyo Chalabiy "Sayohatnoma" asarida Amasyada baland tog' tepasida musulmon bo'lib vafot etgan amalikalik ko'hkan va binokor Farhodning qabrini ko'rganini, uning tarixiy shaxs bo'lganini qayd etib o'tgan (Мысаева, 2022, 50-b.).

### **Munozara va natijalar**

Badiiy adabiyotda Xusrav va Shirin muhabbati haqida birinchi bo'lib Firdavsiy o'zining "Shohnoma"sida yozib qoldirdi. Ma'lumki, Eron shohlari tarixini yozishni asosiy maqsad qilib olgan Firdavsiy Shirinni Xusrav Parviz hayotidagi bir epizodik obraz sifatida tasvirlagan. Shuning uchun ishq bobida Xusravning raqibi bo'lgan sipohbad va ko'hkan Farhodni tilga olmagan.

XI asrda eronlik shoir Sanoiy xalq ichida tarqalgan Xusrav va Shirin afsonasini qayta ishlab bir masnaviy yozadi. Nizomiy esa "Shohnoma"dagi qahramonlik dostonining bir qismi bo'lgan sevgi tarixini alohida Xusrav-Shirin-Farhod uchligi qissasi shaklida ishqiy-sarguzasht doston holiga keltiradi. Nizomiy dostonidagi Fahod - xalq orasidan chiqqan, kelib chiqishi noma'lum toshyo'nar usta. Muallif tarixiy haqiqatni o'zgartirish orqali o'quvchilarga ikki xil tabaqaga mansub insonlarning insoniy muhabbatga munosabatini ko'rsatish va Xusrav-Shirin sevgisining ziddiyatli, ehtirolarga boy bo'lishiga erishgan. Natijada, ishqdan boshqa quroli bo'lmagan ko'hkan Farhod xalqning sevimli qahramoniga aylandi. O'quvchi bosh qahramon shoh Xusravni emas, xalqdan chiqqan toshyo'narni o'ziga yaqin oldi - aslida Nizomiyning maqsadi ham shu edi.

Nizomiy to'rtta sababga ko'ra Xusravni o'zining dostoniga bosh qahramon qilib olgan, deb ta'kidlaydi ozarbayjonlik nizomiyshunos olimi F.V.Musayeva (2022). *Birinchi sabab*: tarixiy hujjatlarda qayd etilishicha, Xusrav II ning uchinchi xotining ismi Shirin bo'lgan. *Ikkinchi sabab*: "Adabiyot - jamiyat ko'zgusi" tamoyiliga amal qilgan Nizomiy "Hukmdor qanday bo'lishi kerak?" degan savolga javob berib, shahzodalarni tarbiyalashga qaratilgan didaktik asarni yaratishni o'z oldiga maqsad qilib qoygan. *Uchinchi sabab*: Nizomiyning "Shohnoma"ga, devon adabiyoti an'anasiga sodiqligi. *To'rtinchi sabab*: Nizomiyning payg'ambarimiz Muhammad (s.a.v)ga va uning diniga bo'lgan buyuk muhabbatidir (c.52). Islom tarixiy manba'larida qayd etilishicha, Xusrav II Muhammad (s.a.v) ning Islomga da'vat qilib yozgan maktubini yirtib tashlagan va payg'ambarga hurmatsizlik ko'rsatgani uchun jazolangan: o'g'li tomonidan o'ldirilgan, Sosoniylar davlati inqiroziga sababchi bo'lgan.

Oltin O'rda hududida yashagan Qutb Xorazmiy 1340-yilda Nizomiyning fors-tojik tilida yozilgan dostonini turkiy tilga tarjima qilib, hikoyaning turkiy adabiyotga kirib kelishiga sababchi bo'ldi. Shuningdek, turkiy shoirlar orasida Nizomiyga ergashib "Xusrav va Shirin" dostonini yozish an'anasini boshlab berdi. Turk olimlari F.K.Temurtash (1980, 71-80-b.), O'K.Tavukchu (2000, 148-b.), Sibel Ust (2004, 48-b.) ishlarida yigirma to'rtta turkiy shoirning "Xusrav-u Shirin"/"Farhod va Shirin" dostonini yaratgani qayd etilgan.

Alisher Navoiy Qutb, Shayxiy dostonlarida ikkinchi darajali timsol tarzida talqin qilingan Farhodni dostonning bosh qahramoniga aylantiradi. Navoiy beshta sababga ko'ra Farhodni bosh qahramon qilib oldi hamda sujet va g'oya nuqtayi nazaridan butunlay yangi "tarhi toza" dostonni yaratdi.

*Birinchisi*, o'zining muhabbati, bu ishqning alam va iztiroblarini soliki majzub Farhod timsolida ko'rsatib berish.

*Ikkinchisi*, bu doston Xusrav Dehlaviy dostoniga tatabbu' bo'lgani uchun Chin xoqonining o'g'li Farhod misolida komil inson tarbiyasi mavzusini yoritib berish.

*Uchinchisi*, Farhodning dard to'la mashaqqatli hayoti, pok ishq va fojeali o'limi orqali pok insoniy sevgi haqidagi qarashlarini izhor qilish.

*To'rtinchisi*, shoirning diniy e'tiqodi. Zardushtiylik diniga e'tiqod qilgan Xusravning yangi payg'ambarning Islomga da'vat qilib yozgan maktubini yirtib tashlab, Muhammad (s.a.v)ga hurmatsizlik qilgani

tarixiy manbalarda, shuningdek, Navoiyning “Tarixi muluki Ajam” asarida bayon qilingan.

*Beshinchisi*, Navoiyning siyosiy e’tiqodi. Husayn Boyqaro o’g’illariga komil inson Farhodni namuna qilib ko’rsatish; Sheruya misolida padarkushlik, birodarkushlik oqibatlaridan ogohlantirish.

Mumtoz adabiyotdagi “Husrav-u Shirin” nomli masnaviyning bir qismi bo’lgan Farhod va Shirin qissasi og’zaki adabiyotga yozma matnlar (qo’lyozma, toshbosma va xalq kitoblari) orqali ham o’tgan. Qissaning og’zaki adabiyotga o’tishi bilan qahramonlar taqdiri makon va zamonda sezilarli o’zgarishlarga uchragan ko’plab variantlari vujudga keldi. Tarixiy va geografik doirasi tufayli Anadoluga moslashtirilgan “Farhod va Shirin” qissasi Anadolu turklari orasida yozma va og’zaki shaklda juda mashhur edi. Kamoliddin Behzodning o’g’li Farhod va Xuroson malikasi Shirin qissasi Qorako’z, o’rta o’yin, maddohlik kabi an’anaviy xalq teatri san’ati; XX asrga kelib opera, balet, teatr va kino kabi zamonaviy san’atning sevimli mavzusiga aylandi.

Xuddi shunday manzarani o’zbek folklorida ham kuzatish mumkin. A.Navoiyning “Xamsa”si sujeti baxshilar tomonidan o’zlashtirildi hamda ishqiy-sarguzsh va kitobiy dostonlarning yaratilishiga xamirturush vazifasini o’tadi. Fozil Yo’ldosh o’g’lining “Farhod va Shirin” dostonida Farhod Chin xoqonining, ertaklarda Kunchiqar mamlakati podshohining, afsonalarda kambag’al dehqonning o’g’li; Shirin esa Eron malikasi Mahinbonuning yoki Bekobod malikasi Gulchehraning jiyani sifatida tasvirlangan. XIX asrning oxiri XX asrning birinchi yarmida o’zbek adiblari yana Farhod va Shirin sevgi tarixiga murojaat qila boshladilar. Mahzunning nasriy qissasi, Xurshid va Komil Yashinning “Farhod va Shirin” dramalari yaratildi.

Farhod nomi bilan bog’liq o’zbek, ozarbayjon va turk afsonalari, ertaklari, kitobiy dostonlari yozma adabiyotdagi variantlaridan quyidagi belgilariga ko’ra farqlanadi:

1. Farhod – 1) dev; 2) cho’pon; 3) dehqon; 4) rassom Behzodning naqqosh o’g’li; 5) Kunchiqar mamlakati shahzodasi; toshtarosh, me’mor va qo’ligul naqqosh.

2. Farhod ko’kka o’zi irg’itgan xarsangtosh yoki tesha tagida qolib halok bo’ladi, o’zbek folklorida xarsangtoshga aylanib qoladi.

3. Farhodning o’limidan keyin Shirin o’zini doim yonida olib yuradigan xanjari bilan o’ldiradi. Farhod va Shirin bir qabrga qo’yiladi. Ularning qabridan qizil va oq gullar o’sib chiqadi.



4. Voqealar Xusrav Parviz hukmronlik qilgan davrda emas, otasi Xurmuzshoh davrida ro'y beradi.

5. Armanzamin malikasi Mehinbonu afsonalarda qahri qattiq Xuroson malikasi yoki Erzen hokimi Mehmene Bonu, Bekobod sultoni Gulchehrabonuga aylangan.

6. Erzen shahrining hokimi Mehmene Bonu Farhodni sevib qoladi.

7. Soya teatri va o'rta o'yin tomoshalarida Farhod o'lmaydi: vaqtda yetib kelgan Shirin Farhodni xudkushlikdan saqlab qoladi.

8. Xalq ertaklari Farhod va Shirinning to'yi bilan baxtli yakun topadi (Raxmanova, 2022, 145-148-b.)

Turkiy yozma adabiyotdagi Farhod obrazining evolyutsiyasini Qutbdan Samad Vurg'ungacha Sunday belgilash mumkin:

1) Farhod - kelib chiqishi noma'lum oddiy toshyo'nar usta (Qutb, Faxriy, Shayxiy);

2) Farhod - Chin xoqonining o'g'li, otasining istagiga qarshi chiqolmay, shoh bo'lishdan bosh tortmagan, lekin taqdir sinovlari tufayli tariqat yo'lini tanlagan, majoziy ishq orqali ilohiy ishqqa yetishish yo'lini anglab yetgan solik musulmon (Alisher Navoiy, Shohiy, Lam'iy, Nizoriy, Umar Boqiy);

3) Farhod - Chin xoqonining o'g'li, shoh bo'lishdan bosh tortgan, san'atni hayotining mazmuniga aylantirgan iste'dodli rassom (Mahzun);

4) Farhod - mashhur rassom Kamoliddin Behzodning o'g'li, otasi kabi o'ta qobiliyatli rassom va toshyo'nar usta (To'biliy, Nozim Hikmat);

5) Farhod – sipohbad, mohir jangchi ayni zamonda mohir toshyo'nar (Samad Vurg'un).

Farhod obrazining tadriji oxirgi bosqichda, ya'ni Samad Vurg'unning asarida, tarixiy Farhodga yaqinlashganini ko'rishimiz mumkin.

Xusrav-Shirin-Farhod qissasining bosh mavzusi, shubhasiz, ishq. Islomiy adabiyotlarda ishqning ikki turi farqlanadi: ilohiy ishq (haqiqiy ishq) va insoniy ishq. Ilohiy ishq insoniy ishqning rivojlanib, kamol topgan oliy ko'rinishi hisoblanadi. Insoniy muhabbat ham o'z navbatida ikkiga bo'linadi: birinchisi avom ishq bo'lib, insonning insonga pok muhabbati tarzida namoyon bo'ladi. Ikkinchisi Olloh va

inson o'rtasida ko'prik vazifasini o'tovchi ishq majzubdir. Nizomiy ishq-muhabbat insonni sayqallantiradigan, kamol toptiradigan tuyg'u ekanligini mahorat bilan Xusrav obrazi orqali ifodalagan. Xusravning shohlik g'ururi, takaburligi, yengiltabiatliligi sevgi borasida juda ko'p xatolarga yo'l qo'yishiga sabab bo'ladi. Shirinning kuchli irodasi, pok sevgisi, sadoqati, aql bilan ish yuritishi tufayli mag'rur shoh asta-sekin o'zgaradi (Turkben Aydin, 2023, s.149). Dostonda Xusrav va Shirinning insoniy sevgisiga Farhodning majzub sevgisi qarama-qarshi qo'yilgan.

Alisher Navoiy "Mahbub ul-qulub" asarida ishqni uch qismga bo'lib ta'riflagan edi.

*Birinchi qism* - oddiy odamlar ishq bo'lib, xalq orasida mashhur va keng tarqalgandir. Bu xildagi odamlar kimgadir oshiq bo'lib, izzat chekib, shuning xayoli bilan yuradilar. Bu ishq jismoniy lazzat va shahvoniy nafs bilan chegaralanadiki, oliy martabasi sha'riy nikohdir.

*Ikkinchi qism* – alohida fazilat egalariga xos ishq bo'lib, bu xos ishqqa mansub shaxslar pok ko'zini pok niyat bilan pok yuzga soladilar va pok ko'ngil u pok yuzning shavq-zavqi bilan beqaror bo'ladi va bu pok yuz vositasi bilan pok oshiq haqiqiy mahbubning jamolidan bahra oladi.

*Uchinchi qism* – siddiqlar – haqgo'ylar ishq bo'lib, ular haqning jamolini ochiq ko'rish umidi bilan yashaydilar va shuning bilan matlubdirlar. Ularning haqni ko'z bilan mushohada qilish umidlari o'zni unutish darajasiga yetgan va bundan o'tib halok bo'lish maqomiga ko'tarilgan bo'ladi (Навоий, 1983, 51-54-b.).

Navoiyning ta'biricha, har uchala ishq turi inson dunyoga keladigan bir qatra nutfa ichiga joylangan. Inson dunyoga kelganidan keyin butun umri davomida unga ana shu ishq martabalaridan yuqorilab borish va undan ko'zda tutilgan maqsadga erishish taqdir qilingan, chunki olamning o'zi ishqdan yaralgan, koinotdagi har bir zarrada Olloh ishq tajallisini ko'rish mumkin.

Turkiy tilda yozilgan "Farhod va Shirin"/ "Shirin va Farhod"/ "Farhodnoma"larning bosh qahramoni Farhod oshiqlarning qaysi toifasiga kiradi? Masnaviylarni qiyosiy o'rganish turkiy yozma va og'zaki adabiyotdagi Farhod timsollarini bir xil o'lchovga solib tahlil qilib bo'lmasligini ko'rsatdi. Bizningcha, ularni to'rt toifaga ajratish kerak:

1-toifa. *Avom ishqī maqomida turgan oshiq Farhod obrazi*. Bu toifaga turkiy ogʻzaki adabiyotdagi ertak, afsona, xalq teatrlarining qahramoni boʻlgan, asar oxirida Shirin visoliga erishadigan oshiq Farhod obrazi kiradi.

2-toifa. *Avom ishqī maqomidan oʻsib, xoslar ishqī maqomiga yetishgan oshiq Farhod obrazi*. Tatar shoiri Ahmetzyan Toʻbily (1825-1890) Onadoʻlu xalqi orasida keng tarqalgan Farhod (mashhur rassom Behzodning oʻgʻli) va Shirin (Xuroson malikasi Mahmanabonuning jiyani) hikoyasiga jiddiy oʻzgarishlar kiritib, uni islomiy mazmun bilan toʻldirdi. Uning «Мәшһүр вә мөтәгәрриф улан Фәрһад ғашыйк илә мәгъшук Шири́н хикәясе» dostonida Farhodning Shiringa muhabbati avom ishqī maqomidan xoslar ishqī maqomiga asta-sekin yuksalib boruvchi ishq tarzida bayon qilingan. Soʻfiylik motivlari, ayniqsa, asar qahramoni Farhodning Shirin bilan ishqiy munosabatlarining maʼlum bir bosqichlarida namoyon boʻladi: ishqdan oziqlangan Farhod yeyish va ichishdan voz kechadi; uni moddiy boylik va mansab qiziqirmaydi; Xuroson podshohi Mahmanabonu tomonidan taqdim etilgan qimmatbaho moʻynali kiyimlar tarzidagi saxovatli mukofotlardan, Mahmanabonuga uylanib taxtga oʻtirish taklifidan bosh tortadi; qamoqdan chiqqanidan keyin hukmdordan olgan ming tillani darrov kambagʻallarga tarqatib yuboradi va hokazo. A. Toʻbily asarida Farhod obrazi ikki qarama-qarshi xususiyatni oʻzida mujassam etgan. Bir tomondan, uning surati oʻquvchilar oldida jasorat, kuch va gʻayrioddiy irodaning barcha ulugʻvorligi bilan namoyon boʻlsa, ikkinchi tomondan, u hissiy oʻzgarishlarga moyil boʻlgan, junbushga kelgan hissiyatini boshqara olmay hushidan ketadigan yoki tushkunlikka tushib qoladigan shaxsni ifodalaydi. Mahmanabonu talabi bilan Shiringa atab yetti qavat osmonni eslatuvchi yettita qasr, ikkita yozgi ayvon, Sulaymon toshining tagidagi buloqning suvini shaharga olib kelish uchun togʻni kesib ariq kavlagan Farhod, Shirinning visolidan mahrum boʻlgach, ruhiy tushkunlikka tushib qoladi. Sujetga koʻra, qamoqda Farhodning shoirlik va bastakorlik qobiliyati uygʻonadi. U toʻqigan qoʻshiqlar tezda xalq orasida mashhur boʻlib ketadi. Farhod qamoqdan chiqqanidan keyin telbadek togʻlarda yovvoyi hayvonlar orasida kezib yuradi, ularga qaygʻuli va umidsiz ohangdagi qoʻshiqlarini kuylaydi. Chunki Toʻbily dostonida ishq aqlga emas, his-tuygʻuga boʻysunadi. Nizomiy asarida, aksincha, ishq aqlga boʻysunadi. Xusravning sevgi tajribalari qanchalik kuchli boʻlmasin, Shirin ehtirolarga qul boʻlmaydi, oʻz shaʼnini saqlaydi. Uning aqlga boʻysunuvchi ehtiyotkor sevgisi hatto magʻrur hukmdorning salbiy fazilatlaridan xalos boʻlishiga sababchi boʻladi. Garchi, tatar soʻfiy shoiri

A.To‘bilyning dostoni bizga to‘liq yetib kelmagan bo‘lsa-da, Farhod siymosida so‘fiylarning ishq tushunchasini namoyon etadi. Avom ishq vakili bo‘lgan Farhod majoziy ishq sohibiga aylanadi, “pok ko‘zini pok niyat bilan pok yuzga soladi”. Moddiy olam qadriyatlar haqiqiy oshiqni Ollohga yaqinlashtiruvchi oliy maqsadlar yo‘lidan aslo chekintira olmaydi (Хасабнех, 2020, 47-62-b.).

3-toifa. *Majoziy ishq orqali haqiqiy ishqqa yetishgan oshiq Farhod obrazi.* Uyg‘ur shoiri Nizoriyning “Farhod va Shirin” dostonida o‘ttiz misrali bir ma‘viza keltirilgan. Unda Yamanda Farhodga duch kelgan kuchlarning majoziy mohiyati ochib berilgan. Nizoriyning tasvirlashicha, odamzodning nafs hasad g‘orining og‘zida turgan ajdar kabidir. Uning ishi hasadgo‘ylik va o‘z domiga tortishdan iborat. Ahraman esa takabburlik bilan hirsdir, u kishining dimog‘iga uya qurib oldimi, bas, uni xarob qilmay qo‘ymaydi. Takabburlik va hirs egalari tevarak - atrofdagilargagina ziyon-zahmat yetkazib qolmay, oqibatda o‘zlarini ham mahv qiladilar. Ma‘viza shunday satrlar bilan yakunlanadi:

*Qilib aqlni Xizrdek rahbar,  
Ko‘ngil siridin ondo olg‘il xabar.  
Vujudungdin o‘lsa ishlar ayon,  
Ki Suqrot bo‘lmoqg‘a yo‘qtur gumon.*

Bu misralarda shoirning tasavvufiy qarashlari aks etgan: komillikka intilgan odam, avvalo, o‘zini taftish qilishi kerak. Nafs - ajdarni, takabburlik - Ahramanni yengib, komillik pog‘onalaridan yana ilgarilab borishi,”haqiqat yoriga ko‘ngil berib, suqrotchasiga yashashi kerak” bo‘ladi (Солихова, 1995, с. 71-73 )

“Navoiyning lirik qahramoni Haqni ichkin o‘laroq nafsda mushohada aylagani uchun u nihoyatda kuchli ruhiy, hissiy salohiyat sohibidir. Uning ko‘ngil va ruh olamiga yaqinlashishning bir necha yo‘li bor. Shulardan biri - tasavvuf”,- deb ta‘kidlagan edi navoiyshunos olim Ibrohim Haqqulov (2007, с. 11). Bu e‘tirof Navoiyning dostonlariga ham tegishlidir.

Sovet davri navoiyshunosligida “Farhod va Shirin” dostonini insoniy sevgi -muhabbat tarannum etilgan, ikki yoshning bir-biriga yetisha olmay, taqdirlari fojeali yakun topgan oddiy sevgi qissasi deb qarash ustun bo‘ldi. Avom ishq tasvirlangan asar sujetiga to‘rt qasrning qurilishi, to‘rt manzilda uchragan to‘siq-g‘ovlar, dengiz safari, Suhaylo va Suqrot obrazlarining olib kirilishi tushunarsiz bo‘lib qolaverdi.

Navoiyshunos olim Najmiddin Komilov “Farhod va Shirin” dostoniga bag‘ishlangan tadqiqotida, Nizoriyning ma’vizasiga tayanib, Alisher Navoiyning “Farhod va Shirin” dostonida avom ishqiy emas, xoslar ishqiy tasvirlanganini asoslab berdi. Farhod Suqrotidan ishq darsini o‘rganib, majoziy ishqiga mazhar bo‘lgan Shirin visoliga yetishishni orzu qiladi, vafotidan keyin ilohiy ishqqa yetishadi. Uning tug‘ma dardi va Shirinning husni ilohiy ishqning kalitiga aylanadi.

Diniy-tasavvufiy manbalarda keltirilishicha, odamzod vujudini nafs, qalb, ruh va aql tashkil etadi. Insonga shu to‘rt asosni bu dunyo manzilidan toza va pok holda olib o‘tish buyurilgan. Tasavvuf ilmida nafsni poklashga alohida e‘tibor qaratilgan. Ulamolarning ta’kidlashicha ko‘z, quloq, burun va og‘iz orqali odamzod bu foniylardan olamdan lazzat oladi, faqat tanaga xizmat qiluvchi rohat-farog‘atni topadi. Agar tanaga kirayotgan lazzat va rohat omillarining yo‘li to‘siq bo‘lsa, u holda qalb oynasi poklanadi. Navoiy nafs, qalb, ruh, aql haqidagi qarashlarini va ilmiy xulosalarini doston badiiyatiga singdirib, majoziy obrazlar bilan bayon etdi. Najmiddin Komilovning “Tasavvuf” (2009, c.182-191), Bobomurod Eralinig “Majoziy muhabbat haqiqatlari” (2015, c. 49-58) asarlariga tayanib, “Farhod va Shirin” dostonida qo‘llangan majoziy obrazlar ko‘rinishidagi tasavvufiy istilohlar va ramzlarning izohli lug‘atini shakllantirishimiz mumkin:

<i>ajdarho</i>	nafs, ochko‘zlik, ochofatlik, yeb to‘ymaslik timsoli
<i>dev</i>	saltnat (hokimlik), kibr timsoli
<i>dengiz safari</i>	ishq olamiga qadam qo‘yish
<i>Farhod</i>	1) xoslar ishqiy maqomida turgan oshiq timsoli; 2) dard timsoli; 3) komil inson timsoli; 4) ilohiy qudrat timsoli
<i>hiylagar kampir</i>	bu dunyoning makr- hiylasi timsoli
<i>ismi a‘zam yozilgan qilich va qalqon</i>	ma‘naviy quvvat timsoli

<b><i>Jahonbin jom</i></b>	Farhodning musaffo qalbi
<b><i>Jomi Jamshidni qo'lga kiritish</i></b>	Farhodning suluk tadrijida muayyan martabaga erishganidan nishona
<b><i>ko'zgu</i></b>	ko'ngil timsoli; komil inson Suqrotning qalbi
<b><i>mahubni ko'rganda hushni yo'qotish</i></b>	ilohiy nurdan hayratga tushish va sirlashish
<b><i>may va sharob</i></b>	ma'naviy quvvat, ilohiy sir-asrordan voqif bo'lish
<b><i>mazhar</i></b>	siyomosida ilohiy jamol aks etgan kishi
<b><i>qandil</i></b>	iymon timsoli
<b><i>qorong'u g'or</i></b>	yovuzlik va qabohat timsoli
<b><i>Samandar</i></b>	ishq ramzi
<b><i>sher</i></b>	g'azab timsoli
<b><i>temir paykar</i></b>	1) ro'yo, yolg'on, shayton hiyla-nayranglari timsoli; 2) shirk va nifoq timsoli
<b><i>Suhaylo</i></b>	tariqat yo'lidagi birinchi piri; qalbi bedor piri
<b><i>Sulaymon uzugi</i></b>	ma'naviy yetuklik timsoli
<b><i>Suqrot</i></b>	piri komil timsoli; Farhodning tariqat yo'lidagi uchinchi piri; Ilohiyot olamini o'zida mujassam etgan zot
<b><i>suv</i></b>	tiriklik ramzi
<b><i>to'rt manzil</i></b>	Farhod bosib o'tgan birinchi manzil – nafs timsoli; ikkinchi manzil – qalb timsoli; uchinchi manzil – ruh timsoli; to'rtinchi

	manzil - aql timsoli
<b><i>to'rt qasr</i></b>	1) olam uyi, unda qisqa muddatga mehmon bo'luvchi inson umri davrlari: bolalik, yoshlik, o'rta yosh, keksalik timsoli; 2) havoyi nafs istagi
<b>tog'</b>	pirning ulug'vorligi timsoli
<b><i>tog' kesib, chiqarish mashaqqatlari</i></b>	<b><i>suvsuv</i></b> majoziy ishq yo'lida chekilgan ruhoniyl iztiroblar, azob-uqubatlartimsoli
<b><i>Xizr</i></b>	Farhodning ikkinchi piri; yo'l boshchi
<b><i>Xusrav</i></b>	avom ishqitimsoli
<b><i>Yunoniston safari</i></b>	solikning tariqatga kirishi, sulukdagiyo'li
<b><i>g'or ichidagi yorug' uy</i></b>	qalbninyovuzlik va qabohatdan poklanishi
<b><i>Shirin</i></b>	1) majoziy mahbuba; 2) husn timsoli; 3) Farhodning majoziy ishq uchun mazhar
<b><i>Yunoniston</i></b>	hikmatlar yurti
<b><i>Chin</i></b>	Allohning go'zalligi zuhur etgan san'at, nafosat, go'zallik o'lkasi

4- toifa. *Xalqqa bo'lgan sevgisini insoniy sevgisidan ustun qo'ygan Farhod obrazi*. Turk yozuvchisi Nozim Hikmat Bursa qamoqxonasida yotganida "Xalq kitoblari turkumi" dan nashr qilingan xalq qo'shiqlari, qissalardan ilhomlanib "Farhod va Shirin" dramasini yozishga kirishadi. Asar sujetiga Onado'luda mashhur bo'lgan, Farhod va Shirin o'limi bilan yakunlanadigan "Farhod va Shirin" qissasining yarmi asos qilib olinadi.

Husnini singlisi Shiringa berib, uni o'limdan qutqarib qolgan Mehmenebonu Shirin uchun qurilgan qasrni naqshlar bilan bezash uchun rassom Behzod va uning o'g'li Farhodni saroyga taklif etadi.

Farhod yaratgan bo‘yoq, lola guli naqshining yangi ko‘rinishi to‘rt tarafga ovoza bo‘ladi. Uning ishlarini ko‘rishga kelgan opa-singil Farhodning go‘zal husni va alp qomatini ko‘rib bir qarashda unga oshiq bo‘ladilar. Umrda birinchi marta sevib qolgan Mehmenebonu tuyg‘ular iskanjasida qoladi. Farhodning singlisiga ko‘ngil qo‘yganini eshitib darg‘azab bo‘ladi. Shaharda tarqagan vabo malikaning g‘azabidan qo‘rqib qasrdan qochgan Shirin va Farhodni bir-biridan ajratishga bahona bo‘ladi. Farhodga: “Singlimni senga shaharni suv bilan ta‘minlash sharti bilan beraman”, - deydi. Farhod o‘n yil davomida tog‘ni qo‘porib, ariqlarida yiring oqayotgan, suvsizlikdan qiynalayotgan Arzen shahriga suv olib kelish uchun kurashadi. Unga rahmi kelgan Mehmenebonu: “Ishni tashlab saroyga qaytsin. Shiringa uylansin”, - desa ham, o‘jarlik qilib teshasini tashlamaydi. Shiringa bo‘lgan muhabbatini, eshik og‘asi bo‘lish orzusini bir chetga surib, xalq dardi bilan yashaydi. Xalqqa bo‘lgan muhabbati hayotining mazmuniga aylanadi. Mehnat odami bo‘lgan Farhod obrazi, shubhasiz, Nozim Hikmatning mashhur qissa sujetiga qo‘shgan badiiy yangiligi bo‘ldi.

### **Xulosa**

Yuqorida ko‘rib o‘tganimizday, turkiy yozma adabiyot va xalq og‘zaki ijodida “Farhod va Shirin” dostonining turlicha talqin va variantlari mavjud. Mazkur sevgi qissasiga qo‘l urgan har bir shoir va baxshi, ertakchi va qissago‘y o‘zidan oldin yaratilgan manbalarni chuqur o‘rgangan, xayol elagidan o‘tkazgan. O‘zi mansub davrning muammolarini badiiy va ramziy timsollarda tasvirlab, Farhod obrazini yanada takomillashtirib borganlar. Ming yil mobaynida Farhod kelib chiqishi noma‘lum toshyo‘nardan dard, majoziy ishq, komil inson, majzubi solik, mehnat odami timsoliga aylandi. Farhod obrazining oliy takomilini Alisher Navoiy yaratdi va majoziy ishqning qay tarzda haqiqiy ishqqa aylanish jarayonini Farhod taqdiri orqali ko‘rsatib berdi.

### **ADABIYOTLAR**

- Комилов, Н. (2009). *Тасаввуф*, Тошкент: Моvаrounnahr.
- Луконин, В.Г. (1970). *Древний и ранне-средневековый Иран*, М.: Наука.
- Мусаева, Ф. В. (2022). *Выбор Низами Гянджеви: Фархад и Хосров*, Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика - Том 33 (72). № 1. Ч. 3.
- Навоий, Алишер. (1983). *Махбуб ул-кулуб*, Тошкент: Фафур Фулом.



- Рахманова, N.A. (2022). O'zbek va turk folklorida Farhod obrazi talqini, «Филологиядағы фундаменталь зерттеулер және оқытудың инновациялық мүмкіндіктері» атты халықаралық ғылымиәдістемелік онлайн және офлайн конференцияның материалдары. Нөкіс: НМПИ.
- Солихова, X. (2005). *Алишер Навоий издошлари*, Тошкент: Фафур Фулом.
- Tavukçu, O.K. (2000). *Hüsrev ü Şirin konulu eserlerde esas kahraman olarak Hüsrev veya Ferhad'in tercih edilme sebepleri*, A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Sayı: 14.
- Timurtaş, F. K. (1959). *Türk edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhat ü Şirin hikayesi*, Türk dili ve edebiyatı, Cilt: 9.
- Türkben Aydın, F. (2023). *Nizâmî-yi Gencevî'nin Hüsrev u Şîrîn ile Leylâ vu Mecnûn eserlerinde aşk tasavvuru*. NÜSHA. Cilt: 23 Sayı: 56.
- Ust, S. (2004). *Hüsrev, Şirin ve Ferhad kahramanları üzerine*, A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. [TAED] 51, Erzurum.
- Хасавнех, А. А. (2020). *Поэма Ахметзяна Тубыли «Повествование о небызвестном Фархаде и его возлюбленной Ширин»*, Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение, № 3 (19).
- Эркинов, С. (1971). *Навоий «Фарҳод ва Ширин»и ва унинг қиёсий таҳлили*, Т., Фан.
- Ҳаққул, И. (2007). *Навоийга қайтиш*,. Тошкент: Фан.

# ЛЕКСИКОГРАФИЯЛЫҚ ЖҮЙЕ: ТҮРКІ ТІЛДЕРІНЕ ОРТАҚ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР<sup>1</sup>

## LEXICOGRAPHIC SYSTEM: IDIOMS COMMON TO TURKIC LANGUAGES

Раушангүл АВАКОВА\*

### АНДАТПА

Қазіргі түркі тілдерінің фразеологиялық қоры барлық тілдерінде біркелкі зерттелмеген және фразеологиялық бірліктердің нысаны мен шеңбері туралы әлі толық қалыптасты деп айта алмаймыз. Түркі тілдес халықтардың ортақ фразеологиялық қорын құрайтын сөздіктер жоқ. Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер лұғаты тілдердің дамуына әсер ететін факторларды анықтауға, тіларалық байланыстарға ғылыми талдау жасауға, ортақ лексика-фразеологиялық қорды жүйелеуге, түркі ата тілінің негізін анықтауға мүмкіндік береді. Зерттеуде түркі тілдері фразеологизмдер сөздігін қазақ тілінде берудің алғашқы тәжірибесін ұсынады. Болашақта қазіргі түркі тілдерінде сақталған ортақ фразеологиялық қорды жинақтап, оларға ғылыми талдау жасалады. Түркі тілдері фразеологизмдерінің лексикографиялық жүйесі талданылған монографияны жарыққа шығады. Жинақталған материалдарды сұрыптап, түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің лұғаты түзіледі. Қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қордың семантикасын зерттеудің ғылыми-теориялық және практикалық дәйектемелерін негізделеді. Жалпытүркілік фразеологиялық бірліктердің пайда болуына ұйтқы болатын уәждерді (соматикалық, туыстық, флора, фауна, сан т.б.) анықталады. Жинақталған тілдік материалдардың каталогын жасалып, қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қорды жеке-жеке тілдер бойынша жинақталады.

**Кілт сөздер:** түркі фразеологиясы, жалпы түркілік қор, фразеологиялық лұғат, лексикография, семантика

### ABSTRACT

There are no dictionaries that make up the common phraseological fund of the Turkic-speaking peoples. The dictionary of common Turkic phraseological units allows to identify the factors influencing the development of languages, to analyze interlingual relations, to systematize the general lexical and phraseological fund, to determine the pro-Turkic language of the people. This is the first experience of compiling a common Turkic phraseological dictionary, which is the basic language of Kazakh. Purpose: based on the

---

<sup>1</sup>Мақала Қазақстан Республикасы ғылым және жоғары білім министрлігі тағайындаған 2023-2025 жылдарға арналған әлеуметтік, гуманитарлық ғылымдар және өнер саласындағы іргелі зерттеулер бағыты бойынша АР19675130 «Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің лексикографиялық жүйесі» ғылыми жоба шеңберінде жазылды. Жоба жетекшісі: профессор Р.А. Авакова

\*филол.ғ.д., проф., әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы/Қазақстан (r\_avakova@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0003-4631-1755>

scientific analysis of the common Turkic phraseological fund preserved in the modern Turkic languages, to publish a dictionary and monographs of the phraseology of the Turkic languages. Substantiate the scientific, theoretical and practical aspects of studying the semantics of the phraseological fund, common to modern Turkic languages; Identify motives (somatic, related, flora, fauna, numerical symbols, etc.) that lead to the emergence of common Turkic phraseological units; Create a catalog based on the collected language materials and compile a common Turkic phraseological fund of modern Turkic languages; Holding an international scientific and practical conference "Turkic phraseology: research, scientific and theoretical methodology and prospects", which brought together scientists studying the field of phraseology of the Turkic languages; Preparation of a collective monograph "Semantics of commonly used phraseology in modern Turkic languages" on the basis of the accumulated phraseological fund; Compilation of the corpus of common Turkic phraseology and preparation of the "Dictionary of common Turkic phraseological units".

**Keywords:** Turkish phraseology, general Turkish stock, phraseological dictionary, lexicography, semantics

Қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық байлығы оның ұзақ даму тарихының нәтижесі болып табылады. Фразеологиялық бірліктер адамның ойлауы нақтыдан абстрактілікке, объективтіден (ақиқаттылықтан) бейнеліге қарай дами бастаған көне дәуірде пайда болды. Сондықтан қазіргі қазақ фраземикасында түркілік дамудың бірнеше кезеңдердің әсері байқалады. Қазіргі түркі тілдеріндегі лұғаттардан жинақталған фразеологиялық материалдар қ фраземалардың тарихын 3 кезеңге бөліп қарастыруымызға мүмкіндік береді: 1) алтайлық (монғол, тунгус-маньчжур, фин-уго, корей, жапон жәнет.б.); 2) көне түркілік (түркі қағанаты кезінде қалыптасқан бұлғарлар, қыпшақтар, қарлұқтар, оғыздар және т.б.); 3) орта ғасырлық (араб халифаты кезеңінде түркі тілдеріне кірген араб, парсы сөздері) (Авакова, 2013, 147-б.).

Қазақ тіліндегі мәдени лексиканың ұлттық ерекшеліктерін талдай келіп, профессор Ж. Манкеева төмендегідей пікір айта-ды: «Ана тіліміздің сөз айдынының тереңінде халықтың ғасырлар бойғы іс тәжірибесінен, өмір тануынан қорытылып, ереже түрінде тұжырымдалған аталы сөз, мақал-мәтелдер, тұрақты тіркестер туып жатады» (Манкеева, 1997, 53-б.).

Қазіргі түркі тілдерінің фразеологиялық қоры жеке тілдерде біркелкі зерттелмеген және фразеологиялық бірліктердің нысаны мен шеңбері туралы әлі толық қалыптаса қойған пікірлер жоқ. XX ғасырдың 50-60 жылдарынан бастап зерттеле бастаған түркі тілдерінің фразеологиясы өз бастамасын Ресей тіл білімінен алады. Сондықтан да фразеология ғылымының бағыттары мен

ілімін құрайтын концепциялар Ресей ғалымдарының пікірлерімен ұштасып келеді. Қазіргі кезде жеке түркі тілдерінің фразеологиялық сөздіктері жоқ емес. Алайда, түркі тілдес халықтардың ортақ фразеологиялық қорын құрайтын сөздіктер әлі жоқ.

Қазіргі түркі тілдерінің фразеологиялық қоры барлық түркі тілдерінде біркелкі зерттелмеген және фразеологиялық бірліктердің нысаны мен шеңбері туралы әлі толық қалыптасты деп айта алмаймыз. Түркі тілдес халықтардың ортақ фразеологиялық қорын құрайтын сөздіктер жоқ. Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер лұғаты тілдердің дамуына әсер ететін факторларды анықтауға, тіларалық байланыстарға ғылыми талдау жасауға, ортақ лексика-фразеологиялық қорды жүйелеуге, түркі ата тілінің негізін анықтауға мүмкіндік береді.

Биыл «Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің лексикографиялық жүйесі» тақырыпта 2023-2025 жылдарға арналған жобаны қолға алдық. Жоба түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің сөздігін қазақ тілінде берудің алғашқы тәжірибесін ұсынады. Қазіргі түркі тілдерінде сақталған ортақ фразеологиялық қорды жинақтап, оларға ғылыми талдау, қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қордың семантикасын зерттеудің ғылыми-теориялық және практикалық дәйектемелеріне негіздеу жасалынады. Алға қойған ғылыми-практикалық негіздеменің қорытындысы: түркі тілдері фразеологизмдерінің лексикографиялық жүйесі талданылған монография және жинақталған материалдарды сұрыптап, түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің лұғатын түзу – жобаның негізі мақсаты.

Қазіргі түркі тілдерінде сақталған ортақ фразеологиялық қорды жинақтауды (жалпы саны бізге белгісіз, 500-ден 1000-ға дейінгі фраземалар) мақсат етіп отырмыз. Жалпы түркілік фразеологиялық бірліктердің пайда болуына ұйытқы болатын уәждер түркітану ғылымында жақсы зерттелген. Сондықтан қалыптасқан дәстүр бойынша алдымен фраземалардың қалыптасуына негіз болған соматикалық, туыстық, флора, фауна, сан-мөлшер деп бөліп, аталған уәжеждермен келген жалпы түркілік фраземиканы жинақтап, лұғаттың корпусын жасау және анықта.

Жалпы түркілік ортақ фразеологиялық қорды анықтау ұзақ уақытты талап ететін кешенді мәселе. Себебі, әлем түркітану ғылымында түркі тілдерінің салыстырмалы фразеологиялық

сөздігі де, жалпы түркі тілдері фразеологиялық лұғаты да жоқ. Біздің жоба алғашқы тәжірибе болып табылмақ. Жобада түркі тілдеріндегі фразеологизмдердің шығу тарихы, семантикасы, тілдегі қолданылуы, ұйытқы фразеологизмдер т.б. алғышарттары салыстырмалы-тарихи, синхрондық-сипаттамалы аспектіде талданылады.

Алға қойған ғылыми - практикалық негіздемелерден туындайтын міндеттер: Қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қордың семантикасын зерттеудің ғылыми-теориялық және практикалық дәйектемелерін негіздеу; жалпы түркілік фразеологиялық бірліктердің пайда болуына ұйытқы болатын уәждерді (соматикалық, туыстық, флора, фауна, сан т.б.) анықтау; жинақталған тілдік материалдардың каталогын жасау, қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қорды жеке-жеке тілдер бойынша жинақтау.

«Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдердің лексикографиялық жүйесі» атты ғылыми жоба халықаралық мәртебеге (30 шақты түркі тілдес этностар әлемнің ұлан-байтақ территориясында орналасқаны белгілі) ие болғандықтан, жобаны жүзеге асыру тек Қазақстан шеңберінде болмайды. Жоба негізінде жарық көретін «Қазіргі түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер семантикасы» атты монография мен ««Жалпы түркілік фразеологизмдер лұғаты» әлемдік түркітану ғылымында алғаш рет қолға алынған, өзіндік үлесі бар еңбектер болатыны сөзсіз. Қазақ тілі – түркі тілдес халықтардың арасында ортақ тіл, қарым-қатынас құралы мәртебесіне жетуін жылдамдата түсетін үлкен әлеуметтік-саяси фактор болатынына сенгіміз келеді.

Атадан балаға мұра ретінде сақталған, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні, талай ғасырлар қойнауында екшеленіп, сұрыпталып, тарих қойнауында ұзақ тәжірибеден өтіп қазіргі күнге дейін сақталған, тілдің нәрін, сұлулығын көрсететін, халық даналығын дәлелдейтін бейнелі фразеологизмдердің корпусы жинақталған «Жалпы түркілік фразеологизмдер лұғатының» түркітану ғылымы үшін өзектілігі ерекше.

Түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер лұғаты тілдердің дамуына әсер ететін факторларды анықтауға, тіларалық байланыстарға ғылыми талдау жасауға, ортақ лексика-фразеологиялық қорды жүйелеуге, түркі ата тілінің негізін анықтауға мүмкіндік береді.

Әлемдегі саяси және экономикалық ахуалдарға орай жеке түркі тілдерінің фразеологиялық зерттеулері орыс тілінде жазылып, орыс тілінде қорғалған. Жүйелеп талдаған библиографиялық сілтемелер де осының дәлелі болмақ. Профессор Р.А. Авакованың (2013) «Фразеологиялық семантика» монографиясында түркі фразеологиясы бойынша тілдес ғалымдардар еңбектерінің библиографиясы берілген (189-194-б). Кеңес дәуірі құлдырап, әр мемлекет өзінің тәуелсіздігіне қол жеткізе бастаған дәуірде (XX ғ. соңы мен қазіргі уақыт) бір-бірімен тарихы, мәдениеті, экономикасы ортақ, түбі бір түркі тілдес халықтар қазіргі кезде жаңа байланыстарға қол жеткізуде.

Дүние жүзі тілдеріндегі туыстас немесе туыстас емес тілдердің фразеологиясы жинақталған әртүрлі типтегі сөздіктер бар. Осы тұрғыдан алғанда түркі тілдерінің фразеологиялық қорын анықтап, оның ортақ бірліктерін лұғат жүзінде жинақтау түркітану ғылым үшін өзекті мәселелердің бірегейі болып қала бермек.

Түркітану ғылымында фразеология туралы зерттеулер XX ғасырдың 50-жылдарынан бастап кең ауқымда зерттеле бастады. Тілдің байлығын, негізгі тілдік қорын көрсететін бір тілді және екі тілді сөздіктер жарық көрді. Мұндай лексикографиялық еңбектердің басылып, жарық көруі түркі тілдеріндегі фразеологиялық қорды жинастыруға, оларды ғылыми тұрғыдан жүйелеуге орасан зор септігін тигізетін алғашқы бастама болды.

XX ғасырдың 70 жылдарынан бастап жарық көре бастаған фразеологиялық сөздіктерде түркі тілдерінің фразеологиялық қоры жан-жақты жинастырылды деп айта алмаймыз. Сол заманда жарық көре бастаған түркі тілдес халықтардың фразеологиялық лұғаттары барлық түркі тілдерінде бірдей ауқымда, жүйелі түрде зерттелді деп айту қиын.

Қазақ фразеологизмдерін теориялық және практикалық тұрғыдан зерттеу және арнайы сөздік басып шығару атақты ғалым І.Кеңесбаев еңбектерінен бастау алады. Түркі тілдес халықтардың алғашқы фундаменталды фразеологиялық сөздігін академик І. Кеңесбаев 1977 жылы басып шығарды. Алайда, теориялық тұрғыдан түркі тілдес халықтардың фразеологиясының зерттелуі бірқалыпты емес. Қазақ, әзірбайжан, татар, башқұрт, өзбек, чуваш, ұйғыр тілдерінің фразеологиялық теориясы біршама жүйеге түсті десек, хакас, түрік, якут, ноғай, қырым татарлары, қарақалпақ, түркімен, сары ұйғырлар,

қарашай, балқар және т.б. тілдер бойынша азды-көпті зерттеулер мен диссертациялар ғана қорғалған.

XX ғасырдың орта шенінде Қазақстан топырағында І. Кеңесбаев мектебі мен оның шәкірттері тұсында дүниеге келген фразеология проблемасы бүгінгі таңда оның нысаны, материалдары, қолдану аясы мен функциясы тұрғысынан әр түрлі аспектіде зерттелуде. Қазақстанда фразеология тілдің фразеологиялық құрамын зерттейтін тіл білімінің саласы, тілдегі фразеологизмдер жиынтығы, сонымен қатар қандай да бір автордың қаламына тән фразеологизмдердің стильдік қолданысы мен жергілікті диалектизмге тән фразеологизмдер ретінде зерттелді.

Фразеология саласының ғылыми-теориялық зерттеулеріне көз жүгіртсек, түркі тілдері ішінде қазақ фразеологиясының орны ерекше. Қазақ фразеологиясы лингвистиканың әр түрлі аспектілерінде зерттелген: фразеологизмдердің теориялық, практикалық мәселелері, олардың стильдік қызметі, көркем шығармаларда қолданылуы, фразеологизмдерді мағыналық, тақырыптық тұрғыдан топтастыру принциптері, фразеологизмдердің жеке категориялары, фразеологизмдердегі диалектілік ерекшеліктер, фразеологизмдердің этнолингвистика тұрғысынан зерттелуі, фразеологизмдердің жеке тілдер деректері негізінде салыстырыла зерттелуі және т.б.<sup>1</sup>

Қазақ фразеологиясы қазіргі таңда салыстырмалы және салғастырмалы-типологиялық бағытта да зерттелуде. Қазақ тіл

---

<sup>1</sup>Ахметжанов З.К., Валиханова Р.Е. Сопоставительно-функциональное исследование лексико-фразеологических систем казахского и русского языков. – Алматы, 1999; Сабитова М.Т. Основы немецкой и казахской фразеологии. – Алматы, 1999; Абигалиева М.Х. Сопоставительный анализ соматической фразеологии казахского и немецкого языков. Автореф.дис. ...канд.филол.наук. – Алма-Ата, 1992; Дәулетова П.Н. Қытай және қазақ тілдері фразеологизмдеріне лексикографиялық салғастырмалы талдау. Филол.ғыл.кандидаты ғылыми атағын алу үшін дайын.дисс.автореф. – Алматы, 1999; Есимова М.Р. Межъязыковые фразеологические соответствия (на материале английского, русского и казахского языков). Автореф.дисс. ...канд.филол.наук. – Алматы, 1999; Құрманбаева Ш.К. Түрік және қазақ тілдеріндегі етістікті фразеологизмдерге салғастырмалы талдау. Филол.ғыл.кандидаты ғылыми атағын алу үшін дайын.дисс.автореф. – Алматы, 1999; Мукушева А.К. Национально-специфические элементы семантики фразеологизмов современного немецкого и казахского языков. Автореф.дис. ...канд.филол.наук. – Алматы, 1999; Омиралиева Ж.К. Национально-культурная специфика конвенциональных фразеологизмов с соматизмами (на материале русского, казахского и английского языков). Автореф.дисс. ...канд.филол.наук. – Алматы, 1999 және т.б.

білімінде фраземаларды орыс тілі және европа тілдері (ағылшын, неміс, француз), шығыс тілдері (қытай, корей) материалдарымен салыстыра-салғастыра зерттеген еңбектер саны аз емес. Бұл зерттеулер лексика-семантикалық, құрылымдық-морфологиялық, өрістік және мағыналық тақырыптарға топтастырулар негізінде жүзеге асуда. Теориялық және лексикографиялық тұрғыдан жалпы түркі фразеологиясы бірқалыпты, жүйелі зерттелмеген. Сондықтан да Қазақстан лингвистикасында жан-жақты зерттелгенін ескере отырып, түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық қорды қазақ фразеологиясынан бастауды дұрыс шешім деп таптық.

Ғылыми-теориялық, практикалық және лексикографиялық тұрғыдан жалпы түркі фразеологиясының зерттелуі мен фразеологиялық сөздіктердің түзілуі, статистикалық саны жүйелі зерттелмегендіктен қазіргі таңда түркі тілдерінің фразеологиясын әрі синхронды, әрі диахронды аспектіде зерттеу қолға алынбай отыр. Сол себепті жалпы түркілік қорды құрайтын фразеологизмдерді зерттеу - түркітану ғылымының болашағы.

Зерттеу нәтижесінде жинақталған материалдар негізінде талданылатын ғылыми зерттеу нәтижелері мен ғылыми тұжырымдарды тіл білімінің лексикология, семасеология, тіл теориясы, түркітануға кіріспе, фразеологизмдердің семантикасы және прагматикасы, этнолингвистика, лингвистикалық мәдениеттану және т.б. ғылыми-теориялық курстар мен арнаулы семинарларда қолдануға болады. Жобаның ғылыми тұжырымдары және ғылыми нәтижелері болашақта түркі тектес халықтардың фразеологиялық, семантикалық, этимологиялық, культурологиялық, идеографиялық-семиотикалық сөздіктерін құрастыруға негіз бола алады. Түркі фразеологиялық қорындағы танымның негізгі нәтижесі ретінде анықтайтын тұжырымдарды тіл және этнос, психоллингвистика, когнитивтік тіл білімі және т.б. пәндерден жүргізілетін арнаулы курстарда қолданыла алады.

Қазіргі Қазақстан ғылымында фразеология саласы ғылыми-практикалық тұрғыдан жан-жақты зерттелген. Сондықтан түркі халықтарына (әлемде 30-дан артық тірі түркі тілдес этностар өмір сүреді. Олардың фразеологиялық қоры біркелкі зерттелмеген. Кей түркі тілдерінің фразеологиялық сөздігі түзілмеген) ортақ фразеологиялық қорды жинақтап, қазақ тілін негізгі тіл ретінде алып, сөздіктің корпусын жасау қазір түркітану ғылымында алғаш рет қолға алынып отырған өзекті жоба болмақ. Түркі тілдеріндегі саны жағынан, көлемі жағынан да үлкен, қомақты



еңбек – акад. І. Кеңесбаевтың авторлығымен жарық көрген «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі» (Кеңесбаев, 2008). Аталмыш сөздікте 10 мыңнан астам фразеологиялық бірлік бар. Сөздік леммасында фразеологизмнің ауыс мағынасы, оның синонимдік қатарлары (бар болса омонимдік тіркестер мен оларға сілтеме), көркем әдебиеттен келтірілген мысалдар толыққанды берілген. Бұл – қазақ тілінде жарық көретін түркі тілдеріне ортақ фразеологиялық сөздіктің Қазақстан ғылымында қолға алуының негізгі алғышарты болып табылады.

Тілдің бейнелілігін, байлығын арттыра түсетін сөздік қордың ауқымды бөлігін құрап тұратын тілдік бірліктер – фразеологизмдер. Фразеологизмдер – халықтың тарихы, тұрмыс-салты, әдет-ғұрыпы, мінез-құлқы, өмір сүру ортасы, тұрмыс-тіршілігінің, экономикалық және саяси көзқарастары мен өзгерістері және осы рухани атрибуттардың айнасы. Халықтың мыңдаған жылдар бойы тәжірибесінен өтіп, дәлелденіп қазіргі күнге жеткен бабалар сөзінің үлкен тармағын құрайтын фразеологизмдер түбі мен шығу төркіні бір түркі халқының ортақ құндылығы екені рас. Ғасырлар тарихының көзі болып сақталған фраземалар түркілерге ортақ бола тұрса да, көптеген тіркестер өзіндік ұлттық сипатқа ие болған. Мәселен: қазақ және ұйғыр тіліндегі «қиялшыл, бос арманшыл адам» бейнесінің жасалуы бір-біріне еш ұқсамайды. Салыстырып көрейік. Қазақ тілінде *тумаған сиырдың уызына дәмету* деген бейнелі тіркес қолданылса, ұйғыр тілінде *асмандики газиниң шовисига нан чилап йемәк* (тура аудармасы: аспанда ұшып жүрген қаздың сорпасына нан салып жеу). Бұндай тіркестер де түркітану ғылымында зерттелуі қажет. Алайда, бірден түркі тілдеріндегі фразеологизмдердің толық салыстырмалы лұғатын құрастыру мүмкін емес. Сондықтан қазір түркі тілдеріне ортақ жалпы түркілік фразеологияны жинап (себебі, олардың саны шектеулі), оларға салыстырмалы-тарихи талдау негізінде, лұғат түзілсе, келешекте өте ауқымды «Түркі тілдерінің фразеологиялық сөздігін» жарыққа шығаруға жол ашады. Зерттеуіміздің негізгі нысан және материал болып отырған түркі халықтарының жалпы түркілік фразеологиялық лұғаты барлығымызға ортақ мұра болғандықтан, кейін әр түркі халқы өз тілдеріне (30-шақты тірі түркі тілдеріне) аударып (немесе түркі ғалымдарымен бірлескен халықаралық ғылыми жоба), ғылыми монографиялар мен сөздіктер құрастырылса, жобаның халықаралық ауқымдылығының, нәтижелерінің экономикалық жағынан тиімділігінің ғылыми-теориялық және практикалық көрсеткіші

болып табылатыны сөзсіз. Ұсынылып отырған жоба – қазіргі жаһандану заманында тілді сақтап қалудың, оның байлығы мен бір-біріне туыс бола тұра, өзінің ұлттық колориті мен феноменін келешек ұрпаққа жеткізуді жүзеге асыратын ғылыми-зерттеу болып табылады.

Ғылыми зерттеуіміздің өз дәрежесінде орындалуы мен іске асуы түркі әлемінің жаңа өркениеттік белеске көтерілуі жолындағы ғылыми баспалдақ болып табылады. Түркі тілдері - түбі бір туысқан тілдер. Түркі тілдерінің генеологиялық топтастырылуына сәйкес, қазіргі түркі тілдерінің лексикалық қорында ғана емес, түркі тілдеріндегі ортақ мақал-мәтелдер, фразеологиялық бірліктер де көне түркі руникалық ескерткіштерден бастау алатыны белгілі. Қазіргі түркі тілдеріне салыстырмалы-тарихи әдіс негізінде, әрбір тілдің өзіндік сипаттары мен ұқсастықтарын, олардың ерекше ұлттық табиғатын айқындау да - ғылыми еңбектің нысаны. Зерттеудің негізгі тірегі лингвистикалық аспект болып табылады.

Зерттеуде келтірілген негізгі ғылыми нәтижелер нақтылы нысандарды зерттеу негізінде тұжырымдалып отыр, аталмыш жобадағы кешенді талдау алғаш рет зерттеу нысаны болып отырғандықтан, оның жаңалығы еш күмән келтірмейді.

Біздің зерттеуіміз түркітану ғылымында алғаш рет зерттеу нысаны болып отыр. Әлем түркітану ғылымында түркі тілдерінің лексикалық қорын тарихи-салыстырмалы тұрғыдан зерттеген ғалымдардың еңбектері бар. Ол еңбектер кеңес одағы түркітанушы ғалымдары мен шетелдік түркітанушылар тарапынан жинақталған бірнеше сөздіктер негізінде жазылған<sup>1</sup>. Алайда, ол сөздіктерде тіл-тілдің сөздік қорының құрамдас бөлігі саналатын фразеологизмдер кірмеген. Біздің алғаш зерттеп отырған еңбектің да келешекте түркітану ғылымы мен білімінің, тарихы мен мәдениетінің дамуына әсерін, түркі мәдениетінің

---

<sup>1</sup> Будагов С. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий.. – Спб., 1869. – Т.1 – 570 с.; Баскаков Н.А. Диалект черневых татар. Грамматический очерк и словарь. – М.: Наука, 1966. – 173 с.; Древнетюрский словарь. – Л.: Наука, 1961. – 676 с.; 2- ші басылым: – Астана, Ғылым баспасы, 2016. – 679 б. Қашқари М. Түбі бір түркі тілі. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 191 б; Нұрмағамбетов Ә. Бес жүз бес сөз. – Алматы, 1994. – 304 б.; Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. – Т.1-IV. – Спб., 1899-1911; Сыздықова Р. Сөздер сөйлейді. – Алматы, 1994. – 190 б.; Тенишев Э.Р. Элементы духовной культуры // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. – М.: Наука, 1997. – С. 580-592 және т.б.

әлемдік өркениетінің дамуына ықпал еткен факторларын ғылыми тұрғыдан, жаңаша бағытта зерттеуге жол ашатын еңбектердің туындауына жол ашатына сенеміз. Себебі, түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер сөздігін түзу – әлем түркітану ғылымында алғаш қолға алынып отырған жоба. Оның баламасы әлем түркітану ғылымында жоқ.

Талдау негізінде жазылатын фразеологиялық лұғат пен ғылыми монографияның негіз тілі – қазақ тілі болмақ. Қазақ тілі негізгі тіл ретінде алынып, қазіргі түркі тілдері әзірбайжан, татар, башқұрт, өзбек, чуваш, ұйғыр, хакас, түрік, якут, ноғай, қырым татарлары, қарақалпақ, түркімен, сары ұйғырлар, қарашай, балқар т.б. тілдердің фразеологизмдері қазақ тілімен салыстырылады. Әлемдік түркітанушы мамандар (И. Бенцинг, В. Радлов, С. Малов, А. Янушкевич, Ә.Қайдар т.б.) пікірі: «ғылыми, әдеби, тілдік, тарихи тұрғыдан қарағанда қазақ тілі түркі тілдерінің ішіндегі ең әсем, өте бай тіл; қазақ сөйлегенде, ол ән айтып тұрғандай; қазақ тілі өзінің бейнелілігі жағынан басқа түркі тілдерінен әрдайым бөлекшеленіп тұрады» (Қайдар, 2008, 561-б.).

Қазіргі түркі тілдері бойынша фразеологиялық сөздіктерді сұрыптау, егер арнайы лұғаттары болмаса, сол тілдердің түсіндірмелі, екі тілді аударма сөздіктері, көне түркі сөздіктерінен монографиялардан ортақ түркілік фразеологиялық қорды жинақтау жобаның негізгі принциптері болып табылады (Копыленко, 1995, 65-б.). Лұғаттың да, ұжымдық ғылыми монографияның да ең алғашқы түп қазық тілі – қазақ тілі болмақ. Түзілген жалпы түркілік сөздік те, монография да болашақта әлемдегі түркі тілдерінің бәріне аударылады деп сенеміз.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

- Авакова Р.А. (2013). *Фразеологиялық семантика*. Монография. – Алматы, Қазақ университеті, –230 б.
- Кеңесбаев І.К. (1977; 2008) *Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі*. – Алматы, Ғылым баспасы, – Алматы: Дайк-Пресс, –711 б.
- Копыленко М.М. (1995). *Основы этнолингвистики*. –Алматы, –179 с.
- Қайдар Ә. (2008). *Қазақ қандай халық?* – Алматы: Дайк-Пресс, –652 б.
- Манкеева Ж.А. (1997). *Мәдени лексиканың ұлттық сипаты*. – Алматы, –272 б.

# ӘЛЕМНІҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІН ТАНУДЫҢ ҰЛТТЫҚ СИПАТЫ

## NATIONAL NATURE OF RECOGNITION OF THE LINGUISTIC IMAGE OF THE WORLD

Нұрлан МАНСУРОВ\*

### АНДАТПА

Мақалада әлемнің тілдік бейнесі, ұлттық сипаттағы тіл мен мәдениеттің сабақтастығы қарастырылады. Зерттеуде әлем тілдерінің ұғымдық сипаты мен танымдық деңгейі сараланып, ұлттық таным мәселесі тіл мен мәдениет сабақтастығы аясында саралау басшылыққа алынады. Яғни «әлемнің тілдік бейнесі» дегенде кез келген халықтың санасында тарихи негізде қалыптасқан әлем туралы түсініктер тіл мамандарының анықтамасы негізінде өрбиді. Сол анықтама негізінде әр халықтың өмір сүру дағдысында өзін қоршаған әлем туралы түсініктері өз тілінде бейнеленетініне назар аударылады. Сондай-ақ халықтың өмір салты, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, тілдік бейнелеу мәселелері қамтылады. Ұсынылған теориялық тұжырымдар тіл мамандарының пікіріне негізделген әрі сол бойынша талдау жасалынған.

Әлемнің тілдік бейнесі ауқымы мен көлемі жағынан кең әрі құрылымы күрделі. Өйткені әлемнің тілдік бейнесі әмбебап сипатқа ие. Сондықтан оның тілдік әрі тілдік емес мәліметтері әртүрлі контексті қамтиды. Бұл жайлы зерттеулер соңғы жылдары артып келеді. Ал концепциясы көп ретте В. фон Гумбольдтың пікіріне негіз артады. Өйткені оның концепциясы адамның ішкі құбылыстары мен сыртқы әлемнің көріністерін айшықтайды. Нәтижесінде тіл арқылы әлемнің түрлі құпиясы ашылады.

**Кілт сөздер:** әлемнің тілдік бейнесі, әлемді тану, тіл мен мәдениет, әлемнің тілдік келбеті, тілдік таным, рухани және материалдық лексика

### ABSTRACT

The article examines the linguistic picture of the world, the continuity of the national language and culture. The study differentiates the conceptual nature and cognitive level of world languages, and the differentiation is focused on the problem of national knowledge in the context of the continuity of language and culture. In other words, the “linguistic picture of the world” means the concepts of the world formed in the minds of any people on a historical basis based on the definitions of linguists. Based on this definition, attention is drawn to the fact that ideas about the world around them are reflected in their language and in the way of life of each people. Issues of the people’s way of life, customs, traditions, and linguistic representation are also covered. The proposed theoretical conclusions are based on the opinion of linguists and analyzed accordingly.

---

\* ф.ғ.к., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Ясауитану ғылыми-зерттеу институты, Түркістан/Қазақстан (nurlan.mansurov@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0000-0002-0833-7682>

The linguistic picture of the world is wide and complex in scope and size. Because the linguistic picture of the world is universal. Consequently, its linguistic and non-linguistic details span different contexts. Research on this issue has expanded in recent years. And the concept is often supported by the opinion of W. von Humboldt. Because his concept reveals the internal phenomena of man and the manifestations of the external world. As a result, various secrets of the world are revealed through language.

**Keywords:** linguistic picture of the world, knowledge of the world, language and culture, linguistic image of the world, linguistic knowledge, spiritual and material vocabulary

## **Кіріспе**

Бүгінде тілдің зерттеу ауаны артқаны соншалық оны әлемдік деңгейде салыстыра қарастырылатынын жиі кездестіреміз. Бұл өз кезегінде әлем тілдерінің ұғымдық сипаты мен танымдық деңгейін көрсетеді. Сондықтан біз көп ретте «әлемнің тілдік бейнесі» дегенде кез келген халықтың санасында тарихи негізде қалыптасқан әлем туралы түсініктердің тілдік бейнесін көреміз. Бұл тіл мамандарының «Әлемнің тілдік бейнесі – көрсетілген тілдік ұжымның күнделікті санасында тарихи түрде қалыптасқан және тілде бейнеленген әлем туралы түсініктердің жиынтығы, шындықты концептуализациялаудың белгілі бір тәсілі» деп келтіретін анықтамасы.

Анықтама негізінде әр халықтың өмір сүру дағдысында өзін қоршаған әлем туралы түсініктері қалыптасады. Ол әр халықтың өз тілінде бейнеленеді. Сол себепті кез келген халықтың өмір салты, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, тілдік бейнелеу арқылы жүзеге асады. Ал мұндай мәселелер мәдениетке, дүниетанымға, т.т. байланысты. Тіл мамандарының айтуы бойынша адамзат баласын қоршаған орта үш формада көрініс табады. Олар: әлемнің мәдени бейнесі; әлемнің шынайы бейнесі; әлемнің тілдік бейнесі.

«Әлемнің шынайы бейнесі – бұл адамзаттан тыс объективті мәліметтер, бұл адамды қоршаған орта.

«Әлемнің мәдени (түсініктер) бейнесі – ұжымдық тұрғыдан да, жеке адам тұрғысынан да адам қабылдауының негізінде қалыптасқан, сезім органдары арқылы алынған және оның санасы арқылы жеткен түсініктер сүзгісінен өткен шынайы бейненің көрінісі (Тер-Минасова, 2018, 49-б.).

Әлемнің тілдік бейнесі шынайылықты әлемнің мәдени бейнесі арқылы көрсетеді. «Әлемнің ұлттық-тілдік өзгешелік бейнесін жасау идеясы неміс филологиясында XVIII ғасырдың аяғы XIX

ғасырдың басында пайда болды (Михаэлис, Гердер, Гумбольдт). Біріншіден, тіл идеалды және объективті құрылым ретінде сол тілде сөйлеушілердің дүниетанымын өзіне бағындырып, тілді қолданушылардың әлемді қабылдауына негіз болады. Екіншіден, тіл таза мәндердің жүйесі ретінде шынайы әлемді бүркемелейтіндей меншікті әлемін құра алады» (Тер-Минасова, 2018, 49-54-бб.).

Әлемнің тілдік бейнесі тақырыбына қатысты зерттеулер соңғы жылдары көптеп саналады. Оның басым бөлігі В. фон Гумбольдттың концепциясына негіз аратады. Өйткені оның концепциясы адамның ішкі құбылыстары мен сыртқы әлемнің көріністерін айшықтайды. Ал онда тіл арқылы әлемнің түрлі құпиясы ашылады.

Жалпы, «әлем бейнесі» термині ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында физика саласының аясында қалыптасты. Ал тілдік тұрғыда ХХ ғасырдың екінші жартысынан кейінгі кезеңде қарастырыла бастады.

### **Талдау мен нәтижелер**

Әлемнің тілдік бейнесі – адамдардың әлем туралы танымы. Бұл арнайы зерттеу негізінде құрылады. Оған негіз болатын уақыт өлшемі, ал құрылуының қалыптасуына тіл, дәстүр, табиғат, т.б. факторлар қамтылады. Сол себепті адамзат баласының өмір сүрген кезеңі уақыт өлшемі арқылы айғақталса, әлеуметтік деңгейі, ондағы жетістіктер, т.т. орай әлемнің бейнесі түрлі болып келеді.

Жалпы, әлемді танудағы мәдени және тілдік бейненің өзара қатынасын анықтау күрделі. Оның себебін анықтау үшін тіл мен мәдениеттің бір-бірімен байланысын айқындау қажеттігі туындайды. Ол солай да болуы мүмкін. Өйткені мәдениеттің бір бөлігі ретінде – тіл, ал тілдің бір бөлігі ретінде – мәдениет танылады.

Жалпы алғанда, әлемді зерттеу мен суреттеудің үш бағыты бар: әлемді философиялық, психологиялық, лингвистикалық тұрғыдан тану.

Әлемді философиялық тұрғыдан тануда алғаш таным мәселесін қарастыруды ұсынады. Таным – адамзат баласының қоршаған дүниені, ондағы құбылыстарды және өзін тану. Таным – адамның бейнелеу әрекетінің ерекше түрі. Философия тарихында таным – адамзат баласының білім алу үшін әлемді,

онда өзін бейнелеу. Таным – адамзат баласының іс-әрекетінің рухани жетілуі.

Қазіргі таңда философияда таным ортақ мәселелердің бірі. Таным туралы ұғым философия саласында қарастырылатын күрделі мәселе. Сондықтан таным мәселесі нақты анықталса, онда өзге де мәселелерді шешу оңайға соғады. Ал әлемді психологиялық тұрғыдан тану – білімді игеріп, ұйымдастырып, танымдық белсенділікті арттыру жолдарын зерттеуден тұрады. Психологиялық таным формалары мен процестері, түйсіктерді қабылдау, ойлау, қиялдау, ес, сонымен қатар сенім, көңіл, аффект мәселелерін жеке адамдар мен ұжым арасындағы қарым-қатынас тұрғысынан зерттеуді негізге алады.

Әлемді лингвистикалық тұрғыдан тану тілдің ойлау үдерісінің деңгейін анықтайды. Тіл ақпаратты қабылдауға, оны жеткізуге қатыспайды, ол қабылданған ақпаратты өңдейді, содан кейін адамзат баласының жадында білімнің жүйеленіп, реттеліп, әр этномәдени ұжымға тән әлемнің бейнесін құруға мұрындық болады. Әлемнің концептуалды бейнесі лексикалық бірліктердің семантикалық түйісулері негізінде түсіндіріледі.

Жалпы, адамзат баласы танымның ішкі жүйелік құрылымы туралы мағлұматтарды аталған бағыттарда тануды ұсынады. Бір сөзбен айтқанда, таным – адамзат баласының ажырамас қасиеттері. Өйткені адамзат баласының көрсем, білсем, танысам деген ниеттері, оның өзін дамытқан сайын одан әрі қарай дамуын алға тартады. Ал оның жетілуі, жетілген сайын таным көкжиегінің артуына жол ашады.

Әлемнің тілдік бейнесі ауқымы мен көлемі жағынан кең әрі құрылымы күрделі. Себебі әлемнің тілдік бейнесі әмбебап сипатқа ие. Сондықтан әлемнің тілдік бейнесі тілдік әрі тілдік емес мәліметтердің сан алуандығын әртүрлі контексте қамтиды. Әлемнің тілдік бейнесі концептуалды бейненің ажырамас бөлігі. Ал дүниенің концептуалды бейнесі – адамды қоршаған объективті шындық.

Адамзат баласы белгілі бір қоғамда өмір сүреді әрі ұжым болып бірлесіп еңбек етеді. Сол қоғамның қабылдаған әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, қалыптастырған болмысы, рухани танымы, т.т. Ал олардың бір-бірімен байланысы осы мәдени һәм рухани танымдар негізінде жүзеге асады. Сондықтан қоғамның әр мүшесі осы қағидалар бойынша құрметтеліп, сақталып, қарым-қатынас жасауы негізге алынады.

«Адамдардың өзара қарым-қатынасы алдымен тіл арқылы жүзеге асады. Тіл пікір алысу құралы ретінде адамның тек ойын ғана емес, сезімін де білдіреді. Сөйлеудегі ізет, құрмет, сыпайыгершілік кісінің сезіміне әсер етеді. Өмірде жиі қолданылатын амандасу, қоштасу, ризалық білдіру, кешірім сұрау, құттықтау, көңіл айту... т.б. сөйлеу этикеті деген ұғымға саяды» (Уәлиев, 1984, 65-б.).

«Этикет – француз сөзі, мәні тауарлардың этикеткасы. Содан кейін патша сарайындағы этикет». Сөйлеу этикеті қарым-қатынастың формулалары, сөйлеу ережелері, т.б. білдіреді. Бұл жалпы, адамзат баласына қажет. Сөйлеу этикетін білу оның сенімін әрі мәдениетін көрсетеді. Сондай-ақ ол тәрбиеге де ие.

Сөйлеу этикеті ұлттық ерекшеліктерді де танытады. Әр халықтың өз сөйлеу этикеті қалыптасқан. Айталық, кей халықтар осы этикет аясында сөздердің қолдану өрісін тиімді пайдалануды басшылыққа алады. Себебі кей сөздердің қолданысы кері әсерін тигізеді деп біледі. Мысалы, жапон халқы «жоқ», «білмеймін» сөздерін жиі қолданудан қашады. Өйткені ол келіссөздер жүргізуде әсер етуі мүмкін деп түсінеді. Міне сондықтан кей халықтар арасында мемлекет қызметкерлеріне, саясаткерлерге, заңгерлерге, сондай-ақ педагогикалық мамандықтар иелеріне керек.

Этика әдептен де бастау алады. Өйткені адамзат баласы бір-бірімен амандасқанда ықылас, мейірім, құрмет көрсетуі тиіс. «Амандық сұрасу – тұрмыста жиі айтылатын, құлаққа жиі естілетін сөздеріміз. Бірақ бұлардағы мағыналық, стильдік реңк оларды талғап, таңдап өз орайында, өз орнында қолдануды қажет етеді. Мысалы, Сәлеметсіз бе? деп амандасу үлкен-кішіге, таныс-бейтанысқа, ресми жағдайда да, еркін жағдайда да қолданыла беретінін байқасақ, ал Ассалаумағалайкум! деп амандасуды ауылдағы кейбір жасы үлкен ақсақалдар ұнатып тұрады» (Уәлиев, 1984, 66-б.).

«Тіл – адам қоғамында пайда болған көп өлшемді құбылыс: ол әрі жүйе, әрі антижүйе, әрі әрекет, әрі осы әрекеттің туындысы, рух пен материя, стихиялық дамып келе жатқан объект және өзін-өзі реттейтін құбылыс» (Маслова, 2001, 6-б.).

Сөйлеу этикетіне сөздер қоштасуға, құттықтауға, тілек білдіру, т.б. байланысты сөздер легі. Айталық, сау болыңыз, қош болыңыз, кездескенше; құттықтау мақсатындағы құтты болсын; тілек білдірудегі тілеу, тілеймін, т.т. мағынасындағы сөздер



тілімізде мол. Олардың әрқайсысының қолданылу аясы, жұмсалатын орны бар. Сондықтан сөйлеу мәдениетінде әр сөздің ерекшеліктеріне орай олардың қолдану жиілігі айқындалады.

Бір сөзбен айтқанда, әлемнің тілдік бейнесі – әр халықтың санасында қалыптасқан тарихи танымның басты көрсеткіші ретінде танылады. Өйткені ол сол халықтың сөйлеу тілі арқылы бейнеленген әлем туралы түсініктерін аңғартады. Мұның басты сипаты әр халық өзінің өмір сүру дағдысы арқылы өзін қоршаған ортаны тануы. Соның нәтижесінде олардың өмір сүру салты, әдет-ғұрпы, дәстүрі, тілдік танымы, т.т. қалыптасады. Ал мұның барлығы сол халықтың тарихы, мәдениеті, дүниетанымы, тілі, әдебиеті, т.б. арқылы көрініс табады. Бұл аталған салалар терең тарихи кезеңдер нәтижесінде дүниеге келеді.

Кез келген ұлттың тіл тарихына не болмаса лексикасына тарихи талдау жасаған кезде сол халықтың өткені мен оның дамуын, тілдік қолданыстағы жетістіктерін көреміз. Бұл өз кезегінде тіл тарихымен қоса сол ұлттың тарихын, рухани болмысын және мәдениетін тану қажеттігін алға тартады. Өйткені халықтың бүкіл дүние танымы, тіршілігі, мәдениеті, рухани болмысы тілінен сол арқылы бүгінге дейін жеткендігін аңғартады.

Тіл мен мәдениеттің қатынасы барлық салада орын алады. Қандай халық болмасын оның ұлттық тілі сонау көне дәуірден бастап, бүгінге дейін жетуі сол ұлттың мәдениетімен бірге жасасып келгендігін көрсетеді. Ал мәдениеттің ішінде рухани мәдениет, діни сенім, танымдық өлшем, дүниеге деген көзқарас, қала берді адамдардың ұлттық танымындағы өмір сүру қағидаттары бар. Олай болса, тіл мен мәдениет байланысы көнеден бірге жасасып келген, тарихы терең саналатын дүниенің бірі болатыны анық.

«Мәдениет тілге қатыссыз болмайды, мәдениет пен тілдің байланысы мазмұн мен форманың байланысы тәрізді. Тіл – мәдениеттің өмір сүру формасы болса, мәдениет оның ішкі мәні. Осы тұрғыдан алғанда тіл мен мәдениетті бір-бірінен бөліп қарауға болмайтын тұтас бір дүние деуге болады», дейді Қ.Ғабитханұлы (Ғабитханұлы, 2000, 5-б.).

Мәдениеттанушылар «мәдениет» ұғымын талдауды сонау көне заманнан бастайды. Онда «жерді өңдеу» ұғымының тереңдеп «жанды жетілдіру» одан бертің келе Еуропада «білім беру», «даму», «күрметтеу» сияқты мағыналарда қолданыла

бастағанадығын келтіреді. Яғни мәдениет адамзат баласының адам болуынан бастап орын алғандығын, оның рухани ізденісі, шығармашылығы, тәжірибесі жинақталған сан мыңдаған жылдардан жетіліп, жемісін беріп келетінін айтады.

Бұл орайда орыс мәдениеттанушысы Н.В. Гончаренко былай дейді: «Культура – величайшее завоевание человеческого гения, неуязвимая летопись его высочайших достижений и блестящих побед над стихиями природы, над дикостью, невежеством, злом над самим собой, над силами реакции и тьмы, побед, которыми он вправе гордиться» (Гончаренко, 1991, 14-б.).

Міне ғалымдардың келтіргеніндей «Мәдениет – адамзат кеменгерлігінің ең үлкен жетістігі». Ал мұндай жетістік тілмен сабақтасып жетіліп келеді. Сонау көнеден сабақтасып, қабысып келетін тіл мен мәдениет қоғамда рухани және материалдық лексиканың алар орнын айшықтайды. Олай болса оларды тілдік тұрғыда саралап, талдап, зерттеп-зерделеудің де мәні ерекше болмақ. Себебі бұл категорияларға тән сөздер жиынтығы кез келген халықтың өмір дағдысында кең орын алып келеді. Онда сол халықтың сөйлеу мәдениеті, мінез-құлқы, салт-дәстүрі, ырым-жоралғылары, киім кию мәдениеті, жүріс-тұрысы, өнері мен ұлтқа тән символдары т.б. қамтылады.

Әрине, мұндай зерттеулер ілгеріде де болды, оған В. фон Гумбольд концепциясын, орыс ғалымдарының тіл мен мәдениет жайлы жасаған зерттеу еңбектерін атауға болады. Олар өз еңбегінде тіл табиғатын қашанда халық рухымен байланыстыра қарастырып келген еңбектер. Соның жалғасы ретінде кейінгі ғалымдардың пікірлері де осындай тұжырымдармен жалғасады.

Тіл мен мәдениет сабақтастығы жайлы зерттеулер американдық ғалымдар Э.Сепир мен Б.Уорф еңбектерінде де бар. Олар үндістердің тайпа тілдерін зерттеу барысында тілдік элементтерді тайпа мәдениетімен, антропологиясымен, этностық сипатымен байланыстыра қарастырады. Ал Еуропада тіл мен мәдениеттің сабақтастығы жайлы сөз еткен неміс ғалымы Лео Вайсгербердің есімі аталады (Вайсгербер, 2004, 232 б.).

Лео Вайсгербер көп ретте В. фон Гумбольдтың еңбектеріне иек артады. Оның басты көрсеткіші Гумбольдтың тілдің ішкі формасы туралы ілімінен тілдік мазмұнның этникалық идеясын тауып, соның негізінде өзінің әлемнің тілдік келбеті теориясын қалыптастырады. Лео Вайсгербер осы әлемнің тілдік келбеті

теориясының концепсиясын өткен ғасырдың 30-шы жылдары бастады.

Орыс тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығы жайлы Н.И. Толстой, В.Н. Топоров, Н.Телия, В.А. Маслова және т.б. ғалымдар еңбектерін атауға болады. Қазақ тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығы академик Ә.Қайдардың этнолингвистикалық бағыттағы зерттеулерінде көрініс табады. Оның бастаған этнолингвистикалық мектебі қазіргі этнолингвистикадағы жаңа бағат. Бұл мектептің басты ерекшелігі этносты – тіл айнасында анықтау. Ол жөнінде ғалым мынадай пікір келтіреді: «Этностың басып өткен сан ғасырлық даму жолы, оның белгі-бейнелері бізге тас мүсіндер мен жартастарға қашалған сына жазулар арқылы, мәдени ескерткіштер мен әртүрлі ғимараттар түрінде жетуі мүмкін. Бірақ олардың бәрі этнос өмірінің мың да бір елесі ғана. Оның шын мәнісіндегі даналығы мен дүниетанымы тек тілінде ғана сақталады. Әрбір дәуірде өмірге қажет болған құрал-сайманның, қару-жарақтың, киер киім мен ішер тамақтың, тұрмыстық заттар мен салт-санаға, әдет-ғұрып, наным-сенімге, ойын-күлкі, той-томалаққа байланысты ұғымдардың аты-жөні, сыр-сипаты, т.б. тек тіл фактілері ретінде ғана, яғни жеке сөздер мен сөз тіркестері, фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер арқылы ғана бізге жетуі мүмкін» (Қайдар, 1998, 304 б.).

Ұлттық танымды жоғары бағалаған тіл білгірі Ә.Қайдар этнолингвистика ұғымын екі объектінің – этнос пен оның тілінің ортасынан туындаған ғылым саласы дей келе, «этнос» атты күрделі ұғымды этнолингвистика мақсатына орай ғалымдары этнолингвистика ғылымының бүгінгі даму үдерісін «Адам», «Қоғам», «Табиғат» үштігінде қарастырып, оларды жіліктей отырып, 30 макротопқа, 200 микротопқа бөліп, үлкен идеографиялық классификация жасап жатқан «Қазақтар ана тілі әлемінде» атты 4 томдық этнолингвистикалық сөздіктің ғылыми маңызы мен ұлттық құндылығы аса жоғары болатынын танытты (1998, 304 б.).

Ұлттық танымның зерттелуін жаңа заман талабына сай өткені мен бүгінгіні жаңа қырынан танытуды мақсат ететін мұндай зерттеулер сөз жоқ, қазақ тіл біліміне үлкен серпіліс алып келді. Нәтижелі басталған этнолингвистикалық зерттеулер әрі қарай жалғасын тапты. Оған отандық ғалымдар Е.Жанпейісов, Ж.Манкеева, Н.Уали, Г.Смағұлова, Б.Момынова, Қ.Ғабитханұлы, т.б. өз үлестерін қосты.

Кез келген халықтың рухани құндылықтар тобына сол ұлттың дүниетанымы, ділі, ұлттық психологиясы, моральдық этикалық нормалары, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, ырым-жоралғысы, т.б. тиесілі болса, материалдық мәдениетке адамзат баласының өмір сүруіне қажетті ішер асы, киетін киімі, тұратын баспанасы, көлігі, қолөнерінің бұйымдары, ауылшаруашылық және малшаруашылық құрал-саймандары, өнім өндіретін шикізаттары, қару-жарағы, аңшылық, саятшылық жабдықтары, саз аспаптары, ыдыс-аяқ, жиһаз т.б. жатады. Бір сөзбен айтқанда, материалдық мәдениет адамзат баласының шынайы өмірде, яғни күнделікті тұрмыста қолданылатын заттарын қамтиды.

Қазақ халқының рухани болмысы ол кешегі бабалар сан ғасырлар арман еткен тәуелсіздік болса, сол тәуелсіздік аясында еркіндікке қол жеткізу, ғажайып арманнан туындаған тыныштық күй кешу деп біледі. Ал сондай ой-армандар мен қиял-ғажайыптар нәтижесінде халық салт-дәстүрін, ырым-жоралғылары мен рухани танымын қалыптастырды. Күнделікті тұрмыс-тіршілігіне қажет болған құрал-сайман, киім-кешек, қару-жарақ, тұрмыстық заттар мен қолөнер бұйымдарын дүниеге әкелді. Соның негізінде халқымыздың танымындағы рухани болмыс пен мәдени таным сабақтасып бірге дамыды. Нәтижесінде тілдік қолданыста рухани және материалдық заттардың ұғымын танытатын лексика қалыптасты. Бүгінгі тіл білімі саласында шартты түрде орын алған рухани мәдениет пен материалдық мәдениет деп топтастыра қарастырулар осы айтылғандарды айғақтайды.

Десе де, ұлы дала тұрғындары рухани құндылықтарды қашанда жоғары қойғандығын ескерген абзал. Қазақ дәстүрінде материалдық дүниелерді алдыңғы қатарға шығаруы кейінгі жылдары қатты белең алғаны болмаса, ертеректе мұндай таным-түсінік қатаң сыналатын. Кешегі бабалар ұстанымы да осыны көрсетеді. Бұл жайлы айтылған деректер де жетерлік. «Қазақтар бір-бірімен амандасқанда, сәлемдескенде «мал-жан аман ба?» деген сауалды қояды. Бірақ бұл адамдар үшін «жаннан» (яғни таза рухтан) «малды» артық қою деген сөз емес. Мал да, тән де ардың садағасы болып кете берер жерлер жиірек кездеспей ме? Бұл жерде әлемді поэтикалық, рифмалық үйлесімділікке бағындырған қазақ үшін осы сөздердің құрылымындағы үндестік көбірек маңыздылық танытқан іспетті. Әйтпесе, материалдық құндылықты бәрінен жоғары қоюшылықты қазақ әр кезде –

«сараңдық» деп бағалап, оған сыни көзқараспен қараған» (Қазақ философиясы тарихы, 2014, 224-б.).

«Тіл мен мәдениет біртұтас» деген қағидатқа сәйкес, қазақ тілінің ұлттық мәдениетін танытатын рухани және материалдық лексиканың барлық жиынтығын іштей сала-салаға жіктеп, жүйелеп, сан алуан ұғым-түсініктердің мән-мағынасын ашып, этностың дүниетанымдық таным-талғамы тұрғысынан ұғындыру жұмысымыздың басты нысаны. Бұл бүгінде тіл ғылымы үшін де өзекті мәселе.

Тіл – мәдениеттің өмір сүру формасы болса, мәдениет – оның ішкі мәні дедік жоғарыда. Олай болса, бүгінгі тіл ғылымында мұндай формуланың мәнін ашу тіл ғылымында лингвомәдениеттану мен этнолингвистиканың зерттелуінде айқын орын алап келеді. Атауы белгілі бір бағытта тіл мен мәдениеттің сабақтастығын негізге алатын саланың өзі мәдениеттегі тілдің рөлі мен мәдениетті жеткізіп, сақтаудағы тілдің орнын ашып көрсетуді басшылыққа алады. Сондықтан соңғы жылдары ерекше назарға алынып, зерттеліп, зерделеніп келетін лингвомәдениеттану мен этнолингвистика ұлт мәдениеті үшін бір-бірімен етене тығыз байланысты ғылым деп анықталған.

Тіл – ұлт мәдениетінің көрінісі. Бұл ретте кейінгі зерттеулер әлі жан-жақты қарастыруды қажет етеді. Бүгінде жиі сөз етілетін мәдениетаралық қарым-қатынас тілдік тұрғыда жан-жақты қарастырылуда. Ол адамзат баласының өміріндегі барлық саланы қамтиды. Өйткені тіл арқылы бейнелеу, тіл арқылы мәдени құндылықтар жүйесін қарастыру тіл мен мәдениеттің арнасын, өрісін, лингвомәдениеттанудың, этнолингвистиканың, т.б. ғылыми тұрғыда саралау заман сұранысы. Сондықтан енді ғана өзінің өрісін кеңейтіп келетін тілдік санадағы мәдениетаралық қарым-қатынас саласы да әлі де талай мәселелерді қамти алатын ғылым ретінде кең көлемде қолға алынып келеді.

Арнайы пән ретінде жүйелі орнығып келетін рухани және материалдық лексика саласының да басты мақсаты осы. Мұнда тілді тек қана мәдениетті танушы емес, оның ұлт рухын құрайтын күш екенін айқындау, сол арқылы ұлт танымын, мінез-құлқын, болмысын әрі соған сай келетін өмір салтын, әдет-ғұрпын, ырым-жоралғысын, қала берді өнерін, жалпы алғанда, бір ұлттың тұтастай мәдениетін тілі арқылы танытуды меңзейді. Бұл ретте сол ұлттың әлемді тілдік бейнеде тануы қалыптасады.

Соңғы кездері кез келген ұлт пен этностың рухани және материалдық мәдениеті қалыптасқандығы көрініс тапты. Ол сол ұлт пен этностың болмысы, танымы, тіпті тұрмыс-тіршілігіне қажетті дүниелер. Бұдан біз рухани мәдениет пен материалдық мәдениеттің өзара байланысын көреміз. Бұл байланыс әр тармақта жүйелі сабақтасып келетін топтарды қамтиды. Оның топтасуы мынадай: рухани мәдениет – тіл, сөз өнері, ақыл-ой жүйесі, ар-намыс, сезім, діни ұғым, туыстық атаулар, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, әлемді тану жүйелері, аспан денелерінің атаулары, түр-түс атаулары, т.т.; материалдық мәдениет – үй жабдық атаулары, киім-кешек атаулары, құрал-сайман атаулары, тағам атаулары, қару-жарақ атаулары, қолөнер бұйым атаулары, зергерлік атаулар, музыкалық аспап атаулары, т.т.

Бір сөзбен айтқанда, тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасы – күрделі әрі көп аспектілі. Бұл тіл мен мәдениеттің адамдар қарым-қатынасы үдерісіндегі өзара байланысы, ықпалы және әрекет еткен мәселелеріне тиесілі. Мұндай мәселелерді қарастыру сөз жоқ, әдістемелік тұрғыдан жан-жақты саралауды әрі айқын уәждемелерді ұсынуды қажет етеді. Ал ондай байланыстар тіл мен мәдениет арасында жеткілікті. Сондықтан рухани мәдениет пен материалдық мәдениетке тиесілі болған лексикалық топтың әрқайсысын жеке-жеке қарастыру негізге алынады. Бұл бүгінгі ұлттық танымдағы заман сұранысы.

### **Қорытынды**

Әлемнің тілдік бейнесін тану әр халықтың санасында қалыптасқан тарихи танымның негізінде сипатталады. Ал ол сол халықтың сөйлеу тілі арқылы бейнеленеді. Басты көрсеткіші – әр халық өзінің өмір сүру дағдысы арқылы өзін қоршаған ортаны таниды. Сол арқылы олардың өмір сүру салты, әдет-ғұрпы, дәстүрі, тілдік танымы, т.б. қалыптасады. Ал мұның барлығы сол халықтың тарихы, мәдениеті, дүниетанымы, тілі, әдебиеті, т.б. арқылы көрініс табады.

Тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасы – күрделі. Бұл адамдар арасындағы қарым-қатынасы үдерісіндегі тілдік байланысы арқылы танылады. Бүгінде әр ұлттың өзіндік мәдениеті мен танымы ерекше жолға қойылған. Өйткені ұлтты танытудың басты көрсеткіші, оның тілі мен мәдениеті арқылы сипатталады. Сол арқылы кез келген ұлттың өмір салтын, әдет-ғұрпын, ырым-жоралғысын, қала берді өнерін, тұтастай

мәдениетін тануға болады. Бұл да өз кезегінде әр ұлттың әлемнің тілдік бейнесін тануын алға тартады.

### ӘДЕБИЕТТЕР

Вайсгербер Й.Л. *Родной язык и формирование духа*. – Москва: УРСС Эдиториал, 2004. – 232 с.

Гончаренко Н.В. *Гений в искусстве и науке*. – Москва: Искусство, 1991. – 432 с.

Ғабитханұлы Қ. *Қазақ мифологиясының тілдік көрінісі*. – Алматы: «Арыс», 2000. –168 б.

*Қазақ философиясы тарихы. Ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін*. – Т. I. Қазақ философиясының қалыптасуы. – Алматы: ФСДИ ҚР БҒМ, 2014, – 443 б.

Қайдар Ә. *Қазақ тілінің өзекті мәселелері*. – Алматы: «Ана тілі», 1998. – 304 б.

Қайдар Ә. *Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік)* Адам. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009. Т.1. – 784 б.

Маслова В.А. *Лингвокультурология: учебное пособие*. – Москва: Академия, 2001. – 208 с. Тер-Минасова С.Г. Тіл және мәдениетаралық коммуникация. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2018 жыл – 320 бет. 49-бет.

Уәлиев Н. *Сөз мәдениеті*. – Алматы: «Мектеп», 1984. – 76 б.

# XOCA ƏHMƏD YASƏVİ VƏ MOLLA PƏNAH VAQİF ŞEİRLƏRİNDƏKİ BƏZİ DİALEKTOLOJİ SÖZLƏRİN QƏRBİ AZƏRBAYCAN DİALEKTLƏRİ İLƏ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ

HOJA AHMED YASSAVI AND MOLLA PANAH VAGIF  
COMPARATIVE ANALYSIS OF SOME  
DIALECTOLOGICAL WORDS IN HIS POEMS WITH  
WESTERN AZERBAIJAN DIALECTS

Əlvən CƏFƏROV\*

## XÜLASƏ

Xoca Əhməd Yasəvi və Molla Pənah Vaqifin əsərləri birlikdə elm və təhsil sahəsində və dialektologiya sahələrində ümumi dəyərlərə sahibdir. Bu məqalədə hər iki şairin yaradıcılığında olan dialektik sözlər Qərbi Azərbaycan dialektləri ilə leksik cəhətdən müqayisə edilir. Qərbi Azərbaycan keçmiş Oğuzların yurdu, indi dırnaqarası "Ermənistan"ın ərazisidir. Bu torpaqlar Azərbaycan türklərinin tarixi torpaqları olmuş və yavaş-yavaş azərbaycanlılardan qoparılaraq Ermənistan Respublikası yaradılıb və bu gün xalqımız üçün olçatmaz, səşcatmaz yerlərə çevrilmişdir. Son zamanlar, 10 noyabr 2020-ci il 44 günlük muharibənin nəticəsi olaraq imzalanan müqaviləyə əsasən Zəngəzur dəhlizinin açılacaq olması və buna qarşı olan maneələr, Qərbi Azərbaycanın qədim Azərbaycan torpaqları olması son zamanların ən aktual məsələlərindəndir. Əhməd Yasəvi həqiqəti tapmaqla öz həyatını və ruhunu ən qiymətli daş və mirvarilərdən olan sədəfdə vahid qaynaq və ocaq kimi görür. Eyni zamanda hər yeri öz yeri bilsə də, özünü yersiz, yurdsuz hesab edir. Bununla o, bir daha Allahla olduğunu bəyan edir. Əhməd Yasəvi hər yeri öz yeri sayaraq, özünü yersiz sayaraq heç bir yerə sahib olmadığını deyir. Müqayisəli dialektoloji sözlərdən də məsələn: *Tiftim*, *teptim* - *təp(mək)*, *təpil(mək)*, *təpin(mək)*; *Gavğa-qavğa-Qovğa* və s. nümunələri təqdim edilmişdir.

**Açar sözlər:** Əhməd Yasəvi, Molla Pənah Vaqif, Qərbi Azərbaycan, Zəngəzur dəhlizi dialektoloji sözlər

## ABSTRACT

The works by Khoja Ahmed Yasavi and Molla Panah Vagif have common values in the fields of science, education and dialectology. In this article, dialectical words from both poets are compared in the lexicological direction with the Western Azerbaijani dialects. Western Azerbaijan, the ancient Oghuz dynasty's lands are the historical territory of the Azerbaijani Turks, but present day is the Armenian territory. The lands were gradually removed from the Azerbaijanies by stage-by-stage, and the Republic of Armenia was established in these territories, and today it has become an inaccessible place for our people. Recently, according to the agreement signed as a result of the 44-day war on November 10, 2020, the Zangezur corridor will be opened and obstacles to it, the fact that Western Azerbaijan is the ancient land of

---

\* F.ü.f.d., Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, Bakı/Azərbaycan  
(elvancafarov78@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0003-0952-9093>



Azerbaijan is one of the most urgent issues of recent times. By finding the truth, Ahmed Yasəvi sees his own life and soul as a single source and hearth within mother-of-pearl, one of the most precious stones and pearls. At the same time, although he knows every place as his own place, he considers himself placeless. By doing this, he once again declares that he is with God. Əhməd Yasəvi says that he does not own any place, considering every place as his own place and considering himself placeless. Among comparative dialectological words, for example: *Tiftim*, *teptim* - *tep(mek)*, *tepi(mek)*, *tepil(mek)*, *tepin(mek)*; *Gavga-qavga-Qovga* and so on. examples are presented.

**Keywords:** Ahmed Yasavi, Molla Panah Vagif, Western Azerbaijan, Zangezur corridor, dialectological words

2017-ci ildə böyük Azərbaycan şairi Molla Pənah Vaqifin anadan olmasının 300 illiyi tamam olmuşdur. Adının YUNESKO-nun “2016–2017-ci illər üçün görkəmli şəxslərin və əlamətdar hadisələrin yubileyləri proqramı”na daxil edilməsi Azərbaycanın çoxəsrlik zəngin ədəbiyyatı tarixində silinməz izlər qoymuş bu qüdrətli söz ustasının yaradıcılığındakı humanist dəyərlərə verilən yüksək qiymətin təzahürüdür (<https://president.az/az/articles/view/22465>).

Molla Pənah Vaqif öz köklü ənənələri ilə seçilən ədəbi məktəb yaradan ölməz sənətkardır. O, Əsrlər boyu öz əhəmiyyətini qoruyub saxlayan nadir poeziya nümunələrini yaratmaqla milli ədəbiyyatın yeni istiqamətdə inkişafına səbəb olmuşdur.

Molla Pənah Vaqif gözəl təhsil görmüş, elmi, bilikli, fars və ərəb dillərini yüksək səviyyədə bilən, astronomiya, riyaziyyat, musiqi, poeziya kimi geniş biliyə malik bir insan olmuşdur.

Türk-İslam dünyasının yetişdirdiyi gözəl bir qəlb və ağıl sahibi olan Xoca Əhməd Yasəvi də bu cür elm və ürfan sahibləri haqqında deyirdi, sadəcə kitab oxuyan şəxs, kitab oxuyaraq özünü başqalarından üstün hesab edən şəxs, kitab oxuyan bir insandır, özünü təkəbbürlü aparan bir şəxs alim deyildir. Əhməd Yasəviyə görə şəriət, müqəddəs qanun və həqiqəti bilən elm adamıdır, alimdir. Azərbaycanda belə bir atalar sözü var: “Hər oxuyan Molla Pənah olmaz.” Bu atalar sözü Molla Pənah Vaqifin qüdrətli alim olmasından irəli gəlir.

Əhməd Yasəvi elmə üstünlük vermiş və iki elm növündən bəhs etmişdir: tən (bədən) və can (ruh) elmi. Bu iki elm arasında can (ruh) elminin üstünlüyünü də xüsusilə qeyd etmiş və bu iki elm haqqında belə demişdir (Xəlilov, 2010, s. 24):

İlm ikkidur - tanu canga rehber turur,

Can alimi hezretiğe yakın turur,  
Muhebbetning şerabidin içib turur,  
Andağ alim alim bolur, dostlarima.

Ten alimi zalimlەرğə ohşar ermiş,  
“Beraet”ni ayetide çun buyurmuş,  
Dozah içre tinmey daim kuyar ermiş,  
Zehri-zekkum içib daim, dostlarima.

Əhməd Yasəvi də hər kəsin hal elmini bilməsini vacib hesab edirdi. Buna görə də hələ də insanı haldan hala salan hal elmi vasitəsi ilə Allahı tanımaq, dərk etmək və duymaq mümkündür. Əhməd Yasəviyə görə, hal elmini ancaq haqqa inananlar anlayıb duya bilər. Eyni zamanda, Əhməd Yasəviyə görə, hikmət sahibləri hal elminin zəruri və dəyərli olduğunu daha yaxşı başa düşürlər. Ahmet Yasəvinin hikmətindəki irfan əhli ilə eyni söyləmələr sonralar çoxları üçün dəyərli olduğu qənaətinə gəlmişdir (Bayat, 1997, s. 28).

Hər iki şairin yaradıcılığında dialektizmlərin izlərini biz Qərbi Azərbaycan dialektlərində də görə bilərik.

Qərbi Azərbaycan deyincə - Qədim Oğuz yurdu olan indiki Ermənistan Azərbaycan türklərinin tarixi torpaqlarıdır. Bu torpaqlar zaman-zaman azərbaycanlılardan qoparılaq Ermənistan respublikası yaradılmış və bu gün xalqımız üçün yad, əlçatmaz, ünyetməz bir yerə çevrilmişdir. 1988-ci ilə qədər Sovet İttifaqı tərəfindən Azərbaycandan tədricən qoparılaq ermənilərə verilmişdir. O vaxtdan bəri ermənilər bizim yer adlarımızı erməni mənşəli adlarla dəyişərək Azərbaycan türklərinin bu torpaqlarda izlərini tarixdən silməyə çalışmışlar. İndi bu torpaqlar Azərbaycanın tarixi torpaqları olduğu üçün və Azərbaycanın qərb hissəsində yerləşdiyi üçün bu torpaqlar “Qərbi Azərbaycan” adlanır.

Hoca Əhməd Yasəvi və Molla Pənah Vaqifin əsərləri birlikdə elm, təhsil və dialektologiya sahəsində ortaq dəyərə malikdir. Bu məqalədə hər iki əsərdəki dialekt sözləri leksik cəhətdən Qərbi Azərbaycan dialektləri ilə müqayisə edilmişdir. Məsələn:

### ***Tildi-dəldi-dəldi***

Əhməd Yasəvi:  
*Otuz altı yaşda boldum sahib-kemal  
Hak Mustafa körsettiler manga cəmal  
Ol sebebdir közüm yaşlığ kametim dal  
İşk hanceri yürek bağrım tildi dostlar.*

**Türkiyə türkcəsində:**

*Otuz altı yaşta oldum sahib-kemal;  
Hak Mustafa gösterdiler bana cemal;  
O sebepten gözüüm yaşlı, boyum bir dal;  
Aşk hançeri yürek, bağrımı **deldi** dostlar* (Xəlilov, 2010, s.123).

**Molla Pənah Vaqifdə:**

Əndamın güldür, ey sənəm, sərasər,  
İstərəm başına dönəm seraser,  
**Dəlik-dəlik** oldu sinəm sərasər,  
Qəmzə oxun mənə az at, sevdiğim! (MPV əsər., 2004, s. 64).

Bu şeirlərdə işlənən **Del(mək)//til(mək)** feili “yırmaq”, “yer açmaq” mənasında işlənmiş və sevginin aşiqin qəlbini necə deşməsindən, oymasından bəhs edir. Bu söz Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək ləhcəsində də “yırmaq”, “oymaq” mənalarında işlənmişdir.

Əhməd Yasəvi 63 yaşına qədər həyatı haqqında yazdığı hikmətlərdə, şeirlərdə özünəməxsusluğu ilə seçilir. Orijinallıq ondan ibarətdir ki, o, 63 yaşının müdrikliyini şeirlə yarada bilib. Hər şeirdə dərin bir həyat fəlsəfəsi var. Həm də, bu hikmətlər Əhməd Yasəvinin həyatı haqqında məlumatlar verir:

**Ğavğa-qavğa-Qovğa**

*Min yigirmi altı yaşda sevda kıldım  
Mansur-sıfat didar üçün **ğavğa** kıldım  
Pırsız yörüp dert ü halet peyda kıldım  
Ol sebebdin Hakka sığınıp kıldım muna*

**Türkiyə türkcəsində:**

*Ben yirmi altı yaşta sevda kıldım;  
Mansur gibi didar için **kavga** kıldım;  
Bırsız dolaşıp dert və halet peyda kıldım;  
O sebepten Hakka sığınıp geldim işte* (Xəlilov, 2010, s.118).

Əhməd Yasəvi deyir ki, iyirmi altı yaşında Allahın üzünü görmək üçün Mənsur Hellac kimi döyüşdüyünü və döyüslərə qatıldığını söyləyir.

**Qovğa** – Çəmbərək ləhcəsində – hay-küy, dava, səs (Bayramov, 2011: 253).

**Qovğa.** Ərəbcə: 1) səs-küy, titrəmə; 2) müharibə, tətill, dava; 3) macərə, problem (K.A.Ə,I 2015: 394).

Vaqif ki, düşübdür əqlü kamaldan,

Əksik olmaz başı **qovğadan**, qaldan,  
Nə züflərdən bilin, nə xəttü xaldan,  
Eyləyibdir onu divanə gözlər (MPV əsər., 2004, s.102).

Kim ki, birçəklərini sünbülə timsal salır,  
Xublarn başına **qovğa** gətirir, qal salır.  
Dami-təsxirə pəriruləri filhal salır,  
Abirudən kişini dünyada saqqal salır,  
Salma saqqalını əndamə onun sal içinə (MPV əsər., 2004, s.169).

Vaqif müharibələrdən və savaşlardan başının açılmadığını söyləyir.  
İkinci şeirində etdiyi yaxşılıqların ona bəla verdiyini diqqətə çəkir.

### **Sədəf-sədəf**

Əhməd Yasəvi:

Ğavvas bahrığa kirdim vücut şəhrni kizdim  
Dürni **sədəfde** kördim güherni kan içinde

*Türkiyə türkcəsində:*

Gavvas<sup>1</sup> bahrına girdim, vücut<sup>2</sup> şəhrini gezdim,  
Dürri<sup>3</sup> **sədəfte** gördüm, cəvheri<sup>4</sup> kan<sup>5</sup> içinde (Yasəvi, 2000, s. 320-321).

Əhməd Yasəvi həqiqəti tapmaqla öz həyatını və ruhunu ən qiymətli daş və mirvarilərdən biri olan **sədəf** i vahid mənəbə və ocaq kimi görür. Eyni zamanda hər yeri öz yeri bilsə də, özünü yersiz hesab edir. Bununla o, bir daha Allahla olduğunu bəyan edir. Əhməd Yasəvi hər yeri öz yeri sayaraq, özünü yersiz sayaraq heç bir yerə sahib olmadığını deyir.

**Sədəf** - Çəmbərək, Dərələyəz və Məğri dialektlərində - dırnaq. II Çəmbərək, Dərələyəz dialektlərində - düymə növü (kiçik ağ düymə) (Bayramov, 2011, s.322).

Dərbənd dialektində sədəf “kiçik ağ düymə” adlanır (Axundov, 2007, s.356).

**Sədəf**. Ərəb dilində mirvari çıxarılan dəniz həşəratıdır. (K.A.Ə, II 2015, s. 265).

---

<sup>1</sup> Qavvas – həqiqətin dənizi.

<sup>2</sup> Vücut - varlıq, var olma, vücuq, bədən, cəsəd, kişi, yaradan;

<sup>3</sup> Dürri - inci, bir sədəf içində bir tənə, çox böyük mirvari.

<sup>4</sup> Cəvher – cəvahir, daş, dəyərli daşlar.

<sup>5</sup> Kan - qaynaq, ocaq

Üzün ağ, dəyirmi, gözün məstana,  
Baxışın bağrımı döndərdi qana,  
Ağzın **sədf**, dişlərinin dürdana,  
Əcayib cəvahir, ləli sevmişəm (MPV əsər., 2004, s. 57).

Şair sevgilisinin ağzının kiçik, incə olmasını *sədaf* müqayisə edir.

### **Tu-ta-ta**

Əhməd Yasəvi:

*Közüm yumup tu açkunça yitti altmış  
Bilim bağlap min kılmadım bir yahşı iş  
Kiçe kündüz bı-gam yördüm hem yaz u kış  
Bir ü barım didarını körer min mü*

*Türkiyə türkcəsində:*

*Göz yumup ta açınca erişti altmış;  
Bel bağlayıp kılmadım ben iyi bir iş;  
Gece gündüz gamsız gezdim, hem yaz hem kış;  
Bir və varım, didarını görür müyüm? (Xəlilov, 2010, s. 134)*

Burada yaşlı insanların hər birinin yaşının üzərinə yaş gəlməsini gözü yumub açması kimi yozur, qiymətləndirir. Burada yaşın altmışa çatmasını, yaşlılara verilən imtiyazlar, əsaslandırılmalar və ömür hekayəsini də nəzərə alır.

**Ta** - Çəmbərək, İrəvan, Vedi, Zəngibasar dialektlərində – daha çox. (Bayramov, 2011, s. 356)

**Ta** - Ağdam, Bərdə, Gədəbəy, Şəmkir, Şuşa dialektlərində də **daha, çox** mənasında işlənir. (Axundov, 2007, s. 477) Qeyd etməliyik ki, bu söz Füzuli rayonunda da eyni mənada işlənir. Hətta bu sözün Füzuli dialektində bir variantı da var. Bu söz daha çox **artıq, qalıq** sözünün əvəzinə işlənir.

Dovtələb olubsan, gedibsən xandan,  
Öluncə çıxmanam **ta** gülüstandan,  
İnşallah çalışsan, habelə candan,  
Hər nə desən bir aqibət eylərsən. (MPV əsər., 2004, s. 244)

Biz də təşrif buyurmuşduq bağacan,  
Eşitdik gəldiyin Nəsib ağadan.  
Mən ha bilməz idim **ta** bu çağacan,  
İndi bildim hünər, cürət eylərsən. (MPV əsər., 2004, s. 245)

Həştü çahar çün halını duyarlar,  
Sanma səni öz halına qoyarlar,  
Əvvəl onlar səni diri soyarlar,  
Sümüyünü *ta* gömərlər, ağlarsan. (MPV əsər., 2004, s. 227)

Bu misralarda da *ta - artıq, daha* sözlərinin yerinə işlənir.

### ***Tiftim-teptim-təpər***

Əhməd Yasəvi:

*Kul Hacı Ahmed nəfsni tiftim nəfsini tiftim  
Andın kiyin cananımnı izləp taptım  
Olmes burun can birməkni derdin tarttım  
Bir ü barım didarınıgı körer min mü*

*Türkiyə türkcəsində:*

*Kul Hacı Ahmed, nəfsi teptim, nəfsi teptim;  
Ondan sonra cananıma arayıp buldum:  
Olmeden önce can vermenin derdini çektim;  
Bir və varım, didarını görür müyüm?* (Xəlilov, 2010, s. 91)

***Təpilməx'*** - Çəmbərək, Dərələyəz, İrəvan, Qəmərli, Meğri, Üçkilsə, Vədi, Zəngibasar - dialektlərdə, gizlincə girmək, soxulmağa cəhd etmək, hücum etmək.

***Təpiməx'*** - Çəmbərək, İrəvan, Üçkilsə, Vədi, Zəngibasar şivələrində - bir az qurumaq mənasında da işlənir.

***Təpinməx*** - Çəmbərək, İrəvan, Qəmərli, Üçkilsə, Vədi, Zəngibasar şivələrində – qorxutmaq, hədələmək. (Bayramov, 2011, s. 369)

***Təpiməx'*** - Ağdam, Bərdə, Cəbrayıl, Gədəbəy, Kürdəmir, Yevlax və Zəngilan dialektlərində də bir az qurumaq mənasında işlənir. (Axundov, 2007, s. 492, 494)

Çox bulanma bu dünyanın qanına,  
Vəfa yoxdur sultanına, xanına,  
Danasını bir gün qoymaz yanına,  
Bizim inək kimi ***təpər***, ağlarsan. (MPV əsər., 2004, s. 232)

Şair bu nümunədə dostu Vidadiyə tövsiyə edir ki, bu dünyaya çox güvənməsin, bu dünya səni inək kimi təpikləyir. Buradan belə düşünə bilərik ki, təpik sözünün də ***təpmək***, yəni hücum etmək, zərbə vurmaq mənaları vardır.

### **Yad**

İllig tokuz yaşka yittim dad u feryad  
Can birerde cananımı kılmadım *yad*  
Ne yüz birle sanga aytay kılğıl azad  
Bir ü barım didarınıgı körer min mü

**Türkiyə türkcəsində:**

Elli dokuz yaşa yettim, dad u feryad;  
Can verende cananımı kılmadım *yad*;  
Ne yüz ile sana diyim, kıl sen azad;  
Bir və varım, didarını görür müyüm? (Xəlilov, 2010, s. 134)

*Yad* - Çəmbərək şivəsində – I Başka, özgə, əkrəba olmayan biri. II Akıl.

*Yaddan çıxmaq*. Çəmbərək şivəsində unutmək, - ağılda qalmamaq.

*Yadica*. Çəmbərək şivəsində – bir neçə sonrakı nəsil. Yəni nəvədən çox çox sonrakılar.

*Yadırgamax*. Çəmbərək şivəsində – unutmək, hafizədən silmək. (Bayramov, 2011, s. 404)

Xubların bəzisi necə zad olur,  
Yarın qəmgin qoyar, özü şad olur.  
Bir sevgi ki, sevgisindən *yad* olur,  
Məgər onun yaxşılığın bilməzmi? (MPV əsər., 2004, s. 45)

Bəhanə tutuban, bizdən gen gəzmə;  
Sırr sözün yadlara deyən deyiləm.  
Könül rəva görməz səni *yad* görə,  
Səni özgəsinə qıyan deyiləm. (MPV əsər., 2004, s. 55)

Vaqif haqdan dilər lütfü kərəmlər,  
Belə yerdə qalan, vallah, vərəmlər.  
Yenə *yada* düşdü bizim sənəmlər.  
Getməyin binası, hayıf ki, yoxdur! (MPV əsər., 2004, s. 115)

Şair birinci şeirində sevgilisinin onun üçün *özgə, yad* olmasını poetik dillə söyləyir. İkinci nümunədə isə sevgilisini *yad* sözü ilə xatırlamasını deyir. *Hafizə* və *yaddaş* mənalarında işlənilmişdir.

Sonda qeyd edə bilərik ki, Hoca Əhməd Yasəvi və Molla Pənah Vaqifin əsərləri elm, təhsil və dialektologiya sahəsində ortaq dəyərlərə

malikdir. Hər iki şairin dialektik sözləri leksik cəhətdən Qərbi Azərbaycan dialektləri ilə müqayisə edilmişdir. Nəticədə də, bir daha Orta Asiyadan tutmuş Qərbi Azərbaycana, Anadolu torpaqlarına qədər qədim türk torpaqları olmasını sübuta yetirilmiş olur. Qərbi Azərbaycana gələndə Qərbi Azərbaycan keçmiş Oğuzların vətəni olan indiki “Ermənistan” ərazisidir. Bu torpaqlar Azərbaycan türklərinin tarixi torpaqları olmuş və tədricən azərbaycanlılardan qoparılaraq “Ermənistan Respublikası”nı yaratmışlar və o gün çox yaxındır. Hər bir Qərbi Azərbaycanlı çox yaxında öz dədə-baba torpaqlarına qayıdacaqlar və buna can başla inanırıq.

### ƏDƏBİYYAT SIYAHISI

- Ahmed-i Yasəvi. (2000). *Divan-ı hikmetten seçmələr*. Ankara.
- Axundov A. (2007). *Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti*. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı.
- Azərbaycan dilinin Dərbənd Dialektləri*, (2009) Bakı: “Elm və təhsil” nəşriyyatı.
- Bayat, F. (1997). *Hoca Əhməd Yasəvi və xalk sufizminin bəzi problemləri*. Bakı, “Ağrıdağ” nəşriyyatı.
- Bayramov İ. (2011). *Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası: Dərslük*. Bakı: “Elm və təhsil” nəşriyyatı.
- Xəlilov B. (2010). *Türkün hikmət xəzinəsi: Hoca Əhməd Yasəvi*. Bakı “Elm və təhsil” nəşriyyatı.
- Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən Ərəb və Fars sözləri lüğəti*. (2015). İki cildə. I cild. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı.
- Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən Ərəb və Fars sözləri lüğəti*. (2015). İki cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı.
- İnternet resursu: <https://president.az/az/articles/view/22465>
- Molla Pənah Vaqif. Əsərləri*. (2004). Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı.





# ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕ КӨНЕ «-МЫШ» ЕСІМШЕЛІ ЖҰРНАҒЫМЕН ЖАСАЛҒАН СӨЗДЕР ТУРАЛЫ<sup>1</sup>

## ABOUT SOME WORDS IN KAZAKH LANGUAGE FORMED WITH SUFFIX «-MISH»

Мәрлен ӘДІЛОВ\*

### АҢДАТПА

Қазақ әдеби тілі мен говорларында, ауыз әдебиеті үлгілерінде, ақын-жазушылар тілінде, тіпті әдеби тілдегі түбірі ажыратылмайтын туынды сөздерде, қазіргі жалпыхалықтық тіліне тән емес, өзге түрік тілдеріне тән бірнеше морфологиялық тұлға-тәсілдерді кездестіреміз. Олар: есімше тудыратын *-асы* (кел-есі, ал-асы, бер-есі), *-аған* (көр-еген, кез-еген, сүз-еген), *-ажак* (ал-ажак, бер-ажак, кел-ешек, бол-ашак), *-арман* (ал-арман, кет-ермен, шаб-арман) жұрнақтары және т.б. Соның ішінде, бұл баяндамада «есімшенің «-мыш» жұрнағы арқылы жасалған формалардың қолданылуы» деген тақырыпқа баса назар аударылады.

Көне түрік жазба ескерткіштері мен қазақтың ескі жазба тілінде (шағатайшада) қолданған, қазір көбіне оғыз тілдерінде өткен шақ және есімше қызметінде актив жұмсалатын «-мыш» жұрнағы әдеби тілімізде белсенді жұмсалмай, «өнімсіз жұрнақ (сөз тудыруға қатыспайтын)» болып сақталған. Бірақ қазақ тілінде жұрнақ деп бөлек ажыратылмайтын бұрыннан келе жатқан қалып сөздерде сақталып келеді, мысалы *жазымыш, аталмыш*, т.б. Оның «мыс/міс» деген нұсқасына келсек, ондай мысалдар едәуір көбірек қолданылады, мәселен, *болмыс, қылмыс*. Мұнымен бірге, «екен» деген мағынаны үстеп тұрған *айтыпты-мыс, барыпты-мыс; көріпті-міс* дегендегі белгісіздікті білдіріп тұрған форма да осы жұрнақ екені анық. Мұны бір жағынан шағатай әдеби тілінің әсері десек, екінші жағынан көне түрік тілінің қазақ тіліндегі заңды ізі деп бағалауға болады. Баяндамамызда *-мыш* жұрнақты сөздердің тізімі жасалып, бұл есімшенің қолданыс тарихы мен шығу төркіні талданады. Жұрнақтың түбі қазақ тіліне тән форма екендігі дәлелденеді.

**Кілт сөздер:** «-мыш» жұрнағы, есімше, көне жұрнақтар, өнімсіз қосымшалар, морфологиялық формалар

### ABSTRACT

In the Kazakh literary language and dialects, samples of oral literature, the language of poets and writers, we find several morphological features that are not characteristic of the modern national language, but are characteristic of other Turkic languages. They are participle suffixes like “-mysh, -ajak, -asi, -agan”, etc. Among them in this report we will talk about the suffix “-mysh”.

The suffix “-mysh”, used in ancient Turkic written monuments, is currently used only in Oguz languages as a past tense and participle. The suffix “-mysh” is not actively used in our literary language, it has been preserved only as a

---

<sup>1</sup> Аталған мақала ҚР ҒЖБМ Ғылым комитеті қаржыландыратын «AP13268734 – Абай және Шәкәрім тіліндегі көнерген сөздердің семантикасы және түп-негізі» деп аталатын жобасы аясында орындалды.

\* PhD, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогика университеті, Алматы/Қазақстан (marlenadilov88@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-9876-4516>.

“dead suffix”. Although it is not used as a separate suffix in the Kazakh language, it is preserved in words such as *ozmysh*, *zhazmysh*, *taramysh*.

As for his version of “mys/mis”, such examples are used much more often, for example, *taramys*, *kartamys*, *kylmys*, *zhemis*. At the same time, it is obvious that the form expressing uncertainty in the word *aitypty-mys*, is also this suffix. This can be assessed, on the one hand, as the influence of the Chagatai literary language, and on the other- as a trace of the ancient Turkic language in the Kazakh language. The report compiled a list of suffix words “-mysh”, tells about the history of the use and origin of this participle.

**Keywords:** suffix – “-mysh”, participle, ancient affixes, inactive affixes, morphological forms

Белгілі бір түркі тілінде белсенді жұмсалатын сөздер, басқа бір түркі тілдер тобында пассив сөздер ретінде тіркелген немесе семантикалық жағынан өзгерген. Мәселен, тек қана етістіктерді алсақ, *ұқсату*, *қарау*, *бұрылу*, *өту*, *түсу*, *ренжу* секілді сөздер оғыз тілдерінде *бензетмек*, *бакмак*, *дөнмек*, *гечмек*, *инмек*, *күсмек* деп айтылады. Дегенмен оғыз тілдер тобындағы бұл етістіктер, қазақ тілінде меңзеу, бала бағу, төну, кешу, ену түрінде мағына жағынан өзгеріліп айтылады немесе семантикалық жағынан таралған. Бір мысал өту етістігі бізде белсенді болса, оғыздың кешу етістігі судан өту, күнәні кешіру (яғни өткізу, жіберу) семаларында сақталған. Міне осы себептерден де тіліміздердің түбі бір атадан тарағанына сенімді бола аламыз.

Тіпті қазақ тіліндегі түбір күйінде сақталмай қалған етістіктер туыстас тілдерде түбір күйінде айтылады. Біздегі *секір-*, *үрле-*, *айт-*, *сақтан-* дегендердің туынды етістік екендігі олардың туыс тілдерде *сек-*, *ай-*, *үр-* *сақ-* сияқты түбір күйінде жазыла береді: *топ секті*, *айдым*, *үріп*, *сақын*. Әрине бұлар түбір күйінде қазақ ауыз әдебиеті мұраларында сақталады, мысалы, *аузы күйген үріп ішеді* дейді. Шалкиіз жыраудың «Дұшпаныңнан бір сақын, достарыңнан мың сақын» деген өсиетінде сақтан етістігі түбір күйінде қолданылған. Осындай тілдік салыстырулар арқылы да белгілі бір мөлшерде сөздердің этимологиясын анықтауға болады.

Жұрнақтар да солай, тарихи даму барысында бір тілде сақталған қосымшалар келесі бір тілде қолданыстан шығып, белгілі бір сөздерде ғана сақталған. Қазақ тілінде «өлі немесе өнімсіз жұрнақтар» деп сипатталып жүрген қосымшалар сөз тудырушы жұрнақ ретінде белсенді жұмсалмаса да, көптеген сөздерде әлі күнге дейін сақталып жұмсалады. Қазақ тіліндегі ескіліктер өзге түркі тілдерінде белсенді сөз болып қолданылғандай, тіліміздегі кейбір көне жұрнақтар біраз түркі тілдерінде актив сөз тудырушы жұрнақтар болып

пайдаланылады. Басқа түркі тілдеріндегі белсенді қосымшалар, бізде «өлі жұрнақ» болып сақталған сөздердің кейбірін төменде келтірсек:

**Берешек** «қарыз, бересі; қарыздар» (ҚӘТС III 279).

Қазақ говорларында өзге нұсқалары мен мағынасында айтылады:

*Бережақ* (Орал: Казт., Жән.; Ақт.: Ойыл, Ырғ.; Атыр., Есб.) «берешек»:

*Алажағым болса да, бережағым болмасын* (Мақал) (ҚТАС 140).

Әдеби тілдегі *берешек*, говорлардағы *бережақ* тұлғалары түбір етістігіне көне және өнімсіз «-ажак/-ежек» қосымшасы жалғануы арқылы жасалған.

*-ажак (-ашақ,/-ешек)* жұрнағымен жасалған формалар қазіргі түркі тілдерінің кейбірінде қолданылады:

Татар т. *бирәчәк* «берешек, қарыз»; *бирәчәкле* «берешекті, қарызгер»; *Бай бирәчәген мал белән, ярлы тир белән түләр* (мақал) «Бай берешегін мал-дүниемен, жарлы тер менен төлер»; *Бирәчәгең бирми, гүргә кереп булмый* «Берешегінді бермей көрге кіріп болмас» (ТатРС 108).

Башқұрт т. *бирәсәк* «берешек, қарыз»: *Байзың аласағы, ярлының бирәсәге күп* (мақал) «Байдың алажағы, жарлының берешегі көп» (БТһ I 148).

Әзербайжан т. *верәчәк* «берешек, қарыз»: *алачақ-верәчәк* «алажақ-бережақ»; *верәчәкли* «қарыздар кісі» (АзРС 64).

Түрік т. *вережек* «қарыз»; *вережекли* «берешек кісі, қарызгер, кредитор» (ТурРС 898).

**Алашақ** (Көкш., Жезқ, Қост., Торғ.) «аласы, қарыз, алатын ақша» (ҚТАС 52).

**Алажақ** (Ақт., Қ.орда., Атыр.: Маңғ., Орал.) «аласы» (ҚТАС 48).

*Алажақ* қолданысы қазақ мақал-мәтелдерінде де айтылады, мәселен:

*Алажағың болса да, бережағың болмасын* (Қалиев, Сарыбаев, 1991: 70).

*Алажағым кетсе де, айташағым кетпесін* (БС 67: 41).

*Сақалыңа сенбе, ар-ожданыңа сен. Алашағыңа сенбе, алғаныңа сен* (Кейкін, 2002, 143-б.).

Әзірбайжанша *алачағ* «алатын қарызы» (АЗРС 13).

*Алашақ/алажақ* тұлғалары *ал-* етістігіне *-ажақ* есімше жұрнағы жалғануы арқылы жасалған. Бұл жұрнақ әдеби тілде өнімді емес, тек Батыс говорында айтылады. Қазақ тілінде *алажақ, бережақ, берешек, келешек, болашақ, көрешек* (көрешекті көрсетті), *бүгежсек* «жасқаншақ» (*бүгежсек қақты* «тонды; қорықты», *кимешек, киім-кешек*, т.б. түбірі жеке ажыратыла бермейтін сөздерде ғана сақталған.

Диалектолог ғалым, Ш.Сарыбаев Қостанай облысында *-сы, -са* қосымшасы орнына *-шақ, -шек* қолданылады, *алашақ – аласы, берешек – бересі*. Ал Батыс облыстарда, Ақтөбе, Қызылорданың кейбір аудандарында *-жақ, -жсек* формаларының жұмсалады деп көрсетеді: *бережақ – берешек, айтажақ – айтатын, алажақ – алашақ*» (2018: 106-б.).

Ғалым Тенишев *-ажақ* есімшесінің оғыз тіліне тән екенін жазып, қыпшақ және оғыз тілдерінде *–шақ* формасында сақталғанын алға тартады, мысалы: *мақтаншақ* (1988: 465-б.). Соған қарағанда қазақ тіліндегі *таусыншақ, ашуланшақ, тартыншақ, қызғаншақ, ұмытшақ, жасқаншақ* сөздеріндегі *–шақ* (кейде *–сақ* деп айтылады: *қайынсақ, берімсек*) осымен байланысты болса керек.

Қазақ тілінде белгілі бір туынды сөздер мен формаларда сақталған *–ажақ/-ашақ* қосымшасы ең алғаш Мәмлүк қыпшақ тілінде кездеседі. Орта ғасыр жазба мұраларынан ең жиі Анадолы түрік жазба ескерткіштерінде қолданылған.

Қазіргі түркі тілдерінен оғызшада, яғни түрік, түрікмен, әзірбайжан, гагаузшада белсенді жұмсалып, өзбек, ұйғыр, құмық, қарақалпақ, ноғай, татар, башқұрт тілдерінде де қолданылады (Тенишев, 1988, 465-б.).

**Бересі** «берешек, қарыз» (ҚӘТС III 279).

*Бересілі* «берешек, қарыздар, бережақ»: *бересілі-аласылы* «алыс-бересі бар» (ҚТТС 127).

Бес бересі, алты аласы жоқ/алты аласы бес бересі жоқ «ешбір қатынасы, байланысы, жақындығы жоқ; таныс емес, жақын емес, алажағы мен бережағы жоқ» (ФС 47).

Қазақтың қайсысының бар санасы?

Қылт етерде дап-дайын бір жаласы.

Пысықтықтың белгісі – арыз беру,

Жоқ тұрса бес бересі, алты аласы (Абай, 1961, 89-б.).

*Бересі* сөзі *аласы* сөзі сияқты *беру* етістік түбіріне көне әрі қазіргі күні өнімсіз «-асы» жұрнағы жалғануы арқылы жасалған. Кей түркі тілдерінде бұл жұрнақ актив жұмсалғандықтан, *аласы, бересі* деген тұлғалардың түбірі ажыратылып талданады. Қазақ тілінде ол қосымша актив жұмсалмағандықтан, мектеп және университет бағдарламаларында *аласы, бересі* дегендер жеке сөз деп беріледі, яғни түбірі ажыратыла бермейді.

Кей түркі тілдерінде қазақ тіліндегідей түбірі ажыратылмайтын қалыптасқан бір сөз немесе термин болып қолданылады:

Қырғыз т. *бересе* «қарыз, бересі, берешек» (КРС I 129); ноғай т. *бересе* «асар, ерікті жұмыс көмегі» (НРС 77); карақалпақ т. *береси* «қарыз»: *бересили* «қарызгер» (КкРС 101).

Өзбек т. *бераси* «бересі, қарыз» (УРС 53)

Түрік т. *вереси/вересие* «кредит; қарызға»: *Вересийе ичен ики кере сархош олур* (мақал) «Қарызға ішкен есе мас болар»; Верирсек *вересийе* батарсың қарасуйа «Берсең бересі қып, батасың суға анық» (ТурРС 898).

**Аласы** «біреуден алуға тиісті зат, бұйым, ақша; қарыз; алушы, аларман адам» (ҚТТС 39).

*Аласы* қолданысы *бес бересі алты аласы жоқ* «ешбір қатынасы, байланысы, жақындығы жоқ» (ФС 47) тұрақты тіркесінде де айтылады:

Қазақтың қайсысының бар санасы?

Қылт етерде дап-дайын бір жаласы.

Пысықтықтың белгісі – арыз беру,

Жоқ тұрса бес бересі, алты аласы (Абай, 1961, 89-б.).

*Аласы* деген қолданыс қазақ тілінде көбіне *Бес бересі, алты аласы жоқ; Алты аласы, бес бересі жоқ; Аласыға алтау аз, бересіге бесеу көп* (БС 67, 41) деген фразеологизмдер мен мақал-

мәтелдер құрамында айтылады. Бұл *аласы* формасы *ал-* деген етістік түбіріне көне «-асы» есімше жұрнағының жалғануы арқылы жасалған.

Қазақ грамматикаларында «-асы» қосымшасы жеке көрсетілмегендіктен, Қазақ әдеби тілі сөздігінде *аласы* (ҚӘТС I 374), тұлғасы жеке сөз ретінде беріледі. Ал негізіне келіп талдар болсақ, оның жоғарыда айтқандай көне есімше қосымшасы екенін аңғарамыз.

*Аласы* сөзінің түрік тілдеріндегі көрінісі төмендегідей (демек бұл тілдерде де осы жұрнақ жеке ажыратылмай *аласы* белгілі бір терминге айналып кеткен):

Қарақалпақ т. *аласы* «ақшалай қарыз»; *аласылы* «кредитор» (КкРС 37); кыргыз т. *аласа* «қарыз; алатын нәрсе» (КРС I 46).

Өзбек т. *оласи* «алатын нәрсе, алатыны» (УРС 315)

Құрамындағы «-асы» қосымшасы бар сөздер қазіргі қазақ тілінде көп кездесе бермейді. Есімше қызметіндегі бұл жұрнақтың орнына әдеби тілде «-атын» формасы актив жұмсалады.

«-асы» өлі жұрнағы жаңа сөз тудырмайды, тек төмендегідей кейбір мақал-мәтелдер, тұрақты тіркестер, жеке туынды сөздер құрамында сақталған:

Шығасы шықпай, кіресі кірмейді (БС 65, 307).

Шығасыға кіресі басшы (Қайыржан 2013: 433).

Шығасыға иесі басшы болады (Қайдар 2004: 543).

Аласыға алтау аз, бересіге бесеу көп (БС 67, 41).

Туасы жаман туғанын жамандайды (БС 68, 315).

Көресіні көрмей көрге кірмейсің (БС 69, 225).

Көресіні көрсетті (ҚӘТС VIII, 340).

Өлесі болды (ҚӘТС XII, 135).

Өлесі қылды/өлесідей сабады (ҚӘТС XII, 135).

Келесі.

Кіресілі-шығасылы.

Тиесілі.

Көресі (ҚӘТС VIII, 340).

Осы қолданыстардың негізіне келіп талдар болсақ, оның жоғарыда айтқандай көне есімше қосымшасы екенін аңғарамыз.

Жұрнақтың көне түрік жазба ескерткіштерінен ең алғаш XI ғасырда қолданылғаны белгілі:

Махмұт Қашқари Диуани лұғатит түрк атты ескерткішінде «-асы»-ны оғыз тіліне тән өзгешелік деп жазады: *бу йа қурасы оғур тегүл* «садақ құратын уақыт емес»; *бу турасы йер тегүл* «бұл тұратын жер емес»; *бу тағқа агасы уғур тегүл* «тауға шығатын кез емес»; *ол бизке келеси болды* «ол бізге келетін болды» (DLT 303/251).

-асы есімшесі қазіргі түркі тілдерінен түрік, әзірбайжан, чуваш, башқұрт және татаршада (Тенишев, 1961, 248-б.) белсенді жұмсалады (өзгелерінде қазақ тіліндегідей шектеулі бір сөздердің құрамында ғана сақталып қалған):

Түрік т. *йашаныласы йер* «тұруға болатын жер», *өпүлеси ел* «сүйілетін қол», *гөрүлеси манзара* «көрінетін көрініс», *йыкыласы ев* «бұзылатын үй» (TLG 65); әзербайжан т. *оласы иш* «болатын іс», *ғазыласы арх* «қазылатын арық», *тутуласы план* «іске асатын жоспар», *дейиләси сөз* «айтылатын сөз» (TLG 212).

Татаршада: *килесі кісі* «келетін кісі», *сөйлийсі сүзім* «айтатын сөзім», *уқыйсы китабым* «оқитын кітабым» (Өнер, 2013, 225-б.).

Башқұрт т. *уқыйһы китап* «оқитын кітап», *китәһи йул* «баратын жол», *йазаһы хат* «жазатын хат» (TLG 793).

Чуваш т. «-ас»: *пул-ас выхыт* «келер кез»; *кил-ес ерне* «келер апта», *чийес келет* «тамақ ішкім кеп тұр», *ечес килет* «су ішкім келеді» (Тенишев, 1961, 248-б.).

Осындай көне немесе өнімсіз жұрнақтардың легіне ілгері, қансыра, әншейін сөздерінің құрамындағы гері, сыра, ін жұрнақтарын да жатқызуға болады.

### **Есімшенің «-мыш» формасы деген негізгі тақырыбымызға келсек**

Есімшенің «мыш» формасын зерттеушілер бір ауыздан көне түркі тіліне тән қосымша және қазақ тілінде белсенді қолданылмайтынын алға тартады:

*«Есімиелі сөз тіркестері — түркі тілдерде көне дәуірден бері келе жатқан синтаксистік құбылыс. Көне түркі тілінде есімиелер -дуқ, -дүк, -дүқ, -түқ, -мыш, -миш, -ызма, -ігме қосымшалары арқылы жасалған. Бардуқ йірде (барған жерде), келігме беглер (келген бектер), йатыгма тағ (жатаған тау), будун болмыш үчүн (халық болғаны үшін). Бұлар — есімшенің көне тұлғалары. Қазіргі тіліміздегі есімшенің -ған, -ген, -қан, -кен, -атын, -етін, -йтін тұлғалары кейін қалыптасқан. Көне түркі тілінде қазіргі тіліміздегі*



*есімшенің -ар, -ер, -р тұлғалары бізге сол күйінде жеткен.  
Мысалы: көрур көзім (көрер көзім), білір білігім (білер білімім)  
(Жуынтаева & Тұрсынова, 2013, 27-б.).*

Зерттеушілердің бұл көне форманың қазақ тілінде сақталғанын айтпай кеткені ойландырады, өйткені бұл форма қазақ тілі мен говорларында әжептәуір кездесетінін білеміз. Бірақ ғалымдар оның сөз жасауға қатыспайтын сирек жұрнақ екенін жеткізеді

«Қазақ сөйленістерінде сирек айтылатын есімшенің *-мыш, -міш* жұрнағы Қостанай облысында сақталып қалған тұлға. Мысалы: Ыбырай көп оқып, көп көрміш (Қост., Торғ.). Бұл форма көптеген түркі тілдерінде, тіпті М.Қашғаридің сөздігінде де кездеседі» (Сарыбаев, 2018, 55-б.).

Ғалым сөйленістерден тағы бірнеше мысал келтіреді:

«Қостанай облысының көптеген аудандарында көне есімшелік форма *-мыш* қолданылады: жазыл-мыш, айтылмыш, таңданмыш, жетілміш – жетілген» (Сарыбаев, 2018, 106-б.).

Ысқақов *мыш* және оның варианттарын көне деп атап, етістіктерден зат есім тудыратын өнімсіз жұрнақ ішінде береді:

«мыс, міс, мыш, піш көне формалары кейбір сабақты етістіктерге ғана жалғанып, олардан конкретті зат атауларын жасаса, кейбір салт етістіктерден абстракт зат есімдер тудырады. Мысалы: *тарамыс, қылмыс, болмыс, жазмыш, тұрмыс*, т.б.» (1991: 156-б.).

Қазіргі қазақ тілінде есімшенің «ған» жұрнағы актив екенін білеміз. Десек те, кейбір туынды сөздерде, тұрақты тіркестер мен мақал-мәтелдерде әлі де жиі кездесетінін жоққа шығаруға болмайды. Қазақ тілінде бұлар түрлі варианттарында сақталған, солардың бірнеше түрін талдап, көрсетіп көрейік:

#### **-мыш есімшесімен жасалған формалар:**

##### **Әдеби тілде:**

*Аймышта* «өрнектеу»

*Айтылмыш/аталмыш* «айтылған (сөз)».

*Аламыш* «алабажақ»

*Алдамыш* «көз бояушы, жалған, өтірік»

*Аталмыш* «аталған, айтылған»

*Жазмыш* «тағдыр, бұйрық».

*Жазылмыш* «жазылған».

*Жаралмыш* «жаратылыс»

*Жаратылмышында* «жаратылысында».

*Жасамыш* «біраз жасқа келген»

*Жылымыштау* «жылылау».

*Жырмышта* «жырмалау».

*Қармыш* «қарымта»: қармышын қайтарды.

*Қартамыш* «кәрілеу, қартайған».

*Құртамыш* «кұрт».

*Озмыш* «озу».

*Оймыш* «ойып түсірген ағаштың бедері»: оймыш-өрнек; оймышты.

*Оймыш-өрнек* «ою-өрнек».

*Оймышты* «бедерлі, оюлы»

*Тарамышта* «көп тарау»

*Тумыш ат* «арғымақ пен қазақы жылқыдан туған будан ат»

*Турамышта* «уақтап турау»

*Тырмышта* «тігінен буу»

*Шерміш* «бойы аласа адам»

Материалдар Қазақ сөздігінен алынған.

### **Говор немесе жергілікті ерекшелік болып сақталған формалар**

*Естіміш* (Маңғ.) «естігені көп, кәрі құлақ»

*Жаратылмышта* (Шығ. Қаз., Күрш.) «жаратылысынан».

*Жармыш* «бөлініп алынған арық»

*Көрміш* (Қост.) «көп керген».

*Қалмыш* (Атыр., Маңғ.) «қалдық».

*Оқымыш* (Жамб.) «оқымысты».

*Бірге тумыш* (Қ.орда, Арал) «туысқан».

*Тумыш* «туған, тума»

### **-мыс жұрнағымен жасалған сөздер:**

*Айырмыс* «айырмашылық»

*Аумыс* «әуез, еліктегіш»

*Болмыс* «жаратылыс»

*Бұйырмыс* (көне) «бұйырғаны, болған іс; тән, лайық»

*Еміс-еміс* «болар-болмас, естілер-естілмес, жай ғана, шала-пұла, көмескі». Еміс деген форма қазақ тіліндегі екен деген шылаумен байланысты деп ойлаймыз.

*Еміс-деміс* «еміс-еміс».

*Жармысы* (жерг.) «жартысы»

Жаралмыс/ жаратылмыс «жаратылыс»

*Жасамыс* «орта жастан асқан, біраз жасаған, көпті көрген, тәжірибелі»; *жас-жасамыс* «жасы да, жасамысы да бар».

*Жасамыстау* «ересектеу, үлкендеу».

*Жеміс*

*Көнбіс* «шыдамды, төзімді»

*Қартамыс/кәртеміс* «кәрілеу»: *қартамыс тартты* «қартая бастады».

*Қылмыс*

*Оқымысты*

*Өтеміс, Тілеміс, Төлеміс, Тоқтамыс* (бұлардың *Өтеген/Өтепберген, Тілеген/Тілепберген, Төлеген, Тоқтан* деген жиірек қойылатын нұсқалары бар). *Алпамыс* атауының шығу төркінін де зерттеу керек сияқты.

*Тумысы бөлек* «артық туған».

*Тұрмыс*

*Тарамыс/тарамысты* «арық, жүдеу»

*Тоқтамыс*

*Тумысында* «өз өмірінде, туылғалы бері».

*Тумысынан* «жаратылысынан, болмысынан».

*Тұсамыс*

Оның ішінде *тұрмыс, қылмыс, оқымысты, жеміс, болмыс, еміс* деген атаулар қазақ тілінде ең жиі қолданылатын актив сөздер қатарына кіреді. Көбінесе көнерген сөздер, ауызекі тілде айтылатын қолданыстар, диалектизмдер, жергілікті ерекшеліктер, есімдерде сақталған.

*Алпыс, жетпіс* дегендер де *мыш* жұрнағының дауыссыздар ассимиляциясы негізінде *пыс* болып өзгерген түрі болса керек. Өйткені бұлар өзге түркі тілдерінде *мыш* вариантымен айтылады, *алтымыш, алтмыш* секілді. Ал қазақ тілінде «т» дауыссызы басында *мыш-ты пыс-қа* айналдырып, аяғында өзі де түсіп қалып, *алпыс* болып осы күнге жетті. *Сексен, тоқсан* дегендерде *он* (сегіз он) сөзімен жасалған болса, бұлар да сондай саннан жасалу керек еді бір жағынан, мысалы алтай тілінде бұлар тек он санымен жасалған: *алтан, жетен, бежен*, т.б.

Көне түрік жазба ескерткіштері мен қазақтың ескі жазба тілінде (шағатайшада) қолданған, қазіргі оғыз тілдерінде өткен шақ және есімше қызметінде актив жұмсалатын «-мыш» жұрнағы Абай шығармаларында да жиі кездеседі. Мұны бір жағынан

шағатай әдеби тілінің әсері десек, екінші жағынан көне түрік тілінің қазақ тіліндегі заңды ізі деп бағалауға болады.

Бұл тұлға Абайда негізінен қара сөздерінде *айтылмыш*, *жазылмыш* түрлерінде яғни «ш»лы нұсқада ұшырайды:

1. Сонда мен ойлаушы едім: ей, құдай-ай, бізден басқа халықтың бәрі антұрған екен, ең тәуір халық біз екенбіз деп, әлгі айтылмыш сөздерді бір үлкен қызық көріп, қуанып күлуші едім (2-қара сөз).

2. Бұл айтылмыш үш хаслөттің иелерінің алды – пайғамбарлар, онан соң – әулиелер, онан соң – хақимдер, ең ақыры – кәміл мұсылмандар (38-қара сөз).

3. Дүниеде ғылым заһири бар, олар айтылмыштарды нақлия деп те атайды, бұл нақлияға жүйріктер ғалым атанады (38-қара сөз).

4. Әрнешік білмек керек, жоғарғы жазылмыш екі түрліден басқа иман жоқ (13-қара сөз).

5. Ол – аллатағаланың заты, ешбір сипатқа мұқтаж емес, біздің ақылымыз мұқтаж, жоғарғы жазылмыш сипаттар бірлән тағрифлан танымаққа керек (38-қара сөз).

6. Бұл сөзіме нақлия дәлелім – жоғарыдағы жазылмыш аллатағаланың есімдері (38-қара сөз).

7. Бұларды түбегейлеткенде жақсы нәрселерді түбегейлетіп, жаман нәрселерден, яғни жоғарғы айтылмыш секілді адамшылықты шығарып, құмарпаздыққа салып жіберетұғын нәрседен бойды ерте тыйып алуға керек (43-қара сөз).

Айтылмыш, жазылмыш дегендер қазақ тілінде қолданыс ретінде кездескенімен көбінде оған жалғау қосыққа бермейді. Ал Абайдағы мысалдарда мысалы *айтылмыштарды*, *қалмысы* секілді жалғаулар қосылып қолданылған. Бұл оның қалып сөздерде сақталған қосымша емес, сөз тудыруға қатысқан жұрнақ болғанын аңғартады.

І.Кенесбаев Абай қара сөздеріндегі *-мыш* қолданысын кітаби тілдің элементіне жатқызады да мысал ретінде *айтылмыш* формасын келтіреді:

«По лексическому составу эти «беседы (қара сөздер)» несколько отличаются от стихотворных произведений. Здесь автор прибегает к архаическим книжнолитературным формам и

выражением: айтылмыш: «Әлгі айтылмыш сөздерді бір үлкен қызық көріп...» (2008: 154-б.).

Ақын шығармаларында оның қазақы «-мыс» деген варианты да ұшырасады. Ал енді «мыш» кітаби тілдің элементі десек, «мыс»ты қалай шағатайша дейміз? «Мыс» формасы қазақ тіліне тән варианты деп білеміз:

Мұның табылмақтығына себептер – әуелі хауас сәлим һәм тән саулық, бұлар туысынан болады, қалмысы жақсы ата, жақсы ана, жақсы құрбы, жақсы ұстаздан болады (38-қара сөз).

Бұл сөйлем 1907 жылғы Мүрсейіт қолжазбасында өзгешелеу беріліп, «қалмыс өзгелерінің бәрі» деген тіркес түрінде келеді:

Мұның табылмақтығына себептер іші хауасы сәлім һәм тән саулық, бұлар туысынан болады, қалмыс өзгелерінің бәрі йахшы ата, йахшы ана, йахшы құрбы, йахшы ұстаздан болады (Петек, 2020, 69-б.).

Ақын шығармаларында «-мыс» деген варианты болса, бір-ақ рет ұшырасады. Осы «мыс» түрін қазақы нұсқа деп бағалауға толық негіз бар, біріншіден ол «с» дыбысты вариантында кездеседі, екіншіден қазақ тілінде көне дәуірлерден бері келе жатқан көптеген сөздер «мыс» формасында айтылады.

«мыш» жұрнағының түрік тілдерінің ілгергі дәуірінде өткен шақтық есімше жасайтын өнімді формасы болғанын тілдік фактілер көрсетеді. Мысалы:

Күлтегін ескерткішінде *қаның қан йити йегирми ерин ташықмыш* «әкем қаған ерлерімен жолға шыққан екен» (КТ.Е11); *елсиремии бодун* «елсіреген ел», *қағансырамыш бодун* «қағансыраған жұрт» (КТ.Е.13). Көне ұйғыр жазулы мұраларында: *бир йир емгеклиг йир ермиш* «бұл жер егін егетін жер екен» (КР.IV.7).

«Диуани лұғат-ит түркт»е бұл форма жиі ұшырасады, осын мақал-мәтелдерді ғана әдейі келтірдік: *Билмиш йек билмедук кишиден йег* «Білетін жек (сайтан) білмейтін кісіден жақсы» (DLT III 160). *Қадаш темии қаймадық, қайын темии қаймыш* «Қарындас дегенде қарамадық, қайын дегенде жалт қарадық» (DLT.I.403). *Қорқмыш кишиге қой башы қош қорунур* «Қорыққан кісіге қой басы қос боп көрінер (Қорыққанға қос көрінер)» (DLT III 126). *Тегирменде тогмыш сычған көк көкрегине қорқмас*

«Диірменде туған тышқан күннің күркіреуінен қорықпас» (DLT III 282).

Қазіргі түрік тілдеріне келсек, оғыз тілдерінде (және якутшада) актив жұмсалғанмен, өзге топтарында ол көбіне «ған» жұрнағымен ауыстырылады:

Түрік т. *pişmiş yemek* «піскен тамақ», *morarmış göz* «көгерген көз», *sulanmış tarla* «суарылған егін»; гагауз т. *кулланылмамыш килит* «қолданылмаған кілт», *йышланмыш йанақ*, *гечмиш гүн* «өткен күн», *унудулмуш гүннер* «ұмытылған күндер»; әзербайжан т. *sınmış ağac* «сынған ағаш», *batmış gämi* «батқан кеме», *açılmış gül* «шешек жарған гүл», *çürümüş meyvə* «шіріген мәуе» (Türk lehçeleri grameri, 2012, 65-212-бб.).

Оғыз тілдерінен бөлек қыпшақ және қарлұқ тілдерінде «-мыш» өнімді жұрнақ емес, тек көнеден келе жатқан туынды сөздердің құрамында сақталып айтылады:

Өзбек тілінде өнімді жұрнақ емес, өзбектің ауызекі сөйлеу тілінде қолданылмайды тек кейбір қалып сөздерде және кітаби тілден қалған тұлғаларда ғана сақталған. Мысалы, *турмуш* «тұрмыс», *өтмиш* «өткен шақ», *оқымишли* «оқымысты», *қылмиш* «қылмыс». *Унинг жәнгузәштәридә мәхсус йолдәши болмиш* «Оның... жолдасы болған», т.б. (Türk lehçeleri grameri, 2012, 336-б.).

«-мыш» жұрнағы қыпшақ тобының ішінде көбіне татар тілінде ұшырасады (бірақ актив емес): *булмиш министр* «болған министр», *ачыкланмыш исім* «анықталған есім», *саналмыш предмет* «саналған зат», *күрмемішке салышу* «көрмегендей болу» (Türk lehçeleri grameri, 2012, 724-б.).

Татар тілінде «-міш» формасының ауыз әдебиеті үлгілерінде де байқалады:

Чын-аяғым чын иміш / Ичі тулы чын йиміш.

Сылу сылу дийлер иді / Сылулығы чын иміш «Шыны-аяғым, шыны екен, іші толы шын жеміс. Сұлу, сұлу деуші еді, сұлулығы шын екен».

Қырым татаршасында қазақ тіліндегідей өнімді жұрнақ емес, тек кейбір сөздердің құрамында сақталған *кечмиш* «өткен кез», *йемииш* «жеміс», *догмуш* «туған, туыс», *турмуш* «өмір», *еміш-демииш* «өсек», *етмиш* «қылмыс» (Türk lehçeleri grameri, 2012, 861-б.).

Якут т. *быт, бут, пит, мыт, мут* (Түрік тілдеріндегі с/ш-лар якут тілінде «т»-ға айналатыны аян, сонда «мыш» жұрнағы бұл тілде «быт» болады) деген нұсқаларында белсенді жұмсалады: *Кини суруйбут кинигелерин билбеттер* «Оның жазған кітаптарын білмеген екен». *Жиебер келбитим ием иистене олороро* «Үйге келгенімде шешем киім тоқып отырған еді». *Мин төрөөбүт силим* «Менің туған жылым» (Türk lehçeleri grameri, 2012, 1274-б.).

Сонда кейбір түркі тілдерінде мыш актив жұрнақ болып жұмсалса, қазақ және өзге тілдерде ол бұрыннан жасалған қазір бөлшектеуге келмейтін қолданыстарда сақталған.

Белгілі ғалым Нығмет Сауранбаев қазақ диалектілердегі *-ған* есімшесінің орнына *-мыш* қосымшасының қолданылуы шағатай, яғни кітаби тілдің әсері деп таныған болатын:

*«Во многих районах Кустанайской области довольно последовательно употребляется дреняя причастная форма на -мыш, например жетілmiş/жетілген достигший, жазылмыш/жазылған написанный, айтылмыш/айтылған сказанный, таңданмыш/таңданған удивленный, и проч. Нам кажется, что употребление аффикса -мыш вместо -ған объясняется влиянием книжного языка» (Сауранбаев, 1955, 50-б.).*

«-мыш» есімшелі тұлғаның ішінара Абай қара сөздерінде ұшырайтынын және оны ақынның стильдік мақсатта қолданылып, кітаби тілден ауысқанын Абай тілін зерттеуші ғалым Рабиға Сыздықова атап көрсеткен болатын:

«Өткен ғасырдағы қазақ баспасөзінің ресми бөлімінде және ішінара Абай прозасында қолданылған *-мыш* аффиксті тұлға кітаби тілден («шағатай» тілінен) ауысқан. Ал «шағатай» тілінде бұл форма көбінесе *verbum infinitum* (есімше) ретінде қолданылған (1968, 285-б.).

Академик ғалым бұл форманың оғыз тілдерінде де белсенді жұмсалатынын жазған:

*«Оғыз тілдерінде өткен шақтың бір түрін жасайтын verbum ретіндегі -мыш аффиксті тұлға өткен ғасырдағы кейбір қазақша прозалық нұсқаларда, ара-тұра infinitum (есімш) ретінде жұмсалған. Онда да етістіктің тура түбір тұлғасына емес, тек -ыл жұрнақты ырықсыз етіс тұлғасына тіркелген түрінде ұшырасады (айтылмыш, жазылмыш, көрсетілmiş т.б.) да көбінесе анықтауыш болып келеді, оғыз тілдеріндегідей жіктелмейді (Сыздықова, 1968, 285-б.).*

-Мыш есімшесінің Абай шығармаларында кездесуі мұның сол дәуірдегі жазба тілде қолданылғанын аңғартады. Мәселен, сол дәуірдің тілін зерттеуші ғалым Б.Әбілқасымов бұл жұрнақтың XIX ғасырдың екінші жартысында кеңірек қолданылғанын ескерген:

*«XIX ғасырдың екінші жартысындағы жаңа жазба әдеби тілінің кейбір жазба нұсқаларында есімшенің бірінші атрибуттық қызметіндегі «ған» жұрнағының орнына «мыш» қосымшасы қосылған вариантының да кездесетінін көреміз. Бірақ бұл баспа нұсқалардың барлығында емес, кейбірінде, атап айтсақ, «Дала уәләтінің газетінде кездеседі: Үшбу бабдағы башында йазулымыш екі дағуаны сиез билері бітіредүр; Қазақ әйелдерінің ерге чыққандан кейін көрміш ғұмырлары бір тарчылық илән та өлкенүгече қысымчылықтадүр; Почта арқылы жіберміш нәрседері Орски қаласы менен чығыб барады (1982: 104-б.).*

Десек те, автордың айтуынша сол дәуірде қазақша «ған» нұсқасы «мыш» вариантына қарағанда жиірек қолданылған.

«Мыш» формасы XX ғасыр басында да жиі ұшырасады, өйткені тіл мамандары бұл тұлғаның жиырмасыншы ғасырдың басындағы әдебиеттің негізгі ерекшелігі екенін да айтып өткен болатын:

«Қазіргі қазақ тіліндегі өткен шақ есімшесінің «ған» тұлғасының орнына XX ғасырдың басындағы әдеби шығармаларда «мыш» тұлғасы да жүрген. Ол «Қамар сұлу», «Үлгілі бала» және «Бақытсыз Жамалда» кездеседі» (XX ғасырдағы қазақ әдеби тілі, 2000, 123-б.).

## **Тұжырым**

Сонымен XIX-XX ғғ. қазақ баспасөзінің ресми бөлімінде және ішінара Абай прозасында қолданылған, қазіргі күні кейбір туынды сөздерде сақталған *-мыш* аффиксті тұлға шағатай әдеби тілінен ауысқан болса керек.

Өйткені шағатайшада *-мыш* жұрнағы есімше қызметінде жиі қолданылған.

«-мыш» жұрнағының шағатай әдеби тілінікі деп айтуға тағы бір себеп ол жұрнақ ақын шығармаларында «ш» дыбысты нұсқада жұмсалады.

Көне немесе шағатай тіліндегі «ш» дыбыстарының қазақ тілінде «с» дауыссызына ауысу керектігін ескерсек, оның «с»



дыбысына ауыспай қолданылуы, көрші тілдерден келгенін көрсетеді.

Келтірген мысалдардың көбі шағатай әдеби тілінің элементтері басым Китабу тасдиқ шығармасында, яғни 38-қара сөзінде кездесетінін еске алсақ, ол нұсқаның төл қазақікі деп айтуға тағы күмән туғызады.

Тағы бір себеп, Абай қолданған *айтылмыш*, *жазылмыш* тұлғалары қазақ тілінде жұмсала бермейді. Қазіргі күні тек *аталмыш*, *айтылған*, *жазылған*, *жоғарыда айтылған*, *әлгі айтылған* түрінде кездеседі.

Сонымен қатар, тілші ғалымдардың пікірі де бір арнада тоғысады, яғни олар «-мыш»ты кірме элемент деп есептейді.

Абайда «с»лы вариантында бір рет қана қолданылған қалмыс (қалған) сөзі және қазақ тілінде оның «с» вариантында айтылып жүрген тұлғаларына келсек, мысалы *айтыпты-мыс*, *көріпті-міс*, *оқымысты*, *жеміс*, *тұрмыс*, *Өтеміс* т.б. мұндағы «-мыс» варианты көне түрік дәуірінен қазіргі қазақ тіліне дейін келген, қазақ тіліне тән нұсқасы болса керек.

Осыған қарап, «мыш» есімше жұрнағының «мыс» вариантын шағатайшадан келді деп қарамай, көне түрік дәуірінен келе жатқан, қазақ жұртын құраған тайпаларға тән төл формант болды деп топшылауға болады. Ал «мыш» нұсқаларына келсек, онда мәселеге басқа қырынан келу керек сияқты. Яғни «ш»лы нұсқа болса оның кірме екенін көрсетеді.

Қорыта келгенде, *-мыш* тұлғалы есімше Абайда тек *айтылмыш*, *жазылмыш* сөзі түрінде 7 рет қолданылған. Көне түрік тіліне тән, әсіресе оғыз тілдерінде жиі айтылатын осы форма хакімнің қара сөздерінде ғана кездеседі. Қазақ әдеби тіліндегі «ш»лы (-мыш) формалар «мыс»лы тұлғалаларға қарағанда аз жұмсалады. Сол себепті бірінші вариантын (-мыш) біз шағатай әдеби тілінен ауысқан форма болса керек деп пайымдаймыз. Бұлай деуімізге себеп, біріншіден, оның ақын шығармаларында көне түрік ескерткіштері мен шағатайшадағыдай «ш»лы нұсқасында келеді (қазақ тілінде түрік тілдеріндегі «ш» дыбыстары жаппай «с» дауыссызына ауысатыны белгілі), екіншіден, ол өлеңдерде емес, қазақтың ескі жазба тілінде жазылған қара сөздерде жұмсалады; үшіншіден қазақ тілінің тарихын зерттеуші ғалымдар «-мыш» тұлғасының кітаби немесе шағатай тіліне тән екенін айтады; төртіншіден «мыш»

тұлғалы сөздер «мыс»пен жасалған туынды сөздерге қарағанда әлдеқайда аз қолданылады, яғни мыс-пен жасалған сөздер (қылмыс, жеміс, еміс) қазақ тілінде көнеден бері бар, мұны көрші түркі тілдерінен енді деп тұжырымдау қиындау екені сөзсіз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

- Әбілқасымов, Б. (1982). *XIX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ әдеби тілі*. Алматы: Ғылым.
- Жуынтаева, З.Н. & Тұрсынова, М.А. (2013). Көне түркі тіліндегі сөз тіркесінің қолданысы. *Вестник Карагандинского университета, Серия Филология*, 1(69), 22-28.
- Кеңесбаев, І. (2008). *Қазақ тіл білімінің мәселелері*. Алматы: Арыс.
- Петек, Е. (2020). *Абай Құнанбайұлы – Ғақлия кітабы*. Алматы: Ұлағат.
- Сарыбаев, Ш. (2018). *Тіл-ғұмыр, ғылыми мақалалар жинағы*. Алматы: А. Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты.
- Сауранбаев, Н.Т. (1955). Диалекты в современном казахском языке. *Вопросы языкознания*, 5, 43-51.
- Сыздыкова, Р. (1968). *Абай шығармаларының тілі*. Алматы: Ғылым.
- Бісқақов, А. (1991). *Қазіргі қазақ тілі*. Алматы: Ана тілі.
- XX ғасырдағы қазақ әдеби тілі* (2000). Астана: Елорда.
- Gülsevin, G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. – Ankara: TDK Yayınları.
- Kunos, I. (2013). *Kazan Tatar Manileri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Lehçeleri Grameri* (2012). Ankara: Akçağ Yayınları.



# YENİ TÜRK EDEBİYATI'NDA TERİM PROBLEMİ VE BAZI TEKLİFLER

## TERM PROBLEM IN NEW TURKISH LITERATURE AND SOME PROPOSALS

Halil ADIYAMAN\*

### ÖZ

Modern anlamda roman, hikâye ve tiyatronun ülkemizdeki tarihi 19. Yüzyıla kadar inmektedir. Türk ve Dünya edebiyatında yüzyıllardır devam eden çalışmalar neticesinde metnin değerini ortaya koyan unsurun ne olduğu konusu gelişme göstermektedir. Fakat bu değişim ve gelişim metin incelemelerinde kendisini göstermemektedir. Yanlışlar ve doğrular sorgulanmadan, hiçbir disiplinden geçmeden ortaya koyulmakta tüm hatalarıyla devam etmektedir. Fakat terimler kendi içerisinde tutarsızlıklar taşımaktadır. Bu tutarsızlıkların en önemli nedeni edebiyatın bir bilim mi olduğu yoksa edebiyat tarihi mi olduğu konusunda karar verilememesidir. Kısacası edebiyat tarihçiliğinin, edebiyat bilimi zannedilerek yıllarca peşinden gidilmesi edebiyat camiasının bu konuda hızlı ilerleyememesinin bir nedenidir. İlköğretim ve lise müfredatından başlayan problemler Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde devam etmektedir.

Günümüzde bu konuda yapılan çalışmalarda da ortak bir dil ve yöntem tespit etmek mümkün değil. Bu karmaşa ve yanlışlar hem akademik hayatta hem de eğitim hayatında bir problem oluşturmaktadır. Bu problemler ortaya konulmalı sıkıntılar çözülmeli ve sonraki kuşaklara hatalı bir teori ortaya konulmamalıdır. Biz bu bildiri edebi metin incelemelerinde Türk edebiyatında uygulanan yöntemleri ortaya koyarak yaşanan terim karmaşasını gözler önüne sereceğiz. Bu konuda yaşanan sorunlara terim tekliflerinde bulunmaya çalışacağız. Terimsel manada en fazla karışıklığın olduğu unsurlar tespit edilecektir.

Teklifte bulunacağımız temel unsur Tema ve Şahıs Kadrosunda olacaktır: Tema, Ana fikir, Yardımcı Tema, Ana Tema, İzlek ve Tem ifadelerinin kullanıldığı alandaki karmaşa ortaya konup Ana tema kavramının yanlış kullanımı ispat edilmeye çalışılacaktır.

Şahıs Kadrosunda ise Kahraman ifadesinin yanlışlığı konusunda teori ortaya konulup ispata çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebi Metin, Tema, Şahıs Kadrosu, Teori, Roman ve Hikâye

### ABSTRACT

The history of novel, story and theater in the modern sense in our country goes back to the 19th century. As a result of the studies that have been going on for centuries in Turkish and World literature, the subject of what is the element that reveals the value of the text is developing. However, this change and development does not show itself in text analysis. Errors and truths are revealed without being questioned and without any discipline, and they continue with all their mistakes. But the terms are inconsistent within themselves. The most important reason for these inconsistencies is the

---

\*Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
Kütahya/Türkiye (halil.adiyaman@dpu.edu.tr) <https://orcid.org/0009-0007-8014-8054>

inability to decide whether literature is a science or a history of literature. In short, the fact that literary historiography has been followed for years by mistaking it for literary science is one of the reasons why the literary community has not progressed rapidly in this regard. The problems that started with the primary and high school curriculum continue in the departments of Turkish Language and Literature.

Today, it is not possible to identify a common language and method in studies on this subject. These confusions and mistakes create a problem both in academic life and education life. These problems should be put forward, the problems should be resolved and an erroneous theory should not be presented to the next generations. In this paper, we will reveal the term confusion experienced by revealing the methods applied in Turkish literature in literary text analysis. We will try to offer terms for the problems experienced in this regard. The elements with the most confusion in the terminology will be determined.

The main element that we will propose will be in the Theme and Person Staff: The confusion in the field where Theme, Main idea, Supporting Theme, Main Theme, Theme and Tem expressions will be revealed and the misuse of the main theme concept will be tried to be proven.

In the Personal Squad, the theory will be put forward about the falsity of the expression "Hero" and will be tried to prove.

**Keywords:** Literary Text, Theme, Personnel, Theory, Novel and Story

## Giriş

Modern anlamda roman, hikâye ve tiyatronun ülkemizdeki tarihi 19.Yüzyılın başlarına kadar uzanır. Hem Dünya edebiyatında hem de Türk edebiyatında edebiyat teorisi ve terminolojik çalışmalar yapılmaktadır. Edebi metnin değeri ortaya çıkarılmak için yapılan çalışmalar neticesinde üretilen bilimsel çalışmalar edebiyat tarihinin oluşmasında temel yapı taşı olarak yer alır. Bu çalışmalar yapılırken tek bir terminolojiye yer verilmemesinin olumlu ve olumsuz yönleri edebiyat araştırmacılarını hataya sürükler. Terimler de tek bir unsurdan hareket edilmemesi zihinsel tembelliği ortadan kaldırır. Fakat farklı terimleri kullanılmasında denetim mekanizması ve sorgulama düşüncesine yer verilmediğinden edebiyat bilimi açısından sonrasında düzeltilemeyecek hatalara sebep olmaktadır. Edebiyat bilimine edebiyat tarihi gibi yaklaşarak bir sonuç elde etmeye çalışan araştırmacılar bu problemleri göz ardı ederler. Günümüzde yapılan çalışmalar çok farklılık arz ettiğinden tek bir çatı altında toplamak zordur. Fakat yapılan hatalara dikkat çekilerek sonradan yapılacak çalışmaların daha bilimsel bir yapıya sahip olması hedeflenmelidir.

Edebiyat bilimi ve edebiyat tarihinde birçok problemler vardır. Bu çalışmada edebi metnin incelenirken terimsel manada en fazla karışıklığın olduğu unsurlar tespit edilecektir. Edebi metin

incelemelerinde yapılacak değerlendirmeler ne kadar isabetli olursa edebiyat tarihindeki eserlerin ve şahısların yeri de gerçek değerine ulaşacaktır.

Terminolojide çokça hata yapılan iki unsur “Tema” ve “Şahıs Kadrosu” üzerinde değerlendirme yapılacaktır. Tema, Ana fikir, Yardımcı Tema, Ana Tema, İzlek ve Tem ifadelerinin kullanıldığı alandaki karmaşa ortaya konup “Ana Tema” kavramının yanlış kullanımı ispat edilmeye çalışılacaktır. Şahıs Kadrosunda ise “Kahraman” ifadesinin yanlışlığı konusunda teori ortaya konulup ispata çalışılacaktır.

## 1. Tema

Bu konudaki literatürdeki tanımlara bakmak gerekir. Hasan Boynukara temayı şöyle tanımlar:

*“Geleneksel olarak bir konunun mükerrer olarak meydana gelen ögesi anlamındadır... Çoğu kez tema denilince akla gelen konudur. Ancak konu her zaman tema demek değildir. Tema, bir sanat eserinin ortaya çıkış vesilesi olarak kabul edilmez, daha çok, konunun bazı olay, imge ve sembollerden dolaylı bir tarzda, yinelenmesi yoluyla ifade edilen bir yan koludur. Temayı karine yoluyla anlarız”* (Boynukara, 1997, s. 231).

Osman Gündüz temayı farklı bir açıdan ele alarak hem tema hem de izlek kavramını beraber kullanır:

*“Yazar bir bakıma başkaldıran kişidir. Olanları olduğu gibi kabullenmez, çevresini ve yaşanılan dünyayı irdeleyerek yazar, yorumunu aktarır ve değiştirmeye çalışır. Dünyaya soruşturan irdeleyen bir gözle bakarken kimi fikirler edinir ve fikirleri kanıtlamağa çalıştığı bu fikre izlek (tema) diyoruz”* (Gündüz, 2003, s. 41).

Şerif Aktaş, tema kavramını olay örgüsü kavramıyla beraber açıklar. Birbirinden ayrılamaz bir bütün olarak görür.

Her birimin kendi içinde bir teması vardır; o da anlamlı bir bütündür. Bu birimler de metnin tamamı içinde bir işlev yüklenmiş olay çevresinde oluşurlar. Sözü edilen her olay, olay örgüsü adı verilen bütünü meydana getiren öğelerden biridir. Her birimin teması da olay örgüsünün ifade ettiği temayı bir yönden tamamlar, onunla ilişkilidir. Böylece olay ve tema örgüsü bir göstergenin gösteren ve gösterileni gibi birbirinden ayrı varlığı olmayan birimlerden oluşur. Bir olay örgüsünden söz edilirken tema örgüsünden de söz edilmiş olur. Çünkü olay anlatılan temayla vardır. Bu birimler bütün halinde eser ve edebî

metin adı verilen sistemi oluşturur...

Olay örgüsünü oluşturan birimler arasındaki ilişkinin en kısa ve yalın ifadesi metnin temasıdır (Aktaş, 2009, s. 48).

Bu konuda temel başvuru kaynaklarına baktığımızda bazılarının tema konusuna yer vermediği<sup>1</sup> bazılarının ise isim konusunda farklı kavramlar tercih ettiği gözlemlenmiştir.

Nurullah Çetin eserinde “İzlek” başlığında ele aldığı konuyu anlatırken bu kavrama verilen isimleri de sayar. “İzleğe” ‘thema’, ‘tema’, ‘tem’, ‘ana düşünce’, ‘ileti’, ‘mesaj’, ‘öz’ gibi karşılıkların verildiğini ifade eder (Çetin, 2008, s. 123). Turan Karataş, “Edebiyat Terimler Sözlüğü”nde tema kavramını tema/tem/izlek olarak ele almış ve şiirde tema kavramını anlatır (Karataş, 2004, s. 467).

İsmail Çetişli, “Metin Tahlillerine Giriş/2” isimli eserinde tema konusuna yer vermez. Fakat Çetişli’nin hazırladığı “Memduh Şevket Esenal” isimli çalışmada “Muhteva” başlığı altında temaları işler.

Gıyasettin Aytaş’ın ‘Tematik Roman İncelemeleri’ isimli eserinde önce tip sonra tema sınıflaması yapar. “Sosyal Değişim Süreci İçerisinde Aile Kavramını Ele Alanlar Romanlar”, “Bektaşılık Konusunu Ele Alan Romanlar”, “Bireysel ve Sosyal Problemleri Ele Alan Romanlar” olmak üzere bir sınıflama yapar.

Tülin Arseven, “Necati Tosuner” isimli eserinde tematik roman incelemeleri başlığı altında değerlendirir.

Çeviri kitaplardan olmakla beraber çokça yararlanılan eserlerden olan Philip Stevick’in “Roman Teorisi” nde tema kavramı seçilir.

Şaban Sağlık, “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme” isimli eserinde temayı muhteva unsuru içerisinde ele alır. Tema’nın fikir unsuru ile beraber ele alır.

Ali İhsan Kolcu, “Yusuf Atılğan’ın “Roman Dünyası”nda “Romanlarda İşlenen Genel Temalar” başlığı altında değerlendirir.

Osman Gündüz, “Oktay Akbal’ın Öykücülüğü”nde “Ben’in Ruhsal Durumunu Ortaya Koyan Temalar”, “Ben’in İlgi Alanını Belirleyen Temalar”, “Sosyal İçerikli Temalar” olmak üzere üç sınıfta inceler.

Hülya Nutku, “Oyun Yazarlığı” isimli eserinde oyuna egemen olan asal düşünce: tema olarak nitelemekle birlikte; temayı besleyen yan

---

<sup>1</sup> Mehmet Tekin, “Roman Sanatı (Romanın Unsurları)”, Ankara: Ötüken Yayınları, 2004.

temalar açıklanırken ana temanın tekliği ve yan temaların çokluğuna değinir ( Nutku,1999, s. 54-57).

Temayla ilgili çeşitli yaklaşımlardan hareketle temanın tanımını yaptığımızda neden “Ana Tema” kavramının kullanılmaması gerektiği daha net ortaya çıkar. Tema, yazarı yazmaya iten neden, onu harekete geçiren noktadır. Bu nedenle eserin temelinde bir tek tema olmalı ve onu destekleyen yardımcı temalar bulunmalıdır. Ana tema, yan tema, temalar gibi kavramlar terimsel anlamda yanlışlıkları barındırmaktadır. “Tema” kavramı “ana fikir” kavramı ile karşılandığında “Ana Tema” kavramı “Ana ana fikir” gibi garabet ile açıklanmaya çalışılacaktır.

## **2. Şahıs Kadrosu**

Edebi metinlerin çözümlenmesinin esas unsurlardan biri olan Şahıs kadrosu kavramı da farklı incelemelere tabi tutulmakta ve farklı terimsel ifadelerle isimlendirilmektedir.

Mehmet Tekin, Kişiler olarak ele alarak karakterizasyon, kişilerin tasnif ve tanıtımı kavramlarıyla sınıflandırır (Tekin, 2004, s.70-98).

Nurullah Çetin, merkez kişi, tip, karakter, yardımcı kişiler, kurgusal kişi, hayali figürler ve eşya figürleri olarak sınıflandırır (Çetin, 2008, s.144-186).

Şaban Sağlık'ta şahıs kadrosundaki sınıflamayı şu şekilde yapar: Temsil edilen insan figürü (Tip, Karakter), fizikî tanıtım (yaş, cinsiyet, güzellik), psikolojik tanıtım (moral durumu-yalnız, çirkin, güzel, neşeli-insanlarla ilişkileri, dünya görüşleri vs.), sosyal durum (meslek, eğitim, memleket, ekonomik durum, çevre vs.) (Sağlık, 2003, s. 28).

Osman Gündüz, öykülerde kişiler başlığı altında bir değer olarak insan, öykü kişisi olarak ben, aile ve okul çevresi, küçük insan, çalışan insanlar, kent hayatı ve kent insanların sorunları; insan dışı varlıklar olarak tasnif eder (Gündüz, 2003, s. 246-309).

Hülya Nutku, rol-seyirci iletişimi açısından kişileştirmenin önemi başlığı altında; Tip ve Tavır Özellikleriyle Kişileştirme Düzeni, Karakter Özellikleriyle Kişileştirme Düzeni, Karakter Yaratmada Üç Boyutun Önemi ve Kişileştirme Düzenine Yönelik Kimi Sorular şeklinde tasnif eder (Nutku, 1999, s. 39-53).

Ali İhsan Kolcu, romanların yapısı başlığı altında kişiler kadrosu şeklinde inceler. Başkarakter ifadesi kullanılır (Kolcu, 2003, s.152-155).



Philp Stevick, E.M. Forster'dan hareketle karakter başlığı altında düz ve yuvarlak karakterler olarak sınıflandırır.

Yunus Ayata, Şahıs Kadrosu başlığı altında incelerken asıl kahraman, karşı güç, yönlendirici kişi, olumlu ya da olumsuz anlamda yardımcı kişiler olarak nitelendirir (Ayata, 2009, s. 45-47).

Bu yaklaşımlara bakıldığında terminoloji açısından birlik yoktur. Merkez kişi için “kahraman” ifadesi kullanılması da problemlidir. Çünkü kahramanlık kelime manası ile terimsel kullanımı arasında benzerlik ve yakınlık yoktur. Romandaki Merkez / Baş Kişi / Odak figür kavramını örneklerle desteklediğimizde Orhan Pamuk'un “Kara Kitap”ındaki Celal kendine dahi faydası olmayan bir kişidir. Halit Ziya Uşaklıgil'in Bihter'i hangi konuda kahramandır? Bu sorulara cevap alamıyoruz. Bundan dolayı terimsel anlamda romanlarda Başkişi / Merkez kişi / Odak Figür için kahraman ifadesinin kullanımı doğru bir isimlendirme değildir.

### 3. Sonuç

Edebi metin incelemelerinde ana tema kavramı ve kahraman kavramının kullanılmasının terimlerin esas anlamının dışında olduğunu tespit edilmiştir. Bu kullanımlar anlatma ve gösterme esasına bağlı türler incelenirken doğru bir terminoloji kullanılması açısından değerlendirme dışında kalmalıdır. Eserlerde tek bir tema olduğu temayı destekleyen yardımcı temalar bulunduğu konusu teori kitaplarında vurgulanmalıdır. “Merkez Kişi” terimi ile ilgili kahraman kullanımları da tamamen çıkarılmalıdır

### KAYNAKÇA

- Arseven, T. (2007). *Necati Tosuner*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Ayata, Y. (2009). *Turan Oflazoğlu'nun Oyunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aytaş, G. (2008). *Tematik Roman İncelemeleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Boynukara, H. (1997). *Modern Eleştiri Terimleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Çetin, N. (2009). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap.
- Çetişli, İ. (1999). *Memduh Şevket Esendal*. Isparta: Kardelen Kitabevi.
- Çetişli, İ. (2004). *Metin Tahlillerine Giriş/2*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gündüz, O. (2003). *Oktay Akbal'in Öykücülüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hülya Nutku, (1999). *Oyun Yazarlığı, Mitos*. İstanbul: Boyut Yayınları.

- Karataş, T. (2004). *Edebiyat Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kolcu, A. İ. (2003). *Yusuf Atılgan'ın Roman Dünyası*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Sağlık, Ş. (2003). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hece Yayınları.
- Stevick, P. (2004). *Roman Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tekin, M. (2004). *Roman Sanatı (Romanın Unsurları)*. Ankara: Ötüken Yayınları.



# KAHRAMANLIK DESTANLARINDA DOĞAÜSTÜ VE SİHİRLİ GÜÇLERLE MÜCADELE KONULU OLAY ÖRGÜSÜ (Oğuz ve Kelt Metinlerine Dayanarak)

PLOT ABOUT THE FIGHT AGAINST SUPERNATURAL AND MAGICAL POWERS IN HEROIC EPICS (Based on Oghuz and Celtic texts)

Fidan GASIMOVA \*

## ÖZ

Olay örgüsü, eserin tüm içeriğini, olaylar sırasını yansıtır. Kahramanlık destanları da ayrı ayrı hikâyeleri, bu hikâyeleri oluşturan olaylar zincirini içermektedir. Her hikaye farklı olay akışından oluşsa da, sonunda ana olay örgüsünde birleşirler. Destanlarda doğaüstü ve sihirli güçlerle mücadeleyi anlatan olay örgüsü de temanın tamamlanmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu yardımcı olay örgüleri, destanların mitolojik katmanını oluşturur. Olay örgüsünün bu tipine Kitab-ı Dede Korkut, Oğuz Kağan ve Kelt kahramanlık destanlarından olan Kuhulinde de rast gelinmektedir. Bu araştırma destanların ortak özelliklerinin ve bu destanlara mitolojiden aktarılmış olay örgüsünün kalıntılarının incelenmesi yönünden önem arz etmektedir. Bu olay örgülerinin içeriğindeki imgeler dini, mitolojik, efsanevi nitelikte olup Tanrı, ruh, kader, cin, şeytan, melek, peri vb. doğaüstü güçleri ifade etmektedir. Örneğin Kitab-ı Dede Korkut destanında Tepegöz ile ilgili olay örgüsü, Kuhulinde ilgili Kelt destanında kahramanın peri ile savaş sahnelerini anlatan olay örgüsü vb. buna örnek olabilir.

Kahramanlık destanlarında olay örgüsünün genellikle ana kahramanlarla ilgili olduğunu ve olayların onların etrafında döndüğünü de belirtmek gerekir. Genel olarak hem Oğuz hem de Kelt kahramanlık destanları olay örgüsü bakımından birbirine çok yakındır. Bildiride de esas amaç kahramanlık destanlarındaki olaylar zincirini, özellikle de doğaüstü ve sihirli güçlerle mücadele konulu olay örgüsünü karşılaştırma yöntemiyle araştırmak, aynı zamanda söz konusu destanların olay akışındaki ortaklıkları belirlemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Oğuz, Kelt, kahramanlık destanları, mitoloji, olay örgüsü

## ABSTRACT

The plot reflects the entire content of the work, the sequence of events. Heroic epics also contain separate stories and the chain of events that form these stories. Although each story consists of different storylines, they eventually coalesce into the main plot. In epics, the plot depicting the fight against supernatural and magical powers also plays an important role in completing the theme. These auxiliary plots form the mythological layer of epics. This type of plot is also encountered in Kitab-ı Dede Korkut, Oghuz Kaghan and Cuchulain, one of the Celtic heroic epics. This research is important in terms of examining the common features of epics and the remains of the plot

---

\* Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Folklor Teorisi Bölümü, Bakü/Azerbaycan, (gasimovafidan@yahoo.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-9795-5932>

transferred to these epics from mythology. The images in these plots are religious, mythological, legendary and include God, spirit, destiny, genie, devil, angel, fairy, etc. It represents supernatural powers. For example, in the Kitab-ı Dede Korkut epic, there is a plot about Tepegöz, in the Celtic epic about Cuchulain, there is a plot about the hero's battle scenes with the fairy, and others could be an example of this.

It should also be noted that in heroic epics, the plot is usually about the main heroes and the events revolve around them. In general, both Oghuz and Celtic heroic epics are very close to each other in terms of plot. The main purpose of the paper is to investigate the chain of events in heroic epics, especially the plots about the fight against supernatural and magical forces, by comparative method, and at the same time to determine the commonalities in the flow of events of the epics in question.

**Keywords:** Oghuz, Celtic, heroic epics, mythology, plot

## Giriş

Destan hikâyeler ve bu hikâyeleri oluşturan olay örgülerinden ibarettir. Olay örgüsünde yer alan karakterler, motifler aracılığıyla tam bir destan oluşturulmaktadır. Kahramanlık destanlarının da farklı olay örgülerini birleştirdiği bilinmektedir. Destanlarda, kahramanın doğuluşunu, kahramanlık göstererek ad kazanmasını, evliliğini ve ölümünün yansıtan motiflerin yer aldığı olay örgülerinin yanı sıra, kahramanın çeşitli doğüstü varlıklarla mücadelesini anlatan olay örgülerine de rastlıyoruz. Aslında bu olaylar mitolojik metinlerden destanlara aktararak varlığını sürdürmektedirler. Bu gibi olay örgüsünde genellikle esas kahraman doğüstü ve sihirli güçlerle mücadeleye girer ve çoğu zaman kazanır. Bu hikâyelerde anlatım açısından mitolojik unsurlar ön plana çıkmaktadır. Çünkü mitolojik dönemin sona ermesinden sonra bile mitin insanlar üzerindeki duygusal etkisi büyük olmuş ve mitolojik bilincin yerini tarihsel ve hala çok zayıf olan bilimsel düşünce tarzı almıştır. Yüzyıllar boyunca mitolojik imgeler ve olay örgüleri halkların kültür ve sanatının gelişimini etkilemiş, şairlerin, sanatçıların ve müzisyenlerin ilham kaynaklarından biri olarak kalmış ve halen de varlığını sürdürmektedir.

Öncelikle bu tür olay örgülerinin ortaya çıkma nedenlerine bakalım. Genel olarak, insan dünyada yaşanan bazı olaylarla karşı karşıya kaldığında sadece duygu ve hislere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu olayları anlamaya da çalışır. Ancak ilkel insanı çevresindeki dünyayı anlamaya iten nedenleri abartmak doğru olmaz: nadir istisnalar dikkate alınmazsa, burada dış impulslara verilen tepkiler çoğunlukla pratik nitelikteydi ve algılananların açıklanması ve yorumlanması yalnızca pratik ihtiyaçlar çerçevesinde gerçekleşirdi. Yalnızca antik çağın sonunda yaşayan filozoflara, çevrelerindeki dünyanın duygusallıktan kenar, mantıksal düşünceye dayalı olarak

açıklanması nasib oldu. Bu zaman dünyanın tarım için verimli koşulları olan bazı bölgelerinde tarım güçlü bir şekilde geliyordu ve mahsul üretimindeki artış bazı insanların (rahipler, organizatörler vb.) günlük işlerini bırakıp manevi ve entelektüel çalışmalara katılmalarına olanak tanıdı (Bakınız: История Востока, 1999, s. 42-43). Bu aynı zamanda beynin ve düşünce formlarının doğru yönde gelişmesine de yol açtı. O zamana kadar beyindeki bilinç aygıtının tam olarak oluşmaması nedeniyle metaforik ve mecazi düşünce tarzı kullanılıyordu. “Kültürel nesnelere doğal varlıklarla karşılaştırılması, kişinin bireysel özelliklerini doğal nesnelere aktarması, onlara yaşamsal işlevler ve insani duygular kazandırması anlamına geliyordu” (Андреев, 1986, s. 66-67). Evrenin özelliklerinin, gücünün ve unsurlarının canlı, somut duygulara sahip imgelerle ifade edilmesi, tuhaf bir mitolojik kurgunun ortaya çıkmasına neden oldu. Mitlerde kozmos, çeşitli dünyevi nesnelere bireysel vücut parçalarından ortaya çıktığı devasa bir varlık olarak görülebilir (eski Hint mitolojisindeki Purusha gibi). Hastalıklar korkunç varlıklar, güç, kudret – çok eli olan yaratıklar (Zeus'un Titanlarla mücadele sırasında yardım istediği yüzelliler gibi), iyi görme kabiliyetine sahip çok gözlü varlıklar (yine Yunan mitolojisinde her şeyi gören Argus gibi) şeklinde ifade edilirdi (Bakınız: Темкин, Эрман, 1982, s. 33; Кун, 2001, s. 65-68).

**Mit ve folklor ilişkisinin destanlarda doğaüstü ve sihirli güçlerle mücadele konulu olay örgüsünün yaranmasında rolü büyüktür.** Mitoloji folklorlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. “Hayvanlarla ilgili masallar, sihirli masallar bağımsız olarak mitlerle bağlantılı şekilde ortaya çıkmıştır” (Кликс, 1985, s. 144). Başlıca olarak inisiasiya törenlerini yansıtan mitlerin aksine, masallarında evlilik törenlerinin unsurları hakimdir. Sihirli masalların kahramanları çoğunlukla fakir ve yalnız insanlardır (yetimler, kel vb.). Burada kahraman çoğu zaman ilkel bir ata ya da medeni kahramanın özelliklerini taşır. Epik kahraman karakterlerinin özelliklerinde sihirbazlık yeteneği, yiğitlik becerisinden üstündür. İlk destanlarda (İskandinavların Yoki'si, Osetlerin Syrdan'ı gibi) hilekar karakterinin izleri görülür. Karelya-Fin rünleri, İskandinavların “Büyük Edda” şarkıları, Nart kahramanları, Sibiryalı Türklerinin “Ural-Batır” ve “Maday-Kara” destanları, “Dede Korkut” destanı, Kuhulin ile ilgili Kelt destanı vb. bu gibi arkaik özelliklere sahiptirler. Destan tarihinin klasik döneminde askeri güç ve yiğitlik, sert kahramanlık özellikleri, sihirbazlık ve magik izlerini tamamen gölgede bırakır. Tarihsel anlatılar yavaş yavaş mitlerin yerini alır ve önceki mitsel dönem, ilkin güçlü güçlü devlet olma aşamasına dönüştürülür. Ancak en güçlü

gelişme aşamasını geçmiş destanlarda bile mitolojinin bazı belirtileri korunabilmektedir (Bakınız: Мелетинский, 1970, s. 144-145).

Mitolojinin, özellikle de çeşitli mitolojik karakterlere ilişkin mitlerin, kahramanlık destanlarının yaratılmasında büyük etkisi olmuştur. Örneğin, mitolojik imge olan medeni kahramanın klasik imgeleri (Dede Korkut, Köroğlu, Kuhulin, Herakles, Melkart vb.), daha sonraki destansı kahramanlar için ilk materyal olmuştur. Kahramanlık destanlarının arkaik formları (“Kitabi-Dede Korkut”, Kelt destanları, Sümer-Akad destanı, Altay-Kırgız destanı, Kafkas halklarının Nart destanı, Karelya-Fin rünleri vb.) hala mitolojik unsurlara sahiptir. Daha sonraki destanlarda da (Ramyana, Mahabharata, Alman-İskandinav destanı, Şehname, Rus destanları vb.) mitolojik katmanlar açıkça görülmektedir.

Mit metinleri ve karakterlerin belli bir süre sonra epik eserlere dönüştüğü zaten bilinmektedir. Bu, bir dizi destansı eserlerin olay örgüsü ve karakterleri ile doğrulanmaktadır. Aynı zamanda önde gelen bilim adamları ve araştırmacılar da bu konuda hemfikirdir. Örneğin, V.Y.Propp, masallarla mitler arasındaki ilişkiden söz etmekte ve bu ilişkinin izlerini insanların tapındığı tanrılar ve ilahi güçlerle ilgili hikâyelerde görmektedir. Yazar, belli bir süre sonra bu hikâyelerin masal metinlerine aktarıldığını belirtmektedir (Пропп, 1986, s. 27). Mitlerin masal ve destanlara dönüşmesiyle ilgili görüşlerini özetleyen M.Ceferli, epik sistemin kaynağı olan mitlerin, bu sistemin daha sonraki gelişiminde farklı düzeylerde kendini gösterdiğini belirtiyor ve bu seviye destanın destansı yapısının en çeşitli unsurlarını kapsadığını söylüyor.

*Bu, destanın içeriğini, olay örgüsünü, olay örgüsünün unsurlarını, motiflerinin düzeyini, tek kelimeyle tüm morfolojik unsurları, kompozisyon yapısını vb. içerir. Konunun bu formülasyonu, aslında destanın çok çeşitli yapısal unsurları düzeyinde miti bir sistem olarak “görmenin” ve tespit etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Yani mitler, genel anlamda epik sisteminin arketipsel başlangıcıdır (Ceferli, 2001, s. 24).*

Genel olarak mit ve folklor birbiriyle yakından ilişkilidir. Daha doğrusu mitler folklor metinlerinin özeğini oluşturur. Araştırmacılarımızdan A.Şükürov mitler hakkında detaylı bilgi vererek mit ile folklor arasındaki benzerlik ve farklılıkları anlattı. Yazar, mit ve folklorun genetik birliğini esas aldı. “1) Folklor, gelişimini mitolojiden alır ve mutlaka mitolojik unsurlarla bir dereceye kadar zenginleşir; 2) Arkaik toplumlarda folklor da mitoloji

gibi kolektif bir karaktere sahiptir, daha doğrusu belli bir toplumun tüm üyelerinin bilincine aittir” (Şükürov, 2005, s. 12-13).

Mit ve destan arasındaki ilişkiden bahseden K.S.Davletov, her milletin kahramanlık destanlarının kendi mitolojisinin kendine has özelliklerini taşıdığını belirtiyor (Давлетов, 1966, s. 81).

Örneğin atalar, medeni kahramanlar, demiurglar, trikster gibi mitolojik figürler zamanla destansı kahramanlara dönüşmüştür. Yani efsanelerde ve mitlerde bu özelliklere sahip karakterlere, destanlarda, masallarda ve hatta fıkralarda da sıklıkla rastlıyoruz. Destanlara baktığımızda mitolojik metinlerde medeni kahraman ve demiurg olarak karşımıza çıkan karakterlerin burada baba, evliya, kabile reisi ve dövüşçü olarak dikkat çektiğini görürüz. Örneğin “Kitab-ı Dede Korkut” destanındaki Korkut imgesi mitlerde medeni kahraman ve demiurga ait özellikler taşımıştır. Zamanla efsane ve mitlerdeki bu Korkut imgesi, Oğuzların esas destanlarından birinin yaratıcısı olmuş, “Kitab-ı Dede Korkut” destanının ana karakterlerinden biri haline gelerek, burada özel bir yere sahip olmuştur. Ancak görevi burada da devam etti. Nitekim destanın giriş bölümünde kendisinden bir el büyüğü, bilge kişi, Oğuz el'inin tamamının bilicisi, geleceği anlatan kişi olarak bahsedilmektedir. Destanda “Korkut ata Oğuz halkının zor sorunlarını çözerdi. Zaten Korkut ataya danışmayınca hiçbir şey yapmazlardı. Ne emrettiyse kabul eder, sözünü tutup giderlerdi...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 129). Böylece efsane ve mitlerde bir medeni kahraman, demiurg olarak da görev yapan Korkut'un destanda bilge bir ihtiyar, evliya ve dövüşçü imgesine dönüşmesiyle karşılaşırız.

Bütün bunlar mit ve destan, özellikle de kahramanlık destanları arasındaki ilişkinin açık bir örneğidir. Destanlarda araştırma konumuz olan doğüstü ve sihirli güçlerle mücadele konulu olay örgülerinin tam da bu ilişkiler sonucunda oluştuğunu söyleyebiliriz. Çünkü ilkel halkların düşüncesindeki mitolojik unsurlar, kahramanlık destanları başta olmak üzere folklorun tüm türlerine dönüşmüştür. Bazen tek tek karakterler halinde, bazen de bütün bir olayın akışı içinde buna rastlıyoruz. Örneğin mitolojik karakterlerden medeni kahramanlar, bahsettiğimiz gibi kahramanlık destanlarında faaliyetlerini kısmen ve daha basit bir şekilde sürdürürler. Biz medeni kahramanın destansı dönüşümünü “Kitab-ı Dede Korkut”un farklı hikâyelerinde buluyoruz. Elbette mitolojik medeni kahramanlarla bu hikâyelerdeki kahramanlar tam olarak aynı değildir. Ancak bu hikâyelerdeki kahramanlar tamamen olmasa da kısmen medeni kahraman imgesinin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin mitolojik metinlerde medeni kahramanlar



kaos yaratan vahşi, korkunc, yırtıcı hayvanlara karşı savaşır ve kazanırlar. Bu motifin kendisi destanın bazı yerlerinde karşımıza çıkmakta ve bu sayede doğüstü ve büyülü güçlerle mücadeleyi konu olan bir olay örgüsünün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunun bir örneği **“Basatın Tepegöz'ü öldürdüğü”** hikayenin olay örgüsü olabilir. Efsaneden bilindiği üzere bu hikâyenin baş kahramanı olan Basat, halka zulmeden Tepegöz'e karşı savaşır ve kazanır. Bilindiği gibi mitolojik metinlerde yer alan medeni kahramanın bu özelliği, yani insanları acılardan kurtarıp onlara rahat bir yaşam sunması bu hikâyeye de yansımıştır. Doğüstü ve büyülü güçlerle mücadele konulu olay örgüsünü oluşturan bu öyküdeki Tepegözle ilgili Celal Beydili yazıyor:

*“Türk mitolojisinde yer altı dünyasına bağlı yer altı kökenli bir ruhun adı olduğunu da belirtelim. Konumu dağ, mağara, orman olan Tepegöz, imge gibi mitolojik sembolizmine göre bir bütün olarak düzenli dünyaya karşı yıkıcı bir konumda duran gücü – yer altı bölgesini tecessüm etdirir ve simgeliyor. Onun doğduğu yer aynı zamanda bir çeşme veya pınar başıdır. Yer altı dünyasının sahibi Tepegöz, tüm özellikleriyle öte dünyanın, yer altı dünyasının işaretini taşıyor”* (Beydili, 2003, s. 359-360).

İlk olarak birçok Türk halkları arasında efsane şeklinde yayılan bu olay örgüsü, daha sonra “Kitab-ı Dede Korkut” destanına dahil edilmiştir. Bu hikayenin kahramanı Basat da efsanevi kahramanın destansı bir dönüşümüdür. Bu dönüşüm sayesinde sözkonusu olay örgüsü yaranmıştır. Hikâyeye göre

*“Bir gün Oğuz halkı yaylaya taşınır. Aruz'un bir çobanı vardı. Gonur goca Sarı Çoban deniyordu adına. Oğuzların önünden bundan önce kimse geçemezdi. “Uzun pınar” adında ünlü bir pınar varmış. O pınara periler indi. Aniden koyunlar korktu. Çoban, önündeki keçiye kızdı ve ilerledi. Peri kızlarının kanatlanıp uçtuğunu gördü. Çoban yapıncısını üzerlerine fırlattı. Peri kızlarından birini yakaladı. Şehvetle sarıldı... Koyun korkmaya başladı. Çoban koyunun önüne koştu. Peri kızı kanatlarını çırptı ve uçup gitti. Giderken de bunu dedi: “Çoban, yıl bitince gel ve bendeki emanetini al. Ama Oğuzlara bela getirdin!” Çoban korktu”* (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988, s. 196).

Destanın olay örgüsünden de belli olduğu gibi, burada efsanevi peri kızlarından bahs edilmektedir. Peri kızları yine su kenarındadır. Çünkü peri kızlarının da suda olduğu gibi sihirlilik özellikleri vardır. Suyla olan bu etkileşimin sonucu olarak, onlardan doğan çocuklar da

olağanüstü bir güce ve sihirlilik özelliklerine sahiptirler. Destanda bir çoban ve perinin ilişkisinden dünyaya gelen Tepegöz, bu tür özellikleriyle de dikkat çekiyor. Çoban ise kutsal olan suyu ve perileri kirlettiği için Oğuzların, yani mensubu olduğu halkın başına bela getirir. Destanın bu bölümünde mitolojik tasavvurların açık bir örneğini görebiliriz. Bu yasak ilişkiden doğan Tepegöz Oğuza büyük bir bela olur. Olay örgüsünden de belli olduğu üzere Oğuz elinin kahramanları bu olağanüstü ve sihirli güçle mücadeleye başlar. Sonunda kahraman Basatın Tepegözü öldürmesiyle sonuçlanır. Araştırmalara göre “Basatla Tepegözün karşılaşması doğrudan kosmosla kaosun mücadelesini yansıtıyor” (Başirli, 2019, s. 108). Destanın mitolojik unsurlar açısından en zengin hikayesi olarak kabul edilen bu hikaye, bahsettiğimiz mitolojik güçlere karşı mücadele konulu olay örgüsünü açıkça tecessüm ettirir.

Bu hikayede hem olumlu hem de olumsuz kahramanın doğuşu ve büyümesi diğerlerinden farklıdır. Yani Basat bir aslan tarafından büyütülür, Tepegöz ise bir perinin oğludur. Her ikisinde de sıradışılık mevcuttur. Aynı zamanda Tepegöz, peri kızları, Basat mitlerdeki mitolojik imgelerin destan imgesine dönüştürülmüş varyatlarıdır ve Basat medeni kahramanın çizgilerini taşımaktadır.

Kelt destanında ana karakterin sihirli güçlerle mücadelesini anlatan sahneler daha çoktur. Ancak Dede Korkut destanında mitolojik varlıklarla mücadele motifli hikâyeler daha modern bir hal almıştır. Yani mitolojik unsurlar azalmış, sadece izleri kalmıştır. Örneğin Boğac'ın boğayla mücadelesi, Kanturalı'nın aslanla, boğayla, buğrayla mücadelesi vb. mitolojik metinlerde kahramanın sihirli ve doğaüstü güçlerle savaşının artık gerçek güçlerle yürütüldüğünü göstermektedir. Her iki destanda da kahramanları boğayla savaşırken görüyoruz. Boğa destanlarda olağanüstü gücün simgesidir. Onunla savaşan kahraman aslında mitolojik metinlerde ve bu tür olay örgülerinde olağanüstü güçlerle savaşan kahramanın bir dönüşümü olarak düşünülebilir.

Genel olarak, boynuzlu hayvanlara, savaşçılara, ilahlara Kelt destanlarında da rastlamak mümkündür. Nitekim birçok Kelt tanrıları insan sıfatında, ancak boğa, öküz, keçi, koç ya da geyik boynuzlu tasvir edilirler. Genel olarak hayvanlar Keltlerin dünyagörüşünde, izlenimlerinde önemli rol oynadığı için böyle durumlar kaçınılmazdır ve boynuz güç, saldırganlık, verimlilik simgesidir. Bu durum yalnızca Kelt metinleri için geçerli değil. Hem de Oğuz metinlerinde de boynuz önemli anlam taşıyordu. Nitekim Oğuz'un boynuzlu olması bunu açıkça ifade ediyor. Genel olarak, “boynuz mitolojik anlamına göre iktidar, güç kavramları ile bağlıdır” (Bâyidili, 2003, s. 71).

Boğa ile ilgili Yaşar Çöruhlu yazıyor:

*Eski Türklerde boğa ya da öküz aplık ongonu ya da timsalıydı. Boğa kuvvet ve kudret timsali olduğundan aynı zamanda hükümdar ya da hükümdarlık simgesi ya da ongonu sayılmıştır. Çoğu kere yer unsuruna dahil edilmiştir. Nitekim yere kurban olarak öküz ve koç cinsi hayvanlar gömülerek sunuluyordu. Bazen yeraltı ilahı Erlik bir boğanın sırtında gösterilmiştir. Kara boğa aynı zamanda Erlike kurban olarak sunulur (Çöruhlu, 2011, s. 168).*

Eski mitolojilerde öküz karakteri farklı anlamlar taşıyordu. Bunlardan en eskisi de öküzün ay sembolü olmasıdır. Boynuzunun aya benzemesine göre başlıca olarak ay sembolü sayılıyordu. Örneğin, Mezopotamya'nın ay tanrısı Sin çoğu zaman öküz biçimi alıyordu. Öküz sembolik olarak ölümlerle, Ahiret Dünyası ile ilgiliydi. Bir Kelt mitinde öküz ve turnalar ölenin ruhuna Ahiret Dünyasına eşlik eden şekilde tasvir ediliyor. Aynı zamanda öküz güneş sembolü olabilir. Bazı halklarda olduğu gibi, Keltlerde de öküz ali hakimiyet sembolü idi (Bakınız: Широкова, 2005, s. 162-163).

Boğanın, öküzün mitolojideki fonksiyonu destanlarda da kendini gösteriyor. Örneğin Kelt destanında **“Boğa Kualngenin çalınması”** (Bakınız: David, 2017, s. 166) hikayesinde de bu imgeye rastlanıyor. Bu hikayenin olay örgüsü olağüstü güce sahip boğa üstünde yaşanan savaşlardan bahsediyor. Sonda kahraman Kuhulinin boğayı mağlup etmesi ile olay örgüsü tamamlanıyor.

Yukarıda da bildirdiğimiz gibi, “Kitab-ı Dede Korkut” destanında da **“Dirse Han oğlu Boğaç Han”** (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988, s. 132-134) hikayesinin olay örgüsünde de boğaya rastlanıyor. Yine de güç-kuvvet simgesi olan boğanı bir yiğit mağlup ediyor. Onu mağlup ettiği için de Dede Korkut ona Boğaç ismini veriyor.

Yahut **“Kanlı Koca oğlu Kanturalı”** hikayesinin olay örgüsünde yiğit Kanturalı aralarında boğanın da olduğu üç hayvanı mağlup ederek kendi isteğine ulaşır (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988, s. 183-191).

Görüldüğü gibi, destanlarda mitolojik metinlerdeki sihirlilik özellikleri taşıyan bir çok hayvan imgeleri gibi boğa karakterinin de folklor metnine dönüşümüne rastlıyoruz. Bu destanlarda esas kahramanın sihirlilik özelliklerini yitirmiş olan boğa imgesiyle mücadelesi verilir ve sonda mücadeleni kahraman kazanıyor. Bu mücadelenin kendisi de sihirli gücü temsil eden boğayla mücadele konulu olay örgüsünün yaranmasına vesile olmuştur.

**Oğuz Kağan** destanının olay örgüsünde de Oğuzun mitolojik varlık olan Kıatla mücadelesinden ve onu yenmesinden bahs edilmektedir. Dede Korkut destanında Tepegöz, Oğuz Kağanda Kıat aslında aynı fonksiyona sahiptirler. Her ikisi Oğuz elinin düşmanı ve mitolojik özellikli olağüstü varlıklardır. Onlarla dövüşen kahramanlar mitolojik medeni kahramanlar gibi halkı bu tehlikeden kurtarır ve sihirli varlıklarla bağlı olay örgüsünün tamamlanmasına yardımcı oluyorlar. Araştırmacı Fuzuli Bayata göre “Demonik imgelerin mekânsal yapısı Oğuz mekânının aleyhine çevrildiği için yok edilmesi kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında Oğuz'un tek boynuzlu Kıat'ı öldürmesi, Basat'ın Tepagöz'ü öldürmesi ile aynı semantik anlamı taşır” (Bayat, 1993, s. 25).

Oğuz destanında Tepegöz gibi sihirli, olağüstü varlıkla mücadele konulu olay örgüsünün bezirine Kelt dastanında da rastlamaktayız. Buna destandaki bir çok olay örgüsünü örnek verebiliriz. Bunların biri de destanın esas kahramanı olan **Kuhulinin evlenmesinden** bahs eden olay örgüsünde rastlıyoruz. Burada kahraman sevdiği kızı alabilmek için ireli sürülen üç şartı yerine getirmeli olur. Bu destan, Kuhulin'in hayatındaki diğer birçok olayı anlamının anahtarı olarak da hizmet eder. Bu hikaye aslında Kuhulinin evlenmesinin yanı sıra, genç bir kahramanın ilk kahramanlık başarılarını anlatıyor. Genellikle bu gibi hikayelerde nişanlıya düşman olan bir kız babası, ölmesi gereken bir dizi tehlikeli işin yerine getirilmesini şart koşar. Anlatıcı bu anı, Kuhulin'in dövüş sanatını öğrenmesi gibi tasvir etmektedir. Kahraman, şartı yerine getirirken doğaüstü, büyümlü güçlere karşı savaşmak zorunda kalır ve sonunda kazanır (Bakınız: Ирландские саги, 1933, s. 105-131).

Kelt destanında **Kuhulinin Hastalığı** hikayesi de olağüstü ve sihirli güçlerle mücadele konusu üzerinde kurulmuştur. Destanda yılda bir kez Samayn bayramından önce tüm halkın bir araya toplanıp üç gün boyunca kahramanlıklarını konuştukları anlatılır. Bu zaman destanın baş kahramanı Kuhulin'in bazı olaylardan sonra uzun bir taşaya yaslanarak büyümlü bir uykuya daldığı ve bir yıl boyunca uyuduğu söylenir. Hikayenin bu bölümünde Kuhulin'in rüya gördüğü söylendiği için uyandırılmasına izin verilmiyor. Genel olarak şunu da belirtelim ki, çoğu ilkel halkta uyuyan kişinin ruhunun bedenden ayrılarak sadece uyuyanın görebileceği yerlere gittiğine inanılır. Bu halkların düşüncesine göre uyuyan bir insan aniden uyandırılmaz. Çünkü ruhu bedeninde değildir ve uyanıncaya kadar bedenine dönemez. Eğer kişi ruh bedenine girmeden uyanırsa hastalanabilir. Bu nedenle uyuyan bir

insanı uyandırmak gerekirse, yavaş yavaş uyandırılmalıdır ki ruhun bedene dönme zamanı olsun (Bakınız: Фрэзер, 1986, s. 177-179).

Kuhulin'i konu alan bu hikâyede kahraman bir yıl sonra uyanır ve gördüğü rüyanın peşine düşer. Bir yandan destanın kahramanı için en büyük başarı olan “öteki dünyaya” gitmeyi ve orada sunulan zorluklara onurlu bir şekilde katlanmayı anlatır. Kuhulin, ilahi varlıkların daveti üzerine “öteki dünyaya” giderek ölümsüzlerle, yani olağanüstü ve büyümlü güçlere sahip olanlarla savaşır ve kazanır. Öte yandan buradaki kahramanlık motifi tutkulu aşk motifiyle bağlantılı şekilde verilir. Burada ölümlü kahramanın bir periyle aşkından bahs edilir. Hikayenin sonunda rüyasında büyümlü güçlerin etkisi altına giren ve gerçek hayatından uzaklaşan kahraman, druidler tarafından iyileştirilir ve ailesinin yanına döner (Bakınız: Ирландские саги, 1933, s. 173-203).

Kuhulin'i konu alan bu hikayeden de anlaşılacağı üzere burada kahramanın büyümlü ve doğaüstü bir güç olan ölümsüzlerle mücadelesi verilmektedir. Hikâye aynı zamanda mitolojik unsurlarla da doludur. Yani en başından görüldüğü gibi, kahramanın bir yıl boyunca uykuya dalması, rüyada yaşanacak hikayelerden haberdar olması, uyandıktan sonra “öteki dünyaya” gitmesi ve ölümsüzlerle savaşması, mitolojik unsurlarla dolu ve büyümlü güçlerle mücadele motifini taşıyan bu hikayenin olay örgüsünü belirtir. Hikayenin bu kısmı, druidlerin şamana özgü özellikleri ve onların büyümlü güçlere karşı verdiği mücadelenin ardından kahramanın tamamen iyileşmesine nasıl yardımcı olduklarını anlatıyor. Kelt destanında druidler, Oğuz destanındaki şamanlar gibi hareket ederler. Yani bir evliya, ozan, bilge ihtiyar ve aynı zamanda bir doktor, toplumun her işinin başında yer alan bir kutsal kişi olarak Dede Korkut ve Kelt druidleri birçok yönden birbirine benzemektedir.

Kelt destanında **Kuhulin'in ölümüyle** ilgili hikayenin olay örgüsü aynı zamanda büyümlü güçlere karşı mücadeleyi de yansıtır. Hikâyede kahramanlığıyla pek çok düşman kazanan Kuhulin, bu düşmanların birleşmesi sonucu öldürülür. Ölümü büyümlü unsurlara bağlanıyor. Kuhulin dışında herkes büyümlü bir hastalığa yakalanır ancak bu büyü onu etkilemez. Bu nedenle Kuhulin, düşmanlara karşı tek başına savaşmak zorundadır. Büyü ve doğaüstü güçleri kullanan düşman, bu güçler aracılığıyla kahramanı öldürebilir. Yani destanın bu bölümünde büyümlü güçlere karşı mücadelede her zaman başarılı olan kahraman bu kez o güce yenilir ancak intikamı da alınır (Bakınız: Ирландские саги, 1933, s. 205-223).

Dede Korkut destanında doğaüstü ve sihirli güçlerle mücadeleyi net bir şekilde anlatan hikâyelerden birinin de son yıllarda bulunmuş on üçüncü elyazmada **Kazan Hanın yedi başlı ejderhayı öldürmesi** hikâyesidir. Bu hikâyenin olay örgüsü baştan sona bu gibi güçlerle mücadele motifi üzerine kurulmuştur. Burada destanın baş kahramanlarından biri olan Kazan Han'ın yedi başlı ejderhaya karşı savaşıp zafer kazanması anlatılıyor. Hikayenin konusu mitolojik ve İslami görüşleri birleştiriyor. Yani bir yandan mitolojiden gelen korkunç imge veriliyor ve bu imgenin birçok mitolojik metinde de mevcut olduğu biliniyor. Aynı zamanda kahramanın bu varlıkla savaşmadan önce Tanrı'ya yaptığı dua, ona yardım edecek bir kaya parçasının ortaya çıkması ve Kazan Hanın bu sayede ejderhayı öldürebilmesi tasvir edilmektedir (“Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü elyazması, 2019, s. 118-136).

Diğer fantastik karakterler gibi ejderha da dünya mitolojisindeki en yaygın karakterlerden biridir. “Türk halklarının mitolojisinde gök ve yer ejderhaları birbirinden ayrılır. Ayrıca ejderha bir, üç, yedi, sekiz başlı olarak da gösterilebilir” (Abbasov, 2021, s. 72). Destandan da görüldüğü gibi burada tasvir edilen ejderhanın da yedi başı vardır. Aynı zamanda Türk halklarının mitolojisinden folklor metinlerine dönüşümün bir örneğidir.

Görüldüğü gibi, kahramanlık destanlarında bir çok olağanüstü imgelere rastlayabiliyoruz. Örneğin **Cebrayıl, Azrail, Hızır, Peri**, bahs ettiğimiz **Tepegöz** vs. Destanlarda esas kahramanların mücadele ettiği doğaüstü ve sihirli güçleri temsil eden imgelerin yanı sıra, aynı zamanda onların arasında olumlu özellikleriyle dikkat çeken, kahramana yardımcı olan karakterler de vardır. Örnek olarak Dede Korkut'ta Hızır karakteriyle ilgili olay örgüsünü gösterebiliriz. Azerbaycan mitolojisine İslam dini ve Müslüman kültürü aracılığı ile geçen karakterler arasında evliya fonksiyonu içeren karakterlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan halk arasında en yaygın olanı Hızır'dır. Mitolojik metinlerde medeni kahraman işlevi gören bu karakter, destanlarda halk tarafından kutsal bir evliya olarak tasvir edilmektedir. “Evliya”, Arapça “veli” (kutsal kişi, Allah'a yakın kişi) kelimesinin çoğuludur. Müslüman rivayetlerine ve klasik edebiyata göre onun esas özelliği ölümsüzlüğü, sonsuzadek yaşar olmasıdır. Allah, insanlara yardım edebilmesi ve onlara Allah inancını aşılayabilmesi için ona ölümsüzlüğü ve hayat suyunu (abi-hayat) vermiştir. Sürekli havada uçarak seyahat ediyor. Adının (Hızır) “yeşil”, “yeşillik” anlamına gelmesinden, eski zamanlarda bu imgenin bitki dünyasıyla bağlantılı olduğu ve bereket tanrısının işlevlerini

yerine getirdiği anlaşılıyord. Ancak onun bu özelliği hem Azerbaycan'da hem de diğer Müslüman milletlerin inançlarında çok zayıf bir şekilde yansıtılmaktadır. Kurtarıcılık ve insanlara yardım etme işleviyse ön plana çıkmıştır. Bu nedenle öncelikle deniz yolcularının hamisi olarak kabul edilir. Ancak zor durumda olan kişiler, özel dualarla ve meslektaşı İlyas'la birbirlerine söylediği güzel sözleri tekrarlayarak yardıma çağırabilirler. Orta Asya'da Hızır'ın yaşlı bir ihtiyar, bir evliya olduğu düşünülür ve onu kendi gözleriyle görürene Hızır'ın mutluluk ve zenginlik getireceğini düşünürler. Ayrıca insanları çeşitli talihsiz olaylardan da kurtarabilir. Müslüman kaynaklarında Muhammed Peygamber de dahil olmak üzere birçok peygamberin danışmanı olarak kabul edilir. “Birçok Müslüman ülkede ona tapınan pirlere vardı” (Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, s. 262). Sufiler ayrıca onu kendileri için en kutsal evliyalardan biri, bazen de ilki olarak görüyorlardı.

“Kitab-ı Dede Korkut” destanında da Hızır karakteri tam olarak bu özellikleri ifade etmektedir. Bu imgeye “Dirse Han oğlu Boğaç Han” hikayesinde rastlıyoruz (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988, s. 137). Dirse Han'ın kırk hizmetkarı Boğaç'a iftira ederek Han'ı ona karşı kışkırtır. Han da oğlunu okla vurarak yaralar. Yaralı Boğaç yerde yatarken Boz atlı Hızır ortaya çıkıp yarasını üç kez okşar ve ona dağ çiçeği ile anne sütünün merhem olacağını söyler. Böylece Boğaç iyileşir ve intikamını alır.

Bilindiği gibi mitolojik metinlerde medeni kahramanlar, evliyalar çoğu zaman Tanrı tarafından insanlara yardım etmek üzere gönderilir. Buna esasen Hızır'ın kahramana yardım etmeye gelen bir evliya olduğunu söyleyebiliriz.

Hızır ile ilgili araştırmacı Celal Beydili yazır: “Efsanelere göre Hızır, karanlık dünyada hayat suyunu içib yaşayan ve ölüb hayata dönen doğayı simgeleyerek sonsuzluğun sembolü haline gelen mitolojik bir varlıktır. Orta Asya (Kırgız) Türkleri buna “Kıdır” derler. Adına da “Hızır Ata” denilir ve kendisinden yardım istenir. Tasavvuf inanişinde Hızır'ın veli (evliya) olduğu düşünülür” (Beydili, 2003, s. 151).

Bu fonksiyonları içeren imgelere Kelt destanında da rastlamaktayız. Örneğin, Kelt destanının kahramanı olan Kuhulinle ilgili hikayelerde Druid'lerin şaman misyonuna sıkça rastlamak mümkündür. **Kuhulin'in doğumu** hikayesinde yiğitlik gösterdikten sonra Druid'in ona advermesinden söz ediliyor. Bundan başka Druid, Dede Korkut gibi gelecekten haber veren biri olarak da dikkat

çekmektedir. Destanın bir yerinde druid, “Eğer Kuhulin bugün eline kılıç alırsa, o gelecekte kahraman olacak, adı herkesin adından çok duyulacak, ancak az yaşayacaktır” diyor. Druid’in söylediği gerçek olur. Aynı gün Kuhulin kral Konhobar’ın kılıcını eline alır ve gelecekte Druid’in de söylediği gibi adı dillere destan olan bir kahraman olur, ancak genç yaşında vefat eder (Кельты. Ирландские сказания, 2000, s. 83-94). Burada, Druidin de Dede Korkutun iziyle giderek mitlerdeki medeni kahramanlarda olduğu gibi, geleceği önceden görme yeteneğiyle karşılaşırız.

Göründüğü gibi destanların bazı hikayelerinde doğüstü ve sihirli güçlerle mücadele verilmir. Tam tersine bu güçler kahramana yardım etmek amacıyla destana dahil edilmiştir. Bu folklor örneklerinde de mitolojik metinlerdeki işlevlerini sürdürmektedirler.

**Sonuç** olarak bütün söylenenleri özetlemek gerekirse, eski Türk mitolojisinin, modern Türk halklarının zengin manevi kültürünün çok önemli ve gerekli unsurlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bugün bile büyük atalarımızın manevi mirası, uzmanlar arasında büyük ilgi uyandırmakta ve onlara tarihimizin, folklorumuzun ve klasik edebiyatımızın incelenmesinde yardımcı olmaktadır. Aynı şekilde dünya mitolojisinin izleri günümüzde de her alanda etkisini göstermektedir. Öyle ki mitolojik karakterler mitlerin ana karakterleri olmanın yanı sıra folklorun çeşitli türlerinde de faaliyetlerini sürdürmektedir. Burada yeni koşullara uyum sağlayarak, yeni nitelikler kazanarak folklor türlerinde önemli bir yer tutan destanların ana karakterleri haline dönüşürler. Bu destanlar arasında kahramanlık destanları özel bir yer tutmaktadır ve mitolojik karakterlerin yer aldığı mitlerin bazı motif ve olay örgülerine de burada rastlamak mümkündür. Yani sözkonusu doğüstü, sihirli güçlerle mücadele konulu olay örgüleri de bunların sayesinde yaranmış olur. Mitolojiden aktarılan imgeler, motifler aracılığıyla destanlarda halkın ilgiyle izlediği hikayeler oluşur ve bu hikayelerin kahramanları da mitolojik imgelerin özelliklerini bazen tam bazen de kısmen taşımaktadırlar. Araştırma sonucunda hem Oğuz hem de Kelt halklarının kahramanlık destanlarında sadece imge, motif açısından değil, aynı zamanda olay örgüsü açısından da benzerlik, yakınlık olduğu görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

Abbasov, E. (2021). *Mifoloji və dini inamlar kontekstində türk eposu, hakimiyyət simvolları və rituallar*. Bakı: Elm və təhsil.

Bayat, F. (1993). *Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı*. Bakı: Sabah.



- Bəşirli, X. (2019). *Oğuznamə dastanlarında qəhrəmanların tipologiyası*. Bakı: Elm və təhsil.
- Bəydili, C. (2003). *Türk mifoloji sözlüyü*. Bakı: Elm.
- Cəfərli, M. (2001). *Dastan və mif*. Bakı: Elm.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- David, A.L. (2017). *A'dan Z'ye dünya mitolojisi*. Çeviren Nurdan Soysal, İstanbul: Say.
- Kitabi Dədə Qorqud*. (1988). Bakı: Yazıçı.
- "*Kitabi-Dədə Qorqud*"un üçüncü əlyazması. (2019). Bakı: TÜRKSOY
- Ögəl, B. (2004). *Türk mifologiyası*. I c. Bakı: Səda.
- Şükürov, A. (2005). *Azərbaycan mifologiyası*. Bakı: Çıraq.
- Андреев, Н.П. (1986). *Фольклор и его история // Русское поэтическое творчество*. Хрестоматия по фольклористике. Москва: Высшая школа.
- Давлетов, К.С. (1966). *Фольклор как вид искусства*. Москва: Наука.
- Ирландские саги*. (1933). Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А.Смирнова. Москва: Academia.
- История Востока*. Т.1. (1999). Москва: Восточная литература.
- Ислам. Энциклопедический словарь*. (1991). Москва: Наука.
- Кельты. Ирландские сказания*. (2000). Перевод Л. Володарской, Москва, Арт-флекс.
- Кликс, Ф. (1985). *Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта*. Киев: Вища школа.
- Кун, Н.А. (2001). *Легенды и мифы древней Греции*. СПб.: Кристалл.
- Мелетинский, Е.М. (1970). *Миф и сказка // Фольклор и этнография*. Ленинград: Наука, с. 139-148
- Пропп, В.Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: изд. Ленинградского университета.
- Темкин, Э.Н., Эрман В.Г. (1982). *Мифы древней Индии*. Москва: Восточная литература.
- Фрэнгер, Д.Д. (1986). *Золотая ветвь: Исследования магии и религии*. Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат.
- Широкова, Н.С. (2005). *Мифы кельтских народов*. Москва: Астрель.

# MANİHAİST ÇEVREYE AİT ESKİ UYGURCA MEKTUPLARDA SOSYAL HAYATA DAİR BAZI UNSURLAR ÜZERİNE

## ON SOME ELEMENTS OF SOCIAL LIFE IN THE OLD UYGUR LETTERS BELONGING TO THE MANICHAIST CIRCLE

Kenan AZILI\*

### ÖZ

Manihaist, Budist ve sivil çevrede kaleme alınan mektuplar, Uygur yazım geleneği içerisinde hiç de azımsanamayacak kadar büyük bir yer kaplamaktadır. Bu metinler, birey-birey, birey-din adamı, birey-devlet adamı arasında yazılan ve çoğu zaman kişisel konuların işlendiği yazmalardır. Bu yönüyle Eski Türkçe döneminde kaleme alınan mektuplar, Eski Türk toplumu hakkında oldukça dikkat çekici sosyo-kültürel özellikleri içeren yazılı belgeler olarak öne çıkmaktadır. Yalnız *bitig* sözcüğü ile veya muhtevasına bağlı olarak değişen bu sözcük ile oluşturulmuş söz öbekleri ile ifade edilen mektuplar, hem dillik özellikleri hem de sosyo-kültürel özellikler bakımından Türklük Bilimi çalışanları için önemli bir konumda yer almaktadır.

Literatürdeki Eski Uygur mektupları üzerine yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, daha ziyade Budist ve bilhassa sivil çevreye ait mektupların neşir ve inceleme için konu edildiği gözlemlenmektedir. Müstakil monografi çalışmalarında yer verilen bu mektuplar, aynı zamanda söz varlığı bakımından da değerlendirilmektedir. Öte yandan, Manihaist çevreye ait birçok yazma gibi, bu çevrede kaleme alınan mektupların da ihmal edildiği dikkat çekmektedir. Bu bildiriye, daha önce Wilkens (2000), sonra Clark (2017) tarafından envanteri çıkarılan ve neşredilen yirmi altı mektup incelenerek sosyal hayata dair izler tespit edilecektir. Bu çerçevede, Manihaizm'i kabul eden Uygurların sosyo-kültürel özellikleri üzerine bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Uygurca, Manihaist Uygurlar, Mektuplar, Sosyo-kültürel Unsurlar, Dinî Metinler

### ABSTRACT

Letters written by Manichaean, Buddhist and civil circles occupy a significant place in the Uyghur writing tradition. These texts are written between individual-individual, individual-clergyman, individual-statesman and often deal with personal topics. In this respect, the letters written during the Old Turkic period stand out as written documents containing remarkable socio-cultural features about the Old Turkic society. Letters expressed only with the word *bitig* or with phrases formed with this word that vary depending on their content, are in an important position for Turkology workers in terms of both linguistic features and socio-cultural features.

Considering the studies on Old Uyghur letters in the literature, it is observed that mostly Buddhist and especially letters belonging to the civilian

---

\* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt/Türkiye (kenanazili@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-9055-3842>

environment are the subject for publication and analysis. These letters, which are included in independent monograph studies, are also evaluated in terms of their vocabulary. On the other hand, it is noteworthy that the letters written in this circle, like many manuscripts belonging to the Manichaean circle, have been neglected. In this paper, twenty-six letters, previously inventoried and published by Wilkens (2000) and then by Clark (2017), will be examined and traces of social life will be identified. In this context, some evaluations will be made on the socio-cultural characteristics of the Uyghurs who accepted Manichaeism.

**Keywords:** Old Uyghur, Manichaean Uyghurs, Letters, Socio-cultural Elements, Religious Texts

## Giriş

Manihaizm, Mani tarafından İsa'dan sonra üçüncü asırda Mezopotamya'da doğmuş gnostik ve düalist karakterli bir din olarak tanımlanmaktadır. Dinin kurucusu Mani (*Mani b. Fatik el-Hakim, Mani b. Fettak Babek b. Ebi Berzam, Mancius, Manes, Manichee, Manys, Manytos*), 14 Nisan 216 yılında Babil'de (Seleucia-Ktesiphon) doğmuş (Eliade, 2003, s. 433); 25 yaşına kadar mensubu bulunduğu Yahudi-Hristiyan mezhebi *Muğtesile*'ye ilk tebliğini sunmuştur. Dünyanın çeşitli bölgelerine tesir edecek birçok dine ev sahipliği yapmış Mezopotamya'da ortaya çıkan bu dinin alt yapısı, daha önce var olan Zerdüştlük, Hristiyanlık, Musevilik, Budizm ve bunlara ait çeşitli mezheplerle şekillenmiş ve yine bu din ve mezheplerin varisi olma iddiası ile yayılmaya başlamıştır. Bu açıdan, kurucu peygamberinin yaşadığı coğrafya ve içinde doğduğu heterojen dinî zemin, Manihaizm'in ortaya çıkışında önemli bir yer işgal etmektedir.

Manihaizm'in Türkler arasında yayılması ise ilginç bir olaya dayanmaktadır: 759 yılında Uygur hükümdarı *Moyun Çor*'un ölümü üzerine oğlu *Bögü Kağan (Tepride Kut Bulmuş İl Tutmuş Alp Külüg Bilge Kağan)* yönetimin başına geçmiştir. Bu dönemde Çin'de çıkan isyanlar Türk tarihi açısından dönüm noktası olacaktır. Tekin'in aktardığına göre, 755 yılında Çinli bir asi, Çin hükümdarına isyan etmiştir. Bu isyana karşı hükümdar, başkenti bırakıp ülkenin güneybatısına kaçmış ve Uygur ülkesinden yardım istemiştir. 762 yılı güzünde Bögü Kağan ordusuyla *Ç'ang-an* şehrini asilerden kurtarmıştır. Ancak *Bögü Kağan*, diğer bir başkent olan *Lo-yang*'ın hâlâ asilerin elinde olması yüzünden orayı da kurtarmak zorunda kalmıştır. Keza ordunun bu şehirdeki bastırma girişimi de başarılı olmuştur. Ardından şehri yağma eden ordu, kendi ülkesine çekilmek yerine, *Lo-yang* şehrinin dışına yerleşmiştir. Kağan, işte bu esnada bazı Manihaist rahiplerle tanışma fırsatı bulacaktır (1962, s. 5-6). Bu olay, tam olarak 20 Kasım 762'de gerçekleşmiştir (Tardieu, 2008, s.

96). Uygur kuvvetleri tedbir maksatlı Kasım 762'den 763 yılının şubat ayına kadar şehrin etrafında kalmıştır. Bu süre zarfında Böğü Kağan, bir grup Soğdu Manihaist rahibi sık sık ziyaret etmiştir (Mackerras, 2014, s. 442). Aynı yıl, Uygur kağanı Orhun Vadisi'ndeki başkenti *Ordu Balık'a (Karabalgasun)* geri dönerken yanında *Lo-yaŋ* şehrinde *Juei-si* adında biri de dâhil olmak üzere dört Manihaist rahibi ülkesine getirmiştir (Tardieu, 2008, s. 96). Ardından, aynı yıl Manihaizm'i devlet dini olarak ilan etmiştir. Bu olay, aynı zamanda, bir hükümdarın Manihaizm'i devlet dini olarak kabul etmesi yönünden dünya tarihinde biricik bir vakadır.

Manihaizm'in kabulüyle birlikte, Uygurların sosyo-kültürel hayatındaki değişimler yanında, dinî metinler tercüme edilmiş ve telif eserler yaratılmaya başlanmıştır. Bu eserlerle beraber, Manihaist Uygurların kendi aralarındaki karşılıklı yazışmalardan oluşan geniş bir mektup külliyatı yaratmışlardır. *Bitig, äsängü bitig, bäläk bitig ve ötüg bitig* şeklinde adlandırılan bu mektuplar, ortak bazı giriş ve sonuç formellerine sahiptir. Bunlar, daha önce sistematik olarak değerlendirilmiş (Sertkaya, 2011; Clark, 2017, s. 248) Türk mektuplaşma geleneğinin varlığını gösteren önemli deliller arasında kaydedilebilir. Zaten Budist ve İslami çevreler dâhil olmak üzere, Eski Türklerde önemli bir mektup envanteri ve buna bağlı mektuplaşma geleneğinin var olduğu literatürdeki çalışmalarla kanıtlanmıştır (Hamilton, 1986; Yoshida ve Moriyasu, 2000; Sertkaya, 2001; Sertkaya, 2011; Nalbant, 2013; Azılı, 2019 vd.). Eski Türklerle ait mektuplar çok çeşitli çalışmalarda ortaya konmuşken, Manihaist Uygurlara ait mektuplar, bu çevrenin en kapsamlı ve en güncel korpusunu çıkaran Larry Clark tarafından toplanarak neşredilmiştir. Üç cilt halinde (I. ve III. ciltler yayımlanmıştır) yayımlanması planlanan geniş Manihaist yazını arasında, III. ciltte "Mektuplar" başlığı altında 26 mektup (33 yazma parçası) incelenmiştir (2017, s. 241-322). Clark'a göre, bu çevrede kaleme alınan mektuplar, birbirini tanıyan ve karşılıklı ilgi alanlarını tartışan (daha çok din adamları) kişiler arasında değiş tokuş edilmiştir. Yazarlar bu tür meseleleri resmi bir üslupla yazılan mektuplarla başlatmış veya yanıtlamışlar, ancak aynı zamanda kişisel haberlerle ilgili ve öncelikle gayri resmi bir tarzda yazılmış mektuplar da göndermiştir (2017, s. 2). Turfan Bölgesi'nde Manihaist rahiplerden kalan Soğdca mektupların varlığı da ayrıca dikkat çekicidir. Bu bildiriye, Clark (2017) tarafından neşredilen mektuplara odaklanılacaktır. Bu mektupların birçoğu farklı okuma ve anlamlandırma teklifleriyle çeşitli çalışmalarda daha önce de yayımlanmıştır.

VIII.-XII. asırlar arasında kaleme alınan Türklere ait yazılı envanter, muhteva bakımından siyasi (msl. *Kağanlık yazıtları*), dinî (msl. *Huastuanift, Maitrisimit*) hüviyete sahiptir ve sosyal hayata dair bazı ipuçlarını barındırmaktadır. Oysa Manihaist, Budist ve sivil çevreye ait mektuplar, sosyal hayatı daha fazla yansıtan metinler olarak öne çıkmaktadır. Çünkü bu metinler, topluma açık bir şekilde değil; şahsi muhtevaya sahip, birey-birey, birey-kurum arasındaki özel yazışmalar olarak nitelendirilmektedir. Böylelikle, toplumun kimi sosyal ve kültürel yönleri daha ayrıntılı olarak bu metinlerden izlenebilmektedir. Aynı zamanda, bu mektuplarda Uygurların çeşitli maddi kültür unsurları gözlemlenmektedir:

### ***Uygurlarda Mektup Lojistiği: Kervanlar***

Manihaist Uygur mektuplarının birçoğunda mektup gönderim vasıtası olarak kervanların kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mektuplarda **arkış**<sup>1</sup> sözcüğü ile karşılanan bu kervanlar, mektupların gönderilmesi için önemli bir sebep olarak gösterilmektedir:

**arkış barır üçün bu bir äsängü ötüg bitig idur biz** “Kervan gittiğinden dolayı bu selam (ve) arz mektubunu gönderiyoruz.” [U 181r-3].

Mektup bekleyen karşı muhataplar, cevap bekledikleri zaman kervanları gözlemiş; cevap gelmediğinde ise buna sitem etmişlerdir. Böylelikle kültürel açıdan kervanlar, iletişimin simgesi hâline gelmiştir:

**arkış kelsär idi bitig sav täginmäs** “Kervan gelse de (bize) hiçbir mektup ulaşmaz.” [U 6069-7].

**nä ugurlug ötügümüz ärsär arkış sayu tägir ärki** “Ne kadar uğurlu sözümüz varsa, kervan ile her biri ulaşmış olmalı” [81TB65:6-11].

Başka bir mektupta ise, kervanların hızlı olduğuna atıf yapılmış ve tercih nedeni olarak belirtilmiştir. Bu ifadeye göre, kervan dışında başkaca mektup ulaştırma araçlarının var olduğu da düşünülmelidir:

---

<sup>1</sup> Bu sözcük kimi araştırmacılar tarafından “haberci, elçi” olarak karşılanmıştır (Caferoğlu, 1968, s. 20; Röhrborn, 1981, s. 198; Wilkens, 2021, s. 63). Eğer mektuplar bu karşılıklara göre değerlendirilirse, bu çevrede hususi ulakların varlığını kabul etmek gerekecektir. Mektupları taşıyan özel bir meslek dalının varlığı söz konusu olacaktır. Ancak yukarıdaki ilk örnek, mektuplarda yer alan sözcüğün daha çok “kervan” için kullanıldığını göstermektedir. Çünkü mektup ulak tarafından gönderilseydi bir ulağın çağırılması beklenirdi, burada ise halihazırdaki giden kervan sebep gösterilmiştir. Zira, Eski Türk yaşamında kervanların yalnızca ticari mal dışında başkaca şeyler taşıdıkları da bilinmektedir (bk. Vardan, 2012, s. 275).

*tänrim arkış yügürü täginür üçün anın bir äsängü bitig ıdtımız* “Efendim, kervan hızlıca ulaşacağı için onunla bir selam mektubu yolladık.” [Pelliot Chinois 3049[D]-23].

Kervanların hızlı ulaşım imkânı sağlaması, -belki de- atları kullanıyor oluşlarına bağlanabilir:

*bögüntä inaru bir atlıg arkış bulsar nätäg savıñız ärsär antatag kelzün* “Bugünden sonra, bir atlı kervan bulursanız ne sözünüz varsa o şekilde gelsin.” [81TB65:4-15].

### ***Devlet Hizmeti***

İki farklı mektupta devletin farklı işleri için gerçekleştirilen hizmetler kaydedilmiştir. Örneğin, aşağıdaki mektupta yer alan ifadeye göre, devlet hizmeti için tahsis edilmiş hayvanlarla seyahat edilmiş ve mektup rapor halinde *Taş Xoştır* adlı din adamına gönderilmiştir (Clark, 2017, s. 306):

*biz yämä yılkı kölük birle ... yañıka baş ögä kantiñä tägtimiz* “Biz de çiftlik ve yük hayvanlarıyla... aybaşında Baş Öge kentine ulaştık” [81TB65:7-2]

Öte yandan, başka bir mektupta, daha önceden talep edilen ve müsaade istenilen yiyecek nakliyesi tasdik edilmiştir. Dolayısıyla cevap hükmünde bir mektuptur:

*yämä täñri avtadanka yarlıkalmış ol tüş yemiş tägürzün tsuy erinçü yok* “Yine istenen o meyveler Psikoposa ulaşsın. İhlal veya kusur yok” [U 5974v-3].

Bu -sayıları artırılabilir- örnekler, kimi mektupların resmî amaçlarla yazıldığını ve din adamlarının devlet tarafından kontrol edildiğini gösteren önemli veriler olarak kaydedilebilir. Ayrıca, tam tersi istikamette, Uygur Manihaist din adamlarının devlet ile çok yakın ilişkiler tesis ettiği de bilinmektedir: “*Uygurlar hükümet işleri hakkında daima Manihaistlerle müzakerede bulunurlar*” (Grousset, 2011, s. 138).

### ***Mektupla Birlikte Gelen Hediyeler***

Kimi mektuplarda, yazarın mektubun yanında karşıdaki kişi için hediyeler gönderdiği görülmektedir. Özellikle yiyeceklerden oluşan bu tür hediyeli mektuplara *bitig bäläk* veya *bäläk bitig* “hediyelerle birlikte gönderilen mektup, hediyeli mektup” denildiği mektupların içerisinde zikredilmektedir. Bu gelenek ve isimlendirme diğer çevrelerde de kullanılmıştır (bk. Hamilton, 1986, s. 134, 137). Manihaist

mektuplarda mektupla birlikte gönderilen hediyeler arasında şu yiyecekler bulunmaktadır:

*bäläkimiz bir kap apra* “Hediyemiz bir kase arpa” [81TB65:6-30]

*yämä täjri avtadanka yarlıkalmış ol tüş yemiş tägürzün tsuy erinçü yok* “Yine istenen o meyveler Psikoposa ulaşsın” [U 5974v-3]

Hamilton tarafından neşredilen sivil çevreye ait bir mektupta ise, benzer bir hediye dikkati çekmektedir:

*küç tüzün saŝunka bäläkimiz bir kap kurug üzüm sanmıŝ tüzünkä bäläkimiz bir ürük* “Küç Tüzün Saŝun’a hediyemiz bir kap kuru üzüm, Sanmıŝ Tüzün’e hediyemiz bir erik(dir).” (1986, s. 148).

### ***İlginç Bir Hediye: Buz***

Mektuplar arasındaki en şaşırtıcı hediye “buz”dur. *Aryaman* adlı üst rütbeli bir seçilmişten<sup>2</sup> daha düşük rütbeli *Papaz Yiŝo Puhr*’a gönderilen mektupta üç çuval buz gönderildiği kaydedilmiştir:

*bir ädgü körtlä xwan üç tagar buz idtımız körü alış köz ädgüti yeŝ* “Güzel ve iyi bir sofraya (ve) üç torba buz gönderdik. Görüp alın, göz ile kontrol ederek yiyin.” [U 6198+U 6199-5]

İfadede yer alan *buz* “buz” sözcüğü, daha önce Zieme tarafından *böz* “pamuk, bez” şeklinde yorumlandıysa da (1975, s. 66), Clark sözcüğün bu şekilde okunması gerektiğini; çünkü Manihaist seçilmişlerin bunu değerli taze su kaynağı olarak gördüklerine dikkat çeker (2017, s. 295):

*küpçük taş suv kälürüp buz suvı kılıp täjrilärkä äywan xänī zamāŝtıkka tägi tüzü tägürzün* “Sürahi(de) buz parçaları getirip buzlu su yaptıktan sonra, onu İlahi Olanlar için äywanxänī zamāŝtık’e kadar eşit olarak taşısınlar.” [Zong 8782 T.82-63].

Başka bir tahrif olmuş manastır metninde yine buzun kullanıldığı görülmektedir:

***[be]ŝ kalınlık buz togra...*** “Beş parça buz doğra...” [U 5721r-6].

Böylelikle manastırlarda yaşayan Uygurların su kaynağı olarak buz parçalarını eritip kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu suya atfettikleri muhtemel kutsallık, yukarıdaki mektupta sözü edilen yiyeceklerle (Soğd. *xwan*) beraber buz gönderilmesini sağlamış olmalıdır. Bu durum, Manihaizm’in şekillenmesinde rol oynayan Hristiyanlıktaki

<sup>2</sup> Seçilmişler, Manihaizm’deki hiyerarşi içinde üst düzey din adamlarını temsil eden sınıf için kullanılmaktadır (Rudolph, 2002, s. 390-91).

kutsal su inancıyla örtüşmektedir. Öte yandan, mektupla birlikte gönderilen buzun uzun süreli taşınamayacağı, bu yüzden de kısa mesafeler arasında bir mektuplaşmanın gerçekleştiği tahmin edilebilir.

### ***Diğer Yiyecekler***

Hediye olarak gönderilen gıdalar dışında, bazı mektuplarda konu edilen çeşitli yiyecekler tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, iki parçalı bir mektupta geçen *murut* sözcüğüdür. Sözcük, Clark tarafından “*myrtle* (=mersin)” şeklinde karşılanmıştır. Mersin bitkisi (*myrtus communis*) daha çok maki bitki örtüsüne uyumlu bir bitki olduğundan dolayı (Aleksic & Knezevic, 2014), söz konusu coğrafyada yetişmesi mümkün olmayan bir bitkidir. Hâlbuki tarihsel metinlerde *murutlug* (Nadalyev vd. 1969, s. 352) şeklinde kaydedilen bir mekân adı tespit edilmektedir. Bu yüzden Wilkens tarafından verilen “armut, yabani elma” karşılığı daha uygun olmalıdır (2021, s. 482):

***murut* kölük nâ berip ıdıylar** “Elma-armut, yük hayvanı ve (diğer) şeyler verip gönderin.” [U 5531+U6066[A]r-3]

***murut* ıdturzunlar** “Elma-armut göndertsinler” [U 5531+U6066[B]r-3]

U 6069 numaralı diğer bir mektup, turşu almaya gönderilen bir hizmetçiyi konu edinmektedir:

***oglan sirkä xıyar algalı barı tãgıntilär*** “Hizmetçi turşu almaya gitti” [U 6069-5]

Kelimesi kelimesine “sirke salatalık” olarak anlaşılabilir *sirkä xıyar* ibaresi, tahmin edilebileceği gibi, “salatalık turşusu” için kullanılmış olmalıdır. Zieme, bu yiyeceğin mektupta görülmesinin şaşırtıcı olmadığını, çünkü Manihaizm inancına göre, kavun ve salatalık gibi yiyeceklerin daha fazla ışık parçası ihtiva ettiğine inandıklarını ileri sürer. Dolayısıyla ışık dini olarak adlandırılan Manihaizm’de bu yiyeceklerin çok fazla tüketilmiş olabileceği anlaşılabilir.

Başka bir mektupta, bu kez süt ürünlerini karşılayabilecek bir kelimeye tesadüf edilse de, Clark bu kelimeye ihtiyatlı yaklaşmıştır. Çünkü Manihaistler için süt ve süt ürünleri yasaklanmıştır (2017, s. 267). Öte yandan, Türk toplumu için süt ürünlerinin gündelik beslenme diyetinde önemli bir alan kapladığı su götürmez bir gerçektir:

***kayak keçü tãg[inti]*** “kaymak, terayağı geç ulaştı.” [Ch/U 6570+Ch/U 6959[v]-8]



Kaşgarlı sözcüğü bu şekilde tanımlayarak “kaymak” karşılığını verirken, diğer tarihsel metinlerde *kanak/kaḡak* biçimlerine de tesadüf edilmektedir (Clauson, 1972, s. 636).

### **İpek Üretimi**

*El Kõrmiş* adlı kişiye yazılan bir mektupta, ipek üretiminin yapıldığı ve bu üretimle ilgili sorunların çözüm beklediği kaydedilmektedir. Mektubun girişindeki *koçota ävtä biz* ifadesine dayanılarak hem mektubun yazıldığı hem de ipek üretiminin gerçekleştiği şehrin Hoço olduğu anlaşılmaktadır:

*täyri mojakka ötünüp küntüz tünlä torku kılıp* “Kutsal Öğretmene arz ederek gece gündüz (durmadan) ipek yapıp” [Ch/U 6570+ Ch/U 6959[r]-2]

### **Kapanmış Bir Borç**

Yazarın büyük ağabeyi ve onun oğluna gönderdiği U 5974[r] numaralı tahrir olmuş bir mektuba göre, mektup yazarının farklı kişilere olan mevcut borçları ödenmiştir. Göndericinin karşısındaki kişilere böyle bir bilgi ulaştırmış olması, onların da bu borçlar ile ilgili olduklarını gösterir. Zaten son ödeme de muhatapları ilgilendirmektedir. Standart mektup üslubunun dışında yazılan bu mektup, Clark’ın doğruladığı gibi yine bir din adamının elinden çıkmıştır (2017, s. 299). Böylelikle Manihaist Uygurların manastır içinde de sivil halk gibi borçlanabildiklerini göstermektedir:

*eçimkä ogul[ıḡa]... ayıtu ıdur män... kitsikä bertimiz... nawtõş beräyin... kaygur berıñ ayıtu[k]a]... tolı berti[m]* “Ağabeyime (ve) oğluna... söylüyorum... Kitiş’ye verdik... Nawtõş’a vereyim... Kaygur’a verin dediğimde... tamamen verdim.” [U 5974[r]]

### **Dinî Meseleler ve Şikâyetler**

Manihaist çevrede bir rahip tarafından kaleme alınan Uygurca bir mektupta, Seçilmişlerden birine karşı ilginç bir şikâyet konu edilmiştir. Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, merkez manastırdan veya söz konusu Seçilmiş tarafından sürekli gönderilen acemi rahipler, mektup yazarınca şikâyet konusu edilmektedir:

*şramırığ ıdmanñ öçürgü ... kälsär alıp ıdğay biz* “Acemi (rahip) göndermeyin! battaniye geldiğinde alıp göndereceğiz” [81TB65:5-14]

Mektubun devamında acemi rahibin aslında bir nakliye vazifesiyle gönderildiği, ancak mektup yazarının bu işi kendisinin yapacağını belirtmektedir. Diğer yandan, aynı mektupta hizmet (veya ibadet) için

manastıra bir ihtiyardan başka kimsenin gelmediğinden şikâyet edilmiştir. Mektubun bağlamı ve yukarıdaki ifadesine dayanarak, mektubun yazıldığı dönem ve çevrede Uygur halkının manastıra pek de rağbet etmediği anlaşılmaktadır:

*tapınacağı yok tāk karı tapınur* “Hizmet edecek yok, sadece ihtiyar biri hizmet ediyor.” [81TB65:5-25]

Başka bir mektupta ise, *Prens El Toḡa*’nın *Salçı Totok*’un annesini görmeyi reddetmesinden sitem edilmiş ve bu konuda prensten ricada bulunularak dua edilmiştir. Mektup oldukça resmi bir üslupla kaleme alındığı için, resmî makamlara yazıldığı anlaşılmaktadır:

*täyrim ögümin öz kaya açınzun körü titmäzün* “Efendim! (Hormuzta Tanrı) anneme bir iyilik yapsın, onu görmeyi reddetmesin!” [Pelliot Chinois 3049[D]-14].

### **Üç Öpücük**

Yazarı bilinmeyen, fakat bir Psikopos ve kadın rahibe yazıldığı bilinen bir mektubun bitiş cümlesi hiç de alışık olmadık bir biçimde tamamlanmıştır:

... *üç öpär tep savta täginmäz* ... “Üç kere öpüyor diyerek bu mektupta (başka bir şey) söylenmez.” [U 6069-8].

Zieme (1975, s. 71), kelimeyi *üpär* şeklinde okusa da notlarında, *öper* şeklinde de okunabileceğini belirtir. Diğer hiçbir mektupta görülmeyen “öpücük ile mektup sonlandırma” oldukça şaşırtıcıdır. Clark bu ifadeyi “yakın bir sevgi ifadesi, gönderen ve alıcılar arasındaki tanıdık bir ilişkinin göstergesi” olarak nitelemektedir. Ancak notlarında, tek örnek olduğunu söyleyerek öpücük göndermenin evrensel bir durum olduğunu dile getirir (2017, s. 263-264). Yine de ifadedeki sayı simgesi gözden kaçan bir ayrıntıdır. Kimi kültürlerde selamlaşma veya uğurlama seremonilerinde öpmeye başvurulurken, kültürler arasında sayı bakımından farklılıklar görülmektedir. Özellikle, Slovenya, Sırbistan, Kuzey Makedonya, Karadağ, Rusya, Hollanda, İsviçre, Polonya ve Lübnan ve Mısır kültüründe “üç kez öpmek” adeti yaygındır. Bu geleneğin Hristiyan inanışındaki üçlemeyle bir bağlantısı olduğu genel kabuldür. Mektupta görülen üç öpme, muhtemelen din adamları arasındaki bir saygı göstergesi olmalıdır. Zira Manihaizm’in Hristiyan geleneklerinden beslendiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu ilişki daha iyi anlaşılacaktır.

## ***Bazı Üslup ve Dil Özellikleri Hakkında***

Manihaist Uygurlar tarafından kaleme alınan mektuplar, tıpkı Budist ve Sivil çevreye ait mektuplar gibi, standart ve geleneksel açıdan benzer üsluba ve formellere sahiptir. Ancak mektuplardan bazıları bu üslubun dışında aykırı hitap ve övgülere sahiptir. Burada birkaçına değinmek yerinde olacaktır. Örneğin, bir mektupta, genellikle standart övgü ve duaları barındıran klişe sözler yerine, oldukça dikkat çekici bir övgü ifadesi kullanılmıştır. Bu ifade, oldukça samimi sevgi ve saygı barındırdığı için resmi olmayan mektuplar arasında değerlendirilebilir:

***bir kün içintä miñ tümän körgüli artuk küsüşlüg kulu alp kara***  
“Bir gün içinde (onu) on binlerce kez görmeyi arzulayan kulu Alp Kara” [Pelliot Chinois 3049[D]-6]

Başka bir mektupta, yazar üslubunu tevazu içinde iletmektedir. Bunun için *yogunsıg* “yılışık, sırnaşık, usandırıcı, vahşi, nazik olmayan, terbiyesiz” (Wilkens, 2021, s. 909) sözcüğünü, hiç de alışılmadık bir şekilde kullanmıştır:

***ötügümüz savımız yogunsıg boltı ärsär täñrim kutı kántü yarlıkayu berzün*** “Arzımız, sözümüz uygunsuz olduysa, efendim (bize) kendi lütfuyla buyursun!” [U 181[r]-4].

Uygurların kaleme aldığı mektupların resmî veya gayri resmî olup olmadıklarını gösteren önemli bir ayrıntı, yazım üsluplarındaki sözcüksel tercihlerle de tespit edilmektedir. Clark tarafından öne sürülen bu farka göre, aşağıdaki geleneksel formellerden ilki resmî diğeri gayri resmî üslubu göstermektedir:

***üküş köñül ötünü täginür biz***

***üküş köñül ayıtu idur biz***

Uygur Türkçesinde nezaketin en belirgin özelliklerinden biri olan *yarlıka-* ve *ötün-* fiillerinin kullanımı toplumsal statü belirleyicileridir (Işık, 2022, s. 142, 170). Yukarıdaki ifadeler, toplumsal-dilbilim açısından, mektup muhataplarının arasındaki statü belirleyicileri olarak değerlendirilebilir. İlk ifadede geçen *ötünü tägin-* fiili, üst makamlara yazılan mektuplarda, diğeri *ayıtu id-* ise statü bakımından eş olan kişiler arasındaki mektuplarda kullanılmaktadır.

## ***Sonuç***

Manihaist çevrede yazılmış mektuplar, satır aralarında Uygur sosyal ve kültürel hayatı hakkında önemli bilgileri ihtiva etmektedir.

Bunlar arasında, yeme-içme kültürü, dinî faaliyetler, çeşitli üretim metaları ve ticarî ilişkiler öne çıkan noktalardır. Bilhassa, pek çok mektupta kaydedildiği gibi, bunların kervanlarla gönderilmesi, kervanlara farklı bir iletişim rolünü yüklemiş; adeta insanları birbirine kavuşturan bir misyonu yüklenmiştir. Böylece yakınlardan haber getiren, gözlenen ve beklenen bir simgeye dönüşmüştür. Öte yandan, hâlihazırdaki kervanlar mektup yazmanın sebebi hâline de gelmiştir. Göndericinin yaşadığı bölgeden geçen kervanlar, mektup yazmak için bahane olarak kaydedilmiştir.

Genellikle şahsî konuların yer aldığı mektuplarda kimi zaman, resmî konuların işlendiği, bazılarının rapor hüviyetinde devlet hizmeti gereği yazıldığı görülmektedir. Tahmin edilebileceği gibi, bu farklılıklar mektubun üslubunu etkilemekte, bazı formellerin değiştiği tespit edilmektedir. Ayrıca bazı mektuplarda, ticaretle ilişkili alacak-verecek kayıtları tutulmuştur. Bu minvalde, borç kayıtlarından oluşan bu mektuplar, daha önce ticari evrak olarak tasnif ve tahlil edilen diğer sivil evraklar arasına dahil edilebilir.

Mektuplar, çoğu zaman çeşitli yiyecek hediyeleriyle birlikte gönderilmiş; aynı zamanda, bu hediyeler mektup içeriğinde kayıt altına alınmıştır. Bu tür mektuplar -belki de farklı bir yazın türü olarak- *bitig bäläk* veya *bäläk bitig* şeklinde yazarları tarafından adlandırılmıştır. Mektuba eşlik eden bu hediyeler arasında çoğu kez meyveler yer alırken, nadiren “buz” gibi farklı kültürel ve dinî alt yapılaraya sahip maddeler bulunmaktadır. Ayrıca mektuplarla gönderilmemiş olsa bile, yazılara konu olan *murut* ve *sirkä xıyar* gibi yiyeceklere tesadüf edilmektedir. Bütün bu gıdalar, mektupların yazıldığı dönem ve bölgenin tarım kültürünü yansıtmaktadır. Öyle ki bir mektupta tanımlanan ipek üretimi, bu varsayımın önemli delillerinden biridir.

Uygurların gündelik hayatlarında dinlerine ayırdıkları vakit, mektuplardaki din adamlarınca yazılan şikayetlerden anlaşılabilir. Bu şikayetlere göre, Uygurların -en azından halk arasında- ibadetlerini veya manastır ziyaretlerini aksattıkları görülmektedir. Son olarak mektupların büyük bir kısmının informal yani resmî olmayan bir dille yazıldıkları tespit edilmektedir. Zira mektuplardaki alışılmadık üslup ve kimi ifadelerden yola çıkarak mektupların, genel formeller dışına çıkan ve daha özgün ifadelerle başvurulabilen şahsî metinler oldukları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Manihaist çevrede kaleme alınan mektup envanterinin diğer çevrelerdeki Uygur mektupları ile karşılaştırılmalı filolojik çalışmaları, ilerleyen günlerde üzerinde durulması gereken bir çalışma konusudur.

## KAYNAKÇA

- Aleksic, V. ve P. Knezevic (2014). Antimicrobial and antioxidative activity of extracts and essential oils of *Myrtus communis* L. *Microbiological Research*, 169(4), 240-254.
- Azılı, K. (2019). Eski Türklerde Mektup/Mektuplaşma Kavram Alanına Ait 'Bitig'ler Üzerine Bazı Düşünceler. *Türkbilig*, 1(37), 11-20.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun.
- Clark, L. (2017). *Corpus Fontium Manichaeorum Uygur Manichaeae Texts Texts Translations Commentary Volume III Ecclesiastical Texts*. Turnhout-Belgium: Brepols.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Kabalıcı.
- Grousset, R. (1993). *Bozkır İmparatorluğu Attila-Cengiz Han- Timur*. (Çev. M. R. Uzmen). İstanbul: Ötüken.
- Hamilton, J. R. (1986). *Manuscripts ouïgours du IXe-Xe siècle de Touen-Houang I-II*. Paris: Peeters.
- Işık, U. (2022). *Eski Uygur Türkçesinde Nezaket İfadeleri*. Çanakkale: Paradigma Y.
- Mackerras, C. (2014). Uygurlar. İçinde Denis Sinor (Ed.), *Erken İç Asya Tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Nalbant, M. V. (2013). Eski Türk Mektuplaşma Geleneği Üzerine Kutadgu Bilig Açısından Bir Değerlendirme. *MTAD*, 10(3), 6-30.
- Röhrborn, K. (1981). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamisch-türkischen Texte aus Zentralasien, Lieferung 3: anta – asanke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- Rudolph, K. (2002). Maniheizm. Mustafa Bıyık (Çev.). *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 378-393.
- Sertkaya, O. F. (2001). Eski Türkler okur yazar mıydı?. İçinde Yücel Hacaloğlu (Haz.). *Göktürk Devleti'nin 1450. Kuruluş Yıldönümü, Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Yeni Avrasya, 23-37.
- Sertkaya, O. F. (2011). Eski Uygur Mektupları Üzerine. *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (44), 209-228.
- Tekin, Ş. (1962). Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısıyla Birkaç Not (762-1962). *TDAY Belleten*, (1), 1-11.
- Tardieu, M. (2008). *Manichaeism*. M. B. DeBevoise (Çev.). Urbana and Chicago: University of Illinois.

- Vardan, N. (2012). *İslâm Öncesi Türk Kültüründe Elçi ve Elçilik Müessesesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Wilken, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch - Deutsch – Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen [Online Version].
- Yoshida, Y. ve Takao M. (2000). Bezekuriku shutsudo Sogudo-go Uiguru-go Mani-kyôto tegamibun = Manichaeen Sogdian and Uighur letters recently unearthed in Bezeklik, Turfan. *Studies on the Inner Asian Language*, (XV), 135-178.
- Zieme, P. (1975). *Manichäisch-türkische Texte*. Berliner Turfantexte V. Berlin: Akademie Verlag.



# TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARINDA FİLOLOJİ-TARİH İŞBİRLİĞİ

## PHILOLOGY-HISTORY COOPERATION IN TURKOLOGICAL RESEARCH

Ayhan PALA\*

### ÖZ

Gerçeğe ulaşma pek çok ilim dalında başka ilim dalları ile işbirliğini gerekli kılar. Tarih ilmi de kendi alanındaki gerçeklere ulaşmak için filoloji, arkeoloji, coğrafya, iktisat, ilahiyat gibi pek çok ilim dalına muhtaçtır. Son zamanlarda tamamlanan Genom Projesinin ortaya koyduğu bilgiler bu alanlara mikrobiyolojinin de eklenmesinin gerekli olduğunu göstermiştir. Tarihteki bir hadisenin sebebi başka ilim dallarının alanına giren pek çok unsura bağlı olabilir. Türklerin destanî kaynaklarında adları geçen Alp Er Tunga, Oğuz Kağan, Dede Korkut gibi isimlerin tarihteki kimlere tekabül ettiği, Ulu Han Ata Bitiği gibi kitaplardaki bilgilerin değerlendirilmesi gibi konular tarih ve filoloji ilimlerinin müşterek çalışmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Tarihi bilgidен habersiz filologların yanlış hükümler vermelerinin pek çok misali görülmektedir. Bu konuda Ulu Han Ata Bitiği, Oğuz Kağan Destanı, Alp Er Tunga üzerinde yapılan çalışmalarda yapılan yorumlar tarih ilminden gereği gibi faydalanılmadığını göstermektedir. Tebliğimizde tarih ve filoloji işbirliğinin gerçeğe ulaşma bakımından gerekliliği çeşitli misallerle gösterilmeye çalışılacak, şimdiye kadar bu alanlarda yapılan bazı yorumların bu işbirliğine gereken değerin verilmemesi yüzünden yanıltıcı sonuçlar doğurduğu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiyat, tarih, filoloji, beşerî bilimler, tenkid

### ABSTRACT

In many branches of science, reaching the truth requires cooperation with other branches of science. The science of history also needs many disciplines such as philology, archaeology, geography, economics and theology to reach the facts in its field. The information revealed by the recently completed Genome Project has shown that microbiology should be added to these fields. The reason for an event in history may depend on many elements that fall within the field of other disciplines. Issues such as the names of Alp Er Tunga, Oghuz Khan, Dede Korkut, who are mentioned in the epic sources of the Turks, and the evaluation of the information in books such as Ulu Han Ata Bitiği show the need for the joint work of history and philology. There are many examples of philologists who are ignorant of historical information making wrong judgments. In this regard, the comments made in the studies on Ulu Han Ata Bitiği, Oghuz Khan Epic, Alp Er Tunga show that the science of history is not utilized properly. In this paper, the necessity of cooperation between history and philology in terms of reaching the truth will be tried to be shown with various examples, and it will be emphasized that some of the

---

\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Anabilim Dalı (E.) (aypala@gazi.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-9051-6339>



interpretations made in these fields so far have led to misleading results due to the lack of the necessary value of this cooperation.

**Keywords:** Turkology, history, philology, humanities, criticism

İnsan topluluklarının geçmişteki her türlü faaliyetini araştıran tarih ilminin geçmişte neler olup bittiğini anlayabilmesi için çeşitli ilim dallarından istifade etmesi istifade etmesi gerekir. Çünkü tarihteki hadiseler çok çeşitli sebeplere dayalı olarak ortaya çıkmış olabilir. Bu sebepleri ortaya çıkarabilmek başka ilim dallarının bilinmesine muhtaçtır. Bu ilim dallarına tarihe yardımcı ilimler denmektedir. Bunlar, arkeoloji, psikoloji, sosyoloji, coğrafya, istatistik, toponimi, antroponimi, ekonomi-politik, paleografya, filoloji, diplomatik, kronoloji, arma-bilimi (heraldique), nümismatik, epigrafi, sijiyyografi, kozmoloji, paleontoloji, etnoloji gibi ilimlerdir. Ancak her zaman bunlar da yetmeyebilir. Askerî tarih üzerine çalışan bir tarihçinin strateji ve taktik bilgisine de ihtiyacı olacaktır (Halkin, 2014, s. 31-33). Edirne'nin Osmanlılar tarafından fetih tarihi çeşitli kaynaklarda farklı olarak gösterilmekte iken bu tarihte bir güneş tutulması olduğu kaydı meseleye açıklık getirmiştir. Bu da astronomi ilminin tarihe yardımına bir misal teşkil etmektedir (İnalçık, 1993, s. 157). Günümüzde biyoloji alanında yapılan çalışmalar mikrobiyolojinin de tarihe yardımcı bir ilim dalı olduğunu göstermiştir (Pala, 2019, s. 67-70). Bu ilimlere zamanla yenilerinin de ilavesi gerekli olabilecektir. Tebliğimiz bu yardımcı ilimlerden biri olan filolojinin tarih ile bağlantısını ve bu iki ilim dalının birbirine olan ihtiyacını göstererek, bu işbirliğinin olmadığı durumlarda ortaya çıkan olumsuzluklara işaret edecektir.

Büyük ölçüde yazılı kaynaklara dayanan tarih ilmi için filoloji vazgeçilmez bir ilimdir ve tarihe yardımcı ilimlerin en eskisidir. Çünkü tarihçi için metinlerin okunması ve anlaşılması şarttır. Fransız filoloğu J. Vendryes'e göre filoloji, *"konusu metinlerin tesisi ve yorumu olan ilimdir. Bir metin üzerinde çalışan kim olursa olsun, eğer bizzat o metin, incelemesinin asıl gayesini oluşturuyorsa, o kişi filolog demektir."* Tarihçi üzerinde çalıştığı metinleri filolojinin tetkikinden geçirmek ve metinlere sadık kalmak zorundadır. Tarihçi incelediği metne doğru olarak anlayabilmek için dönemin dilini bilmek zorundadır. Burada da filoloğun yardımına muhtaçtır. Fustel de Coulanges, bu konuda "Tarih sanatı, vesikaların ihtiva ettiği her şeyi, onlardan çekip çıkarmaktan ibarettir" demektedir (Halkin, 2014, s. 31, 35-36, 38-39). Bilhassa Orta Çağ tarihi araştırmalarında tarihçi büyük

ölçüde filoloğa muhtaçtır. Bu çalışmalarda filoloji, diğer her şeyin içinden çıktığı bir matris olarak görülmektedir (Nichols, 1990, s. 1).

Filoloji ilminin tarifi ve sınırları üzerinde farklı görüşler vardır. Webster sözlüğüne göre filoloji: “1: edebiyatın ve edebiyatla ilgili disiplinlerin veya edebiyatta kullanılan dilin incelenmesi; 2: a. dilbilim, özellikle: tarihî ve karşılaştırmalı dilbilim; b. özellikle edebiyatın aracı olarak ve kültür tarihine ışık tutan bir çalışma alanı olarak insan konuşmasının incelenmesi.” olarak açıklanmaktadır. (Webster internet sitesi)

Günümüze ulaşan metinlerin oluşturulması, okunması ve yorumlanması olarak anlaşılan filoloji, yorumlama ve tenkidi de içine alır. Bunu yapabilmek için sözlük ve etimoloji bilgisi kâfi gelmez. Geçmiş medeniyetlerin yazılı kayıtlarını doğru okumak, geniş anlamda kültür tarihi bilgisi gerektirir: folklor, efsaneler, kanunlar ve gelenekler. Filoloji aynı zamanda metinlerin mesajlarını ifade ettikleri biçimleri de kapsar ve bu sebeple stilistik, metrik ve benzeri çalışmaları ihtiva eder (Ziolkowski, 1990, s. 5-7).

Filoloji ilminin yardımıyla bazı büyük dinî ve tarihî meselelere çözüm getirilmiş olduğunu hatırlamak gerekiyor. VI. asırda kilise babalarından St. Ambrosius’un Aramcadan Yunancaya İncili çevirirken yaptığı hata, Musa Peygamberin dağdan inerken başında nur (keren – nur -ışık) olduğunu bildiren kelimeyi yanlış olarak ‘karan’i karan diye okumasına yol açmış, böyle olunca metinde Musa Peygamber için ‘başında boynuzla indi’ bilgisi yer almış ve bu bilgi yayılmıştır. Michelangelo’nun kilise duvar resimlerinde bu şekilde tasvir edilmiştir. St. Pietro in Vincoli kilisesindeki Musa heykeli de bu yüzden boynuzludur. Ancak daha Erasmus’un bu kelimeyi doğru okunmasıyla asırlardır devam eden yanlış anlayış düzeltilmiştir (Ortaylı, 2005, s. 16). Benzer bir misal de Büyük İskender’in lakabı olan Zülkarneyn için söz konusudur. Karn kelimesi hem boynuz hem de çağ anlamlarına gelmektedir. Böylelikle İskender’in çağlar üstü bir hükümdar olduğu yorumu onun boynuzlarını ortadan kaldırmıştır. Hristiyan inancında tesliste yer alan İncil’deki Baba kavramı da Erasmus tarafından yorumlanarak buna yeni bir yorum getirilmişti. Müslümanlıkta da Hazret-i Muhammed’in bir hadisinde zikredilen Ehl-i Beyt konusu mezhepler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Bu konuların açıklığı kavuşmasında filoloji ilmi söz sahibi olmaktadır.

Türkiyat tabiri Türk kültürünün bütün unsurlarını ihtiva eder. Türk dili, edebiyatı, tarihi, inançları, sanatları Türkiyat ilminin konusunu teşkil ederler. 1924 yılında İstanbul Üniversitesine bağlı olarak

kurulan Türkiyat Enstitüsü bu anlayışla çalışmalarını yürütmüş, düzenlediği Türkoloji kongrelerinde bu sahalarda tebliğler verilmiştir. Aynı uygulama günümüzde de devam etmektedir. Ancak bazı çevrelerin Türkiyat tabirini yanlış olarak Türk Dili ve Edebiyatı ile sınırlı yorumlamaları da söz konusu olmaktadır.

Türkiyat araştırmalarında filoloji ve tarih ilimlerinin işbirliği verimli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Türkiyat sahasının tanınmış temsilcileri Mehmed Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Halil İnalçık, Yılmaz Öztuna, İlber Ortaylı gibi büyük tarihçiler lisan bilgileri de zengin kişilerdi. Filoloji bilgilerini de kullanarak Türkiyat sahasında kalıcı eserler verebilmişlerdir. Avrupa’da önceki asırda Joseph Von Hammer, yirminci asırda Andreas Tietze gibi âlimleri de bu konuda misal olarak gösterebiliriz.

Tarihî metinlerin yorumlanmasında filolojinin yardımını gösteren bazı misalleri Şinasi Tekin’in araştırmalarında görmekteyiz. Eski Uygurcaya ve Türk dilinin sonraki devirlerine hâkim bir filolog olan Tekin İştikakçının Köşesi kitabında toplanan makalelerinde Türk kültür tarihine dair birçok meselenin filoloji yardımıyla nasıl çözülebileceğini göstermektedir. Bu makalelerden birkaçını burada zikrediyoruz: Türkiye’de On Beşinci Yüzyıla Âit İki Pasaport İl-cân Mektûbı/İl-cân-nâme, s. 17-26; Yabancı Kelimelerin Türkçeye Giriş Yolları ve Oruç Kelimesinin Hikâyesi, s. 34-42; Yazı Yazmak Nereden Geliyor? S. 57-67; Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler, s. 139-180; Bodun Kelimesi Üzerine Düşünceler, 181-190; Eski Türkçede Toharca Unsurlar, 222-234 (Tekin, 2016, s. 17-234).

Tekin, bu makalelerinden birinde oruç, namaz, peygamber, abdest gibi dinî terimlerin Farsça olmasının Türklerin İslâmlaşmasında İranlı hocaların rolünü gösterdiğine işaretle Türk dinî tarihinin mühim bir konusuna açıklık getirmektedir. Tekin, Türk dünyasında gazâ ve cihâd kavramlarının tarihî macerasını açıkladığı makalesinde ilk devir Osmanlı padişahlarından Orhan Bey ve I. Murad’a ait iki cami kitabesini tarihî sözlükler ve başka kaynaklar yardımıyla yorumlayarak ilk devir Osmanlı tarihinin bazı meselelerine çözüm getirmektedir.

Eski Türk devletlerinde görülen Yabgu, Tigin, Çavuş gibi unvanların izahında da çeşitli dillerden eski metinlerin yardımına başvurulmaktadır. Yunt kelimesinin Samoyedce menşesine işaret eden bir araştırma tarihte Türklerin yayılış sahasını ve kültür alışverişini

göstermesi bakımından tarihçilere ipucu vermektedir (Sinor, 2017, s. 212).

Tarih ve filoloji işbirliğine ihtiyacı gösteren bir misal Oğuz Kağan Destanı üzerine yapılan yorumlarda görülmektedir. Filoloji ve tarih bilgisinin müştereken kullanılmaması bu konuda yanlış yorumlara sebep olmuştur. Destanda zikredilen hadiselerin hangi devri işaret ettiği hakkında yapılan yorumlar bunu göstermektedir. Destan yazarının tarih bilgisinin olmadığı açık iken kendisinden iki bin yıl önceki savaflara atıf yaptığının iddia edilmesi (Togan, 1982, s. 93, 122-124, 127, 145.), Oğuz Kağan'ın adının öküç kelimesinden geldiği iddiası (Sinor, 1950, s. 5; Ercilasun, 2008, s. 230-231), bu konularda misal olarak verilebilir. Halbuki tarihî bilgilerimiz ve metnin dikkatle okunması bize bu konularda isabetli yorumlar yapma imkânı vermektedir. Biz, Oğuz Kağan Kimdir, Oğuz Kağan Destanını Kim Yazdı ve Oğuz Kağan'ın Adı Meselesi makalelerimizde bu konuları izaha çalıştık (Pala, 2015, 133-135; Pala 2022a, s. 5-12; Pala, 2022b, s. 153-163). Bir makalemizde izah ettiğimiz gibi Oğuz Kağan'ın adı için öküç'den gelir gibi zorlama izahlara ihtiyaç yoktur. Destanın dikkatle okunması ile Oğuz Kağan'ın bir ad değil unvan olduğu ve Oğuzların Kağanı demek olduğu anlaşılabilir. Çünkü destanda geçen diğer hükümdarlar Çin Kağan, Maçın kağan, Urum Kağan gibi ülke adlarını taşımaktadırlar. Tarih bilgimiz ile filoloji bilgisi beraber kullanıldığında bizce Oğuz Kağan Destanı'nın İlhanlı devrinde bir Uygur tarafından yazıldığı da anlaşılabilir.

Oğuz kavim adının etimolojisinde de yeni metinlerin bulunması ve okunması ile değişiklikler olmuştur. Daha evvel birçok tarihçi ve dilci tarafından boy anlamına gelen *Ok* ile izah edilen Oğuz yeni metinlerin yorumu ile Oğ ile bağlantılı olarak açıklanmıştır. (Kononov, 1958, s. 83-84; Hamilton, 1997, s. 189-190; Sertkaya, 2008, s. 227; Sertkaya, 2014a, s. 409-412; Sertkaya, 2014b, s. 11; Sertkaya, 2017, s. 199-200).

Alp Er Tunga destanı konusunda da tarih ve filoloji bilgilerinin birlikte kullanılmaması hatalı yorumlara yol açmıştır. Destanın dili, onun Gök Türkler devrinde veya daha sonra yazıldığını bize göstermektedir. Yapılan yorumlarda destan kahramanının Saka hükümdarı Efrasiyab'a işaret ettiği iddia edilmiştir. Buna göre Alp Er Tunga Turan hükümdarı Efrasiyab'dır. Bu iddianın kaynağının Kâşgarlı Mahmud'un *Divânu Lugati 'r-Türk* adlı kitabı ile Yusug Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseri olduğu açıktır. Ancak bu eserlerin edebî metinler olduğu ve bunlarda verilen bilgilerin tenkidden geçirilmeye muhtaç olduğu düşünülmemektedir. Kâşgarlı'nın eseri

ilmî bir mahiyet taşımaktadır, ancak müellifin bilgisi her zaman bize gerçeği göstermemektedir. Eserde pek çok halk etimolojisinin bulunduğu bilinmektedir. Yüksek filoloji bilgisi ile tanınan tarihçi Mehmed Fuad Köprülü bu meselede gerçeği ilk defa görmüş ve destan kahramanının Gök Türkler veya Karahanlılar devrine ait olabileceğini yazmıştı (Köprülü, 1331; akt. Tekin, 1989, s. 2). Daha sonra Talat Tekin, bir kitabında ve bir makalesinde bu meseleyi vuzuha kavuşturmuş ve Alp Er Tunga'nın Orhun Âbidelerinde hikâyesi anlatılan Gök Türk şehzadesi olduğunu göstermiştir (Tekin, 1986, s. 107-108; Tekin, 1989, s. 3-4). Bütün bu yazılanlara rağmen eskiden beri pek çok makale ve kitapta Alp Er Tunga Saka hükümdarı olarak gösterilmektedir (Ercilasun, 1972, s. 167; Togan, 1981, s. 167-168; Togan, 1982, s. 127, 145; Abdurrahman, 2004, s. 1-8; Karatay, 2017, s. 29; Gömeç, 2022, s. 129-132).

Filoloji ve tarih işbirliğinin olmadığına nasıl yanlış bir sonuca ulaşılabileceğini gösteren bir diğer konu da Türklerin en eski kitabı olduğu iddia edilen *Ulu Han Ata Bitiği* meselesidir. Bir takım mitolojik inanç unsurlarını taşımakla birlikte esas olarak Cengiz Han ve haleflerinin savaşlarını anlatan bu metnin VI. asırda yazılmış olduğu gibi tuhaf bir iddia ortaya atılabilmektedir (Demir, 2017, s. 15, 23, 55).

Tarihî ve edebî metinlerin kullanılmasında tenkid mühim bir meseleyi teşkil etmektedir. Tarihçi, müellif hattı metin elde yoksa çeşitli devirlerde istinsah edilmiş nüshaları kullanmak zorundadır. Ancak burada metin tenkidi şarttır. Çünkü müstensihler esas metne müdahale ederek kısaltmakta veya ilavelerde bulunmakta ve dilini kendi devirlerinin diline uydurarak değiştirebilmektedirler. Bunun bir misalini daha evvel üzerinde çalıştığımız Burgazî'de sonraki istinsahlarda terimler değiştirilmiş: Tanrı yerine Allah kullanılmıştır. Metnin birçok nüshasının elimizde olması ile bu değişiklik anlaşılabilir. Ancak elimizde tek nüsha olsaydı müellifin XIV. asırda Tanrı değil Allah kelimesini kullandığını düşünerek yanlış olurdu. Halbuki dinî terimlerin kullanılmasında tutulan yol bizim devrin dinî zihniyetini anlamamıza yardım etmektedir.

Eski tarih metinlerinde sık rastlanan bir durum da İskit, Türk gibi kavim adlarının kendi devirlerinin dışındaki kavimler için kullanılması. Selçuklulara, hatta Osmanlılara Pers denmesi gibi misaller tarihçiyi yanıltabilmektedir. Bizans Tarihçisi Kantakuzenos'un Osmanlılardan Pers olarak bahsetmesi, Bizans İmparatoru II. Manuel'in 1391 yılında Ankara'da Hacı Bayram-ı Veli ile görüşmesini anlatan bir başka kaynakta Hacı Bayram-ı Veli'den

Pers âlimi olarak bahsedilmesi (Karakök & Demir, 2017, s. 324-325) ve benzer şekilde V. asırda yazılmış bir metinde İskitlerin yaşamakta oldukları gibi bir intibada bulunulması (Voltaire, 1995, s. 291) metinlerin tenkidî bir gözle okunması gerektiğini göstermektedir.

Bir diğer mesele de tarihî metinlerin günümüz araştırmacılarınca değiştirilerek tercüme edilmesidir. Bir Çin kaynağında zikredilen Hun hükümdarı Motun'un "Bütün yay çeken kavimleri birleştirdim" (Kafesoğlu, 1997, s. 61) cümlesini tırnak içinde olarak "yalnız İç Asya'da Türk devletine bağlı kavim ve şehir devletçiklerinin sayısı 26 idi" şeklinde vermek (Ercilasun, 2008, s. 229) okuyucuyu yanlış yorumlara götürebilecek bir hatadır. Çünkü Hun devletinin kendisini Türk olarak adlandırdığına dair bilgiye sahip değiliz.

Eski metinlerin sadeleştirmiş yayınlarında bunun belirtilmemesi de okuyucuyu yanıltabilecek bir diğer hatadır. Kazak fikir adamlarından Mustafa Çokay'ın *1917 Yılı* adlı kitabı Saadet Çağatay tarafından bugünkü dile aktarılmış ama bu husus künyede gösterilmemiştir (Çokay, 1988).

Filologların daha evvel okunamamış eski metinleri okumaları tarihçiler için yeni ufuklar açmaktadır. Bunun son misali I. Gök Türk Kağanlığına ait Hüys Tolgoy kitabesinin, Moğolcaya akraba bir dil olan Siyen-pi dili ile yazılmış olduğunun anlaşılmasıdır. Bu da bize Gök Türk Kağanlığının kurulduğu devirde henüz bir yazı dillerinin olmadığını ve önceleri tâbi oldukları kavimlerin kâtiplerini kullandıklarını göstermektedir. Bilindiği gibi aynı devre ait Bugut kitabesi de Soğd dilinde yazılmış idi. Bu durum şaşırtıcı değildir. Selçuklu devrinde resmî yazışma dilinin Farsça olduğunu burada hatırlamak gerekiyor.

## Sonuç

Verdiğimiz misaller inter-disipliner çalışmanın tarih ve filoloji alanlarında da ne kadar gerekli olduğunu, bu iki alanın birbirini tamamlamak mecburiyetinde olduklarını göstermektedir. Aksi halde hakikate ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Zeki Velidî Togan, Fuad Köprülü, Halil İnalcık, Yılmaz Öztuna, İlber Ortaylı gibi filolojik donanıma sahip tarihçiler kalıcı eserler verebilmişlerdir. Oğuzlar tarihi üzerinde çok değerli araştırmaları olan Faruk Sümer'in Türkiyat sahası için çok mühim olan Rusça kaynaklara nüfuz edememiş olması, S. P. Tolstov, S. G. Agacanov gibi Oğuzlar üzerinde mühim çalışmaları olan âlimlerden

faýdalanamamasına sebep olmuştur. Bu da eserleri için bir zaaf teşkil etmektedir.

Geniş bir zaman diliminde ve üç kıtada geniş bir coğrafyada hâkim olmuş ve devletler kurmuş olan Türklerin tarihini yazabilmek için Soğdca, Toharca, Yunanca, Latince gibi eski dillerin kaynaklarına hâkim olmak gerektiği açıktır.

### BİBLİYOGRAFYA

- Abdurrahman, V. (2004). Tarihteki Efsanevi Turan Padişahı Alp Er Tunga Hakkında. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(35), 1-8.
- Çokay, M. (1988). *1917 Yılı Hatıra Parçaları*. Ankara: Yaş Türkistan Neşriyatı.
- Demir, N. (2017). *Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği*. İstanbul: Ötüken.
- Ercilasun, A. B. (1972). Togan, Ord. Prof. Dr. A. Zeki Velidî, Oğuz Destanı – Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, (26), 165-169. [Tanıtma].
- Ercilasun, A. B. (2008). Oğuzlar ve Oğuz Adı Üzerine. *Türk Kültürü*, (2), 226-233.
- Gömeç, S. Y. (2022). Türk Tarihinde Alp Er Tonga ve Afrasyab Meselesi. İçinde İlhan Şahin, vb. (Ed.), *Altay Toplulukları: Destanlar ve Destan Kültürü*. (ss. 125-140). İstanbul: Bursa Osmangazi Belediyesi.
- Halkin, L. E. (2014). *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hamilton, J. (1997). Tokuz-Oğuz ve On Uyğur. Yunus Koç-İsmet Birkan (Çev.). *Türk Dilleri Araştırmaları* (7). (ss. 187-232). Ankara: Simurg,
- İnalcık, H. (1993). Edirne'nin Fethi (1361). İçinde *Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*. (ss. 137-160). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken.
- Karakök, T. – H. Demir (2017). Bir Bizans İmparatoru ile Hacı Bayram-ı Veli'nin Münasebetleri Üzerine. İçinde *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu (25-26 Mayıs 2017, Ankara) Bildiri Kitabı*, (ss. 317-330). Ankara: Kalem,
- Karatay, O. (2017). *İlk Oğuzlar: Köken, Türeyiş ve Erken Tarihleri Üzerine Çalışmalar*. İstanbul: Ötüken.

- Kononov, A. N. (1958). *Rodoslavnaya Türkmen: Soçineniye Abu'l-Gazi-Hana Hivinskogo*. Moskova-Leningrad: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Nichols, S. G. (1990). Introduction: Philology in a Manuscript Culture, *Speculum*, 65(1), 1-10.
- Ortaylı, İ. (2005). *Filoloji ve Tarih*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Pala, A. (2015). Oğuz Kağan Kimdir? İçinde *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 133-135). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü.
- Pala, A. (2019). Tarihe Yardımcı İlim Olarak Mikrobiyoloji. İçinde *VI. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 10-12 Ekim 2019*. (ss. 67-70). Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi.
- Pala, A. (2022a). Oğuz Kağan'ın Adı Meselesi. *Millî Folklor*, 17(133), 5-12.
- Pala, A. (2022b). "Oğuz Kağan Destanını Kim Yazdı?", *Altay Toplulukları: Destanlar ve Destan Kültürü*. İstanbul: Bursa Osmangazi Belediyesi, s. 153-163.
- Sertkaya, O. F. (2008). Yenisey Yazıtları'ndan 10, 25, 41, 51, 70, 109 ve 110 Üzerine Etimolojik Açıklamalar ile Düzeltmeler, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (39), 209-228.
- Sertkaya, O. F. (2014a). Göktürk Metinlerinde Yeni Okuma ve Anlamlandırmalar, İçinde *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı II*. Mustafa Özkan, Enfel Doğan (Haz.), (ss. 407-413). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Sertkaya, O. F. (2014b). Bir kişi y(a)n(ı)ls(a)r og(u)şı<na> bod(u)nı<na> (e)bi<ne> (e)şükine t(e)gi (a)kıdm(a)z ermiş [KT G 6 = BB K4], *Dil Araştırmaları*, (14) 9-21.
- Sinor, D. (1950). Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülâhazalar, Ahmet Ateş (Çev.). *İ.Ü.E.F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4(1-2), 1-13.
- Sinor, D. (2017). Eski Türkçedeki Samoyedce ve Ugorca Unsurlar, Nilay Altunay (Çev.). İçinde *Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu Hatıra Kitabı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı.
- Tekin, Ş. (2016). *İştikakçının Köşesi*. İstanbul: Dergâh.
- Tekin, T. (1986). Karahanlı Dönemi Türk Şiiri, *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı I, (Eski Türk Şiiri)*, 81-157.
- Talat T. (1989). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*. Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 1-3.
- Togan, A. Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş, Cild I: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.



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

Voltaire (1995). *Felsefe Sözlüğü*, Cilt I. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

*Webster Sözlüğü*: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/philology>  
[30.09.2023]

Ziolkowski, J. (1990). What is Philology?" Introduction, *Comparative Literature Studies*, 27(1), 1-12.

# ATATÜRK DÖNEMİ TÜRK DİL KURULTAYLARINDA SOVYET TÜRKOLOGLAR

## SOVIET TURKOLOGISTS IN ATATURK PERIOD TURKISH LANGUAGE CONGRESSES

Nedim SARIGÜZEL\*

### ÖZ

Atatürk döneminde 1 Kasım 1928 tarihli Türk harflerinin kabul edilmesiyle bir dil inkılabı gerçekleştirilmiştir. Yeni harflerin kabulünden sonra millet mektepleri vasıtasıyla okuryazar oranı artırılırken 12 Temmuz 1932 tarihinde kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti vasıtasıyla da Türk dilinin dünya dilleri arasındaki yeri, zenginlikleri ve teknik özellikleri araştırılmaya başlanmıştır. Buna istinaden Atatürk'ün önderliğinde 1932 yılında ilk Türk Dil Kurultayı düzenlenmiştir. Atatürk döneminde üç dil kurultayı düzenlenmiş ve yabancı bilim insanlarının katılımıyla bu kurultaylar uluslararası bir organizasyon haline gelmiştir.

Türk-Rus ilişkilerinin çok uzun bir geçmişe sahip olması Sovyet bilim dünyasında Türk dili, tarihi ve kültürü hakkında önemli çalışmaların yapılmasına sebep olmuştur. Böylece Türkoloji alanında önemli Sovyet bilim insanlarının yetişmiştir. Atatürk döneminde yapılan Türk dil kurultaylarına da önemli Sovyet Türkologlar katılmışlardır. Bu Türkologlar kongreye akademik bir zenginlik katmakla beraber gerek kongre sırasında gerekse kongreden sonra yapmış oldukları faaliyetlerle Türkiye'deki Türkoloji çalışmalarının gelişimine de katkı sağlamışlardır. Bu çalışmada Atatürk dönemi Türk dil kurultaylarına katılan Sovyet Türkologların faaliyetleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkoloji, Sovyet Türkologlar, Marr, Samoiloviç, Mechaninov, Gabudullin

### ABSTRACT

During the reign of Atatürk, a language revolution was realized with the adoption of Turkish letters dated November 1, 1928. While the literacy rate was increased through national schools after the adoption of the new letters, the place of the Turkish language among the world languages, its richness and technical features began to be researched through the Turkish Language Research Society, which was established on July 12, 1932. Based on this, the first Turkish Language Congress was held in 1932 under the leadership of Atatürk. Three language congresses were organized during the Ataturk period, and these congresses became an international organization with the participation of foreign scientists.

The fact that Turkish-Russian relations have a very long history has led to important studies on Turkish language, history and culture in the Soviet scientific world. Thus, important Soviet scientists in the field of Turkology were trained. Important Soviet Turkologists also participated in the Turkish language congresses held during the Ataturk period. While these Turkologists added academic richness to the congress, they also contributed to the development of Turkology studies in Turkey with the activities they carried

---

\* Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarihi Bölümü,  
Konya/Türkiye (nsariguzel@selcuk.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-9099-7005>

out both during and after the congress. In this study, the activities of Soviet Turcologists who participated in the Turkish language congresses of the Atatürk period were tried to be revealed.

**Keywords:** Turcology, Soviet Turcologists, Marr, Samoiloviç, Mechaninov, Gabudullin

## GİRİŞ

Atatürk döneminde Türkiye’de ekonomik, siyasal ve sosyal alanda köklü değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişim kültür hayatını da derinden etkilemiştir. Atatürk özellikle Türk tarihi ve Türk dili alanına önem vermiş bu alanlarda yapılan çalışmaları yakından takip etmiştir. Türk kültürünün İslam öncesinde de güçlü bir tarihe sahip olduğunu düşünen Atatürk, bu hususta bilimsel çalışmalar yapmak üzere Türk Dili Tetkik Cemiyeti ile Türk Tarihi Tetkik Cemiyetini kurdurmuştur. Bu iki kuruma önemli derecede maddi ve manevi destek sağlayan Atatürk kurumların faaliyetlerini ve gelişimini görmek ayrıca yeni bilimsel çalışmaları ortaya koymak üzere kurultaylar düzenlenmesini istemiştir. Bu amaçla iki kurum da ülkenin çeşitli bölgelerinden ve yabancı ülkelerden gelen bilim insanlarının katılımıyla geniş kapsamlı kurultaylar düzenlemişlerdir.

Atatürk’ün sağlığında üç dil kurultayı gerçekleştirilmiştir. Birinci Türk Dili Kurultayı 26 Eylül-5 Ekim 1932 tarihleri arasında İstanbul’da Dolmabahçe Sarayı’nda toplanmış ve kurultaya Mustafa Kemal Paşa başkanlık etmiştir. İkinci kurultay 18-23 Ağustos 1934 tarihinde üçüncüsü ise 24-31 Ağustos 1936 tarihinde yapılmıştır. Bu kongrelere ülkenin çeşitli bölgelerinden çok sayıda dil bilimci katılmıştır. Bunun yanı sıra yabancı bilim insanları da ilk kurultaydan itibaren bu organizasyona ilgi göstermişlerdir. Sovyet Rusya içinde bulunduğu konum ve tarihi ilişkiler itibariyle Türklerle çok yakın temas içerisinde olmasından dolayı Türkiyat alanında önemli bilim insanları yetiştirmiştir. Bu önemli Türkiyatçılardan bazıları da Türk dili kurultaylarına katılmışlardır. Sovyet bilim insanları Atatürk’ün sağlığında yapılan ikinci ve üçüncü kurultaylara davetli olarak katılmışlar ve ilgi çekici bildirimler sunmuşlardır.

Kurultaya davet edilen Sovyet Türkiyatçıların ziyareti sadece bu kurultaylarla sınırlı kalmamış dil ve tarih alanında düşünülen yeniden yapılanma hususunda da kendilerinin tecrübelerinden faydalanılmıştır. Bu minvalde ikinci kurultaydan bir müddet önce 18 Mart 1933 tarihinde Nikolay Yakovleviç Marr ve Aleksandr Nikolaeviç Samoyloviç İstanbul’a gelmişlerdir. Dil uzmanı olan ve Türk dilini tarif ve fikir noktasından araştıran Marr, Rusya Fen Akademisi ikinci başkanı ve tarih akademisi başkanıdır. Samoyloviç ise 30 yıl boyunca

Türkler arasında seyahat ederek muhtelif Türk lehçelerini öğrenmiştir. Daha önce de İstanbul'a gelmiş ve bu süreçte Türkçe'yi çok iyi derecede öğrenmiştir.

Bu iki bilim insanı bilimsel tecrübelerini aktarmak, Tarih Encümeni ve Türk Dili Tetkik Cemiyetinin faaliyetlerine yardımcı olmak üzere kurultayın öncesinde Türkiye'ye gelmişlerdir. Kendilerini karşılamaya gelen gazetecilere beyanat veren Samoyloviç şunları söylemiştir:

*Memleketinizde bir dil ve tarih inkılabı yapılıyor. Türkiye'de biri tarih diğeri de dil işleri görüşülen iki kongre toplantısını biliyoruz. Tarih ve lisan meseleleri Türkiye'deki yeni hayat ile ciddi surette bağlantılıdır. Bu inkılap ile Rus alimleri de alakadardır. Türkiye'ye gelişimizin nedeni bu büyük ve medeniyet yolundaki inkılabı görüp anlamak ve istifade etmektir. Aynı zamanda iki memleket arasında ilmi münasebetler kurmaktır. Ankara'da ilgililerle görüştüğümüzden sonra tarih ve dil işleri hakkında kendilerinden izahat alacağız. Bu sayede iki memleket alimleri arasında daimî münasebetler tesis edilmesi de temin edilmiş olacaktır. M. Marr, lisanları ayrı ayrı değil, tarih ve fikir noktalarından tetkik ediyorlar. Bu işle 40 seneden beri meşguldür. Yeni koyduğu nazariye dillerin tarih ile tetkikine dairedir. Bu nazariye Türkiye'de dil inkılabı ve tarih tetkikatı için tutulan yolun çok doğru olduğunu gösteriyor. Burada yapılan şeyler çok mühimdir ve dikkate değer. Burada, Türk alimleri ile görüştüğümüzden sonra Türkiye'de de Rusya'da olduğu gibi dil meselesinin kitaplardan değil, halkın ağzından tetkik edilmekte olduğunu anladık. Bu usul çok doğru, çok meyve veren bir yoldur. Tuttuğunuz yoldan dolayı sizi tebrik ederiz (Milliyet, 19 Mart 1933).*

İstanbul'dan ayrılarak Ankara'ya hareket eden iki Sovyet bilim insanı burada bizzat Maarif Vekili tarafından karşılanmışlardır (Vatan, 21 Mart 1933). Burada ilk iş olarak Türk Dili Tetkik Cemiyeti toplantısına katılmışlardır. Toplantıda iki profesörün dil çalışmaları hususunda konuşulmuştur (Akşam, 30 Mart 1930; Milliyet, 30 Mart 1933; Son Posta, 30 Mart 1933). Ardından Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti ile Türk Dili Tetkik Cemiyetini ziyaret eden Sovyet Türkologlar burada edindikleri izlenimleri, bilimsel faaliyetlere ne ölçüde katkı sağlayacakları ve ileride Türk-Rus bilim dünyasının nasıl bir ortak çalışma içerisinde olabileceği hususunda Atatürk'e bilgi vermişlerdir (Cumhuriyet, 16 Nisan 1933).

Bu çalışmalardan sonra İstanbul'a geri dönmüşler, Samoyloviç Darülfünun'u ziyaret etmiş ve 20 Nisan'da ülkesine dönmüştür. Giderken yaptığı açıklamada, ziyaretten duyduğu memnuniyeti dile getirirken ülkesine gittikten sonra iki ülke arasında ilmi münasebetleri arttırmak üzere çalışmalar yapacağını ifade etmiştir (Cumhuriyet, 20 Nisan 1933; Vakit, 21 Nisan 1933).

Prof. Marr ise iki hafta kadar İstanbul'da kaldıktan sonra Çanakkale'ye giderek Truva harabelerini gezmiştir. Truva'nın sadece Türkiye için değil dünya tarihi için önemli olduğunu ifade etmiştir (Vakit; 5 Mayıs 1933; Vakit 6 Haziran 1933). Marr, İstanbul'a geri döndükten sonra 13 Haziran'da İzmir'e giderek müze müdürü Selahattin Bey ile tetkikata başlamıştır (Hakimiyeti Milliye, 14 Haziran 1933). İzmir kazısını çok önemli görmüş, ne pahasına olursa olsun bu çalışmanın neticelendirilmesi gerektiğini raporlamış ve Ankara'ya bildireceğini söylemiştir. Ayrıca müzedeki eserlerin tetkik edilmesini de istemiştir (Akşam, 16 Haziran 1933). Marr, halkevinde İzmir'de bulunduğu süreç ve Türk dili hakkında bir de konferans vermiş ve şunları söylemiştir:

*Şimdiye kadar Türkler için şeref ve iftiharla kaydedilecek birçok eserlerin ve medeniyete yarayan iyiliklerin Avrupalılarca ehemmiyet verilmeyerek geçilmesi ilme ve tarihe karşı çirkin bir hürmetsizlik olmuştur. Halbuki Ege deniz kıyılarına ve Hint denizlerine kadar yayılan Türk medeniyeti, Avrupa medeniyetinin beşiği olmuştur. Türk milleti tarihini kendi eliyle yazmalıdır. Bugün bütün dünyada yeni bir ilim kürsüsü meydana gelmektedir. Bu kürsüden Türk medeniyetinin, Türk dilinin zengin ve cazip güzelliklerini yine Türklerin ağzından işitmek daha iyi bir iş olacaktır (Akşam, 25 Haziran 1933).*

Samoyloviç ülkesine döndükten sonra dediği gibi iki ülke arasındaki ilmi münasebetleri geliştirmek üzere çalışmalara başlamış ve teklifi üzerine bu minvalde bir komisyon oluşturulmuştur. Akademi üyelerinden Marr ve Vagin de bu komisyona dahil olmuşlardır. Komisyon tarafından Ukrayna ve Beyaz Rusya Fen Akademileri, tarih akademisi, birçok müze, kütüphane ve ilim müesseseleri çalışmaya davet edilmiştir (Milliyet, 25 Mayıs 1933; Vakit, 25 Mayıs 1933). Marr da ülkesine döndükten sonra bu komisyona başkanlık etmiş ve bazı Türk bilim insanlarının Leningrad'a gelmeleri için çalışma başlatmıştır (Vakit, 27 Temmuz 1933).

1934 yılına gelindiğinde ise Türkiye ile ilgili çalışmalarını yürütmek üzere 25 Sovyet bilim insanı tarafından Sovyet İlimler Akademisi

Şark Enstitüsü bünyesinde bir cemiyet kurulmuştur. Marr ise bu cemiyetin başkanlığına seçilmiştir (Cumhuriyet, 22 Mart 1934; Vakit, 22 Mart 1934).

### **İkinci Türk Dili Kurultayı**

İkinci kurultay öncesinde Sovyet İlimler Akademisi bünyesinde kurulan “Türkiye ile İlmî Münasebetleri Kuvvetlendirme Komisyonu” iki ülke arasındaki ilmi münasebetlerin gelişime etki etmiştir. TDTC umumi kâtibi Necmi Bey de bu hususa değinerek Sovyet İlimler Akademisi ile yapılan anlaşma ile yapılacak çalışmalara iki ülkenin de bilim adamlarının katılmasının sağlanacağını ifade etmiştir. Böylece Kafkasya’da yapılacak araştırmalara da TDTC üyelerinin katılabileceğini ve bu nedenle Marr ve Samoyloviç’in kurultaya katılmalarının önemli olduğunu belirtmiştir (Son Posta, 20 Temmuz 1934). Buna istinaden Prof. Marr ve Samoyloviç kurultaya davet edilmişlerdir (Haber, 21 Mart 1934). Ancak Marr, çok istemesine rağmen hastalığı nedeniyle kurultaya katılamamış yerine yardımcısı Profesör İvan İvanoviç Meşçaninov’u göndermiştir (Dilmen, 1934, s.1). İki Sovyet Türkolog 4 Ağustos’ta gelmişler kurultay hazırlıklarında yer alarak gelen tezlerin tetkikine yardımcı olmuşlardır (Vakit, 5 Ağustos 1934; Haber, 6 Ağustos 1934; Son Posta, 6 Ağustos 1934; Vakit, 6 Ağustos 1934). Samoyloviç, Kutadgu Bilig’in Taşkent nüshasının bir kopyasını da yanında getirmiş ve Türk Dili Tetkik Cemiyetine armağan etmiştir (Ercilasun, 2022, s. 11).

Samoyloviç, kurultayda “Cuci Ulusu Edebi Dili” hakkında bir bildiri sunmuştur. Türk ve Sovyet bilginlerinin muhtelif sahalarda beraber çalışmalarının öneminden bahsettikten sonra bildiri konusu olan Cuci dili hakkında izahatta bulunmuştur (İkinci Türk Dili Kurultayı, 1934, s.6.; Akşam, 23 Ağustos 1934; Vakit, 23 Ağustos 1934; Yeni Asır, 23 Ağustos 1934).

Profesör Meşçaninov ise “Dilin Neşnüvema Tarihi Hakkında” adlı bir bildiri sunmuştur (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934, s.4). Meşçaninov öncelikle kurultaya gelemeyen hocası Profesör Marr’ın çalışmaları ve Türkiye ziyareti sonrası kendilerine aktardığı bilgiler hakkında bir izahat vermiş ardından dil ve dilin tarihi gelişimi hakkındaki tezini okumuştur.

Kurultaydan sonra Sovyet Konsolosluğunda gazetecilere röportaj veren Samoyloviç:

*İkinci kurultayda sunulan bildirilerin Türk dilinin diğer diller arasındaki konumunu doğru olarak gösterdiğini söylemiştir. Bu kurultayda alınan kararlar hususunda*

*ilimler akademisine rapor sunacaklarını ayrıca gazeteler ve mecmualar vasıtasıyla bu kararları ilim dünyasına ulaştıracaklarını ifade etmiştir. TDTC'nin dil çalışmalarını faydalı bulan Samoyloviç, bilim insanlarının da cemiyete faaliyetlerinde yardımcı olmaları gerektiğini söylemiştir (Vakit, 5 Eylül 1934).*

Meşçeninov da gazetecilere röportaj vererek: dil kurultayının çok faydalı olduğunu, ilk kurultaydan sonra yapılanların tetkik edildiği gibi sonraki kurultaya kadar cemiyetin faaliyet planlanmasının yapıldığını ifade etmiştir. Dil inkılabı hakkında ise Türkçe asıllı yeni kelimeler üreterek doğru bir yol izlendiğini belirtmiştir. Türkiye'deki tarihçilik hakkında ise Türkler olmadan Akdeniz tarihinin anlaşılamayacağını, Türk tarihinin Osmanlı devriyle başlamadığını Hititlere, Sümerlere kadar gitmek gerektiğini ifade ederek TTC'nin bu hususta yaptığı çalışmaları da çok önemli gördüğünü ifade etmiştir (Vakit, 7 Eylül 1934). İki Rus Türkolog kongre neticelendikten sonra 6 Eylül tarihinde ülkelerine dönmüşlerdir (Haber, 7 Eylül 1934).

### **Üçüncü Türk Dili Kurultayı**

Üçüncü Türk Dili Kurultayına üç Sovyet alimin katılımı planlanmıştır (Haber, 29 Temmuz 1936; Tan, 29 Temmuz 1936). Buna istinaden Moskova Üniversitesi Şark Tarihi Bölümünden Prof. Dr. Hacı Z. Gabidullin, Sovyetler Birliği İlimler Akademisi'nden Prof. Meşçeninov ve Sovyetler Birliği İlimler Akademisi'nden Profesör Samoyloviç kurultaya davet edilmişlerdir (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937, s.VII). Üç Türkolog 17 Ağustos 1936 tarihinde kurultaya katılmak üzere İstanbul'a gelmişlerdir (Anadolu, 1936).

Profesör Samoyloviç heyet adına şu beyanatı vermiştir:

*Sovyetler Birliği Türkiye'de toplanan dil kurultayına büyük ehemmiyet veriyor. Moskova İlimler Akademisi tarafından yayınlanan mecmuada kurultayın mesaisi hakkında detaylı bilgi verilmiş ayrıca geçen kurultaydan sonra hazırladığım raporun tamamı yayınlanmıştır. Ayrıca yakında yarısı Türkçe yarısı Rusça bir mecmua yayınlanacaktır. Dil kurultayında bu sefer hep beraber "Türkiye Cumhuriyeti'nde ve Sovyetler Birliğinde Lengüistik Esasları ve Dil İnkılabının Faaliyetleri" adlı ortak bir tez sunacağız. Şahsımın sunacağı tezler;*

*1-Sovyetler Birliğinde Türkoloji.*

*2-Sovyet Cumhuriyetlerinde Milli Dillerin İnkişafı*

*Meşçeninof'un tezleri:*

*1-Azerbaycan'da Het Kültürüne Aid Eserler.*

*2-Tasrif Tarihine Bir Nazar (Cumhuriyet, 18 Ağustos 1936).*

*Kurultaya Sovyet İlimler Akademisi yönetimi de ilgi göstererek bir kutlama telgrafi göndermiştir. Başkan Komarof ve daimî sekreter Gorbunof imzalarıyla Üçüncü Türk Dili Kurultayına şu telgraf gönderilmiştir:*

*Sovyetler ittihadı fen akademisi Türkiye Cumhuriyeti üçüncü dil kurultayına selamlar ve çalışmalarının tam bir muvaffakiyetle neticelenmesini candan diler. Cumhurreisi Kemal Atatürk'ün idaresi altında diltcilik teorilerinin ve dilin teşekkülü ile münasebetler bulunanlar sahasında kemali cesaretle yeni yollar ve orijinal fikirler takip eden TDK bütün terakki sevenlerin sempatilerini celbetmektedir. Kurultayın iki dost devlet olan Türkiye ve Sovyet Sosyalist Şuraları İttihadı arasındaki ilmi münasebetlerin kuvvetlenmesine her halde yardım edeceğini ümit ederiz. (Cumhuriyet, 25 Ağustos 1936).*

Sovyet bilim insanlarının bireysel olarak ikişer tez sunacakları bildirilmiş olsa da kurultayda sadece ortak hazırlamış oldukları “Türkiye ile Sovyetler Birliğinde Başlıca Diltcilik Meseleleri ve Dil Kuruluşunun Pratiği” adlı tez Samoyloviç tarafından Türkçe olarak sunulmuştur (Üçüncü Türk Dili Kurultayı, 1937, s. 319-327).

Sunulan tebliğde genel olarak Güneş-Dil Teorisi üzerinde durularak bu teorinin temel iddialarına uygun bir dille itiraz edilirken diğer taraftan genel dil bilimi çalışmalarında Türk diline ilişkin verilerin görmezden gelinemeyeceği ifade edilerek teorinin bazı fikirlerine destek verilmiştir. Sunumun son kısmında Türk bilim insanlarının başarılarından bahsedilmesinin yanı sıra Türk kadınının ülkenin siyaset ve kültür hayatında yer almasından duyulan memnuniyet ve Türk İlimler Akademisinin bir an önce kurulmasının temenni edilmesi coşkuyla alkışlanmıştır (Samoyloviç, 2019, s.94).

Kurultayın sonunda Sovyet Türkologlar Güneş-Dil teorisinin yalnızca dil alanında değil tarih, arkeoloji, psikoloji, antropoloji gibi daha geniş sahadaki sorunların çözülmesinde anahtar olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca Türkçe'nin derin bir incelemesi yapılmadan dil biliminin eksik kalacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra kurultayın sonunda hazırlanan Güneş-dil komisyonu raporuna da imza atmışlardır (Cumhuriyet, 1 Eylül 1936).



Samoyloviç, kurultay sürecinde İstanbul'da çeşitli ziyaret ve incelemelerde bulunmuştur. Özellikle kütüphanede gördüğü Letafetname adlı eserin Çağatay ve Altınordu dili ilişkisi açısından son derece önemli olduğunu ve kendi çalışmalarının da seyrini değiştireceğini ifade etmiştir. Samoyloviç verdiği bir demeçte dil kurultayında Türk bilim insanları ile görüşmekten memnuniyetini belirtirken ikili ilişkilerin daha da gelişeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Türkiye ile İlmî Münasebetleri Kuvvetlendirme Komitesi tarafından Türkçe ve Rusça olarak üç ayda bir yayınlanacak olan dergiye Türk aydınların da yazı yazması hakkında görüşüldüğünü bildirmiştir (Cumhuriyet, 13 Eylül 1936; Tan, 13 Eylül 1936).

### **Sonuç**

Atatürk'ün sağlığında düzenlenen Türk Dili Kurultayları, Türk dili araştırmaları açısından çok önemli olduğu gibi yabancı bilim insanları ve kuruluşlar ile ilişkilerin geliştirilmesi noktasında da son derece faydalı olmuştur. Özellikle dönemin önemli Türkoloji çalışmalarına imza atan Sovyetler Birliğinin meşhur İlimler Akademisi ile olan ilişkilerin geliştirilmesine de etki etmiştir. Türkoloji sahasının değerli Sovyet alimlerinden Profesör Marr, Samoyloviç, Gabudullin ve Meşcaninov Türk Dil Kurultaylarına katılarak hem bilimsel olarak katkı vermişler hem de bu vesile ile iki ülke arasındaki bilimsel faaliyetlerin geliştirilmesi hususunda öncülük etmişlerdir.

Özellikle Profesör Marr ve Samoyloviç'in gayretleriyle Sovyetler Birliği İlimler Akademisi bünyesinde oluşturulan Türkiye ile İlmî Münasebetleri Kuvvetlendirme Komisyonu iki ülkenin ilmî münasebetlerini geliştirme noktasında etkili olmuştur. Komisyon sadece iki ülkenin bilim insanlarının temaslarını canlandırmakla kalmamış, Türk dili ve kültürünü alakadar eden kitap, resim, heykel gibi eserlerin tasnif ve araştırılmasını da görev edinmiştir. Ayrıca iki ülkede gerçekleştirilecek arkeolojik kazılara da destek olunacaktır. Bu çalışmaların koordinasyonunu da İlimler Akademisinde görevli Türk alimlerle Türkiye'de kurultaya giden bilim insanları yürüteceklerdir. Bu bağlamda iki ülke arasında eser değişimi başlatılmış ilk etapta yaklaşık 600 kitap ve 4 elyazması Türkiye'ye gönderilmiştir (Anadolu, 2 Ocak 1935; Ulus Birlik, 2 Ocak 1935).

Komisyonun bir diğer faaliyeti Moskova Radyosunda Türkçe konferanslar tertip etmek olmuştur. İlk etapta Samoyloviç ve Vavilof tarafından Türk-Sovyet ilmî münasebetleri ve Orta Asya kültürü hakkında konferans verilmiştir (Ulus, 1 Mart 1935).

Sınırları içerisinde büyük kısmını Türklerin oluşturduğu pek çok yabancı unsuru bulunduran Sovyetler Birliği genel politikaları gereği bu unsurların dil, din ve kültür birlikteliğine engel olmayı hedef edinmiştir. Elbette bu politikanın başarıya ulaşmasının en önemli noktalarından biri de bu unsurlar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bu nedenle Sovyetler Birliğinde uzun yıllar Türkoloji alanında çok önemli çalışmalar yapılmış ve değerli bilim insanları yetişmiştir. Bu bilim insanları Türkoloji alanına yön vermişlerdir. Sovyetlerin, Türk Dili Kurultaylarına ilgi göstermesi de bu plan dahilinde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Leyla Karahan'a göre de 19. Yüzyıldan beri mahalli dillerin birer yazı dili olmasını teşvik ederek Türk dünyasının birlikteliğini engellemeye çalışan Sovyetler, milli dil politikası üzerine inşa edilen kurultayı kendi ülkesinde yapılan çalışmalara örnek olarak göstermek istemiştir (Karahan, 1999, s. 846). Ancak neticede Sovyetler Birliğinin siyasal hedeflerini yok sayarsak kurultay iki ülke arasındaki kültürel ilişkilerin gelişmesinde faydalı olmuştur.

Son söz olarak ünlü Türkolog Marr'ın şu sözleri ile sunumumu bitirmek istiyorum. Marr son eseri olan Akdeniz'e Linguistik Seyahat Hakkında adlı eserinde şöyle der: "Akdeniz medeniyeti meselesi Türk kültürü meselesidir. Türk tarihi tetkik ve Türk'ün bu medeniyeti kurmakta iştiraki itiraf edilmedikçe Akdeniz meselesi daima muamma kalacaktır" (İnan, 1935, s. 3).

#### KAYNAKÇA

- Alimlerimiz ve Ruslar. (25 Mayıs 1933). *Vakit*, 6.
- Bu Seneki Dil Kurultayı Neden Mühimdir? (20 Temmuz 1934). *Son Posta*, 11.
- Dil Cemiyeti. (30 Mart 1933). *Son Posta*, 2.
- Dil İşleri Çalışmaları. (6 Ağustos 1934). *Son Posta*, 2.
- Dil Kurultayı. (29 Temmuz 1936). *Tan*, 2.
- Dil Kurultayına Hazırlık. (6 Ağustos 1934). *Haber*, 3.
- Dil Kurultayı İçin Hazırlıklar Devam Ediyor. (18 Ağustos 1936). *Cumhuriyet*, 5.
- Dilmen, İ. N. (23 Aralık 1934). Profesör Marr, *Ulus*, 1.
- Ercilasun, A. B. (2022). Atatürk ve Türk Dil Kurumu. *Türk Dili*. 71 (851), 4-18.
- İki Sovyet Profesörü Şerhimizde. (5 Ağustos 1934). *Vakit*, 10.

- İki Ülke Arasında İlmî Münasebetler. (2 Ocak 1935). *Ulusal Birlik*, 5.
- İkinci Dil Kurultayına Hazırlık, (6 Ağustos 1934). *Vakit*, 3.
- İlim Tarihinde Bir Dönüm Noktası. (1 Eylül 1936). *Cumhuriyet*, 7.
- İnan, A. (20 Aralık 1935). Büyük Dil Bilgini Nikola Marr vı Onun Ekolü, *Ulus*.
- Karahan, L. (1999). Atatürk Dönemi Dil Kurultaylarında Türk Dünyası. *Türk Dili*. 574, 845-853.
- Moskova Elçimiz Gitti. (7 Eylül 1934). *Haber*, 3.
- Moskova Radyosunda Türkçe Konferanslar. (1 Mart 1935). *Ulus*, 3.
- Profesör Marr. (14 Haziran 1933). *Hakimiyeti Milliye*, 4.
- Profesör Samoiloviç'in İstanbul'da Keşifleri. (13 Eylül 1936). *Cumhuriyet*, 4.
- Rus Alimi M. Samoiloviç Memleketimizden Ayrılırken. (21 Nisan 1933). *Vakit*, 11.
- Rus Alimin Tetkik Seyahatleri Neticesi. (27 Temmuz 1933). *Vakit*, 2.
- Rus Bilginleri Şerefine Ankara'da Ziyafet. (16 Nisan 1933). *Cumhuriyet*, 2.
- Rus Dil Alimleri Geldi. (19 Mart 1933). *Milliyet*, 1-5.
- Rus Müsteşriki. (20 Nisan 1933). *Vakit*, 4.
- Rus Profesörü Tetkikata Başladı. (16 Haziran 1933). *Akşam*, 6.
- Rus ve Japon Alimleri Geldiler. (18 Ağustos 1936). *Anadolu*, 2.
- Samoyloviç, A. N. (2019). Türkiye'de Üçüncü Dil Kurultayı, *Türk Dili*, CXVI (808). 88-98.
- Sovyet Akademisinde Türkiye'ye Dair Tetkikler. (22 Mart 1934). *Vakit*, 2.
- Sovyet Akademisinden Gelen Telgraf. (25 Ağustos 1936). *Cumhuriyet*, 8.
- Sovyet Alimler Ankara'da. (21 Mart 1933). *Vakit*, 2.
- Sovyet Bilgini Mesçaninofa Göre. (7 Eylül 1934). *Vakit*, 8.
- Sovyet Dil Alimi. (5 Mayıs 1933). *Vakit*, 5.
- Sovyet Dil Alimleri Yerlerine Dönüyorlar. (13 Eylül 1936). *Tan*, 2.
- Sovyet Profesörün İzahları. (23 Ağustos 1934). *Vakit*, 16.
- Truva. (6 Haziran 1933). *Vakit*, 7.
- Türk Dili Kurultayı. (21 Temmuz 1934). *Haber*, 2.
- Türk Dili Kurultayında Sovyet Alimleri. (29 Temmuz 1936). *Haber*, 2.

- Türk Dili Tetkik Cemiyeti. (1934). *İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934: Tezler, Müzakere, Zabıtlar*. İstanbul. Tezlerin İzahı Bitti. Bugün Son Celse Akdedilecek. (23 Ağustos 1934). *Akşam*, 2.
- Türk Dili Tetkik Cemiyeti. (1937). *Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1936: Tezler, Müzakere, Zabıtlar*. İstanbul.
- Vakit*. (5 Eylül 1934). 1-8.
- Türk Dili Tetkik Cemiyetinin İctimai. (30 Mart 1933). *Akşam*, 1.
- Türk Medeniyeti Avrupa Medeniyetinin Beşiğidir. (25 Haziran 1933). *Akşam*, 2.
- Türk ve Rus Alimleri Arasında. (25 Mayıs 1933). *Milliyet*, 2.
- Türkiye ve Rusya. (22 Mart 1934). *Cumhuriyet*, 1.
- T.D.T. Cemiyeti. (30 Mart 1933). *Milliyet*, 2.
- Yeni Asır*. (23 Ağustos 1934). 1.
- “Türk-Rus Bilgi Münasebetleri. (2 Ocak 1935). *Anadolu*, 7.



# BIRINCHI TURKOLOGIYA QURULTOYIDA TURKIY TILLARDAGI SINGARMONIZMNING MUHOKAMA QILINISHI

## DISCUSSION OF SYNHARMONISM IN TURKIC LANGUAGES AT THE FIRST TURKOLOGY CONGRESS

Jo'ra XUDOYBERDIYEV\*

### ANNOTATSIYA

Turkiy tillar rus istilosidan keyin dastlab chor ma'murlarining, keyin bolsheviklar tuzumining qattiq nazoratida bo'ldi. Mazkur tillarning tovush tizimi, alifbosi, imlosi, so'z boyligi, qo'llanishi kabi sohalarini o'zgartirish borasida tizimli ishlar amalga oshirib borildi. Tadqiqotlarda bu tillarning mushtarak xususiyatlariga e'tibor berilmagani holda, bir-biridan ajratib turadigan tomonlari bo'rttirib ko'rsatildi. Maqolada ushbu masalalardan birining ildizini ochish maqsadida 1926-yilda Boku shahrida bo'lib o'tgan Birinchi turkologiya qurultoyida turkiy tillardagi singarmonizm hodisasi haqidagi bahslar birinchi marotaba tahlil qilingan. Bakir Cho'ponzoda, Olimjon Ibrohimov, Shokirjon Rahimiy va Usmonovlar tomonidan bildirilgan fikrlar o'rganilgan. Natijada Birinchi turkologiya qurultoyida turkiy tillardan singarmonizmi chiqarishga harakat bo'lganligi aniqlangan.

**Kalit so'zlar:** Birinchi turkologiya qurultoyi, singarmonizm, unli tovushlar, Bakir Cho'ponzoda, Olimjon Ibrohimov, Shokirjon Rahimiy, Usmonov

### ABSTRACT

Following the Russian invasion, the Turkic languages underwent a sequence of control measures, first by the tsarist authorities and subsequently by the Bolshevik regime. A deliberate effort was made to modify these languages, encompassing alterations in pronunciation, alphabets, spelling, lexicon, and linguistic conventions. Notably, these studies magnified the distinctions between these languages while disregarding their shared characteristics. To delve into one aspect of this matter, this article scrutinized the discussions surrounding the phenomenon of synharmonism in Turkic languages during the inaugural Congress of Turkology held in Baku in 1926. The perspectives articulated by Bakir Cho'ponzoda, Olimjon Ibrohimov, Shokirjon Rahimi, and Usmanov were examined. The findings revealed that there was a concerted endeavor to eliminate synharmonism from Turkic languages during the First Congress of Turkology.

**Keywords:** First Congress of Turkology, synharmonism, vowel sounds, Bakir Cho'ponzoda, Olimjon Ibrohimov, Shokirjon Rahimi, Usmanov

**Kirish.** 1926-yilda Bokuda Birinchi turkologiya qurultoyi bo'lib o'tildi (Первый Всесоюзный тюркологический съезд. 1926). Turkiy xalqlar tarixi, tili va adabiyoti masalalari muhokama qilingan ushbu

---

\*katta o'qituvchi, Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o'zbek tili va adabiyoti universiteti, Toshkent/O'zbekiston (Jxudayberdi@mail.ru)  
<https://orcid.org/0000-0002-5362-0356>

qurultoyning maqsadi, vazifalari, unda ko‘rilgan masalalar, qabul qilingan qarorlar turlicha nuqtai nazardan tahlil qilindi. Sobiq ittifoq hududidagi nashrlarda qurultoy turkiy xalqlar ijtimoiy-siyosiy hayotida ulkan voqea bo‘lganligi qayd etib borildi (Богданова, 1930; Иномив Рахим. 1926; Хансуваров, 1932; Усмонов, 1926; Юсупов, 1979; Кононов, 1968; Мусаев, 1965; В.С., 1926; Алфавит октября. 1934). Хорijlik mutaxassislar tadqiqotlarida ushbu anjuman turkiy xalqlar adabiy tili, alifbosi, imlosini bolshevistik mafkura asosida shakllantirishga qaratilgan bir bosqich ekanligi qayd qilindi (Тоунбее, 1929; Castagne, 1926; Castagne, 1927; Bocon, 1966; Henze, 1956; Henze 1957; Şimşir, 1991; Şimşir. 1992). Yigirmanchi asrning o‘ttizinchi va undan keyingi yillarida shunday harakatlar izchillik bilan olib borilganligi ko‘plab xorijiy adabiyotlarda aks etdi. Bunday qarama-qarshi fikrlarga sabab bo‘lgan o‘sha davr manbalarini qayta tahlil qilish, qurultoyda ko‘rilgan masalalar, muhokamalarda bildirilgan fikrlar, qabul qilingan qarorlarni xolis, chuqur tahlillar asosida qayta baholash zarur.

Chunki bizga ma‘lum sovet davri ilmiy adabiyotlari va tadqiqotlarining barchasida mazkur anjuman materiallari, unda qabul qilingan qarorlar ijobiy baholangan, turkiy xalqlar tillari, alifbolari va imlolari taraqqiyotida muhim rol o‘ynaganligi qayd etilgan. O‘sha davrdagi jarayonlarga munosabat bildirilgan keyingi adabiyotlardagi, tadqiqotlardagi fikrlar ham deyarli o‘zgarmagan. Masalan, Ozarbayjonda ushbu qurultoy o‘tkazilganligining 80 va 90 yilliklari keng nishonlandi, anjumanlar materiallari chop etildi (Birinci Turkoloji Qurultaym 90 illik yubileyinə həsr olunmuş. 2016). Ulardagi materiallar, maqolalar bilan tanishib, qurultoyda ko‘rilgan masalalar qayta tahlildan o‘tkazilmaganligini, ayrim masalalar bo‘yicha bo‘lgan qizg‘in bahslarning asl mohiyati, maqsadi ochib berilmaganligini kuzatish mumkin.

Qurultoyda qilingan ma‘ruzalarda, bahs-munozaralarda bildirilgan fikrlarni o‘rganib, turkiy adabiy tillar, alifbolar, imlolardagi mavjud muammolar haqida to‘g‘ri, xolis qarashlar bilan birga, bu tillarning tub qonuniyatlaridan, o‘ziga xos xususiyatlaridan imkon qadar chetlashtirishga qat‘iy harakatlar bo‘lganligini payqash mumkin. Xuddi shu yillarda, kelgusuda milliy tillarning mushtarak til bo‘lib shakllanishi haqidagi fikrlar o‘rtaga tashlangan, bu yo‘nalishdagi vazifalar belgilab berilayotgan edi.

Stalin 1925-yilda Sharq xalqlari universiteti tashkil qilinganligining 5 yilligi munosabati bilan mazkur ta‘lim muassasasining siyosiy hamda bolshevik kadrlar tayyorlashdagi

muhim vazifalari to'g'risida ma'ruza qiladi. Ma'ruzada milliy tillar, millatlarning kelgusida birlashib ketishi masalalariga ham alohida to'xtalib o'tadi: "Bir qanchalar sotsializm davrida hamma tillarni tashlab, umumiy kishilar tili tuzish haqida so'zlaydilar (masalan Kautskiy). Man bu hammani o'z ichiga olaturg'an til nazariyasiga ishonmayman. Ko'ruilgan turli tajribalar bu nazariyani yoqlamaydirlar, balki qarshilik ko'rsatadirlar" (Stalin, 1925, 12-13-b.). Uning "hammani o'z ichiga olaturg'an til nazariyasiga ishonmayman" degan fikri shunchaki so'z o'yini edi, xolos. Stalin o'z nutqini davom ettirib, bu masaladagi qarashlarini shunday bayon etadi: "... Agar so'z millatlarni yo'qsullar madaniyati bilan birlashtirish ustida ketib turg'on bo'lsa, bu birlashmak, u millatlarning til, turmushlarining usuliga muvofiq ijro bo'la borishig'a ham shubha yo'q.

...Bir necha millatlarning birlashmak harakatida yo'qolib ketmaklariga shubha yo'q. Bunday yo'llar avvalda ham bo'lib kelgan. Bir necha millatlarning birlashmak harakati boshqa millatlarni chiqarib tashlamaydir. Balki buning teskarisicha bir necha yuksalgan millatlarning birlashmak harakati yoki birlashmak harakatining boshlamalari millatlarni umumiy yuksalish harakatlarining natijalaridir" (Stalin, 1925, 13-b.).

Ma'lumki, 20-yillardagi yangi tuzilgan jamiyatga yo'qsullar, ya'ni proletar hokimiyati rahbarlik qilar edi. Shu bois proletarlar, ishchi va dehqonlar nomidan aytilgan har qanday fikr ham talab so'zsiz bajarilar edi. Boku qurultoyida Ozarbayjon kasaba uyushmalari s'ezdi nomidan gapirgan Peskov keng ishchilar ommasi nomidan anjumanda alifbo masalasi ko'rilayotganligi, baxtli ruslar qoloq turk ukalariga ko'proq e'tibor qaratishlari, bu masalani umumiy til va yozuv bo'lgandagina amalga oshirish mumkinligi haqida gapirib, anjuman ishtirokchilariga shunday talab qo'yadi: "Есть еще взаимное непонимание между отдельным национальностями. Для того, чтобы этого не было, для того, чтобы с этим покончить раз навсегда, у вас здесь разбирается один из важнейших вопросов, вопрос алфавита. Нам, русским, в свое время более счастливым в получении грамоты, необходимо будет побольше уделить внимания отсталому тюркскому брату. Это мы сумеем сделать только тогда, когда у нас будет общий язык, общие письмена. Я думаю, ни для кого не секрет, что очень трудно учиться нам, русским, и другим национальностям тюркскому языку по старому арабскому алфавиту. Я полагаю, что также не легко учиться и товарищам – тюркам. Поэтому наше сегодняшнее требование, требование широких слоев рабочих, объединяемых профсоюзами,



это требование обще-понятного языка, требование письмен на новом латинском алфавите, требование грамоты на новом алфавите” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с. 215). Qurultoyda markazdan tayinlangan ko‘pchilik ma‘ruzachilarning adabiy til, alifbo, imlo va termin to‘g‘risida ilgari surgan fikrlari zamirida ham shunday qarash borligi sezilib turadi.

**Turkiy tillar bo‘yicha amalga oshirilgan ishlardagi kamchiliklar haqida.** Qurultoydagi qizg‘in muhokamalar jarayonida turkiy tillarning tadqiqiga bag‘ishlangan ayrim ishlarda ziddiyatli fikrlar, xatoliklar, kamchiliklar ham borligi turkiy xalqlar vakillari tomonidan aytib o‘tildi. Buning sababi sifatida turkiy tillarni o‘rganayotgan turkologlar turkiy xalqlarning vakili emasligi, shu sababli ular turkiy tillarning barcha nozik jihatlarini bilmasligi ko‘rsatilgan. Sabashkin Radlov va Ilminskiylarning grammatikalari oltoy tili talablariga javob bermasligini, (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с.147) Umarov turkiy tillarni o‘rganish metodikasi haqida fikr bildirganda, bu sohadagi eng katta kamchilik turkiy tillarni o‘rganayotgan turkologlarning o‘zi turkiy xalqlarning vakili emasligi, ular turkiy tillarning o‘ziga xos, nozik xususiyatlarini bilmasligini (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с.148) alohida urg‘ulagan.

O‘zbekiston vakili G‘ozi Yunus esa etnografiya bo‘yicha qilingan ma‘ruzalar muhokamasida qatnashib, turkiy xalqlar haqida kam va umumiy ma‘lumot berilgani, o‘ziga xos xarakterli jihatlarini ochib berilmaganligini, o‘zbeklar etnografiyasi haqida juda qo‘pol xatolikka yo‘l qo‘yilganligini uqtirib o‘tgan: “Когда говорят об узбеках, у всех получается какое-то туманное представление. Что они представляют собой? Узбеки – это люди с длинной бородой, большой чалмой и длинными широкими халатами. И толк. И действительно, взглянешь на альбом, где изображены типы узбеков. Что же этот альбом нам говорит? Абсолютно ничего. Например, вместо узбека снят таджик персидского, иранского происхождения; в их чертах совершенно нет тюркского элемента. Такие альбомы, вероятно, составлены человеком, совершенно не знающим состояния Узбекистана” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с. 86-87).

G‘ozi Yunus, o‘zbek tili bo‘yicha olib borilgan tadqiqotlarda ham g‘ayri ilmiy qarashlar borligiga qurultoy qatnashchilari diqqatini qaratgan: “Наши языковеды не знают, какие имеются наречия у узбеков. Например, чагатайское, смешанное узбекское наречие, они называют узбекским. А потом еще выдумали какой то

сартский язык и говорят, что это их особый язык, тогда как сарты все говорят на персидском языке. Когда они говорят на узбекском языке, они знают, что они персы. Таджики, сартов определяют без всякого затруднения. Они говорят по-узбекски так же, как я говорю по-русски; сейчас же можно узнать, что я не русский, что они не тюрки. А некоторые наши ученые писали в своих трудах, что вот мол сарты происходят из иранской расы, они забыли свой язык и приняли тюркский язык, что в Узбекистане имеется сартское наречие. Это конечно неправильно, это – большая ошибка... Ни Москва, ни Ленинград серьезно этим вопросом не занимались. Я просил бы, чтобы Курултай на это обратил внимание” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с.87).

**Turkiy tillardagi singarmonizm hodisasi haqidagi bahslar.** Qurultoyda shunday qizg'in bahs-munozaraga sabab bo'lgan masalalardan biri turkiy tillardagi singarmonizm hodisasi. Mutaxassislariga ma'lumki, singarmonizm turkiy tillarning tovush tizimini birlashtirib turadigan asosiy qonuniyat ekanligi ko'plab turkologlar tomonidan haqli ravishda e'tirof etilgan. Imlo masalasida Tatariston vakili Olimjon Ibragimov turkiy tillardagi barcha so'zlar qattiq yoki yumshoq bo'lishi, shu sababli imlo qoidalarini shakllantirishda barcha qo'shimchalarni shunga rioya qilib tuzish lozimligini, turkiy tillarga xorijiy tillardan o'zlashadigan so'zlarni, turkiy adabiy tillar uchun yangi harflarni o'zaro kelishgan holda qabul qilish, (Первый Всесоюзный тюркологический съезд. 1926: 164) barcha turkiy tillar alifbolaridagi belgilar, harflar bir shaklda bo'lishi kerakligini bildirgan (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с. 165).

Qurultoyda ishtirok etgan o'zbekistonlik Shokirjon Rahimiy barcha turkiy tillarda, jumladan o'zbek tilida ham singarmonizm mavjud ekanligi, o'zbek tilida unli tovushlarni ifodalash uchun harflar soni kamligini ko'rsatib o'tgan: “Сингармонизм в тюркских языках, в частности в узбекском языке, есть; под влиянием проникновения к городском жителям таджикзма этот: сингармонизм нарушается, но в языке кишлакского населения этот сингармонизм есть. Он говорит, что первый недостаток знаков для обозначения гласных звуков насчитывается от 6 до 8 и даже до 13, между тем как съезд Узбекистана исчислил гласных звуков всего 6, а мы видим, что жизни гораздо больше, но для обозначения гласных звуков не хватает букв. Это он причисляет к основному недостаток узбекского алфавита, несмотря на то... что вопрос о реформе

орфографии тесно связан с вопросом об алфавите, ибо приспособить арабский алфавит будет трудно, и вопрос орфографии нужно связать со вторым вопросом – об алфавите” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с. 165-166).

Shuningdek, imlo masalasida Alparov, Hakimov va Cho‘ponzodalar ham ishtirok etib turkiy tilda gapirishgan (Первый Всесоюзный тюркологический съезд. 1926, с. 176). Ularning fikrlari anjuman materiallarida keltirilmagan. Lekin munozarada qatnashganlar Cho‘ponzoda va Alparovlarning fikrlariga munosabat bildirishgan. Ulardan Cho‘ponzoda va Alparovlarning bildirgan ayrim fikrlarni aniqlash mumkin.

Munozarada ishtirok etgan Olimjon Ibrohimov Cho‘ponzodaning turkiy tillardagi singarmonizm va agglyutinatsiya haqidagi fikrlari noto‘g‘ri ekanligi, singarmonizm turkiy tillarga xos xususiyat bo‘lib, turkologiyaga oid barcha akademik nashrlarda alohida nazariya sifatida qayd etilganligini bildirgan: “Еще серьезный вопрос возник с выступлением тов. Чобан-Заде. Из его выступления на мою долю относится два момента. Он отрицает значение сингармонизма и значение основных моментов агглютинации. Я считаю, что это неправильно, особенно по отношению к родственным языкам. Проф. Чобан-Заде хороший филолог и знает древние и тюркские языки. Ему известны все работы и все ученые тюркологи, как арабские, так и русские, особенно Радлов и другие; все эти ученые указывали, что во всех этих наречиях это свойство в определенно было. Во всех академических изданиях это подчеркивается, как особая теория, а в практическом отношении во всех реформированных орфографиях говорится, что в этом отношении тюрки отстали” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с. 178).

Olimjon Ibrohimovning fikrlaridan ma‘lum bo‘lmoqdaki, Cho‘ponzoda turkiy tillardagi singarmonizm va agglyutinatsiya qonuniyatlari haqida fikr bildirgan ekan.

Cho‘ponzoda ilmiy terminologiya tizimi haqida ma‘ruza qilganda ham turkiy tillar tarixida, taraqqiyotida muhim rol o‘ynagan singarmonizm va agglyutinatsiya masalasiga to‘xtalib o‘tgan. U turkiy tillarga faqat agglyutinatsiya va singarmonizm nuqtai nazaridan qaramaslik zarurligi, mazkur qonuniyatlar arab va fors tillaridan o‘zlashgan so‘zlar hisobiga o‘zgarishga uchraganligi, shu bois turkiy tillar to‘liq singarmonizm va agglyutinatsiya qoidalariga amal qilmasligini aytib o‘tgan: “Затем есть база, хотя тов. Зифельдт

выступил против этих терминов, слов “духовенство” и т. д. Каким бы путем ни пришли к этому наши языки, но факт, на который я вчера указал в своем выступлении, что нельзя наши языки определять только с точки зрения агглютинации, или с точки зрения сингармонизма, - это касалось бы только части наших языков. Даже, я скажу, такой более чистый язык, как казакский, имеет уже громадное количество иностранных чужих элементов, как своих родных. У нас сингармонизм или агглютинация, свойственные чисто тюркскому языку, нарушены заимствованиями из арабского, персидского. Наш язык не есть в общей сложности, принимая во внимание это заимствование, язык чисто тюркский, и поэтому он целиком не подчиняется основным правилам законов агглютинации и сингармонизма” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с.191).

Tatar olimi Usmonov bunday qarashlarning zamirida turkiy tillar uchun singarmonizm shart emasligini isbotlash va turkiy tillar uchun to‘laqonli alifbo yaratmaslik harakati yotganligini Alparov chiqishidan so‘ng anglab etganligini bayon etadi. Hatto tatar tilidagi hamma so‘zlar ham singarmonizm qoidasiga to‘la rioya qilmasligini misollar bilan ko‘rsatib beradi: “Противники основной, коренной реформы противопоставляют закон сингармонизма. Я до сих пор не мог понять их цели, зачем понадобилось им выкапывать этот закон, относящийся еще к древнему языку. Теперь, благодаря тов. Алпарову, ясно, в чем дело. Он высказал мысль, за которую я ему благодарен; оказывается, они этим хотят доказать ненужность для тюркского письма какого бы то ни было совершенного алфавита. Но я знаю, что полного сингармонизма даже в татарском языке нет. Возьмите слова “сина”, “мина”, здесь сингармонизма нет. В татарском языке также много слов, получивших право гражданства, но не подчинившихся закону сингармонизма. Так, например, “исхак”, “китаб”, “галимджан”, “ибрагим”, здесь никак нельзя суметь соблюсти этот закон. Также много слов, вошедших в наш язык, благодаря веяниям новой культуры и техники, как слова “кино”, “килограмм”, “километр”, “гидро” (Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 1926, с.175).

**Butunittifoq yangi turk alifbosi qo‘mitasining I plenumidagi bahslar.** Turkiy tillardagi singarmonizm masalasi alifbo, imlo masalalariga bag‘ishlangan keying tadbirlarda ham qizg‘in bahslarga sabab bo‘lganligini ko‘rish mumkin. 1927-yilda Bokuda o‘tkazilgan Butunittifoq yangi turk alifbosi qo‘mitasining I plenumida Cho‘ponzoda yana singarmonizm masalasiga to‘xtaladi. Dastlab

N.To'raqulov tomonidan singarmonizm tamoyili ilgari surilganligi, shu bois turkiy tillar alifbolaridagi harflar sonini, xususan, unli tovushlarni ifodalaydigan 6 ta harfni 3 taga kamaytirish mumkinligi haqida fikr bildirgan: "Тов. Туюракулов выдвигает, во первых, принцип сингармонизма. По его мнению, исходя из фактов сингармонизма, мы можем сократить число букв тюркского алфавита. Так, он предлагает сохранить буквы, для обозначения же мягких звуков произношение данного слова. Таким образом, обозначение твердых звуков "о", "ы" и "у" делают излишним обозначение соответствующих мягких звуков. Словом, тов. Туюракулов вместо 6 букв предлагает только 3" (Стенографический отчет, 1927, с.109).

Cho'ponzoda turkiy tillardagi singarmonizim haqidagi fikrlarini davom ettirib, mazkur hodisa mavjud yoki mavjud emasligiga qarab turkiy tillarni ikki guruhga ajratadi. Turkman, qozoq va qirg'iz tillarida arab va fors tillaridan o'tgan leksik qatlamli yozma adabiyot yo'q. Shu sababli bu tillarda singarmonizm bor. Yozma adabiyotlari, o'z shaharlari mavjud bo'lgan, o'zbek, Sharqiy Turkistondagi turk-tatarlar, qirim turk-tatarlari, onado'li turklari, Eron va kavkaz ozorbayjonlari tilida singarmonizm borligi haqida gapirish mumkin emasligini aytadi: "Сингармонизм имеет больше значение в диалектах туркменском, киргизском и казакском, словом в диалектах северного Туркестана. Народы, говорящие на этих диалектах, не имели литературы на персидского-арабской основе и не непосредственно общались с другими народами. Если же мы возьмем другие диалекты, имеющие свою литературу, диалекты, на которых говорят народы, общающиеся с другими народами, имевшие свои города, свое городского население, такие народы как узбеки, тюрко-татары восточного Туркестана, крымские тюрко-татары, анатолийские турки, азербайджанцы персидские и кавказские, то у них о сингармонизме невозможно говорить, беря язык в целом" (Стенографический отчет, 1927, с.109).

V.Cho'ponzoda qozoq, qirg'iz va turkman tillariga yevropo tillaridan so'zlarining o'zlashtirilishi munosabati bilan singarmonizim tabiiy yo'l bilan yo'qola boradi, degan fikrni bildirgan: "как доказано трудами многих европейских и наших ученых, сингармонизма нарушается присутствием иностранных слов в лексике языка. Чем больше мы будем принимать европейских терминов, тем больше мы будем общаться к европейской культуре. Я полагаю, что это также нарушает сингармонизм, так как арабские слова, исключаемые нами из своего языка, нисколько не отличаются с

точки зрения сингармонизма от слов европейских, которые мы, работая в терминологической комиссии, составляя учебники и т. д., принимаем вместо них. Что касается так называемых чистых диалектов, которые я перечислил, я думаю, что они точно также стоят перед исторической необходимостью нарушения сингармонизма. Одно дело сингармонизм в бедной логике неграмотного народа, владеющего языком казакским, киргизским или туркменским, и другое дело, когда сингармонизм туркменского языка был нарушен в литературе Махмутум Кули и рядом других туркменских поэтов и писателей.

Я полагаю, что сингармонизм будет нарушен естественным ходом вещей и в диалектах народов, не имевших своей литературы, когда они воспримут в свой язык европейские слова и научатся как следует произносить и обозначать их” (Стенографический отчет, 1927, с.109-110).

Olim shu fikrlaridan keyin singarmonizim turkiy tillarning umumiy qonuniyati emas degan qat’iy xulosani beradi: “Сингармонизм не общее тюрко-татарское явление” (Стенографический отчет, 1927, с.110).

Cho‘ponzoda tomonidan ilgari surilgan bu fikrlarni Yakovlev [Стенографический отчет, 1927, с.135-138] va boshqa markaz olimlari qo‘llab-quvvatlasa, Manatov (Стенографический отчет, 1927, с.132), Umar Aliyevlar qarshi turadilar. Umar Aliyev Cho‘ponzodaning tilga chet tillardan so‘z kirishi hisobiga boyiydi va singarmonizim yo‘qoladi, degan qarashini ma‘qullamasligini aytadi: “Я согласен с тов. Тюракуловым в том смысле, что иностранные слова следует подчинять своему наречию и не согласен с тов. Чобан-Заде, что с обогащением языка в него входит много иностранных слов и сингармонизм теряется. Я с этим не согласен” (Стенографический отчет, 1927, с.140).

Cho‘ponzoda ushbu qurultoy natijalari haqida yozganda singarmonizim hodisasi haqidagi munozaralarga to‘xtalib, O‘rta Osiyo respublikalari: Turkmaniston, O‘zbekiston, Qirg‘iziy va Qozog‘iston vakillari I plenumda alifboni singarmonizim asosida shakllantirish haqida fikr bildirganliklari, Turkmaniston va O‘zbekistonliklar II plenumgacha o‘z fikrlaridan qaytib birlashgan alifboni qabul qilish tarafiga o‘tganliklarini qayd etadi. Boshqa respublikalarni ham singarmonizmsiz alifbo va imloni qabul qilishga da‘vat qiladi. Singarmonizimni qabul qilganda kelib chiqadigan murakkabliklar, chalkashliklar haqida to‘xtalib o‘tadi (Б.Чобан-Заде, 1928, с.21-24).

“Применение сингармонизма с различных точек зрения представляется неудобным и недопустимым.

Если смотреть с педагогической точки зрения, то применение принципа сингармонизма к алфавиту, поставит преподавателя в крайне затруднительное положение, потому что 8-9 летним ребятам объяснить такое сложное языковое явление как сингармонизм, представляется почти невозможным, а без такого объяснения обосновать алфавит и научить детей применению знака смягчения является неразрешимой задачей”

“Применение сингармонизма, игнорирующего перспективы развития данного языка вводит элемент искусственности в тесном общении с языками соседних народов. Путем подобного общения в языках появляется достаточное количество заимствований. Казакский язык после Октябрьской Революции стал на путь быстрого развития в смысле проникновения в его состав солидного количества иностранных слов.

Количество этих заимствований пока настолько не велико, что многим казакским работникам представляется возможным подчинить иностранные слова законам сингармонизма, в результате чего иностранные слова и термины беспощадно извращаются. Благодаря этому, один и тот же иностранный термин казакский ученик принужден изучать в различных формах.

Кроме того извращенная форма иностранного слова всегда препятствует усвоению правильной, оригинальной формы слова, из-за существования извращенных форм “kemitet” или “kemitı” и “kärəgesiye” или чтонибудь в роде этого. Правильные формы этих слов: “комитет”, “кооперация” почти всегда останутся недоступным произношению казака и, таким образом, усвоение какого-нибудь иностранного языка, в том числе и русского будет почти невозможным. Одним словом, подобное искусственное извращение иностранных слов ни в лингвистическом, ни в педагогическом и обще-культурном отношении ни к чему хорошему не приведет” (Б.Чобан-Заде, 1928, с.22).

Turkiy tillardan singlarmonizm hodisasini chiqarishga qanchalik ko'p harakat qilingan bo'lsa-da, bu fikr qabul qilinmadi. Turkiy tillarning alifbolari (Вопросы совершенствования алфавитов тюркских языков СССР, 1972), imlolari (Опыт совершенствования алфавитов и орфографий языков народов СССР, 1982)

singarmonizmga moslab tuzildi. Faqat o‘zbek adabiy tilidagina bu hodisa chiqarildi.

### **O‘zbek adabiy tilidan singarmonizmning chiqarilishi.**

Cho‘ponzoda singarmonizmning turkiy tillardan yo‘qola borganligi borasidagi fikrlarini o‘zbek matbuoti sahifalarida ham izchillik bilan davom ettirgan. Uning yozishicha, mazkur qonuniyat XI asrgacha turkiy tillar uchun umumiy xususiyat bo‘lgan. Keyinchalik boshqa tillarning ta’sirida singarmonizm buzila boshlagan. Olim yozadi: “Singarmonizm 11 nchi asrgacha turk xalqlarining umumiy xususiyati edi. Bu xalqlar janubga va g‘arbga tarqalib ketgandan so‘ng, turk-tatarlarning ko‘pining tili, somiy va oriy xalqlarning tili bilan aralashdi. Buning natijasida bu tillarga chet unsurlar ko‘p miqdorda kirib, singarmonizm qonuni buzildi.

Singarmonizmning qo‘llanishi faqat, shaharlari sust rivojlangan va islom ta’siriga berilgan yozma adabiyoti bo‘lmagan xalqlarda bir daraja saqlanib qolgan. Shunday qilib, turk xalqlarining birinchi guruhi uchun alifbeda singarmonizmni qo‘llash mutloq mumkin emas, ikkinchi guruh uchun bo‘lsa pedagogiya va lisoniyat nuqtai nazaridan muvofiq emas, ham zararli. Chunki buning natijasida belgilar kamayib, mazkur shevalardagi tipovoy ovozlar yo‘qoladi. Bu ovozlarning belgisini alifbeda topolmagan o‘quvchi yoki o‘qituvchi, mazkur so‘zni o‘qigan bilan yaxshi tushunolmaydi. Shu sababli qozoqlarning alifbeda singarmonizmni qabul qilmaymiz, deyishini tabrik qilish kerak.

Yangi turk alifbesining asosiy boyligi fonetika (savtiyat)dir. Shu sababdan singarmonizmni qo‘llanishi fonetikadan voz kechish bo‘ladi” (Cho‘ponzoda. 1928).

Xuddi shu davrda o‘zbek adabiy tili uchun singarmonizmsiz shevalarni asos qilib olish zarurligi Y.Polivanov, Yudaxin kabi rus turkologlari tomonidan ilgari surilayotgan, mahalliy ziyolilar esa ularning qarashlari ilmiy asosga ega emasligini bildirishayotgan edi (Xudoyberdiyev, 2022, s. 37-62).

1929-yilning may oyida Samarqandda bo‘lib o‘tgan til-imlo anjumanida, o‘zbek tili uchun qabul qilingan lotin alifbosi singarmonizm asosida shakllantirildi. Anjumanda o‘zbek adabiy tilining imlosi to‘g‘risida ma’ruza qilgan Qayyum Ramazon (Til-imlo, 1932, s. 91-103) imlo qoidalarini tuzishda turk so‘zlarida singarmonizm qonuni to‘la tatbiq etilishi haqida gapirib o‘tgan (Til-imlo, 1932, s. 94-95). Ushbu masala yuzasidan Imad No‘g‘aybek (Til-imlo, 1932, s. 103-106), Ajdarov (Til-imlo, 1932, s. 106-107),



Xo‘janov (Til-imlo, 1932, s. 107), Abdurauf Fitrat (Til-imlo, 1932, s. 107-109), Elbek (Til-imlo, 1932, s. 109-110), Isxoqov (Til-imlo, 1932, s. 110-111), Go‘zi Olim (Til-imlo, 1932, s. 111-112), Sobirjon Ibrojimov (Til-imlo, 1932, s. 112-113), Shokirjon Rahimiy (Til-imlo, 1932, s. 113-114), Begjon (Til-imlo, 1932, s. 115-116), Hodi Fayziy (Til-imlo, 1932, s. 116-117), Orif Ayyub (Til-imlo, 1932, s. 117), Sariboyev (Til-imlo, 1932, s. 117-119), Buyuk Karimiy (Til-imlo, 1932, s. 119-120), Murod Shamsiy (Til-imlo, 1932, s. 120-121), Abdulhay Ayyub (Til-imlo, 1932, s. 121-122) o‘zbek tilida singarmonizm mavjudligi va uni adabiy til uchun asos qilib olish haqida fikr bildirganlar.

Ushbu qurultoyda Co‘ponzoda barcha jumhuriyatlar singarmonizmli alifbodan voz kechganligi, O‘zbekistonda adabiy til uchun singarmonizmni asos qilib olishning hech keragi yo‘qligi, lotinlashtirishning asoslaridan biri turk-tatar va boshqa Sharq xalqlarining yozuvlarini yaqinlashtirish ekanini aytib o‘tadi: “So‘ng o‘laroq singarmunizm haqida bir qancha so‘z so‘ylamakchi bo‘laman. Konferensiyadagi chiqishlar o‘zbek lahja yoxud shevalarining asosiy e‘tibori bilan singarmunizmli bo‘lg‘anini ko‘rsatdi. Buning uchun cho‘zgilarni ozaytirmoq masalasini bu konferensiyadan so‘ngra qat‘iy suratda ortadan ko‘tarmak lozim keladir. Singarmunizmli alifbe tajribasi ikki yil muddaticha Qazaqistan, Qirg‘izistan kabi jumhuriyatlarda yayildi. Bu tajribalardan chiqqan natijalar manfiy bo‘lg‘ani uchun ortiq 1 nchi plenumda butun jumhuriyatlar singarmunizmli alifbedan voz kehdilar. Endi yangidan O‘zbekistonda bu tajribani takror etmakning menimcha hech keragi yo‘q. Ikkinchi tomondan lotinlashtirish ideyasining asoslaridan birisi turk-tatar va boshqa Sharq xalqlarining yozuv madaniyatlarini yaqinlashtirmoq edi” (Til-imlo, 1932, s. 15).

Hozirgacha amalga oshirilgan tadqiqotlarning birortasida Cho‘ponzodaning turkiy tillardan singarmonizmni chiqarish haqidagi fikrlari, harakatlari tahlil qilinmagan, o‘rganilmagan (Bayramov, 2013, s. 64-70; Məmmədov, 2018, s. 5-7; Əzizov, 2018, s. 19-22).

1933-yil 7-yanvarda Butunrossiya Markaziy Ijroiya qo‘mitasi huzuridagi Ilmiy kengashda o‘zbek adabiy tili va uning imlosi haqidagi masala ko‘rib chiqiladi. Ushbu Ilmiy kengash o‘zbek adabiy tilini, uning imlosini tubdan o‘zgartirgan, o‘zining asrlar davomida shakllangan boy tarixidan uzib qo‘ygan, kommunistik mafkura qoliplariga moslashtirishga harakat qilingan dastlabki qadam edi.

Bu vaqtda jamiyatning ijtimoiy-siyosiy hayotida tub burilishlar bo'lgan, barcha sohada yangi jamiyat qurilganligi, qurilayotganligi, uning olamshumul ahamiyati, o'tmishdan nafratlanishga oid targ'ibot ruhidagi ma'lumotlar keng quloch yozgan edi. Anjumandagi Otajon Hoshimning ma'ruzasining umumiy mazmuni va mohiyati ham shunday ruhda edi. (ХАШИМОВ, 1933). Otajon Hoshim o'zbek tilidagi unlilar sonini beshtaga qisqartirishni taklif etdi: (а, э, ь, і, о, ө, и, у, е = а, о, и, э) (ХАШИМОВ, 1933, s. 41).

Qisqa bir muddatdan keyin Qayum Ramazonning "O'zbek tilining birlashgan imlosi" loyihasi e'lon qilindi. Unda ham unlilar soni 9 tadan 5 taga qisqartirilgan, singarmonizm o'z vazifasini tilning boshqa sohalariga o'tkaza boshlagani, shu sababli bundan keyin singarmonizm muhim rol o'ynamasligi qayd etilgan (Ramazon, 1933). Singarmonizm, unlilar to'g'risidagi bahs-munozaralarga 1934-yil 7-yanvarda Toshkentda bo'lgan Til-imlo konferentsiyasi yakun yasadi. Anjumanda yangi imlo qoidalari to'g'risida Otajon Hoshim ma'ruzasi tinglandi. Muzokaralarda Shokirjon Rahimiy, Faxri Kamol, Sobirjon Ibrohim, Avloniy, G'ozii Olim va boshqalar qatnashgan. Konferensiyada tasdiqlangan yangi imlo qoidalari unlilar soni 6 ta qilib belgilandi, singarmonizm yangi sharoitda yo'qolib borayotganligi alohida ta'kidlandi. O'zbekiston Markaziy Ijroiya Komiteti prezidiumining 1934-yil 13-mart qarori bilan tasdiqlangan imlo qoidalari keyin o'zbek tilining yozuv tizimida singarmonizm aks ettirilmadi, 9 ta unli tovushdan 3 tasi qisqartirilib 6 ta qilib belgilandi va bu hodisalar o'zbek adabiy tilining katta ijobiy yutug'i sifatida baholanib kelindi.

### **Xulosa**

1. 1926-yili Boku shahrida bo'lib o'tgan Birinchi turkologiya qurultoyida, 1927-yilda o'tkazilgan Butunittifoq yangi alifbe qo'mitasining I plenumida turkiy tillardagi singarmonizm qonuniyati qizg'in bahs-munozaralarga sabab bo'lgan. Markaz olimlari va ularning tarafdorlari bilan turkiy tilli olimlar o'rtasida ziddiyatli fikrlar bildirilgan.

2. B.Cho'onzoda va boshqa rus turkologlari tomonidan adabiy tillardan turkiy tillardagi singarmonizmni chiqarishga qat'iy harakat qilinganharakat qilingan.

3. B.Cho'onzoda va boshqa rus turkologlari tomonidan adabiy tillardan turkiy tillardagi singarmonizmni chiqarish haqidagi qarashlar mahalliy olimlar tomonidan asossiz deb topilgan.

4. Turkiy tillarning lotin alifbosi va lotin alifbosi asosidagi imlolarini tuzishda singarmonizm hodisasi asos qilib olingan.

5. Uzoq vaqt davom etgan munozaralardan keyin 1934-yili o'zbek alifbosidagi 9 ta unli tovushni ifodalaydigan harflardan 3 tasi, o'zbek tili imlo qoidalaridan singarmonizm hodisasi chiqarilgan va bu o'zbek tilining o'ziga xos xususiyati, katta yutug'i sifatida baholanib kelingan.

## ADABIYOTLAR

Acar K. (2001). *Kırımlı Bekir Sıdkı Çobanzade (dilciligi ve Edebiyat Araştırmacılığı)*. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları: 791.

Arnold J. Toynbee (1929). *The Adoption of the Latin in Turkey and in the Turkish States members of the U.S.S.R. (1918-28)*. Surey of international Affairs. London.

Bayramov R. (2013). *Bəkir Çobanzadə və alifba məsələsi*. "Bəkir Çobanzadə və Türkologiyanın müasir problemələri" mövzusunda Respublika elmi konfransının materialları. 31 may 2013-cü il. Bakı. 64-70.

Bilal N. Şimşir (1991). Azərbaycan'da Türk Alfabesi tarixçə. Ankara. Musabay V. 1959. *İdil-Ural Türkləri dil ve yazılarının Sovvetleştirilmesi ve Ruslaştırılması*. *Dergi*, № 15.

Bilal N. Şimşir. (1992). *Türk Yazı Devrimi*. Ankara.

Birinci Turkoloji Qurultayın 90 illik yubileyinə həsr olunmuş (2016). *Məbasir Türkologiya: Dənən, Bu Gün Və Sabah* (problemlər və perspektivlər). RESPUBLİKA ELMİ KONFRANSININ MATERIALLARI. 28 dekabr 2016-cı il "Elm və təhsil" Bakı.

Bocon E.E. (1966). *Central Asians Under Russian Rule*. New York, 1966.

Castagne J. (1926). *Le Congres de Turkologie de Bokou*, en Mars 1926. *Revue de Vonde Musulman*, LXIII, 1er trimestre. Paris.

Castagne J. (1927). *Latinisation de l'Alphabet Turk dans les Republiques Turko-Tatares de i' U.R.S.S.* *Revue des Etudes Islamiques*. Cahier III, Paris.

Cho'ponzoda (1928). Alifbe birligi, Singarmonizm va fonetika masalalari. "Qizil O'zbekiston" gazetasi, 1928-yil 18-yanvar.

Əzizov E. 2018. Bəkir Çobanzadənin elmi yaradıcılığında ahəng qanunu məsələsi və saitlər ahənginə dair bəzi mülahizələr haqqında. Bəkir Çobanzadə – 125. «Azərbaycan dili: dünən və bu gün» mövzusunda Beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı. 19-22.

Henze, Paul B. (1956). Politics and Alphabets in inner Asia. *Royal Central Asian Journal*. XLIII. S. 29-51.

- Henze, Paul B. (1957). Alphabet Changes in Soviet Central Asian and Communist China. *Royal Central Asian Journal*. XLIV. S. 124-136.
- Jöre Hudaiberdiyev (2022). Özbek edebî dilinde ses uyumunun yok edilişi. *O'zbekiston: til va madaniyat*. 4(1)-son, 38-50-b.
- Məmmədov E. (2018). *Bəkir Çobanzadə və ümumtürk əlifbasi məsələsi*. Bəkir Çobanzadə – 125. «Azərbaycan dili: dünən və bu gün» mövzusunda Beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı. 5-7.
- Stalin I. (1925). *Sharq xalqları dorilfununining siyosiy vazifalari*. Maskav.
- Til-imlo. (1932). *Til-imlo konferensiyasi materiallari*. 1929-nchi yil mayning 15-23 nchi kunlarida Samarqandda butun O'zbekiston miqyosida to'plang'an o'zbek til-imlochilari va adbiblar konferensiyasining to'la hisobi, Tashkent. 1932.
- Xudoyberdiyev J (2022). O'zbek adabiy tilidan singarmonizmning chiqarilishi. *O'zbekiston: til va madaniyat*. № 4. 38-63.
- Xudoyberdiyev J. (2023). Qatag'on qilingan tovushlar qismati, "Ma rifat" gazetasi, 1-mart, № 9 (9438).
- Алфавит октября*. 1934. Москва-Ленинград.
- Богданова М. (1930). *Лотин асосида тузилган ўзбек лойиҳаларининг тарихига бир қараиш*. "Аланга", Тошкент, № 2.
- В.С. (1926). Первый Всесоюзный тюркологический съезд. НВ.Москва, № 12, 334-341.
- Вопросы совершенствования алфавитов тюркских языков СССР*. 1972. Москва.
- Гранде Б. (1933). *О сокращении некоторых букв в ряде тюркских алфавитов. Письменность и революция*. Сборник I. Москва-Ленинград. 137-141.
- Иномов Р. (1926). Лотин алифбоси учун кураш. "Маориф ва ўқитувчи", Тошкент, № 3.
- Кононов А.Н. (1968) Тюркская филология в СССР 1917-1967. Москва. Мусаев К.М. 1965. Алфавиты языков народов СССР. Москва.
- Опыт совершенствования алфавитов и орфографий языков народов СССР*. 1982. Москва.
- Первый Всесоюзный тюркологический съезд. (1926). *26 февраля - 5 марта 1926 г. (Стенографический отчет)*. Баку.
- Поливанов Е. (1922). Звуковой состав ташкентского диалекта. "Наука и просвещение", Ташкент, № 1, стр 17-19.

- Поливанов Е. (1924), Образцы фонетической записей ташкентского диалекта. “*Бюллетень 1-го Средне-Азиатского государственного университета*”, Ташкент, № 4, стр. 87-90.
- Рамазон Қ. (1933). “Ўзбек тилининг бирлашган имлоси”. *Қизил Ўзбекистон*. 18 май.
- Рамазон Қ. (1933). Ўзбек тилининг бирлашган имлоси. “Қизил Ўзбекистон”, 1933 йил 18 май.
- Söre Hudoiberdiyev. 1998. Özbeçede ses uyumunun yok edilişi. *Türk dünyasi dil ve edebiyat dergisi*. Ankara. 5. 433-443.
- Стенографический отчет* (1927). Стенографический отчет первого пленума Всесоюзного центрального комитета нового тюркского алфавита, заседавшего в Баку от 3-го до 7-го июня 1927 года. Москва.
- Усмонов М. (1926). Туркиёт курултойида алифбо масаласи. “*Маориф ва ўқитувчи*”, Тошкент, № 3.
- Хансуваров И. (1932). *Латинизация – орудие Ленинской национальной политики*. Москва.
- Хашимов А. (1933). Новый узбекский литературный язык и некоторые вопросы его орфографии. // *Революция и письменность*. № 1(16). Москва. Стр. 36-42.
- Хашимов, А. (1933). “Новый узбекский литературный язык и некоторые вопросы его орфографии”. *Революция и письменность*, 1(16): 36-42. Москва.
- Худойбердиев Ж. (2002) Биринчи туркийшунослар курултойининг чакирилиши ҳақида. *ЎЗМУ хабарлари*. 2. Тошкент.
- Худойбердиев Ж. *Тилкаланишдан тикланишга*. Миллий тикланиш. 1998 йил 26 май.
- Худойбердиев Ж. *Масаланинг тарихига қарайлик*. Миллий тикланиш. 1999 йил 20 ноябрь.
- Ҳошим О. Ўзбек янги адабий тили ва унинг имлоси ҳақида. “*Қизил Ўзбекистон*”, 1933 йил, 14 июнь.
- Чобан-Заде Б. (1928). *Итоги унификации алфавитов тюрко-татарских народов. Культура и письменность Востока*. Книга III-я. Баку. 18-43.
- Юдахин К. (1928). Водил қишлоғи лаҳжаси ҳақида бир неча сўз. “*Маориф ва ўқитувчи*”, 1928, 7-сон 48-50-бетлар.
- Юдахин К.К. (1929). *Материалы к вопросу о звуковом составе чагатайского языка. Культура и письменность Востока*. Книга IV. 1929. стр. 62-68.

Юсупов К. (1979). *Ўзбек адабий тилининг тараққиёти ва ёзув масаласи*. Тошкент.



# ЯСАУИ «ХИКМЕТТЕРІН» КӨРКЕМ МӘТІН РЕТІНДЕ ТАНУ

## RECOGNITION OF YASAWI'S "HIKMET'S" AS A LITERARY TEXT

Ж.А. ЖАҚЫПОВ\*

### АҢДАТПА

Түркі тілтануында сопылық мәтіндерді тарихи-салыстырмалы немесе салыстырмалы-тарихи тұрғыдан зерттеуде жетістік мол. Сопылық көркем мәтіннің ең озық үлгісі Ясауидің «Диуани хикметі» екендігіне дау жоқ. Қазіргі уақытта бұл жәдігерліктерді жаңа парадигмада зерттеу – келелі мәселе. Қазіргі түркі тіл білімінде жаңа парадигмалардың біріне мәтінтану жатады.

Ясауи хикметтері мәтін теориясындағы тұтастық, байланыстылық санаттарының тұрғысынан талданады. Мұны функционалдық талдау деуге болады, мұның мәні сонда, мәтіннің жекелеген сыңарлары тұтас мәтінді ұйыстырудағы ықпалына қарай қарастырылады. Осы арқылы хикметтердің мазмұндық сапалары айқындалады деп санаймыз. Хикметтер мәтіндегі ақпар түрлері – мазмұндық-фактуал, мазмұндық-концептуал және мазмұндық-астарлы ақпарат айғақталады. Мазмұндық-фактуал ақпарат хикметтердің нақты лексика-фразеологиялық қабатында, бұл ақпарат жақсы зерттелген. Мазмұндық-концептуал ақпарат Ясауидің қоғамдық құбылыстарды өзіндік түсінуі, саралауы, бағалауынан көрінеді. Мұны лингвистерден гөрі теологтер мен философтар жақсы пайымдайды, тек бұлар мәтіндік айғақтарға әрдайым сүйене бермейді. Мазмұндық-астарлы ақпарды «подтекст» терминімен белгілейді. Хикметтерде бұл жекелеген сөздер мен сөйлемдер арқылы ашылатын сияқты.

Интертекстуалдылықты әдебиеттанушылар постмодернистік ағымға жатқызады. Мұның тілдік көріністеріне қарасақ, бұл мәтіннің жүйе түзуші санатына жататынын байқаймыз. Осы тұрғыдан келгенде Ясауидің «Диуани хикметі» ілкі мәтін ретінде зерделенуге тиіс деп санаймыз. Баяндама AP14870245 – Ахмет Ясауидың «Диуани хикметіндегі» тілдік-мәдени кодтар» атты гранттық жоба аясында әзірленген.

**Кілт сөздер:** тұтастық-байланыстылық, мазмұндық-фактуал ақпарат, мазмұндық-концептуал ақпарат, мазмұндық-астарлы ақпарат, интертекстуалдылық.

### ABSTRACT

Turkic linguistics has great success in the study of Sufi texts from a historical-comparative or comparative-historical point of view. There is no doubt that the most advanced example of a Sufi literary text is Yasawi's "Diwani Hikmet". Currently, the study of these memory functions in a new paradigm is a serious problem. In modern Turkic linguistics, one of the new paradigms includes textual studies.

---

\* филол. ғ. д., проф., Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,  
Астана/Қазақстан (zhan.zhak58@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-8141-5501>



The hikmets of Yasawi are analyzed from the point of view of the categories of integrity, coherence in the theory of text. This can be called functional analysis, the essence of which is that individual features of the text are considered depending on their impact on the consolidation of the entire text. We believe that this will determine the meaningful qualities of hikmets. Types of information in the text of hikmets – content-factual, content-conceptual and content-parable information. The content-factual information is located in the specific lexical and phraseological layer of hikmets, this information is well studied. The content-conceptual information is reflected in Yasawi's own understanding, differentiation, and assessment of the clarity of social phenomena. Theologians and philosophers consider this better than linguists, except that they are not always based on textual evidence. Meaningful information is designated by the term "subtext". In the hikmets, it seems to be revealed in separate words and sentences. Literary critics attribute intertextuality to the postmodern trend. Looking at the linguistic manifestations of this, it can be seen that this text belongs to the category of system-forming. In this sense, we believe that Yasawi's "Diwani Hikmet" should be studied as an original text. The report was prepared within the framework of the grant project AR14870245 – "Linguistic and cultural codes in the "Diwani Hikmet" of Ahmet Yasawi".

**Keywords:** integrity-connectedness, meaningful and factual information, content-conceptual information, content-subtext information, intertextuality

## **Кіріспе**

Ясауидің «Диуани хикметі» тілтанушылар тарапынан дәстүрлі тарихи және салыстырмалы тұрғылардан зерттеліп келеді. Мұны дамыта түскен жөн. Түркітануда бұл тұрғыдағы зерттеулердің басты-басты дегендеріне тоқтала кетейік.

XX ғасырдағы зерттеулерде басты проблема хикметтердің тілі түркі тілдерінің қай тобына қатыстылығы болды. Ясауиді толымды зерттеген түрік ғалымы Ясауидің өмірі мен қызметін, діни қайраткерлігін пайымдай келе, мұның тілі оғыз тілдерінің ықпалы бар қарлұқ тіліне тән деген тоқтамға келеді (Көпрүлү, 1999).

А.К. Боровков Ясауи тілін өзбек тілінің тарихымен байланыстырды (1948, 5-б.).

Осы ғалымдардың ізінше «Хикметтердің» тілін қарлұқ тобына қатыстырған зерттеушілер баршылық. Бұлардың қатарына А.Н. Кононов, А.М. Щербакты, өзбек зерттеушілерін жатқызуға болады. Ал бірқатар ғалымдар оғыз-қыпшақ топтарымен байланыстырады. Бұлардың қатарына Н.А. Баскаков, Ә. Нәжіпті жатқызуға болады.

Біз Қ. Жұбанов ізімен «Хикметтер» тілін түркілерге ортақ мұра дегенін, Р. Сыздық ізімен «аралас әдеби тіл» дегенді бағдар еткенді жөн санаймыз (Сыздықова, 2014, 15-30-бб.).

Ясауи тілін дәстүрлі парадигмада сипаттамалық әдіспен зерттеудің жоғарғы үлгісі Р. Сыздықованың зерттеуі деп санаймыз. Ғалым тарихи-мәтіндемелік аңдатудан соң, «Хикметтердің» тілін фонетикалық, лексикологиялық, морфологиялық, поэтикалық тіл тұрғысынан сипаттап талдап берген (Сыздықова, 2014).

Дәстүрлі зерттеулер тұрғысынан қаралатын мәселелер әлі де жеткілікті. Десек те «Хикметтерді» жаңа парадигмадан барлап көру қажет-ақ. Сондай жаңа парадигманың бірі – мәтінтану.

**Гипотезасы.** Ясауи «Хикметтеріндегі» мәтіндік бірліктер көркем мәтін теориясының талаптарына сай келеді.

### **Негізгі бөлім**

**Талқылаулар.** Ясауидің «Диуани хикмет» мәтінінің **байланыстылығы мен тұтастығын** барлап көрейік. Мәтін лингвистикалық зерттеу нысаны ретінде алдымен ақпараттық және құрылымдық бірлік, функционалдық жағынан аяқталған лебіз тұтастығы болып табылады. Мәтіннің дәл осы сапасы қазіргі уақытта мәтінтүзімнің нақты заңдылықтарын анықтауға жеткілікті мүмкіндік береді.

Тұтастық пен байланыстылық, шын мәнінде, мәтіннің негізгі (сындарлы, құрасымдық) конструктивтік белгісі, мәтіннің мазмұндық және құрылымдық мәнін білдіреді. Зерттеушілер байланыстылықты локалды және глобалды түрлерге бөледі. Локалды байланыстылық – желілі жалғастық (айтылыстар, шумақтардың). Глобалды байланыстылық – мәтіннің мәністік тұтастығын, ішкі тұтастығын қамтамасыз етеді. Локалды байланыстылықты фразеаралық синтаксистік байланыстар белгілейді. Глобалды байланыстылық (мәтіннің мазмұндық тұтастығына алып келеді) мәтінді я оның үзіктерін тақырыптық және концептуалдық тұрғыдан біріктіретін шешуші (кілт, тірек) сөздер арқылы көрінеді. Мәтін байланыстылығы құрылымдағы сыртқы көрсеткіштерден, мәтін құрастырушыларының бірі біріне пішін жағынан тәуелділігінен көрінеді. Мәтін тұтастығы болса тақырыптық, концептуал, модальділік байланыстан көрінеді. Демек, мәтін тұтастығы ұғымы – оның мазмұндық және

коммуникативтік жағынан ұйысуына, байланыстылық ұғымы пішінге, құрылымдық жағынан ұйысуына келіп саяды.

Мәтін тұтастығы – тақырыптық, концептуал, модальдік бірлік. Мәністік тұтастық тақырып бірлігінен – микро тақырып, макро тақырып, туындының бүтіндей тақырыбынан білінеді.

### Мәтіндегі кілт сөздер

Шағын жекелеген тақырып (шумақтағы) әдетте бастапқы сөйлемнен байқалады. Шумақ монотақырыпты болады. Бір тақырыптан келесісіне ауысу шумақ шекараларының белгісі болып саналады. Тақырып тұтастығы шешуші **кілт сөздердің** қайталанып тұратынынан көрінеді. Қайталану синонимдену, қайталама номинация арқылы жүзеге асып отырады. Тақырып бірлігі референцияның бірдейлігінен, яғни бейнеленетін сол бір зат я құбылысты білдіретін сөздердің арақатыстылығынан келіп шығады. Тақырып бірлігімен импликация құбылысы да байланысты. Бұл жағдаяттық байланыстарға негізделеді. Бейнелетін бір нәрселердің болуы онымен жағдаяттық жағынан байланысты келесі бір нәрселердің болуын ұйғарады.

Хикметтердегі осындай шешуші сөздерді тарқатып көрейік. 71 хикметтің бәрін талдауға сыйымсыз болып тұр, сондықтан талдауға тиімді жекелеген тұстарын аламыз.

Хикметтерді тұтастыруға әсер етіп тұрған сөз – **ғашық** сөзі. Мұның сопылық контекстегі мәніне сәл кейінірек тоқталамыз. Бұл сөз (Хикметтердің Ыстамбул нұсқасына сүйенеміз) - 197 рет, махаббат – 29 рет, сүй түбірінен шыққан сөздер 19 рет қолданылған. Бұл тірек сөз өзгере қайталанып адам сипатын (ғашық, сүйген), құбылыстар сипатын білдіріп отырады, синонимдермен қайталаанады (махаббат, сүйіспеншілік, жан-тәнді пида ету, құштарлық), қайталама атаумен (жар) беріліп отырады. 11-хикмет мәтіні **ғашық** сөзінің мәтіндегі тақырып тұтастығын айқын айғақтайды: бастапқы сөйлем 579. *Иә, достлар, пәк ғашқыны құлға алдым (Иә, достар, пәк махаббатты қолға алдым)* ғашқыны сөзімен тақырыпты ұсынып тұрса, онан кейінгі қайталаулар:

582. **Ғашық** жолында Мансұр сипат болдым, міне.

583. **Ғашық** жолында ғашық болып Мансұр өтті.

584. Белін біуып хақ **сүймекті** (ғашқыны) бекем тұтты.

587. **Ғашық** Мансұр «Әна Әлхақты» тилға алды.

606. *Жаннан кешіп жанананы сүйдім, міне.*

610. *Халымды айтып ғашықтарға бердім, міне*

Мұнда кілт сөз мәтіннің жиырма бір шумақтан тұратын мәтінді түгелдей байланыстырып біріктіріп тұр. Сөйтіп, кілт сөз үзіндінің фабулалық фонын ғана емес, терең мәнісін де жасап тұр. Кілт сөз (ғашық) бұл мәтінде басым белгілерге айналғандықтан өз төңірегіне бірегей мәністік контекст жасаған да, ол контекстке кілт сөз ретінде таңдалған сөз-ұғыммен жағдаятық байланыстағы басқа сөздерді де (*махаббат, пидә, сүймек, Мансұр сипат*) тартып тұр. Көркем мәтінде образ өзіне тиісті сөздер жиынтығын тартып тұрады.

**Ғашық** сөзінің сонымен қатар хикметтердің өн бойында семантикалық өріс түзіп тұрғанын байқауға болады (Новиков, 1988: 31). А. Блоктың: «Всякое стихотворение – покрывало, растянутое на остриях нескольких слов. Эти слова светятся как звезды. Из-за них существует стихотворение», – деген сөзі осы контекстке дәл келеді (1930, 128-б.).

Сонымен қатар бұл сөз көркем мәтін ретіндегі «Хикметтердің» мәністік лейтмотиві екенін көреміз (Лейтмотив ұғымы әдеби шығармаларда кейіпкердің немесе оқиғаның сипатын ашу үшін үнемі қайталанып келіп отыратын бейнелі ойдың атауы ретінде қолданылады. Лейтмотив қайталана келіп, идеялық, психол. символдық терең мәнге ие болады).

Кілт сөздер мәтіннің семантикалық жағынан маңызды элементі ретінде қандай да бір сөз зергерінің образдар жүйесіне тірек болады. Осылар арқылы шығарманың негізгі идеясы ғана емес, авторлық стилистика да бейнеленеді.

Тағы бір айта кетер жайт - кілт сөздердің рөлі жанр деңгейінде ықпал етеді. Мәселен, орыстың элегиялық мектебінде сөз-сигналдардың белгілі бір жиынтығы болған екен. Сөйтіп жанрдың лексикалық каноны жасалған. Элегия қарапайым тұрмыстық сөздер үшін жабық болған. Мұнды мазмұндағы жыр ретінде тақырып жағынан шектеулі болған. Демек, лексикасын канондау жанр түзуші белгі болып саналады. Ясауи «Хикметтерін» де осы тұрғыдан қарауға болады. Хикметтердегі *ғашық, махаббат, сүйю, дидар көру, Хақты сүймек, шарап, жылау, дидар көру, жаннан кешу, жерге кіру* т.с.с. сөздер хикметтердің жанрлық ерекшелігіне де ықпал етіп тұр деуге болады.

## Шегендеуіштер

Хикметтерде мәтін тұтастығын жасайтын ерекше бір тәсіл – **шегендеуіштер**. Біз бұл шегендеуіш деп әр шумақтың соңында қайталанып келіп шумақтарды шегендеп отыратын отыратын сөйлемдерді айтып отырмыз. Біразын көрсетейік. *Сол себептен алтыс үште кірдім жерге (2-хикмет). Сол себептен хаққа сыйынып келдім, міне (4-хикмет). Заты ұлық ием, сыйынып келдім саған (6-хикмет). Бір және барым, дидарыңды көрермін бе?! (7-хикмет). Мұстапаға аза тұтып кірдім, міне (8-хикмет). ... жер астына кірдім, міне (9-хикмет). Қай бетіммен хазіретке барам міне? (13-хикмет). Әр кезде Хақтан сабақ алдым, міне (16-хикмет). ... дұға қылам саған (17-хикмет). Естіп, оқып жерге кірді Құл Қожа Ахмет (22-хикмет). Не қылсаң да ғашық қылғыл, пәруардігер (27-хикмет). Қандай амал істерімді білмен, достар (30-хикмет). Жан мен ділде Хақ зікірін айтқын, достар (33-хикмет). ... сауық-сайран құрды достар (35-хикмет). ... қадырын қашан білер? (58-хикмет). Қиямет күн мені шерменде қылма (69-хикмет). Арслан баба сөздерін естіңіз – тәбәрік (71-хикмет).*

Мәтін ақпараттық бүтіндік дейміз. Бұл бүтіннің ақпараттық жіктері болады. Мәтін зерттеушілер мәтіндегі ақпаратты мазмұндық-айғақтық (содержательно-фактуальная), мазмұндық-тұжырымдық (содержательно-концептуальная), мазмұнды-астарлы (содержательно-подтекстовая) деп бөледі.

Біз «Хикметтердегі» мазмұндық-айғақтық ақпаратқа тоқталмаймыз, ол көп көлемді керек етеді, арнайы бөлек сөз еткен жөн деп санаймыз. Ең бастысы – академик Р. Сыздық еңбегінде мазмұндық-айғақтық ақпараттар жете талданады.

«Хикметтердегі» мазмұндық-тұжырымдық ақпарат та арнайы талдауға зәру емес, Д. Кенжетайдың (2008), А.П. Әбуовтің (2022) зерттеулерінде анағұрлым толық берілген деп есептейміз.

## Мазмұнды-астарлы ақпарат

Мәтін лингвистикасының үлгісі ретінде пайдаланылып келе жатқан И.Р. Гальперинның еңбегінде бұл ақпаратты тіл бірліктерінің ассоциативті және бағалаушы мағына тудыратын және шумақ құрамындағы сөйлемдердің мәнін өзгерте алатын қабылетіне орай мазмұндық-айғақтық ақпарат алынатын көмес ақпараттар деп есептейді (1981, 28-б.).

Бұл – подтекст, зерттеушілер мұны сөзбен берілмейтін, дерексіз құбылыс деп қарайды. Осы тұста нақтылап алар бір жайт

бар. Сөзбен берілмейді, вербалданбайды дегенді шартты түрде алған жөн. Өйткені подтекст сөзбен берілетін мәтінде болады. Сондықтан мұны сөз астарындағы мән-мазмұн деп қарау керек.

Подтексті автор жасайды, алайда А.С. Адилованың оны оқырманмен байланыстыруы көңілге қонады, подтексті ол: «... қаламгер тарапынан мәтінге салынғанмен, оқырманның мәтінді қабылдап, интерпретациялауы нәтижесінде туындайтын шығарма мәні, сол өзі оқып отырған шығарманың барлық немесе жекелеген оқиғаларын өз көңіл көзінен өткізіп, олардың өзі үшін нақты қандай әсері, тәрбиесі немесе жиреніші бар екенін, қандай сезім туғызғанын нақтылауы, түйсінуі», - деп пайымдайды (2016, 33). Ясауи подтекстіне осы тұрғыдан келіп көрейік. «Диуани хикметте» *топырақ* сөзі 13 рет қолданылған (1-, 6-, 9-, 12-, 22-, 33-, 39-хикметтерде). Бұл сөздің нақты фактуал мағынасы: «Жердің сыртқы, үстіңгі жұмсақ қабаты» (ҚТӘС, 10, 284-б.).

«Топырақ» сөзортаның қай-қайсында болсын астарлы қолданылған. *Ғашық есігін мәулім ашты маған сыйлы, Топырақ қылып, әзір бол деп, мойнымды иді* (1-хикмет); *Басқа салса, өр кеудең топырақ болар* (22-хикмет); *Жол үстінде газиз басың болар топырақ* (33-хикмет); *Топырақ болғыл, ғалым сені басып өтсін* (33-хикмет) деген тармақтарда *топырақ* сөзінің астарында, біздіңше, «төмендік, нөлдік деңгей, тәкаппарлықтан ада» деген мән жатыр. *Басым – топырақ, өзім – топырақ, тәнім – топырақ* (9); *Тарихаттың жолы болар ауыр азап, Бұл жолда талай ғашық болды топырақ* (12); *Асылым – топырақ, нәсілім – топырақ, баршадан хар* (22); *Топырақ болып жерде жатса, кәпір болмас* (39) деген сөзортадағы бұл сөздің астарындағы ақпаратты білу үшін вертикал контекст көмекке келеді. Қарапайым оқырман осынша рухани кемелденген кейіпкердің «топырақ» болуын күтпейді, осы күтпеген жайттың әсері бұл жұмбақты шешуге итермелейді. Осыдан келіп субъективті негізге сүйенеміз де, *топырақ* сөзі діни мәндегі лингвомәдени мағынаға ауысқан деген ойға тірелеміз. Құранның біраз аяттарында (Хаж сүресі, 5-аят, Муминун сүресі, 12-аят, Мумин сүресі, 67-аят т.б.) Алланың адамды топырақтан жаратқаны туралы айтылады. Демек, Ясауидың «Диуани хикметі» діни сопылық мазмұндағы шығарма екенін ескерсек, лирикалық кейіпкердің топырақ болуын, топырақ сипатқа енуін, өзін, басын, тәнін, асылын, нәсілін топырақ деп табуын алғашқы болмысқа, адам жаралмай тұрғандағы болмысқа «қайту» аңсары деп, өзінің болмысынан тыс болуын жанының қалауы деп, яғни трансценденталдыққа ұмтылуы деп ұғамыз.

Вертикал контекст – көркем шығарма элементтерінің тарихи-филологиялық контексі, бір шығармада сол шығарманың уақыты мен кеңістігінен тыс басқа бір элемент кіргізіледі, оны біліп-түсіну үшін бұл шығарма мазмұнынан тыс тұрған басқа бір айғақтарды білу керек болады. Осы тұрғыдан келгенде, бұл интертекстуалдылық құбылысымен байланысты болады. Интертекстуалдылық мәселесіне сәл кейінірек тоқталамыз.

«Хикметтерде» *шарап* сөзі – бірде мәй, бірде шарап түрінде – 33 рет қолданылған. *Шарап* сөзінің нақты фактуал беретін ақпараты сөздікте: «Қышқыл дәмді, түр-түсі әр түрлі, спирт қосылған ішімдік» деп берілген (ҚТӘС, 15, 265-б.) Лирикалық кейіпкер шоуқ (сауық, зауық) шарабын (1-, 30-, 32-хикмет), ғашық шарабын (Мінәжат: 67, 68), махаббат шарабын (1-, 32-, 33-хикмет), сыр шарабын (36-, 56-хикмет), Пірмұған шарабын (6-хикмет), хауыз-кәусар шарабын (39-хикмет), тәтті шарапты (16-хикмет) қызыл шарапты (21-хикмет), жами шарапты (6-, 33-, 60-хикмет), «иухиббуһум» шарабын (66-хикмет) ішеді. Шарапты кейіпкерге несіп қылады (7-, 20-хикмет), шарапты Рахман иесі (27-хикмет), Қызыр бабасы (5-хикмет), Пірмұған (41-хикмет), шілтен (11-хикмет) береді, шілтенмен шарап ішеді (3-, 5-хикмет), сақи болып шарап үлестіреді (5-хикмет), екі әлемнің қызығын шарапқа сатады (8-хикмет). Мұның астарында не бар екенін білу үшін аялық білім керек болады. Сопылық ілім, сопылық әдебиетті білу керек.

*Шарап* – парсыдан енген біріккен сөз: *шар+аб*. *Аб* сөзінің *су* деген мағынаны білдіретіні белгілі. Ал *шар* сөзін айқындау қажет болып тұр. *Шардың* этимологиясы топонимдік зерттеулерде бар, олар домалақ, төртбұрышты деген мағыналарға саяды. Бірақ бұл этимология сопылық әдебиеттердегі *шарап* сөзінің мәніне сәйкеспейді. Сәйкесетін мағына қазақ тіліндегі дау-шар қос сөзінің екінші сыңарында тұрған сияқты. Бұл қос сөзде шар «талас, пікірталас, талқы» деген сияқты мағынада тұр.

*Шарап* сөзінің екі дыбыстық нұсқасы бар: *шар+аб*, *шер+аб*. Осыған орай *шер* сөзінің мағынасын ізерлеген жөн. *Шер* сөзінің мағыналық көлемі «Үлкен түрік сөздігінде» берілген: дефиницияның қайсы болсын *жол* сөзіне келіп саяды: «**Şer (ri)** [Ar. şer] (OsT) is. 1. Su içilecek yere giden yol. 2. İzlenmesi gereken belirli bir yol. 3. Geniş cadde; yol. 4. Bir işe başlama. 5. isl. Müminlerin gitmesi gereken yol; Allah'ın koyduğu yasa; Allah'ın emirlerinin bütünü; şeriat. 6. mecaz. Yasa; kanun. Δ **şer-i mübeddele** 1. Değiştirilmiş dini kural. 2. Dini kural olara alınan uydurma

hadiseler, batıl açıklamalar ve alçak bidatler. **şer-i müvellem** Tevil edilmiş dini kural. **şer-i şerif** İslam şeriatı» (2016, 8, 5432).

Хикметтерде тариқат жолы негізгі нысан болғандықтан, мұндағы *шарпты талас-талқы сусыны, тариқат жолы сусыны* деп қабылдаған жөн сияқты. Сусын болғанда да, рухани сусын.

### Интертекстуалдылық

Ясауи «Хикметтерінің» интертекстуалдылыққа қатыстылығын бұл жолы тек Абай мәтіндеріне ғана орайластырмақпыз (Ясауи идеяларының қазақ поэзиясындағы сарындарын А.К. Ахметбекова зерттеген (2013, 4, 24-33-б.).

Ясауи «Хикметтерінде» «фарияд» сөзі 4-рет қолданылған: *Илик тоқыз йашқа кирдим дад фариад – Елу тоғыз жасқа кіріп, қылып ем дат (7-хикмет); Бир камчида зар иглабан фариад қылды – Соңғы қамшыи тигенде зар еңіреді (40-хикмет); Һайат, һайхат, ноуһа, фарияд кунлари бар – Айқай-ұйқай, зар жылайтын күндері бар (48-хикмет); Фарияд уруб иглаб, кузин гирян кылур – Зар еңіреп, көзінің жасын бұршақ қылар (61-хикмет).*

Абайдың сопылық ілімнен, сопылық поэзияға жетіктігін байқататын – алғашқы өлеңдерінің бірі –

*Физули, Шәмси, Сәйхали,  
Науаи, Сағди, Фирдауси,  
Хожя Хафиз – бу һәммәси  
Мәдәт бер я шагири фарияд.*

Мұндағы аты аталған шайырлардың сопылық поэзия өкілдері екені абайтанулық әдебиеттерде айтылған. Абай мәтініндегі *фарияд* сөзінің мағынасын кітап шығарушылар бірде «теңдесі жоқ, асыл» деп (Абай. Шығ. 1-том. – Алматы: Жазушы, 2016. 36-б.), бірде «Дауыс, үн. Бұл жерде тілек, сыйыну мағынасында» деп (Абай. Шығ. 1-том. – Алматы: Жазушы, 1986. 287-б.) баламалайды. Екіншісі түпнұсқаға жақын. Хикметтерде, көріп отырғанымыздай, «фарияд» «жылап сұрау» дегенмен сәйкеседі. Қалай десек те, бұл – сопылық поэзия ықпалымен айтылған сөз, сопылық мәтіннің жағырығы (реминценция). Ясауи хикметтеріндегі көркемдік жүйенің жекелеген элементін еске түсіреді. Сондықтан мәтін жаңғырығының аллюзиясы, сол мәтінді қабылдаған сананың ретроспекциясы десек қате кетпейтін сияқтымыз.



Хикметтерден «ғашық» сөзі тірек болатын шумақтар мол, солардың кейбірін келтірейік:

*Ғашық дертін көтердім, дәрменім жоқ (27-хикмет).  
Ғашық өрті лапылдаса жанды қоймас (12-хикмет).  
Ғашық отына күйген ғашықтың реңі ұшар (12-хикмет).  
Құл Қожжа Ахмет, ғашық болсаң, жаның күйсін (31-хикмет).  
Ғарф ғашық жан күйзеліп, қайғы тартса (56-хикмет).  
Ғашықтарға берді ғишқын күйдіргелі (60-хикмет).  
Шын ғашықтың көкірегін жарып, шерін сезгей (60-хикмет).*

Осы тармақтармен мән-мазмұны үйлес тармақтар Абайдың «Әлифби» өлеңінде бар:

*Би, бәлән дәртіңа нисбәт еттім. Дәл, дарига ғишық  
оты бермес аман. Зи, зәһәрдай күйдірді ғишқың қатты,  
... Ғайн, ғариблик басыма түскеннен соң... Уау, уәйлана  
ғишқың уайым жеп...*

«Әлифби» өлеңінің сопылық поэзиямен мәтінаралық байланысын профессор Ш. Ибраев дәл тапқан, нақты ашқан. Оқиық: «Бір ақиқатты, Абсолютті Рухты тану тәсілі махаббатқа негізделген. Сопылық поэзияның мазмұны адамның ессіз ғашық болуы, өмір бойы сүйгеніне жете алмай азап шегуі, мистикалық мазмұнда Құдайға жақындауға ұмтылуы түрінде орын алған. Бұл мотив ортағасырлық сопылық поэзиядан желі тартып келе жатқан әдеби дәстүр (2020, 64-б.). ... өлең сопылық поэзияның үлгісін алғанымен, мазмұнын нақтылы адамның көзқарасына, дүниелік сезіміне құрған (Ибраев, 2020, 65-б.). ...Сопылық поэзияның дінгекті сарыны – жан-тәнімен берілген тақуалық пен дерексіз ғашықтық Абайда адам жанының өзгермелі, көңіл-күйдің қарама-қарсылығына ұшыраған» (Ибраев, 2020, 64-67-б.). Ғалымның айтуынша, Абай «Әлифбиден» кейін «... сопылық дәстүрді ақын ары қарай ұстанған да емес» (Ибраев, 2020, 67-б.). Дей тұрсақ та «Әлифби» мен «Хикметтер» мәтінінен алынған тілдік ақпарлар Абайдың бұл мәтінінің сопылық тұрғыдан алыстап кетпегенін байқатады. Ясауи хикметтеріндегі сөздер ілкі (прецеденттік) орында тұр.

Абайдың бір сөзіне Ясауи поэзиялық мәтінінің ілкілігі туралы да Ш. Ибраев тапқыр пайымдулар берген: «Арагідік сопылық поэзияның көркемдік тәсіліне жүгінгенде, оның коды қайта жасақталып отыратыны байқалады. Мәселен:

Кейде есер көңіл құрғырың

Махаббат іздеп талпынар.  
Ішсем деп бейнет сусынын  
Асау жүрек алқынар.

Махаббатың «бейнет сусыны» сопылық мотивтің әлдебір күйде шарап ішіп, дерттенген жанның халын білдіретін, әрі күйзелген, әрі елітіп мас болған жағдайын аңғартқандай. Қайта кодтау бұл ұғымыды шарап мотивінен алыстатып жіберген (2020, 67-б.). Ахмет Ясауи хикметтеріндегі махаббат рухани өсудің келесі сатысы мағрифатқа жетіп, одан ары пір шарап ішуге ұласуы өзара сүйіспеншілік тудырады. Адамның сүйіспеншілікке бөленуі – рухани кемелдікке көтерілгенінің белгісі.

Абайдың ғашықтық сезімді жауапсыз емес, сырластық қарым-қатынасқа, жеке бастың сезім-күйлеріне қарай бұруы, шараптың айрықша рухани халды білдіретін қасиетін «бейнет сусынына» айналдыруы түп негізі дерексіз анық емес, мистикалық дүниетанымнан бастау алатын түсініктерді нақты өмірлік, адам бойына, көңіл-күйіне тиесілі ұғымдармен алмастыру әрекетімен байланысты» (Ибраев, 2020, 68-б.). Демек, көркем жүйенің осы тақырыпқы жазылған бұрынғы шығарманың жекелеген элементтерін я сарындарын пайдаланудан келіп шығатын сипатын интертекстуалдық теорияда реминценцияға жатқызатынын ескерсек, бұл мотивті Ясауи хикметтерінің реминценцисы деуге хақылымыз. Осы шумақтың жалғасы да Ясауи мәтінінің жаңғырығы сияқты:

*Тартқан бейнет, өткен жас  
Жүректің отын сөндірмес.  
Махаббат – өмір көркі, рас,  
Өлген соң, ол да үндемес.*

Абайдың осы өлеңіндегі:

*Махаббатсыз, дүние – дос,  
Хайуанға оны қосыңдар.*

деген айтылыстарды Ясауи хикметтеріндегі мына бір айтылыстармен салыстырсақ:

*Махабаттың шарабынан татпағандар,  
Баязиттей әр күн өзін сатпағандар,  
Бұл дүниенің қызығынан безбегендер –  
Хайуан зой, бәлкім одан бетер, достар (36-хикмет)*

интертекстуалдықтағы цитация талаптарына сай келеді.

Абайдың бұл идеясын мына бір шумағы бекіте түседі:

*Дүниеге дос ақиретке бірдей болмас,  
Екеуі тап бірдей боп орныға алмас.  
Дүниеге ынтық, мағшарға амалсыздың  
Иманын түгел деуге аузым бармас.*

Ілкі айтылыстар күрделі тілдік таңба, оның мағынасын түсіну үшін ілкі айтылыстың негізгі мазмұнын құрайтын ондағы экстралингвистикалық, танымдық факторлар туралы білім керек. Осы қасиеті прецедентті айтылыстарды тілтанымдық феномен ретінде ерекшелейді. Осы тұрғыдан келгенде сопылық ілімді, оның ішінде Ясауи хикметтерін Абайдың 38-қара сөзіндегі мына бір тұжырыммен байланыстырып феномендік құбылыс тану керек сияқты: «... махаббатың төлеуі – махаббат. ...Талап, ұғым махаббатан шығады. ... Көңілде өзге махаббат тұрғанда, хақлықты таппайды. Адамның ғылымы, білімі хақиқатқа, растыққа құмар болып, әр нәрсенің түбін, хикметін білмекке ынтықтықпен табылады. Ол – Алланың ғылымы еес, һәмманы білетұғын ғылымға ынтықтық, өзі де адамға өзіндік ғылым береді. Оның үшін ол Алланың өзіне ғашықтық. Ғылым – Алланың бір сипаты, ол – хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақлық һәм адамдық дүр. Болмаса мал таппақ, мақтан таппақ, ғиззат-құрмет таппақ секілді нәрселердің махаббатымен ғылым-білімнің хақиқаты табылмайды».

Ясауи тұжырымдары Абайдың «Лай суға май бітпес қой өткенге» деп басталатын өлеңіне прецеденттік жағдаят ретінде қызмет атқара алады деп санаймыз:

*Күні-түні ойымда бір-ақ Тәңірі,  
Өзіне құмар қылған оның әмірі,  
Халиққа (жаратушыға) махлұқ ақылы жете алмайды,  
Оймен білген нәрсенің бәрі - дәһрі (ақыретке сенбеу, сенімсіз)*

*Өзгені ақыл ойға қондырады,  
Біле алмай бір Тәңіріні болдырады,  
Талып ұйықтап, көзіңді ашсыменен  
Талынып тағы ойлап зар қылады.*

*Көңілге шек, шүбәлі ой алмаймын,  
Сонда да оны ойламай қоя алмаймын,  
Ақылдың жетпегені арман емес,  
Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын.*

*Мекен берген, халық қылған ол ләмәкан,  
Түп иесін көксемей бола ма екен?  
Және оған қайтпақсың, оны ойламай,  
Өзге мақсат ақылға тола ма екен?*

Аллюзия – мәтін мәдениетінде белгілі бір тарихи, рухани т.с.с. айғақты, шығарманы я нақылды тұспалдау, ишаралау екені белгілі. Абайдың «Ғылым таппай мақтанба» өлеңіндегі:

*Білгендердің сөзіне  
Махаббатпен ерсеңіз, –*

деген тармақтардан да сопылық ілім тұспалдауға болады. Ақынның «ықыласпен ерсеңіз» демей «махаббатпен еруге» үндеуі осындай ойға алып келеді. мұны, ақын тіпті сол өлеңінде өзі де былайша ишаралайды:

*Мұны жазған кісінің  
Атын білме, сөзін біл.  
Осы жалған дүниеден  
Шешен де өткен не бұлбұл,  
Көсем де өткен не дүлдүл.*

Ал Ясауидің 60-хикметіндегі мына тармақтар бұл ойымызды бекіте түседі:

*Махаббатсыз халайықтан әркім қаиша,  
Білімділер кеңесінен безер болар.*

Сөйтіп, Ясауи хикметіндегі өрнектер прецеденттік жағдаят қызметінде тұрғанына көз жеткіземіз.

Мәтіндерден тағы бір салыстырма жасайық.

Ясауидің 32-хикметінен:

*Ақиқаттық ғашықтардың нәпсісі өлі.*

Ясауидің 27-хикметінен:

*Ғашықтықты дағуа қылып жүре алмадым  
Нәпсіден кешіп әміріңді қыла алмадым.*

Абайда:

*Ғашықтық, құмарлықпен – ол екі жол  
Құмарлық бір нәпсі үшін болады сол.*

Абайдың «ғашықтығы» Ясауи «ғашықтығының» трансформациясы екені сезіледі.

Профессор Ш. Ибраев дұрыс көрсеткендей, «Бір ақиқатты, Абсолют рухты тану тәсілі махаббатқа негізделген» дүниетанымнан бастау алатын сопылық поэзияның мазмұны адамның ессіз ғашық болуы, өмір бойы сүйгеніне жете алмай азап шегуі, мистикалық мазмұнда Құдайға жақындауға ұмтылуы түрінде орын алған (2020, 64-б.). Ясауи хикметтерінің өзекті идеясы да осындай. Енді Абайдың:

*Халиққа<sup>1</sup> махлұқ ақылы жете алмайды,*

*Оймен білген нәрсенің бәрі - дәһрі<sup>2</sup>*

*Мекен берген, халық қылған ол ләмәкан,* - дейтіні Ясауи хикметінің идеясына меңзейтінін байқау қиын емес.

Ясауидің көркем мәтіні мен Абайдың көркем мәтінінен үндестікті, сабақтастықты әлі де табуға болады. Қалай да Ясауи мәтінінің Абай мәтіні үшін ілкі мәтін ретінде орны бар.

### **Қорытынды тұжырымдар**

1. Ясауи «Хикметтерінде» қазіргі мәтін теориясы санаттарының бәрі де көрініс тапқан;

2. Мәтіндегі мазмұндық-фактуал ақпаратты тарихи-салыстырмалы, салыстырмалы-тарихи тұрғылардан да, синхрондық тұрғыдан да зерттеуге болады;

3. Мәтіндегі мазмұндық-концептуал ақпаратты діни-философиялық, когнитивтік тұрғыдан зерттеу табысты нәтижелер береді;

4. Мәтіндегі мазмұндық-астарлы ақпаратты ашу үшін сөздің лексикалық мағынасын ашумен шектелуге болмайды. Аялық білімді іске қосу оң нәтижелер береді;

5. Ясауи мәтіндерін интертекстуалдық тұрғыдан қарау «Хикметтердің» прецеденттік (ілкілік) қасиеттерін аша түседі.

**Ұсыныстар.** Қожа Ахмет Ясауи мұрасын тіл біліміндегі жаңа парадигмалар (лингвомәдениеттану, когнитивистика, мәтінтану) өлшемдеріне салып талдаудың болашағы зор.

---

<sup>1</sup> Жаратушыға

<sup>2</sup> Ақыретке сенбеу, сенімсіз

## ӘДЕБИЕТТЕР

- Абуов А.П. (2022). *Духовное наследие Яссауи*. – Алматы: Көкжиек-Горизонт.
- Адилова А.С. (2016). *Қабылдау стилистикасы*. Алматы: Эпиграф.
- Ахметбекова А.К. (2013). XIX ғасырдағы қазақ поэзиясындағы сопылық сарын көріністері // *әл-Фараби ат. ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы*. -№4. –Б. 24-33.
- Боровков А.К. (1948). Определение языка хикметов Ахмада Ясеви // *Советское востоковедение*. – №5.
- Гальперин И.Р. (1981). Текст как объект лингвистического исследования. – Москва: Наука.
- Ибраев Ш. (2020). *Абай феномені*. Монографиялық зерттеу. –Нұр-Сұлтан, Л.Н. Гумилев ат. ЕҰУ.
- Кенжетай Д. (2008). *Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы*. – Алматы: Арыс.
- ҚТӘС. *Қазақ әдеби тілінің сөздігі*. (2011). 15 томдық. – Алматы.
- Мехмет Фуад Көпрүлү. (1999). *Қожа Ахмет Ясауи. Танымы мен тағылымы*. – Шымкент.
- Новиков Л.А. (1988). *Художественный текст и его анализ*. – Москва.
- Судьба Блока: По документам, воспоминаниям, письмам, заметкам, дневникам, статьям и другим материалам / Сост. О. Немеровская и Ц. Вольпе. – Ленинград, 1930.
- Сыздықова Р. (2014). Ясауи «Хикметтерінің» тілі. – Алматы: Ел-шежіре.
- Yaşar Çağbayır. (2016). *Orhon Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul, 8. cilt. 5432 s.



# ISLOM VA TURKIY KITOBIIY EPOSALAR

## ISLAM AND TURKIC BOOK'S EPICS

Davronbek ORIPOV\*

### ÖZ

Ushbu maqolada Islom dinining turk-o'g'uz kitobiy eposlari hisoblangan "O'g'uznoma" va "Kitobi Dadam Qo'rqut"ga ta'siri haqida so'z boradi.

Shuni alohida qayd etish joizki, bu asarlarda payg'ambarlar hayotiga oid lavhalar, rivoyatlar, Islom dini elementlari ko'p uchraydi.

Maqolada diniy nuqtai nazardan yondoshgan tadqiqotchi aslida barcha shakllanishlar, tushunchalar va tamoyillar dinga asoslangan degan fikrni o'rtaga tashlaydi hamda buni tasdiqlashga harakat qiladi.

Maqolada muallifning nuqtai nazarini tasdiqlash uchun musulmonlarning muqaddas kitobi "Qur'on", Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusufning "Islom tarixi" (Birinci kitob)dan va turk-o'g'uz kitobiy eposlaridan iqtiboslar, misollar keltiriladi.

**Kalit so'zlar:** Islom, "Qur'on", Turk-o'g'uz kitobiy eposlari, payg'ambarlar, "O'g'uznoma", prototip, Nuh to'foni, Dada Qo'rqit, O'g'uzxon

### ABSTRACT

This article describes the influence of Islam on the "Oguz-name" and "Kitabi dadam Korkud", which are considered Turkic-Oguz book epics.

It is noteworthy that these works clearly trace scenes from the life of the prophets, narratives, details of the Islamic religion.

In the article, the researcher, approaching from a religious point of view, puts forward and tries to substantiate the idea that, in fact, all the genesis, concepts and principles are rooted in religion.

In this article, to substantiate the author's point of view, quotes, excerpts from the holy book of Muslims "The Koran", "Islamic history" by Sheikh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf (the first book) and the original text of the Turkic-Oguz book epics are given.

**Keywords:** Islam, "Koran", Turkic-Oguz book epics, prophets, "Oguz-Name", prototype, flood of Noah, Deda Korkud, Oguz Khan

Dunyo xalqlarining yuksak sivilizatsiyaga erishgan, tarix sahnasida buyuk imperiyalar qura olgan davlatlari, insoniylik, Vatanga muhabbat, yurtga sadoqat, dushmanga qarshi murosasizlik ruhi singdirilgan tarixi, bir necha ming yilliklarga bo'ylashadigan eposlari bor-ki, hali-hanuz olimu mutaxassislarning e'tiborida hamda tadqiqot obyekti bo'lib kelmoqda.

"Bilgamish" (Gilgamish), "Odisseya", "Iliada", "Kalevala", "Mahobharata", "Ramayana" "Alpomish", "Manas" kabilar shular

---

\* Doktora Öğrencisi, National University of Uzbekistan, Özbek Filolojisi Fakültesi, Toshkent/Özbekistan (bekdavr@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-8528-6164>



jumlasidandir. Tamaddun egalaridan biri sifatida e'tirof etiladigan turkiy xalqlar ham "Kitabi Dadam Qo'rqud" va "O'g'uznoma" kabi kitobiy eposlar yaratgan bo'lib, ular bugungi kunda ham nodir durdonalar sifatida e'zozlanadi.

Fridrix fon Dits, V.Bartold, X.Ko'ro'g'li, V.Jirmunskiy, V.Radlov, A.Shcherbak, M.Ergin, E.Rossi, N.Bichurin, N.Rahmonov kabi atoqli olimlar bu ikki asar ustida uzoq yillar ilmiy izlanishlar olib borib, ma'lum bir xulosalarga kelishgan.

Biz ham ustoz olimlarning fikr-mulohazalarini o'rganib, muayyan farazlarni o'rta tashlagan edik. Bugungi maqolada ilgari kam tadqiq etilgan mavzuni yoritishga harakat qilamiz.

Soha mutaxassisleri tomonidan "O'g'uznoma"da Tangrichilik (Ko'k Tangri dini), "Kitabi Dadam Qo'rqud"da esa shomonlik, ba'zi bir islom dini arkonlari mavjud ekani qayd etib o'tilgan edi. Hozirga qadar olib borgan ilmiy tadqiqotlarimiz natijasida e'tiqod qiluvchilari soniga ko'ra dunyo miqyosida 2-o'rinda turadigan Islom dini ikki eposga, xususan, "Kitabi Dadam Qo'rqud"ga ulkan ta'sir o'tkazgani guvohi bo'ldik.

Shuningdek, turkiy kitobiy eposlarga bugungi kunga qadar yashab o'tgan anbiyolar, rasullar haqidagi manbalar, rivoyatlar, afsonalar asos bo'lib xizmat qilgan degan xulosaga keldik.

Fikrlarimizni ilmiy asoslash uchun 3 manbani: "Kitabi Dadam Qo'rqud"ning qadimgi o'g'uz tilidagi asl matni (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004), "O'g'uznoma"ning professor M.Saidov shaxsiy arxivida saqlangan uyg'ur qo'lyozmasi asosida shakllantirilgan nashri (Haydarov, 2004.) hamda Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf rahimahullohning (2020) "Islom tarixi" (Birinchi kitob) asarini obyekt sifatida tanlab oldik. Tahlillar jarayonida baholi qudrat boshqa manbalardan ham foydalanilgan.

Tahlilni yer yuzidagi ilk odam va nabiyy Odam Atodan boshlaymiz. "Islom tarixi Odam alayhissalomdan boshlanadi, chunki insoniyatning boshlanishi Odam alayhissalom bo'lib, u zot birinchi nabiyy – payg'ambar hisoblanadilar. Odam Ato va Momo Havvoning zurriyodlari bo'lmish boshqa payg'ambarlar esa insoniyat tarixining, binobarin, Islom tarixining asosi sanaladilar" (Muhammad Yusuf, 2020, 10-b.).

Bundan anglashiladiki, diniy nuqtayi nazardan qaralsa, Yer kurrasi yaralibdiki, Islom dini bor va barqaror. Unga barcha nabiyylar e'tiqod qilishgan hamda bandalarni ham shunga da'vat etishgan.

Qadimgi tarix Odam Atodan boshlanib, Muhammad Mustafo (s.a.v.)gacha davom etgan. Demak, ushbu oraliqdagi tarix eng dastlabki va oxirzamon Payg‘ambari orasidagi davr ekan.

Rasul-payg‘ambarlar keltirgan shariatlarning hammasi ham Islom dini asosida bo‘lgani e’tirof etiladi. Bu gaplarning dalili muqaddas Qur’oni Karimda kelgan (Muhammad Yusuf, 2020, 11-b.).

Alloh taolo Nahl surasida shunday marhamat qiladi:

**“Batahqiq, har bir ummatga: “Allohga ibodat qiling va tog‘utdan chetlaning” deb rasul yuborganmiz”** (36-oyat). Yoki Oli Imron surasida: **“Albatta, Allohning huzuridagi din Islomdir”** (19-oyat) deyilgan (O‘g‘uznoma, 2004.),

Turk-o‘g‘uz eposi “O‘g‘uznoma”ga murojaat qilamiz:

38

1. Манинг кағазлуғум (мардлигим) йўқ турур. Кун
2. Ой, Юлдуз тонг Сариға санлар борунг
3. Кўк, Тоғ, Денгиз тун сариға санлар
4. борунг деб деди. Андан сўнг учагусу
5. тонг сариға бордилар, тағи учагусу
6. тун сариға бордилар. Кун, Ой,
7. Юлдуз кўп киклар кўп кушлар овлағуларидан
8. Сўнг йўлда бир олтун ёки (ёй)
9. Чоптилар (топдилар), олдилар, отасиға бердилар.

39

1. Ўғиз қоғон севинди, кулди, тағи ани
2. уч бузғулук қилди. Тағи айтти ким ай акалар
3. ё бўлсун санларнунг, ё даг
4. Ўқларни кўккача отунг деб
5. деди. Яна андан сўнг Кўк, Тоғ
6. Тенгиз кўп кушлар овлағуларидан
7. Сўнг йўлда уч кумуш ўкни
8. Чоптилар, олдилар, отасиға бердилар.
9. Ўғиз қоғон севинди, кулди, тағи ўқларни

40

1. учуга улаштурди, тағи айтти
2. Ким ай инилар ўқлар бўлсун Санларнунг
3. ё отди ўкни. Ўқлардаг
4. Санлар бўлунг деб деди.... (O‘g‘uznoma, 2004, 31-32-b.).

“O‘g‘uznoma”da O‘g‘uzxon tomonidan o‘rnatilgan tartib, ya‘ni aka-ukalar mansab, mavqeyining tartibot qilinishi, ikkinchi kitobiy epos “Kitabi Dadam Qo‘rqud”da nizoga aylanib, urush holiga keladi.

***“Aruza va cəmi Daş Oğuz bağlarinə xəbər oldi. “İşdə, Qazan gəldi”, dedilər. Anlar dəxi çəri dəriüb, bori ağardan Qazana qarşu gəldilər. Üc Oq, Boz Oq qarşulaşdilar”... (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, 24-b.).*** Qozon kelayotir, degan xabar O‘ruzga borib yetdi. Ular ham qo‘shinni jam qilib Qozonga qarshi chiqdilar. Bo‘z o‘q ila uch o‘q, ya‘ni Ich o‘g‘uz bilan Desh o‘g‘uz bir-biriga qarshi qo‘zg‘aldi.

Bu holatga o‘xshash voqeani biz Islom dinidan topdik. Qobil va Hobil Odam Ato va Momo Havvoning to‘ng‘ich farzandlaridan bo‘lib, o‘sha davrdagi sodda hayot tarziga ko‘ra juft holda – bir o‘g‘il va bir qiz bo‘lib tug‘ilishgan. Ular yashagan davrda boshqa odam bo‘lmagani sababli, Alloh taoloning o‘zi joriy qilgan shariat qoidasiga ko‘ra, birinchi tug‘ilishdagi o‘g‘il, ikkinchi tug‘ilishdagi qizga uylanishi lozim edi.

Tarixchilarning ta‘kidlashicha, Qobil to‘ng‘ich farzand bo‘lib, Alloh qaror toptirgan shariat qonuniga zid tarzda o‘zi bilan birga tug‘ilgan singlisiga uylanmoqchi bo‘lgan. Tabiiyki, Hobil unga qarshilik qilib, ular orasida nizo kelib chiqadi. Ikkisi Alloh uchun qurbonlik qilishga, kimning qurbonligi qabul bo‘lsa, o‘sha haq ekaniga qaror qilishadi. Alloh taolo Hobilning qurbonligini qabul qiladi. Unga hasad qilgan Qobil esa Hobilni o‘ldirib qo‘yadi. Mana shu yer yuzida insoniyat tomonidan sodir etilgan dastlabki jinoyat edi, deb hisoblashadi.

Alloh taolo Moida surasida marhamat qiladi:

*“Ularga Odamning ikki o‘g‘li xabarini haq ila tilovat qilib ber. O‘shanda ikkovlari qurbonlik qilganlarida, birovlaridan qabul qilindi, boshqasidan qabul qilinmadi. “Men seni o‘ldirajakman”, dedi. (Narigisi) dedi: “Alloh taqvodorlardangina qabul qiladi. Agar meni o‘ldirish uchun qo‘l ko‘tarsang ham, men seni o‘ldirish uchun qo‘l ko‘tarmayman. Men odamlarning Robbi Allohdan qo‘rqaman. Mening gunohimni ham, o‘zingni gunohingni ham olib ketib, shu sababdan do‘zax ahlidan bo‘lishingni xohlayman. Ana o‘sha zolimlarning jazosidir”. Nafsi unga birodarini o‘ldirishni yaxshi ko‘rsatdi. Bas, uni o‘ldirdi. Shu sababdan ziyon ko‘ruvchilardan bo‘ldi” (27-30 oyatlar) (Muhammad Yusuf, 2021, b-43-45.).*

To'g'ri, bir qarashda Odam Atoning to'ng'ich farzandlari orasidagi keskinlikka, Buzo'qlar va Ucho'qlar, Ich O'g'uz hamda Dash O'g'uzlar orasidagi nizoning aloqasi yo'qdek ko'rinadi. Ammo, voqealar rivojiga yaxshilab ahamiyat berilsa, genesis, asliyat yer yuzidagi dastlabki kelishmovchilikka borib taqalishi oydinlashadi. Xuddi, Odam farzandlari o'rtasidagi dastlabki kelishmovchilik, avlodlari tomonidan muntazam ravishda davom ettirib borilgan.

Idris alayhissalom Allohning payg'ambarlari ichida Odam va Shis (s.s)dan keyingi uchinchi, Qur'oni Karimda zikr qilingan anbiyolar ichida Odam Atodan keyingisidir.

Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf rahimahullohning "Islom tarixi" asarida Idris (a.s) haqida shunday deyiladi: "Idris alayhissalom birinchi bo'lib madaniy ishlarni yo'lga qo'yganlar. Odamlarga madaniyatga oid ishlarni, qonun-qoidalarni o'rgatganlar. U zotning davrlarida 188 ta shahar qurilgan ekan" (Muhammad Yusuf, 2020, B-25.).

Idris (a.s)ning bu faoliyati O'g'uzxon siymosida gavdalanadi. "O'g'uznoma"ning so'nggi qismiga e'tibor qaratamiz:

42

1. ичтилар, севинч топдилар, Андан сўнг Ўғиз Қоғон
2. Ўғулларига юртин улаштуруб берди. Тағи деди ким:
3. "Ай ўғуллар кўп аштум, урушғулар кўп ман кўрдум
4. Йила била кўп ўқ отдим, айғир била кўп юрудум,
5. душманларни йиғлағурдим, дўстларимни ман
6. кулдурдум. Кўк тангрига ман ўтадум,
7. Сизларга бераман юртум, деб деди.....

Yaxshi ma'lumki, "O'g'uznoma" eposi bilan bir qatorda, ma'lum bir asarlar tarkibida kelgan "O'g'uznoma"lar ham mavjud. Hozirga qadar ularning 30 dan ortig'i aniqlangan. Rashididdin Fazlulloh Hamadoniyning "*Jome'u-t-tavorix*", Mirzo Ulug'bekning "*To'rt ulus tarixi*", Abulg'oziy Bahodirxonning "*Shajarayi turk*", "*Shajarayi tarokima*", Hofiz Tanish Buxoriyning "*Abdullanoma*", Ali Yazichio'g'lining "*Tavorixi Ali Saljuq*", Gardiziyning "*Zaynul Axbor*", Abul Fazl Bayhaqiyning "*Tarixi Bayhaqiy*" kabi asarlari shular jumlasidan. Deyarli barcha "O'g'uznoma"larda O'g'uzxon,

uning amalga oshirga ishlari, shajarasi haqida soʻz boradi. Eʼtiborlisi, shaharlar qurilishi, bunyodkorlik haqida eng qadimgi epos “Bilgamish” (Gilgamish)da ham oʻqish mumkin (Shukurov, 2004.).

Abulgʻozi Bahodirxon qalamiga mansub “Shajarayi tarokima” asariga nazar solamiz:

*“Oʻgʻlonlarim xalqim birlan eson-omon borib keldim  
teb, ulugʻ toʻy yorogʻin qilib, bir xirgoh yasatturdi, barcha  
ogʻochlarining toshina oltun qopladi, laʼl va yoqut va  
zumrud va feruza va dur birlan murassa qildurdi...” yoki  
“Toʻqqiz ming qoʻy va toʻqquz yuz yilqi oʻlturtdi,  
bulgʻaridin toʻqson toʻqquz hovuz qildirdi, toʻqquzigʻa  
araq va toʻxsonigʻa qimiz toʻlturtdi, barcha navkarlarini  
chaqirib kelturtdi, ul olti oʻgʻligʻa koʻp nasihatlar aytib ve  
beklar oʻrgatib yurtlar va shaharlar va ellar va inʻomlar  
berdi...” (Abulgʻoziy, 1995, b-17-18.).*

Bunday misollarni yuqorida taʼkidlanganidek, boshqa “Oʻgʻuznoma”larda ham uchratish mumkin.

Qayd etilishicha, Odam Atodan keyingi bashariyat orasida Allohdan qoʻrqadigan, solih kishilar koʻp boʻlgan. Vaqti-soati yetib, vafot etishgach, Iblis alayhi laʼna ortida qolgan qavmdoshlarini: “Agarda siz foniy dunyodan boqiy dunyoga rixlat qilgan solih insonlarga muhabbatingiz bisyor boʻlsa, ularning suratlarini chizib qoʻying, shunda doim ularni koʻrib turasizlar” deya avraydi. Uning qutqusiga uchgan bandalar avval boshida solih bandalarning suratini chizib, ularni eslab turishdi. Keyinchalik, bunga qanoat qilmay, ularning haykallarini yasab, uylari hamda ibodatxonalariga joylashdi. Vaziyat shu darajaga yetib bordiki, qaysi solih inson vafot etsa, unga haykal yasaydigan boʻlishdi.

“Keyingi avlodlar odamlar oʻz otalarining haykallarini ulugʻlayotganini, ularning huzurida duo qilishayotganini koʻrib voyaga yetdilar”, deya qayd etgandi Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. – Oxir-oqibatda kishilar haykallarga sajda qiladigan, ulardan yordam soʻraydigan va ularga qurbonlik ataydigan boʻlib qolishdi. Shunday qilib haykallar butu sanamlarga aylandi. Odamlar ularni iloh darajasiga koʻtarib, eʼtiqod bilan ibodat qila boshladilar (Muhammad Yusuf, 2020, b-27-28.).

Ushbu jumlada kaminani oʻylantirgani, “Kitabi Dadam Qoʻrqud”ning asosiy qahramonlaridan biri Qoʻrqit otaning tarixiy siymomi, yoki yoʻqmi degan savolga javob topilganidir. Qoʻrqutshunos olimlarni bu masalada 2-toifaga ajratish mumkin.

Birlari Qo‘rqit ota aslida, hech qanday tarixiy shaxs emas, u epik qahramon, turkiylar orzu qilgan, ularning idealining in‘ikosi, deyishsa, 2-toifa Dada Qo‘rqut tarixiy shaxs, balki miloddan avval, yoki miloddan keyingi dastlabki asrlarda yashab o‘tgan urug‘ oqsoqoli, yo‘lboshchisi, avliyosi deb hisoblashadi.

Yuqorida qadim zamonlarda chindan yashab o‘tgan solih insonlarning vaqt o‘tgach, butu sanamlarga aylanib ketgani haqidagi fikr, bizni Qo‘rqit otaning tarixiy, real shaxs bo‘lgan degan xulosaga kelishga undayotir. Nazarimizda ham shunday. Sababi, epik qahramondan, jumladan, Go‘ro‘g‘li, Alpomish yoxud Manasdan Qo‘rqit ota yoki O‘g‘uzxonga o‘xshab juda ulkan adabiy meros qolmagan. Shuni alohida qayd etish joizki, ko‘plab turkiy xalqlar Qo‘rqit ota yoki O‘g‘uzxonni ajdodi sanab, kelib chiqish tarixini ularga bog‘lashadi. Albatta, bu masalada uzoq yillar olimlar jamoasi ilmiy tadqiqotlar olib borishi, xulosalarini jamlashi, bir-biriga taqqoslashi talab etiladi.

Yana mavzuga qaytamiz. “Rasullarning shayxi”, “Ulul azm” payg‘ambarlardan biri Nuh alayhissalom haqida ilohiy kitob “Qur’oni Karim”da, juda ko‘plab tarixiy hamda badiiy asarlarda so‘z boradi. Jumladan, deyarli barcha “O‘g‘uznomalar”da Nuh payg‘ambar nomini uchratish mumkin. Hatto, to‘fon voqeasi haqida eng qadimgi yozma bitik “Bilgamish”da ham parcha mavjudligi e‘tiborga molik.

Nuh surasining 21-23 oyatlariga e‘tibor qaratamiz: *“Nuh dedi: “Robbim”, ular menga isyon qildilar va moli, bola-chaqasi ziyondan boshqani ziyoda qilmaganga ergashdilar va nihoyatda katta makr qildilar. Ular: “Ilohlaringizni hech tark qilmanglar va Vaddni ham, Suvoni ham, Yag‘usni ham, Yauqni ham, Nasrni ham tark qilmang ” dedilar”.*

Rivoyatda kelishicha, Vadd, Suvo, Yag‘us, Yauq va Nasrlar solih, tadvodor kishilar bo‘lishgan. Odamlar ularni nihoyatda yaxshi ko‘rib, hurmat qilishgan. Vaqti-soati yetib, ular vafot etib ketishgach, odamlar shayton vasvasasiga uchib, ularning suratlarini chizishgan, so‘ng haykallarini yasab olishgan (Muhammad Yusuf, 2020, b-30-31).

Muqaddas Qur’on oyatlarida nomlari zikr qilingan, rivoyatlarda ta’kidlangan solih bandalar yuqorida Qo‘rqit otaning tarixiy ildizlari haqida bildirgan fikrimizga hamohangdek go‘yo.

Rivoyatlarda kelishicha, Vadd, Suvo, Yag‘us, Yauq va Nasrlar solih, taqvodor kishilar bo‘lishgan. Odamlar ularni nihoyatda yaxshi ko‘rib, hurmat qilishgan. Vaqti-soati yetib, ular vafot etib ketishgach,

odamlar shayton vaswasasiga uchib, ularning suratlarini chizishgan, so‘ng haykallarini yasab olishgan. Ular ziyorat qilingan va asta-sekin ularga dardu hasratlar aytiladigan bo‘lgan. Oqibatda vaqt o‘tib ularga iloh deb qaralgan va ibodat qilingan.

Ahamiyat berilsa, deyarli barcha “O‘g‘uznomalar”da Nuh payg‘ambar va uning kema yasab, solih bandalarni qutqargani zikri uchraydi. Xususan, “Shajarayi tarokimada”: “...*Jabroil keldi taqi aytdi kim Xudoy taolo sening duongni qabul qildi, falon vaqtda xalqni suvg‘a g‘arq qilur bo‘ldi, sen kema yasag‘il teb, kemani nechik yasarin ko‘rsatdi, yerdin suv chiqdi, osmondin yomg‘ur yog‘di yer yuzindagi jonlining barchasi g‘arq bo‘ldi...*” (Abulg‘oziy, 1995, 8-b) deyilsa, “To‘rt ulus tarixi”da: “Kema uch tabaqalik qilib qurilib bo‘lgach, birinchi tabaqasi uy hayvon (davvob)lari uchun, ikkinchisi inson yana qushlar uchun edi. bu kemani o‘zining uch farzandi yofas, Som, Hom yordami va ko‘magi bilan qurdi” deya qayd etiladi (Ulug‘bek, 1994, 37-b.).

Alloh taolo Nuh alayhissalomning duosini qabul qilgach, unga shunday marhamat qiladi: “...*va Nuhga vahiy qildikki:*

*“Qavmingdan iymon keltirganlardan boshqa hech kim iymon keltirmas va ularning qilmishlaridan qayg‘uga tushmagin. Bizning rioyatimiz va vahiyimiz ila kema yasagin hamda zulm qilganlar to‘g‘risida Menga gap ochmagin, albatta, ular g‘arq qilinuvchilardir”* (Hud surasi, 36-37 oyatlar) (Muhammad Yusuf, 2020, 94-95-b.).

Bizningcha bu voqea “O‘g‘uznoma”dan o‘zgarishga uchragan holda joy olgan:

23

4. ...Кана чериг бирла Ўғиз қоғон
5. Итил деган Муран (га кечти). Итил
6. бадук бир турар, Ўғиз қоғон ани
7. кўрди, тағи деди ким Итилниг усуғидан
8. Начук кечарбиз деб деди. Черигида бир
9. яхши бег бор эрди. Анунг оти улуғ Ўрду

24

1. бег эрди. Узлук, укғулук бир эп эрди.
2. Кўрди ким толлар кўп талим

3. йиғачлар (бор эрди. Ушбу бег...) Ўшул йиғочлар

4. \_\_\_\_\_ касти, йиғочларда

5. етди, кечди, Ўғиз қоғон севинч атти, кулди...  
(О‘ғ‘uznoma, 2004, 23-b.).

Tarixiy kitoblar, diniy manbalarda ta‘kidlanishicha, Nuh payg‘ambar Iroq hududida, ming yildan ortiq umr ko‘rgan. Jaloliddin Suyutiy “Ad-Durrul Mansur fit-tafsir bil ma’sur” kitobida Ibn Abbas roziyallohu anhudan rivoyat qiladi:

*“Alloh taolo Nuh alayhissalomni qirq yoshida payg‘ambar qilib yubordi. U o‘z qavmini ellik yil kam ming yil Allohga da‘vat qildi. U to‘fondan keyin oltmish yil yashadi...”*  
(Muhammad Yusuf, 2020, 31-b.).

Buyuk ajdodimiz Abu Rayhon Beruniy va shogirdlari hisob-kitobiga ko‘ra, Nuh alayhissalom davridagi to‘fon, hijrat (milodiy 622 yili) gacha 3725 yil deb olingan (Ulug‘bek, 1994, 30-b.).

Abulg‘oziy Bahodirxon hijratning minginchi yili va undan keyin yashaganini inobatga olib, 3725 yilga yana 1000-yil qo‘shamiz. Shunda 1622-yilda to‘fon bo‘lganiga 4725 yil to‘lgan bo‘ladi. Joriy 2023-yildan 1622-yilni ayirsak, 401 hosil bo‘ladi. Qoldiqni 4725 soniga qo‘shsak, 5126 kelib chiqadi. Ojizona hisob-kitobimizga ko‘ra, Nuh to‘foni bilan bizni 5126 yil ajratib turibdi.

Ulug‘ payg‘ambarlardan yana biri Ibrohim alayhissalom yoshi bir joyga borib qolgan bo‘lsa-da, farzand ko‘rmagan edi. Sora onamiz bilan hijrat qilgan vaqtda Allohdan farzand so‘raydi.

“Robbim, menga solihlardan ato et”. Unga bir halim o‘g‘ilning xushxabarini berdik” (Soffot surasi, 100-101 oyatlar) (Muhammad Yusuf, 2021, 133-134-b.).

Yoshi qartayib qolgan, hijratda, qiyinchilikda yurgan zot uchun Yaratganning o‘g‘il farzand ato etishi chinakam baxt edi, albatta. Yoki Zakariya (a.s)ni olaylik. Yaratgan ul zotni ham befarzandlik bilan sinagan edi. Allohga doimo tavbada, tavhidda bo‘lgani bois, unga Yahyodek solih, nabiy farzand ato etiladi.

Ibrohim alayhissalomning qismati “Kitabi Dadam Qo‘rqud”dagi Dersaxon taqdirida mujassam. O‘g‘uz eli bahodirlaridan biri bo‘lgan Dersaxonga Alloh farzand bermagan, shu bois ko‘ngli o‘ksirdi. Kunlardan birida Boyindirxon yozgan dasturxonidan farzanding yo‘q deb, qora o‘tovdan joy berishib, izzat-ikromini joyiga qo‘yishmaydi, sha’niga tegishadi. U kelib xotiniga yozg‘irgach, xotini unga



yo‘qsillarni quvontir, kiyimsizni kiyintir, katta bir majlis qurdir, elning duosi albatta ijobat bo‘ladi deydi. Alloh ol qulim deb, vaqti soati yetib Dersaxonning ayoli o‘g‘il farzand dunyoga keltiradi.

Abu Hurayra (r.a) Rasulullohdan qilgan rivoyatida aytilishicha, Ibrohim alayhissalom bir zolim podshoning yeriga borganida, ayoli Sorani podshoga judayam chiroyli ayol, u faqat senga munosib deb avrashadi. Sora onamizni uning oldiga olib kelishadi.

*“(Sora) uning (zolim podshohning) oldiga kirganida o‘zini tuta olmay, qo‘lini unga uzatgan edi, qo‘li qattiq tirishib qoldi. Shunda unga: “Allohga duo qil. Qo‘limni qo‘yib yuborsin. Senga zarar yetkazmayman”, dedi. U uning aytganini qildi, lekin jabbor yana yomonlikka qaytdi. Qo‘li avvalgidan ham qattiqroq tirishib qoldi. Unga avvalgi gapini qaytardi. U uning aytganini qildi, lekin jabbor yana yomonlikka qaytdi. Qo‘li avvalgi ikkisidan ham qattiqroq tirishib qoldi. Shunda unga: “Allohga duo qil. Qo‘limni qo‘yib yuborsin. Allohga qasam, senga zarar yetkazmayman” dedi. U uning aytganini qilgan edi, qo‘li bo‘shadi...” (Muhammad Yusuf, 2020, 41-b.).*

“Kitabi Dadam Qo‘rqud”ga e‘tibor qaratamiz: “Dadani quva-quva Qorachar o‘n manzil yo‘l oshdi, izidan yetishdi, hurmat-izzatni bir chekkaga surib, Dada Qo‘rqudni qilich bilan chopib tashlamoqchi bo‘lib, qinidan qilichni sug‘irdi. Dada Qo‘rqud ismi a‘zam o‘qidi va dedi: Menga qilich ko‘targan qo‘ling qurisin!

Dada Qo‘rqud shunday deyishi bilan Ollohning amri bilan qo‘li yuqoridan qurib osilib qoldi. Chunki Dada Qo‘rqud bir vali kishi edi, tilagi qabul bo‘ldi.

Dali Qorachar dedi: – Dada, omonlik tilayman, sen mening qo‘limni sog‘aytir, Ollohning amri, payg‘ambarning shar‘i ila singlimni Beyrakka berayin.

Dali Qorachar uch daf‘a gunohini bo‘yniga olib afv so‘radi. Dada Qo‘rqud duo ayladi, Qoracharning qo‘li sog‘ayib, o‘z asliga qaytdi” (Kitobi Dadam Qo‘rqud, 2019, 36-b.).

Anglashilganidek, Ibrohim alayhissalom, Sora onamiz haqidagi Nabiyimizdan qilingan rivoyat o‘zgargan shaklda turk-o‘g‘uz eposiga singgan. Sora onamizga uzatgan qo‘li ichun fojir podshohning qo‘li tirishib qolgan bo‘lsa, avliyo Qo‘rqitni o‘ldirish uchun shaylangan Dali Qoracharning qo‘li qurib, yuqorida muallaq qoladi.

Rivoyatga ko‘ra, Ibrohim alayhissalom bolasini qurbonlik uchun so‘ymoqchi bo‘lib, bo‘yniga pichoq tortmoqchi bo‘lganida, Allohning amri bilan pichoq o‘tmaydi va o‘g‘li Ismoil o‘rniga jannatdan katta bir qo‘chqorni tushiradi. Shu-shu musulmonlar uchun qo‘chqor yo qo‘y so‘yish an‘anaga aylanadi.

Mana shu holatni kitobiy eposning deyarli barcha bo‘yida uchratish mumkin. “Otdan ayg‘ir, tuyadan bug‘ro, qo‘ydan qo‘chqor so‘ydirdi”, “Yugurik otlar, qizil tevalar, oqcha qo‘ylar bag‘ishladi” kabilar shular jumlasidan.

Yana anbiyolar tarixiga qaytamiz. Alloh anbiyolar qatorida siylagan payg‘ambarlardan biri Lut alayhissalom edi. Uning sarkash qavmi dunyodagi eng razolatli ish – bachchabozlik bilan shug‘ullanardi. Lut (a.s)ning da‘vatlari kor qilmagach, Yaratganga qavmi uchun nusrat berishini so‘rab duo qiladi. Duo qabul bo‘lgach, qavmni halok qilish uchun farishtalar yuboriladi.

Xushsurat yigitlar ko‘rinishida kelgan mehmonlarning aslida farishtalar ekanini xayoliga ham keltirmagan tuban qavm ularni o‘zlariga topshirishlarini talab qiladi. Xullas, qavm Allohning la‘natiga uchraydi. Ba‘zilarining ko‘zlari ko‘r bo‘lib qoladi. Roviylarga ko‘ra, Lut qavmi yashaydigan Sadumni farishtalar borligicha ko‘tarib, chappasiga yer ostiga ko‘mib yuborishadi. Ya‘ni, azoblovchi farishtalar nokas qavmni jazolaydi.

Mana shu voqea nazarimizda, “Kitabi Dadam Qo‘rqud”ning eng qadimgi bo‘ylaridan biri “Bosotning Tepako‘zni o‘ldirishi”ga qisman bo‘lsa-da ko‘chgan (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, 24-25-b.).

O‘ruznung bir cho‘poni bo‘lib, oti Sori cho‘pon edi. Uzun buloq degan joyga borib, qo‘ylarni o‘sha yerda boqardi. U joyga parilar kelib turardi. Shunday kunlardan birida qo‘ylar hurkadi. Cho‘pon borib qarasa, parilar qanotini qanotiga urib, uchishayotir. U ko‘ylagini yechib, parilarning ustiga otadi va ulardan birini tutib oladi.

Ko‘zi ochlik qilib, u bilan yaqinlik qiladi. Pari qiz uchib ketar chog‘: “Cho‘pon, yilning oxirida shu yerga kel, mendan omonatingni olib ketasan. Bilki, O‘g‘uzning boshiga zavol keltirding” deydi. Aytilgan vaqtda pari o‘ralgan yaltiroq narsani tashlab ketadi. Qarashsa, peshonasida yakka ko‘zi bor, odamsimon maxluq. Alaloqibat shu maxluq o‘g‘uz xalqi boshiga ko‘p kulfatlar keltiradi.

Lut (a.s) qavmiga yuborilgan farishtalar butun bir zalolatga botgan qavmni jazolasa, turk-o‘g‘uz eposidagi pari qiz bilan zino qilgan

cho‘pon kasofatiga el-yurt qoladi. Tepako‘z deya atalgan bir ko‘zli maxluq o‘g‘uzlarga anchayin ziyon yetkazadi.

Ismoil alayhissalom ajdodi va avlodi mashhur kam sonli payg‘ambarlardandir. Sababi, ul zot Ibrohim (a.s) hamda Hojar onamizdan dunyoga kelgan bo‘lsalar, Sarvari koinot, oxir zamon payg‘ambari Muhammad (s.a.v) ularning zurriyodlari ichidan chiqqandir.

Shayx qalamiga mansub kitobda ta‘kidlanishicha Ismoil uylangach, u yo‘q vaqtida Ibrohim (a.s) ularni ko‘rgani kelib, o‘g‘lini topa olmadi. Ayolidan uni so‘raganida, “Biz uchun rizq izlab chiqib ketganlar” deydi. Tirikchiliklari, hol-ahvollari haqida surishtirganda, u ayol qiyinchilikda yashayotganliklarini aytadi. Ulug‘ zot ketar chog‘: “Ering kelsa unga salom ayt va aytginki, eshigining ostonasini o‘zgartirsin” deydi. Ismoil (a.s) uyga qaytgach, ayoli bor gapni aytadi. Shunda u: “Kelgan zot mening otam edi, menga sendan ajralishimi buyuribdilar”, deya unga javob berib yuboradi.

Ismoil yana uylanadi. Bu hol yana takrorlanib, mo‘ysafid qariya yangi kelindan ham shu savollarni so‘raydi. Kelin yaxshilikda, kengchilikda yashayotgani, yeganlari faqat go‘shu, ichimliklari suv ekanini aytadi. Ulug‘ zot ketar chog‘: “Eringga salom ayt va eshigining ostonasini mahkam qilsin” deydi.

Bor gapni eshitgan Ismoil kelgan otasi ekani, seni mahkam tutishimni, ya‘ni sevib-ardoqlashimni buyuribdilar, deya lutf qiladi (Muhammad Yusuf, Islom tarixi. 2020, 56-57-b.).

Yuqoridagi ibratli voqeani Qo‘rqit ota hikmatlarida payqadik.

*Xotinlar to‘rt toifa bo‘lur:*

*Birisi uying tayanchidir.*

*Birisi qancha so‘zlasang boyagidir.*

*Birisi achigan suvdir,*

*Birisi shishirilgan to‘pdir.*

*Uying tayanchi uldurki, cho‘ldan, qirdan, yobondan uyga bir mehmon kelsa, uyda eri bo‘lmasa-da, uni yedirar, ichirar. E‘zozlab, ehtirom bilan uni kuzatib qo‘yar. Bunday ayollar hazrat Fotimaning, Oyshaning naslidandur. Bu toifa ayollar soni ming o‘lsin! Har kishining oilasiga o‘shalarday kelin tushsin.*

*“Achigan suv” toifali ayol ulkim, saharda o‘rnidan turar, qo‘l-betini yuvmasdan to‘qqiz ko‘mach bilan bir*

*tovoq qatiqni paqqos tushirar. So'ngra qo'lini biqiniga tirab der: Bu uy ordono qolsin, biror kun qornim to'yib ovqat yemadim, chehram yorishmadi...". (Kitobi Dadam Qo'rqud, 2019, 8-b.).*

Turk-o'g'uz eposini qayta va qayta varaqlar ekansiz, unda payg'ambarlar hayoti, islom dini arkonlari ta'sirini yaqqol sezaverasiz. Suyukli farzandi Yusufning yo'qolishidan iztirobga tushgan Ya'qub (a.s)ning ko'zlari ko'rmay qolishi haqidagi rivoyatni eshitgansiz, albatta. Farzandu arjumandlarini topgach, ko'z nurlari qaytadi hamda Misrga qavmi bilan hijrat qilib, 147 yoshida vafot etgani ta'kidlanadi.

O'g'li Bayrakning dardida yig'layverib, Boy bo'raning ko'zlari ko'r bo'lib qolgan edi. unga Bayrak kelganini aytishganda: – O'g'lim chinchiloq barmog'ini qonatib, dastro'moliga surtib, ko'zimga tekkizsin, ko'zim ochilsa, o'g'lim kelganini bilurman. Bayrak otasining otasining iltijosini bajo keltirdi. Xudoning qudrati bilan ko'zi ochildi. (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, 24-b.).

Ya'qub (a.s) bu yerda prototip vazifasini bajargan bo'lsa, Bayrak Yusuf (a.s)dan ulgu olgan. Eposdagi Bayrak ham Yusuf kabi chiroyda benazir, aqli raso, jasur yigit sifatida ta'riflanadi.

Shuningdek, Yusuf (a.s)ning Misr shohining ko'rgan tushini ta'birlashi e'tiborga molik motivlardan. Bu Sotur Qozonning qo'rqinchli tush ko'rib, uni qarindoshi Qora Ko'na ta'birlashiga mos keladi.

Alloh taolo Sod surasida shunday marhamat qiladi: “Va unga mulkini quvvatli qilib berdik hamda hikmatni va hal qilguvchi kitobni berdik” (20-oyat). (Muhammad Yusuf. 2020, b-160.). So'z Dovud (a.s) haqida borayotir. To'g'ri anglaganingizdek, undagi sifatlar Dada Qo'rqud va Sotur Qozon, O'g'uzxonda gavdalangandek. Sababi, har uchalasi ham qavmiga, xalqiga podshoh darajasida bo'lib, aytgan so'zi amru vojib sanalgan.

Maryam surasida Yahyo (a.s) haqida shunday aytiladi: “Ey Yahyo, kitobni quvvat-la ol!” (dedik). Unga go'dakligidayoq hikmat berdik” (12-oyat). (Muhammad Yusuf. 2020, 523-b.). Yahyo (a.s)ga berilgan hikmat turk-o'g'uzlar ajdodi O'g'uzxonda namoyon bo'ladi, bizningcha.

Yahyo (a.s)ning qarindoshi Iyso (a.s) haqida muqaddas “Qur'oni Karim”da kelgan suraga e'tibor qaratamiz: “...va farjini pok saqlagan Imron qizi Maryamni (misol keltirdi). Bas, Biz unga O'z ruhimizdan

pufladik va u Robbining soʻzlarini hamda kitoblarini tasdiq qildi va itoatkorlardan boʻldi” (Tahrim surasi, 12-oyat). (Muhammad Yusuf. 2020, 209-b.).

Erkak zotining qoʻli tegmagan pokiza qizning farzandli boʻlishi koʻpchilikda shubha uygʻotishi tabiiy edi. Shunday ham boʻldi. Olomonning shubhayu-gumonidan Maryam bint Imronni farzandi qutqaradi: “Albatta, men Allohning bandasiman. U menga kitob berdi va meni nabiyl qildi. Meni qayerda boʻlsa ham, muborak qildi...” (Maryam surasi, 30-31-oyatlar). (Muhammad Yusuf. 2020, 530-b.).

Islom dini taʼlimoti, Iyso (a.s), Maryam bint Imron bilan boʻlgan voqealar “Oʻgʻuznoma” hamda “Oʻgʻuznomalar”ga asos boʻlgan degan fikrdan yiroq emasmiz. Farqi, eposda muqaddas kitobda kelgan ishonchli manbalar Oy qagʻan va Oʻgʻuzxon tarzida berilganidir.

Bundan tashqari, Maryam bint Imron hamda Oy qagʻan taqdiriga oʻxshash syujet “Alanquva” hikoyasida ham keladi. (Abulgʻoziy, 1994, 44-b.).

Filolog olim Margʻuba Abdullayevaning fikricha, Maryam nomi va u haqdagi maʼlumotlar milodiy 610-yildan boshlab paygʻambarimiz Muhammad (s.a.v)ga nozil qilingan kitob “Qurʻoni Karim”da zikr etilgan.

Bundan ayonki, Maryam va u bilan bogʻliq maʼlumotlar (jumladan, afsona va rivoyatlar ham) Alanquvadan oldingi davrlarda mavjud boʻlgan. Keyinchalik, moʻgʻul podshosi Alanquvaga Maryamga xos xususiyatlar nisbat berila boshlagan. Xalq ogʻzaki ijodida turli davrlarda Alanquva haqidagi turlicha afsona va rivoyatlar yuzaga kelgan. Bu obrazlarning yuzaga kelishida “Qurʻoni Karim”da zikr etilgan Maryam haqidagi oyatlarning hamda Koʻk tangri taʼlimotining taʼsiri kuchli boʻlgan. (Abdullayeva, 2017. 77-b.).

Biz ham tadqiqotchining fikriga qoʻshilgan holda, Maryam bint Imron haqidagi oyatlar Oy qagʻan, Oʻgʻuzxon, Alanquva haqidagi epos, rivoyat, hikoyatlarga asos boʻlib xizmat qilgan, degan xulosaga keldik. Koʻk tangri dini Islomdan farqliku deyilishi mumkin. Toʻgʻri, ikkovi farqli din. Ammo, Koʻk tangrichilik mohiyatiga teran nazar tashlansa, unda ham yakka Xudoga ibodat qilinadi. Qadimgi turklar Tangrini yagona deb bilgan hamda unga ibodat qilishgani, ajdodlarimizning tafakkuri nechogʻlik yuqori ekanidan dalolatdir.

“Kitabi Dadam Qoʻrqud” kitobiy eposida Muhammad (s.a.v)ning muborak nomlari, chahoryorlar, namoz, kalima, behisht, masjid kabi

islom arkonlari ham bot-bot uchraydiki, beixtiyor kitobxonda asar islom dini bilan sugʻorilgan degan tasavvur paydo qiladi.

Islom taʼlimoti turkiy kitobiy eposlarning badiiy xususiyatlariga bevosita taʼsir koʻrsatib, ularning bir necha ming yillar osha kelajak avlodga yetib kelishiga zamin yaratgan.

Xulosa qilib aytganda, yuqorida mulohaza yuritilgan masalalar, turkiy kitobiy eposlar ustida yana yangi, izchil tadqiqotlar olib borish, Islom dini hamda eposlar bir-biri bilan uzviy bogʻliq ekani, ular oʻrtasidagi munosabatlarning yangi talqinlari haqida bosh qotirish vaqti yetib kelganini anglatadi.

#### ADABIYOTLAR

- Abdullayeva M. (2017). *“Oʻgʻuznoma” va “Shajarayi tarokima” asarlarining qiyosiy tahlili*. Tashkent: Uzbekistan.
- Abulgʻoziy Bahodirxon. (1995). *“Shajarayi tarokima”*. T: Choʻlpon. B.17-18.
- Abulgʻoziy. (1994). *“Shajarayi turk”*. T: Choʻlpon. B.44.
- Kitabi-Dadā Qorqud*. (2004). Əsil mətn. Baki, .
- Kitobi Dadam Qoʻrqud. (2019). Safarboy Roʻzimboyev tarjimasi. Nashrga tayyorlovchilar: S.Roʻzimboyev, N.Sobirova, M.Pirnazarova. Urganch: UrDU noshirlik boʻlimi.
- M.Ulugʻbek. (1994). *“Toʻrt ulus tarixi”*. T: Choʻlpon.
- Oʻgʻuznoma. *Oʻgʻuz qahramonlik eposi* (2004). (Tuzuvchi T.Haydarov). Toshkent.
- Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. (2020). *Islom tarixi*. Birinchi kitob. Tashkent: Uzbekistan.
- Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. (2008) *Tafsiri Hilol*. Birinchi juz. B.664.
- Shukurov A. (2004). *Bilgamish*. – Toshkent: IJOD-PRESS.



# KÖPRÜLÜ AİLESİ VE AİLENİN ŞÂİR ÜYESİ: HÂSİM VE DÎVÂN'I

## KÖPRÜLÜ FAMILY AND THE POET MEMBER OF THE FAMILY: HÂSİM AND HIS DÎVÂNÇE

Gencay Zavotçu\*

### ÖZ

Köprülüler, Osmanlı Devleti'nin Duraklama Devri'nde yönetim kademesinde görev alan yöneticiler yetiştirmiş bir ailedir. Aile aslen Arnavut kökenli olup devşirme yoluyla korumaya alınan ve eğitilip devlet hizmetinde kullanılan Mehmed Paşa ile tarihte kendini gösterir. Köprülü Mehmed Paşa çeşitli devlet memuriyetlerinde bulunduktan sonra 5 Eylül 1657'de, seksen yaşında sadrazam oldu. Mehmed Paşa'nın oğlu Fâzıl Ahmed Paşa, babasının ölümünden sonra 1 Kasım 1661 tarihinde sadrazam olarak atandı. Fâzıl Ahmed Paşa 15 yıl bu görevi yürüttükten sonra 3 Kasım 1676 tarihinde Çorlu yakınlarında vefat etti. Fâzıl Ahmed Paşa'nın kardeşi Fâzıl Mustafa Paşa da 25 Ekim 1689 tarihinde, elli bir yaşında geniş yetkilerle donatılarak sadaret makamına atandı. Fâzıl Mustafa Paşa sadrazamlığa atanmasından kısa bir süre sonra Avusturya ile yapılan savaşta şehid oldu. Babasının ölümünden sonra büyük oğlu Numan da 1710 yılında sadrazamlık makamına atanmış, ancak kısa süre sonra görevden alınmıştır. Şiirlerinden oluşan bir divanı bulunan ve Hâsim mahlasıyla şiirler yazan Fâzıl Mustafa Paşa'nın küçük oğlu Es'ad da vezirlik yapmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Köprülü Ailesi, Es'ad, Hâsim, Dîvan

### ABSTRACT

Köprülü family is a family that raised administrators who served in administrative positions during the Stagnation Period of the Ottoman Empire. The family is originally of Albanian origin and stands out in history with Mehmed Pasha, who was taken under protection through devşirme and trained and used in state service. After serving in various civil servant positions, Köprülü Mehmed Pasha became grand vizier on September 5, 1657, at the age of eighty. Mehmed Pasha's son, Fâzıl Ahmed Pasha, was appointed as grand vizier on 1 November 1661 after his father's death. Fâzıl Ahmed Pasha died near Çorlu on November 3, 1676, after serving in this position for 15 years. Fâzıl Ahmed Pasha's brother, Fâzıl Mustafa Pasha, was appointed to the position of grand vizier on 25 October 1689, at the age of fifty-one, with broad powers. Fâzıl Mustafa Pasha was martyred in the war with Austria shortly after his appointment as grand vizier. After his father's death, his eldest son Numan was appointed to the position of grand vizier in 1710, but was dismissed soon after. Es'ad, the younger son of Fâzıl Mustafa Pasha, who had a divan consisting of his poems and wrote poems under the pseudonym Hâsim, also served as vizier.

**Keywords:** Köprülü Family, Es'ad, Hâsim, Diwan

---

\* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi., Türk Dili ve Edebiyat. Bölümü, Kocaeli/Türkiye (gencayzavot@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-0185-6567>



Köprülü Ailesi: Köprülüler, Osmanlı Devleti'nin Duraklama Devri'nde yönetim kademesinde görev alan yöneticiler yetiştirmiş bir ailedir. Aile aslen Arnavut kökenli olup devşirme yoluyla korumaya alınan ve eğitilip devlet hizmetinde kullanılan Mehmed Paşa ile tarih sahnesine çıkar. Ailenin büyüğü olan ve yönetimde sadrazamlığa kadar yükselen Mehmed Paşa, “*Arnavutluk'un Berat sancağına bağlı Rudnik (Ruznik) köyünde doğdu. Devşirilerek İstanbul'a getirildikten sonra Enderun'da yetişti ve matbah-ı âmirede görevlendirildi. IV. Murad zamanında Enderun'da büyük odalı oldu. Ardından Hazîne-i Âmire hademeleri arasında bulundu. Muhtemelen geçimsizliği yüzünden kısa zamanda suvari bölüklerinden birine taşra çıkarıldı. O dönemde Amasya'ya bağlı Köprü (Vezirköprü) kasabasına gidip Ayşe Hanım'la evlendi. Burada bulunması sebebiyle Köprülü olarak tanındı.*” (İlgürel, 2002, s. 258) cümlelerinde de belirtildiği üzere Arnavutlukta doğmuş, saraya devşirme olarak alınıp Enderun'da yetişmiş ve İstanbul dışına çıkarıldıktan sonra Amasya'nın Köprü kasabasından Ayşe Hanım'la evlendiği için Köprülü olarak anılmaya başlanmıştır. Bu sıfat sonraki yıllarda aile fertleri için de kullanılmıştır.

Köprülü Mehmed Paşa hazinedarlık, kethüdalık, sancak beğliği, valilik ve vezirlik dahil devletin yönetim kademelerinde farklı görevlerde bulunduğundan sonra bozulan devlet işlerini düzene koyabileceği düşüncesiyle sadrazamlığa aday gösterildi. İsteddiği şartların kabulü ve Vâlide Turhan Sultan'ın onayıyla Köprülü Mehmed Paşa geniş yetkilerle donatılmış olarak 5 Eylül 1657'de, seksen yaşında sadaret makamına oturdu. (İlgürel, 2002, s. 258) Sadrazamlığı süresince içte ve dışta önemli başarılar kazandı. Anadolu, Suriye ve Rumeli'de ayaklanmaları kanlı bastırdı, ayrılıkçıların devletten ayrılma planlarını bozarak onlara engel oldu. İçte işleri düzene koyup yaklaşık beş yıl sadrazamlık yaptıktan sonra hastalık ve yorgunluğunu gerekçe göstererek görevden çekilme isteğini Sultan IV. Mehmed'e arz etti. İsteği sultan tarafından kabul edilen Mehmed Paşa, yerine oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın atanmasını önererek görevinden ayrıldı. Yaklaşık bir yıl sonra da 86 yaşında vefat etti.

Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu olan Fâzıl Ahmed Paşa, 1045 (1635-36) tarihinde Amasya'nın Köprü (Vezirköprü) Kasabası'nda doğdu. Yedi yaşında babası ile birlikte İstanbul'a gidip devrin önemli

bilim insanlarından dersler aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'un farklı medreselerinde müderrislik yaptı. Önce hariç, bir süre sonra dahil medresesi müderrisliğine atandı. 1657'de Sahn-ı Seman müderrisi oldu. Bazı nedenlerden dolayı on yıllık bir öğretim hayatının ardından müderrislik mesleğinden ayrıldı. Mülkiyeye geçip Erzurum ve Şam'da valilik yaptı. Vali olarak yaptığı başarılı işlerden sonra Haleb'e Beylerbeği oldu. Bu göreve gitmeden İstanbul'a Kaymakam olarak atandı. İki ay kadar bu görevi yürüttükten sonra babasının hastalığı nedeniyle sadaret kaymakamlığına atandı. Babasının ölümü ile de 8 Rebülevvel 1072 / 1 Kasım 1661 tarihinde sadrazam olarak atandı (Özcan, 2002, s. 260)

Babasının beş yıllık sadrazamlığı döneminde içindeki sorunları büyük ölçüde çözüp devlet işlerini bir düzene sokması sonucu rahat bir ortamda sadaret makamına atanan Fâzıl Ahmed Paşa, daha çok dış sorunlarla ilgilendi. Önce, Erdel üzerine yürüyüp uzun bir kuşatmanın ardından Uyvar kalesini feth etti (1663). Akabinde, Avusturya'nın Kanije kalesi'ni kuşatıp civardaki birkaç kaleyi ele geçirmesi üzerine Avusturya ordusu üzerine yürüdü. H. 1075/ M. 1664 ağustosunda yapılan savaş sonucunda Avusturya ile anlaşma imzalandı. Osmanlı Devleti'nin istekleri büyük ölçüde kabul edildi. Daha sonra Girit sorunu ile ilgilendi. Büyük bir kuvvetle savunulan ada, Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın uzun süren ısrarlı Kandiye Kuşatması sonucu birkaç kale dışında Osmanlı Devleti'nin eline geçti. Sadrazamlığının son yıllarında Lehistan ile Kırım ve çevresinde savaşlar yapan Fâzıl Ahmed Paşa, sağlığının bozulması ve hastalanması sonucu seferlerden vaz geçip İstanbul'a döndü. Bir süre sonra da Edirne'ye giderken, 26 Şâban 1087/3 Kasım 1676 tarihinde Çorlu yakınlarında vefat etti. Ölümüne devrin bazı şairleri manzum tarihler düşürmüşlerdir. (Özcan, 2002: 260) Kaynaklarda yumuşak huylu, adil, insafı, erdemli ve bilgin bir yönetici olarak takdim olunan Fâzıl Ahmed Paşa farklı öneri, görüş ve düşüncelere değer verir, söz dinler, deneyimli kişilerin görüşlerine itibar ederdi. 15 yıllık sadrazamlığı döneminde babasının yarım kalmış eserlerini tamamlamış, hayır ve hasenatı önemseyerek bu işlere yaptığı yatırımlarla Osmanlı coğrafyasına pek çok eser kazandırmıştır.

Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu ve Fâzıl Ahmed Paşa'nın kardeşi olan Fâzıl Mustafa Paşa, 1637 yılında Amasya'nın Köprü (Vezirköprü) kasabasında doğdu. Küçük yaşta babası ile İstanbul'a gitti ve abisi Fâzıl Ahmed Paşa gibi iyi bir medrese eğitimi görüp devrin önemli bilim insanlarından biri oldu. Babasının sadrazamlığı döneminde sarayda dergâh-ı âli müteferrikalığı görevine atandı.

Rumeli’nde ağabeyi ve kardeşi ile birlikte Uyvar Seferi dahil farklı savaflara katıldı. Yine, Rumeli’nde farklı yerlerde devletin yönetim kademesinde idareci olarak görev yaptı. Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın isteğiyle Kubbeli’nde yedinci vezirliğe atandı (M, 1680). Belirli aralıklarla derecesi kademe kademe artırılarak dört yıl içerisinde üçüncü vezirliğe kadar yükseldi. Yeni sadrazamın ailesine karşı takındığı olumsuz tavır sebebiyle emekliye ayrıldı. Kısa emeklilik döneminden sonra ikinci vezir olarak görevlendirilerek İstanbul’a çağrıldı. Bir ara İstanbul dışında birkaç yerde görev yaptıktan sonra Rumeli’nde işlerin iyi gitmemesi, isyanlar ve Osmanlı askeri birliklerinin yenilgisi üzerine Edirne’de sultanın huzurunda toplanan danışma meclisinde oybirliğiyle bozulan işleri yoluna koyabilecek yeterlikte güçlü bir sadrazam adayı olarak öne çıktı ve dedesi gibi geniş yetkilerle donatılarak elli bir yaşında sadaret makamına atandı (25 Ekim 1689). Sadrazamlığı döneminde yönetime adaletli kişilerin atanmasını sağladı. Özellikle, gayrimüslim reayadan alınan vergilerin adil bir oranda belirlenmesi, yeniçerilerin sayısının belirli bir miktar azaltılıp orduya çeki düzen verilmesi, aşiretlerin bir kısmının asker olarak görevlendirilmesi, maliyenin düzenlenmesi ve harcamaların kontrol altına alınması, Avusturya’ya savaş açılıp kaybedilen toprakların geri alınması sadrazamlıkta planlayıp gerçekleştirmek istediği hususlar olmuştur. Avusturya ile yapılan ilk savaşta başarı elde edip kaybedilen toprakların önemli bir kısmını geri aldı. Ancak, ikinci Avusturya seferinde yaptığı taktik değişikliği Avusturya tarafının sezmesi ve erken davranıp Osmanlı ordusu üzerine büyük bir ordu ile saldırıya geçmesi iki yıla yakın süren sadrazamlığının ve hayatının sonu oldu. Düşmana karşı ileri atıldığı bir sırada düşman askerlerinin attığı bir kurşunla şehid oldu (Özcan, 2002, s. 263-265) Düşmanın da büyük kayıplar verdiği bu savaşta Osmanlı Devleti işleri düzene koymak üzere olan güçlü bir sadrazamını kaybetti. Öldüğünde Numan, Abdullah ve Esad adlarında üç oğlu vardı.

Dedikodu ve ikiyüzlü davranışlardan hoşlanmayan, açık sözlü ve dürüst bir kişiliğe sahip olan Fâzıl Mustafa Paşa, sadrazam olduktan sonra devlet yönetimi ve orduyu işe yaramaz idarecilerden temizledi, gayrimüslimlerden alınan vergileri hafifleterek onların ayaklanmaları ve Rûmeli’de düşmanlarla işbirliği yapmalarını sağlayacak nedenleri ortadan kaldırmaya çalıştı, ticârette serbestliği sağladı ve iç güvenliği tesis etti.

Fâzıl Mustafa Paşa’nın büyük oğlu Numan, 1675 yılı sularında İstanbul’da doğdu. İyi bir eğitim görüp devrin önemli bilim

insanlarından dersler aldı. Babasının ölümünden sonra bir süre Köprülü Ailesi'nin vakıflarını yönetti. 1699 yılında ikinci Avusturya Seferi'ne katıldı. 1700 yılında Sultan II. Mustafa'nın kızı Ayşe Sultan'la nişanlandı ve altıncı vezir olarak Divan-ı Hümayun'a dahil oldu. Sırasıyla Erzurum ve Anadolu Beylerbeyliği, ikişer kez de Eğriboz ve Girit Muhafızlığı yaptı. Ayşe Sultan'la evlendikten sonra (1710) Belgrat Muhafızlığı'na atandı. Aynı yıl, Sadrazam Çorlu'lu Ali Paşa'nın görevden el çektilmesi üzerine sadrazam olarak atandı. Ancak, bu görevde etkili olamadığı için kısa bir süre sonra görevden alınıp Eğriboz Muhafızlığı'na atandı. Rumeli'nde farklı yerlerde üst düzey görevlerde bulunduktan sonra son görev yeri Girit'te vali iken hastalandı ve hummadan Kandiy'e'de vefat etti (1719). Cenazesi İstanbul'a getirilip Köprülüler Türbesi'ne gömüldü (Özcan, 2002, s. 265-267).

Beyoğlu ikinci ceza baş katibi İsmail Faiz Bey'in oğlu olan ve Köprülü Ailesi'nin son temsilcisi sayılan Mehmed Fuad Köprülü 4 Aralık 1890 tarihinde İstanbul'da doğdu. Ayasofya Rüşdiyesi ile Mercan İdadisi'ni iyi derece ile bitirdikten sonra 1907-1910 yılları arasında Mekteb-i Hukuk'a devam etti. Buradaki eğitimini yarıda bırakıp kendi kendisini yetiştirmeyi tercih etti. Bu arada Ferccr-i Âtî edebî topluluğuna dahil olup Servet-i Fünûn'da ilk şiirleri ile edebiyat, felsefe ve sosyoloji alanlardaki yazılarını yayınladı. İstanbul'da farklı okullarda öğretmenlik yapıp edebiyat dersleri okuttu. 20 Aralık 1913 tarihinde Dârülfünûn'da Türk Edebiyatı Müderrisliği'ne atandı. İstanbul Dârülfünûn'unda Edebiyat ve İlahiyat Fakülteleri ile Ankara Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde siyaset bilimi, tarih ve edebiyat dersleri okuttu. 1924 yılında Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nü kurdu. 1933'de Dârülfünûn'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesine katkısı oldu ve 1934 yılında Edebiyat Fakültesi dekanlığına seçildi, 1935 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nden Kars Milletvekili seçildi. Milletvekili olduktan sonra da Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde bir süre ders okutmaya devam etti. Birçok uluslararası toplantıya katılıp bildiri sundu, dünyanın farklı üniversitelerinde fahri doktorluk unvanları alıp ödüllere layık görüldü. 1941 yılından itibaren İslam Ansiklopedisi'ne maddeler yazdı. 1945 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nden ayrıldıktan sonra Demokrat Parti'nin kurucuları arasında yer aldı. 1950 seçimleri sonrası Demokrat Parti iktidara gelince Dış İşleri Bakanı oldu (1950-1955). 1960 ihtilalinden sonra kısa bir süre tutuklu kaldı. 15 Ekim 1965'te Ankara'da bir kaza geçirdi, kaza sonrası tedavi gördüğü İstanbul Baltalimanı Hastanesi'nde 28 Haziran 1966'da vefat etti. 1 Temmuz 1966'da İstanbul'da, Köprülüler Türbesi'nde toprağa verildi.

Ölümünden sonra ardında edebiyat, tarih, edebiyat tarihi alanları başta olmak üzere pek çok araştırma eseri bırakan Mehmed Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı Tarihi*, *Türk Saz Şairleri*, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, *Türk Edebiyatının Menşei*, *Türk Edebiyatı Tarihinde Usul* ve daha başka eserleri günümüzde de sık müracaat olunan başvuru eserleri arasında yer almaktadır. (Akün, 2003, s. 471-486; <https://www.koprulu.org.tr/tarihi-bilgiler>; erişim 22.10.2022)

#### Hâsim'in Hayatı

18. yüzyıl şura tezkirelerinden Safâî, Sâlim, Râmiz ile 19. yüzyıl tezkiresi Bâğçe-i Safâ-endûz'da Hâsim mahlaslı iki şairin biyografik bilgileri ve şiir örneklerine; 19. yüzyıl tezkiresi *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*'de ise *Hâsim* mahlaslı Âmidî İbrâhîm Efendi'nin biyografik bilgileri ile şiir örneklerine yer verilir. Safâî, Sâlim, Râmiz tezkirelerinde önce *Hâsim* mahlaslı Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğlu Es'ad Paşa'nın, akabinde ise *Hâsim-i Dîger* başlığı altında Âmidî İbrâhîm Efendi'nin biyografisi ve şiir örneklerine yer verilir. Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid'de ise Âmidî İbrâhîm Efendi'nin hayatı ve şiir örneklerine geniş bir yer ayrılır. Her iki şâirden aktarılan şiir örneklerinin hiçbirisi çalışmamıza konu olan divanda mevcut değildir. Ancak, bazı gazellerin ifade tarzı ve yapısı ile Ali Emirî Efendi'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*'de Âmidî İbrâhîm Efendi ve şiirleri hakkında verdiği bilgiler sonucu zihnimizde oluşan kanaat, metnini Türkiye Türkçesi'ne aktarıp üzerinde inceleme yaptığımız divanın tezkirelerde *Hâsim* mahlası ile tanıtılıp şiir örneklerine yer verilen Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğlu Es'ad Paşa'ya ait olabileceği şeklinde belirlemiştir. Ali Emirî Efendi'nin Âmid (Diyarbakır) şairlerine yer verdiği *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*'de Âmidî İbrâhîm Efendi hakkında sarf ettiği “*Mağfûr-ı müşârun-ileyh 'ilm ü kemâli nisbetinde münşî vü şâ'ir ve şi'r ü inşâsı mertebesinde 'âlim-i mütebahhir idi. Güzel kasîdeler, latîf târîhler, garrâ gazeller inşâd eylemiştir. Fârisî eş'ârı dahi kesîr ve latîfdir*” (Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid, 2018, s. 210) cümleleri ve “*Kasâ'idi dahi kesîrdir. Şu ebyât sadra'zam İbrâhîm Paşa'ya verdiği bir kasidesindedir.*” cümlesi çalışmamıza konu olan divanın Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğlu Es'ad Paşa'ya ait olabileceği fikrini doğrular niteliktedir. Ali Emirî Efendi'nin *Hâsim-i Dîger* mahlası ile takdim olunan Âmidî İbrâhîm Efendi ve şiiri ile ilgili sarf ettiği “*Fârisî eş'ârı dahi kesîr ve latîfdir*” (Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid, 2018, s. 211) cümlesi

ile “*Kasâ’idi dahi kesîrdir. Şu ebyât sadra’zam İbrâhîm Paşa’ya verdiği bir kasidesindendir.*” cümlelerine mukabil çalışmamıza konu olan divanda sadece üç kaside mevcut olması, takdim olunan kasidenin yer almaması ve Farsça şiir bulunmaması divançenin Âmidî İbrâhîm Efendi’ye ait olmadığı fikrini vermektedir.

Tezkire-i Safâyî ve Sâlim Tezkiresi ile Âdâb-ı Zurafâ’da şâir olarak zikredilen Hâsim’in adını Râmiz “*Nâm-ı nâmîleri Es’ad’dır*”<sup>8</sup> cümlesinde Es’ad olarak zikreder. Safâyî ve Sâlim Tezkireleri’nde de “*Vezîr-i a’zam şehîd Köprülü-zâde Fâzıl Mustafâ Paşa’nın ferzend-i sa’âdet- mendi Es’ad Beg’dür*” (Çapan, 2005: 167) ve “*Ol gül-goncasi ser-âmediñ nâm-ı emcedleri Es’ad olup...*” (İnce, 2005, s. 276) cümleleriyle şairin isminin Es’ad olduğu teyid edilir. Hâsim’in doğum yeri ve tarihi hakkında tezkirelerde herehangi bir bilgi mevcut değildir. Şair, 19. yüzyılın biyografik eserlerinden Bağçe-i Safâendüz’da ise meâlen şu şekilde tanıtılır: “*...Bin yüz (yılı) Zilkadesi’nde Avusturyalılarla yapılan Tabur savaşında şehitlik köprüsünden cennet nimetlerine erişen eski (daha önceki) sadrazam rahmetli Köprülü-zâde Fâzıl Muştafa Paşa’nın şiir ve edebî nesir ile ünlenmiş soylu oğlu Es’ad Paşa’dır*”<sup>1</sup> (Esad Mehmed Efendi, 2018, s. 106)

Büyük bir olasılıkla 17. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da doğmuş olan Hâsim iyi bir eğitim gördü. 18. yüzyıl yazar ve şairi Sâlim “*Ol vezir-i rûşen-zamîr eyyâm-ı cevânide dahî mîr iken ‘ulûm-ı ‘akliyye vü nakliyyeye iştiğâl ve mehere-i zamânededen tahşil-i kelâm eylediklerinden sonra bir müddet dahî mü’tâlâ’a vü ifâde ve te’sîs-i istifâde eyleyip...*”<sup>2</sup> (İnce, 2005, s. 277) cümlelerinde gençlik yıllarında aklî ve naklî bilimlerle ilgilenip zamanın mahir hocalarından istifade ettiğini söyler. Tezkire-i Safâyî’deki “*Ol mîr-i vâlâ-kadr sinn-i şebâbda tahsil-i ma’ârif-i bî- hisâb edip ‘ulûm-ı ‘Arabîyye’ye iştiğâl ve lisân-ı Fârisî’de sâhib-makâl olup şi’r ü inşâya heves ve gül-bün-i hoş-bû-yı eş’âra dest-resden sonra fenn-i silâhşôrîde mâhir...*” (Çapan, 2005, s. 167) cümlesinden anlaşılacağı üzere gençlik yıllarında farklı bilim dallarında iyi bir eğitim görmüş,

<sup>1</sup> Yukarıda açıklaması yapılan metnin aslı şu şekildedir: “*...biñ yüz Zi’l-ka’desinde Avusturyalılarla vâki’ Tabur Cenginde kañtara-i şehâdetden vâsıl-ı na’im-i cennet olan Şadr-ı esbağ Köprülü-zâde Fâzıl Muştafa Paşa merhumuñ şi’r ü inşâ ile şöhet-ârâ mañdûm-ı necâbet-rüsûmu Es’ad Paşadır.*” (Esad Mehmed Efendi, 2018, s. 106)

<sup>2</sup> Yukarıya alıntılanan metni şu şekilde sadeleştirebiliriz: “*O aydın gönüllü vezir gençlik çağında daha bey iken nakledilen (rivâyet olunan) ve akla dayalı bilimlerle ilgilenmiş (zaman ayırıp çalışmış), zamanın hünerlilerinden söz ve lisan öğrendikten sonra bir süre de okuyup değerlendiren anlatarak bilgisini genişletip...*”

ayrıca silâh kullanma eğitimi almıştır. Arapça ve Farsça'yı iyi derecede öğrendiği, Safâyi'nin "... *sinn-i şebâbda taḥşîl-i ma'ârif-i bî-hisâb edip 'ulûm-ı 'Arabîyye'ye iştigâl ve lisân-ı Fârisî'de sâhib-makâl olup...*" (Çapan, 2005, s. 167) cümlesinde belirtilir. Gençlik yıllarında Arap kökenli bilimlerle haşır neşir olup Farsça'yı söz sahibi olacak düzeyde öğrendiği Sâlim Tezkiresi'nde de "...*vâdî-i edebîyyât u 'Arabîyyâtta vaz'-hîyâm-ı kıyâm buyurmalarıyla*" cümlesiyle ifade edilir (İnce, 2005, s. 277)

Hakkındaki "... *bir zât- ı melek-hisâl ve şâyetse-i 'izz ü ikbâl olmağla...*" (Çapan, 2005, s. 167) cümlesinden yumuşak (melek) huylu olup yüksek mertebede bulunmaya lâyık olduğu belirtilen Hâsim, "... *biñ yüz otuz târîhinde menşûr-ı sa'âdetleri tuğrâ-yı garrâ-yı devlet-pîrâ-yı vezâret ile mu'anven bir vezîr-i rûşen- zamîr olmuştur*" (Çapan, 2005, s. 167) cümlesinde belirtildiği üzere H. 1130/M. 1717-18 târihinde vezirlik makamına atanmış, yazarın deyimiyle unvanlı, debdebeli bir vezir olmuştur. Vezirlik makamında kaç yıl kaldığı hakkında kaynaklarda bir bilgi mevcut değildir.

Râmîz'in: "... *vezîr-i bî-nazîr-i mekremet-âsâr olup rûtbe-i bâlâ-yı vezâret ile Egriboz ve Hanya muhâfazalarıyla kâm-revâ ve ba'dehu Girîd cezîresinde Resmo sancağıyla tekâ'üd ihtiyâr idüp...*" (Erdem, 1994, s. 64) cümlesinden debdebeli bir vezir olup sırasıyla Eğriboz ve Hanya savunmalarıyla görevlendirildiği ve akabinde Resmo sancağında görev yaptıktan sonra emekli olduğu anlaşılır. Bu tarihten itibaren inzivaya çekilen Hâsim, yaklaşık 9 yıllık emeklilik hayatının ardından hayata veda eder. Hâsim'in ölüm tarihi, Âdâb-ı Zurafâ'daki "*tekâ'üd ihtiyâr idüp kûşe-nişîn-i inzivâ iken biñ yüz otuz tokuz senesi hudûdunda terk-i mansıb-ı cihân-ı bî-bekâ ve 'azm-i livâ-yı 'ukbâ itmişlerdir*" (1994, s. 64) cümlesinde H. 1139/ M. 1726-1727 yılı olarak ifade edilir.

### 1. Hâsim Dîvânı:

Hâsim Dîvânı kaside ve gazellerden ibarettir. Bu iki nazım şeklinden kasideler 3 adet olup Dîvân'ın başında sunulmuşlardır. Kasidelerden ilki 25, ikincisi 21, üçüncüsü de 53 beyitten ibarettir. İlk iki kaside boyut itibarıyla mutavvel bir gazel görünümündedir. Dîvânçe'nin başında olmasalar konu bakımından gazel addedilebilirler. Her ikisi de aşk hâleti ile sevgilinin özellik ve güzellikleri, aşkın âşîğa yaşattığı güçlükler hakkında yazılmışlardır. Üçüncü kaside de ilk iki kasidede olduğu gibi sevgilinin güzellik ve özelliklerinin övgüsü ile âşîğın sevgili uğruna çektiği sıkıntıları işler. Hâsim'in, Şehîd Alî Paşa'ya sunduğu, matla beyti

Ey vücûd-ı kâmilin ârâyîş-i rûy-ı zemîn

Ḥâk-i mesnûn oldu bâd-ı luṭfuñ ile ‘anberîn (Mustafa Safâyî Ef., 2005, s. 167) olan kasîde yazımıza konu olan Dîvân nüshasına dahil edilmemiştir. Muhtemelen ya kendisi tarafından esere dahil edilmemiş ya da Dîvân nüshası müstensihinin tasarrufuyla Dîvân metninden çıkarılmıştır. Benzer biçimde, tezkire yazarı Sâlim’in “*Lisân-ı ‘Arab üzre zîver-âra-yı meslek-i edâ olan kasâyid-i bî-nazîri...*” cümlesinde varlığından söz edip *eşsiz ve benzersiz* olarak nitelediği Arapça kasîdesi de eserimize konu olan Dîvân nüshasında yoktur.

Hâsim bir gazel şairidir. Dîvân’ında en fazla yeri kaplayan 158 gazel bunun bir göstergesidir. Hâsim Dîvânı’ndaki 158 gazelin vezinler bakımından dağılımına bir göz atacak olursak Hezec Bahri’nin mefâ’îlün / mefâ’îlün / mefâ’îlün / mefâ’îlün vezninin en fazla tatbik edilen vezin olduğu görülür. 76 gazelin yazıldığı bu vezin Dîvân’daki gazellerin yaklaşık %48’ine tekabül eder. Hâsim Dîvânı’ndaki gazellerin 33’ü de Remel Bahri’nin fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlün vezniyle yazılmıştır. Bu sayının Dîvân’daki gazeller içerisindeki oranı yaklaşık %21’dir. Bu oranla fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlâtün / fâ’îlün vezni kullanım sıklığı bakımından ikinci sırada yer alır. Dîvân’daki 21 gazel de mef’ûlü / fâ’îlâtü / mefâ’îlü / fâ’îlün vezniyle yazılmıştır. Bu sayının Dîvân’daki bütün şiirler içerisindeki oranı yaklaşık %13’tür. Bu oranla mef’ûlü / fâ’îlâtü / mefâ’îlü / fâ’îlün vezni kullanım sıklığı bakımından üçüncü sırada yer bulur. Dîvân’daki diğer gazeller ise şu vezinlerle yazılmıştır: mef’ûlü / mefâ’î lü/ mefâ’î lü / fe’ûlün vezniyle 6 gazel (%3,8), Remel Bahri’nin fe’îlâtün / fe’îlâtün / fe’îlâtün / fe’îlün vezniyle 12 gazel (% 7, 6), Müctes Bahri’nin mefâ’îlün / fe’îlâtün / mefâ’îlün / fe’îlün vezniyle 6 gazel (yaklaşık %3,8), Hafif Bahri’nin / fe’îlâtün / mefâ’îlün / fe’îlün vezniyle 2 gazel (%1,26).

Matla beyitleri

Şûfi bize gel nûş-ı şarâb eyleyelim

Rağmına gamıñ ‘âlem-i âb eyleyelim (G 76/1)

ve

‘Aceb baña senden selâm gelmez mi

Bu ‘âşıka cânâ peyâm gelmez mi (G 155/1)



şeklinde olup Dîvân'da 76 ve 155. sıralarda yer alan gazeller aruz bahirlerinin gazellerde tatbik olunan vezinleri ile uyumlu olmayıp istisnai bir durum arz ederler<sup>3</sup>.

### 3. Hâsim'in Edebî Kişiliği

18. yüzyılın biyografik eserleri Safâyî ve Sâlim Tezkireleri ile Âdâb-ı Zurafâ ve 19. yüzyıl Tezkiresi Bâğçe-i Safâ-endûz'da şâir olarak kendisine yer bulan ve mürettep bir dîvânı bulunan Hâsim, kaynaklarda düzgün söz söyleyen ve manalı şiirler yazan bir şair olarak tanıtılır. Râmiz, Âdâb-ı Zurafâ'da onu şiiri, inşâsı ve bilgisi ile üne kavuşmuş, asrın eşsiz bir veziri olarak tanımlar. Hâsim hakkındaki: “*‘Asrında şi’r ü inşâ ve ma’ârif-i bî-hem-tâ ile şehîr bir vezîr-i bî-nazîr olup ve evsâf-ı ma’ârif-itissâfları sâ’ir tezkire vü târîhlerde tahrîr olunmağla bu rûtbeye tastîr u beyân ile iktifâ ve âsâr-ı bülend-iktidârlarından bu çend ebyâtları teberrûken imlâ olundu.*” (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı, 1994, s. 64) cümlesinde vezirliğinin yanında şiir ve nesrinin güzelliği ile bilgisinin derinliğine atıfta bulunan Râmiz, onun diğer tezkire ve tarihlerde ayrıntılı olarak tanıtıldığını belirtir. 18. yüzyıl yazarı Mustafa Safâyî de onun şairliği ve şiiri hakkında “*gönül açan sözünün akıcılığı ölümsüzlük (kalıcılık) suyunu kışkırtan (olup) güzel ve düzgün sözlü şiirlerinin satırlarının hoşluğu güzel yüzlü bir güzeldir*”<sup>4</sup> manasındaki cümlesiyle Hâsim'in şiirlerinin biçim ve içerik bakımından güzel, etkileyici ve manidar olduğuna atıfta bulunur. Bir diğer 18. yüzyıl yazar ve şairi Sâlim de şiiri ve şairliğini Arap - Fars şairleri ile kıyaslayıp onlardan üstün bularak över, akabinde meâlen “*... şiirle bazı vakitlerde nükteli söz söyleyen olmaları (söylemeleri) zihni açıma tarzı olup hatta olgunluk ve erdem konularıyla uğraşıya sarf edilenler en sevdiği (saygın, özel) vakitleridir.*”<sup>5</sup> cümlelerini sarf eder. Bu manadaki cümlelerle Sâlim, Hâsim'in şiiri boş zamanlarda uğraşılacak, gönül eğlendirici bir eğlence olarak düşünmediği, üzerine titizlikle eğilip zaman harcanacak ve güzel olması için düşünülüp kafa yorulacak ciddi bir uğraşı ve bilim olarak gördüğünü söylemek ister. Hâsim'in şiirlerinin biçim düzgünlüğü ve anlam derinliği Sâlim'in bu sözlerini doğrular mahiyettedir.

<sup>3</sup> Mısraları ölçü itibarıyla birbiriyle uyuşmayan bu gazeller rûbâi vezinleri ile yazılmış hissi vermektedirler.

<sup>4</sup> “*Selâset-i suhan-ı rûh-efzâsı reşk-fermâ-yı âb-ı bekâ ve letâfet-i sutûr-ı eş’âr-ı belâgat-şi’ârî bir şâhid-i hôş-likâdır*” (Mustafa Safâyî Efendi, 2005, s. 167)

<sup>5</sup> Yukarıda açıklaması yapılan metnin aslı şu şekildedir: “*Şi’r ve ba’zî evkâtta nâdirsençân olmaları teşhîz-i ezhân maqûlesi olup belki evkât-ı ‘azîzleri maşrûf-ı iştiğâl-i mebahîş-i fazl u kemâldir*” (İnce, 2005, s. 277).

Hâsim eğitimli, bilgili ve şiir bilgilerine vakıf bir şairdir. 17 ve 18. yüzyılın biyografik eserlerinde şair olarak zikredilmesi de bu fikrimizi doğrular mahiyettedir. Hâsim'in eğitimli, bilgili ve şiir bilgilerine vakıf olduğu şiirlerinin yetkinliği ile şiir sözlerinin özgünlüğünden anlaşılır. Hakkında bilgi veren tezkirelerde doğum yeri ve tarihi belirtilmemiş olsa da babasının üst düzey devlet görevlisi olması hasebiyle iyi bir eğitim alarak yetişmiş, bu eğitimin kendisine kazandırdığı bilgiyi, şiir çevreleriyle olan iletişim ve etkileşimin verdiği görgü ve tecrübeyi şiirlerine sindirmiştir. Devir âlimlerinden öğrendiği ileri düzeyde Arapça ve Farsça'yı şiirlerinde işlemiş, Türkçe-Arapça ve Farsça'nın imkanlarından yararlanarak

1. Gelür mü yâdıña cânâ hem-âgûş olduğum demler  
Geçer mi hâtırından mest ü medhûş olduğum demler
2. Revâ mıdır ferâmûş olmak ey dil-ber derûnuñdan  
Ser-â-pâ derd-i 'aşkıñla 'abâ-pûş olduğum demler
3. Hâr u hâsı bu şahrâ-yı cünûnuñ bir yere geldi  
Gam-ı hicriñle deryâ gibi pür-cûş olduğum demler
4. Ser-â-pâ geşt iderdim ey gönül deşt-i cünûnı lîk  
Baña zencîr olur gîsûsı bî-hûş olduğum [demler]
5. Baña reşk eyler idi çeşm-i kumrî lâne-i gamdan  
kadd-i serv-i bâlâ ile hem-dûş olduğum [demler]
6. Seyâhat eyler idim 'âlemi tayy-imekân idüp  
Leb-i la'liñ temennâsıyla mey-nûş olduğum demler
7. İderdim şohbeti kerrûbiyân-ı 'arşla Hâsim  
Çıkup ben 'âlem-i bâlâya ser-hoş olduğum demler

gazelinden anlaşılacağı üzere söylemi güzel ve özel, duygulu ve manalı şiirler yazmıştır. Onun şiirlerini süsleyen kendine özgü sözleri ve söylemi (ifade tarzı) tesir altında kalmayan, şiir bilgisi ve yeteneğiyle sahada var olma ve adından söz ettirme iddiasında olan bir şair izlenimi verir.

Hâsim'in, şiiri gerçek bir bilim, duygu ve düşüncelerini anlattığı özel bir ifade tarzı ve ciddi uğraşı olarak algıladığı, şiirdeki sade, sıradan ve mütevazı tavrından da anlaşılır. Hâsim, üst düzey bir devlet görevlisi olup vezirlik makamına erişmesine rağmen makam ve mevkinin kendisine sağladığı üstünlüğü şiirine aksettirmemiş, mütevazı tavır ve duruşuyla kendi kendisiyle yarışan sıradan bir şair

izlenimi vermiştir. Onun gazellerinde makam ve konumu ile ilgili söz, sözcük ve söyleyişlere rastlamak güç, hatta imkansızdır. Tam tersine o,

Şehâ gördün bu gün sînemde dâğım tâb-dâr olmuş  
Bu mudur gül gibi 'âlemdede handân olmaña bâ'is (G 7/4)

\*\*\*

Pâyiñe fersûde kılsam rûyumu şâyân olur  
Hâk-i pâyin bûs idenler 'âleme sultân olur  
Külbe-i târimda dâ'im fûrkat-ı dil-dâr ile  
Bâde-âsâ eşk-i hûnîn dîdeden rîzân olur (G 26 /1, 2)

beyitlerinden anlaşılacağı üzere gönül sultanı sevgili hasretiyle göğsünü tırmalayıp kan içerisinde bırakan mahzun bir yaralı, sultan konumundaki sevgili karşısında yerlerde sürünüp toprağa yüz süren biçare âşık izlenimi verir.

Hâsim bir gazel şairidir. Dîvân'ında kasidelerden fazla kaplayan 158 gazel bunun bir göstergesidir. Gazellerin konusu genellikle aşktır. İşlenen aşk çoğunlukla mecâzî olup gazellerde tasavvufî konulara değinilmemiştir. Aşk üzerine yazılan gazellerde ise ağırlıklı olarak aşk hâleti ve aşkın güçlükleri, gönül ve gönlün uslanmaz halleri, aşk acısı, sevgilinin özellik ve güzellikleri, cevr ü cefâsı, hasreti, ayrılığı, nazı ve cilvesi, rakîb zulmü; Allah'a Yalvarıp Yakarma (Münâcât), Meclis ve Meclis Ortamı, Gönül Yangısı ve Gönül Halleri; ayrılık, özlem ve hüznün; Feleğin Ters ve Eğri Gidişi, Dönekliği, Cevr ü Cefâsı; Rakîbin Zulmü ve Eziyeti; Şarâb ve Şarâbın Verdiği Hoşluk, Dünyanın Geçiciliği, Değersizliği ve Güvenilmez Oluşu, akıl - gönül karşıtlığı (çatışması) işlenen konular arasındadır.

Hâsim devletini, vatanını ve milletini seven bir şairdir. Onun bu özelliğini şiirlerinde görmek mümkündür. Devletin çeşitli kademelerinde görev yapma ve vezâret makamına erişmenin verdiği olgunluk ve yetkinlikle her zaman devletini ve vatanını savunmuş, sultanının ve ordusunun muzaffer, düşmanının ise heder olması temennilerinde bulunmuştur. Müzeyyel gazellerinde devrin Osmanlı Sultanına övgüler söyleyip onun için hayır dua, düşmanı içinse beddua etmiştir. Dîvân'da 91. sırada yer alan gazelin

*Sûrı mâtem nûşu nîş olsun hemân a'dâsınıñ*

*Çeşmi yâ Rab düşmen-i bed-h'âhı şâdân görmesün (...)*

*Şeb-pere-veş kûşe-i zulmet- nişîn olsun müdâm*

*Şim-ı târ-ı düşmeni şem'-i şeb-istân görmesün (G 91/12, 15)*

şeklindeki beyitlerin ilkinde memduhun (Sultan III. Ahmed'in) düşmanının içtiğinin zehir olması ve mutlu olmaması için Allah'a yalvarmış, yarasa gibi sürekli karanlıkta oturup mum göremesi temennisinde bulunmuştur.

Dîvân'da 102. sırada yer alan gazelin

*Ḳulzüm-i ḳahr-i Hudâ-yı lem-yezel cûş eyleyüp  
İntikâmın ala her dem düşmen-i bî-nûrdan*

*Olmayup hâli bu bezmiñ nev- 'arûsı kâmdan  
Gûş-ı çarḥ olsun hemîşe ker nevâ-yı sûrdan*

*Düşmeniñ ḥ[ ]âbîde olsun ḥ[ ]âb-ı ğafletle müdâm  
Çeşmi bîdâr olmasun anıñ şadâ-yı şûrdan*

*Saña ḥarf-endâz olanlar cevher-âsâ dip için  
Seyli-i miñnet yesünler pençe-i pür-zûrdan*

*Erre-i reşk ile çâk olsun hemîşe sînesi  
Bâr-gâhıñ dîde-i düşmen görünce dûrdan*

*Bedr olup dâ'im hilâl-i 'ıydıñ ey rûḥ-ı cihân  
Evc-i 'izzetde ola tâbende her dem nûrdan*

*Düşmeniñ ğark-âb-ı gird-âb-ı ğazab ola müdâm  
Dûr ola her dem cihânda rahmet-i mevfûrdan*

*Her ne deñlü etsem atrârına noḳşân eylerim  
Ḥâric oldı medḥiñ itmek ḥâşılı maḳdûrdan*

*Sende lâmi' olduğundan pertev-i nûr-ı Hudâ  
Şâm-ı târîk oldı rûşen çihre-i pür-nûrdan*

*Ey Süleyman-ı zamân bu nev gazel gûyâ bugün  
Bâr-gâhıña senüñ pâ-y-i melaḥdır mûrdan (G 102/ 18-27)*

şeklindeki ilâve beyitlerinde de memduhun düşmanının “Allah'ın kahır denizinin kaynayıp coşup her zaman düşmanından intikamını alması, düşmanının sürekli uykuda habersiz olması, ona söz atanların sıkıntı ve güçlüğü uğraması, otağını uzaktan gören düşmanının

*kıskançlıktan bağırının yarılması ve gazap girdabında boğulması” için bed dua etmiştir. Sultanının bayram hilalinin her zaman yücelik göğünde dolunay olması temennisinde bulunmuş, Allah nurunun onda parlamadığını söyleyip ışıklı ve parlak yüzünün karanlık geceyi aydınlattığı beyanında bulunmuştur.*

Hâsim’in şiirlerinde 16 ve 17. yüzyıl Klasik Türk Edebiyatı şairlerinin etkilerini görmek mümkündür. Ancak, kendisinden önce yaşayan ve çağdaşı Klasik Türk Edebiyatı şairlerinden etkilerin dikkatli bir incelemeyle sezilebileceğini söylemek yanlış olmaz. Onun bazı şiirlerinde hissedilen bu etkiler farklı şairleri de okuyup beğenisine mazhar olan şiirlerinden esinlendiği şeklinde yorumlanacak türdendir. Gazelleri, Hâsim’in şiire başlangıç dönemi ve sonraki zamanlarda pek çok şâirin şiirlerini okuduğu, divânlarını incelediği ve bazılarından etkilendiği fikrini verirler. Bu etkileri kendi şiir sözleri ile harmanlayan Hâsim, bu becerisiyle yetenekli bir şair olduğunu hissettirir. Onun, Bağdatlı Rûhî etkisi sezilen

*Her zamân mest-i mey-i nâb-ı elestüz sâkiyâ  
Neş’emüz sanma bizüm sen bâde-i engûrdan*

\*\*\*

*Düşmenüñ hâbîde olsun h’âb-ı gafletle müdâmÇeşmi bîdâr  
olmasun anuñ şadâ-yı sûrdan*

\*\*\*

*Ey Süleyman-ı zamân bu nev gazel gûyâ bugün  
Bâr-gâhuña senüñ pây-i melahdır mûrdan (G 102/9, 20, 27)*

beyitleri ile 17. yüzyıl şairi Nâbî’nin

‘Aks-i âyîne bakar yâre dem-â-dem küstâh  
Bu kadar görmemişüz olduğın âdem küstâh (Nâbî Dîvânı 1997:  
I/490)

matla‘lı gazelinden esinlenmiş hissi uyandıran  
Gel itme ‘âşık-ı zâra dirâzî-i zebân küstâh  
Hadeng-i câna sinâne itme anı nişân küstâh (G 10/1)

matlalı, “küstâh” redifli gazeli arasındaki benzerlikler devir şairlerinin şiirlerine yabancı kalmadığının, okuyup beğendiklerini takdir ettiğinin belirtisi niteliğindedir. Ama, -yukarıda da belirtildiği gibi- Hâsim bu beğenileri şiirine fazla yansıtmamış, genellikle kendi

şiiir söylemini oluşturma endişesinde olmuştur demek doğru olur kanaatindeyiz.

Hâsim'in, Selîm'in şiiirlerinden etkilendiği, şiiirde onu kendisine örnek aldığı sôylenabilir. Dîvân'ında 18. sırada yer alan gazelin

Hemân feyz-i ilâhîdir saña reh-ber olan Hâsim  
Bu vâdîde Selîm'e pey-rev olmak ęatı 'usretdür (G 18/7)

şeklindeki 7. beytinin ikinci mısramında "Hâsim, sana öylece kılavuz olan ilâhî esin ve ilimdir. Bu vadede Selim'e uymak, onun izinden gitmek çok güçtür" diyen Hâsim, ilk mısramda şiiirlerinde kendisine yol gösterenin Allah vergisi ilim ve esin olduğunu ifade etmiş, ikinci mısramda ise Selîm'in izinden gitmenin güç olduğunu söyleniştir. Bu ifade ile onun şiiirinden etkilendiğini de ima etmiştir. Bu beyti izleyen

Anîñ destindedir miftâh-ı ęufl-ı hâne-i 'irfân  
O hüd âyât-ı hikmetden bütün dünyâyâ âyetdir

N'ola meyl eylemezse şab'-ı pâki her sühân-dâne  
Biten bâğında anîñ meyve-i nahl-i feşâhetdir (G 18/8, 9)

şeklindeki son iki beyitte ise takipçisi olduğu Selîm'i irfan evinin kilidinin anahtarına sahip, temiz kişiliği örnek alınacak, söz (şiiir) bilen, açık sözlü ve verimli (şair) olarak niteler. Hâsim'in bu beyitlerde mahlasını anıp izinden gittiği Selîm'in hangi Selîm olduğu hususunda kesin bir şey söylemek güç görünmektedir.

Dîvânçe'de 95. sırada yer alan gazelin

Hâsimâ taklîd ile nazm-ı Selîmâyâ hemân  
Behre-yâb olduñ hemîşe řab'-ı hûş- âsârdan (G 95/6)

şeklindeki mahlas beytinde ise Selîm'in nazmını taklit ederek her zaman güzel eserlerinden hisse sahibi olduğunu söyler. Bu söylem ile şiiirde Selîm'in izinden gittiğini açıkça beyan etmiş olur. Şâirin yukarıda sunulan beyitlerde Selîm mahlaslı şair hakkında söyledikleri; onun takipçisi (pey-rev) olmanın güçlüğünü belirtmesi ve onu taklit etmekle güzel eserlerinden payına düşeni aldığı beyanında bulunması vefalı bir insan ve şair olduğunun göstergesi niteliğindedir. Kişinin kendisine yardım edeni ve iyiliği dokunanı unutmayıp yeri geldiğinde anması güzel bir erdemdir. Yukarıdaki beyitlerde Hâsim erdemli ve vefâkâr bir şair duruşu sergilemiştir.

Hâsim, yaşadığı devrin revaçta olan şiir anlayışı Sebki Hindî'den etkilenmiştir. Bir başka ifadeyle, Hâsim'in şiirlerinde, 17. yüzyılda Klasik Türk Edebiyatı şâirlerini etkileyen devrin önemli şiir anlayışlarından Sebki Hindî'nin izlerini görmek mümkündür. Hâsim Dîvânı'ndaki gazellerin büyük kısmının (75 gazel) 5 beyitli olması, Sebki Hindî'nin az sözle çok şey anlatmak şeklinde tabir olunan sözün kısalıp anlamın dolgunlaşması, dolayısıyla anlamda kapalılık özelliğine uygundur. Ayrıca, şiirlerinde görülen Arapça-Farsça kelimelerden kurulu uzun zincirleme tamlamalar da Sebki Hindî'nin dil özellikleri ile uygunluk göstermektedir. İleri düzeydeki Arapça-Farsça bilgisini şiirlerine yansıtan Hâsim, Arapça ve Farsça sözcüklerle kurduğu zincirleme tamlamaların söze kattığı güçle yeni anlam ve çağrışımlara kapı aralamıştır. Bu bağlamda onun gazellerinde tesbit ettiğimiz “aql-ı pes-pâye-i âşık” (K 1/25), “hasret-i didâr-ı yâr-i dil-firîb” (G 3/2), “güftâr-ı şeker-rîz-i dil-ârâ” (K 3/8), “zehr-âbe-keş-i kâse-i hasret” (G 4/3), “tekâpû-yı der-i erbâb-ı devlet” (G 6/4), “pâdişâh-ı kişver-i aşk-ı bütân” (G 8/2), “dest-i nücûm-ı leşker-i saf-der” (G 9/4), “sâgar-ı mînâ-yı kalb-i âşıkân” (G 12/2), “ârzû-mend-i visâl-i dil- rübâ” (G 11/4), “neş'e-yâb-ı bâde-i nâb-ı elest” (G 20/5), “hısn-ı şâb-ı dil-şeker-i endûh” (G 31/2), “şahrâ-yı mahşer-geh-i deşt-i vahşet”, (G 13/3), “encümen-efrûz-ı şâm-ı fûrkat” (G 24/2), “gamze-i bî-dâd-ı her-dem” (G 31/4), “katre-i seyl-âbe-i eşk” (G 31/9), “çerâğ-ı ahterân-ı şem'-i şebistân-ı hayâl” (G 32/1), “kâviş-i dil-i gamze-i hûn-hâr” (G 38/3), “kûy-ı habîb-i murg-ı dil” (42/5), “mahrem-i halvet-serây-ı aşk”, “nev-bahâr-ı meymenet-âşâr” (44/1), “sebak-ı hân-ı kitâb-ı fûrkat” (G 45/4), “câ-yı cân-feşâr-ı âlem-i gam” (46/4), “meh-, tâb-dih-i şâm-ı garîbân” (G 88/3), “perve[ri]ş-yâfte-i dil-ber-i bî-dâd”, (G 89/5), Gevher-i nâ-yâb-ı lafz-ı âb-dârı (91/13), Dîde-i gavvâs-ı ka'r-ı kulzüm-i ummân (91/14), “kulzüm-i kahr-i Hudâ-yı lem-yezel” v.b. tamlamalar Sebki Hindî şâirlerinin sıkça kullandığı uzun zincirleme tamlamaların örnekleri kâbilindedir. Şiirlerinde Sebki Hindî'nin dil ve anlam özelliklerine rastlanan Hâsim'i bir Sebki Hindî şâiri olarak nitelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Arapça-Farsça soyut ve somut manadaki sözcüklerden kurulu zincirleme tamlamaların bir kısmında bazen soyut sözcüklere somut bir biçim kazandırılır, diğer bir ifadeyle soyut somutlaştırılıp ona bir şekil, bazen de ruh verilir. “Pâdişâh-ı kişver-i aşk-ı bütân” (G 8/2), “çerâğ-ı ahterân-ı şem'-i şebistân-ı hayâl” (G 32/1), “şahrâ-yı mahşer-geh-i deşt-i vahşet”, (G 13/3), “esb-i gerdengîz-i âşûb” (G 105/5), ), “Gevher-i nâ-yâb-ı lafz-ı âb-dârı” (91/13) gibi zincirleme tamlamaların ilkinde soyut bir kavram olan aşk bir padişaha, ikincisinde hayal yatak odasına, üçüncüsünde yabanilikle

ıssızlık bozkır ve çöle, dördüncüsünde kargaşalık ata, beşincisinde nükteli söz inciye benzetilerek soyut kavramlar somut nesne, madde ve varlıklar gibi sunulmuşlardır.

Hâsim, güzel şiir yazdığının farkında olan ve şiiri ile övünen bir şairdir. Bu tavrını gazellerinde, özellikle gazellerinin mahlas beyitlerinde görmek mümkündür. Dîvân'ında 25. sırada yer alan gazelinin

Olsa dest-âvîz-i yârân Hâsimâ şâyestedir  
Bu gazel mecmû'âda pîrâye-i 'unvân olur (G 25/7)

şeklindeki son beytinde “Ey Hâsim, bu gazel bir araya getirilmiş yazmada kitabın süsü olur, dostların hediyesi olsa yakışır.” diyerek şiiriyle övünür. Gazelin, kitabın süsü olduğunu söyleyerek dostlara hediye olmasının yakışık alacağı beyanında bulunur. Dîvânı'nda 53. sırada yer alan gazelin

Sühân-sencân-ı hûş-âşârı Hâsim mâî için her kez

Çıkup meydâna da'vâ-yı sühânda na'ra-zenlenmiş (G 53/6)

şeklindeki mahlas beytinde ise zamanı şairlerine adeta meydan okumuş. “Güzel eserli, ölçülü konuşanları (şairleri) her defasında şaşırtmak için Hâsim meydana çıkıp söz (söyleme) davasında nara atmış.” manasındaki beyitte, yazıp söylediği her şiirle zamanın şairlerini şaşırtmış, ilgi odağı olmuş diyerek şiiri ve şairliğiyle; 119. gazelin

N'ola mâ'il olursa şi'riñe tab'-ı sühân-sencân

Bulurlar Hâsima biñ nükte her satır-ı siyâhîñda (G 119/5)

şeklindeki mahlas beytinde ise “Hâsim, ölçülü söz söyleyenlerin (şairlerin) yaratılışı (kişiliği) şiirine düşkün, istekli olursa şaşılmaz. Ey Hâsim, her siyah dizesinde bin mana bulurlar” diyerek şiiri ve sözü; 84. gazelin

Aña şâyestedir Hâsim disem kân-ı ma'ârifdir

Olur zâhir ma'ânî hâme-i gevher-feşânîndan (G 84/7)

şeklindeki mahlas beytinde de “İnci saçan kaleminden manalar ortaya çıkar, bilgi ve bilimler ocağıdır desem Hâsim ona layıktır” diyerek manalı sözler yazan kalemi ve derin bilgi birikimiyle övünür. İkinci mısradaki kalemi över gibi görünse de, “söyleyene değil söyletene bak” sözü gereği kalemi üzerinden manalı şiir sözleri ile övünür. Dîvândaki 109. gazelin



Hâsim ‘aceb mi maḥfel-i ‘irfâna şevkile  
Benden zuhûr iderse hemişe kelâm-ı nev (G 109/5)

şeklindeki mahlas beytinde “*Hâsim, bilim meclislerine coşku ve sevinçle yeni söz benden görünür olup ortaya çıksa şaşılmaz.*” diyerek şiirde daha önce söylenmemiş sözleri söyleyen yenilikçi (sâhib-ihtirâ, tâze zebân, tâze-gû) bir şair olduğunu söyler. 133 gazelin

Kim benimle hem-‘inân olmağa kâdir Hâsimâ  
Tab‘-ı cestim oldı bu meydân-ı nazmıñ Döldül’ü (G 133/4)

şeklindeki beytinde kendini nazım meydanının Döldül’ü olarak görür. “*Ey Hâsim, benimle atbaşı olmaya (gitmeğe) kimin gücü yeter; sıçrayan yaratılışım bu nazm meydanının Döldül’ü oldu*” diyerek şiir meydanının önde giden, en iyi şairi olduğu iddiasında bulunur.

Bazı gazellerinin mahlas beyitlerinde şiiri ve şairliği ile övünse de Hâsim alçakgönüllü (mütevâzı) bir şairdir. Onun bu tavrını övünmede de ölçülü davranmasında, sınırı aşmayan ve küçümsemeye varmayan olgun tavrı ile ifade tarzında görmek mümkündür. Az örneği de olsa, gerek bazı şiirlerinde yerel ağızlardaki söylemlere de yer vermesi, şiirlerinde anlaşılır olmayı amaç edinmesi ve övünürken 1. şahıs zamiri (ben) ağzından konuşurken de böbürlenmeyen, kibre ve gurura varmayan edası onun alçakgönüllü ve olgun kişiliğinin göstergeleri olarak anılabilir. 53. sıradaki gazelinin

Olaldan ḥâmemiz endîşe-i zülfünle müşk-efşân  
Cüdül-ı şafḥa-i dîvânçemiz cânâ Ḥotenlenmiş (G 53/3)

şeklindeki 3. beytinde “*Ey sevgili, kalemimiz, saçının düşüncesiyle misk saçır olduğundan beri dîvânçemizin sayfalarının gücü Hoten (miski) ile kokulanmış*” diyerek ilk mısradaki şiirlerini kalemin hüneri gibi sunup övünmeyi yine kalem üzerinden yapar. İkinci mısradaki ise küçük hacimli bir dîvân görünümünde olmasına rağmen eserini dîvânçe olarak niteler. 84. gazelinin

Aña şayestedir Hâsim disem kân-ı ma‘ârifdir  
Olur zâhir ma‘ânî ḥâme-i gevher-feşânından (G 84/7)

şeklindeki mahlas beytinde de “*İnci saçan kaleminden manalar ortaya çıkar*” diyerek yine şiirinde görülen inci değerindeki manalı sözleri kalemin hüneriymiş gibi sunar ve yine kalem üzerinden şiiri ile övünür. Onun bu söylemi, çağdaşı olan Nedîm’in “sana” redifli 2. gazelinin

Sihr ü efsûn ile dolmuşdur derûnun ey kalem

Zülfü Hârût'uñ dimek mümkün ki nâl olmuş saña (Nedîm Dîv., 2004, s. 249)

şeklindeki 3. beytini anımsatır. Mezkûr beyitte Nedîm'in şiirindeki büyüleyici sözleri kalemin hüneri gibi sunması misâli Hâsim de alçakgönüllü bir tavırla şiirinin inci değerindeki sözlerinin kalemin hüneri olduğu beyanında bulunur.

Hâsim'in tasavvufla veya herhangi bir tarikatla ilişkisi olup olmadığı hususunda onu tanıtan tezkirelerde bir bilgi mevcut değildir. Dîvânçesi'ndeki şiirlerde de bu konuda fazla bir işaret yoktur. Dîvânçesi'nde 152. sırada yer alan gazelinin

*Mübtelâyım ney-i cân-sûz-ı ney-gûşa her dem  
Cân u dilden severim Hazret-i Mevlânâ'yı (G 152/4)*

şeklindeki 4. beytin ilk mısraında neyin yanık sesine tutkun olduğunu söyler, ikinci mısraında ise Hz. Mevlânâ'yı cân u gönülden sevdiği beyanında bulunur. Mevlânâ geçmişte ve günümüzde hemen herkes tarafından sevilen, öğretisi ve Mesnevî-i Ma'nevî başta olmak üzere eserleri bütün dünyada ilgiyle okunan bir mutasavvıftır. Konya'daki dergahı ve kabri her yıl milyonlarca insan tarafından ziyaret edilir. Hâsim'in de Mevlânâ'yı gönülden sevmesi, eserlerine ve öğretisine değer vermesi doğal karşılanmalıdır. Bir beyitten hareketle Hâsim'in mevlevî olduğunu söylemek temelsiz bir iddia olarak değerlendirilebilir. Ama, beyitteki sözleri onun bir Mevlevîlik muhibbi olarak nitelenebileceği fikrini vermektedir.

Dîvânçesi'nde 10. sırada yer alan “küstâh” redifli gazelin

Ṭarîk-i Nakş-bendî'den inâbet eylediñ çün kim

Teccerrüd ihtiyâr it eyle terk-i hânümân küstâh (G 10/9)

şeklindeki 9. beytinde Nakş-bendî şeyhine bağlanıp tarikata girdiğinden bahsetmesi onun Nakş-bendî tarîkatı mensubu olabileceği fikrini verir. Hakkında bilgi veren tezkirelerde bu konuda bir bilgi olmasa da Âdâb-ı Zurafâ'da geçen “...ba'dehü Girid cezîresinde Resmo sancağıyla tekâ'üd ihtiyâr idüp kûşe-nişîn-i inzivâ iken biñ yüz otuz toköz senesi hudûdunda terk-i mansıb-ı cihân-ı bî-bekâ ve 'azm-i livâ-yı 'ukbâ itmişlerdir.” (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, 1994, s. 64) cümlesinde Girit adası Resmo sancağında muhâfız iken emekliye ayrılarak dünya işlerini bırakıp bir köşeye çekildiği (inzivâ) belirtilir. Bu cümleden hareketle, Hâsim'in devlet görevinden emekli olup yalnızlık köşesine çekildikten sonra yukarıdaki beyitte belirttiği üzere bir Nakş-bendî şeyhine bağlanıp tarikata girdiği düşünülebilir. Ancak,

şiiirlerinde bir beytin dışında bu hususda belirgin bir işaret mevcut değildir.

#### KAYNAKLAR

- Akn, Ömer Faruk (2003). “*Mehmed Fuad Köprülü*”, DA, TDV Yay., C. 28, Ankara.
- Ali Emir Efendi. (2018). *Tezkire-i şu ‘ar-yı mid*, Haz.: Dr. İdris Kadioğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müd., Kültür Eserleri Dizisi-578, e-kitap, Ankara.
- Aydemir, Abdullah. (1990). *İslami Kaynaklara göre Peygamberler*, TDV Yay., Ankara.
- Bursalı, Mustafa Necati. (2009). *Peygamberler Tarihi*, elik Yay., İstanbul.
- Büyük Türk Klasikleri*. (2004). Ötüken-Söğüt Yay., C. 5, 6, İstanbul.
- Çağman, Filiz (1992). “*Bihzd*”, DA, TDV Yay., İstanbul, C 6, s. 147-149.
- Ali Ekber Dihhoda (1932). *Lugatnme*, Tahran niversity Neş., Tahran.
- Demirel, şener (2004). “Divan şiiirinde Redd-i Matla”, *Bilig Güz*, S 31, s. 161-177.
- Devellioğlu, Ferit (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Ktb., 21. bs., Ankara.
- Devletşah (1990). *Tezkire-i Devletşah-I*, ev.: Necati Lugal, M.E.B.Yay., İstanbul.
- Durmuş, İsmail- Mustafa z (2008). “*Sahbn El-Vil*”, DA, TDV Yay., C 5, İstanbul.
- Es’ad Mehmed Efendi (2018). *Bağçe-i Saf-endz*, Haz.: Dr. Rıza Oğraş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müd., Kültür Eserleri Dizisi-472, e-kitap, Ankara.
- Feridun Emecen (2007). “Osmanlılar”, DA, TDV Yay., C. 33, İstanbul.
- Harman, Ömer Faruk (1991). “*saf*”, DA, TDV Yay., C 3, İstanbul, s. 455.
- Harman, Ömer Faruk (2004). “*Meryem*”, DA, TDV Yay., Ankara, C 29, s. 236-242.
- İlgürel, Mücteba (1993). “*Celli İşyanları*”, DA, TDV Yay., C. 7, İstanbul.
- İlgürel, Mücteba (2002). “*Köprülü Mehmed Paşa*”, DA, TDV Yay., C. 26, İstanbul.
- İnce, Adnan (2005). *Tezkiretü ‘ř-şu ‘ar Slim Efendi*, Haz.: Prof. Dr. Adnan İnce, Atatürk Yüksek Kurumu AKM Bşk., 1. bs., Ankara.
- İpekten, Haluk (1991). *Fuzli*, *Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Akçağ Yay., Ankara.

- Kanar, Mehmet (2005). *Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Derin Yay., İstanbul.
- Kaplan, Mahmut (2008). *Hayriyye-i Nâbi (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- Kaya, Mahmut; *İskender*, DİA, TDV Yay., C 22, İstanbul, s. 555-557
- Koçi Bey (2018). *Koçi Bey Risâlesi [Günümüz Türkçesi İle][Çeviriyazı][Eski harfli Metin]*, Haz.: Prof. Dr. Yılmaz Kurt, 4. bs. Akçağ yay., Ankara.
- Konukçu, Enver (1992). “*Behrâm-ı Gür*”, DİA, TDV Yay., C 5, İstanbul, s. 356
- Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Me’âli* (1993). TDV İA Hediyesi, Haz.:A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrııcı, İ.Kâfi Dönmez, S. Gümüş, TDV Yay., Ankara.
- Kurnaz, Cemal (1995). “*Ferhâd*”, DİA, TDV Yay., C 12, İstanbul, s. 383.
- Levend, A. Sırrı (1984). *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, 4. bs., İstanbul.
- Merçil, Erdoğan (2003). “*Mahmûd-ı Gaznevî*”, DİA, TDV Yay., C 27, İstanbul, s. 362-365.
- Mevlânâ (2004). *Mesnevi 1-2*, Haz.: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara.
- Mustafa Safâyi Efendi (2005). *Tezkire-i Safâyi (Nuhbetü’l-Âsâr Min Fevâ’idi’l-Eş’âr)*, Haz.: Doç. Dr. Pervin Çapan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara.
- Nâbi Dîvânı* (1997). Haz.: Dr. Ali Fuat Bilkan, MEB Yay., M.E.B., C.I-II, İstanbul.
- Nedim Divanı* (2004). Haz.: Abdalbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yay., İstanbul.
- Nefî Divanı* (1993). Haz.: Yrd. Doç. Dr. Metin Akkuş, Akçağ Yay., I. bs., Ankara.
- Onay, Ahmet Talat (1992). *Eski Türk Edebiyatı’nda Mazmunlar*, Haz.: Doç. Dr. Cemal Kurnaz, Akçağ Yay., Ankara.
- Ömer Fu’âdî; *Kasîde-i Pendiyye*, Ankara Milli Ktp., No.: 06 Mil FB 503, yk.: 53b-55b.
- Özcan, Abdülkadir (2002). “*Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa*” DİA, TDV Yay., C. 26, İstanbul.
- Pala, İskender (1990). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü I-II*, Akçağ Yay., 2.bs., Ankara.
- Mine Mengi (2003). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Tarihi-Metinler; Akçağ Yay., 8. bs., Ankara.

- Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı* (1994). Haz.: Dr. Sâdık Erdem, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu AtatürkKültür Merkezi Yay., Ankara.
- Sakarya, Simge (2018). *Cevrî ve 'Aynü'l-Füyûz, İnceleme-Metin (37a-70b)*, Basılmamış YL Tezi, Tez Dan.: Prof. Dr. Gencay Zavotçu, Kocaeli Üni. Sos. Bil. Ens., Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Kocaeli, VI+196s.
- Şentürk, Ahmet Atilla - Ahmet Kartal (2007). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, dergâh yay., 1. bs., İstanbul.
- Tökel, Dursun Ali (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar-Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ Yay., Ankara.
- Tülücü, Süleyman. (1997). "Hâtım et-Tâî", DİA, TDV Yay., C 16, İstanbul, s. 472, 473.
- Uludağ, Süleyman. (1977). "Hallâc-ı Mansûr", DİA, TDV Yay., C 15, İstanbul, s. 377-381.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi; *Hak Dini Kur'an Dili*, S1-10.
- Zavotçu, Gencay (2018). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü (Kişiler-Hayvanlar-Bitkiler-Tabiat Güçleri-Kişileştirilmiş Varlık ve Kavramlar)*, Umuttepe Yay., Kocaeli.
- <https://www.koprulu.org.tr/tarihi-bilgiler> (erişim 22.10.2022)
- dekhoda.ut.ac.ir

# TURKIY TILDAGI HAMD G‘AZALLARNING SHAKLLANISHI VA EVOLUTSIYASI XUSUSIDA

## ON THE FORMATION AND EVOLUTION OF PRAISE GHAZALS IN THE TURKIC LANGUAGE

Karomat MULLAHODJAYEVA\*

### ANNOTATSIYA

Turkiy, xususan, o‘zbek adabiyotiga ham tavhid va munojot mavzusi va ruhi islom ma‘rifati bilan birga kirib keldi, har bir janrning poetik imkoniyatiga muvofiq unga moslashdi.

She‘riy janrlar takomillashib borgani sari ushbu mavzu ham janr talablaridan kelib chiqib taraqqiy etdi. Mazkur mavzuning g‘azal janridagi evolyutsiyasiga nazar tashlansa, hamd va munojot mavzusining bir g‘azalda ifoda topganligi kuzatiladi.

Hamd g‘azallarining nisbatan mukammal namunalarini Temuriylar davridagi devonlarda – Atoyi, Lutfiy she‘riyatida uchraydi.

Hamdlarning eng yuksak namunalarini Alisher Navoiy devonlaridan o‘rin olgan. Devon tuzish an‘analariga qat‘iy rioya etgan va ulami muayyan mezonlarda tartiblagan shoir “Xazoyin ul-maoniy”dagi har bir devoniga hamd g‘azallarni tegishli tartibda joylashtiradi. Shoirning hamd g‘azallarini tavhid hamd g‘azallar hamda munojot g‘azallar deb guruhlash o‘rinli. Ba‘zan bu ikki mavzuning bir g‘azalda uyg‘unlashgani ham kuzatiladi.

Hamd g‘azallar shoirning diniy-so‘fiyona qarashlarini o‘zida mukammal aks ettirgan – islom falsafasi, tasavvuf falsafasi g‘oyalarini teran umumlashtirgan san‘at asarlaridir. Ushbu turkum g‘azallar o‘zining alohida g‘oyaviy-badiiy xususiyatiga ega. Ular o‘z timsol va tashbehlari bilan ajralib turadi. Jumladan, bu turkum she‘rlar *quyosh, zarra, bahr, mavj, gul, bulbul, parvona, sham’, hubob, xuffosh* kabi ko‘plab timsollarning ramziy xarakter kasb etishiga olib kelgan. Navoiy bu turkum g‘azallarni yangiliklar bilan boyitdi, o‘z “men”i – dardi ifodasini katta san‘at darajasiga ko‘tardi. Bu shoirning novatorligidir.

**Kalit so‘zlar:** g‘azal, hamd, tavhid, munojot, timsol, badiiyat, evolyutsiya

### ABSTRACT

The theme and spirit of monotheism and prayer entered Turkic, especially Uzbek literature along with the Islamic enlightenment, and adapted to it according to the poetic potential of each genre.

As the poetic genres improved, this theme also developed based on the requirements of the genre. Looking at the evolution of this theme in the ghazal genre, it is observed that the theme of praise and prayer is expressed in one ghazal.

Relatively perfect examples of Hamd ghazals can be found in the divans of the Timurid era - in the poetry of Atoyi and Lutfiy.

The highest examples of praises are found in the divans of Alisher Navoi. The poet, who strictly followed the traditions of creating divans and arranged them

---

\* Filologiya fanlari nomzodi, dotsent, Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat O‘zbek tili va adabiyoti universiteti, Toshkent/ O‘zbekiston (kmullahodjayeve@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-9556-3230>

according to certain criteria, placed the praise ghazals in each devan in "Khazayin ul-Maani" in the appropriate order. It is appropriate to group the poet's praise ghazals as monotheistic praise ghazals and prayer ghazals. Sometimes these two themes are combined in one ghazal.

Hamd ghazals are works of art that perfectly reflect the religious and Sufi views of the poet - deeply summarizing the ideas of Islamic philosophy and Sufism. This series of ghazals has its own special ideological and artistic character. It is distinguished by its symbols and allusions. In particular, the sun, particle, sea, wave, flower, nightingale, propeller, candle, bubble, huffosh, and many other symbols have become symbolic. Navoi enriched this series of ghazals with innovations and raised the expression of his "I" - pain to the level of great art. This is one of the signs of his innovative abilities.

**Keywords:** ghazal, praise, monotheism, prayer, symbol, artistry, evolution

## **Kirish**

Hamd mavzusi har qanday janrga moslasha oladi. Shu jumladan, g'azalga ham. Turkiy adabiyot, xususan, o'zbek adabiyotidagi hamdlar tadqiqi shuni ko'rsatadiki, bu turkum g'azallar ham muayyan takomil bosqichlaridan o'tdi. Hamd g'azallar taraqqiyoti g'azal janri taraqqiyoti bilan bevosita bog'liqdir. Dastlab ushbu mavzu shoirlarning oshiqona g'azallari mazmuniga uyg'unlashib ketganligi, ularni ilg'ab olish mushkul kechishi ham kuzatiladi. Devon tuzish an'anasi ushbu turkum g'azallarning mavzu va mazmun jihatidan yanada mukammallashishiga olib keldi. Devonlarning basmalasi – ularning hamd g'azallar bilan boshlanishi zaruratga aylana boshladi. Devonlardagi bunday tartib Alisher Navoiydan oldin mukammal namoyon bo'lmagan esa-da, Atoyi, Lutfiy, Gadoyi kabi shoirlar devonlaridagi g'azallar orasida Allohni madh etuvchi, ayniqsa, tajalliy nazariyasining g'oyalarini badiiy talqin etgan g'azallar mavjud. Ular tasavvufiy qarashlarning obrazlar va ramzlarga singdirilgan badiiy ifodasi – olam, odam va Ollohni birbutun ko'rish istagining mahsulidir.

Turkiy adabiyotda hamd g'azallar Alisher Navoiy ijodida o'zining yuksak cho'qqisiga chiqdi.

Hamd, munojot yo'lida bitilgan g'azallarda shoir Ollohni madh etadi, ulug'laydi, undan najot so'raydi, o'zining zaifligi, ojizu notavonligini izhor qiladi. Olloh, olam va odam, ularning munosabatlari, tanosubi haqidagi diniy-so'fiyona bilimlar, qarashlar va tasavvurlarning mag'zi aynan shu g'azallarga singdirilgan, zero Navoiy o'zining hamd va na't g'azallarida islom va tasavvufga uyg'un falsafiy qarashlarini umumlashtiradi.

Ayrim tadqiqotlarda ushbu turkum gʻazallar orifona gʻazallar qatorida oʻrganilgan. Jumladan, A.Abduqodirov hamd gʻazallarni orifona gʻazallar tarkibida olib qaragan. Bu turkum gʻazallarda garchi orifona mazmun ancha ustuvor boʻlsa-da, ularning maqsad-vazifalari orifona gʻazallardan farq qiladi. Aynan shu sababli bunday gʻazallarni alohida oʻrganish maqsadga muvofiqdir.

### **Mulohaza va natijalar**

Bevosita Ollohni madh etishga bagʻishlangan hamd turkumidagi gʻazallar ikki guruhga ajratilib, tavhid hamd gʻazallari hamda munojot hamd gʻazallari nomi bilan yuritiladi. Jumladan, XV asrda yashab ijod etgan adabiyotshunos olim Shayx Ahmad Taroziy “Funun ul-balogʻa” asarida shunday yozgan edi: “Agar Tengri azza va jallagʻa hamd etsalar, oni tavhid derlar. Va agar Muhammad Mustafo sallolohi alayhi vasalamni vasf qilsalar, naʼt derlar. Agar Tengri hazratinda tazarruʼ qilsalar, munojot oʻqurlar” (Ўзбекистон адабиёти ва санъати, 1994).

Hamd va munojotlar mavzui, ifoda usuli va obrazlari bilan bir-biriga juda yaqin. Ularning har birida ilohiy muhabbat betakror mahorat bilan ifodalangan. Buni esa poetik maʼnoni ifodalashda obrazlar va badiiy sanʼatlarning qoʻllanilish darajasini tadqiq etish orqali oʻrganish mumkin. Hamdlardagi poetik uslubning asosiy komponentlari hisoblangan maʼno, timsol va badiiy sanʼatlar hamda tasvir vositalarini uygʻunlikda oʻrganish shoir dunyoqarashi, ilgari surgan gʻoyalari, falsafiy fikr-mulohazalarini anglab yetishda oʻziga xos bir yoʻl. Chunki “badiiy sanʼatlarni tanlab olish va qoʻllash, ular qanchalik murakkab va jozibador boʻlmasin, hamisha hech bir istisnosiz baytda aytilishi lozim boʻlgan mazmunni munosib darajada ifodalash uchun vosita boʻladi. Obraz yaratishning oʻzi maqsad boʻlolmaydi....” (Стеблева, 1982, с. 38).

“Tavhid soʻzining lugʻaviy maʼnosi – biror-bir narsani vohid aylash. Ilmiy istilohda esa Ollohning yagonaligiga ishonmoqdir. Soʻfiylar eʼtiqodida tavhid Ollohning azal va abadda sobit vahdoniyatiga ishonchdir. Olimlar tushunchasida, tavhid – eʼtiqodga taalluqli boʻlsa, soʻfiylar uchun u maqsad, mushohada va maʼrifat hisoblanadi. Birinchisi bilish va tasdiq etishga asoslansa, ikkinchisi zavqiy idrokka suyanadi” (Алишер Навоий, 2001, s. 506). Shuningdek, tavhidning tavhidi afʼol, yaʼni har qanday sifatni Ollohdan deb va ularni hol nazari bilan koʻrib, kamolga yetkazish; tavhidi sifat – har qanday sifatni Xudodan deb anglash va uni mukammallashtirish; tavhidi zot, yaʼni borliqdagi hamma narsani



faqat Olloh vujudining natijasi deb bilish kabi darajalar mavjudligi ham ta'kidlangan. Vasef, madh ruhida bitilgan bu turkum g'azallarni "tavhid" istilohi vositasida ifodalash, asosan, vohidlik, ya'ni yakka-yu yagonalik Ollohning eng muhim sifatlaridan biri ekanligiga borib tutashadi.

Tajalli nazariyasi g'oyalarini, ya'ni mavjud olam, undagi ashyolarning jami Haqning zuhuri, degan qarashni o'zida mujassamlashtirgan, badiiy talqin etlgan g'azalga murojaat qilamiz:

*Zihi husnung zuhuridin tushib har kimga bir savdo,*

*Bu savdolar bila kavnayn bozorida yuz g'avg'o.*

Baytning ma'nosini ochishda muhim bo'lgan *savdo* mafhumi tasavvuf lug'atlarida ilohiy jazba, ilohiy ishq degan ma'nolarni anglatadi, deyilgan.

Dunyo, undagi mavjud narsalar Ollohning zuhuri, uning ko'zgudagi aksi, deb tushuntiriladi tasavvuf falsafasida. Demak, baytga binoan, shu dunyoda yashayotgan kishilarning boshiga ana shu zuhurotning o'ziga – mosivollohga berilish oqibatida shunday tashvishlar tushganki, uning javobini beradigan qiyomat kuni kavnayn bozori – mahshargohda g'avg'o-to'polonlar ko'tariladi. Qur'oni Karimda Qiyomat kunining tasviri berilgan oyatlar juda ko'p uchraydi, jumladan: "Bu kunda har bir jon o'zi qilgan ish-amali bilan jazolanur" (Куръони карим, 40:17). Zohirbinlik, dunyo ho'yu havaslariga berilish oqibatida amalga oshirilgan ishlar *savdo* mafhumining ana shu mazmuni orqali ifodalanayotgandek. Biroq tasavvuf adabiyotida *savdoning* tutgan o'rni e'tibor bersak, mosivollohga emas, balki Ollohga bo'lgan ishqning savdosi haqida so'z ketayotganini anglaymiz. Baytdan shu narsa ayon bo'ladiki, ilohiy ishq iztiroblari bilan bu dunyoda yonayotganlar u dunyoda (Qiyomat kunida) ham shu istak bilan kuyib-o'rtanadilar. Ushbu baytda, va umuman shoirning hamd g'azallarida falsafiy-so'fiyona va diniy fikr-qarashlarning uyg'unlashib ketganini ochiq ko'rish mumkin. Shuningdek, baytda bir necha – *tajnis* (avvalgi misrada savdo-tashvish, keyingisida oldi-sotdi ma'nosida), *iyhom* (savdo), *tanosub* (bozor manzarasining ifodalanishi), *takrir* kabi badiiy san'atlar qo'llanilganki, ular orqali shoir-oshiqning ahvoli va uning mamduhi haqida tasavvur hosil qilish mumkin (ramziylik ham savdo tushunchasiga yuklangan). Ko'rinib turibdiki, "g'azallarda obraz yaratish uchun shoir foydalangan badiiy tasvir vositalarining barchasini e'tiborga olmay turib, ularning murakkab tarzda birikishidan hosil bo'lgan fakturasini (o'ziga xos xususiyatlarini)

vujudga keltirgan ma'nolar aloqadorligi va ularning tovlanish rishtalarining barchasini ajratib olish mumkin emas" (Стеблева, 1982, s. 4).

Qur'oni Karimning "Fotiha" surasidagi: "Hamd-u sano butun olamlar xojasi, mehribon va rahmli, jazo (qiyomat) kunining egasi podshohi bo'lmish Oллоh uchundir" (**Қуръони карим, 1:14**), degan oyatlarni eslasak, shoir hamdlarida aytilgan fikrlarning nechog'li o'rinli va haqli ekanligi anglashiladi.

Chindan, hamd g'azallarida Oллоhga hamd-u sanolar aytish, u zotni ulug'lash, yuzlab sifatlarini badiiy bo'yoqlarda ifodalash muhim o'rin egallaydi. Bu jihatdan hamd g'azallardagi ko'pgina baytlar Qur'oni Karim oyatlariga hamohang, jumladan:

*Seni topmoq base mushkuldurur, topmaslig' osonkim,*

*Erur paydoliq'ing pinhon, vale pinhonlig'ing paydo.*

Shoirning "Munojot" asarida shunday satrlar bor: «Har negaki tashbih qililsa o'xshamassen, yaxshi boqilsa ul sendurur va sen ul emassen...». Bu fikrlar Qur'oni Karimning "Qof" surasidagi: "Biz unga (insonga – K.M.) jon tomiridan ham yaqinroqmiz" (**Қуръони карим, 50:16**), degan oyatni yodga soladi.

Diniy va so'fiyona fikr-qarashlar ifodalangan ushbu baytda Mahbubning sifatlarini tavsiflar ekan, shoir mahbub va oshiq timsollarini yoritish uchun bir xil san'atlar – *tazod* va *takrir*ni (*takrir tardi aks* ko'rinishida kelgan) qo'llab baytga joziba beradi. Mahbubga nisbatan *pinhon-paydo* qarama-qarshi tushunchalar juftligi, oshiqqa nisbatan *topmoq* va *topmaslik*, *mushkul-oston* kabi mafhumlarning *tazodi* va bu juftliklar *takrori* mohiyatni ochib berish uchun xizmat qiladi. Hamdlarda Mahbub – Haq timsolini tavsiflashda *tazod* san'ati keng qo'llanilganini kuzatish va buni Haq sifatlariga muvofiq ifodalar, deb tushunish ham mumkin. Diniy-so'fiyona nuqtayi nazardan anglangan dunyoni badiiy asarda ifodalash shoirga ancha keng imkoniyatlar beradi. Dunyoning yaratilishini diniy nuqtayi nazardan idrok etgan shoir Oллоhning qudrati oldida lol qolsa, so'fiyona qarashlar, ayniqsa, tajalliy nazariyasiga asoslanib fikr yuritayotgan chog'da har bir narsada – gul-u maysada, bud-u nobudda Haqning jilvasini – go'zalligini ko'rib hayratlanadi. Borliqda mavjud o'zi istagan har bir narsani timsol yoxud tashbeh sifatida qo'llay oladi. Haqni anglab borar ekan, borliqni, inson va uning umri – bularning o'tkinchiligi, umrning bebaqoligi singari masalalarni yanada

chuqurroq his qila boshlaydi, tashbeh-u timsollarini, istioralarini ana shular bilan bog'laydi.

Hamd g'azallar Ollohga hamd-u sanolar bitilgan, ilohiy muhabbat kuylangan g'azallardir. Bu muhabbat, bir tomondan, shoirning diniy qarashlari bilan chambarchas bog'lanagan bo'lsa, ikkinchi tomondan tasavvuf falsafasi bilan uyg'unlashib ketgan. Aniqrog'i, bu turkum g'azallarda din va falsafa, hikmat va vahdat, kalom va hadis ilmlari o'z ifodasini topgan. Shoir hamd-u sanolar aytish, najot so'rash vositasida inson, uning insonlik mohiyati haqidagi fikrlarini ifodalashga muvaffaq bo'ladi. Zero, bu olamning yaratilishidan maqsad odam, odamdan maqsad esa komil inson ekanligi ko'p bor, jumladan, shoirning o'z asarlarida ham e'tirof etilgan:

*Ey, nechukkim, durni maxfiy asrabon Ummon aro,*

*Gavhari ishqini pinhon asrag'an inson aro.*

*Chunki insonni bu gavhar birla aylab bahramand,*

*Sarfarozi aylab maloyik xayli birla jon aro.*

Shunday ekan, ilohiy muhabbat, ya'ni insonning Ollohga muhabbati asosida ham insonning o'ta nozik va murakkab histuyg'ulari mujassam. Navoiy bu turkum g'azallarida inson ruhiy olamini o'ziga xos bir yo'l bilan – diniy-so'fiyona bilimlar asosida kashf etishga kirishadi.

Ilohiy muhabbat bilan yo'g'rilgan hamd, munojot g'azallarni tasavvuf falsafasiga bog'lab o'rganish ularning mohiyatini teranroq anglashga, g'azallarni to'g'ri tushunishga imkon yaratadi. Ushbu turkum g'azallarda so'fiyona qarashlarning badiiy ifodasi haqida ilm ahli tomonidan ham ba'zi mulohazalar bildirilgan. Jumladan, navoiyshunos S.G'anieva hamda H.Ne'matov "Badoe' ul-bidoya" devonidagi 2-g'azalning ("Zihi husnung zuhuridin tushib har kimga bir savdo..." deb boshlanuvchi) baytlarini tasavvufning yetti maqomi (talab, ishq, ma'rifat, istig'no, tavhid, hayrat, faqru fano) bilan uyg'unlashtirib tushuntiradilar. Boshqa bir o'rinda ushbu g'azal "Lison ut-tayr»dagi yetti vodiy bilan bog'liq epik tasvirlarning eng kichraygan, siqiq, falsafiy ramziy tarhidek", deb baholangan.

"Tasavvufda bandaning Ilohga muhabbati bilan birga, Ilohning o'z bandalariga muhabbati ham e'tiborga olinadi, – deb yozadi prof. N. Komilov. – Aslini olganda, olam, uning ashyolari, tirik mavjudotlar, inson – hamma-hammasi Mutlaq ruhning muhabbati tufayli vujudga kelgan. ...Tasavvufiy muhabbat ikkiyoqlamadir, bir tomondan, o'z

yaratuvchisiga muhabbati, ikkinchi tarafdin, Tangrining bandasiga marhamati, xayr-u ehsoni...” (Комилов, 1996, s. 39).

Vahdat ul-vujud falsafiy ta’limotining asoschisi Ibn Arabiy fikricha, koinot ilohiy sevgi va zotiy ishqning zarurati sifatida shaxsi aniq borliqlar holda zot jihatdan yagona borliq bo’lgan Ollohning tajallisidan boshqa narsa emas (Турпур, 1999, s. 48).

Muqaddas hadislardan esa “Yashirin xazina edim, meni bilib tanishlarini istadim, maxluqotni yaratdimki, meni tanib bilsinlar”, degan fikrning guvohi bo’lamiz (Турпур, 1999, s. 39).

Hamd g’azallar Ollohni ulug’lash, unga hamdu sanolar aytish uchungina bitilgan baytlar emas. Balki u mangulik qarshisida ojiz turgan insonning umrni, hayotni – ularning mohiyatini anglash istagida yangilanayotgan ruhining talpinishlari, izlanishlari va evrilishlari hamdir. Axir ilohiyotni bilishga, anglashga intilayotgan inson, avvalo, o’zini taftish eta boshlaydi, o’z qalbini, ruhiy olamini o’rganib, tanib boradi. Bunday intilishning zarur shartini esa shoir bir g’azali xulosasida shunday ifodalab beradi:

*O’zdin qutul, Navoyiyu maqsadg’a yetki, qush*

*Yetmas chamang’a, bo’lsa qafas ichra muftalo.*

Demak, shoir ta’kidlayotganidek, maqsadga yetish – Olloh muhabbatiga, vasliga muyassar bo’lish uchun o’zlikdan – nafs qutqularidan xalos bo’lib borish lozim. Mashhur so’fiy Hasan Basriy: “Kimki o’z Rabbini tanisa, uni sevadi, kimki dunyoni tanisa, undan voz kechadi” (Суфизм в контексте мусульманской культуры, 1989, s. 169) – deb aytgan edi. Ollohni tanib borgan bandaning ko’nglida unga muhabbati ortib boradi, uning boqiyligidan o’lmaslikka, yashashga tashna ruhiga yupanch tuyadi, bu dunyoning mohiyatan foniyligi – o’tkinchiligini anglab, unga e’tibori susayadi. Bu kabi baytlarda endi lirik qahramon obrazi – shoir “men”i yanada aniq ko’rina boshlaydi. Shularni nazarda tutgan shoir hamd g’azallarda Ollohni madh etib, ulug’lab, ta’rif-tavsif qilar ekan, uning azaliy va abadiyligini, dunyodagi jamiki narsalardan, tiriklikdan-da ustunligini, qudrati, lutfi, mehri, qahri, jabri kabi sifatlarini olam deb atalmish makondagi jilvasi vositasida badiiy ifodalashga muyassar bo’ladi. Buning natijasida hamd g’azallarining o’ziga xos obraz-timsollari, ramzlari va badiiy tasvir vositalari, xullas, o’ziga xos uslubiy-badiiy xususiyatlari vujudga kelgan.

*Quyosh, zarra, gul, bulbul, sham’, parvona, dengiz (bahr), mavj, qatra, hubob kabi badiiy-ramziy timsollar hamda husn, zot, sifot,*

*zuhur, azal va abad, baqo va fano, bud va nobud, makon va zamon, mir'ot* kabi diniy-so'fiyona timsol va tushunchalar shoir ijodiy niyatini ifodalashda muhim vositalar hisoblanadi. Ularni g'azaldagi vazifasiga ko'ra turkumlash ham mumkin. Bu timsol va tushunchalarning asosiy qismi ko'p o'rinlarda qarama-qarshi yoki o'xshash tushunchalar juftligi (ilohiy manba va zuhurotni ifodalovchilar) sifatida qo'llaniladi, mohiyat va hodisani, juz' va kullni anglab yetish imkonini beradi.

Hamd g'azallarda so'fiyona ma'no-mazmun kasb etgan timsol va tushunchalar anchagina.

Hamd g'azallarining ham asosiy timsollari mahbub va uning oshig'i. Oshiq o'z mahbubi – Olloh yo'lidagi adoqsiz ishq egasi. U o'z mahbubini qanchalik sevsa, mahbubi ham uni shu qadar sevishiga ishonadi. Zero, "Olloh zikri – Olloh muhabbatining alomatidir", degan qudsiy hadis bor. Chindan, Ollohni Navoiydek zikr etishni, uni madh etib bunday g'azallar bitishni Uning muhabbatiga sazovor bo'lgan insongina uddalay olishi mumkin. Shoir tavhid hamd g'azallarda Olloh go'zalligiga, munojotlarda esa uning rahmliligi, kechirimliligi kabi sifatlariga asosiy e'tiborni qaratadi, undan umidvor bo'ladi. Jumladan:

*Navoiy qaysi til birla sening hamding bayon qilsun,*

*Tikan jannat guli vasfin qilurda gung erur go'yo.*

Mahbub – Olloh hamdini bitgan oshiq-shoir o'z so'zlaridan qanoatlanmay, o'zini bu sohada ojiz-u notavon bilib, *tazod* va *tashbeh* san'atlari yordamida fikrini ifodalaydi. Oshiq o'zini hech qachon jannat gulini ko'rmagan (ko'rishi ham gumon), shuning uchun ham uni vasf eta olmaydigan (gunglik – bexabarlik, ojizlikka ishora), bu dunyoda ham u qadar qadri yo'q tikanga tenglashtirar ekan, mahbubini o'ziga qarama-qarshi o'laroq, *jannat guliga* qiyoslaydi. G'azalning avvalgi baytlarida juda go'zal madhlar bitilgan bo'lib, ushbu – so'nggi baytdagi fikr shoir-oshiqning hech narsaga arzimastligini anglatmaydi, balki uning mahbubi har qanday hamd-u sanodan baland. Shunday bo'lsa-da, uning hamdini aytishdan to'xtashni istamagan shoir keyingi g'azal maqta'sini shunday yakunlaydi:

*Ushshoq aro, yo rabki, Navoiyga maqome*

*Bergilki, sening hamdinga bo'lsun tili go'yo.*

Ya'ni: "Ey Olloh, oshiqklaring ichida Navoiyga shunday bir maqom bergilki, sening hamdingni aytishda uning tili go'yo bo'lsin". Ushbu

baytda *insho* lafziy san'atining *nido* (yo rabki, ...) hamda *amr va nahiy* (bergilki,) usullarini qo'llagan shoir qahramonning ruhiy holati yanada aniqroq namoyon bo'lishiga imkon beradi. Munojot hamdlarda oshiq-shoir yaratuvchiga bevosita murojaat qiladi. Bu esa ko'pincha ifoda usullarini anglatuvchi *insho* san'atining *nido* hamda *amr va nahiy* kabi shakllarini qo'llashni taqozo etadi.

Hamd g'azallari qahramoni – oshiqning ahvoli quyidagi baytda juda go'zal ifodasini topgan:

*Bordur Navoiy bekase, ishq ichra andoqkim xase,*

*Chun o'rtading ani, base, kuydurma do'zaxda yano.*

Mahbub ishqida o'rtangan oshiq bu ishq dastida yolg'iz va xasdek qovjirab qolganini anglatar ekan, ishq dastida kuygan bu jonni do'zaxda yana kuydirmaslikni so'raydi. Bu bilan ishq olovi do'zax olovidan ham kuchliroq ekanligiga ishora qiladi. O'z fikrlarini mahorat bilan ifodalash uchun shoir *musajja'* (birinchi misradagi *bekase va xase* hamda ikkinchi misradagi *base* so'zlarining qofiyalanib kelishi), *mubolag'a* (oshiqning xasga qiyoslanishi), *insho* san'atining *amr va nahiy* usulini (kuydurma...) qo'llaydi.

Bu turkum g'azallarda tasvirlanayotgan oshiqni soliklikning mohiyatini anglagan, o'zini shu maqomda ko'ra olish darajasiga ko'tarilgan, deb aytish ham mumkin. Chunki uning dardlari, bu dunyoning mohiyatini, Ollohni anglash va bularni ifodalab berish darajasi shundan dalolat beradi. Bir g'azalda shoir shunday yozadi:

*Ey Navoiy, solik ersang haq vujudin bil vujud,*

*Mosivollohni adam, vallohu a'lam bis-savob.*

Demak, solikning niyati – o'z vujudini Haq vujudida ko'rish, unga singib ketish, u bilan qovushish. Haqdan o'zga narsalarning barchasi (mosivolloh) solik uchun yo'qlik bilan barobar. Shoir so'fiyona qarashlarini ifodalayotgan ushbu bayt hamd g'azallaridan ko'zlangan maqsadni oydinlashtiradi. Mana shunday ulug' niyat bilan, otashin muhabbat bilan, oshiq-shoir o'z mahbubi Ollohni madh etib, so'fiyona qarashlarini badiiy mukammallik darajasiga olib chiqadi.

Hamd g'azallar ham shoirning boshqa turkum g'azallari singari badiiy mukammal bo'lib, ko'plab she'riy san'atlar, jumladan, *kitobot*, *ishtiqoq*, *talmeh* va boshqalar asosiga qurilgan. Masalan:

*Malohat birla tuzdung sarvqadlar qomatin, ya'ni*

*Ki mundoq zeb birla ul alifni aylading zebo.*

“Zeb” yaratuvchiga, “zebo” esa yaratilmishga tegishli sifat. Bu sifatlar *ishtiqoq* san’ati ko‘magida muvofiqlashtirilgan. Ayni paytda “zeb”ga *alif*ning qo‘shilishini (*alif* go‘zal qomat, zeboning sifati ma’nosida keladi) shoir *kitobot* san’ati asosida izohlaydi.

Hamd g‘azallarda *talmeh* san’ati ham e’tiborga loyiq. Shoir o‘z o‘y-kechinmalari badiiy quvvatini ta’minlash maqsadida badiiy-so‘fiyona timsollar qatoriga afsonaviy *Majnun va Layli, Farhod va Shirin, Vomiq va Uzrolarni* ham qo‘shadi. Ular ayniqsa, shoirning muhim so‘fiyona qarashlari – tajalliy nazariyasi g‘oyalarini ifodalashda vosita bo‘lib xizmat qiladi.

“Layli va Majnun” dostonining hamd qismida shoir shunday yozgan edi:

*Ey har sorikim qilib tajalli,  
Ul mazhar o‘lub jahonda Layli.*

Demak, Layli Ollah tajalliysi zuhur etgan timsol. Buni shoir hamd g‘azallarida ham ifodalaydi:

*Ne ishga bo‘ldi beorom ko‘zgu aksidek Majnun,  
Yuzi ko‘zgusida aksini ko‘rguzmadi Laylo.*

yoki:

*Kalomingni agar Shirin labida qilmading muzmar,  
Nedin bas la’l o‘lur Farhodning qon yoshidin xoro.*

Layli, Shirin go‘zalligining siri ularda ilohiy go‘zallik zuhur etganligida. Ularning oshiqqlari Majnun va Farhod ana shu go‘zallikni ko‘ra olgan, Haq yo‘lini ana shu go‘zallikni anglashdan, unga yetishga intilishdan boshlagan majzub va soliklardir. Demak, *talmeh*ning bu turkum g‘azallardagi vazifasi, ya’ni ushbu baytdagi afsonaviy timsollar mazmuni shoirning boshqa turkum g‘azallarda ifodalagan mazmundan farq qiladi.

Ollohga murojaat etib, uni madh etayotgan, undan najot so‘rayotgan shoir o‘z fikrlarini ochiq, to‘g‘ridan-to‘g‘ri, ko‘p qatlamli ma’nolar kasb etgan timsolu tashbehlar ostiga yashirmasdan, bunday usulni qo‘llagani taqdirida ham muayyan ishoralar bilan ifodalaydi, ya’ni majoziy ishq zamirida haqiqiy ishq kuylanmaydi, balki Ollohga muhabbatning o‘zi bitiladi. Aynan shu jihatlari bilan, bu turkum g‘azallar shoirning ko‘p qatlamli ma’no kasb etgan oshiqona tasavvufga mansub g‘azallarini o‘rganishda kalit bo‘lib xizmat qilishi

mumkin. Zero, Navoiyning o‘zi “Farhod va Shirin” dostonini shunday boshlagan edi:

*Bihamdik fath avbob ul-maoniy,*

*Nasib et ko‘ngluma fath o‘lmak oni.*

Ya‘ni: “Ma‘no eshiklarining ochilishi sening hamding bilan boshlanadi, ko‘nglimga shu narsalarni egallashni nasib et”, – deb Oллоhga murojaat qiladi shoir.

Hamd g‘azallarda *quyosh, zarra, gul, bulbul, gulzor* va shunga o‘xshash timsollar asosan, Haqning qudrati, go‘zalligi va boshqa ko‘plab sifatlarini va, ayni paytda, oshiqning Haqqa bo‘lgan muhabbatini ramziy yo‘l bilan ifodalashga imkon beradi. Jumladan:

*Chaman otashgahiga otashin guldin chu o‘t solding,*

*Samandardek ul o‘tdin kulga botdi bulbuli shaydo.*

Mahbub, ya‘ni Oллоhning yaratish qudrati, bu dunyo va undagi go‘zalliklarning yaratilishi bilan bog‘liq mazkur baytda shoir ***tashbeh, tanosub*** singari badiiy san‘atlar vositasida tasavvuf falsafasiga uyg‘un fikrlarni juda aniq ifodalab beradi. Baytdagi olovdek yonayotgan gulzor – *chaman otashgahi* zuhurotni anglatga, samandardek o‘zini olovga otgan *bulbul* oshiqlik timsoli. Demak, bu dunyoda o‘z go‘zalligingni namoyon etar ekansan, bu go‘zallik ishtiyoqidagi oshiqlar kuyib kul bo‘ldilar, degan mazmuni chuqurroq, so‘fiyona ma‘nosi yordamida ham tushunish mumkin. Buning uchun asosiy so‘fiyona timsol – mahbub bilan birga baytdagi *chaman, gul, samandar, bulbul* kabi timsollarning so‘fiyona mohiyatini aniqlash kerak. *Gul* – tasavvuf lug‘atlarida oshiq ko‘nglining mahbub ishtiyoqidagi yallig‘lanishini yoki ko‘ngilda zohir bo‘lgan bilimning natijasi va mevasi sifatida tushuntiriladi; *gulzor* – dardning kuchayishini va, ayni paytda pir suhbatining ta‘sirini anglatadi. Shuningdek, solik ko‘nglining ma‘rifat va irfonga to‘lishini ham bildiradi. *Bulbul* esa, avval ta‘kidlaganimizdek, oshiqlik, ammo zohiriy go‘zallikka oshiqlik belgisi. Bundan kelib chiqib, baytning orifona mazmunini shunday izohlash mumkin: “Ma‘rifat va irfonga to‘lgan ko‘ngilga ishqing o‘tida yonish baxtini berdingki, bu o‘tga samandardek kirib borgan oshiq kulga botdi”. *Kul* so‘zi bulbulning rangiga ham tegishli. Shoir aynan shu detal yordamida maqsadni ifodalashga imkon topadi. Afsonaviy samandar olov ichida yashaydigan jonivor. Olovdan tashqarida uning uchun hayotning mazmuni yo‘q. Ba‘zi manbalarda u kalamushsimon hayvon sifatida izohlansa, ba‘zilar uni qush deb tushuntiradilar. Masalan, Sayyid



Ja'far Sajjodiy lug'atida u olov ichida yashaydigan qush, deb izohlangan. She'riyatda uni ishq olovida yongan oshiq timsoliga aynanlashtirishlari shundan. Baytda ta'kidlanishicha, bulbul ham samandardek o'zini olovga tashladi va oqibatda kulga botdi. Demak, bulbul aslida zohiriy go'zalliklar bilan qanoatlanadigan oshiq. Chinakam ishq o'tida yonib yashashga uning qudrati yetmaydi.

Oshqlik va ma'shuqlik, Haq va banda o'rtasidagi munosabatlar o'z-o'zidan ularga muvofiq qo'llanadigan obrazlar juftligini keltirib chiqaradi. *Quyosh-zarra, gul-bulbul, sham'-parvona, Layli-Majnun* va boshqalar shular jumlasidandir. Bu endi o'z-o'zidan **tashbeh, talmeh, tazod** singari badiiy san'atlarning qo'llanilishiga olib keladi. Shuni ta'kidlash zarurki, hamd g'azallardagi **tazod** zohiran zid tushunchalarni ifodalagandek ko'rinsa-da, aslida mohiyatning hodisadagi, butunning qismdagi ko'rinishini ifodalashda qo'l keladi.

Hamd g'azallarda juftlikda qo'llanilgan ushbu *gul va bulbul* timsollari ko'pincha, faqat shu turkum g'azallargagina xos ma'no-mazmun kasb etadi. Shoir tasavvuf ta'limotining barcha vakillari singari koinotda, olamda, tabiat bag'rida va uning har bir hodisasida, jonzot-u jismlarida Haqning biror-bir sifatini, aniqrog'i, jilvasini ko'radi. *Gul* endi oshiq ko'nglining mahjub ishtiyoqida yallig'lanishi emas, balki Oloh go'zalligini namoyish etish uchun bir ko'zgu bo'lsa, *bulbul* ana shu go'zallik shaydosi, jumladan:

*Zihi har lahni bulbul savtining zoting'a isboti,*

*Jahon bog'ida har gul yafrog'i husnungg'a mir'oti.*

“Ne xushkim, jahon bog'idagi har bir gul yaprog'i sening go'zal husning uchun ko'zgu va bulbulning shu gul ishqida kuylashi sening borligingning isboti (aniqrog'i, bulbulni o'ziga rom aylab kuylatgan narsa – sening tajalling)”, degan shoir boshqa bir baytida bu manzaraholatni yanada bo'rttirib ifodalashga muvaffaq bo'ladi:

*Sening jamolingga gul ko'zgusida bulbul mast,*

*Sening zuhuring ila gul jamolig'a mag'rur.*

Demak, gulni mag'rur etgan go'zal jamoli aslida Olohning zuhuri, ya'ni bulbulni mast aylagan o'sha gul aslida Oloh jamolining ko'zgudagi aksi. Fikr ustunligiga erishish asosiy maqsad bo'lib ko'ringan ushbu baytning har bir misrasi boshlanishida shoir “Sening” so'zini takrorlab (**takrir**) yakka-yu-yagona zot – Olohga murojaat qiladi. Baytda, shuningdek, **tanosub, mubolag'a** kabi san'atlardan ham foydalanilgan. Navoiy g'azallarining go'zalligini ta'minlagan

*mubolag'a* san'atining hamd g'azallardagi o'rni haqida so'z yuritganda, shoirning bir-biriga uzviy bog'liq diniy-so'fiyona tasavvuri va badiiy niyati orasidagi farqni aniqlashdek murakkab masala turadi. Chunki Haqning shoir tavsif etayotgan sifatlari bizning dunyoviy o'lchovlarga asoslangan idrokimiz nuqtai nazaridan tushunganda *mubolag'adek* qabul qilinishi va, aksincha, ilohiy mohiyatni anglash pozitsiyasida turganimizda, *mubolag'a* deb emas, balki Ollohning sifatlari deb e'tirof etilishi mumkin. Insonning ayni mana shu tafakkur tarzi ilohiy kitob – Qur'oni Karimda ham inobatga olingan. Qur'oni Karim badiiyatini ham e'tibordan chetda qoldirmay o'rganishga uringan olima B.Ya.Shidfar shunday yozadi: “Qur'oni Karimning bosh g'oyasi – qudratli va yagona Ollohning mavjudligi g'oyasi ham timsol yordamida ifoda etilgan bo'lib, umuman olganda, u kitobda juda ko'p qo'llanilgan, anchagina mavhum tushuncha “arshi a'lo kursisida o'rnashgan” degan ifoda bilan berilgan. Bu yerda qudratga ega Ollohning jonli, konkret, tabiatda moddiylik obrazini namoyon bo'ladi. Keyingi davr so'fiy-shoirlar ko'pgina timsollarni aynan Qur'ondan ajratib olganliklari ajablanarli emas” (Шидфар, 1974, s. 72). Shoirning hamd g'azallarida juda keng va o'rinli qo'llangan *gul* va *bulbul* timsollarining ahamiyati haqida Navoiyning o'zi shunday deydi:

*Bulbul-u gul bahonadur borisi,*

*Balki sendin fasonadur borisi.*

Demak, hamdlardagi *gul*, *bulbul* va shu kabi timsollarni qo'llashdan murod – Ollohni, uning sifatlarini ta'rif-tavsif va madh etishdir.

Hamd g'azallardagi *bulbul* va *gul* timsollari bilan bir qatorda *parvona* va *sham* juftligining o'rinli qo'llanilganini ta'kidlash muhim. *Bulbul* va *gul* timsollariga o'xshash munosabatlarni ifodalash uchun qo'llanilgan bu timsollar ulardan qisman farq ham qiladi. *Gul* ilohiyot zuhuri, *sham* esa ilohiy nur, manba timsoli (Uludag, 1995, s. 491). *Bulbul* oshiq, aniqrog'i, zohiriy go'zallik oshig'i sifatida talqin etilganligini ta'kidlagan edik. *Parvona* esa ilohiy go'zallik oshig'i va fano timsoli hisoblanadi. Buni ayrim baytlar misolida ham o'rganish mumkin:

*Gul yuzida bulbul sening asroringa notiq,*

*Sham' o'tida parvona sening husnunga shaydo.*

Baytni shunday sharhlash mumkin: Gulda sening jamoling zuhurini ko'rgan bulbul bu go'zallik sirlarini aytib tugata olmasa,

sham' o'tida jilvalangan husning manbayini ko'ra olgan parvona uning shaydosi. Bulbul gulni – zuhurotni, ya'ni zohiriy go'zallikni zavq bilan sevar ekan, undagi ilohiy mohiyatni anglab yetolmaydi. Shuning uchun har tong takror-takror sayrab, bir xil holatni qaytaraveradi. *Parvona* esa ilohiy mohiyatni – manbani anglab yetish timsoli va u oxir-oqibatda o'z maqsadi yo'lida (o'zini o'tga urib) halok (foni) bo'ladi. Parvonaning mohiyatini shoir boshqa bir baytda *talmeh* san'ati vositasida shunday asoslaydi:

*Jamoling partavidin sham' o'ti gar gulsiton ermas,*

*Nedin parvona o't ichra o'zin solur Xaliloso.*

*Parvona* uchun *sham' o'ti* Namrud oloviga tashlangan Ibrohim Halilullohga guliston bo'lib tuyulgan maskandek bir joy bo'lishini ta'kidlar ekan, shoir parvona timsolida oshiq (foni)ning imon-e'tiqodi Halilullohdek, aniqrog'i, payg'ambarlarnikidek butun ekanligini e'tirof etadi. Buni Haq vasliga erishishni, haqq ul-yaqin yo'lini tushuntirish, deb ham aytish mumkin.

Hamd g'azalarida keng qo'llanilgan timsollardan biri – *Quyosh*. U shoirning eng sevimli, takror-takror qo'llaydigan timsollaridan. Navoiy birinchi devoni “Badoe' ul-bidoya”ni ham aynan shu timsol ishtirokidagi baytlar bilan boshlaydi:

*Ashraquat min aksi shamsil ka'si anvorul-hudo,*

*Yor aksin mayda ko'r, deb jomdin chiqti sado.*

(Bu baytga avvalroq to'xtab o'tgan edik.) Shoir ijodiy niyatini ro'yobga chiqarishga katta imkoniyatlar bergan *Quyosh* timsoli *xurshid, mehr, oftob* singari ma'nodosh atamalar bilan g'azalarda tez-tez uchrab turadi. Quyoshning ulkanligi, nur-ziyosining bepoyonligi, harorati, tafti va boshqa xususiyatlari bu timsolni ham dunyoviy, ham diniy-so'fiyona talqinlarda qo'llashga asos bo'la oladi. Bu timsol vositasida bitilgan baytlar va g'azallar zamiriga Olloh, olam va odam haqidagi muhim qarashlar singdirilgan. “Farhod va Shirin” dostonida Farhodga bashorat va nasihatlar qilayotgan Suqrot ishq haqidagi muhim fikrlarini aytib, haqiqiy ishqni Quyoshga, majoziy ishqni uning nuriga qiyoslaganini eslasak, shoir g'azallarida ham (ayniqsa, hamdlarda) *Quyosh* Haqdan nishona ekanligini anglash mumkin. Tasavvufga oid lug'atlarda *Quyosh* – birlamchi manbadan nishona yoki buyuk ilohiy qudratning in'ikosi sifatida talqin etiladi.

*Vujudung ayladi kavnu makon vujudin fosh,*

*Hamul sifatki quyosh qildi zarrani mashhur.*

Baytni shunday tushunamiz: “Quyosh zarrani qanchalar mashhur etgan bo‘lsa, Sen dunyo – borliq mavjudotlarini shu darajaga ko‘tarding, aniqrog‘i, bu borliq – makon sening zuhuringdan paydo bo‘lgan”, degan fikrni shoir *tashbeh* (birinchi misra va ikkinchi misra orasida), *tazod* (quyosh va zarra) hamda *takrir* (vujudung, vujudin) va boshqa san‘atlardan foydalanib ifodalaydi. Olloh tufayli bu olam mavjud. Bu fikrni bizning aqlimiz sig‘dirishi mumkin bo‘lgan quyoshga qiyoslab ifodalagan Navoiy boshqa bir g‘azalida shunday bir baytni keltiradiki, undan yuqoridagi baytni sharhlash uchun foydalanish ham mumkin:

*Vujudung ayladi mavjud ulusnikim, bo‘lmas*

*Vujud zarrag‘a mavjud bo‘lmag‘uncha quyosh.*

Mazmuni: Sening vujuding o‘z zuhuri bilan ulusni – mavjudotlarni vujudga keltirdi – yaratdi. Axir quyosh bo‘lmasa, zarra ham mavjud bo‘lmaydi. *Tazod* (quyosh va zarra), *takrir* (vujud), *ishtiqoq* (vujud, mavjud) va boshqa san‘atlarni qo‘llagan shoir “Bu olamning borligi (mavjudligi) – Sening borligingning isboti”, degan xulosaga kelgandek. Navoiy olam va odamning yaratilishi haqidagi diniy-so‘fiyona fikrlarini *quyosh* va *zarra* misolida tushuntirar ekan, har qanday zarralar birikmasi quyosh bo‘lolmasligini, quyoshning mavjudligi esa zarralar mavjudligini taqozo etishini ta‘kidlaydi. Biroq zarralar to‘dasi – zarrotning quyosh zotini isbotlashlariga hojat yo‘q. Quyoshning mavjudligi shunday ham ma‘lum:

*Vujudi zarraning mumkin emas, to sobit o‘lmas mehr,*

*Ne hojat zarra xaylidin quyosh zotiga isboti.*

Demak, Ollohning borligi va birligini isbotlashga hojat yo‘q. Har qanday shubhalarsiz unga imon keltirish kerak, degan diniy aqida – tavhidning sharti ifodalangan bu bayt shunday davom etadi:

*Ne zarra bo‘lsa maqbulung quyoshdin zarra qilg‘ondek,*

*Quyosh ul zarradin aylab sharaf bilan mubohoti (680).*

Shoirning quyoshga qaysi zarra maqbul kelsa, undan sharaf bilan faxrlangani kabi sen o‘zing maqbul ko‘rgan zarrani – insonni sharaflashing mumkin, degan fikrni Qur‘oni Karimdagi “...Olloh O‘zi istagan kishilarni to‘g‘ri yo‘lga hidoyat qiladi” (2, s. 213), degan oyatga hamohangdir.

Hamd ruhida bitilgan ushbu g‘azalning ayrim baytlarida munojot ohanglari ham seziladi. Jumladan, yuqoridagi baytda, har bir mo‘min

banda kabi oshiq qalbida uning iltifotiga, karamiga musharraf bo'lish ilinjini quyosh-u zarra timsolida anglatgan shoir endi Ollohning bunday marhamatini his etgan solik qalbida muhabbatning yanada alangalanishini, uning Olloh qahridan qo'rqib, lutfidan bahramand bo'lish umidi bilan yashashini ta'kidlaydi:

*Ne qahring zahridin emin bo'lib har sokini masjid,*

*Ne lutfung bodasidin noumid ahli xaroboti.*

Baytdagi sokini masjid tushunchasi umrini toat-ibodatda o'tkazuvchi kishilar – zohidlarni anglatga, *ahli xarobot* Olloh ishq, yodi bilan yashab, uning ma'rifati bodasidan bahramand bo'lguvchilar timsoldir. Demak, har bir mo'min u xoh zohid bo'lsin, xoh xarobot ahli bo'lsin, U zotning lutf-ehsoniga muhtoj. Ushbu baytda oshiq (lirik qahramon) ichki olamini ochishda muhim o'rin tutgan *tazod* san'atini qo'llagan shoir *tazodlar* qatoridan (*qahring – lutfung, zahridin – bodasidin, emin – noumid, sokini masjid – ahli xarobote*) foydalangan deyish mumkin. “Bu san'at (*tazod – K.M.*) Navoiy lirikasida lirik qahramon xarakterini ochish usullaridan biri sifatida namoyon bo'ladi. Biroq bu formal bir usul – priyomgina bo'lib qolmay, shoirning maqsadi, g'oyasi, lirik qahramonning ichki kechinmalari bilan uzviy bog'langan badiiy elementlardan biridir. Bu priyomning mohiyati shundan iboratki, avtor bir-biriga zid bo'lgan tushunchalarni qarama-qarshi qo'yish orqali ko'zlagan maqsadga erishadi” (Исҳоқов, 1965, s. 109).

Ko'rib chiqilgan misollarga asoslanib hamd, munojot g'azallarda *tazod, ishtiyoq, takrir, tanosub* kabi san'atlarning birmuncha faol qo'llanilganini sezish mumkin. *Tazodning* qo'llanilishi to'g'risida yuqoridagi iqtibosga qo'shimcha ravishda shuni aytish mumkinki, shoir bu turkum g'azallarida Ollohning sifatlarini (*mehri, qahri, rahmi, jabri, qudrati, lutfi* va boshqalarni) madh etadi, bu sifatlar esa ko'p o'rinlarda bir-biriga zid. Ushbu sifatlarga munosabat – munosiblik yoki arzimastlik lirik qahramon harakatlarida mujassamlashadi va bu o'z-o'zidan *tazod* san'atining qo'llanilishiga olib keladi, jumladan:

*Yuzung nishonig'a har zarra gar emas tolib,*

*Quyosh jamolig'a zarrot nevchun etti g'ulu.*

Olloh vasli talabgorlari – oshiq-soliklarni Quyosh va uning zarralari harakatlari vositasida tushuntirayotgan shoir Olloh ishq tushgan ko'ngilda behalovat damlar, beqarorlik holati paydo bo'lishiga ishora qiladi.

*Ishtiyoq* san'atining keng qo'llanilishini bir jihatdan, olamning yaratilishi haqidagi so'fiyona qarashlar, tasavvurlar bilan, ya'ni olamning mutlaq go'zallikning zuhuroti, yagona manbaning namoyishi sifatidagi talqinlar bilan izohlash mumkin. Baytlardagi *vujud – mavjud, mavj; naqqosh – naqsh; mukavvanot – kavn, kavnayn; mazhar – zohir, zuhur; zarra – zarrot* kabi bitta o'zakdan yasalgan so'zlarni qo'llagan shoir o'z-o'zidan ushbu san'atga murojaat qiladi.

Hamd, munojot g'azallarida ham *Quyosh* timsoli vositasida *tashbeh, takrir* va boshqa san'atlarni qo'llab badiiy mukammallikdagi manzaralar ifodasi yaratilganini ko'rish mumkin:

*Sujud etar quyosh ollinda uylakim hindu,*

*Yuzing qoshinda quyosh loliloha illohu .*

Olamdagi jamiki mavjud narsalar, jumladan *Quyosh* ham Ollohga sig'inadi, uning yagonaligini e'tirof etadi, unga hamdu sanolar aytadi, degan fikr anglashilgan bu baytda shoir quyoshning samoda joylashishi – turishini Ollohning qoshida turib, "Ollohdan boshqa iloh yo'q" deb sajda qilayotganidek tasavvur etar ekan, *Quyoshning* ayni shu holatini quyosh oldida turib sajda qilayotgan *hinduga* qiyoslaydi.

"Bu olamning *Quyoshi* adoqsiz nur sochib olamni yoritsa-da, xijolatda. Chunki unda sendagi qudrat yo'q. U sening ko'zgudagi aksing, xolos. Xijolatdan za'faron rangga kirgan quyoshning ahvolidan tong ham kuladi":

*Yuzung xijolatidin mehr uyla sorg'ormish*

*Ki, subh aylar aning za'faronidin kulgu.*

*Quyoshning* ilohiyot tajalliysi ekanligi tong tasviriga ulanib ketgan ushbu baytda sahar chog'i quyoshning chiqishi, tong otishi (*kulguga qiyoslanmoqda*) manzaralari *tashxis, tanosub* san'atlari vositasida o'z badiiy ifodasini topgan.

Shoirning hamd g'azallari, ayniqsa, quyosh bilan bog'liq manzaralar ifoda etilgan g'azallarni, baytlarni o'rganib, san'atdagi go'zallikning go'zal narsa haqidagi tasavvur ekanligiga yana bir bor ishonish mumkin.

*Quyosh* timsoli bilan bog'liq g'azal va baytlarda shoir tasavvuf falsafasida muhim hisoblangan bilish masalasiga jiddiy e'tibor beradi, *xirad (aql)* tushunchasi va u bilan bog'liq timsollar ko'magida ushbu falsafaga uyg'un fikr-qarashlarini ifodalaydi:

*Quyosh yuziga qobardin nazar erur ojiz,*

*Yuzingdin etti magar aks zohir ul ko'zgu.*

Tajalli nazariyasiga mansub fikrni ifodalagan shoir “Ko'zgu sifatida seni (Haqni) o'zida zohir etgan quyoshga boqishga ham nigohlar ojiz” degan baytda ilohiy manbaning o'zini emas, u zuhur etgan narsa – mavjlarga, jumladan, quyoshga qarash (uni bilish) ham oson emasligini ta'kidlab, baytda **takrir** san'atini qo'llaydi, *yuz* mafhumi yordamida quyosh yuzi va Haq jamolining o'xshash tomonlariga ishora qiladi.

*Quyosh* timsoli yordamida aql (xirad) haqida fikr yuritib, shoir yana bir timsol *xuffosh*, ya'ni ko'rshapalakka murojaat qiladi, jumladan:

*Sanga yetishmasa tong yo'q, bu aqli zulmoniy,*

*Ki mehr sham'iga parvona bo'lmadi xuffosh.*

“*Xuffosh*” lug'atlarda “ko'rdillikka ishora va g'afolat”, deb izohlangan. “Agarda qorong'ulikda qolgan bu aql senga yetisholmasa (sening mohiyatingni anglab yetmasa), ajablanmaslik kerak, chunki quyosh sham'iga ko'rshapalak parvona bo'lolmaydi”. Oллоhni anglashda aqlning kuchi ko'rshapalakning quyosh oldidagi ahvoli bilan barobar, deya inson ojizligini tan oladi shoir. Aqli zulmoniy va mehr sham'i kabi zid tushunchalar baytda aytilayotgan fikr mohiyatini ochib berishda muhim o'rin tutgan.

Inson aqlining bu jihati bilan bog'liq fikrlarni boshqa hamdlarda ham uchratish mumkin:

*Xirad gar a'mo esa kunhi zoting ichra ne tong,*

*Quyoshni ko'rmasa xuffosh bordurur ma'zur.*

“Sening zoting mohiyatini anglashda aql ojiz bo'lsa, nega ajablanish kerak, axir ko'rshapalakning quyoshni ko'rolmasligi uzrli-ku”! Demak, Haqning mohiyatini anglash yo'lida inson aqli ko'rshapalakning quyosh qarshisidagi ahvoli bilan barobar. Zero, Oллоh mohiyatini aql bilan anglab bo'lmaydi. Hadisi sharifda ham: “Oллоhning mohiyati haqida emas, balki uning mehribonliklari haqida o'ylang” (Бертельс, 1965, s. 119), deb bejiz aytilmagan. Bu fikrlarini shoir boshqa bir g'azalida shunday umumlashtirib beradi:

*Topmoq ajib fikru taxayyul bila seni,*

*Yetmak xayol aql-u farosat bila sanga.*

Shoir hamd-u munojotlarida badiiy-so'fiyona maqsadlar uchun

xizmat qilgan *Quyosh* ham muayyan obraz darajasiga ko'tarilgan va ayni paytda ramziylik xususiyatlarini kasb etgan. U Haqning qudrati, azaliy va abadiyligi, mehri, nur-ziyosi kabi ko'plab sifatlarni ifodalashda muhim ahamiyat kasb etadi.

### **Xulosa**

Turki hamd g'azallar, eng avvalo, shoirlarning diniy-so'fiyona qarashlarini o'zida mukammal aks ettirgan – islom falsafasi, tasavvuf falsafasi g'oyalari badiiy teran umumlashtirilgan san'at asarlaridir. Bu turkum g'azallar tadrijiy takomilini Alisher Navoiy ijodida kuzatamiz. Ollohni vashf etish, unga murojaat yo'lida bitilgan bu g'azallarda inson umrining, tiriklikning mohiyatini anglash va anglatish istagi muhim o'rin tutadi.

Sharq adabiyotida an'ana sifatida keng tarqalgan hamd g'azallar Ollohni madh etishga, uning sifatlari tavsifiga bag'ishlangan. Jumladan, Alisher Navoiy, birinchi navbatda e'tiborni u zotning yaratuvchilik qudratiga qaratadi. Olamni Ollohning zuhuroti sifatida idrok etgan tasavvuf falsafasi nazariy qarashlariga muvofiq, har bir narsada – gulu maysada, giyohda, tog'u toshda Haqning mavjini, jilvasini ko'radi va ularni badiiy timsollar vositasida she'rga ko'chiradi. Tajalliy nazariyasiga asoslangan bu falsafiy yo'nalish tashbehli tafakkurda *quyosh, zarra, bahr, mavj, gul, bulbul, parvona, sham', hubob, xuffosh* va yana ko'plab timsollarning ramziy xarakter kasb etishiga olib kelgan. Bu timsol va ramzlar dunyoni Mutlaq vujud tajallisining in'ikosi sifatida idrok etishning badiiy-falsafiy natijasidir. Insonni ma'naviy barkamollikka undovchi, uni Haq deb atalmish buyuk bir quyoshning zarrasi ekanligiga bo'lgan ishonchini mustahkamlashda muhim vosita bo'lgan bu turkum g'azallarining ikkinchi shakli munajatlar bo'lib, ularda ko'proq Haq va banda munosabatlari oydinlashtirilgan. Ollohga iltijo qilish, uning mag'firatini istab najot so'rash mazmuni muhim o'rin tutgan bu mavzuni Navoiy yangiliklar bilan boyitdi, eng muhimi, o'z «men»i, o'z dardi ifodasini katta san'at darajasiga ko'tardi.

Navoiy bu yuksak g'oyalarni ifodalashda badiiy timsol va ramzlarga muvofiq keladigan badiiy san'atlarni qo'lladi. *Tashbeh* san'ati ko'magida shoir Haqning qiyosini (*dengizdan, quyoshdan, ...*) izlagan bo'lsa, *tanosub* yordamida olamning Olloh tomonidan bir butun uyg'unlikda yaratilganiga ishoralar beradi. *Ishtiqoq* badiiy vositasi esa Ollohning yaratuvchilik qudratini (olam uning tajallisi ekanligini), mohiyatning hodisada aks etishini ifodalashga daxldordir. *Tazod* ko'proq Olloh va banda munosabatlarini ifodalashda keng



qo‘llanilgan. Shuningdek, Haqning sifatлари (rahmi, mehri, qahri, jabri...)ni ifodalaganda ham shoir *tazodga* murojaat qiladi. Bu turkum g‘azallarda keng qo‘llanilgandek, tasavvur uyg‘otadigan *mubolag‘a* san‘atiga daxldor qiyoslar Ollohning diniy manbalar, xususan, Qur‘oni Karimdagi sifatlariga muvofiq o‘rganilsa, ularning *tashbeh* darajasiga tushib qolishi kuzatiladi.

#### ADABIYOTLAR

- Абдукодиров, А. (1994). *Навоий ва тасаввуф*. Хўжанд.
- Хусайний, А. (1981). *Бадойиъ ус-санойиъ*. Тошкент: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти.
- Бекова, Н. (2003). *Рух ул-қудс ва Навоийнинг ҳамд газаллари*. Тошкент: ЎзФА.
- Бертельс Е. (1965). *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука.
- Воҳидов, Р. (1994). *Навоий ва илоҳиёт*. Бухоро.
- Исҳоқов, Ё. (1965). *Алишер Навоийнинг илк лирикаси*. Тошкент: Фан.
- Комилов, Н. (1996). *Тасаввуф. Биринчи китоб*. Тошкент: Ёзувчи.
- Навоий, А. (1989). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 4-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (1990). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 5-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (1990). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 6-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (1991). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 8-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (1992). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 9-жилд*. Тошкент: Фа
- Навоий, А. (2000). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 16-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (1992). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 10-жилд*. Тошкент: Фан.
- Навоий, А. (2001). *МАТ. Ўйгирма жилдлик. 17-жилд*. Тошкент: Фан.
- Рустамий, А. (2003). *Адиблар одобидан адаблар*. Тошкент: Маънавият.
- Сажжодий, С. (1370 хижр.) *Фарҳанги истилоҳот ва таъбироти ирфони*. Техрон.
- Стеблева, И. (1982). *Семантика газелей Бабура*. Москва.: Наука.
- Суфизм в контексте мусульманской культуры*. М.: Наука, 1989.
- Suleyman, U. (1995). *Tasavvuf terimltri sozlugu*. Istanbul.
- Турар, У. (1999). *Тасаввуф тарихи*. Тошкент: Истиклол.
- Шидфар, Б. (1974). *Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.)* М.: Наука.

*Қуръони карим.* (1992). Тошкент: Чўлпон.

Ғаффорова З. (2001). *Навоийнинг ҳамд ва наът газаллари.* Тошкент: Маънавият.

Ҳофизи, Ш. (1983). *Қуллийёт.* Душанбе:Ирфон.

Ҳайитметов, А. Умаров, Э. (1994) *Шайх Аҳмад Тарозий. Фунун ул-балога*  
//Ўзбекистон адабиёти ва санъати. Тошкент, 18 март 1994.



# KARAC'OĞLAN'IN 'ELİF'İ VE ÇUKUROVA BÖLGESİ ÂŞIKLARINDA 'ELİF' ŞİİRLERİ KARAC'OĞLAN'S 'ELİF' AND 'ELİF' POEMS in ÇUKUROVA REGION MİNSTRELS

Fatih KIRAN\*

## ÖZ

Âşık edebiyatının XVII. yüzyılda yaşamış en önemli temsilcilerinden olan Karac'oğlan, -gelenek içinde- etkisi günümüze kadar devam eden güçlü bir ozandır. Çukurova bölgesinde yetişen âşıklar, ustalarından Karac'oğlan türküleri dinleyerek geleneğe dahil olurlar. Bölgenin âşıkları ise bir araya geldiklerinde mutlaka Karac'oğlan türküleri havalandırır. Dolayısıyla bölgede, Karac'oğlan etkisinin canlı olarak devam ettiğini söylemek mümkündür.

Karac'oğlan, halk hikayelerinin kadın kahramanları olan Leyla (Leyla ile Mecnun) ve Aslı (Aslı ile Kerem) isimlerini şiirlerinde sevgiliyi ifade etmek için kullanmıştır. Bu yerleşik isimlerin yanı sıra Karac'oğlan, Ayşe, Hörü, Döne, Cennet, Meryem, Esme Emine, Zilha Fadime ve Elif gibi isimleri de kullanır. Bunlar arasındaki 'Elif' ismi, Çukurova/Toroslar bölgesi âşıklarında, Karac'oğlan etkisinin bir tezahürü olarak kullanıldığı görülmüştür. Bölgenin âşıklarından Âşık Feymani, Âşık Ferrahi, Âşık Hacı Karakılçık'ın vd. bazı şiirlerinde Elif'i bir sevgili ismi olarak kullanmıştır.

Bu çalışmamızda Saim Sakaoglu'nun Karac'oğlan kitabından tespit ettiğimiz; kız, kadın, gelin ismi olarak kullanılan 'Elif' ismi ile Çukurova/Toros bölgesi âşıklarının şiirlerinde geçen "Elif" ismi, Karac'oğlan'ın günümüz âşıklarına etkisi bağlamında değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Âşık Edebiyatı, Karac'oğlan, Çukurova, Aşık, Elif

## ABSTRACT

Karac'oğlan, one of the most important representatives of minstrel literature who lived in the 17th century, is a powerful poet whose influence continues to the present day. The minstrels who grew up in the Çukurova region became involved in the minstrel tradition by listening to the folk songs of Karac'oğlan, one of their masters. When the minstrels of the region come together, they always sing Karac'oğlan folk songs. Therefore, it is possible to say that the Karac'oğlan effect continues in the region.

Karac'oğlan used the names Leyla (Leyla and Mecnun) and Aslı (Aslı and Kerem), the female protagonists of the folk tales, to express the lover in his poems. In addition to these established names, Karac'oğlan also uses names such as Ayşe, Hörü, Döne, Cennet, Meryem, Esme Emine, Zilha Fadime and Elif. Among them, the name 'Elif' was used as a manifestation of Karac'oğlan influence in the minstrels of Çukurova/Toroslar region. In some of the poems of Âşık Feymani, Âşık Ferrahi, Âşık Hacı Karakılçık, who are among the minstrels of the region, Elif was used as the name of a lover.

In this study, 'Elif' poems used as the names of girls, women and brides in Saim Sakaoglu's Karac'oğlan book were determined. With these poems "Elif"

---

\*Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi Türk Dili Bölümü, İzmit/Kocaeli/Türkiye  
(fkiran@kocaeli.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-8114-8346>

in the poems of the Cukurova/Toros region minstrels will be evaluated in the context of Karac'oğlan's influence on today's minstrels.

**Keywords:** Minstrel Literatura, Karac'oğlan, Cukurova, Minstrel, Elif

## Giriş

Karac'oğlan, kaynağını Orta Asya'dan alan ve geçen yuzyıllar içinde değişip dönüşerek varlığını devam ettiren ve ozan-baksı geleneğinin izlerini de taşıyan 16 yuzyılın sonlarında İstanbul merkezli bir oluşum olarak ortaya çıkan aşıklık geleneğinin önde gelen isimlerinden biridir. Karac'oğlan, “sözlü kültür üretim ve tüketim alanında yüzlerce yıldır yaşamaya devam ederken medrese ve tekkenin olumladığı ve yarattığı yazılı kültür alanında kendine yer bulamamış, dilden dile, kulaktan kulağa ve kuşaktan kuşağa efsaneler yumağı içinde varlığını koruyarak” (Oğuz, 2013, s. 2) bugüne kadar gelmiştir. Bu sebeptendir ki, Karac'oğlan'ın doğum tarihi, doğduğu yer; hatta Karac'oğlan'ın hayatı ile ilgili kesin bilgileri vermek zordur. Saim Sakaoğlu, 2004 yılında yayımladığı Karac'oğlan adlı kitabında onun, doğum tarihine dair eldeki bilgileri sıraladıktan sonra, “Onun doğum tarihinden değil, belki doğum yuzyılından söz edilebilir. O da bize göre 17. yuzyıldır” (Sakaoğlu, 2004, s. 109) şeklinde bir tespitte bulunur.

Yine aynı belirsizlik Karac'oğlan'ın doğduğu yerle ilgili de karşımıza çıkmaktadır. Onun doğduğu yere dair “Bazı araştırmacılar, şiirlerinden hareketle Karac'oğlan'ın hayatıyla ilgili ayrıntıları tespite çalışmışlardır. Sözlü geleneğe göre (Osmaniye'ye bağlı) Bahçe ilçesinin Farsak köyünde, Feke ilçesinin Gökçe köyünde, Kilis'in Zobular köyünde doğduğu iddialar arasındadır. Silifke, Gülnar, Mut, Erzurum, Niçe, Maraş ve Belgrat da onun memleketi olarak gösterilir. Karac'oğlan'ın ölüm yeri konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Mersin, Adana Maraş ve Erzurum, onun medfun olduğu bölgeler arasında sayılmakla birlikte İçel'in Mut ilçesine bağlı çukur köyünde bir tepe üzerinde yattığı şeklinde rivayetler vardır” (Düzgün, 2017, s. 293).

Bu rivayetlerin öznesi olan Karac'oğlan'ın da tek bir Karac'oğlan olmadığı konusunda Başgöz, 16. yuzyıldan bu yana dört şairinin kendine Karac'oğlan dediğini ve bu adlarla şiirler yazdığını (Başgöz 1977, s. 29-48); Sakaoğlu ise XVI ve XVII. yuzyılda yaşamış iki farklı Karac'oğlan olduğunu söyler (Sakaoğlu, 2004, s. 33-64). Bunlardan biri usta aşık, ğır açan, okul kuran Karac'oğlan; ötekileri ise kimi ırac, kimi kalfa, kimi yeni yetmedir. Ama büyük usta

kendinden sonra gelenlerin dilini, dünya görüşünü, kadın ve din anlayışını etkilemiştir. Öyle ki Karac’oğlan ulu bir ırmağ, ötekiler küçük çaylar gibi gelip bu ırmağa katılmış, bu sebeple de usta kim, çırak kim ayırt etmek zorlaşmıştır (Başgöz, 2003, s. 11) Bu noktada bir gerçeği de ortaya koymak gerekir ki “Karac’oğlan gibi yaşamöyküsü daha çok adına tasnif edilen halk hikayelerinden ve hakkında söylenen efsanelerden çıkarılan bir âşığın bu hikayelerin ve efsanelerin üretim süreçlerinde adına bağlanan şiirlerin çeşitlenmesi, çoğalması ve varyantlaşması nedeniyle gerçek bir öz yaşamöyküsüne asla sahip olamayacağı açıktır” (Oğuz, Karacaoğlan: Anlatıcılar ve Biyografiler, 2012, s. 60). Tüm bu bilinmezliklerin ötesinde, aradan geçen dört yüzyıla rağmen, Güney Anadolu ile Toroslar bölgesinde günümüze kadar gelen canlı bir Karac’oğlan etkisi varlığını sürdürmektedir. Karac’oğlan şiirlerini bir edebiyat okulu, bir şiir akımı ve bir gelenek olarak gören Başgöz, yerleşik düzenin şiiri olarak başlayan âşık şiirinin bu gelenek (Karac’oğlan geleneği) sayesinde konar-göçerlerin arasına taşındığını, böylece Güney illerimizin, Çukurova, Toroslar, Gavurdağları, Türkmen aşiretlerinin sesi halk şiirinde duyulabilir hale geldiğini (Başgöz, 1977, s. 15) vurgular. Bu bağlamda Karac’oğlan geleneği hem bölge hakkında hem de âşıklar arasında kabul görmüştür. Kadırlılı Âşık Feymani’nin: “Şimdikiler bilmiyorlar, ama yaşı bizden ileriler kime sorarsan sor, “Karac’oğlan’ı biliyor musun?” diye. Karac’oğlan’ı bilmiyorum demez, on-on beş tane türküsünü söyler sana. Eskiden böyleydi.”<sup>1</sup> şeklindeki ifadesi de bunu doğrular niteliktedir.

Çukurova bölgesi âşıklık geleneği ile ilgili önemli çalışmaları olan Erman Artun, Adana âşıklık geleneğinde âşıkların âşıklığa başlamalarında Karac’oğlan etkisinin büyük olduğunu söyler. Yörede herkes Karac’oğlan’ın türkülerini bilir ve söyler. Buna “Karac’oğlan çığırmaq” denir. Bu bölgedeki pek çok âşık Karac’oğlan geleneği ile yetişir. Adanalı âşıklar fasıllarda usta malı şiir okurken önce mutlaka Karac’oğlan ve Dadaloğlu’ndan bir başlık ya da güzelleme okurlar (Artun, 1996, s. 38). Çukurova bölgesinin usta âşıklarından biri olan Âşık Feymani, bölgede âşıklığa hevesli bir kişiye eğer âşık olmak istiyorsan Karac’oğlan’ın türkülerini belle âşık olursun dendiğini; kendisinin de Karac’oğlan’ın türkülerinin üçte ikisini bildiğini, geriye kalan üçte birinin de ikişer üçer dörtlüğünü bildiğini söyler (Artun,

---

<sup>1</sup> Âşık Feymani ile 04. 07.2023 tarihinde Osmaniye’nin Kadırlı ilçesi Azaplı köyündeki evinde Âşık Osman Akçay’ın da hazır bulunduğu ve türküler söylediği görüşmenin ses kaydı Fatih Kıran’ın arşivindedir.

1996, s. 132). Dolayısıyla bölgenin âşıkları, daha âşıklığın başından itibaren Karac’oğlan’ın söyleyiş ve anlam dünyasının zenginlikleri ile donanırlar.

Feke’nin Karac’oğlan mahallesinde oturan Âşık Cemil Şençalar ile yapılan görüşmede, çok doğal, çok sıradan bir gerçekliği ifade eden ses tonuyla âşık: “Karac’oğlan bizim dedemiz olur.”<sup>2</sup> diyerek Karac’oğlan’ı sadece büyük bir usta olarak değil aynı zamanda kendi ailesinden biri olarak tanımladığı görülmüştür.

Yine benzer bir ifade, Kadirli’nin Azaplı köyünde yaşayan büyük usta Âşık Feymani tarafından dile getirilir. Kendisi ile evinde yapılan görüşmede, Karac’oğlan’ı kendi mahallesinden, sokağından biri olarak gördüğünü şöyle anlatır: “İstanbul’dan Ali Sarıgül diye yüksek lisans yapan bir arkadaş geldi. Karacaoğlan araştırıyor. Karacaoğlan türkülerini araştırıyor. Epey gezmiş falan beni de duymuş buraya geldi. Eve geldi misafir de ettik. Sonra Feke’ye de gideceğiz oralarda da araştırmalar yapacağız tabi. Bana dedi ki Karacaoğlan’ı nasıl tanırırsın? Karacaoğlan hakkında neler biliyorsun? dedi. Şu bizim komşu Karacaoğlan’ı mı dedin? Durdu şöyle baktı. Yok ya dedi şu üç yüz, dört yüz sene önce yaşamış Karacaoğlan var ya, onu soruyorum. Ben döndüm şu bizim komşu Karac’oğlan değil mi dedim? Ya anlamadım âşık ne demek istiyorsun? dedi. Ben şöyle bir tavır yaptım şöyle bir ciddileşme tavrı. Ali bey, dedim. Karac’oğlan’ı kapı komşusu kadar bilmeyenin Türklüğünden şüphelenirim, dedim.”<sup>3</sup> Aynı Feymani,

Feymânî’yim ananede törede,  
Karac’oğlan âşıktır bizim yörede  
Yaylada, yaylakta, belde, derede

Her neye baktımsa yüzünü gördüm (Taşkaya, 2021, s. 177)

dizeleriyle aradan geçen yüzyıllara rağmen baktığı her yerde onu görecektir kadar canlı bir devamlılığa sahip olduğunu hissettirir. Dolayısıyla Karac’oğlan, bu bölgenin insanların/âşıklarının sevdiği, sahiplendiği, kendinden biri olarak gördüğü büyük bir isimdir.

Dört yüz yılı aşkın bir süredir âşıklık geleneği içinde isminden söz ettiren Karac’oğlan’ın Çukurova bölgesi âşıklarına etkisine dair çok

---

<sup>2</sup> Âşık Cemil Şençalar ile 01. 01. 2022’de yapılan görüşmenin ses kayıtları Fatih Kıran’ın arşivindedir.

<sup>3</sup> Âşık Feymani ile 04.07.2023 tarihinde Osmaniye’nin Kadirli ilçesi Azaplı köyündeki evinde Âşık Osman Akçay’ın da hazır bulunduğu ve türküler söylediği görüşmenin ses kaydı Fatih Kıran’ın arşivindedir.

farklı başlıklar açarak değerlendirmeler yapmak mümkündür. Fakat biz burada, ilk olarak “Elif” isimli güzelin Karac’oğlan’ın Őirlerinde nasıl ve ne sıklıkla kullanıldığını tespit ettikten sonra, Çukurova bölgesi âşıklarının Karac’oğlan’dan etkilenecek kendi Őirlerinde ‘Elif’ ismini nasıl kullandıklarına dair birtakım değerlendirmeler yapacağız.

Saim Sakaoğlu’nun hazırladığı Karac’oğlan kitabında bulunan 500 Karac’oğlan Őiri tarandıktan sonra âşığın; 150, 171 ve 240 numaralı Őirlerde “Elif” isminden bahsettiği tespit edilmiştir. Bu Őirlerden 150. sırada olanı Karac’oğlan’ın çok bilinen Őirlerinden biridir. O, Őirlerinde kız/gelin adı olarak kullanır Elif’i.



İncecikten bir kar yağar  
Tozar Elif Elif deyi  
Deli gönül abdal olmuş  
Gezer Elif Elif deyi

Elif'in uğru nakışlı  
Yavru balaban bakışlı  
Yayla çiçeği kokuşlu  
Kokar Elif Elif deyi

Elif kaşlarını çatar  
Gamzesi sîneme batar

Ak elleri kalem tutar  
Yazar Elif Elif deyi

Evlerinin önü çardak  
Elif'in elinde bardak  
Sanki yeşil başlı ördek  
Yüzer Elif Elif deyi

Karac'Oğlan eğmelerin  
Gönül sevmez değmelerin  
İliklemiş düğmelerin  
Çözer Elif Elif deyi  
(Sakaoğlu, 2004, s. 465-466)

Karac'oğlan'ın bugün bile çok bilinen ve Elif'i türlü güzellikleriyle anlattığı türküsü, Boratav'ın tabiriyle âşığın sevgilisiyle geçirdiği mutlu günlerinin şiiri olmalıdır.

Bir başka şiirin de ise Karac'oğlan;

Erciyes'te yağan karlar  
Seher ile göçen eller  
Zamânede Elif derler  
Bir güçücek gelin gördüm (Sakaoğlu, 2004, s. 513)

diyerek eski zamanları hatırlar. Boratav'a göre Karac'oğlan, bu dizeleri kocalık çağında söylemiş olabilir; Karac'oğlan, gezip dolaştığı yerleri (Antakya, Çukurova, Akçadeniz-yani Amik Gölü- Maraş, Göksün, Keferdeniz, Erciyes ...) geçit resmi içinde anlatırken, Elif'i dinmeyen bir hasretin acısıyla hatırlar ve tüm bunlardan yola çıkarak da Elif'in onun en büyük aşkı olduğuna kanaat getirdiğini (Boratav, 1982, s. 420) ifade eder.

Sevdiği güzellerin özelliklerini sıraladığı şiirinde Karac'oğlan, Elif'i diğer güzellerden ayıran özelliğini dile getirir:

Elif'i dersen de nazlıdır nazlı  
Esme'yi dersen de sırf ala gözlü  
Söyletme Şefre'yi bülbül avazlı  
Söylüyor Zilha'nın dilleri güzel (Sakaoğlu, 2004, s. 476)

Karac'oğlan, şiirlerinde "Elif" isminden başka; Fadime, Esme, Şefre, Zilha, Emine, Eşe, Hörü, Döne Kamer, Anşa ve Cennet isimlerini kullanmıştır. Karac'oğlan, bu güzelleri tanımlamak için "ahu, hûri, bahar(ım), yaz(ım), Cennet-i Âlânın nuru, akça ceren, al

çimenli kuru, buğday benizli, ceran yavru, yedi benli ceran, gövel ördek, ılgıt ılgıt esen yel, ilkbahar kokulu, garbi değmiş kavak (salınması), al kınalı keklik, yavru keklik, emlek kuzu, mavi donlu, beylik maya, melek, nazlı, yeşil ördek, sadık dost, suna, gözleri kanlı üveyik, petekte bal, yeşil kuru” (Başgöz, Karac'oğlan, 2003, s. 33) gibi çok çarpıcı benzetmelerle anlatma yoluna gitmiştir. Fakat bu özelliklere haiz güzellerin hepsi, toplumsal bellekte Karac'oğlan'ın “Elif”i kadar kalıcı olmamıştır.

Bu bağlamda incelediğimiz âşıklardan, Âşık Feymani (1), Âşık Kul Mustafa (1), Âşık Hacı Karakılçık (2), Âşık İmami (3), Âşık Ferrahi (2) ve Âşık Deli Hazım'ın (1) “Elif” ismine, şiirler yazdığı tespit edilmiştir.

Asıl adı, Osman olan Âşık Feymani Taşkaya, 1942 yılında Osmaniye'nin Kadırlı ilçesine bağlı Azaplı (Eski adı Avşar olan) köyünde dünyaya gelmiştir (Taşkaya, 2021, s. 18). Âşıklığa küçük yaşlardan itibaren merak saran Feymai, Bölgede Karac'oğlan türkülerini en iyi bilen isimlerden biridir ve bölgedeki diğer âşıklarda olduğu gibi şiirlerinde Karac'oğlan'ın etkisini görmek mümkündür. Bu etkiyi Artun, Çukurova aşıklık geleneğinin bir gereği olarak görür ve bunun bir taklit değil etkilenme olduğunu (Artun, 1996, s. 173) söyler. Aşığın Karac'oğlan'ı anlattığı “Karaca Hasan” şiirinde;

(...)

Hasretini çekmiş Elif yarının

İncecikten yağın sevda karının

Sevdiği çiçeğe konan arının

Balına Karacaoğlan demişler (Artun, 1996, s. 409-410)

dizeleri Karac'oğlan'ın;

İncecikten bir kar yağar

Tozar Elif Elif deyi (Sakaoğlu, 2004, s. 465-466)

söyleyişinin derin izlerini taşır.

Âşık Hacıkarakılçık, Adana'nın Feke ilçesine bağlı Hokka dağının eteklerinde kurulmuş olan Tokmanaklı köyünde 1948<sup>1</sup> yılında doğmuştur. Onda, tıpkı bölgenin diğer âşıklarında olduğu gibi hem şekil hem de içerik açısından Karac'oğlan etkisi görmek mümkündür.

---

<sup>1</sup> Biz burada doğum tarihine dair 1948 yılını, nüfus cüzdanındaki tarihi esas alarak verdik. Ali Berat Alptekin hazırladığı kitabında “bir sohbet esnasında âşığın, bu tarihin 1946 veya 1947 olabileceğini, bir yaş küçük yazılma ihtimalinin yüksek olduğunu belirttiğini, bu sebeple âşığın doğum tarihinin belli olmadığını belirtir” (Alptekin, 1993, s. 2).

Âşık Feymani'nin Feke'nin bülbülü<sup>2</sup> olarak nitelendirdiği Âşık Hacıkarakılçık; Karac'oğlan'ın soyundan geldiğini, onun torunu olduğunu ve Karac'oğlan'ın şiirlerini okuyarak âşıklık sanatına başladığını iftiharla belirtmiştir. (Alptekin, 1993, s. 16) Bu durumun bir yansıması olarak değerlendirilebilecek âşığa ait iki şiir tespit edilmiştir. Karakılçık'ın “Elif'im” şiiri, Karac'oğlan'ın “Elif'inden izler taşımaktadır.

### **Elif'im**

Bahar geldi, koyun kuzu meleşir  
Artık yaylamıza göçek Elif'im  
Yükseklere duman çöker, çiğleşir  
Koyunu, kuzudan seçerek Elif'im

Kar mı yağmış gerdanına düşüne  
Nur mu doğmuş gözlerine, kaşına?  
Çıksak soğuk pınarların başına  
Doldur ellerinden içek Elif'im

Neyleyim bu canı olmazsa canan  
İflah olmaz senin aşkınla yanan  
Dünürcü salayım vermezse anan  
Kimseler duymadan kaçak Elif'im

Çektirme sevdiğim çilemi doldur  
Garip Hacı'm, senin aşkına kuldur  
İstersen kabul et, istersen öldür  
İşte başım işte bıçak Elif'im (Alptekin, 1993, s. 86)

Âşık Hacı Karakılçık, Elif'i; dağ, duman, çiğ, yayla, göç; koyun ve kuzularla süslenmiş panoramik bir manzaranın en dikkat çekici unsuru halinde tasvir etmektedir. Yine aynı şiirdeki Elif, Karaca'oğlan'ın şiirlerinde gördüğümüz pınar başındaki güzellerden biri olan Elif'i çağrıştırmaktadır.

Âşığın tespit ettiğimiz ikinci şiiri olan “Bu Elde”, Karac'oğlan'ın Fekeli olduğuna işaret eden delillerin sıralandığı bir şiirdir:

### **Bu Elde**

Feke'dir, Karacaoğlan'ın yeri  
Eller Karacaoğlan söyler bu elde

---

<sup>2</sup> Bu ifade, Âşık Feymânî'nin “Çukurova Şairleri” şiirinde geçmektedir.

Bize on altıncı asırdan beri  
Yıllar Karacaoğlan söyler bu elde  
(...)  
Kara kız Elif bizim Varsaklar  
Karacaoğlan'a delil kaynaklar  
Göksu, İnderesi; coşar ırmaklar  
Seller Karacaoğlan söyler bu elde  
(...)

Elif kız da Ayşe, Fatma Gelin de  
Al kınası yakılırken elinde  
Düğünde, bayramda yayla yolunda  
Diller Karacaoğlan söyler bu elde (Alptekin, 1993, s. 159)

Âşık, Karac'oğlan'ın Fekeli olduğuna delalet eden dizeleri sıraladıktan sonra Karac'oğlan'ın Elif'inin de Varsak olduğunu dile getirir.

Âşık Ferrahi'nin babası Mustafa Ergat, Siirt'in Eruh kazasının Keve köyündendir. 1914-1918 yılları arasında memleketinden göç ederek Adana'nın Ceyhan kazasının Kurtkulağı köyüne yerleşir. İlk eşinin vefatından sonra ikinci eşi Emine ile evlenir. Bu evlilikten 1934 yılında Mehmet Ali (Âşık Ferrahi) dünyaya gelir. Çileli bir hayat süren Ferrahi, eski yazıyı ve yeni yazıyı öğrenip Karac'oğlan'ın, Kerem'in, âşık Garip'in kitaplarını okur (Atılğan, 1997, s. 11-12). Böylece bölgenin âşıklık geleneğinin ustalarını tanır.

Onda Karac'oğlan edasını sezdirenen bir husus da Ferrahi'nin sevdalandığı kızların sayılarının oldukça fazla oluşudur. Kadınlar konusunda Karac'oğlan'a benzemektedir. Karac'oğlan'ın güzelliklerle ilgisi ne ise Ferrahi'ninki de odur. Onun gönlü de Karac'oğlan gibi pek çok güzelin peşine düşmüştür. (Yardımcı, 1988) Peşine düştüğü bu güzellerden; Behiye, Emine, Fadime, Havva, İraz, Mürvet, Naile, Necla, Vildan, Zala ve Zeynep'e şiirler yazmıştır. Ayrıca da "Kızlar" şiirinde olduğu gibi bir şiir içinde farklı isimlere(güzellere) şiirlerinde yer vermiştir.

### **Kızlar**

İlkbaharda kızlar sahraya  
çıkarak  
Pınar başlarıdır yeri kızların  
Tarar saçlarını kulunca  
döker  
Dik durur her zaman seri  
kızların

Zeynep tatlı dilli güzeller  
hası  
Elif ağırbaşlı çıkmıyor sesi  
Emine'yle İraz çekiyor yası  
Çıkmasın ortaya sırrı  
kızların

Esmâ kara kaşlı gözleri  
çakır  
Cennet bülbül olmuş  
bahçede şakır  
Keziban Safiye mektepte  
okur  
Kalmamış gözünde feri  
kızların

Meryem ile Sultan parlak  
arıyor  
Perihan saçını tel tel tarıyor  
Zöhre'de gençlerin belin  
kırıyor  
Değmese kimseye şeri  
kızların

Saadet çok narindir bir  
zengin harcı  
Sakine Sıdika Gürcüdür  
Gürcü  
Güç yetmez bunlara etmeli  
borcu  
Parlıyor yüzünde nuru  
kızların

Atiye Türkân da dik dik  
gezerler  
Bir laf desen hemen çabuk  
kızlarlar  
Gülizar Necla'da dudak  
büzerler  
Besbelli oluyor toru  
kızların

Hacı Fatma der ki yaşlıyım  
yaşlı  
Ulviye İsmet de süslüdür  
süslü  
Döndü ile Havva usludur  
uslu

Eşi işte bunların hurü  
kızların  
Kadriye ufacık kaşları kara  
Dürdane kalbime açtı bir  
yara  
Asiye sen durma dengini  
ara  
Kimi esmer kimi sarı  
kızların

Hüsne kabadayı sert verir  
lafı  
Kıymet biraz küçük  
bozuyor safı  
Ayşe cellat olmuş vermiyor  
affi  
Düşük tuzağına peri  
kızların

Leyla orta boylu teker  
yüzlüdür  
Nilüfer Melek de siyah  
gözlüdür  
Selver biraz esmer hem de  
nazlıdır  
İlkbaharda başlar turu  
kızların

Fadime Nazife mahsun  
bakıyor  
Zala sarı yağız canlar  
yakıyor  
Hep kızlar süslenmiş güzel  
kokuyor  
Yakıyor gençleri koru  
kızların

Ferrahi dolaşır bir yâr  
peşinde  
Binnaz ile Hürü kendi  
işinde

Hep kızlar toplanmış pınar  
başında

Bir su bari verse biri  
kızların (Atılğan, 1997, s. 58-  
59)

Bu şiirde: Pınar, Zeynep, Elif, Emine, Iraz, Esmâ, Cennet, Keziban, Safiye, Meryem, Sultan, Perihan, Zöhre, Saadet, Sakine, Sıdika, Atiye, Türkân, Gülûzar, Necla, Hacı Fatma, Ulviye, İsmet, Döndü, Havva, Kadriye, Dürdane, Asiye, Hüsne, Kıymet, Ayşe, Leyla, Nilüfer, Melek, Selver, Fadime, Nazife, Zala, Binnaz ve Hürü, âşığın güzelliğinden ya da farklı bir özelliğinden etkilenerek şiirine konu ettiği isimlerdir. Bu isimlerin arasında Elif, sessiz ve ağırbaşlılığı ile ön plana çıkmaktadır.

1925 yılında Adana'nın Kozan kazasının Bucak köyünde doğan Âşık Deli Hazım, on bir yaşında dana çobanlığı yaparken bir gündüz uykusunda pırların elinden bade içerek dili çözülmüş ve âşık olmuştur. Ömrü boyunca âşıklık dışında belirli bir işe sahip olmayan Deli Hazım, âşık kahvehaneleri, toplantı yerleri, dini tasavvufî sohbet meclislerini gezer. Oralarda türkülerini söyler ve sohbetlere katılır (Özçelik, 2004, s. 18-29). Çok farklı konularda şiirler yazan Deli Hazım, Karac'oğlan'a da üç şiir yazmıştır.<sup>1</sup>

Bu şiirlerden birinde âşık;  
“İrfan âleminde bir ses işitti  
Sazı, sesi birbirine eşitti  
Edebiyat dünyasını ışıttı  
İzi, yolu bize tercüman oldu.” (Özçelik, 2004, s. 155)

dizelerinde Karac'oğlan'ın, edebiyat dünyasına öncülük ettiğini, onun açtığı yolun ve izlerin de kendisine, şiirine tercüman olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla Deli Hazım da Başgöz'ün Karac'oğlan geleneği diye adlandırdığı bu şiir söyleme tarzının XX. yüzyıldaki takipçilerinden biri olduğunu görmekteyiz. Âşık, Elif'in güzelliğini,

### **Elif'im**

Şöyle methedeyim sevdiğim seni  
Turnadan alınmış telin Elif'im  
Senin güzelliğin mest eder beni  
Akar yanağından balın Elif'im

Tatlı dilin taze oğul balıdır  
Kalbim sana karşı sevgi doludur

<sup>1</sup> Mehmet Özçelik'in hazırladığı “Âşık Deli Hazım” kitabının 154, 155 ve 156. sayfalarında bulunan şiirlerin üçünün de adı “Karac'oğlan”dır.

Usul boyun sanki selvi dalıdır  
Taze sürgün vermiş dalın Elif'im  
(...)  
Deli Hazım der ki yanıp tütmişüm  
Bülbül olup aşk dağında ötmüşüm  
Nazlım sana ilan-ı aşk etmişim  
Dolansın boynuma kolun Elif'im (Özçelik, 2004, s. 126)

dizelerinde turnanın teli, yanağından bal akan, tatlı dili taze oğul balı, usul boyu, taze sürgün veren dalına benzeterek anlatır ki bu hali ile Deli Hazım'ın Elif'i 'izini yolunu tercüman kabul ettiği' Karac'oğlan'ın Elif'inden pek farklı değildir.

Âşık Kul Mustafa, 1930 yılında Adana'nın Yüreğir ilçesi Buruk köyünde doğmuştur. Asıl adı, Mustafa Duzağadüşmez olan âşık, on bir yaşında bade içtikten sonra dili çözülür ve şiir söylemeye başlar. Kul Mustafa'nın âşıklığa başlamasında yörede hâkim olan Karac'oğlan geleneği, türkölü halk hikayeleri ve usta malı türküler etkili olmuştur. Âşığın anne tarafının Avşar olması dolayısıyla Dadaloğlu soyuna; baba tarafının Farsak olması dolayısıyla Karac'oğlan'a dayanmaktadır. (Kutlusoy, 2006, s. 245) Tüm bunlar aynı zamanda onun aşıklığının da zeminini hazırlamıştır. Âşık Kul Mustafa'nın Elif adlı bu şiiri yukarıda verdiğimiz şiirlerden farklıdır.

## Elif

Bedduam sanadır nazlı Elif'im  
Dutmaz olsun darak tutan ellerin  
Üç bin yemin ettin kandırdın beni  
Hasara uğrasın ince bellerin

Yaşın yirmibirde belin bükülsün  
Otuziki dişin birden dökülsün  
Hele o kaşların kökten sökülsün  
Ki âhını alma başka kulların

Dillerin lâl olsun diyemeyesin  
Üstünü başını yuyamayasın  
Kız beyaz gelinlik giyemeyesin  
Bohçanda basılı kalsın alların

Bir yanın felç olsun bir yanın sakat  
Yörümeye olmasın dizinde takât  
Dilinle söylersen acırım fakat  
Söylemesin ağzındaki dillerin

Şâr u âhım kaldı o beyaz tende  
Tabi elbette kabahat sende  
Bir derde düşkine dermanı bende  
Kul Mustafa kurtar desin dillerin (Kutlusoy, 2006, s. 164)

Kul Mustafa, çok sevdiği halde Elif'ten karşılık görememesi ve Elif'in binlerce yemin ederek kendini kandırması üzerine Elif'in, dermanının kendinde olduğu bir derde düşmesi için beddualar eder. Elleri tutmaz olsun, beli bükülsün, otuz iki dişi birden sökülsün, kaşların sökülsün, felç olsun, dizinde takat kalmasın ve dili tutulsun. Görülüyor ki âşğın Elif'e olan sevgisi de kızgınlığı da çok büyüktür.

Kul Mustafa'dan çok önce Karac'oğlan da bu tür kargışlarda bulunduğu şiirler yazmıştır.

Yaz olanda ısıtmalar tutasın  
Güz olanda terlemeye yatasın  
Acı acı kırk yıl ağrı çekesin  
Daha derdim az diyesin Ak gelin (Sakaoğlu, 2004, s. 548)  
(...)  
Sıracalar çıksın nazik teninde



Dilerim ölesin tatlı deminde (Sakaoğlu, 2004, s. 565)

Karac’oğlan genç yaşına  
Cihan dar oldu başıma  
Bu ayrılık ataşına  
Yakan benden beter olsun (Sakaoğlu, 2004, s. 566)

Karac’oğlan kendini ayrılık ateşine düşürenlere; sıtımlar tutsun, terlemeye yatsın, kırk yıl ağrı çeksin, teninde sarıcalar çıksın, ölsün, benden beter olsun diyerek beddualar eder. Dolayısıyla Karac’oğlan’ın şiirlerinde yalnızca sevgili övgüsünün olmadığı aynı zamanda sevgiliyi yermek için ağır ifadeler kullandığı görülür.

Asıl adı Ahmet Bozdemir olan Âşık İmami, 1954 yılında Adana’nın Kozan ilçesine bağlı Bağtepe köyünde doğmuştur. İmami, anne ve baba tarafından âşıklık geleneğine aşına bir sülaleden gelmekte, özellikle de annesi Ayşe Can, yas yerlerine ağıtçı çağırılan bir kadındır. (Topak, 2012, s. 1-2) İmami, Karac’oğlan, Dadaloğlu, Pir Sultan Abdal, Sivaslı Ruhsatı Baba, gibi âşıkları kendine örnek alırken; günümüzde ise Âşık Feymani, Âşık Deli Hazım, Hacı Karakılçık, Halil Karabulut, Erzurumlu Âşık Reyhani’yi kendine örnek almıştır (Topak, 2012, s. 25). Bu sayede Çukurova âşıklık geleneğinin dünü ve bugününü temsil eden âşıklardan geleneğin inceliklerini öğrenmiştir.

İmami’nin ‘Ağ Elif’in Kınası’ ve ‘Elif’im’ adlı şiirlerinin tamamı; “Attım İmzamı” şiirinin ise bir dördlüğü Elif için yazılmıştır.

“Ağ Elif’in Kınası” şiirinde, Elif’in kınasının yakan İmami, Elif’in annesinin duygularına tercüman olmuştur.

Ağ Elif’im sarı hakik  
Gümüş değil kalay değil  
Kınaman beni komşular  
Ana olmak kolay değil  
(...)  
Gözlerime gül görünür  
Yaktığı ocağın ismi  
Elif’im sana emanet  
Kurbanım Tahsin emmisi

İmami kınanı yaktı  
Nasibe bakın nasibe  
Elif’im bir emlik kuzu

Anası sensin Nesibe (Topak, 2012, s. 280)

İmami, kınası yakılan gelini “emlik kuzu”ya benzetir. Bu benzetme, Karac’oğlan’ın Şiirlerinde karşımıza çıkan kumruların, garip bülbüllerin ttğ yeşil bahçeleri; akça ceranların, emlek kuzuların, arab atlarının, tl mayaların dolandığı dağları; veyiklerin, turaların, kırlanđıların konup gttğ ovaları; kuğuların sığınların, ördeklerin, sunaların salınıp yzdtğ glleri ile Anadolu’yu bir uçtan öbür uca kaplar (Cumbur, 2001, s. 22). Karac’oğlan’ın kullandığı benzetmeler ve söz varlığı da günümüz aŐıklarının Şiirlerinde yerlerini alır.

Elif’im Şiirinde ise İmami;

Olur olmazsa kafayı,  
Takmaya değmez Elif’im  
Tozlu aynanın yüzüne  
Bakmaya değmez Elif’im

Namert aşı acı yenmez  
Mazlumun gözyaşı dinmez  
Nankrn akmağı yanmaz  
akmaya değmez Elif’im  
(...)

İmami’yem parmağına  
Kurban eyle tırnağına  
Kötülerin ırmağına  
Akmaya değmez Elif’im (Topak, 2012, s. 286)  
diyerek, ona nasihatlerde bulunuyor.

Sonuç olarak, yukarıda sıralanan örneklerde de görüldüğü gibi Karac’oğlan’ın Şiirleri, kendinden sonra gelen aŐıkları beslemiş; Başgöz’n ifadesiyle: “aŐıkların duygu ve düŐüncelerine, doğaya ve insana bakıŐlarına, Şiir dillerine biçim vermiştir” (Başgöz, 1986, s. 152-160). Bu bağlamda Şiirlerini incelediğimiz Çukurova bölgesi aşıklarından AŞık Feymani, AŞık Kul Mustafa, AŞık Hacı Karakılçık, AŞık İmami, AŞık Ferrahi ve AŞık Deli Hazım’ın “Elif” ismini kullandıkları toplam on Şiir tespit edilmiş; tespit edilen bu Şiirlerde anılan ‘Elif’lerin, Karac’oğlan’ın ‘Elif’inden çok farklı olmadığı görülmüştür.

Sözlü kültür ürünlerinden olan ve daha çok aşıklar tarafından anlatılan halk hikayeleri, ortak hafızada kabul gören aşık ve maŐuk karakterlerinin oluşumuna önemli katkılarda bulunmuştur. Bu açıdan

bakıldığında, Tahir ile Zühre'nin Zühre'si, Arzu ile Kamber'in Arzu'su, Ferhat ile Şirin'in Şirin'i, Kerem ile Aslı'nın Aslı'sının bu hikayelerle beslenen toplumsal bellekte birer sevgili tipi olarak kabul görmesinin yolunu açmıştır. Elif ismi de Karac'oğlan etrafında anlatılan hikayelerde Karac'oğlan'ın âşık olduğu ve uğruna dağlara çıktığı sevgilisidir.<sup>1</sup> Hem bu hikayeler hem de Karac'oğlan'ın farklı şiirlerinde adından bahsettiği Elif, aradan geçen yüzyıllara rağmen Çukurova bölgesi âşıkları tarafından kullanılan bir sevgili tipine dönüşmüştür.

Çukurova bölgesi dışındaki âşıkların şiirlerinde sevgili ismi olarak Leyla, Şirin, Zühre, Arzu, Aslı vd. gibi isimlerin sıklıkla kullanıldığı<sup>2</sup> Elif isminin sevgiliyi temsil etmesi açısından kullanılmadığı görülmüştür.

Kanaatimizce, Elif'in bir sevgili tipi olarak Çukurova bölgesi âşıkları tarafından kullanılmasının altında Karac'oğlan'ın bölgedeki âşıklık geleneği üzerinde şekillendirici bir etkiye sahip olmasının yattığı ve bunun bir sonucu olarak da “Elif” isminin bugün bile bölge âşıkları tarafından kullanıldığı söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Alptekin, A. B. (1993). *Aşık Hacı Karakılıçlık Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler*. Antakya: Kültür Ofset Basımevi.
- Artun, E. (1996). *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği ve Âşık Feymani*. Adana: Hakan Ofset.
- Atılğan, H. (1997). *Ceyhanlı Âşık Ferrahi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İ. (1977). *Karac'oğlan*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Başgöz, İ. (1986). *Karac'oğlan Geleneği, Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Başgöz, İ. (2003). *Karac'oğlan*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

---

<sup>1</sup> Bir Karac'oğlan anlatıcısı olan Mehmet Koç'tan derlenen Karac'oğlan hikayesinde “Amcasının kızı Elif’e âşık olur (...) Sakaoğlu, 2004, s. 205-208)

<sup>2</sup> Bu yargıya varabilmek için, Âşık Veysel, Âşık Murat Çobanoğlu, Âşık Reyhani, Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Mevlüt İhsani, Âşık Nuri Çırağı, Âşık Maksut Feryadi, Âşık Kul Nuri, Âşık Günay Yıldız, Âşık Vahit Köroğlu, Âşık Mürsel Sinan, Âşık Erol Ergani, Âşık Temel Turabi, Âşık Rahim Sağlam, Âşık İhsan Yavuzer, Âşık Mustafa Aydın, Âşık Yener Yılmazoğlu'nun şiirleri taranmıştır.

- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat I*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Cumbur, M. (2001). *Karacaoğlan Şiirler*. Ankara: M.E.B. Yayınları.
- Düzcün, D. (2017). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (M. Ö. Oğuz, Dü.) Ankara: Grafiker Yayınları.
- Feymânî, Â. (2006). *Gönül Sarayı*. Ankara: BRC Basım.
- Kutlusoy, N. (2006). *Buruklu Âşık Kul Mustafa, Hayatı - Şiirleri - Atışmaları - Halk Hikâyeciliği, Derleme- İnceleme (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oğuz, M. Ö. (2012). Karacaoğlan: Anlatıcılar ve Biyografiler. *Milli Folklor*(93), s. 53-61.
- Oğuz, M. Ö. (2013). Karacaoğlan Sorunsalı İçinde Rumelili Karacaoğlan. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, s. 1-8.
- Özçelik, M. (2004). *Âşık Deli Hazım*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sakaoğlu, S. (2004). *Karacaoğlan*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taşkaya, S. M. (2021). *Zamanı Geldi Âşık Feymânî*. Adana: Ekrem Yayınevi.
- Topak, C. (2012). *Adana'da İmami (Âşık İmami; Hayatı, Sanatı, Şiirleri)*. Adana: Adana Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Yardımcı, M. (1988). *Âşık Ferrahi'nin Sanatı. II. Âşık Ferrahi'yi Anma Günü Sempozyumu Çukurova Üniversitesi*. Adana.



# YUNUS EMRE'DE DUYGU METAFORLARI EMOTION METAPHORS IN YUNUS EMRE

Çağla BARİKAN TOPÇU\*

## ÖZ

Duygu ve düşünceleriyle evrende varlık bulan insan, iç dünyasında karmaşık bir şekilde taşıdığı bu soyut varlık nesnelere, dil ve davranışları aracılığıyla dış dünyaya aktarır. Bu bağlamda iletişimin merkezi olan dil, insanın soyut karmaşasını dünya gerçekliğiyle buluşturma, somutlaştırma görevi taşıyan mekanizmalardan biridir. Sınır bilimsel bakışla beynin ve bedenin üretimi olan duygular, çağdaş metafor teorisyenlerinden Macar dil bilimci Zoltán Kövecses'e göre dil, kültür ve bedenin kopmaz bir bağına taşır. Kövecses'in duygunun merkezinde tuttuğu bu bağ, duygunun dilden dile, kültürden kültüre değişebileceğini göstermektedir. Söz konusu değişebilirlik, duyguyu dil bilimsel bir araştırma nesnesine dönüştürür. Kövecses, duyguyu dilin anlatımsal ve betimleyici olmak üzere ikiye ayırır. Betimleyici duygu dilinin mecazi kategorisinde gösterilen metafor, genel bir ifadeyle insan zihninin doğal bir işleyişle ürettiği kalıcı düşünce kalıplarıdır. "Retorik bir gösteriş hilesi" olmayan metafor, insanın dolayısıyla kültürel kodların taşıyıcılığını ve aktarımını üstlenen toplumun kavram sistemindeki arka plana dair belirgin sonuçlar üretmektedir. Söz konusu bakış açısıyla yola çıkılan bu bildiriye, genel kabule göre XIII. yüzyıl sonu ve XIV. yüzyıl başında kaleme aldığı çağının ötesindeki eserleriyle Türkçenin Anadolu'da yazı dili olma sürecini derinden etkileyen Yunus Emre'nin şiirlerindeki duygu metaforları tespit edilerek Kövecses'in İngilizcedeki duygu kavramları için belirlediği kaynak etki alanları üzerinden değerlendirilecektir. Bu yolla İngilizce ve Türkçede ortak olan duygu metaforları evrensel yapılar başlığı altında incelendikten sonra evrensel metaforik yapıların karşısında yer alan Yunus Emre'nin düşünce ve söylem evrenine ait karmaşık duygu metaforları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilişsel dil bilimi, metafor, duygu metaforu, Yunus Emre

## ABSTRACT

Human who exists in the universe with his feelings and thoughts, transfers these abstract objects of existence, which he carries in a complex way in his inner world, to the outside world through his language and behavior. In this context, language, which is the center of communication, is one of the mechanisms that serve to concretize and bring together the abstract complexity of humans with the reality of the world. According to Hungarian linguist Zoltán Kövecses, one of the contemporary metaphor theorists, emotions, which are produced by the brain and body from a neuroscientific perspective, carry an unbreakable bond of language, culture and body. This bond, which Kövecses keeps at the center of emotion, shows that emotion can change from language to language and culture to culture. This changeability turns emotion into an object of linguistic research. Kövecses divides emotional language into two: expressive and descriptive. Metaphor, shown in the figurative category of descriptive emotion language, is, in general terms, permanent thought patterns produced by the human mind with a natural

---

\* Dr., Öğr. Üyesi, T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye (c.barikan@iku.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0003-0034-5386>

functioning. Metaphor, which is not a “rhetorical show-off trick”, produces clear results about the background of the conceptual system of the human being and therefore the society that undertakes the carrier and transmission of cultural codes. In this paper, starting from this point of view, emotional metaphors in the poems of Yunus Emre, who deeply influenced the process of Turkish becoming a written language in Anatolia with his timeless works written at the end of the 13th and the beginning of the 14th centuries, will be identified and these concepts will be evaluated through the source domains determined by Kövecses for emotion concepts in English. In this way, after examining the emotion metaphors common in English and Turkish under the title of universal structures, complex emotion metaphors belonging to Yunus Emre’s universe of thought and discourse, which are opposite to universal metaphorical structures, will be discussed.

**Keywords:** Cognitive linguistics, metaphor, emotion metaphor, Yunus Emre

## Giriş

İnsan, dış dünyaya yansıttığı bedeninin ötesinde, iç dünyasını kuran duygu ve düşüncelerin soyut bir iskeletinden oluşur. Bu gizemli iskelet, onu karmaşık ve açıklanmaya muhtaç bir araştırma alanına dönüştürür. Bedenin ruhsal karmaşası olan duygu ve düşüncelerin ne olduğu, nasıl bir kaynaktan beslendiği sorusu araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanır. Bu yorumlara geçmeden önce insanın nitelik örüntüsünden yola çıkmak yerinde olacaktır. Bir varlık fenomeni olarak insan şöyle tanımlanır:

“...bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlık...”  
(Mengüşoğlu, 2017, s. 19-20).

Yukarıda sayılan nitelikler arasında insanın “bilen” bir canlı olması diğer tüm özelliklerini birleştiren merkezi noktadır. Bu biricik özelliğiyle düşünceyi bilgiyle buluşturan, ürettiği bilgiyi dili aracılığıyla aktaran, aktardığı bilgiyi kalemiyle ölümsüzleştiren insan evrendeki canlıların en üst basamağında hak ettiği yeri alır. Düşünme ve düşündüğünü fark etme yetilerinin yanında insanı insan yapan bir başka temel olgu duygulardır. Psikiyatrist ve nöropsikolog Prof. Dr. Nevzat Tarhan, duygu terimini sözcüğün köken bilgisinden yola çıkarak şöyle açıklar:

“Duygu sözcüğünün İngilizcedeki karşılığı ‘emotion’dur. Emotion’ın Latince kökenine baktığımız zaman, ‘motion’ kelimesinin ‘hareket’ anlamına geldiğini ‘e’ harfinin ise ‘ex’ yani ‘dışarı hareket’ manasını taşıdığını

görürüz. Yani ‘emotion’, bir insanın kendisinde olanları dışarı yansıtmasını ifade eder. Bu da göstermektedir ki, duygu olmadan insanın kendisini anlatması mümkün değildir” (Tarhan, 2010, s. 46).

Duygu sözlükbiriminin hareket kavramıyla ilişkisi *Güncel Türkçe Sözlük*’te beşinci anlam sıralamasında yer alan “Kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik.” tanımında da yer almaktadır. Öyleyse bu açıklamalardan yola çıkarak duygu kavramını insanın iç dünyasında taşıdığı soyut karmaşasını dışarıya, dünya gerçekliğine aktaran ruhsal hareketlilik olarak tanımlayabiliriz. Tarhan’ın duyguyu açıkladığı yukarıdaki tanımda dikkati çeken bir başka nokta, duygu olmadan insanın kendisini anlatmasının mümkün olmadığıdır. Burada duygu, insanın kendisini dışa vurma aracı olarak görülmüştür. Kendisini duygularıyla açığa çıkaran insan, bu duyguları dili aracılığıyla aktarır. O hâlde insanın ifade aracı duygu, duyguların ifade aracı ise dildir. Yani bedende ve kavram sistemimizde (gösterilen) yer alan duygular, dil aracılığıyla sese, dil göstergesinin gösterenine dönüşür. Böylece dil göstergesi, duygunun dünya gerçekliğiyle buluşmasını sağlar. Peki duyguyu kavramsallaştıran, gün yüzüne çıkaran duygu dilinin özellikleri nelerdir? Bilişsel dil bilimi alanında yaptığı çalışmalarla öne çıkan çağdaş metafor teorisyenlerinden Zoltán Kövecses (2004), *duygu dilini anlatımsal ve betimleyici* olmak üzere iki temel başlığa ayırır. Bu şemaya göre *betimleyici duygu dili gerçek* ve *mecazi* kategorilerinden oluşmaktadır. *Mecazi* teriminin altında ise *metafor* ve *metonimi* yer almaktadır (s. 6). Araştırmacıya göre duygunun kavramsallaştırılmasında mecazi dil önemli bir rol oynar (s. 1). Öyleyse duygu dilinin kavramsal yolculuğunda *metafor* ve *metoniminin* merkezi bir rotayı işaretlediğini belirtmemiz gerekir. Öte yandan metafor üzerine yaptıkları çalışmalarla alanda otorite kabul edilen George Lakoff ve Mark Johnson’ın (2022) “gündelik kavram sistemimizin temelde doğası gereği metaforik olduğu” (s. 31) iddiasından hareketle metaforun yalnızca duygunun değil düşünce sistemimizin temelinde yer aldığı da ifade etmeliyiz. Lakoff ve Johnson’a göre (2022, s. 34), genellikle “retorik gösteriş hilesi”, “kelimeler sorunu” olarak görülen metafor, sanılanın aksine gündelik yaşamda yalnızca dilde değil, düşünce ve eylemde de yaygındır (s. 31). Bu bağlamda düşünen, düşündüğünü eyleme aktaran insan için gündelik yaşam pratiklerimizi çevreleyen kavram sistemimizin açıklanmasında metaforun önemi kaçınılmazdır. Kavram sistemi, insanın dünyayı algılama şeklini ifade eden soyut kümelerden oluşur. Bu açıklamada küme sözcüğünü tercih etmemizin nedeni Alman dil bilimci Jost Trier’e göre kavramların insan zihninde



tek tek değil bir “mozaik taşı” gibi birbirini içeren, kapsayan, sınırlayan bir eksenle alanlar kurarak yer almasıdır (Aksan, 2020, s. 54). İşte metaforun anavatanı, zihnimize taşıdığımız bu kavram alanlarıdır. O hâlde metafor kelimelerin değil “kavramların sorunudur” (Lakoff & Johnson, 2022, s. 343). Öyleyse “...bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmek” şeklinde açıklanan (Lakoff & Johnson, 2022, s. 34) metaforu anlayabilmek için zihnimizin soyut tasarımı olan kavramlara, kavramları eyleme dönüştüren gündelik yaşam kalıplarına odaklanmamız gerekir. XX. yüzyılın önemli Türk halk ozanı ve şairi Âşık Veysel Şatıroğlu’nun ünlü türküsünde geçen “Uzun ince bir yoldayım / Gidiyorum gündüz gece / Bilmiyorum ne haldeyim / Gidiyorum gündüz gece” dizeleri (Binyazar, s. 111) otomatik sürdürdüğümüz yaşam yolculuğumuza ayna tutar nitelikte bir örnektir. Söz konusu dizelerin temelinde yaşamın bir yolculuk olduğu metaforu yatar. Aynı kavramsal metafor “Bozkırım Tezenesi” unvanını taşıyan halk ozanı Neşet Ertaş’ın “Bir anadan dünyaya gelen yolcu / Görünce dünyaya gönül verdin mi?” (Akçakaya, 2022, s. 286) dizelerinde de kendisini gösterir. Gece gündüz gittiğimiz bu yolculukta sürdürdüğümüz davranış kalıplarının çoğu zaman farkında olamayız. Bu durumu, gündelik yaşamın sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkan Henri Lefebvre, Hegel’in “Aşına olunan bilinmez.” sözünden yola çıkarak “Aşına, aşinalık, insanları örter ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştirir” şeklinde açıklar (Lefebvre, 2010, s. 20). Aynı bakış açısıyla Lakoff ve Johnson (2022) da gündelik yaşamımızı kuran kavram sistemlerimizin farkında olmadığımızı, sadece belirli hatlar üzerinde neredeyse otomatik düşünüp otomatik hareket ettiğimizi ileri sürer (s. 32). Araştırmacılara göre, dil bilimi ve metaforu kesiştiren temel nokta tam olarak burada kendisini gösterir: “bu hatları keşfetmenin biricik yolu dili incelemektir” (s. 32). Bu bağlamda, düşüncemizi, düşüncemizin kaynağı olan kavram sistemlerimizi dil aracılığıyla ifade ettiğimiz için metaforu arayacağımız ana duraklardan birisi dilsel malzeme olacaktır.

Yaygın görüşe göre XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, mutasavvıf şairlerden olan Yunus Emre, Eski Oğuz Türkçesinin Anadolu’da yazı dili olarak kurulması ve gelişmesinde anahtar bir role sahiptir (Türk vd., 2021, s. 32). Bu rolün yanında şairin kaleme aldığı *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Divan*’da o güne kadar yazı dilinde olmayan yerli Oğuz sözcükleri kullanması, alıntı sözleri Türkçeye uyarılma gücü, Anadolu’da Oğuzcaya dayalı bir edebî dilin kurulmasına zemin hazırlayan belli başlı etkenler olup (s. 32)

şairlerinde kurduğu tasavvufi sembolik evrende soyut kavramlara, zıtlıklara sık sık başvurması da şairin henüz o yüzyıllarda Türk şiirinin sanatsal yönüne önemli bir ivme kazandırdığının göstergesidir.

Bu bildiriye “Yunus Emre’nin duygu kavramını hangi kavramlarla yapıya kavuşturduğu” sorusundan hareketle şairin şiirlerinde yer alan duygu metaforları Zoltán Kövecses’in İngilizce duygu kavramları için belirlediği kaynak etki alanları üzerinden karşılaştırılacak, Türkçenin edebî bir kimlik kazanmasında kurucu rol üstlenen Yunus Emre’nin söylem ve düşünce dünyasındaki Türkçeye özgü duygu metaforları gün yüzüne çıkarılacaktır.

### **1. Zoltán Kövecses’e Göre Duygu Metaforlarının Kaynak Etki Alanları**

Zoltán Kövecses (2004), *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling* adlı çalışmasında betimleyici duygu terimlerini sınıflandırarak duyguların “temel” seviyelerini dikey ve yatay ekseninde belirlemeye çalışır (s. 4-5). Söz konusu sınıflandırmalar duygu terimlerinin kategorizasyonu açısından önemlidir. Bu bağlamda temel duygu terimlerinin diller arasında evrensel olup olmadığını tartışmaya sunan araştırmacı, eldeki verilere göre böyle bir durum olmadığını iddia eder (s. 15). Bu açıklamaya göre bir dilde temel olan bir duygu terimi başka bir dilde aynı merkezi rolü taşıyor olabilir. Kövecses, çeşitli araştırmacıların görüşleri doğrultusunda on bir dilde beş genel olası duygu kategorisine ulaşıldığını belirtir. Bunlar “mutluluk, üzüntü, öfke, korku, sevgi”dir (s. 4).

Kövecses duygulara özgü ana metaforun “DUYGU GÜÇTÜR” ‘EMOTION IS FORCE’ olduğunu iddia eder (s. 17). Bu açıklamaya göre duygu metaforlarının ana kaynağı “güç”tür. Araştırmacının pek çok duygu metaforu için belirlediği kaynak etki alanları “kap” ‘container’, “doğal güç ve fiziksel güç” ‘natural force and physical force’, “sosyal üstünlük” ‘social superior’, “rakip, tutsak hayvan, delilik” ‘opponent, captive animal, insanity’, “bölünmüş benlik” ‘divided self’, “yük” ‘burden’ ve “hastalık” ‘illness’tır. Bazı duygu metaforlarının kaynak etki alanları ise “ısı/ateş” ‘heat/fire’, “sıcak-soğuk, aydınlık-karanlık, yukarı-aşağı, canlılık-halsizlik” ‘warm-cold, light-dark, up-down, vitality-lack of vitality’, “ekonomik değer” ‘economic value’, “besin/yiyecek, savaş ve oyun”, ‘nutrient/food, war and game’, “makine, hayvani saldırganlık, açlık” ‘machine, animal aggression and hunger’, “kendinden geçme/uçma ve gizli nesne”

‘rapture/high and hidden object’, “sihir, birlik, yolculuk” ‘magic, unity, journey’, “fiziksel hasar” ‘physical damage’dır (s. 36-40).

## 2. Yunus Emre’de Duygu Metaforları<sup>1</sup>

Yunus Emre’nin şiirlerinde duygu metaforu kuran on yedi duygu kavramı tespit edilmiştir. Bunlar *açgözlülük*, *tokgözlülük*, *kibir*, *alçak gönüllülük*, *öfke*, *sabır*, *ilahi aşk*, *üzüntü*, *arzu*, *kaygı*, *sevgi*, *kıskançlık*, *huzur*, *mutluluk*, *şehvet*, *hırs* ve *utançtır*. Söz konusu duygu terimleri evrensel ve karmaşık duygu metaforları olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir.

### 2.1. Evrensel Duygu Metaforları

Kövecses’in İngilizcedeki duygu metaforları için belirlediği kaynak etki alanları Yunus Emre’nin şiirleriyle karşılaştırıldığında İngilizce ve Türkçede ortak on altı kavram tespit edilmiştir. Her iki dilde de duyguyu kavramsallaştıran ortak kavramlar rakip, savaş, hastalık, yolculuk, besin, alçaklık-yükseklik, oyun, yük, ısı-ateş, güç, karanlık, ekonomik değer-alışveriş, sıvı, birlik, hayvan ve deliliktir.

#### 1. Rakip

İngilizcede *öfke*, *aşk*, *korku*, *mutluluk*, *şehvet* ve *üzüntü* duygularına kaynaklık eden rakip kavramı (Kövecses, 2004, s. 21, 23, 24, 26, 31), Yunus Emre’nin şiirlerinde *açgözlülük*-*tokgözlülük*, *kibir*-*alçak gönüllülük* ve *öfke*-*sabır* duygularının savaştığı mücadelede birer rakip olarak karşımıza çıkmaktadır:

AÇGÖZLÜLÜK VE TOKGÖZLÜLÜK MÜCADELEDE RAKİPTİR:

Nefsin büyük oğlu açgözlülüğün kapısında donanmış bin asker, tokgözlülüğü beklemektedir:

*biñ er tonlu tururlar kapusunda /esir etmiş cihānı tapusunda*  
(Babacan, 2017, s. 261)

Açgözlülüğün babası olan nefsin, her daim tokgözlülükle savaşımaya hazır dokuz bin askeri vardır:

*toğuz biñdür bu nefsiñ haşerātu / müdām eyerlidir bunlaruñ atı*  
(Babacan, 2017, s. 260)

<sup>1</sup> Çalışmanın örneklem alanı belirlenirken Vasfi Babacan’ın Fatih Nüshası’nı esas alarak hazırladığı “Yunus Emre’nin Risâletü’n-Nushiyye’si ve Dîvân’ı” başlıklı yayınına başvuruldu.

Tokgözlülük, ipek elbiseler giyip burak ata binerek açgözlülükle savaşmak üzere çıkarılır:

*çağırdı muştıcı geldi kanā'at / harīr tonlar geyer biner birāg at*  
(Babacan, 2017, s. 262)

Tokgözlülük, açgözlülüğün askerlerini öldürerek şehri kurtarır:

*tama'dan kurtarurlar il ü şehri / şıdılar leşkerin cebrī vü kahrı*  
(Babacan, 2017, s. 263)

Tokgözlülük açgözlülüğü yenince tüm şehir ve ülke (gönül ülkesi) rahatlığa kavuşur, her yer nimetle dolar taşar:

*ķamu ŧehr ü ķamu il rāhat oldu / nereye varsañ pür-ni'met oldu*  
(Babacan, 2017, s. 263)

**KİBİR VE ALÇAK GÖNÜLLÜLÜK MÜCADELEDE RAKİPTİR:**

Alçak gönüllülük kılıç çekip savaşmaya gelince, kibir yüksek dağından kaçar:

*ķılıç tartup gelür yer alçağından / kibir gördi anı kaçdı tağından*  
(Babacan, 2017, s. 270)

Alçak gönüllülük kibri mağlup edince kibrin askerleri yok olup bir daha yükselme çıkamaz:

*kibir aldı eri görünmez oldu / dağı yüksek yere binemez oldu*  
(Babacan, 2017, s. 271)

**ÖFKE VE SABIR MÜCADELEDE RAKİPTİR:**

Akıl öfkeyle mücadele edebilmek için sabrın askerlerini toplayarak savaşa hazırlanır:

*'akıl fikir eyleyüp söyledi haber / buyurdu çavuşa cem' oldu leşker*  
(Babacan, 2017, s. 278)

Öfke gönül ülkesinin her yerini yakıp yıkınca sabırdan bu mücadeleyi kazanması için çabucak gelmesi istenir:

*ayıduñ şabır kim tiz dutsun anı / harāb etdi il ü şehri diyārı*  
(Babacan, 2017, s. 278)

Sabır öfkeyi yenmek için çıkarılınca öfke âdeta bir sufi olan İbrahim Ethem'e dönüşür:

*çıkageldi şabır aña oloķ dem / şanasın buşuyı ibrahīm edhem*  
(Babacan, 2017, s. 278)

## 2. Savaş

İngilizcede *aşk* ve *şehvet* duygularıyla metaforik bir harita kuran savaş (Kövecses, 2004, s. 26, 29, 31) Yunus Emre’de *kibir* ve *ilahi aşk* duygusunu kavramsallaştırmaktadır:

### KİBİR SAVAŞTIR:

Kibir duygusuyla asla dost olunmaz, kibir neredeyse her daim onunla savaşılması gerekir:

*şakıngül olmağul kibirle yoldaş / kibir kıandayısı anuñla şavaş*  
(Babacan, 2017, s. 266)

### AŞK SAVAŞTIR:

Tanrı’ya ulaşmak için tenhaya çekilip yedi hücreyi aşmak gerekir. Bu hücrelerin her kapısında mürşidi aşk yolundan ayıracak yüz bin asker beklemektedir. Yunus, aşk kılıcını kuşanarak hepsini öldürmek ister:

*her kapuda bir kişi yüz biñ çerisi vardır / ‘ışk kılıcın kuşanıp  
cümle kırasım gelür* (Babacan, 2017, s. 331)

## 3. Hastalık

İngilizcede genellikle olumsuz duyguların (korku, üzüntü, karşılıksız aşk, utanç) kaynak etki alanı olarak gösterildiği hastalık kavramı (Kövecses, 2004, s. 38) Yunus Emre’nin şiirlerinde de benzer şekilde olumsuz bir duygu olan *üzüntü*yü ifade etmektedir:

### ÜZÜNTÜ HASTALIKTIR:

Akıl, kişiyi görüp anlayarak onun derdini iyileştirecektir:

*eger sen ‘aqlısañ gel beni gör der / tımār eyle benüm derdüme er  
der* (Babacan, 2017, s. 261)

## 4. Yolculuk

İngilizcede *aşk* ve *şehvet* duygularının kaynak etki alanı olarak gösterilen yolculuk kavramı (Kövecses, 2004, s. 39-40) Yunus Emre’de *açgözlülük* ve *ilahi aşk* duygusuyla metaforik bir harita çizmektedir:

### AÇGÖZLÜLÜK YOLCULUKTUR:

Açgözlülük kervanı, kişiyi yoldan çıkaran bir yolculuğa hazırlamaktadır:

*ıtama' kervānıyula yoldan azdum / saña geldüm çün ögüm sende sezdüm* (Babacan, 2017, s. 261)

#### AŞK YOLCULUKTUR:

Tanrı'ya açılan kapı evliya, o kapının hizmetlisi ise Yunus'tur. Şair bu yola Tanrı aşkıyla gelerek ilahi aşkı durak edinmiştir:

*evliyādur haķ kapusı yūnus durur kapucısı / 'ışkıla geldi bu yola 'ışkı edindi hem ıturak* (Babacan, 2017, s. 348)

#### 5. Besin

İngilizcede *aşk* ve *şehvet* duygularıyla sınırlı görünen besin kavramı (Kövecses, 2004, s. 39) Yunus Emre'de *kaygı*, *sabır* ve *sevgi* duygusunu ifade eden bir kaynak etki alanıdır:

#### KAYGI BESİNDİR:

Akıl, eğer bize geldiysen endişe yeme (endişelenme), ne yapacağımı şaşırıp gam yeme (tasalanma) diyerek öğüt verir:

*bize geldiñise endişe yeme / ne kılam dēyübeni guşsa yeme* (Babacan, 2017, s. 262)

Kıskanç kimse yılın hiçbir ayı mutlu olamaz, herhangi bir besin yese de yemese de karnı kaygı duygusuyla toktur:

*yıl on iki ay anuñ şadlığı yok / yese ger yemese kayđuyıla tok* (Babacan, 2017, s. 283)

#### SABIR BESİNDİR:

Sabır sahibine can feda edilir çünkü sabır canın gıdasıdır:

*fidā cānum saña ēy şabır eyesi / ki şabr oldı benüm cānum ğidāsı* (Babacan, 2017, s. 278)

#### SEVGİ BESİNDİR:

Gönül gözü olmayan kişinin sevgisi yoktur, gönül gözü olan kişi ise sevgiyle toktur:

*gözi görmez kiřinüñ sevgüsü yok / gözi olan durur sevgüyile tok* (Babacan, 2017, s. 295)

#### 6. Alçaklık-Yükseklik

İngilizcede *mutluluk* duygusuyla ilişkilendirilen yükseklik (Kövecses, 2004, s. 24) kavramı aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi *kibir* duygusunu, alçaklık kavramı ise *alçak gönüllülüğü* ve *ilahi aşkı* ifade etmektedir:

## KİBİR YUKARIDADIR:

Kibir, kendisinden başka kimseyi beğenmeyen yüksek yerde durup aşağı inmeyen bir duygudur:

*özinden gayrı kimseyi begenmez / yüce yerde тұrur aşığa inmez* (Babacan, 2017, s. 265)

## ALÇAK GÖNÜLLÜLÜK AŞAĞIDADIR:

İngilizcede bir duygu kategorisi olarak gösterilmeyen *alçak gönüllülük* kavramı, Yunus Emre’de *kibir* duygusunun rakibi olarak yer almaktadır. Söz konusu duygunun kaynak etki alanı aşağıda olma durumudur:

Alçak gönüllülük yeri ve göğü, tüm âlemi kaplayıp yedi kat aşağıda duran bir duygudur:

*aşaklıkdur yer ü gögi götüren / yedi kat yerden aşığa тұran* (Babacan, 2017, s. 270)

## AŞK AŞAĞIDADIR:

(Hak kapısı) Yunus’u sarhoş edip ilahi aşka düşürür. Bu duyguyla olgunlaşan şair, aklını başına toplar ve iyiyi kötüyü ayırt etmeye başlar:

*esritdi ‘ışka düşürdi ben hāmıdum ‘ışk bişürdi / ‘aqlumu başa dövşürdi hayru şerden seçer oldum* (Babacan, 2017, s. 387)

## 7. Oyun

İngilizcede *aşk* ve *şehvet* duygularıyla metaforik bir harita çizen oyun kavramı (Kövecses, 2004, s. 39) Yunus Emre’de *kibir* ve *arzu* duygusuyla ilişkilendirilmiştir:

### KİBİR OYUNDUR:

### ARZU OYUNDUR:

Oyunda yutulmamak için kibir ve arzu duygularına yenik düşmemek gerekir:

*key çābuk oynagıl ütölmeyesin/ hevāya kibre sen tutulmayasın* (Babacan, 2017, s. 269)

## 8. Yük

İngilizcede *öfke*, *korku*, *üzüntü* ve *utanç* duygu metaforlarına kaynaklık eden yük kavramı (Kövecses, 2004, s. 38) Yunus Emre’de *kibir* duygusunu ifade etmektedir:

## KİBİR YÜKTÜR:

İnsanı kibir duygusunun yükünden adalet sahibi ulu bir kişi olarak tarif edilen akıl kurtaracaktır. Bu yükten kurtulduktan sonra mutluluk her zaman kişinin yoldaşı olacaktır:

*bu yükden seni ol kırtarısar bil / sa'âdet yoldaşuñ oldı ay u yıl*  
(Babacan, 2017, s. 269)

## 9. Isı-Ateş

İngilizcede *öfke*, *aşk* ve *şehvet* duygularının kaynak etki alanı olarak gösterilen ısı-ateş kavramı (Kövecses, 2004, s. 38) Yunus Emre'de *öfke*, *kıskançlık*, *üzüntü* ve *ilahi aşk* duygusuna kaynaklık etmektedir:

### ÖFKE ATEŞTİR:

Öfke duygusunun hiddeti karşısında kimse duramaz, deniz bile ateş gibi yanar:

*benüm ileyüme kim kıatlanısar / ki hışmumdan deñiz oda yanısar*  
(Babacan, 2017, s. 272)

### KISKANÇLIK ATEŞTİR:

Kıskançlık ateşi kişiyi yakarak onun sağlıklı olan bedenini yaralar, tarumar eder:

*hased odı anuñçün yakdı anı / yürürken sağ esen döküldikanı*  
(Babacan, 2017, s. 284)

### ÜZÜNTÜ ATEŞTİR:

Yunus, bir dert ile ah çekip, Tanrı'ya ulaşabilmek için birçok sınavdan geçilmesi gereken bu geçici dünyanın bir kahr evi olduğunu bilmelidir. Şairin dermanı ise bu dertle yanıp tutuşmaktan gelir:

*yunūs bir derdile āh ēt kahr evinde neyler rāhat / bu derde dermān*  
*keferet bir āhıla sūzdan gelür* (Babacan, 2017, s. 321)

### AŞK ATEŞTİR:

Yunus, Tanrı yolunda çekilecek tüm cefaya sabretmelidir çünkü yüreği aşk ateşiyle kavrulmayan kişi âşıklık mertebesine erişemez:

*yunus imdi ol dostuñ cefāsına şabr eyle / yüregine 'ışk odın*  
*urmayan 'āşık mıdur* (Babacan, 2017, s. 322)

## 10. Güç



Kövecses'in İngilizcedeki duygu kavramları için ana kaynak olarak nitelendirdiği güç kavramı Yunus Emre'de benzer şekilde *öfke* duygusunu ifade etmektedir:

#### ÖFKE FİZİKSEL GÜÇTÜR:

Öfke nereye varsa orada herkesin başı kesilir, öfke kime kızarsa o kişi o anda ölür:

*nereye kim varam başlar kesilür / kime buşarısam oloğ dem ölür*  
(Babacan, 2017, s. 272)

Öfkenin sözünü işitenler hemen kaçır çünkü öfke o kadar güçlüdür ki kendisi bile kendisinden korkar:

*işidenler benim kaçır sözümünden / ki ben de kırkaram uş  
kendözümünden* (Babacan, 2017, s. 273)

#### 11. Karanlık

İngilizcede *üzüntü* duygusuna kaynaklık eden karanlık kavramı (Kövecses, 2004, s. 25) Yunus Emre'de *öfke* duygusuna kaynaklık eden kavramlardan biridir:

#### ÖFKE KARANLIKTIR:

Ömrünü öfkeyle geçiren bir kişi daima karanlıkta kalmaya mahkûmdur:

*geçürdüñ 'ömrüñi sen buşı ile / hemān zulmetdesin işbu hūyıla*  
(Babacan, 2017, s. 275)

#### 12. Ekonomik Değer-Alışveriş

Ekonomik değer kavramı İngilizcede *gurur* ve *utanç* duyguları için metaforik bir alan kurarken (Kövecses, 2004, s. 39) Yunus Emre'de *sabır* ve *ilahi aşk* duygusuna kaynaklık etmektedir:

#### SABIR EKONOMİK BİR DEĞERDİR:

Tüm dünya malını verip karşılığında sabrı almak kazançlı bir alışveriş olacaktır:

*şabır aḥvālini diñle dēyeyin / şabır al ver kamu bu dünye mālın*  
(Babacan, 2017, s. 279)

#### AŞK EKONOMİK BİR DEĞERDİR:

Tanrı'ya yönelen kimseler için iki dünyanın da yapabileceği fazla bir şey yoktur çünkü gönül alışverişinde gerçek sermaye ilahi aşktır:

*nèder iki cihānı dosta giden / 'ışkdur ser-māye gel bāzār èden*  
(Babacan, 2017, s. 290)

Yunus Emre'nin söylem ve düşünce dünyasındaki *sevgiyi* besleyen ekonomik alışveriş kavramı, İngilizcede ve Macarcada da *aşk* duygusunu ifade eden bir kaynak olarak yer almaktadır (Kövecses, 2004, s. 141). Ancak söz konusu dillerde *aşk* kavramı beşeri bir duyguyu temsil ederken Yunus Emre'deki *sevgi* duygusu ilahi bir nitelik taşımaktadır:

**SEVGİ KARŞILIĞA DAYALI EKONOMİK BİR ALIŞVERİŞTİR:**

Eğer *aşk* erenlerine sevmenin karşılığı sorulursa, bu mürşitler iki dünyanın malını da verseler sevginin bedelini ödeyemeyeceklerini bilir:

*ben seni sevdiğüm için eger bahā derlerise / iki cihān mülkin*  
*verem daħı bahāsi yetmeye* (Babacan, 2017, s. 307)

### **13. Sıvı**

İngilizcede *kap içindeki bir sıvı* metaforuyla ifade edilen duygular *öfke, korku, mutluluk, aşk, gurur, üzüntü* ve *utançtır* (Kövecses, 2004, s. 21, 23-26, 30, 32). Bu kaynak, Yunus Emre'de *ilahi aşk* duygusunu kavramsallaştırmaktadır:

**AŞK KAP İÇİNDEKİ BİR SIVIDİR:**

Hayat gelenlerin geçtiği, konanların göçtüğü bir yolculuktur. Ancak *aşk* şarabını içen ruhlar geçici değil sonsuz bir yolculuğun yolcusudur:

*bildük gelenler geçdiler gördük konanlar göçdiler / 'ışk şarābın*  
*içen cānlar uymaz göçmege konmağa* (Babacan, 2017, s. 306)

### **14. Birlik**

İngilizcede *aşk* ve *şehvet* duygularına kaynaklık eden birlik kavramı (Kövecses, 2004, s. 31, 39) Yunus Emre'de *ilahi aşkı* vahdet-i vücûd anlayışıyla örerak metaforik bir alan kurmaktadır:

**AŞK PARÇALARIN BİRLİĞİDİR:**

Âşık (mürşit) ve sevgili (Tanrı) birbirlerine karışmıştır, onları birbirinden ayrı sanıp uzaklara bakmak yanıldır:

*bağkül 'aşık ne işdedür ma'sūka ol cünbişdedür / ikisi bir*  
*teşvışdedür iki şanup bakma irak* (Babacan, 2017, s. 348)

## 15. Hayvan

DUYGU TUTSAK BİR HAYVANDIR metaforuna kaynaklık eden hayvan kavramı, İngilizcede *öfke*, *mutluluk*, *üzüntü* ve *aşk* (Kövecses, 2004, s. 21, 24-26) duygularını kavramsallaştırmaktadır. Söz konusu duygu metaforu Yunus Emre’de *ilahi aşk* duygusunda yer almaktadır:

AŞK TUTSAK BİR HAYVANDIR:

Aşkın feryadı, aşığın boynuna zincir vurup onu tutsak etmiştir, artık ne aşk ne de âşık bu tutsaklıktan kurtulmayı ister:

*‘ışkuñ zemzemesinden ‘âşık boynı zencîrlü / âzâdlık istemez şöyle kaldılar dutsak* (Babacan, 2017, s. 350)

Yuvasından uçarak halka sırrını açan kuş, aşkın tuzağına düşerek ona tutulmuştur:

*gör ne yuvadan uçdum bu halka rāzum açdum / ‘ışk duzağına düşdüm dutıldum aña geldüm* (Babacan, 2017, s. 378)

## 16. Delilik

İngilizcede *öfke*, *korku*, *mutluluk*, *aşk*, *şehvet* ve *üzüntü* gibi pek çok duygu metaforuna kaynaklık eden delilik kavramı, Yunus Emre’de *ilahi aşk* duygusunu kavramsallaştırmaktadır:

AŞK DELİLİKTİR:

Yunus, aşkın kılavuzluğunda delirmiştir:

*delü oldum adum yūnus ‘ışk oldı baña kılavuz / hāzrete degin yaluñuz yüz süriyi varan benem* (Babacan, 2017, s. 366)

## 2.2. Karmaşık Duygu Metaforları

Yunus Emre’nin şiirlerinde tespit ettiğimiz Tanrı → ışık → madde, mekân, hırsızlık, ödül-ceza, arkadaşlık, kumaş-giysi, okul, sır ve deniz kavramları şairin söylem ve düşünce evrenine özgü karmaşık duygu metaforları kurmaktadır.

### 1. Tanrı → Işık → Madde

Yunus Emre’nin söylem dünyasına göre, Tanrı’nın emriyle ateş, su, toprak, hava insanın bedenini ve ruhunu inşa etmiştir. Beden toprak ve suyun karışımından doğmuş, hava onu kurutunca ortaya çıkmıştır. Ateş de kuruyan karışımı ısıtarak ruh ile beden buluşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda duygunun birincil kaynağı Tanrı, ikincil kaynağı Tanrı’nın ışığıyla ortaya çıkan maddedir. O hâlde aşağıdaki

beyitlerde duygunun kaynak etki alanı Tanrı → ışık → madde kavramlarıdır.

**DUYGUNUN KAYNAĞI TANRI'DIR:**

Duygu, Tanrı'nın emriyle doğacaktır:

*pādişāhuñ hikmeti gör neyledi / od u şu toprağ u yele söyledi*  
(Babacan, 2017, s. 258)

**MADDENİN KAYNAĞI TANRI'NIN IŞIĞIDIR:**

Huzur ve mutluluk duygusunun kaynağı olan su, Tanrı'nın ışığından gelir:

*...şu pādişāhuñ hayātı pertevindendir* (Babacan, 2017, s. 259)

Şehvet, açgözlülük ve kıskançlık duygularının kaynağı olan ateş, Tanrı'nın öfkesinin ışığından gelir:

*...od pādişāhuñ hışmı pertevindendir* (Babacan, 2017, s. 259)

Sabır duygusunun kaynağı olan toprak, Tanrı nurundan gelir:

*...toprak pādişāhuñ nūrı pertevindendir* (Babacan, 2017, s. 259)

**HUZUR VE MUTLULUĞUN KAYNAĞI SUDUR:**

Mutluluk ve huzur suyla doğmuştur:

*şuyıla geldi bile geldi dört dürlü hāl / ol şafādur hem sahā' lutf u vişāl* (Babacan, 2017, s. 258)

**ŞEHVET, AÇGÖZLÜLÜK VE KISKANÇLIĞIN KAYNAĞI ATEŞTİR:**

Şehvet, açgözlülük ve kıskançlık ateşle doğmuştur:

*odıla geldi bile dört dürlü dad / şehvet ü kibr ü tama' birle hased*  
(Babacan, 2017, s. 258)

**SABRIN KAYNAĞI TOPRAKTIR:**

Sabır toprak ile doğmuştur:

*toprağıla bile geldi dört şıfat / şabr u eyü hū tevekkül mekrümet*  
(Babacan, 2017, s. 258)

## **2. Mekân**

Mekân kavramı, Yunus Emre'nin şiirlerinde birden fazla duygu metaforu kurmaktadır:

**AÇGÖZLÜLÜK MEKÂNDIR:**

Açgözlülük, duvarları yıkılamayacak kadar güçlü bir hapisanedir:  
*tama' habsine düşdüm çıkamazın / katı berkdür dīvārı yıkamazın*  
(Babacan, 2017, s. 262)

#### AŞK MEKÂNDIR:

Aşk yoluna adanmış kişi hırs ve arzudan uzaklaşmalıdır, aşk evine girenler başka şeylere meyletmemelidir:

*'ışkdan da'vâ kılan kişi hîç añmaya hırş u hevâ / 'ışk evine girenlere ayruğ ne meyl ü ne vefâ* (Babacan, 2017, s. 306)

#### HIRS MEKÂNDIR:

Utancı duygusundan kurtulup hırs evinden dışarı çıkmayı başaran kişiyi Tanrı bağışlar, Tanrı'nın yardımına erişebilmek için de istek ve hüner gereklidir:

*gel imdi hicābuñ yık hırş evinden taşra çık / hak bağışlaya tevfiğ kaşdıla hüner gerek* (Babacan, 2017, s. 351)

#### ÜZÜNTÜ MEKÂNDIR:

Bu dünya geçici bir üzüntü evidir, bu yüzden yalan dünyaya kanmayıp çabucak tövbe etmek gerekir:

*bu dünya qahir evidür hem bâkî degül fânîdür /aldanuban qalma buña tiz tevbeye gelmek gerek* (Babacan, 2017, s. 354)

#### ARZU MEKÂNDIR:

İnsanı günaha yenik düşüren arzu, iyilikten çok hızlıca peşinden gittiği kötülüğe düşkündür. Arzu evine düşen gönül ise arzunun isteklerine karşı direnmektedir:

*hayırdan şerri çok sever işlemege becid iver / nefsinüñ dilegin kovar nefis evine düşdi gönül* (Babacan, 2017, s. 359)

#### KAYGI MEKÂNDIR:

Yunus, kaygının ona ulaşamadığı endişe şehrinin dışında yüce bir mekândadır:

*ğuşsa beni görmezidi kayğu eli érmezidi / endîşe şehrden taşra bir yüce mekândayıdum* (Babacan, 2017, s. 364)

### 3. Hırsızlık

Hırsızlık kavramı, *öfke* duygusuyla metaforik ilişki kuran kavramlardan biridir:

#### ÖFKE HIRSIZDIR:

Öfke, ansızın gönül evini çalan bir hırsızdır ve bu soygundan çok memnundur:

*evüñi kadayıduñ oğrı aldı / yer içer oturur ev onuñ oldı* (Babacan, 2017, s. 275)

#### 4. Ödül-Ceza

Ödül-ceza kavramı, Yunus Emre’de *öfke* duygusunu taşımanın bedeli ve *sabırlı* olmanın mükafatı olarak ifade edilmiştir:

##### ÖFKENİN SONU CEZADIR:

Öfke duygusunu yenemeyen kişi ölümle cezalandırılacaktır:

*eger senden buşu gitmeye kala / ‘azrā’ıl ol tamardan cānuñ ala* (Babacan, 2017, s. 275)

##### SABRIN SONU MÜKAFATTIR:

Sabırlı olan kişi sonsuza kadar mutlu olup büyüyecektir:

*şabırlu devleti dāim olısar / naşibi şabr olanlar uluyısar* (Babacan, 2017, s. 279)

#### 5. Arkadaşlık

Arkadaşlık kavramı Yunus Emre’de *kibir*, *sabır* ve *mutluluk* duygularını kavramsallaştırmaktadır:

##### KİBİR ARKADAŞTIR:

Kibir zarar veren, uzak durulması gereken kötü bir arkadaştır:

*şakıñıl olmağıl kibirle yoldaş / kibir kadayısa anuñla şavaş* (Babacan, 2017, s. 266)

##### SABIR ARKADAŞTIR:

Bu dünyada sabırla dost olanların kazancı her an karşılaştıkları mutluluk ve zevktir:

*şuñun kim dünyede şabr ola yāri / şafā vü zevk olur her lahza kārı* (Babacan, 2017, s. 278)

##### MUTLULUK ARKADAŞTIR:

Kibrin yükünden kurtulabilen kişinin mutluluk daima yol arkadaşı olacaktır:

*bu yükden seni ol kırtarısar bil / sa'âdet yoldaşuñ oldı ay u yıl*  
(Babacan, 2017, s. 269)

## **6. Kumaş-Giysi**

Kumaş-giysi kavramı *ilahi aşk* ve *utanç* duygusuna kaynaklık etmektedir:

### **AŞK GİYSİDİR:**

Tanrı'ya ulaşım sonsuz yaşamı isteyen kişi aşkın eteğini tutmalıdır çünkü aşktan başka her nesnenin sonu, geçiciliği vardır:

*bākī dirlik seven kişi gerek tuța 'ışk etegin / 'ışkdan artuğ her nesnenüñ degşirilür zevāli var* (Babacan, 2017, s. 320)

Fikri kılavuz edinen kişi için endişeye yer yoktur, Tanrı'ya ulaşma yolunda çekilecek tüm çileler aşk elbisesidir, bu elbiseyi giyip gönül tahtına oturan kişi için hükümdarlık pul kadar değersizdir:

*fikir yumuş oğlanıdur endişe kayğu kânıdur / bu āh u vāh 'ışk tonıdur tahta oturan han neyimiş* (Babacan, 2017, s. 345)

Aşk kuşağını giyinip Tanrı yoluna varan mürşit, bu yolda mücadele ederse Tanrı'yı bulacaktır:

*'ışk kuşağın kuşangıl dostuñ yolına varğıl / mücāhede çekerseñ müşāhede göresin* (Babacan, 2017, s. 389)

Aşk, Tanrı'nın bazı kullarına verdiği büyük, süslü bir kaftandır. Kimilerinin ise aşktan haberi bile yoktur, onlar bu yüce duygudan mahrum kalmıştır:

*'ışk bir ulu hil'at durur bir niçeye vèrür çalap / bir niçeler kaldı mahrüm 'ışkdan haber-dār olmadı* (Babacan, 2017, s. 444)

### **UTANÇ PERDEDİR:**

Tanrı'nın yüzünden kim perdeyi kaldırabilirse o kişide ne utanç duygusu kalır ne hayır ne de şer:

*dost yüzünden niķābı her kim giderdiyise / hiçāb kalmadı aña ayruğ ne hayr u ne şer* (Babacan, 2017, s. 315)

## **7. Okul**

Okul kavramı Yunus Emre'de bir tasavvuf öğretisi olarak *ilahi aşk* duygusuna kaynaklık etmektedir:

### **AŞK OKULDUR:**

Yunus ve dostları aşk kitabını okuyan ilme talip mürşitlerdir. Tanrı onların müderrisi, aşkın kendisi ise medresesidir:

*biz t̄alib-i 'ilmelerüz 'ışk kitābını okuruz / çalap müderris bize 'ışk hod medresesidür* (Babacan, 2017, s. 318)

Aşk kitabını okuyup tahsil eden kişinin defter üzerine yazı yazması gerekmez:

*çün 'ışkuñ kitābını okıdum taḥşil étdüm / ne ḥācet kim qarayı aḡ üstine yazaram* (Babacan, 2017, s. 363)

## 8. Sır

Sır kavramı, Yunus Emre'de *ilahi aşk* duygusuna kaynaklık eden kavramlardan biridir.

### AŞK SIRDİR:

Tanrı aşkı Yunus'un bağırını yaralamış, onun gönlünü alıp aşk sırrını açığa çıkarmıştır:

*ol çalabuñ 'ışkı benüm baḡrumı baş eyledi / aldı benüm gönlümi sırrumu fāş eyledi* (Babacan, 2017, s. 431)

Yunus sevdiğini gözleyerek aşk yolunu iyice izlemeli ve sözün yaratıcısı olmadığı için gönlündeki sırrı gizleyip kimselere söylememelidir:

*yūnus sevdiğüñ gözle 'ışk yolunu key izle / rāzı gönülde gizle söze ḥākim sen misin* (Babacan, 2017, s. 400)

## 9. Deniz

Deniz kavramı, Yunus Emre'de *ilahi aşk* duygusuna kaynaklık etmektedir:

### AŞK DENİZDİR:

Yunus gönül şehrine gidip gönül denizine dalmıştır, aşkla giderken ruh içinde iz bulmuştur:

*girdüm gönül şehrine taldum anuñ baḡrına / 'ışkıla giderken iz buldum cān içinde* (Babacan, 2017, s. 408)

Tüm âşıklar bilmeli ki aşka gönül veren Yunus'tur, aşk denizcisi olup denizlere dalan da Yunus'tan başkası değildir:

*ḡaber eyleñ 'āşıklara 'ışka gönül vèren benem / 'ışk baḡr̄isi olubanı deñizlere talan benem* (Babacan, 2017, s. 365)



Yunus'a nerede olduğunu soracak olursanız, aşk denizine dalmış uçsuz bucaksız okyanuslardadır:

*ëy yârenler ëy kardaşlar şoruñ baña kandaıydum / 'ışk deñizine taluban deryâ-yı 'ummândaıydum* (Babacan, 2017, s. 375)

## Sonuç

Türkçenin duygu dilini nasıl kavramsallaştırdığına arkaik bir örneklem oluşturan Yunus Emre'nin şiirlerindeki duygu metaforlarını tespit edebilmek için yola çıkılan bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır:

1. Yunus Emre'nin şiirlerinde duygu metaforu kuran on yedi duygu kavramı tespit edilmiştir. Bu üst kavramlar *açgözlülük*, *tokgözlülük*, *kibir*, *alçak gönüllülük*, *öfke*, *sabır*, *ilahi aşk*, *üzüntü*, *arzu*, *kaygı*, *sevgi*, *kıskançlık*, *huzur*, *mutluluk*, *şehvet*, *hırs* ve *utançtır*. Şair bu duygu terimlerini rakip, savaş, hastalık, yolculuk, besin, alçaklık-yükseklik, oyun, yük, ısı-ateş, güç, karanlık, ekonomik değer-alışveriş, sıvı, birlik, hayvan, delilik, Tanrı → ışık → madde, mekân, hırsızlık, ödül-ceza, arkadaşlık, kumaş-giysi, okul, sır ve deniz aracılığıyla kavramsallaştırmaktadır.

2. İngilizce duygu metaforlarına kaynaklık eden rakip, savaş, hastalık, yolculuk, besin, alçaklık-yükseklik, oyun, yük, ısı-ateş, güç, karanlık, ekonomik değer-alışveriş, sıvı, birlik, hayvan ve delilik kavramlarının Yunus Emre'nin şiirlerinde de benzer bir metaforik alan kurduğu ve bu kavramların evrensel duygu metaforlarına örnek oluşturduğu tespit edilmiştir. Hem İngilizcede hem de Yunus Emre örneğinde Türkçede evrensel duygu metaforu olarak tespit ettiğimiz bu örnekler, metaforun insan zihnindeki ortak düşünce kalıbı yönüne tanıklık etmektedir.

3. Duygu metaforu kuran ortak kavramlardan yolculuk, ısı-ateş, alçaklık-yükseklik, rakip, ekonomik değer-alışveriş ve besin kavramları Yunus Emre'de birden fazla duyguya kaynaklık etmesi yönüyle dikkat çekicidir.

4. Yunus Emre'de rakip kavramının kaynaklık ettiği *açgözlülük*-*tokgözlülük*, *kibir*-*alçak gönüllülük*, *öfke*-*sabır* kavramları zıtlık ilişkisi içerisinde metaforik bir harita çizmektedir.

5. İngilizcede yer almayıp Yunus Emre'nin şiirlerindeki duygu metaforlarına kaynaklık eden Tanrı → ışık → madde, mekân, hırsızlık, ödül-ceza, arkadaşlık, kumaş-giysi, okul, sır ve deniz kavramları Türkçe duygu diline özgü karmaşık yapılar kurmaktadır.

6. Karmaşık duygu metaforlarına kaynaklık eden ödül-ceza, arkadaşlık ve okul kavramları tasavvufi öğretinin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda ödül-ceza kavramının kaynaklık ettiği *sabır* duygusuna erişenler Tanrı tarafından mükafatlandırılırken *öfke* duygusuna kapılanlar cezalandırılacaktır. Arkadaşlık kavramının duygu metaforu kurduğu *kibir* duygusu kötü bir arkadaş, *sabır* ve *mutluluk* iyi birer arkadaş olarak yer almaktadır. *İlahi aşk* duygusuna kaynaklık eden okul kavramında ise Tanrı müderris, sufi talebe, aşk ise kitap ve medrese olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. Yunus Emre örneğinde Türkçeye özgü duygu metaforları kuran kavramlardan mekân, *açgözlülük*, *ilahi aşk*, *hırs*, *üzüntü*, *arzu* ve *kaygı* olmak üzere altı duygu terimine kaynaklık etmektedir. Bu doğrultuda mekân kavramı Türkçe duygu dilinde önemli bir kaynak etki alanı olarak yer almaktadır.

8. Bu bildiriye ulaşılan sonuçlara göre Yunus Emre örneğinde Türkçe duygu metaforlarına kaynaklık eden dokuz kavram tespit edilmiştir. Söz konusu kavramlar Yunus Emre'nin dolayısıyla Türkçenin duyguyu nasıl kavramsallaştırdığına örneklem oluşturmaktadır. Bu bağlamda Türkçe duygu dili üzerine yapılacak metafor çalışmaları arttıkça Türk zihninin duygu kavramını nasıl kurduğu, hangi yapılarla karşıladığı gibi temel sorular cevaplanabilecek ve Türk toplumunun düşünce sistemindeki arka plana dair belirgin sonuçlara ulaşabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Akçakaya, Ü. (2022). *Kahraman (Yolculuk) Arketipi Açısından Kendini Gerçekleştirme: Türk Halk Ozanı Neşet Ertaş Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Aksan, D. (2020). *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Bilgi.
- Babacan, V. (2017). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı*. İstanbul: Doruk.
- Binyazar, A. *Âşık Veysel Şatıroğlu Hayatı, Sanatı, Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Tel.
- Kövecses, Z. (2004). *Metaphor and Emotion Language, Culture, and Body in Human Felling*. Cambridge: Cambridge University.
- Lakoff G. & Johnson M. (2022). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. Gökhan Yavuz Demir (Çev.). Minotor.

Lefebvre, H. (2010). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel.

Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı.

Tarhan, N. (2010). *Duyguların Dili Duygusal Zekâya Yeni Bir Yorum*. İstanbul: Timaş.

Türk, V., & Doğan, Ş. & Şerifoğlu Y. (2021). *Eski Anadolu Türkçesi Dersleri*. İstanbul: Kesit.

URL-1 <https://sozluk.gov.tr/>

# ТҮРКІ ФОЛЬКЛОРЫНДАҒЫ ӘЙЕЛ ҚҰДАЙЛАРДЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

## TRANSFORMATION OF FEMALE DEITIES IN TURKIC FOLKLORE

Ақбота АХМЕТБЕКОВА\*

Пакизат АУЕСБАЕВА\*\*

### АНДАТПА

Әр этнос, халықтың өмір сүруі үшін қажетті діни сенім-нанымдарының қалыптасуы, жасасуы ғасырлар бойы орын алған. Тарихи оқиғалармен байланысты сенім-нанымдардың өзгеріске түсіп отыруы заңдылық. Дегенмен, дүниетаным негізін құрайтын көне сенім-нанымға қатысты құдайларды жоққа шығарғанымызбен, олардың дүниетаным іргетасы болып табылатын функцияларының орны қалады. Сондықтан да ескі сеніммен байланысты құдайлар әлемнің тілдік, мәдени бейнесінің бір элементтері тұрғысында халықпен бірге жасасып отыратыны байқалады. Әсіресе әйел құдайлардың болмысы табиғатпен тығыз байланысты болғандықтан, адам болмысының атрибуты тұрғысында олардың функциялары мүлдем құрдымға кете алмайтын сияқты. Бұл құдайлар тіл мен мәдениет қазынасы болып табылатын фольклорда құдай статусынан айрылғанымен, трансформациялана келе «жын» сияқты метафизикалық әлем персонаждарына айналды. Мұндай трансформация нәтижесі ретінде түркі фольклорындағы «Албасты» мен «Жезтырнақ» персонаждарын атауға болады. Егер де «Албастының» табиғаты адами болмыстан бөлек болса, «Жезтырнақ» персонажы жартылай адам мен құдай элементтерінен тұрады. Бұл екеуі құдайлық функциялары теріс айналдырыла, адамға залал келтіруші тұрғысында тек өз ортасында өмір сүре алады. Мәңгі өмір сүру статусынан айрылғандықтан, оларды өлтіруге болады, алайда олардың болмысында құдайлардың белгілері сақталған.

**Кілт сөздер:** фольклор, түркі халқы, наным-сенім, функция, әйел құдайлар

### ABSTRACT

The formation and conclusion of religious beliefs necessary for the existence of each person took place over the centuries. It is natural that beliefs associated with historical events are subject to change. In relation to the ancient belief that forms the basis of the worldview, the gods are "dead", while the place of their functions remains. The gods of the old faith are united with the people in the context of one of the elements of the linguistic and cultural picture of the world. Especially since the existence of the Umai and Earth-Water female gods is inextricably linked with nature, it seems that in the

---

\*филол.ғ.к., доц. Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан (aaxbota@gmail.com) [orcid.org/ http://0000-0003-0137-1455](http://orcid.org/http://0000-0003-0137-1455)

\*\*филол.ғ.к., доц. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Алматы, Қазақстан, [orcid.org/ http://0000-0002-7716-9715](http://orcid.org/http://0000-0002-7716-9715)

context of the attributes of human existence, their functions cannot be ruined at all. These gods lost the status of gods in folklore; as they transformed, they became metaphysical world personas, such as "demons". As a result of such a transformation, one can name the characters "Albasty" and "Zheztynrak" in Turkic folklore. These two can exist only in their own environment, in the sense that their divine functions are negatively transformed, causing harm to man. Having lost the status of eternal existence, however, the features of the gods are preserved in their existence.

**Keywords:** folklore, Turkic peoples, beliefs, function, goddess

### **Кіріспе**

Халық болмысының іргетасын оның дүниетанымы құрайды. Түркі халқының дүниетанымы, ділі оның исламға дейінгі сенім-нанымдарының негізінде қалыптасқаны шексіз. Мәдениеттің ең тұрақты элементі болып табылатын дүниетаным немесе әлемді танудан туындаған философиялық ой-пайымдар әлемді қабылдаудың және оған бейімделудің тұғыры болады. Бұл тұғырды өзгерту этностың болмысын қайта қалыптастыру дегенді білдіреді. Ал дүниетаным негізін құраған сенім-нанымды мүлдем жоқ қылу этносты да жоқ қылумен бара-бар. Сондықтан да қандай да жаңа сенім халық дүниетанымында орын алғанымен, ол көне сенім-нанымдармен белгілі деңгейде синтезделе жасасады. Өйткені кез келген халықтың көне сенімдері табиғи ортаға бейімделудің нәтижесі болып, өмір сүру салтын, тұрмыс-тіршілік ерекшеліктерін белгілейді. Ғасырлар бойы орын алған бейімделу үдерісінің нәтижесін сырттан келген дін-сенімдермен алмастыра салуға болмайды. Сырт сенім-нанымның жергілікті ортаға сіңуіне, оң нәтижеге ие болуына екі шарт қажет: біріншіден, ескі және жаңа дін мазмұны мен мәнінің ұқсастығы, екіншіден, ескі нанымның жаңа сеніммен синтезделе, трансформациялануына жол берілуі. Көбіне ескі сенім-нанымдар жаңадан қабылданған дін мен дүниетаным қатынасынан туындайтын вакуумдарды толтыруда көрініс береді. Әлеуметтік тұрғыда мұсылманшылық түркі халқының мүддесіне сай болғанымен, түркілердің табиғатпен, қоршаған ортамен қатынасы ислам дінінде айқын көрініс таппағаны байқалады. Сондықтан да адамның табиғи, биологиялық болмысына қатысты мәселелерді шешуде (бала туу, ауру-сырқаттан айығу, т.б.) бұрыннан келе жатқан сенім құдайларына жүгіну орын алды.

Әлі күнге дейін түркілік көне сенім-наным құдайлары халық ішінде ислам діні аясында өмір сүріп жатқанын көреміз, мысалы, «Алла» сөзіне «құдай» және «тәңір» сөзінің синоним ретінде қолданысы. Ал түркілерде ем-дом жасайтын шаман, баксылардың

барлық атрибуттары ислам дініне қатысты сөз-ұғымдармен сипатталады: бақсылардың «зікір салуы», «жындары», т.б. Демек, ескі сенім құдайлары өз функцияларын орындауда исламдық келбет алғанын көреміз.

Адамның биологиялық болмысы әйел функцияларымен тығыз байланысты. Кез келген сенім-нанымда әйелді, баланы «ана» құдайлар жебейді. Табиғаттың (жер-мекеннің, қоршаған ортаның) да адамға қорек беруші, өмір сүруіне жағдай жасаушы ретінде «аналық» сипаты бар. Ислам дінінің патриархаттық сипаты негізінде әйелдің жағдайы көбіне әлеуметтік тұрғыда қарастырылады да, биологиялық жағы сырт қалып жатады. Қатаң табиғи ортада өмір сүруші түркі әйелі ерекше қамқоршыға мұқтаж екені сөзсіз. Көне сенім-нанымдағы Жер-Су, Ұмай ана сияқты әйел құдайлардан мүлдем бас тартудың салдарынан орны толмас вакуумдар пайда болды. Бұл вакуумдардың орнын толтыру үшін халық өзінің жергілікті құдайларына, олардың функцияларының жаңа дін аясында атқаруына жол береді. Алайда ислам діні оларды құдайлық мәртебесінен айырғандықтан, жергілікті құдайлар «жебеуші», «көмекші» сияқты төмен статуста өмір сүреді. Бірақ халықтың өмірінде маңызды да мәнді орын алған кейбір құдайлардың ықпалы күшті болғандықтан, оларды халық санасынан алыстату, «өлтіру» мүмкін болмайтын жағдай туады. Бұл құдайлардан құтылу мақсатында олардың функцияларын теріс айналдыру арқылы зиянды, залал келтіруші метафизикалық мақұлыққа трансформациялау үдерісі жүреді. Осындай үдеріс нәтижесінде Ұмай ана мен Жер-Су әйел құдайлары түркі халықтарының миф жанрынан хикая, ертегілердегі жағымсыз Албасты мен Жезтырнақ персонаждарына айналған. Бұл мақаланың мақсаты – ескі наным-сенімнен қалған әйел құдайлардың тағдырына, олардың трансформациясының нәтижесіне зер салу. Негізінен Албасты мен Жезтырнақ персонаждарының түркі тілдес халықтардың фольклорындағы бейнелері қарастырылып, олардың генезисін Ұмай ана мен Жер-Су құдаймен байланыстыру жүргізіледі.

Албастының шыққан тегін О.А. Сухарева Анахита құдайымен байланыстырады (Большая Российская энциклопедия, 2017, 32-б.). Анахита көне иран мифологиясы бойынша, су және молшылық құдайы болып табылады. Д.К. Зеленин, А.З. Розенфельд Албастының шыққан тегін сумен байланыстырады (Сухарева, 1975, 33-34-б.). Жалпы Албасты персонажы түркі қауымдарымен қоса, үнді-иран тілдес халықтарына да кең

танымал (Ауесбаева, П.Т., Ахметбекова А.К., 2016, 58-61-б.). Сондықтан Авестада жырланатын Анахита құдайы мен хикаялық Албастының байланысы бар сияқты. Алайда түркілердің жоғары сатыдағы Ұмай құдайы неге хтоникалық Албастыға трансформацияланды деген сұрақ туады.

Түркі тілдес халықтардың дін-сеніміндегі Ұмай құдай туралы В.В.Бартольд (Бартольд, 2020), В.В.Радлов (Радлов, 1870), П.Т. Мелиоранский (Мелиоранский, 2009), Л.П. Потапов (Потапов, 1973), Н.П. Дыренкова (Дыренкова, 1928) өз еңбектерінде халық ауыз әдебиетіне, сенім-нанымдарына негізделе біршама мағлұматтар жазып кеткен.

Татар ғалымы Р.Н. Безергинов Ұмай құдайды тәңіршілдік дүниетаныммен байланыстырады (Безергинов, 2006).

Мақаланы жазу барысында, өзара салыстыру, салғастыра зерттеу, типологиялық талдау әдістері қолданылды.

### **Нәтижелер мен пікірталас**

Түркілердің сенімінше, әуелінде Тәңірден кейін екінші дәрежедегі Ұмай ана адам баласына тіршілікке қатысты энергия, яғни күш-қуат беруші құдай болып есептелген (Потапов, 1973, 269-б.). Тәңірдің жұбайы ретінде Ұмай адамды метафизикалық аспанмен байланыстырып, оған ғаламдық (рухани) тегі бар күш-қуаттың мөлшерін белгілеуші функциясын атқарған. Кейіндері оның функциясы жаңа туған нәресте мен жас босанған ананы зұлым күштерден, залал келтіруші жындардан сақтаушы, қорғаушы болумен шектелгені байқалады. Л.П. Потапов өзінің «Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных» деген зерттеуінде Ұмай «рух», «жан», «тіршілік» деген ұғымды білдіретін «Құт» беруші құдай функциясынан айрылып, тек ана мен бала қорғаушысы болып қалған деген П.Т. Мелиоранскийдің пікірін қолдайды (Потапов, 1973, 255-б.). Бұл функциясы негізінде Ұмай сәбиді құрсақтағы кезінен 3 жасқа толғанға шейін қорғап-жебеп жүретін құдай ана болып есептеледі. Алтай-саян түркілері, Хакассия, Сібір жерін мекендеушілер, қырғыз-қазақ, т.б. түркі тілдес халықтар Ұмай ананы босанған әйел мен нәрестенің жебеушісі деп біледі (Потапов, 1973, 260-б.). Демек Ұмай ана мен Анахитаның құдай сипатындағы ана мен бала қорғаушысы, сәбидің аяқтанып кетуіне қамқор болу функциялары ұқсас.

Л.П. Потапов аталған мақаласында Н.П. Дыренкова мен Т.Баялиеваның тұжырымына сүйеніп, көшпелі түркі халықтарының біразы Ұмай құдайды От-ана, От иесі деп те қабылдайтын. Н. Мыңжанұлының «Қазақтың мифтік аңыздары»

атты жинағындағы «Аю батыр мен Айсұлу» деген мифінде батырға шақпақ тас беруші де, от жағып жылынды да үйреткен Ұмай Ана деп көрсетілген. Қазақ ішінде әлі күнге дейін отпен байланысты салт-жораларда отқа табыну көрініс береді: «Қазақтың ырым-кәделерінде, ескі салты бойынша, жаңа түскен келін алғаш үйге енгенде, үлкен үйінің отына май салады. Майға маздап лап еткен отқа сәлем етіп, «От ана Ұмай жарылқа!» деп сыйынады. Бұл – ру анасы Ұмайға, отқа табынудың бір түрі» (Мыңжанұлы, 1996, 35-б.). Н.Мыңжанұлының жазбаларында Ұмай отбасын құрушы құдай екеніне мән берілген. Ұмай құдайдың от беру функциясынан айрылуына сай От-ана не От иесі пайда болған сияқты. От пен судың антогонистік қарым-қатынасына сәйкес Ұмай да, От-ана да судан қорқып, оған жақындамайтыны екеуінің тегі бір дегенге саяды (Потапов, 1973, 280-б.). Бұл тұжырым Ұмайды заратустралық Анахитадан өзгешелейді. Өйткені Анахита егіннің молшылығын белгілейтін су, өзен, жаңбыр құдайы болып табылады. Демек, Анахита мен Ұмайдың бұл тұрғыдан функцияларында айырым бар. Алайда А.Нұрғалидің кітабында мынадай мағлұмат бар: «Ұмай ананың күдіреті – адам баласына құнарлы топырақ пен тұнық су қайнарларын сыйлауы. Бұл екеуі де тіршіліктің көзі. Сондықтан Ұмай ана жер бетіндегі күллі өнімнің де Тәңірі саналады» (Нұрғали, 2000, 24-б.). Осы жинақта Ұмай ананың он екі қызы «өзендерді бөгеп, шөл жерлерге су шығарады, тау басындағы бұлақтардың көзін ашып, суды молайту үшін қажымай еңбек етеді» (Нұрғали, 2000, 24-б.) деген мағлұмат бар.

Түркі халықтарының миф-хикаяларында, ырым-жоралармен байланысты ауыз әдебиетінде Ұмай құдайға қатысты бір-біріне қарама-қарсы тұжырымдардың орын алуы байқалады. Бұл қарама-қайшылықтар негізінен Ұмайды жоғары құдай мәртебесінен айырудан туындаған деп айта аламыз. Егер де Тәңір көк аспан құдайы болып, ғаламның, жаратылыстың пайда болуына жауапты болса, Ұмай жердегі сол жаратылыстың өсіп-өнуін қамтамасыз ететін «құт» иесі болған. Р.Н. Безертинов Ұмайды былай сипаттайды: «Живя в небесной зоне, она испускает на землю лучи, которые проникают в человека и, как горячие искры, живут в нем до самой смерти» (Безертинов, 2006, 60-б.). Ұмай тек Н.Мыңжанұлының жинағында ғана ақ шашты әйел деп сипатталған, қалған этнографиялық жазбаларда, ауыз әдебиетінде оның сары шашты (біздің пікірімізше – алтын шашты) деген сипаты басым. Демек, Ұмайдың Күн прототипі көрініс беретіні байқалады. Сонымен қатар жан-жануар,



өсімдіктердің өсіп-өнуіне қажетті жауын-шашын да Ұмайдың күзіретінде болғаны анық. Егер де патриархат заманында Ұмайдың функцияларына шектеу қойылды десек, бұл функцияларды Тәңір иемденуі қажет еді. Алайда керісінше, Тәңір М.Элиаде белгілегендей (Элиаде, 2010), «демалушы» құдайға айналып, ал Ұмай белсенді құдай болғанға ұқсайды. Осыдан, Ұмайдың құдайлық функцияларының шектелуі жаңа сенім – ислам дінімен байланысты деп айта аламыз.

Зерттеушілердің пікірінше, жаңа діни сенім ескі діннің мәртебесін жоқ қылу, төмендету үшін, көне құдайларды жояды, ал жойылмаса, оның функцияларын теріс айналдырып, адам баласына зиян келтіруші қылып шығаруға ұмтылады (Сухарева, 1975). Көк Тәңірі өзінің пассивтілігі негізінде жаңа дінге кедергі болмағандықтан, тіпті оның атауы Алла Тағаламен қатар қолданыста келе жатыр. Ал белсенді Ұмай құдай мұсылманшылықтың түркі дүниетанымында нық орнығуына кедергі болатындықтан, оны жоқ қылу үдерісі жүрді. Бұл үдеріс қалай жүрді?

Бірінші кезеңде – Ұмай ананы белсенділіктен айыру. Бұл үдерістің орын алуы үшін Ұмай құдайды функцияларынан айыру жүрді. Бұл айыру үдерісінің екі бағыты болды: Ұмайдың функциясын атқаратын жаңа жаратылыс иесін жасау, мысалы, От-ананың пайда болуы. От-ананың пайда болуы дегенді шартты түсіну қажет. Мүмкін алғашқы қауымдық құрылыста От иесі Ұмайдан бұрын болған шығар, алайда Ұмай құдайдың ықпалын күшейту үшін От иесінің функциясы оған ауыстырылған. Ендігі кері үдеріс, яғни Ұмайдың болмысын ыдырату мақсатында бұл функциялар басқа құдайларға ауысып, майдалана бастайды.

Басқа бағыты бойынша, Ұмай сияқты екінші дәрежелі құдайдың функциясын пассивті құдайға аудара салу. Негізгі функцияларынан айрылған құдай ақырында құрдымға кетеді. Байқастасақ, Ұмай құдайдың функциясы бала мен ананы жебеумен шектеліп, құт беру, молшылық беру функциялары еш аталмайды.

Екінші кезеңде – Ұмай ананың функцияларын теріс айналдырып, адамға қауіп төндіретін зұлым күшке айналдыру. Бұған дейін нәрестенің шетінеуін не жас босанған әйелдердің қайтыс болуын Ұмай ананың қастарында болмауымен түсіндірілетін. Ендігі бала, ана өлімімен байланысты акт Ұмай ананың антогонисіне бұйырады.

Л.П. Потапов Хакассия материалдарына сүйене отырып, жергілікті халық ішінде Умай-ичемен қатар Қара Умайдың да

болғанын көрсетеді. Қара Умай балаға зиян келтіретін жын ретінде сипатталады: «... шорцы бассейна р. Кондомы почитали «мать Умай» как покровительницу детей, охраняющую их жизнь, а с Кара-Умай связывали болезнь и смерть детей младенческого возраста и относили ее к айза, т. е. к категории злых духов вообще» (Потапов, 1973, 275-б.).

Сонымен қатар Л.П. Потапов 1930 жылдары өзбектерде Албасты мен Сары-ене атты екі демонологиялық персонаждардың қатар өмір сүргенін жазады. Сары-ененің тегін періште деп көрсетсе, Албастыны жындар қатарына қосқан. Екеуінің функциялары былай анықталған: Сары ене толғақтағы әйелді ұзын сары шашымен көлегейлеп, босануына көмектесе, Албасты, керісінше, бала мен анаға зиянкестік жасауға амал етеді (Потапов, 278). Этнографиялық жазбалар авторы Сары-ененің генезисін Умай құдаймен байланыстырады: «Я думаю, что в сары-эне узбеков Хорезма можно предполагать трансформированный образ Умай-эне, бытовавший у них в доисламский период» (Потапов, 1973, 278-279-б.).

Ұмай ананың «қара», яғни жаман бейнесінің іс-әрекеті негізінде оны құдай мәртебесінен мүлдем айырып, демонологиялық персонажға трансформациялау жүреді. Алғашында Ұмай ана (не Сары-ене) Қара-Ұмайға қарсы тұрып, оны тоқтату әрекеттеріне қатысты әңгімелермен танымал болса, кейіндері тек Қара-Ұмайдың қаскөй әрекеттерін баяндайтын хикаялар кенірек тарала бастайды. Қара-Ұмай да трансформациялана береді. Өйткені Қара-Ұмай әрекет еткен жерде, Ұмай-ана да болуы тиіс. Сонымен қатар, түркі халқы ырым негізінде жаманат алып келетін жаратылыс болмыстардың атын атамауға тырысатын. Осыдан Қара-Ұмайдың атауы оның сипатын айқындайтын белгілер негізінде жаңа атауға ие болады. Көбіне жас босанған ана бастырылып, алқымы қысылған күйлерін суреттеуіне байланысты Қара-Ұмай «Албасты», яғни «қолмен басушы, қолмен тұншықтырушы» деген атауға ие болады. Албастының бейнесінде Ұмай құдайдың кей сипаттары көрініс береді: Албасты сары шашты, егер де Ұмайдың сары шашы күн нұрына аллюзия болса, Албастының сары шашы түркілер үшін бөгде, жат түске ие болушыға меңзейді. Албастының иыққа салбырата іліп қоятын екі емшегі бар, бұл – Ұмай құдайдың аналық сипатының дөрекіленген бейнесі. Албастының өкшесі теріс қарап тұрады – Ұмай ана көптеген мифтерде құс бейнесінде суреттеліп, Құмай деген атаумен де аталып жатады. Құс аяқтан қалған сарқыншақ ретінде өкшенің

теріс қарап, метафизикалық болмысын айқындай түсу мақсаты көрініс береді. Халық арасында тараған хикаяларда Албастыны қаншама ұсқынсыз қылу талабы байқалғанмен, Ұмай құдайдың бейне сарқыншықтары сақталып қалған деп айта аламыз.

Албастыға қатысты түркі халықтарының фольклорында кең тараған бес сюжет бар: 1 - босанған әйелдің өкпесін жануар кейпінде ұрлап алып, суға тастау; 2 - киелі адамның қасиетімен Албасты басқан әйелді емдеп, сауықтырып жіберу; 3 – Албастыға үйленген не тұрмыс құрғандарды ажыратып, аман сақтап қалу; 4 – Албастының шашына не затына иелік етіп, өзіне қызметші қылу; 5 – елсіз мекендерде өмір сүрген Албасты жолаушыларға Шал не үйме шөп күйінде бас салуы.

Алдыңғы 4 сюжетте Албасты әйел жынысты жын екені белгілі болса, кейінгі бесінші сюжетте оның еркек жынысқа ауыса бастағанын көреміз. Ұмай құдайдың ықпалы азайған сайын, оның функцияларына қатысты белгілері де Албастыда жоғала береді. Соңында Албасты мен Ұмай құдайдың байланысы үзілгенде, оның Ұмай құдай трансформациясынан туған персонаж екендігі ұмытылып, Ұмай ананы түркі дүниетанымынан алып тастау нәтижесі көрініс береді.

Албастының тегі құдай екенін оның әртүрлі қалып пен түрге ене алуынан, метафизикалық болмысынан байқастасақ, Жезтырнақтың тегін құдаймен байланыстыру қиын (Akhmetbekova A.K. & Auyesbayeva P.T., & Sh. Ibrayev, 2018: 87-106) Дегенмен, бұл бейне гректік Артемида не римдік Дианаға ұқсас аңдар мен аңшылық құдаймен байланысты деп айта аламыз. Түркі халықтарында аң-құстардың жебеушісі, табиғи ортаның қамқоршысы болған Жер-Су құдайы фольклорда Жезтырнақ персонажына трансформацияланған.

Түркі халықтарының сенім-нанымында құдайлардың табиғатпен байланысты болмысы басымдырақ. Әсіресе «Жер-Су» құдайының екі мәні бар: бірі – құдай болса, екіншісі – көк пен жердің ортасындағы мекен деген мағына береді, тіпті Жер-Су атауы «туған жер» деген коннотацияға ие болған (Безертинов, 2006, 58-б.). С.Г. Кляшторный «қасиетті Жер-Суды» Ортаңғы әлемнің басты құдайы деп көрсетеді (Кляшторный, 1981, 134-б.). Оның иелігіне Жер бетіндегі тау шыңынан бастап, орман-көл, жазық даланың барлығы кіретін. Түркілерде Жер-Су құдайы, қазіргі ұғыммен айтсақ, қоршаған орта, табиғат, өмір сүретін мекен деген мәнге ауысуы оның тіршілік, молшылық беретін функциясымен байланысты. Бұл Құдай жер мен суда

мекендегендердің тіршілік көзі болғандықтан, олардың барлығы оған бағынышты, тәуелді болды.

Алғашқы кезеңде Жер-Су құдайы атына сәйкес аморфты кескінде болған сияқты, уақыт өте келе «молшылық, өсіп-өну (өнім мен төлге қатысты)» функциясының негізінде ол «сұлу әйел, әдемі келіншек» бейнесінде суреттеле бастады: «Божество Йер-Суб тюрки представляли как полную красивую женщину» (Безертинов, 2006, 58-б.).

Р.Н. Безертиновтың тұжырымынша, Жер-Су құдайдың функциясына негізінен мал және жер шаруашылығының өнімі мол болып, денсаулық пен амандық, бақ-береке беру кіреді. Егер де Тәңір өзінің пассивтілігімен ислам дініне сіңіп кетсе, Жер-Су өзінің жалпылама сипаты негізінде «табиғи орта», «мекен ететін жер» деген ұғым беріп, адамның тіршілік ететін ортасы болу функциясымен физикалық болмысқа айналып, өзінің құдай мәртебесінен айрылғанға ұқсайды. Дегенмен, оның жалпылама тіршілікке қатысты функцияларымен қатар Тәңірдің бұйрығымен жазалау актісін орындау міндеті көрсетілген: «В орхонских надписях это божество нигде не упомянуто обособленно, но вместе с Тенгри и Умай (или только с Тенгри) оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших» (Кляшторный, 1981, 134-б.). Демек, Жер-Су құдайының сипатын былай жинақтауға болады: біріншісі – табиғи орта және оны мекендеген жан-жануарлар қамқоршысы, екіншісі – жазалаушы.

Түркі фольклорында Жезтырнақ персонажымен байланысты сюжет бір сарынды: Жалғыз аңшы орман не түз далада кешке қарай от жағып, ет пісіріп отырғанда, қасына сұлу келіншек үнсіз келіп, жайғасады. Аңшы оған ет ұсынғанда, ол ұзын жеңінен қолын шығармай ет алады. Мұнан сезіктенген аңшы өз орнына бөрене қойып, түні бойы аңдып, ақыры Жезтырнақты өлтіреді (Akhmetbekova A.K. & Auyesbayeva P.T., & Sh. Ibrayev, 2018: 95-106).

Бұл хикаялардан аңшы сұлу келіншектің далада жалғыз жүргеніне аса таңырқамайды, соған қарағанда, оның кім екенін іштей сезетінге ұқсайды. Жапан далада жүрген жолаушылар бір-бірінің жай-жапсарын сұрастырып жатады, ал аңшы да, әйел де үндемей отыруды жөн көріп, бір-бірінің кім екенін білетіні байқалады. Аңшы келіншекпен өзінің асымен бөлісуге мүдделі. Сөйтіп, аңшы қарым-қатынас орнатуға ниет білдіргенмен, амал-әрекеті өте дөрекі. Келіншек асты қабылдайды, алайда не ескерту айтпай, үнсіз кетіп қалады. Сосын түн ішінде келіп, аңшыны өлтіруге әрекет етеді. Белгілі жағдайда Жезтырнақ аңшыны от

басында отырғанда-ақ өлтіруіне болар еді. Алайда ол әуелінде аңшыны сынауға келгендей, белгілі бір нормаларды бұзуына байланысты Жезтырнақтың оны өлтіруге әреке жасауы жаза беру, жазалау предикатының көрінісі болады.

Енді Жер-Су құдайы мен Жезтырақ екеуінің іс-әрекеттерін салыстыра қарастырайық:

- 1) Жезтырнақ – орман-даланың, белгілі бір мекеннің қорықшысы, иесі іспеттес. Ауыз әдебиетінде Жезтырнақ тек аңшыға, аң-құс аулаушыларға ғана кезігеді. Бұдан ол тек сол мекеннің ғана емес, сол аймақтағы жан-жануарлардың да киесі болып табылады. Жер-Су құдай да жан-жануарларды қорып, олар мекен еткен жер-суды, яғни тіршіліктерін қамтамасыз етеді.
- 2) Жоғарыда айтылғандай, Жер-Су құдайдың құзыретіне жазалау функциясы кіреді. Ол жай өлім құдайы емес, белгілі заң-нормаларды бұзушыларды ғана жазаға тартады. Жезтырнақ та сол жердің нормаларын бұзған аңшыны жазаға тартуға мүдделі. Демек, Жер-Судың жазалау функциясы Жезтырнаққа ауысқанын көреміз.
- 3) Жер-Су да, Жезтырнақ та әйел кейпінде.

Бұл ұқсастықтар Жезтырнақтың Жер-Су құдаймен байланысы бар екенін көрсетіп, оның трансформацияланған түрі деген ой туғызады. Бұл трансформацияның барысына көз жүгіртсек, Жер-Су пассивті құдай болып көрінгенімен, онсыз адамның тіршілігі жоқ. Оның болмысы негізінде адамдарға жеміс-жидек, аң-құс, мал, жер өнімдері қолжетімді. Жер-Су құдайы тірі жанның барлығын және адамның тіршілігін қамтамасыз ететін орта. Жер-Су құдайы Жезтырнаққа трансформациялану барысында тіршілік беру функциясынан айрылғанымен, сол табиғи ортаның сақшысы болып қалған. Ол аң-құс аулаумен күн көріс еткендерге кедергі жасамайды, алайда аңшылардың шектен шықпай, табиғи ортаны бұзбайларын қатаң бақылап, норманы бұзушыларға жаза қолданады. Құдайлық мәртебесінен айрылып, хтоникалық жынға айналған Жезтырнақты өлтіруге болады, бірақ оның Төбекөз ұлдары, өзі сияқты келіндерінің іс-әрекеттері табиғи апаттарды еске түсіреді.

Жер-Судың Жезтырнаққа трансформациялануы Ұмай ананың трансформациясынан өзгеше жүрді. Дегенмен ескі сенім-нанымға тиесілі Жер-Суды құдайлық мәртебесінен айыру үшін оның функцияларын табиғи орта құбылыстарымен, нәтижелерімен сабақтастыру жүріп, соңында тіпті Жер-Су құдай мен табиғаттың айырымы жоқ болып кетті. Жезтырнақ бейнесінде Жер-Су адами

кейпінде, яғни тұрақты «сұлу келіншек» түрінде болғандықтан, оған деген қатынас кәдімгі адам дәрежесіне дейін төмендетілді. Хикаяларда Жезтырнақтың жағымсыз іс-әрекеттерінің себебіне еш түсіндірме берілмей, біржақты жағымсыз сипаттама берілді. Оның бар күші жез не темірден жасалған тырнақтарын адамның кесіп алуы, Жезтырнақтың дәрменсіздігін нақтылай түсуге бағытталған. Осыдан Жер-Су Жезтырнаққа трансформациялана отырып, құдай мәртебесінен аңшы аңдыған залалды жынға айналған.

### **Қорытынды**

Түркі дүниетанымында Ұмай мен Жер-Су құдайларының мәнаызы зор, мәртебелері биік болған. Тәңір құдайға қарағанда, екі әйел құдайдың белсенді функцияларының негізінде түркі халықтары жаңа дінді қабылдаса да, біршама уақыт оларға мұқтаж болды. Ескі сенім-нанымды жойып, көне құдайларды ел санасынан алыстату мақсатында әйел құдайлардың функцияларын шектеу және оларды зиянды, адамға қасгөй жындарға айналдыру үдерісі ілгерілей берді. Бірақ түркі халықтарының санасында әйел құдайлардың берік орын алғаны соншама, функцияларын ислам дінінің атрибуттарымен ауыстыру көрініс берді. Мысалы, толғақ қысқан әйелдер Ұмайға қалай сыйынса, енді оның орнына «Бибі-Фатима, қолдай көр» деп жалбарынады. Ұмай жексұрын Албастыға трансформацияланып, құдай функциясына кері әрекет иесі болса да, оның есімі түркі тілдес халықтарының күнделікті ауыз-екі тілінде еске алынып отырады. Жер-Су құдайдың ерекше болмысы негізінде оның Жезтырнақ түріндегі трансформациясы да басқа жындардан өзгеше болмысқа ие.

### **ӘДЕБИЕТТЕР**

Ауесбаева, П.Т., Ахметбекова А.К. (2016). Сюжеты, связанные с албасты в тюркском фольклоре. *Материалы международной научно-методической конференции «Диалог культур стран Великого Шелкового пути»*. Атаюркский университет Мэрия г. Эрзурума Агрыйский университет имени Ибрагима Чечена (под эгидой ЮНЕСКО).

Akhmetbekova, A., Auyesbayeva P., Ibrayev Sh. (2018) Turcic "hikaya" genre and its characters» (Opcion, ISSN 0373-658X Volume: No.34. Issue No.: 85 (87-106). <http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-85050934875&partnerID=MN8TOARS>

- Бартольд, В.В. (2020). *Тюрки. 12 лекций по истории турецких народов Средней Азии*. – Москва.
- Безергинов, Р.Н. (2006). *Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство»*. – Казань: РИЦ «Школа».
- Дыренкова, Н.П. (1928). Умай в культуре турецких племен. *Культура и письменность Востока*. – Баку: ВЦК НТА, Кн. II.
- Кляшторный, С.Г. (1981). Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. *Тюркологический сборник. 1977*. – Москва: «Наука» главная редакция восточной литературы.
- Мелиоранский, П.Т. (2009). История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. *Тюркологический сборник 2007—2008*. – Москва.
- Мыңжанұлы, Н. (1996). *Қазақтың мифтік аңыздары*. – Үрімжі.
- Нұрғали, А. (2000). *Қазақ ілкі тектерінің дәстүрлі мәдениеті*. – Алматы: Атамұра.
- Потапов, Л. П. (1973). Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных. *Тюркологический сборник 1972*.
- Радлов, В.В. (1870). Киргизское наречие. *Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзюнгарской степи*. – СПб, часть III.
- Сухарева, О.А. (1975) Пережитки демонологии и шаманства у ранних таджиков. *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. – Москва.
- URL-1 Большая Российская энциклопедия 2004-2017 [https://old.bigenc.ru/world\\_history/text/1827667](https://old.bigenc.ru/world_history/text/1827667). Анахита.
- Элиаде, М. (2010). *Аспекты мифа* (Пер. с фр. В.П. Большакова). 4-е изд. – М.: Академический Проект.

# «ҚАЗАН» СИМВОЛИКАСЫ: С.ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРІНДЕГІ ТАНЫМДЫҚ–МИФТІК ДЕРЕКТЕР

## SYMBOLISM OF «KAZAN» MYTHOLOGICAL STUDIES OF SERIKBOL KONDYBAY

Гүлжамал КОРТАБАЕВА\*

### АҢДАТПА

Қазақ дүниетанымы мен мәдениетінде қара қазанның алар орны ерекше. Қазан – отқа табынудың бөлінбес бөлшегі, халықтың байлығы мен бірлігі, қуаты мен қажырының өлшемі. Қазан – шаңырақ сияқты, бүтіндіктің белгісі, мезгілдік жаңару мен жасаруының белгісі. Ежелгі арий-түркілер қазанды ғаламның моделі, орта дүниенің кіндігі деп түсінген. Қазақтың ұлттық құндылығы саналатын «қара қазан» символикасы мифолог Серікбол Қондыбай еңбектерінде айрықша көрініс тапқан және «қазан символикасы» жан жақты контекст ретінде қарастырған. Серікбол Қондыбай түркі антропонимиясында Қазан, Газан, Козан, Қожан есімдері эпикалық кейіпкер ретінде және топонимикада Қазан, Қызан деп қолданылғанын айтады, мұның бәрі «қазан» атауының ерекше символизмге ие екендігін көрсетеді. Мақаланың мақсаты – Серікбол Қондыбайдың қазақ өркениетінің мәдениетін, мифологиясын «қазан» семасы арқылы жаңаша зерделеуіне шолу жасау, қазақ танымындағы қазан образының фольклорда зерттелмеген «ерекше қазандардың» сырын ашу. Қарапайым тұрмыс құралы қазанның этимологиясы, Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі үлкен тайқазанның символдық және ғұрыптық мәні, күнтізбелік сыры, қазанға қатысты фольклорлық сюжеттер мифопоэтика арқылы талданады. Серікбол Қондыбайдың жаңаша ой тұжырымдары мен мифтік танымына, пікірлеріне сүйендік.

**Кілт сөздер:** символ, кеңістік, ертегі-эпостар, антропонимдер, мифтік әлем

### ABSTRACT

The black cauldron occupies a special place in the Kazakh worldview and culture. Kazan is an integral part of the cult of fire, a measure of the wealth and unity of the people.. Kazan, like shanyrak, is a symbol of integrity, a sign of seasonal renewal and rejuvenation. The ancient Aryans Bales understood the cauldron as a model of the universe, the navel of the middle world. The symbolism of "kara Kazan", considered a national value of the Kazakhs, was particularly reflected in the works of the mythologist Serikbol Kondybai and was considered by "Kazan symbols" as a multifaceted context. Serikbol Kondybai formulates that in Turkic anthroponymy proper names Kazan, Gazan, Kozan, Kozhan were used as an epic character, and in toponymy Kazan, Kyzan. All this suggests that the name "Kazan" has a special symbolism. The purpose of the article is to give an overview of the new study

---

\* филол.ғ.к., доц. эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы/Қазақстан (turki.alemi@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-0166-2180>



of culture, mythology of the Kazakh civilization by Serikbol Kondybai through the "Kazan" sema. Revealing the secrets of the Kazan image in the Kazakh cognition of "special cauldrons" not studied in folklore. We were guided by the new conclusions and mythical knowledge of Serikbol Kondybai. The etymology of Kazan, the symbolic and ritual significance of the great taykazan in the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, the celestial calendar mystery, folklore plots related to Kazan are analyzed with the help of mythopoetics. We relied on new ideas and mythical knowledge, opinions of Serikbol Kondybai

**Keywords:** symbol, space, fairy-epics, anthroponyms, the mythical world

## Кіріспе

Тарих атасы Геродот сақ патшасы Арриант жауынгерлерінің бүкіл жебесін бір жерге жинап балқытқызып, үлкен қазан құйдырған да, оны елден ерек қызметкерінің құзырына қаратқан деп жазба қалдырған. Семсер ақын Махамбеттің: «Қара қазан, сары баланың қамы үшін қылыш сермедік», – деп қазанның қазақ үшін ұлттық құндылық екенін баса айтады.

Осы мақалада қазанның қазақ үшін жай ғана тұрмыстық зат емес екенін, оның символдық, мифтік қызметі туралы зерттеуші Серікбол Қондыбайдың еңбектері арқылы талдаймыз. Қондыбай халқымыздың бағзы мифологиялық таным-түсінігін, ойлау жүйесін қайта қалпына келтіре отырып, фольклорлық, лингвистикалық деректермен ұштастырып, күні бүгінге дейін қасаң қағидаға бағынып келген күмәнді түйіндерді шешуге талпынады.

XXI ғасырдың бас кезінде Серікбол Қондыбай есімі қазақ мифологиясы, антропология, ономастика, тарих, география, этнография, философия, теология сияқты ұлттық руханиятқа өзгеше феномендік құбылыс болып енді. Серікбол Қондыбай бар ғұмырын қазақтың мифологиясын, қайта жаңғыртуға арнаған, түбегейлі төңкеріс жасаған өлкетанушы, географ, публицист, этнограф-ғалым, әсіресе қазақ мифологиясына қосқан үлесі ұшан-теңіз. Сол үшін Серікбол Қондыбайды зиялы қауым «қазақтың екінші Шоқаны» деп, профессор Ерден Қажыбек «мифтік мұзжарғыш» деп атады.

С.Қондыбай мифологияны «киелі кеңістікті қайтадан танып, білуге жол ашып беретін кілттердің ішіндегі ең негізгісі» деп баға берді. Оның көзі тірісінде жарық көрген «Арғықазақ мифологиясы» еңбегін «Осы кітаптың авторы ғалым емес, тек қазақта мифологияны зерттеуге қажетті нендей дүниелердің бар

екендігін бір кітапқа жинақтап, түгендеп, есебін алуды, олармен көпшілікті таныстыруды мақсат еткен, инвентаризация жүргізуші «завхоз» ғана. Мен ұлы мұраның нобайын ғана көрсете алдым», – деп бастайды алғысыөзді (Қондыбай, 2006, 4-б.).

Ол төсекте таңылып жатып, тарих, фольклор, география, этнография, лингвистика ғылымдарын ұштастырып, 100-ден аса ғылыми мақала жазды. Қазақ мифологиясына арнап том-том кітап жазды. Оның еңбектері көптеген шет тілдерге аударылып жатыр. «Маңғыстау географиясы», «Қазақ мифологиясына кіріспе», «Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары», «Қазақ даласы және герман тәңірлері», «Есен-қазақ», «Гиперборея: түс көрген заман шежіресі», «Казахская мифология», «Эстетика ландшафтов Мангистау», «Маңғыстау-нама» және төрт кітаптан тұратын «Арғықазақ мифологиясы» атты кешенді, іргелі зерттеуі қазақ ғылымында жоғары бағаға ие болды, мифологияны үлкен белеске көтерді.

Көрнекті қазақ ғалымдары А. Сейдімбек пен Қ.Салғараұлы: «Еуразияның ұлы даласында дәурен сүрген салтанатты-көшпелілер өркениетінің тарихы мен мәдениетін, түркі тектес халықтардың адамзат тарихындағы өзіндік орнын жаңаша парықтаған бұл еңбектер байсалды ой-тұжырымдарымен жұртшылық назарын аударып білді» деп жазды (Қондыбай, 2004, 7-б.).

### **Қазан – тұрмыстық зат- құрал.**

Қазан – бұл киелі рәміздердің бірі, әскери көшпелі ортаға тән қажетті атрибуттар (Джумабекова, 2007, 283-б.). Қоладан, мыстан, жезден, шойыннан түбі шұңғыл етіп жасалған, екі жағында ұстауға арналған құлақшасы бар, тамақ пісіруге арналған ыдыс (Энциклопедия, 2012, 360-б.). Көркем сөз шебері Бейімбет Майлиннің шығармасынан үзінді келтірсек: «Жерошақ біткеннің көбінде асулы қазан, ақ көбігі бұркылдап семіз ет қайнап жатыр» (Майлин, 2012, 283-б.).

Қазақтар өз ошағының қазанын көшкен жұртқа қалдырмаған, басқа біреуге тарту етпеген, өйткені бұлай жасаса – бақ пен береке бірге кетіп қалады деген наным-сенім болған.

Сақтардың мәдениетіне қатысты археологиялық қазбаларда қазан көптеп табылды (Қарғалы, Қырғызстанда Семеновское қонысынан, Есік қорғанынан қазандар).

«Этот большой сосуд синонимичен котлу или другим сосудам, известным по ритуальной практике скифов, древних тюрков и тюркоязычных традиционных обществ. Сами ежегодные пиршества, упомянутые Геродотом, говорят не только о роли военных предводителей, вождей, но и о значении пиров в древнем обществе как «важнейшего религиозного культового акта общественной и частной жизни» (Дюмезиль, 1976, 170-б.).

Қазан – ас пісіруге арналған металл ыдыс, яғни жарты сфера түріндегі қуыс кеңістік. Оның этимологиясы "қаз" ("қоз") – "қуыс" және "аң" ("аңг") – "кеңістік" деген сөздердің қосылуынан шыққан деп түсіндіреді С.Қондыбай. «Сірә, бастапқыда басқа мағынаға ие болған бұл сөз адамдардың металдан ыдыс жасауды меңгергеннен кейін кәдімгі металл ыдыстың атауына айналып кеткен. Бірақ "қазан" сөзінің мифтік сипаты қарабайыр ас пісіретін ыдыспен бірге ұзақ уақытқа дейін сақталғандығын топшылауға болады (Қондыбай, 2008, 289-б.).

### 1-сызба. Шеңбер немесе Кабық

Геометриялық пішін, таңба	Шеңбер немесе Кабық	Нүкте
Олардың сөз арқылы аталуы	«Қаз» (қуыс, хаос, хаош, тшуш, суз, қос, сос) сөзі	«аңг» (унг, ун, ин, ан, ен) сөзі
Кәдімгі тілде	Жерасты қуысы	Бос қуыс
Мифологияда	О дүние	О дүниедегі пенде
Шежірелік мифология мен антропологиялық мифте	О дүниедегі ата-бабалар елі	Ата-баба > ата-бабалар > түп ата
Күнделікті өмірде	Үй	адам
Мифтік-эпикалық дәстүр, архаикалық батырлық эпос	Өткен замандағы ел	Сол елдің патшасы > түп ата > бірінші патша
Мифтік-эпикалық дәстүр, архаикалық батырлық эпос	Халық > қоғам	Адам > бірінші адам
Геометриялық пішін, таңба	Шеңбер немесе Кабық	Нүкте
Олардың сөз арқылы аталуы	«Қаз» (қуыс, хаос, хаош, тшуш, суз, қос, сос) сөзі	«аңг» (унг, ун, ин, ан, ен) сөзі

Кәдімгі тілде	Жерасты қуысы	Бос қуыс
Мифологияда	О дүние	О дүниедегі пенде
Шежірелік мифология мен антропogондық мифте	О дүниедегі ата-бабалар елі	Ата-баба > ата-бабалар > түп ата
Күнделікті өмірде	Үй	адам
Мифтік–эпикалық дәстүр, архаикалық батырлық эпос	Өткен замандағы ел	Сол елдің патшасы> түп ата> бірінші патша
Мифтік–эпикалық дәстүр, архаикалық батырлық эпос	Халық > қоғам	Адам> бірінші адам

### Тайқазан

Қасиетті Тайқазан 1399 жылы 25 маусымда (хижра 801 жыл, 20-шаууал) Түркістан қаласының батысында, 27 шақырым жерде орналасқан Қарнақ елді мекенінде, сирек кездесетін жеті түрлі асыл металдың (мыс, мырыш, алтын, күміс, қола, қорғасын, темір) қоспасынан құйылған. Қазанның салмағы – 2 тонна, сыйымдылығы – 3 мың литр, биіктігі – 1,60 м., диаметрі – 2,42 м. Тұғырының биіктігі – 0,54 м., диаметрі – 0,607 м. Тайқазанның сыртқы бөлігінің өрнектелуі бес бөліктен тұрады. Бірінші жоғарғы бөлігінде қазанды айнала сулус қолтаңбасымен Құран Кәрім аятынан үзінді жазылып, ол пайғамбар хадисімен жалғасады, одан соң қазанның кімге арнап жасалғаны, аяқталған жылы берілген.

Тарихқа жүгінсек, көреген қолбасшы, “Дала жолбарысы” атанған Әмір Темірдің тапсырмасымен 1399 жылы әйгілі тайқазанды жасатуға жер-жаһанның ең мықты ұсталары шақырылғаны айтылады. Сол сыны бөлек сырлы мұраның сыртына Құран сүрелері жазылғаны да көпке бүгін аян-ды. Ең қызығы, қасиетті қазаннан Әмір Темірдің сарбаздары тойып тамақ ішкен. Әмірші жорықтан келгенде тайқазанға толтыра су құйдырып, ішіне қант қосып, шаршап-шалдыққан сан мың адамға «шәрбат» татқызған деседі (Сқабылұлы, 2008, 8-б.).

Белгілі ғалым Ақжан Машан Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жеті қат көкті, 12 мүшел мен жыл есебін бейнелейтін ғарыш моделі сынды құрылыс. Ал оның шағын үлгісі іспеттес Тайқазан астрономиялық мәні бар қызмет атқарған деп топшылайды. Зерттеушілер арасында Тайқазан атауындағы «Тай» сөзінің шығу

төркіні түркі, моңғол халықтарында жылқы малының киелі саналып, құрбандық шалу рәсімінде пайдалануына байланысты туындаған деген пікір бар.

Қазандағы басты символизм тек қазақ қоғамына ғана емес, ежелгі скиф/сақтарға да тән. Олардың қасиетті космограммасы Ариант қазандығы болды. Дәл осындай символизм Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі үлкен тайқазанды білдіреді. Кесенедегі Тайқазан «сақтық» типтегі қазанға жатады. Алып қазан жасау – көне сақ, ғұн, үйсін дәуірлерінен жалғасып келген дәстүр екенін деректер мен айғақтар растайды. Елдік санасы биік, отбасылық құндылықтарды жоғары ұстанған осынау социумдар үшін қазан – береке мен бірліктің, молшылықтың, елдіктің нышаны болған

Тайқазанның символдық мәні жоғары. Серікбол бүгінгі Түркістандағы Қожа Ахметтің кесенесіндегі «тайқазан тек Ақсақ Темірдің қоя салған алып қазаны емес» деп санайды (Қондыбай, 2008, 182-б.).

Қазанның төңірегінде жылқы құйрығы тағылған он ту тұрған, кейбірінің жарты ай бейнесі мен жазулары бар ұштары болған.. Тайқазанға сүйелген 10 байрақ – найза қожаның 10 шәкіртінікі немесе қазақ хандығын құрушы 10 рудікі емес. Ертедегі "он оқ халқының" алдындағы тылсым ғасырлардан келе жатқан түсінік болса, содан кейін Түркістан – Йассы – түркі ғаламының кіндігі.

Тайқазан – терең дәстүрден тамыр алып, исламдық мәнмен астасқан рухани төл мұра және осы аймақтағы ежелгі дәстүрдің жалғасын табуы болып табылады

### **Қазан – антропоним ретінде**

Серікбол Қондыбай түркі мифоантропонимикасында Қазан, Газан, Козан, Қожан есімдерін эпикалық кейіпкерлердің есімдері ретінде және топонимикада Қазан, Қызан деп қолданылғанын айтады. Мұның бәрі қазан символизмінің маңыздылығын көрсетеді.

Қазан-Қазақ, түрк эпикалық дәстүріндегі осы тақырыпқа қатысты тағы бір есім бар. Ол – Қазан батыр және Қазан топоним Қазан – Салор Улашұлы – оғыздардың "Қорқыт" циклінде кездесетін басты кейіпкер. Сондықтан осы образдың қалыптасуын ІХ-ХІ ғасырлардағы қазақстандық оғыздармен шектеп тастауға болар еді. Өйткені қазақтың "Қырым" цикліне енген "Қазан", "Қозан", "Қожан" есімді батырлар да осы оғыздық-

түрікпендік Қазанмен сабақтасып жатыр.

Бірақ түрк-бұлғар ортасымен байланысты "Қазан" топонимінің болуы осы ұғымның көне түркілік сипатқа ие екендігін көрсетеді. Қазан тек қана тұрмыс құралы емес, оның әлі толық түсініліп болмаған мифтік табиғатын қазақ-түрк және жалпы көшпелілер мифологиясынан аңғаруға болады.

«Қазан» атауы эпикалық адам есімі деңгейінде сақтап қалды. Мысалы, оғыз эпостық батырларының бірі – Қазан, бұл патша – орталық сипатына да ие, яғни Қазан хан ретінде мифтік космостың тірі кіндігі болып табылады. Ол қазанның ежелгі мәнін өз атына сыйғызып тұр. Дәл осындай есім қазақ-ноғай жырларында да бар.

"Қазақ" этнонимінің этимологиясының мәні ғасырлар бойғы өзгерістер мен бірдей тізбектен өткен осы шеңберге жатады. Мифтік қазанның бейнесі Кангхамен және басқа "жабық кеңістіктермен" бірдей (Қондыбай, 2008, 183-б.).

Бүгінгі эпостардағы Асан қайғы, Қоянақ (Қозанақ), Қазанқап, Қазанбас, Қозы (Қозан) Көрпеш, Алдар кесе (Қосақ), Қазан, Қожақ, Қосай сияқты екінші қатардағы эпостық-фольклорлық кейіпкерлердің сақталуы да сондықтан. Міне, біз осылайша сонау тарих тұңғығында, шамамен б.з.д. 5 мыңжылдықта басталған бір сөздің күні бүгінге дейін сынын жоғалтса да, сырын жоғалтпай сақталып келуін осылайша түсіндіре аламыз.

### **Қазан қаласы**

Қазан қаласы – бүгінгі Татарстанның астанасы. Қазан атауы Қырым цикліндегі "Шора", "Тана" туралы жырдың барлық нұсқаларында, сондай-ақ "Қобыланды" жырының көп нұсқасында кездеседі.

С. Қондыбайдың пайымдауынша, бұл атау Маңғыстаудағы Бозашы түбегіндегі Қызанға қатысты болған. Тек бұл жерде тарихи болмыс пен жыр оқиғасы арасындағы уақыттық-кеңістіктік ерекшеліктерді айыра білу керек.

1556 жылы орыс патшасы Иван Грозный асқан шайқаспен Қазан қаласын алды. Бұл тарихи оқиғаның алар орны ерекше болды.

С. Қондыбай мұны былайша сабақтастырады: «Біріншіден, Қазан қаласы – бүкіл Еділ-Жайықтың қыпшақ тілді мұсылман дінді кеңістігіндегі ең үлкен қаласы еді. Осы аймақтағы Астрахан,

Сарайшық сияқты қалалардың өзі онымен теңесе алмайтын. Сондықтан бұл қаланың құлауы, яғни басқаға қарап кетуі бүкіл қыпшақ тілді ақпараттық кеңістіктегі ру-тайпалар мен жұрттар үшін күшті әсер етті. Екіншіден, бұл – көшпелі әскери қуаттың дәуренінің өткенін көрсететін оқиға еді. Бұдан былай 2000 жыл бойына бүкіл отырықшы Еуразияны ашса алақанында, жұмса жұдырығында ұстап келген көшпелілер ендігі жерде оқ-дәрі ататын мылтығы мен зеңбірегі бар отырықшы өркениеттен әлсіз болып шықты.

Міне, Қазан қаласы үшін күрес бүкіл ноғайлы заманының эпосында басты тақырыпқа айналды. Бірақ осы Қазан қаласы үшін күрескен Шора Нәрікұлы туралы жыр жасалғанда оның эпостық жиынтығына сол батыр туралы тарихи аңыз емес, баяғы маңғыстаулық – Бозащылық Қозан (Қожан, Қызан) атауы бар 14 ғасыр аңыздары пайдаланылды. Өйткені Шора туралы қырымдық (мұрын-жыраулық) болсын, басқа болсын нұсқаларында жыр оқиғасы Маңғыстау–Үстірт аймағында өтіп жатады емес пе? Яғни маңғыстаулық Қызан іс жүзінде эпостық Қазан қаласы атауына негіз болды. Ал бұл – кішкене ғана қазақы ауыл үшін аз емес» (Қондыбай, 2008, 148-б.).

### **Қазанның ғұрыптық, аспани-күнтізбелік сипаты**

"Қазан асу" оқиғасы арғықазақтарда екі маусым, бірі – көктемде, екіншісі – күз айларында өткізілетін ата-бабаларға арналған құрбандық-садақа беру шараларымен байланысты. Осы оқиғалардың аспани-күнтізбелік астары бар.

Жезтырнақ пен Дәгәл де күз айларында туатын зодиактық шокжұлдыздардың біреуінің ежелгі кейіптенулерінің бір нұсқасы болуы тиіс деп шамалайды. Бұл жердегі аңшы немесе үш аңшы – тамыз-қыркүйек айларында туатын Орион не Сириус шокжұлдыздары болса, Дәгәл/Жезтырнақтың уақыты не қыркүйек-қазан не қазан-қараша айларына сәйкес келеді. Осы уақытта оларға арналып қазан асылады, ас беріледі. Бұл жерде қазақ күнтізбесіндегі "Қазан" деп аталған айдын атауының да осындай, қазан асумен орайлас ғұрыптармен байланысты қалыптасуын негізсіз дей алмаймыз деген тұжырым жасайды.

«Үш жігіт аңшылық құрып жүргенде, күніне біреуі лашықта қалып ет пісіріп (қазан көтеріп) отырады. Бір кемпір күнде келіп олардың қазанға асып жатқан етін жеп кетеді. Тек жігіттердің соңғысының ғана кемпірге әлі жетеді» (Қондыбай, 2008, 47-б.).

Бұл сюжет бойы бір қарыс, сақалы қырық қарыс ергежейлі жөніндегі ертегілерде де қайталанатын, бұларда кемпірдің орнына ергежейлі шал шығады. Үш алып дәгәлге/ергежейліге, бір аңшы жезтырнаққа бір мезгілде қазан асып, ет береді, үш алыптың кішісінің ергежейліні сақалынан алып бәйтерекке (бәйтерек – Құс жолы) іліп қоюы да, мергеннің жезтырнақты жаралау алдында томардан өзінің кескінін жасап қоюы да бір мезгілдік әрекет. Бәйтеректі тамырымен жұла қашқан ергежейлінің тесікке кіріп кетуі де, жезтырнақтың қашып Үңгірге кіруі де – бір мезгілде болған бір оқиғаның екі түрлі нұсқасы ғана.

Қазақ мифологиясында қазанға ет асу, кемпірдің қызды қазанға салмақ болуы т. б. қазанға қатысты сюжеттер өте жиі кездеседі. Бұл жерде, сірә, Тәңіриеге (түп-анаға) арнап құрбандық беру, садакалық ет арнау ғұрпының сарқыны жатқан сияқты. Сондай-ақ бұл сюжеттен ежелгі адамды құрбандыққа шалу ғұрпының нышандарын да көре аламыз (Қондыбай, 2008,180-б.).



<https://7-su.kz/news/>

### **Қазан – күнтізбе**

Қазанның күнтізбелік қырының бар екендігі туралы А. Дугин былай деп жазады: "Котлы, в которых черти варят грешников, развились на основании сюжета о зимнем котле богов – котел кельтского бога Дагды, который опорожняется и наполняется снова сам по себе. Это типичный зимний солнцестоянческий мотив (180-б.)."

Қарап отырсақ, қазақ ертегілерінде айдаладағы үй ішінде



өзінен-өзі қайнап, еті пісіп тұрған қазанның да, жалмауыз кемпірдің адамдарды салып, майға шыжғырып қуырып отырған қазанының да осындай “күнәһарларды пісіретін қазан” мен кельттік тәңіріе Дагданың қазанына ұқсас екендігін аңғару қиын болмас.

Осындағы бастысы нәрсе – қазан бейнесінің қысқы күн тоқырау оқиғасымен ұштастырылуы болып отыр. Олай болса, алыптардың асып жатқан қазаны мен олардың етін тартып жеп кететін ергежейлінің оқиғасында не 22 желтоқсандағы қаңтар сәтімен, не оған дейінгі бір-екі айлық уақыт мерзімінде өткізілген күнтізбелік-ғұрыптық шаралармен байланыстырып көруге болады.

Ал бүгінгі қазан айының күнтізбелік атауына айналған "қазан" сөзінің болмысын осы жерде айтылып отырған жәйттермен сабақтастырып көруге бола ма? Ол жағын білмейміз, дегенмен бірден “жоқ” дей салудың да жөні жоқ (Дугин, 181-б.).

Бұл да бір қызық болжам.

### **Қазан – "жерасты"/ "суасты" /"о дүние" семантикалық тізбегі**

Қазақ эпикалық ертегілерінде ("Ер Төстік" ертегілері, "Дотан батыр" және "Делдаш") батыр жер асты әлемінде бір Темір еліне кіріп, осы ханның тапсырмасы бойынша қырық аршын болатын қазанды жерасты көлінің түбінен шығаруға тырысады, бірақ ол бұл тапсырманы өзі орындай алмайды, оған аты көмектеседі. Бұл алып қазан бүкіл әскерді тамақтандыра алады.

Серікбол қазақ эпосында қазанның актуалді атрибутқа айналуы деп екі мысал келтіреді:

1. “Құламерген-Жоямерген” жырында Жоямерген батырдың Ділдаш деген тұлпары теңіз түбінен киелі қазанды алып шығады:

Қаншама көп мал тойға сояды екен.

Қазанды қайнаттырып қояды екен.

Болса да қанша әскер тойға келген.

Бәрі де сол қазаннан тояды екен.

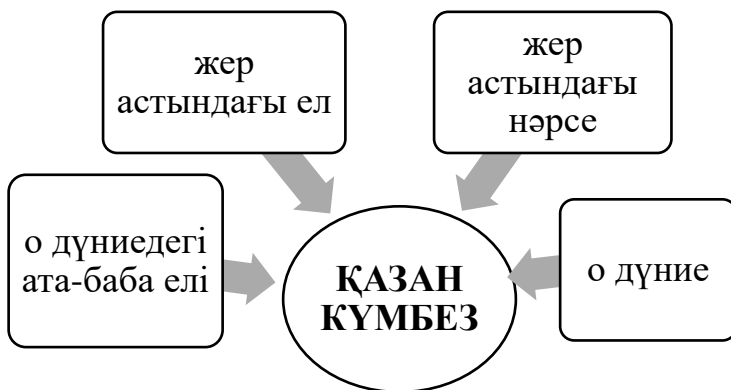
2. Ер Төстік жер асты елінде жүргенде, оның Шалқұйрығы да дариядан қырық құлаш қазанды алып шығады. Өйткені екі батырға қойылған шарттың бірі осы су астынан қазанды алып келу болатын. Оны екі мысалда да батырлар емес, тапсырманы

олардың тұлпарлары орындайды (Қазақ ертегілерінің антологиясы, 2021).

С. Қондыбай Түркістандық тайқазандағы "он оқ" ең алдымен орта дүниедегі адамзаттың толықтық символы он санынын көрсеткіші болып табылады. Тек содан кейін ғана жеке рулық, жауынгерлік персонификацияға ие болады.

Шынында да, қазақтардың мифтік ойларына сәйкес (жалпы түркі–моңғолдар) аспан да, жер асты әлемі де күмбез немесе төңкерілген қазандық түрінде бейнеленеді, демек, бүкіл ғарыш және оның бастапқы күйі күмбез тәрізді немесе қазандық тәрізді кеңістік ретінде қабылданды (яғни үнгір ретінде), Хаос Жер қойнауында. Міне, осы "қазан" – "су асты, о дүние" – "жылқы, суын айғыр" мағыналық үштігінде әлі анықталмаған мифтік идея бар.

"Қазан" сөзі әртүрлі уақыттарда немесе бір мезгілде қатар мынадай мағыналарға ие болған:



2-сызба. Су астындағы қазан күмбез.

Міне, осындай түсініктер ең алдымен абақ-таңбаға байланысты еді, яғни шеңбер – қазан жиегі болса, нүкте – оның түбі болатын. "Қаз" (қыыс, хаос, хаош, шуш, суз, кос, сос) шеңбер – "қазанның кемер-ернеуі", "анг" (унг, ун, ин, ан, ен) нүкте – "қазанның түбі" дегенді білдіреді. Міне, таңба арқылы, оның жеке элементтерінің (шеңбер мен нүктенің) оқылуы арқылы жаңа мағыналар туғызылды (Қондыбай, 2008, 291-б.).

Көшпенділердің мифологиялық космографиясында киіз үй ғаламның моделі болса, онда осы киіз үйдің ортасында орналасқан Қазан әлемнің орталығы болды

## Қорытынды

Серікбол географ болса да, ғылыми этимологияны өте жақсы меңгерген. "Қазан" этимологиясын "қазан – қазаан – қазығ ан" сөздік эволюциясы арқылы түсіндіреді. Бұл – "қазық ан" – "асық ан" – "аспандық кеңістік, жұрт, пенде" дегенді білдіреді.

VII ғасырдың протоболгарлары оның мағынасын білген, олардың бір тармағы болып табылатын қазандық татар-болгарлардың бас қаласы – Қазанның да этимологиясы осындай ежелгі символикада жатыр.

Серікболдың ойынша, IX ғасырдың басында "Еділ Булгариясын" құрған аталарымыздың бас қаласы Бұлгар деп аталған, олардың жыл сайынғы құрбандық шалып, жиын өткізетін жері немесе алғашқы мемлекет құрған кезіндегі орталық, не болмаса исламға дейінгі бас әулиесі жерленген кие-орын болған жер осылайша "Қазан" деп аталып кеткен. Мұны өте батыл болжам деп санаймыз.

Қазан есімі мынадай сипатқа ие болған: о дүние елінің патшасы; Бірінші адам; Ежелгі озалдық – аңыздық – тарихи ата-баба елі мен түп – ата, бірінші патша, бірінші адам.

С.Қондыбайдың соны пайымдары бұған дейін белгісіз болып келген ұлттық болмысымыздың түп-тұқиянына қатысты мәселелер, түркі дүниесі құндылықтары, есте жоқ ескі замандағы ата-бабаларымыздың дүниетаным көкжиегіне тың ізденістермен талдау жасайды.

Серікбол Қондыбай өткенді зерттеп жүріп өзі зерттеу нысанына айналып кетті, естеліктерді еске ала жүріп өзі естелікке айналып кетті.

## ӘДЕБИЕТТЕР

Джумабекова, Г.С., Базарбаева, Г.А. (2017). О символике металлических котлов в культуре кочевников // *Самарский научный вестник*. Т. 6. № 2 (19).

Дугин А. Пути Абсолюта // <https://coollib.com/b/65730-aleksandr-gelevich-dugin-puti-absolyuta/read> 10.08.2023

Дюмезиль, Ж. (1976). *Осетинский эпос и мифология*. Москва.: Наука., 276 с.

*Қазақ ертегілерінің антологиясы* (2021). Қиял ғажайып ертегілері. Алматы: Аруна.

*Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі.* (2012) Энциклопедия. Алматы: РПК СЛОН.

Қондыбай, С. (2006). *Маңғыстау-нама*. Алматы: Арыс

Қондыбай, С. (2004). *Арғықазақ мифологиясы*. Алматы: Дайк-Пресс.

Қондыбай, С. (2008). *Толық шығармалар жинағы*. 6-том. Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Қондыбай, С. (2008). *Толық шығармалар жинағы*. 11-том. *Арғықазақ мифологиясы*. 3-кітап. – Алматы: "Арыс", – 520 б.

Қондыбай, С (2008). *Казахская мифология. Краткий словарь*. Алматы: Арыс. – 472 с.

Қондыбай, С (2008). *Толық шығармалар*. Алматы: Арыс. – 696 б.

Майлин, Б. (2012) *Шығармалар жинағы*. Алматы: Өлке, 352 б.

Сқабылұлы, А. Қазанның қасиеті// *Жетісу газеті*. 03.03.2018

Қондыбай, С (2014). *Толық шығармалар жинағы*. 4-том. *Есен-қазақ*. Алматы: Арыс.



# ТУРАН ЖӘНЕ ИРАН ЖЕРІНДЕГІ ЕЖЕЛГІ НАНЫМ-СЕНІМДЕР

## ANCIENT BELIEFS IN TURAN AND IRAN

Бақыт ӘБЖЕТ\*

### АҢДАТПА

Автор өз мақаласында көне дәуірлерде өмір сүрген сақ, массагет, ғұн секілді түркі тайпалары мен соғды, парсы, мидия, бактрия секілді халықтардың ежелгі наным-сенімдері мен діни әдет-ғұрыптарының кейбір ерекшеліктері турасында әңгіме қозғайды. Туран және Иран болып бөлінуі мен сол тұста ирандықтарда жаңадан пайда болған зороастризм діні мен оның ерекшеліктері, жаңа діннің ескі наным-сенімдерге қарсы өз күресін бастауы негізінде бұрынғы сенімді ұстанған ата-баба культіне табынушы көптеген түркілік және ирандық тайпалардың Тур, Тұран атануы және жаңа дінді қабылдаған парсылық және де басқа тайпалардың Иран атануы жайында сөз болады. Қазіргі Иран жерінің оңтүстік аймақтарында өмір сүрген парсы тайпалары кейін Мидия мемлекетінің қарамағында тәуелді болып өмір сүреді. Кир (Куруш патша) тұсында билікті қолына алған парсылар көптеген көрші елдерді жаулап өзіне қаратады. Осылайша түрлі мәдениеттердің бір орталыққа шоғырлануы негізінде Иран мәдениеті қарқынды түрде дами бастайды. Кезінде өздеріне үстемдік еткен Мидиялықтардан тек қана материалдық дүниелер ғана емес сонымен қатар рухани дүниелерді де қабылдаған еді әрі сол тұста халықтың тұрмысына еніп кеткен көптеген діни сенімдер де қатар өмір сүріп жатқан болатын. Зороастризм діні ресми дін мәртебесіне ие болғанға шейін ирандықтар да көптеген ұсақ құдайларға, табиғат құбылыстарына табынған. Олардың Аспан құдайын бәрінен жоғары қоюы кейін Ахура Мазда құдайының жеке дара қалыптасуына жол ашады. Егіз ұғымға негізделген, дуалистік мифтік түсініктен бастау алатын бұл дін кейін мындаған жылдар бойына Иран елінің мемлекеттік діні ретінде өмір сүрді. Ислам дінін қабылдаған соң да кейбір зороастризм дінінің элементтері халықтың тұрмыстық салты мен әдет-ғұрыптарында сақталып отырды. Ерте кезеңдерден бері көрші отырған түркі және иран халықтарының фольклорынан орын алған ежелгі мифтік және діни мотивтердің ерекшеліктерін көрсету бүгінгі мақаланың негізгі мақсатына жатады.

**Кілт сөздер:** Тұран, Иран, сақ, массагет, мидия, парсы мифологиясы, түркі мифі мен ертегісі, мотив, діни сюжеттер.

### ABSTRACT

In his article, the author talks about some features of the ancient beliefs and religious customs of Turkic tribes such as Sakas, Massagets, Huns and Sogdian, Persian, Median, Bactrian peoples who lived in ancient times. On the basis of the division into Turan and Iran and at the same time the new religion of Zoroastrianism and its characteristics, the new religion began its struggle

---

\* ф.ғ.к., доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан/Қазақстан ([bakyt.abzhet@ayu.edu.kz](mailto:bakyt.abzhet@ayu.edu.kz))  
<https://orcid.org/0000-0001-6795-0455>

against the old beliefs, many Turkic and Iranian tribes worshipping the ancestor cult who adhered to the old faith were named Tur, Turan and adopted the new religion. There is talk about Persian and other tribes being called Iran. The Persian tribes who lived in the southern regions of modern Iran later lived as dependents under the Median state. During the reign of Cyrus (King Cyrus), the Persians conquered many neighboring countries. In this way, based on the concentration of different cultures in one center, Iranian culture begins to develop rapidly. They had accepted not only material things, but also spiritual things from the Medes, who dominated them at that time, and many religious beliefs that had entered the people's lives were coexisting at that time. Before Zoroastrianism became an official religion, Iranians also worshiped many minor gods and natural phenomena. Their preeminence of the Sky-god later paved the way for the individualization of the god Ahura Mazda. Based on the concept of twins, this religion, which originated from a dualistic mythic concept, lived as the state religion of the country of Iran for thousands of years. Even after converting to Islam, some elements of Zoroastrian religion were preserved in the people's everyday customs and traditions. The main goal of the previous article is to show the features of the ancient mythical and religious motifs that have appeared in the folklore of the neighboring Turkic and Iranian peoples since early times.

**Keywords:** Turanian, Iranian, Saka, Massaget, Midian, Persian mythology, Turkish myth and fairy tale, motif, religious plots

Ұлы Даланы мекен еткен ежелгі сақ, массагет, каспий секілді көшпелі тайпалар және оңтүстікке қарай көшкен ирантекті халықтардың байырғы наным-сенімдері бір-біріне жақын, табынған құдай аттары да ұқсас болып келеді. Екі халыққа ортақ мифтік персонаждар мен ұқсас ертегілердің қайталанып келіп отыруы да байырғы тайпалардың екі халыққа да ортақ болғандығын көрсетсе керек. Көшпелі түркі тайпалары кезінде жыланды киелі санап, соған культ ретінде табынған. Бұл басқа халықтарда да кездескенімен, кейінгі діни сенімдерге байланысты оның бастапқы киелілік қасиетінен айрылып, зұлымдық сипатқа ие бола бастағанын көреміз. Бұл сол тұста тайпалардың топтасып, мемлекет құра бастаған кезеңдегі өзгерістерді көрсетеді. Ол жайлы орыс ғалымдары да көне эпостағы жылан секілді мифтік персонаждардың кейінгі көрінісі турасында былай деп жазады: «Можно считать доказанным, что змеборство пришло в эпоса, в мифах ираноязычных племен, вошедших в «Авесту», в античной мифологии змеборческий сюжет – борьба бога с драконом – основан на древнейшем космогоническом мифе о членении первородного морского чудовища как спасении мира от угрозы водной стихии. Ссылаясь на мнение Д.Фонтенроза об изначальной, космогонической функции подобных мифов, П.А.Грицер отличает, что в мифологии древних народов Востока сражение бога с чудовищами – в первую очередь с драконом и змеями - занимает одно из центральных мест» (Кун, 1985, 24-6.).

Зороастризм діні мемлекеттік дінге айналған тұста Иран жерінде сақталған тотемдік киелердің біразына күйрете соққы берді. Бұрынғы киесінен айрылған культтардың біразы жағымсыз кейіпкерге айнала бастады. Отырықшы халықтарда жазба мәдениеті ерте дамығандықтан дастандарға арқау болған мифтік персонаждар кейін өзге халықтардың фольклорына да әсер етті. «Авеста», «Шахнама» секілді қағазға түскен шығармаларда байырғы халықтардың наным-сеніміне құрылған көне діни сенімдер қағаз бетіне түсірілді. Соның арасында түркі тайпаларының да байырғы сенімдері туралы деректер ұшырасып отырады. Түркі халықтарына қатысты көптеген жазба деректер көрші Қытай, Иран секілді жазба мәдениеті ерте қалыптасқан халықтардың әдебиетінде ұшырасады. Алыс-беріс, барыс-келісі бар бұл ежелгі халықтардың тарихи байланысы тым тереңде жатқандығын көрсетеді. Ол жайында ғалым Е.Тұрсынов (2001) мынадай дерек келтіреді: «На протяжении трех тысячелетий существования кочевья мировой исторический процесс протекал в условиях тесного взаимодействия кочевой и оседлой цивилизаций, поэтому историю древней Греции, Лидии, Ватикана, Египта, Рима, средневекового Китая, Византии невозможно рассматривать в праве от истории кочевых народов Евразии и Африки (7-6).

Солтүстіктен көшкен арий тайпалары да кейін Иран мемлекетінің құрылуына өз әсерін тигізді. Иранның солтүстік аймағына орын тепкен арий тайпалары сол жердің мәдениеті мен әскери қуатының артуына айрықша ықпал етті. Оңтүстіктегі парсы тайпаларымен араласу барысында ирантекті тайпалардың тарих сахнасына шығуына айтарлықтай ықпалы болды. Арий тайпаларының оңтүстікке қоныс аударуы үш мыңжылдықты қамтыса, оңтүстіктегі Персияның тарих сахнасына шығу б.д. дейінгі 843 жылдарды білдіреді. «Парса (Парсы) елі алғаш рет Парсуи деген атпен б.з.б. 843 жылы Ассириялық сына жазуында III Салманасардың жорығына қатысты баяндалған. Бұл жазуға сәйкес парсылар Парсуадан батысқа қарай біршама қашықтықта өмір сүрген. Егер солай болса, онда үстірттің оңтүстік-батыс бөлігінің орналасқан астанасы Суза болып табылатын эламдықтармен байланыста болған парсылар ерекше қызығушылық тудырады. Шынында да, б.з.б. 690 ж. парсылар эламдықтармен бірігіп Ассирияға қарсы соғысқан» (Уилбер, 1977, 10-б).



Негізгі күнкөрісі мал шаруашылығынан құралған көшпелі өмір сүрген арий, сақ тайпаларының байырғы наным-сенімдері өздерімен бірдей көшіп-қонып жүрген солтүстік тайпаларының наным-сенімдеріне етене жақын болған. Олар өздерімен бірге сол сенімдерін де оңтүстікке ала барғанға ұқсайды. Кейін келе Иран жеріне тараған жаңа діндер бұл байырғы мифтік түсініктерге қарсы шығып, біртіндеп ығыстыра бастайды. «Шахнама» дастанында айтылатын көптеген Тұран мен Иранға қатысты аңыздардың шығу тарихы «Систан аңызы» деген атауға ие болған. Бұл сақ тайпаларынан қалған миф пен ертегілер болатын.

Екі халықтың ежелден етене жақын өмір сүруі олардың наным-сеніміне де әсер еткен сияқты. Түрік ғалымы Ф.Кәпрүлү (2017) екі халық арасындағы әдеби байланыстар туралы былай дейді: «Түркілер географиялық орны қажет еткендей өте ерте замандардан бері Қытай және Иран елдерімен үнемі қарым-қатынас жасап отырған. Қытайлықтардың ұқыпты да тиянақты, тамаша ескі жылнамалары бұл байланыстарды азды-көпті анықтап, нақты көрсетсе, түркілердің Иранмен арадағы ескі қарым-қатынастарын – «Шахнама» аңыздарынан басқа – тек Сасанилердің соңғы билеушілері заманынан ғана білуге болады» (18-б).

Кир Мидия патшалығын құлатып, өзі парсылардың жеке дара патшасына айналып, Ахеменидтер әулеті билікке келген тұстан бастап оңтүстіктегі парсылардың үлкен құдайы Мазда жеке дара абсолюттік құдай деңгейіне дейін көтеріле бастағаны байқалады. Зороастризм діні дүниеге келгенге шейінгі ирандық тайпалардың құдай туралы түсінігі жайлы иран ғалымдары да мынадай тұжырым айтады: «Сол кезеңдерде ирандықтардың діні қарабайыр табиғат тылсымына табынған, оның иелері диюлар және шынайы құдайлар болып бөлінді. Барлық құдайлардың ең үлкені Аспан құдайы болды және оның аты «Диауыс», оның грекшесі «Зевс» деп аталған, оны көбінше «құдай Ахура немесе «Дана Мазда» деп қосақтап айтқан» (Олмстед, 2005, 33-б.).

Еуропа мен Азия халықтарының ежелгі нанымдары мен құдай атауларында пәлендей айырмашылықтар көп болмағанға ұқсайды. Бұл әсіресе Зевс құдайына қатысты. Бұл атау бірқатар халықтардың сенімінде ұшырасады әрі ол туралы көптеген ғалымдар өз еңбектерінде тоқталады. Соның бірі парсы ғалымы Әли Акбар Деһхода (1994) осы үндіеуропалық құдайлар жайында мынадай түсініктер келтіреді; «Дию – шайтан мен ібілістің бір түрі. Бұл сөз (дәу) ежелгі арийлықтардың құдайларының тобынан

бөлініп шыққан. Кейін Заратуштра дүниеге келіп және Ахура Мазда белгілі болған соң, ескі дәуірлердің құдайлары тура жолдан тайдырушылар немесе адастырушы шайтан деп ұғындырылған. Алайда «дию» сөзі (дәу) ирандық тайпалармен тығыз қарым-қатынаста болған үнді мен европаның көпшілік халықтарында сақтала білген. Мысалы, deva үнділерде әлі де құдай мағынасында қолданылады. Devs – латындардың құдайларының аты. Zevs – гректерде үлкен құдайларының аты екені белгілі. Diev – сөзі француздарда да сол мағына береді» (213-214-б.).

Сол тұста қазіргі Қазақстан мен Орта Азия территориясында мекен еткен сақ, массагет тайпаларының да үлкен құдайларының аты Зевс болған. Қазақ ертегілерінде кездесетін дәу, дию секілді персонаждар сол дәуірдің құдайларының атауы екендігі белгілі. Ол турасында сол дәуірдің куәгері болған тарихтың атасы саналатын Геродоттың өзі массагеттердің үлкен құдайы ретінде Зевс құдайын атайды. «Скифтер мына құдайларды ғана мойындайды және оларға табынады. Ең алдымен – Гестия, одан кейін Зевс пен Гея (олар Геяны Зевстің зайыбы деп біледі): Олардан соң – Апполон мен Аспан Афродитасы, Геракл мен Арес. Бұл құдайларға скифтердің бәрі де табынады, ал олардың патша скифтер деп аталатындары, сонымен қатар, Посейдонға да арнап құрбандық шалып тұрады. Гестия скиф тілінде Табити, Зевс – Папай (Папей) (меніңше бұл өте дұрыс), Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Аспан Афродитасы – Аргимпас, Посейдон – Фатимасад деп аталады. Скифтерде құдайларға арнап пұтқа табынатын (кумир), құрбандық шалатын (алтарь) және ғибадат етіп, жалбарынатын (храм) ғимараттар тұрғызу салты жоқ. Олар мұндай құрылыстарды Арестің құрметіне ғана салады» (Ежелгі дүниедегі және Византиялық дереккөздеріндегі Ұлы Дала тарихы, 2007, 73-б.).

Ежелгі арий, сақ тайпаларының мифтік түсінігінде ұшырасатын дәу, дию секілді құдайлар кейін «Шахнама» дастанында кеңінен суреттеледі. Ортағасырлық парсы шығармаларына арқау болған бұл персонаждар жазба әдебиетте де тұрақты мотивке айналады. Бұл кейіпкерлер кейін Кавказ, Орта Азия жеріне де тарап Орта Азия жеріндегі батырлық дастандарда жиі ұшырасатын жағымсыз кейіпкер ретінде сипатталып отырады. Иран аңыздары арқылы енген бұл сюжет турасында белгілі эзербайжан ғалымы Х.Г.Корголы (1976) айдаһар мен дәудің, Самұрық құстың ирандық тайпаларға тән

дүние екендігі турасында былай дейді: «Фантастические образы пери, дэва, аждарха (аждаха), змеи, птицы Симуург принадлежат арсеналу иранской мифологии и встречаются в дастанах ничуть не реже, чем в сказках. Наибольшей популярностью пользуется дэв (иначе див)» ( 22-б.).

Көптеген ғалымдар ирантектес тайпаға жатқызып жүрген сақ тайпаларының өзіне тән ерекшеліктері де назар аударарлықтай. Көшпелі сақ, массагет тайпаларының отырықшы ирандық тайпалардан бір айырмашылығы оларда құрбандыққа жылқы малын шалу дәстүрі болған. Көптеген отырықшы тайпалар негізінен жылқы етін жемеген, бұл дәстүр әлі күнге шейін сақталып қалған және құрбандыққа да жылқы малын шалмаған. Страбон (1964) жазбаларында көшпелі тайпалардың құрбандыққа жылқы шалатындығы айтылады. Страбон массагеттер жайлы былай дейді: «Олар Құдай ретінде күнге ғана табынады және оған арнап жылқы малын шалады» ( 315-б.).

Сақ тайпаларының төрт түлік ішінде тек жылқы малын ғана ерекше қадір тұтқаны әрі өздерінің табынатын құдайына да осы сүйікті сәйгүліктерді шалғандығы турасында «Қазақ әдебиеті тарихында» (2006) мынадай деректер келтіреді: «Сақтар мен ғұндардың жоғарыда аталған батырлық жырларында батырдың мінген аты ерекше киелі қасиеті бар, құдіретті күш иесі ретінде бейнеленген. Сақтардың сенімі бойынша, жылқы малы адамның тірі кезінде жан серігі, әрі көлігі, ал адам қайтыс болғанда оны Көк тәңірісіне, яғни Күнге («ұшпаққа») жеткізетін ақ ниетті періштесі саналған»( 44-б.).

Көшпелі сақ, ғұн тайпалары ежелден жылқы баққандықтан атқа шабу, шабандоздық өнер мен ат үстінде соғыс жүргізу өнерін жақсы меңгерген. Тарихта көшпелі сақ, ғұн, қыпшақ тайпаларын жалдамалы әскер ретінде ұстау, жалпы атты әскер соғыста негізгі рол атқарғандықтан қыпшақтарды көбірек тарту өзге халықтардың бұрын-соңды тарихтарында жазылып қалған. Бұл әдіс Ахеменидтер патшасы тұсында Иранда да болған: «Сакские племена снабжали Ахеменидов значительным числом привычных к постоянной военной жизни конных лучников, которые служили в персидских гарнизонах в Египте, Вавилоний и других странах. Наряду с персами, медийцами и бактрийцами саки составляли ядро ахеменидской армии. При этом важно иметь в виду и то обстоятельство, что саки и персы говорили на близких языках и понимали друг друга без переводчиков» (Дандамаев & Луконин, 1980, 229-б.).

Оңтүстіктегі парсы тайпалары солтүстіктен кірген арий, сак тайпаларының түсінігіндегі дәу, дио секілді ірілі-ұсақты құдайларына қарсы Ахура Мазда мейірімді құдайы мен Ахриман зұлымдық құдайын қарсы қоя білді. Осылайша дүниеге келген зороастризм діні уақыт өте келе Тұран және Иран атауының қалыптасуына өз ықпалын тигізді. Жаңа дінді ұстанатын тайпалар ендігі жерде Иран атанса, байырғы нанымдағы көшпелі тайпалар Тұран болып қалды. Бұл жайында белгілі ғалым Л.Гумилев (1993) мынадай дерек келтіреді: «Инициатива разделения древнеарийской культурной целостности приписывается пророку Заратустре, жившему в VI в до н.э. и проповедовавшему монотеизм, почитания Ахурамазды («мудрою владыки») вместо пантеона арийских богов – дэвов, тех самых, которых эллины помещали на Олимпе, и германцы – в Валгалле. Помощники Ахурамазды – ахуры эквивалентны эллинским гигантом и индийским асурам – врагам дэвов. Мифология и космогония в новом исповедании оказалось в новом исповедании оказалось перевернутой на 180 градусов» (58-б.).

Қазіргі Иран жерінде өмір сүрген оңтүстік және солтүстік аймақтарында қоныстанған парсытілді тайпалардың наным-сенімдерінде біршама айырмалар бар екендігі сол кездегі түрлі құдай атауларының ұшырасуынан көруге болады. Мысалы, ирандықтардың оңтүстігіндегі байырғы тайпалары «магтар» өздерінің Мазда құдайына сыйынып келген. Бұл сенім кейін арий тайпаларының құдайларымен ауысқанға ұқсайды. «Маги – одно из пяти коренных иранских племен, названных Геродотом, - по-видимому, в большей степени были религиозной кастой, чем собственно племенем. Еще три племена идентифицировать невозможно, но аризаторы (арии и занту, племя) были, вероятно, преимущественно арийцами, в среде которых оформилось поклонение Ахурамазде. На ранней стадии, хотя арийские последователи маздаизма проживали в Урарту-Мидии, их религия скрыта в мидийском магизме с его кровавыми жертвоприношениями, поклонением огню, ритуалами хаомы и астрологией. Между тем на востоке Ирана маздаизм был очищен Зороастризмом и, откликаясь на магизацию и аристократический характер запада, мог включить в себя простые демократические идеи кочевников востока... Можно лишь сказать, что маги, как и Ахемениды, не упоминаются в Авесте. Следует также подчеркнуть, что маги были, по существу, жрецами культа, а не теологами и их деятельность не абсолютно несовместима с

религиозными верованиями и Зороастра, и Ахеменидов» (Куликан, 2002, 206-207-б.).

Зороастризм дінінің Ахеменидтер тұсында мемлекеттік қолдауға ие болуы кейін көптеген өзіне дейінгі діни сенімдерге қарсы дуалистік мифке негізделген қайырымды құдай мен зұлымдық иесінен тұратын екі түсінікке бағытталған өз тұжырымының үстемдікке ие болуына, ескі көзқарастарды ығыстырып шығаруға мүмкіншілік берді. Осылайша жаңа құдайды ескі құдайларға қарсы қоя білді. Діни түсінік бірден қалыптаса қойған жоқ, оны сол тұстағы бір патшалыққа бағынатын көптеген тайпалардың өзі әртүрлі қабылдады. Салттық ғұрыптарында да айырмашылықтар бар еді, түрлі тайпалардың ғұрыптық салттық санасында орын алған мәйітті жөнелту дәстүрі әр алуандығымен ерекшеленді. Бірі мәйітті төбеге қойып ит-құсқа жемтік етсе, енді бірі жер қойнына тапсырған. Кир патша қайтыс болған соң оның қабірі өзі астана еткен Пасаргадқа жерленеді. Зәрдушт дінінің дәстүрі бойынша қайтыс болған адамды жерлеуге болмайды. Діни жоралғы бойынша мәйітті тастақ жерге қойып, сүйкі құрап қалғанша қасиетті саналған топыраққа мәйіттің шіріген тәнін ағызбау үшін тек тастақ жерлерге жатқызып, ит-құсқа жем қылған. Себебі жер қасиетті болып саналғандықтан оған күнәға батқан адам денесін көмуге болмайды деп есептеген. Ол турасында көне жазбаларда да сақталып қалған: «Погребальные обряды древних персов не соответствовали погребальным обрядам зороастрийцев, как они описываются в Младшей Авесте. Сведения греческих авторов и археологические памятники говорят о существовании особых гробниц персидских царей, вырубленных в скалах (Накше Рустам), или надгробных башен. В то же время рядовых персов хоронили в земле, но предварительно их трупы покрывали воском. Погребальные ритуалы магов соответствуют обрядам погребения, описанным в Авесте, что подтверждает Геродот: «Трупы 18 магов погребаются не ранее того, как их разорвут птицы или собаки» (Дорошенко, 1982, 18-б.).

Қайтыс болған адамды ит-құсқа жем қылу дәстүрі моңғол, қалмақ секілді халықтарда кейінгі уақыттарға шейін сақталған. Бұл салттық жоралғы бұрын Каспий теңізі жағалауында өмір сүрген тайпаларда да болған. Страбон (1964) бактриялықтарға скифтерден ауысқан мынадай дәстүрдің бар екендігі жайлы айтады: «Нечто подобное рассказывают и о каспийцах: когда родители у них достигают возраста свыше 70 лет, их держат

взаперти и морят голодом. Этот обычай менее жестокий и похож на кеосский, хотя он и скифского происхождения, но обычай бактрийцев еще более похож на скифский» (319-б.).

Зороастризм діні күшіне мінген сайын от, су, ауа, топырақ секілді элементтер айрықша маңызға ие бола бастады. Адам баласы бұл киелі нәрсеге зиян келтірмеуі керек, оны қастерлеп күтуге міндеттелді. Кейінгі ислам діні келгенге шейін де Орта Азия жерлерінде бұрынғы зороастризм дінінің негізінде қайтыс болған адамдардың сартап болған сүйектерін жинап қоятын қорықтар болған. «В число грехов включались насилие и убийство, а осквернение было результатом, например, прикосновения к трупам или мертвечине. Особое внимание уделяется обращению с телами покойников. Их полагалось отправлять в дахмы, построенные из кирпичей, - так называемый «башни молчания», чтобы плоть пожирала хищные птицы. Затем голые кости следовало помещать в склепы. Осквернение стихий земли и огня захоронениями или кремацией было категорически запрещено. Вода также была священной стихией, а поклонение огню стало характерной чертой позднего зороастризма» (Колледж, 2004, 17-б.).

Зороастризм дінінің рәсіміне сәйкес жерлеу дәстүрі Хорезм аймағында да орын алған. Кезінде Хорезм ойпатында археологиялық қазба жұмыстарын жүргізген атақты С.П.Толстовтың (1969) жазбаларында да ерте дәуірлерде жерленген қорымтар турасында мынадай деректер келтіреді: «Археология Хорезма и Приаралья в целом свидетельствует о большом разнообразии погребального ритуала в прошлом – здесь в разные периоды имели место и трупопожжение, и трупоположение, и выставление умерших на съедение животным и птицам с последующим хранением костей в оссуариях» (143-б.).

Орта Азия жерінде исламға дейін өмір сүрген зэрдушт дініне қатысты байырғы салттар кейін келе ислам дінінің күшеюімен қолданыстан шығып қалған. Алайда, сол дәстүрден қалған көне сенімдердің реликті формалары ел ішінде сақталып қалғандығы турасында түрлі тұжырымдар бар. Зороастризм дінінің салттық ғұрыптары сақталғандығы турасында Орта Азия халықтарының наным-сенімін зерттеген ғалымдардың еңбектерінде де сөз болады. Ол жайлы жоғарыда аталған кітабында Г. П.Снесарев та тоқталып өтеді. Мифтік түсініктер мен байырғы діни наным-сенімдер уақыт өте келе кейінгі діни сенімдердің үстемдік алуы

нәтижесінде қолданыстан шығып отырады. Дегенмен, сол кездегі кейбір қолданыста болған ырымдар мен сенімдердің біразы өзгеріске ұшырап, фольклорлық мұраларда әсіресе, аңыз-ертегілерге ауысып, көне сюжет не ертегіге кірген шығыстық мотивтер тобын құрайды. Байырғы нанымдар қатты өзгеріске ұшырай отырып кейбір көріністері ертегілерде реликті түрде сақталып қалатыны бар.

Қорыта келе айтарымыз, Орталық Азия даласын мекендеген түрлі тайпалардың сол кездегі наным-сенімі мен салт-дәстүріне қатысты антика дәуіріндегі авторлардың жазба мұраларында сақталған құнды дүниелер арқылы кейбір ерекшеліктерін талдауға болады. Сонымен қатар Иран жерінде дүниеге келген «Авеста» кітабында ұшырасатын кейбір тайпалар мен ескілік діндегі құдайлар, «Шахнама» дастанындағы Акван дәу секілді сақ тайпаларының жартылай құдайларына қатысты нанымдары, ортағасырлық парсы прозалық шығармаларында тұрақты мотивке айналған дәу, дию секілді жағымсыз персонаждардың алғашқы шығу төркіні жайлы мұраларды кездестіруге болады. Кезінде мал шаруашылығымен күн кешкен, жаз жайлауға, қыс қыстауға ұдайы көшіп жүретін солтүстіктегі арий, сақ, массагет секілді тайпалардың тұрмыстық, этнографиялық ерекшеліктеріне де жете назар аудару аса маңызды. Страбон, Геродот, Гиппократ секілді ежелгі грек философтарының жазып қалдырған жәдігерлерінде сақ, скиф тайпаларының Күн құдайына арнап жылқы шалуы, қымыз ішу дәстүрі тек қана солтүстік тайпаларда ғана кездесетіндігі жайлы деректері біздің мәдениетіміз үшін аса құнды дүние екендігін айтуымыз керек. Бұл дәстүр мыңдаған жылдар бедерінде еш өзгеріссіз қазіргі күнге шейін жетіп отыр. Демек, көшпелі халықтардың этнографиясында өзгерістер көп болмағандығы, олардың байырғы құдайлар туралы дүниеге әкелген мифтік түсініктерінің уақыт өте келе ертегілерде ұшырасып отыруы да зерттеуді аса қажет ететін дүниелерге жатады. Ол халықтардың жерлеу дәстүріне қатысты археологиялық материалдармен қоса халық әдебиетінде сақталған түрлі наным-сенімдер мен ырымдар мифтік, ертегілік әңгімелерді де салыстыра қарау арқылы сол дәуірдегі ата-баба дәстүрінің кейбір қырларын ашуға болатындығын көреміз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

Гумилев, Л.Н. (1993). *Тысячелетие вокруг Каспия*. Москва: ТОО «Мишель и К», – 336 стр.

- Дандамаев М.А., Луконин В.Г. (1980). *Культура и экономика древнего Ирана*. – Москва: Наука. Глав. Ред. Вост. Лит-ры, – 417 с.
- Дехода (1994). *Лұғатнаме-е Дехода*. –Тегеран: Данешгаһ-е Тегеран. – 886 с.
- Дорошенко А. Р. (1982). *Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк)*. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». – 136 с.
- Ежелгі дүниедегі және Византиялық дереккөздеріндегі Ұлы Дала тарихы*: 4 томдық (2007), 1-том, Астана: Фолиант. – 464 б.
- Колледж Малькольм. (2004). *Парфияне. Последователи пророка Заратустры* (Пер. с англ. Т.Л.Черезовой). Москва: ЗАО Центрполиграф. –190 с.
- Кор-Оғлы Х.Г. (1976). *Узбекская литература*. Москва: Высшая школа. – 301 с.
- Көпрүлү Ф. (2017). *Түркі әдебиетінде алғашқы сопы-ақындар*. – Түркістан: Тұран. – 176 б.
- Куликан Уильям. (2002). *Персы и мидяне. Подданные империи Ахеменидов* (Пер. С англ. Л.А. Игоревского). М.: ЗАО Центрполиграф. – 223 стр.
- Кун Николай. (1985). *Легенды имифы древней Греции*/Подготовка к изданию осуществлена А.Г.Бокщаниным.-Алма-Ата: Жалын. –385 с.
- Қазақ әдебиетінің тарихы*. (2006). 2-том. Алматы: Қаз.Ақпарат. – 448 б.
- Олмстед, Альберт (2005). *Тарих-е Шахениахи Хахоменшин* (ағылшын тілінен парсышаға аударған Мохаммад Мохаддам). Тегеран: «Амир Кабир». – 727 с.
- Снесарев Г. П. (1969). *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. Москва: Наука. – С. 337.
- Страбон. (1964). *География в 17 книгах* (перевод, статья и комментарии Г.А.Стратановского под общей редакцией проф. С.Л.Утченко, редактор перевода проф. О.О.Крюгер). Москва: Наука. – 938 стр.
- Турсунов Е.Д. (2001). *Истоки тюркского фольклора. Корқыт*. – Алматы: Дайк-Пресс. – 168с.
- Уилбер Д. (1977). *Персеполь*. (Пер. С англ. Послел. М.А.Дандамаева). Москва: «Наука». – 105 с.





# ИНТЕРНЕТ ФОЛЬКЛОРДАҒЫ ЖАНРЛАР ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

## TRANSFORMATION OF GENRES IN INTERNET FOLKLORE

Жұмашай РАҚЫШ\*

### АҢДАТПА

XX ғасырдың соңына қарай ақпараттық технологиялардың қарқынды дамуына байланысты әлемде қоғамдық өмірдің барлық саласында күрделі өзгерістер орын алды. Қазіргі жаһандану жағдайында фольклордың статусы өзгеріп, көптеген фольклор жанрлары біршама трансформацияға түскен. Мақалада интернет фольклордың отандық және шетелдік фольклортану ғылымында зерттелуіне шолу жасалды. Түрік және әзірбайжан ғалымдарының интернет фольклор жөніндегі зерттеулері назар аударуды қажет етеді. Интернет фольклор отандық ғылымда көп зерттеле қоймаған, қазақ тілді интернет-контент қарастырылмаған. Интернет арқылы таралған фольклорлық мәтіндер зерттеу нысанына алынды. Интернет фольклор пандемия жағдайында қарқынды дамыды. Интернет желісіндегі фольклорлық мәтіндерді көптеген желі қолданушылар белсенді қолданады, Facebook, Instagram, Telegram, Twitter арқылы келген хабарламалармен танысып, оған редакция жасап, өзгертеді, сактайды, жазып алады, көшіреді, ары қарай басқа біреуге таратады. Виртуалды коммуникациядағы жинақталған материалдар жүйеленіп, сараланды. Оларды іздеу, жиналған мәліметтерді базада сақтау, жүйелеп өңдеу, big data мәліметгермен жұмыс, статистикалық талдау жұмыстары жүргізілді. Зерттеу барысында жүздеген адамға сауалнама жүргізілді, оның статистикалық нәтижесі сарапталды. Қазақ интернет фольклорының жанрлық өзгерісін таныту бағытындағы зерттеу гуманитарлық ғылым саласы мамандарына арналады.

**Кілт сөздер:** интернет фольклор, фольклор, электронды орта, мәтін, виртуалды коммуникация

### ABSTRACT

By the end of the 20th century, due to the rapid development of information technologies, serious changes took place in all spheres of social life in the world. In the current globalization, the status of folklore has changed, and many genres of folklore have undergone some transformation. The article reviewed the study of Internet folklore in domestic and foreign folkloristic science. The research of Turkish and Azerbaijani scholars on Internet folklore deserves attention. Internet folklore has not been studied much in domestic science, internet content in the Kazakh language has not been considered. Folklore texts distributed via the Internet were taken to the object of research. Internet folklore has developed rapidly in the face of a pandemic. Facebook Instagram, Telegram, Twitter, folklore texts on the Internet are actively used

---

\* филол.ғ.к., М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Алматы, Қазақстан (zhumashay19@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-7574-072X>

by many users of the network, they get acquainted with messages coming through Facebook, Instagram, Telegram, Twitter, edit, change, save, record, copy, and later distribute to someone else. Generalized materials in virtual communication are systematized and differentiated. Their search, storage of the collected data in the database, systematized processing, work with big data, statistical analysis was carried out. During the study, hundreds of people were interviewed, the statistical results of which were analyzed. The study of the genre transformation of Kazakh Internet folklore will be devoted to specialists in the field of humanities.

**Keywords:** Internet folklore, folklore, electronic environment, text, virtual communication

## Кіріспе

XX ғасырдың соңына қарай жаһандану жағдайында ақпараттық-коммуникациялық технологиялардың дамуымен қоғамдық өмірдің барлық саласында түбегейлі өзгерістер орын алды. Интернет желісінің жедел дамуы дәстүрлі фольклор жанрларының ғасырлар бойы қалыптасқан өмір сүру аясына әсерін тигізді.

Интернеттегі фольклор АҚШ, Ресей, Бразилия, Эстония, Литва, Франция, Венгрия сияқты елдерде 1980-жылдардан бастап ғылыми тұрғыда қарастырылып, монографиялар мен мақалалар жарияланған (Алексеевский, 2010, 153-б.). Соның ішінде америкалық фольклортанушы Алан Дандестің зерттеулері осы саладағы ғылыми пікірталастың өрістеуіне ықпал жасады (Dundes, 1975). Виртуалды коммуникациядағы фольклор үлгілерін жан-жақты зерттеу W. Fox (1983), B.Kirshenblatt-Gimblett (1996), R.G. Howard (2008), T.J. Blank (2009), т.б. еңбектерінде назарға алынды. Түрік және әзірбайжан ғалымдарының, атап айтқанда Z. Baki (2014), A. Guvenc (2014), F. Bayat (2018), H. Quliyev (2018; 2019), т.б. интернет фольклор жөніндегі зерттеулері ерекше назар аударуды қажет етеді.

2000 жылдардан бастап интернеттің кең таралуы мен Web 2.0 технологиясының жаппай қолданысқа енуі әлеуметтік желілерде интернет-фольклордың белсенді таралуына жол ашты (Грамагичикова & Хоруженко, 2017, 14-б.). Қазіргі таңда жалпы көпшіліктің постфольклор мәнін қолдануы, желі ішінде таратуы осыған байланысты.

Дәстүрге негізделіп, прагматикалық мақсатта қолданылатын фольклор туындысы ауызша орындалған сәтте ғана өмір сүреді. Жыршы тыңдаушының ынта-ықыласына қарай шығарманы ұзақ

айтуы немесе қысқа қайыруы ықтимал, яғни айтушы мен тыңдаушы бір мезгілде ауызша мәтіннің жасалуына ықпал етеді. Ал қағазға немесе бейнетаспаға жазылып алынған фольклор туындысы дәстүрлі фольклордан алшақтайтыны белгілі. Біздің мақсат – виртуалды коммуникациядағы мультимедиялық фольклорлық шығармаларды әлеуметтік-антропологиялық бағытта зерттеу қажеттігін айқындау.

### **Зерттеу әдістері**

Интернет кеңістігінде қазақ фольклорлық мәтіндерінің электронды базасын қалыптастыру мақсатында жинақталған материалдарды жүйелеп, саралау үшін эвристикалық, герменевтикалық әдістер қолданылды. Қазақ постфольклорының жанрлық трансформациялануын анықтау, жинау және цифрлық жүйеге енгізу кезінде базада сақтау, статистикалық талдау, интернет-контентпен жұмыс жасалды.

### **Талқылау**

Интернет фольклор деп мәтін авторы болмайтын немесе ұмытылған, анонимді, көпнұсқалылық, өзгергіш, ұжымдық, дәстүрлік, фольклор заңдылығымен дамыған, желі арқылы таралған мәтіндер танылады.

Шетел фольклортану ғылымында «фольклор» терминімен ертегі, жұмбақ, ойын фольклоры мен ғұрыптық фольклор т.б. жанрларды ғана емес, анасының қызына тоқыма өнерін үйретуі сияқты материалдық емес мәдени мұраны да атайтыны белгілі (Иванова, 1995, 237-б.).

Отандық ғылымда интернет фольклор қазіргі мәдениеттегі жаңа фольклорлық құбылыс ретінде терең зерттеле қоймаған. Қарағандылық фольклортанушы С. Бралинаның сипаттамалық-сараптамалық мақалаларында орыс фольклортануындағы зерттеулерге шолу жасалады, бірақ онда қазақ тілді интернет-контент жайы сөз болмайды (Бралина, 2003, 2004, 2005, 2011). Ал 2018-2020 жылдары гранттық қаржыландыру жобасы аясында орындалған «Кибер әдебиет» атты ұжымдық монографияда интернет арқылы таралған авторлық көркем шығармалар қарастырылған (Қалиева, 2020). М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтында гранттық қаржыландыру жобасы бойынша 2022-2024 жылдарға жоспарланған зерттеу жұмысы жүргізіліп отыр.

Кез келген цифрлы әлемді меңгерген адам фольклор мәтіндерін өз талғамына қарай жаңғырта алады, кейбір оқиғаларды қосып, әсірелеп немесе қысқартып, интернеттегі бағдарламалар арқылы бөліседі. Киберкеңістік халықтың виртуалды зердесіне айнала бастады. Тарихи аңыздар, топонимдік аңыздар және шежірелік аңыздар киберкеңістікте кеңінен таралып, белгілі бір интернет порталдың, сайттардың қызметінде (фото, видео, жарнама түрінде), әлеуметтік желілерде пайдаланылуда. Аңыздардың ақпараттық немесе коммуникативті функцияларының белсенділігі артты. Ал ән өлеңдері авторының ұмытылуы оның фольклорға айнала бастауын көрсетеді. Ел есінде көше әні ретінде сақталған мәтінді жеткізуші оның авторын білмесе, постфольклорлық мәтінге айналады.

Түрік ғалымы Әһмәд Өзгүр Гүванс фольклордың электронды ортада пайда болуы мен таралуы туралы жазып, фольклор үлгілерінің электронды ортадағы үлгілерін «e-folklor» терминімен атауды ұсынады (Güvanc, 2014).

Фольклорлық шығарманың мәтіні әр орындалған сайын даралық сипатқа ие болады, сондай-ақ интернет желісінде таралған мәтіндердің де осындай феномендік белгісі көрінеді. Профессор Ф. Баяттың «Folklordan Postfolklor Folklorun strategiyası» мақаласында әзірбайжан постфольклорының семантикасы, қызметі және әлеуметтік рөлі зерттелді, виртуалды фольклорды фактілерді көрсетудің және ақпаратты жеткізудің ең оңтайлы әдісі ретінде қарастырады (Bayat, 2018, 39-51).

Зерттеуші D.W. VanArsdale «Шынжыр хаттардың эволюциясы» атты еңбегінде көптен бері таралып жүрген электронды хаттарды зерттеу қажеттігі айтылады, «бақыт хаттарының» бірнеше түрін: «таратпасаң, бақытсыздыққа ұшырайсың» және «таратсаңыз, сәттілік әкеледі» деген мазмұндағы хаттар, қайырымдылық немесе айырбас жасау туралы өтініш айтылатын хаттар, діни мазмұндағы хаттар, бұрын жазылған шынжыр хаттардың мазмұнына пародия-хаттар т.б. көрсетеді. «Bogus Warning» (жалған ескертулер), вирустан сақтану жолдары туралы, жоғалған балалар туралы хаттар, петициялар, саяси жағдайға қатысты комментарийлер және т.б. (VanArsdale, 2016).

Әлемде интернет фольклор контексінде сатира жанрындағы әңгімелер жиі кездеседі. Мысалы, әзірбайжан зерттеушісі Н.Қулиев пікірінше, танымал тұлғаның бейнесі виртуалды ортада трансформацияланып, пародия стилінде, ирониялық формада

суреттеледі. Оның пародия кейіпкеріне айналуының әлеуметтік-психологиялық, әлеуметтік-мәдени және философиялық аспектілері нақтыланған. Зерттеуші әртүрлі жастағы әлеуметтік топтар арасында танымал тұлғаны эзіл-оспаққа айналдыратынын Facebook пен Twitter-дегі тегтерді зерделеу арқылы анықтаған (Guliyev, 2022, 109-125-б.).

### **Нәтижелер**

Кез келген цифрлы әлемді меңгерген адам аңыздарды өз талғамына қарай жаңғырта алады, кейбір оқиғаларды қосып, әсірелеп немесе қысқартып, интернеттегі бағдарламалар арқылы бөліседі. Киберкеңістік халықтың виртуалды зердесіне айнала бастады. Тарихи аңыздар, топонимдік аңыздар және шежірелік аңыздар киберкеңістікте кеңінен таралып, белгілі бір интернет порталдың, сайттардың қызметінде (фото, видео, жарнама түрінде), әлеуметтік желілерде пайдаланылуда. Аңыздардың ақпараттық немесе коммуникативті функцияларының белсенділігі артты. Ал ән өлеңдері авторының ұмытылуы оның фольклорға айнала бастауын көрсетеді. Ел есінде көше әні ретінде сақталған мәтінді жеткізуші оның авторын білмесе, постфольклорлық мәтінге айналады (Адоньева, 2004).

Студент қатарына қабылдау рәсімі, оқу мерзімінің ортасын атап өту дәстүрі, студенттік немесе мектеп кезеңінде қыздар альбомы мен әскери қызметте болған солдаттың альбомындағы жазбалар, әскерге қабылданған мерзімнің басы-ортасы-соңы аталып өтуі постфольклордың жанрлық түрлеріне жатады. Қыздардың альбомына «Гүлденген әлем, пәленшеден сәлем», «Роза гүлді аларсың, Оны суға саларсың. Оны суға салғанда Мені есіңе аларсың» немесе «Гүлді салған себебім, Гүлдей жайна дегенім, Жапырағын салған себебім. Жайнап өссін дегенім» деген мазмұндағы бір альбомнан келесі альбомға көшірілетін тақпақтар көпнұсқалы болып келеді. Мысалы, «Қатем болса кешір, өшіргішпен өшір. Өшіргіш болмаса, жүрегіңнен өшір!» немесе «Қатесі болса кешір, өшіргішпен өшір. Өшіргішпен өшпесе, шын жүрекпен кешір». «Аққуды атпа, досыңды сатпа». «Аққуды атқаның – досыңды сатқаның». Келтірілген мәтіндік мысалдар жекелеген информанттардан алынды.

Интернет фольклордағы бата жанры да дәстүрлі жанрдан өзгеріске түскені байқалады. Ғұрыптық фольклордағы бата сөзде сөздің магиялық күшіне деген сенім көрініс табады. Халқымыз әртүрлі тылсым күштерге сөз арқылы әсер етіп, тілек тілеу,

қорғану мақсатын көздеген. Багада айтылатын жақсы тілектердің орындалуына интернет ортада бата беруші де, өз ортасына тарататындар да сенеді, үміттенеді. Бата сөз жанрында бата берушінің «болсын!» деген етістікке аяқталып отыратын, формула түріндегі сөзі «әумин» деп аяқталады.

Ғалым Шәкір Ибраевтың (2021) айтуынша, «Батаның мазмұнында игі тілек айту ғана емес, жамандықтан сақтану мотиві де басым. Алғыс пен бата сөзінде орын алған ақ тілектің карама-қарсы жағында жамандық тұр. Ол кейде айтылса, кейде айтылмайды, бірақ ойда тұрады. Тел оппозициялы ұғымның байырғы мифтік санаға тиесілі табиғаты карама-қарсы жұптасқан сыңар түрінде алғыс пен қарғыста көрініс тапқан. Бата сөзінің арасында қарғыстың аралас жүруі осының айғағы» (203-б.).

Бата, алғыс, тілек пен құттықтау мәтіндерінің мазмұны өзгеріп, кейде жанрлардың бір-біріне кірігіп кеткені, қоғамдағы қызметі мен қолданыс аясы да ауысқаны аңғарылады. Интернет желісінде мерекелер мен апта күндеріне қатысты түрлі құттықтаулар мол тараған.

Апта күндеріне арналған тілек: «Аптаның алғашқы күні сәтті болсын, Берекелі күн болсын, Жақсы жаңалықтар көп болсын. Баршаңызға сәттілік». «Қайырлы таң! Сенбі күні үйлеріңізге қуаныш пен шаттық, бақ-дәулет, құт-береке дарысын. Ел-жұртымыз тыныштықта болсын. Баршаңызға арайлап атқан таң қайырлы болсын!»

Жастарға тілек: «Құдай қосқан қосағыңмен қоса ағар, Кешірімді, кішіпейіл болыңдар. Аналық жүректен шыққан ақ тілегім, «Қабыл болсын» деп Алладан тіледім. Бір Алла тіл-көзден өзі сақтасын, Жолдарың ақ, түзу болып басталсын. Екі жасқа арналған осы ақ тілек, Періштенің құлағына шалынсын».

«Менің жақын жандарым, Күліп атсын таңдарың. Сәтті болсын күндерің, Ашық болсын жолдарың. Орындалсын ойлаған Мақсат, тілек, арманың. Аман-есен жүріңдер, Панасында Алланың». «Шат-шадыман көңілің ортаймасын, Қиындығы өмірдің байқалмасын. Аман болып отбасың, ошақ қасың, Шаңырақтың шаттығы шайқалмасын».

Неклюдов әрбір әлеуметтік топтың өз мәдени коды мен өзгеге беймәлім мәтіндері болады деп есептейді (2003). Коммуникативті адамдар арасындағы қарым-қатынаста қысқа түрде пікір айту, дәстүрлі ұзақ баяндаудың болмауы; жест, мимика, символика,

жазба әдебиетпен тығыз байланыстың ажырауы аңғарылады. Мәтіннің қысқаруы, шағын мәтіннің басымдығы ақпарат ағынының көптігі мен бәсекелестігін танытады. WhatsApp бағдарламасында мәтінмен қатар бейне, смайлик арқылы ой бөлісу тиімді болатын жағдайлар жиі кездеседі. Интернет желісінде gif форматындағы қысқа видеоларда қуаныш, реніш, өкініш сияқты қандай да бір эмоцияны, әрқилы көңіл-күйді көрсетеді, олар сөйілдік мақсатта қолданылады. Дәстүрлі қоғамның урбанизация жағдайында фольклор дәстүрінің өмір сүруі өзгереді.

Фольклордың ірі жанрлары, әсіресе жырлар, дастандар постфольклорда бірте-бірте өмір сүруін тоқтатады, оның есесіне постфольклордың шағын жанрлары, аңыздар, қауесеттер, қорқынышты әңгімелер, ғұрыптық фольклордың наным-сенім үлгілері, нәресте туғанда, үйлену тойында айтылатын өлеңдер, кісі қайтыс болғанда орындалатын рәсімдер өміршеңдігін танытып келеді. Желіде дәстүрлі фольклор жанрларының электронды жолмен таралуы басым бағыт алған.

### **Қорытынды**

Виртуалды коммуникациядағы қазақ постфольклорлық мәтіндерінің электронды базасын қалыптастыру мақсатында жинақталған материалдар жүйеленіп, сараланды. Қазақ постфольклоры бойынша бұрын жарияланбаған, мазмұндық және тақырыптық жағынан бағалы материалдар қоры жиналды. Қазақ постфольклорының жанрлық өзгерісін таныту бағытындағы зерттеу гуманитарлық ғылым саласы мамандарына арналады. Қазақ постфольклорының жанрлық трансформациялануы талданды, сөйілдік мақсаттағы интернет-контент қарастырылды.

### **ӘДЕБИЕТТЕР**

- Адоньева С.Б. (2004). *Прагматика фольклора*. СПб.: С.-Петербург. ун-та; Амфора.
- Алексеевский М.Д. (2010). Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность). *От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов*. М.: ГРЦРФ.
- Blank, T.J. (Ed.) (2009). *Folklore an. the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. University Press of Colorado.



- Baki, Z. (2014). Internet folkloru/ netlore baglaminda sozlu kulturun donusumune netnografik yaklasimlar: *Katilimci sozluk ornekleri* (Yuksek Lisans Tezi). Gazi Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu.
- Bayat F. (2018). Folklordan Postfolklorla Folklorun strategiyasi. *Dede Qorqud*. (2), 39-51.
- Бралина С. (2003). Концептуальная сущность современного фольклора. *Язык. Этнос. Картина мира: Сб. науч. трудов*. Кемерово: Графика, 99-103. Бралина С. (2004). Научный статус современной фольклористики. *Татищевские чтения: Актуальные проблемы науки и практики: Материалы Междунар. науч. конф. Ч. III*. Тольятти: Волж. ун-та, 86-90. Бралина С. (2005). Postfolklore как феномен современной культуры. *Вестник КарГУ. Серия филол.* (4), 44-46. Бралина С., Демьянова (2011). Неофольклорные явления в современной культуре. *Вестник КарГУ. Серия филол.* (1), 36-43.
- Guliyev, H. (2022). İnternet Folkloru Bağlamında Parodik Kahraman Algısı: Sosyal Protesto ve Yetişkinliğe Kültürel Geçiş. *Millî Folklor*. (136), 109-125.
- Guvenc A.Ö. (2014). Internet folkloru üzerine önerilen bir termin: e-folklor. *Ataturk Universitesi Sosyal Bilimler Enistitusu Dergisi*. (18), 31-46.
- Грамагчикова Н.Б., Хоруженко Т.И. (2017). Постфольклор и интернетлор. Екатеринбург: Урал. ун-та.
- Dundes.A. (1975). Interpreting Folklore. Dundes.A. (2004). Folkloristics in the Twenty First Century (AFS Invited Presidential Plenary Adress.). *The Journal of Amican Folklore*. (118), 385-408.
- Howard, R.G. (2008). Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *The Journal of American Folklore*, 121 (480), 192-218.
- Quliyev H. (2018). *Virtual mühitdə folklor: ənənə və kommunikasiya*. Baki: Sabah.
- Quliyev H. (2019). Internet folklorunda anonimlik problemi. *Дедэ Коркүд*, (2), 81-93.
- Иванова Т.Г. (1995). Американская фольклористика о русском фольклоре. *Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры*. СПб. (2), 237.
- Fox W. (1983). Computerized Creation and Diffusion of Folkloric Materials. *Folklore Forum*. (16), 5-20.
- Ибраев Ш. (2021). *Қазақтың гұрыптық фольклоры*. Нұр-Сұлтан: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1996). *The Electronic Vernacular. Connected Engagements with Media*. Chigago: University of Chigago Press.

Қалиева А. (ред.). (2020). *Кибер әдебиет: Ұжымдық монография*. Алматы.

Неклюдов С.Ю. (2003). Фольклор современного города. *Современный городской фольклор*. М.: РГГУ, 5-24.

VanArsdale D.W. (2016). *Chain Letter Evolution*.



# TRÜK DÜNYASINDA TEKNOLOJİ DESTEKLİ DİL ÖĞRETİMİNİN GÜNCEL DURUMU

## CURRENT STATUS OF TECHNOLOGY-ASSISTED LANGUAGE TEACHING IN THE TURKIC WORLD

Burak SÖZER\*

### ÖZ

21.yüzyılın başından itibaren gerçekleşen teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, çağdaş yaşamın her alanına etki etmeye başladığı gibi eğitimde ve özellikle anadili, ikinci dil ve yabancı dil eğitiminde söz sahibi olmaya başlamıştır. Gerek bireysel gerek kitlesel olarak dil öğretiminde çevrim içi uygulamalar, bilgisayar ve mobil destekli teknolojiler ile desteklenmektedir. Dil öğretimi sürecinde dijital teknolojiler, öğrenici deneyimlerini belirtme ve ifade etmede yardımcı olmaktadır. Ses, müzik, metin, görüntü ve fotoğraf son dönemlerde yapay zekâ araçlarıyla geliştirilerek özerk öğrenme imkânı sağlamaktadır. Dil öğretiminde görülen küresel teknolojik gelişmelerin Türk dünyasında da takip edilmesi gerekmektedir. Özellikle çağdaş Türk yazı dillerinin korunması, geliştirilmesi, dünyanın çeşitli ülkelerinde bilim, kültür ve iletişim dili olabilmesi için bilgisayar-mobil destekli dil öğretim araçlarının zenginliklerinden faydalanmak önemlidir. Bu çalışmanın amacı, başta yapay zekâ uygulamaları olmak üzere Türk yazı dillerinin öğretiminde kullanılan veya kullanılacak teknoloji tabanlı sözlüklerin, veri tabanlarının ve projelerin güncel durumu hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Çalışma, nitel araştırma yöntemiyle desenlenmiş ve uygulamaları tespit etmek amacıyla doküman incelemesi veri toplama metodu olarak kullanılmıştır. Veri toplama sürecinin ardından elde edilenler nitel araştırma veri analizi yöntemlerinden içerik analizi ile değerlendirilmiştir. Araştırma evrenini Türk dünyası devletleri örnekleme ise Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan Türkçesinde yapılan çalışmalar oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil öğretimi, teknoloji, Türk lehçeleri, Türkçe öğretimi

### ABSTRACT

Since the beginning of the 21st century, technological and scientific advances have begun to have an impact on all areas of contemporary life and have started to have a say in education, especially in mother tongue, second language and foreign language education. In both individual and mass language teaching, online applications are supported by computer and mobile supported technologies. In the language teaching process, digital technologies help learners to express and express their experiences. Sound, music, text, images and photographs have recently been developed with artificial intelligence tools and provide autonomous learning opportunities. Global technological developments in language teaching should also be followed in the Turkish world. In particular, it is important to benefit from the richness of computer-mobile supported language teaching tools in order to protect and develop contemporary Turkish written languages and to become a language of science, culture and communication in various countries of the world. The aim

---

\* Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Hazırlık Okulu Türk Dili Bölümü, Türkistan/Kazakistan (buraksozer90@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-1313-4900>

of this study is to evaluate the current status of technology-based dictionaries, databases and projects that are used or can be used in the teaching of Turkic written languages, especially artificial intelligence applications. The study was designed with qualitative research method and document analysis was used as a data collection method to identify the applications. After the data collection process, the data obtained were evaluated by content analysis, one of the qualitative research data analysis methods. The research population consists of studies conducted in Turkey, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Turkish.

**Keywords:** Language teaching, technology, Turkish dialects, Turkish teaching

## Giriş

Gelişen teknolojik olanaklarla birlikte yabancı ve ikinci dil öğretiminin öğrenci ve öğretici merkezli yaklaşımların yanı sıra özellikle yapay zekâ alt yapısı ile güçlendirilen dil öğretimi araçlarıyla artık öğrenci – öğretici ve teknoloji üçgeninde şekillenmesi söz konusudur. Teknoloji destekli dil öğretimi (Technology-assisted language teaching - TALT), teknoloji araçlarının ve kaynaklarının dil öğrenme ve öğretme süreçlerine uyumunu ifade etmektedir. Dil edinimi ve öğretimini geliştirmek için bilgisayarlar, yazılım uygulamaları, çevrim içi platformlar ve yapay zekâ (AI) gibi çeşitli teknolojik gelişmelerin kullanımını kapsar. Bilgisayar Destekli Dil Öğrenimi (Computer-Assisted Language Learning - CALL), dil öğrenme bağlamlarında bilgisayarların ve yazılım uygulamalarının kullanımına odaklanan teknoloji destekli dil öğretiminin önde gelen bir dalıdır (Arani, 2018). BDDÖ, öğrencilere ilgi çekici ve kişiselleştirilmiş dil öğrenme deneyimleri sağlamak için etkileşimli çoklu ortam, çevrim içi kaynaklar ve yapay zekâ destekli araçlar kullanılmaktadır. Dil eğitiminde yapay zekâ (YZ) uygulamaları son yıllarda büyük ilgi görmektedir. Akıllı özel ders sistemleri, sohbet robotları ve otomatik puanlama uygulamaları gibi YZ araçları, kişiselleştirilmiş geri bildirim, uyarlanabilir alıştırma ve öğrencilerle etkileşimli konuşmalar sağlamak için doğal dil işleme, makine öğrenimi ve veri madenciliği teknikleri bu süreçte kullanılmaktadır. Teknoloji destekli dil öğretimi kavramı, teknolojinin dil öğrenimini kolaylaştırıcı ve geliştirici olarak hizmet ettiği öğrenci merkezli yaklaşımları vurgular. Bireyselleştirilmiş eğitim, anında geri bildirim ve otantik dil pratiği için fırsatlar sunar.

Teknoloji araçları, etkileşimli alıştırma, çoklu ortam malzemeleri ve sanal iletişim platformları aracılığıyla okuma, yazma, dinleme ve konuşma dahil olmak üzere çeşitli dil becerilerini destekleyebilir. Ayrıca, teknoloji destekli dil öğretimi, otantik dil kaynaklarına, çevrim

içi topluluklara ve işbirlikçi öğrenme fırsatlarına erişim sağlayarak öğrenen özerkliğini ve katılımını teşvik eder. Öğrencilerin dil içeriğini kendi hızlarında keşfetmelerine, ilerlemelerini takip etmelerine ve daha fazla öğrenme için kişiselleştirilmiş öneriler almalarına olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, teknoloji destekli dil öğretiminin başarılı bir şekilde uygulanması, etkili öğretmen eğitimi ve desteği gerektirir. Öğretmenlerin, teknoloji araçlarını dil öğretimine etkili bir şekilde nasıl entegre edeceklerini anlamalarını içeren teknolojik pedagojik içerik bilgisi becerilerini geliştirmeleri gerekir. Ayrıca, teknoloji destekli dil öğretimi yaklaşımlarının tasarlanması ve uygulanmasında dijital okuryazarlık, erişilebilirlik ve gizlilik hususları da büyük önem taşımaktadır. Özetle, teknoloji destekli dil öğretimi, dil öğrenme ve öğretme süreçlerini geliştirmek için teknoloji araçlarının ve kaynaklarının entegrasyonunu kapsar. Kişiselleştirilmiş geri bildirim ve etkileşimli öğrenme deneyimleri sağlayan akıllı özel ders sistemleri, sohbet robotları ve otomatik puanlama uygulamaları gibi çeşitli yapay zekâ uygulamalarını içerir. Teknoloji destekli dil öğretimi, öğrenen merkezli yaklaşımları, öğrenen özerkliğini ve katılımı teşvik eder, ancak aynı zamanda etkili öğretmen eğitimi ve dijital okuryazarlık ve gizlilik hususlarını da gerektirir. Bu bağlamda Türk dünyasının Türkiye Türkçesi başta olmak üzere diğer Türk lehçelerinin öğretiminde yapay zekâ araçları ile birlikte dil öğretim izlencelerini geliştirmeleri ve çağı yakalamak adına yeni uygulamalar ortaya koymaları önem kazanmaktadır.

## **1. Bilgisayar – Teknoloji Destekli Dil Öğretimine Genel Bakış**

Teknoloji ve bilgisayar destekli dil öğretiminin mevcut durumu yabancı dil, anadili ve ikinci dil eğitimi alanında ilgi çeken bir konudur. 20. yüzyılın başından itibaren teknoloji yardımıyla dil öğretimi araçlarının eğitimin bütün kademelerde yer alması görüşü benimsenmeye başlamıştır. Ancak dil öğretiminde teknolojinin tek başına yeterli olmayacağı görüşü de söz konusudur. Örneğin Salaberry (2001) çalışmasında çoğu "yeni teknolojinin" (radyo, televizyon, VCR, bilgisayar gibi) insan etkileşiminin genel bağlamında devrim niteliğinde olmasına rağmen, ikinci dil öğretimi alanında eşit derecede pedagojik fayda sağladığının açık olmadığını savunmaktadır. Çeşitli çalışmalar, özellikle İngilizce öğretimi bağlamında, dil öğretimi ve öğreniminde teknoloji kullanımının etkililiğini araştırmıştır. Son yıllarda teknoloji destekli dil öğretimi, uzaktan eğitimin de yaygınlaşmasıyla birlikte uzmanların üzerine yoğunlaştığı konular arasında yer almıştır. Bu noktada Felix (2003) yeni teknolojilerin yüz yüze öğretime değer katmak için büyük bir potansiyel sunduğunu ve

en büyük zorluğun uzaktan kaliteli dil programları tasarlamak ve sürdürmek olduğunu ifade etmiştir. Devam eden süreçte kavramın yerleşmeye başlamasıyla birlikte bilgisayar ve teknoloji destekli dil öğretiminde neler yapılması gerektiğine yönelik çalışmaların arttığı görülmektedir. Buna göre Lai (2008) uygulama odaklı kitabında dil öğretmenlerine bilgisayar destekli dil öğreniminin mevcut durumu hakkında geniş perspektifler sunmanın yanı sıra, teknolojilerin belirli dil öğretim alanlarına nasıl dahil edileceğine dair özel yönergeler sunmaktadır. Öğrenci algısının ve hazırbulunuşluğunun yanı sıra bilgisayar ve teknoloji destekli dil öğretiminde öğretici yeterliliği de oldukça önemlidir. Kim ve Rissel'in (2008) çalışmasına göre bulgular, öğretmenlerin etkileşim hakkındaki inançlarının bilgisayar kullanımlarını teknolojik uzmanlıklarından önemli ölçüde daha fazla etkilediğini göstermiştir. Buna göre bilgisayarların sınıf içinde ve dışında daha yaygın olarak kullanılabilmesi için öğretmen hazırlığının öğretmenlerin inançlarını ve dil öğretimine yaklaşımlarını dikkate alması gerektiğini göstermektedir.

Hoopingartner'a göre ise (2009) dil öğretimi ve öğrenimini desteklemek için teknoloji kullanımındaki en iyi uygulamalar, teknolojik girdiyi artırarak, dil pratiği için ek fırsatlar sağlayarak, etkileşim ve görev tabanlı öğrenme etkinlikleri için bir platform olarak hizmet ederek öğretimi ve öğrenimi geliştirebilecek araçlardır. Chappelle'ye göre (2009) teknoloji ve bilgisayar destekli dil öğretiminin dikey olarak yayılmasının, yani dil materyalleri ve müfredatına yayılmasının, BDDÖ ile diğer dil materyalleri arasında net bir ayırım yapmayı zorlaştırdığını savunmaktadır. Öte yandan dil öğretiminde teknoloji ve bilgisayar destekli çeşitli uygulamalı araştırmaların ve yaklaşımların olduğu görülmektedir. Jiang ve Sun (2010) çalışmasında dijital tabanlı bir bağlam kullanarak üniversitede İngilizce öğretiminde görev temelli yaklaşımı tartışmaktadır. Bu çalışmada öğretmenlerin dil öğretiminde teknolojiden faydalanmak için uygun yollar bulmalarının önemi vurgulanmaktadır. Bilgisayar teknolojisinin kırk yılı aşkın bir süredir eğitimde kullanıldığını ve dil öğrenimini geliştirme potansiyeline sahip olduğu belirtilmektedir.

Jahromi ve Salimi da çalışmasında (2013) okullarda bilgisayar destekli dil öğrenme tekniklerinin yaygın kullanımını uygulamadan önce kullanıcıların tutum ve becerilerini bilmenin önemli olduğunu vurgulayarak İranlı lise dil öğretmenleri ve öğrencilerinin BDDÖ'ye yönelik bilgisayarla ilgili mevcut tutum ve becerilerini araştırmış ve katılımcıların bilgisayar destekli dil öğretimine olumlu yaklaştığı sonucuna ulaşmıştır. Uygulamalı bir diğer çalışmada Liu (2015),

İngilizce öğrenenlerin okuma becerileri üzerinde bilgisayar destekli dil öğrenme ortamı kullanmanın etkililiği üzerine bir çalışma yürütmüştür. Çalışma, dil öğretiminde bilgisayar ve internetin nasıl ve ne zaman iyi kullanılacağına ilişkin anlaşılmasında öğretmenlerin rolünü vurgulamaktadır. Buna göre teknoloji açısından zengin bir dil öğrenme ortamında öğrenci merkezli pedagojinin kullanımını araştırmakta ve Çinli öğrencilerin İngilizce okuma becerilerini geliştirmede öğretim teknolojisinin önemli sorumluluğuna işaret edilmektedir. Günümüze geldikçe bilgisayar destekli dil öğrenimi mobil araçlarla da desteklenmeye başlamıştır. Mobil araçlar, özellikle otonom dil öğrenimini geliştirmiş, bireyin internet olmadan bile dil öğrenebilmesini olanaklı hâle getirmiştir. Çakır (2015)'a göre teknoloji tabanlı dil öğretim etkinliklerinden bazılarının cep telefonları kullanılarak uygulanması ve yabancı dil öğretim müfredatına entegre edilmesi önerilmektedir.

Galla (2016)'ya göre teknolojinin dil öğrenimi ve öğretiminde geniş ve çoğunlukla olumlu uygulamalara sahip olduğunu, bu uygulamaların faydalarının büyüklük ve coğrafi konumdan bağımsız olarak topluluklar arasında tutarlı kaldığını ve dilin yeniden canlandırılması çabalarını desteklemek için teknolojinin yeni ve yenilikçi kullanımlarının benimsendiğini belirtmiştir. Schmidt'e göre (2017), eğitim teknolojisi yaklaşımlarını dil pedagojisi teorileriyle birleştiren disiplinler arası bir alan olarak BDDÖ'nün devam eden gelişimini vurgulamaktadır. Ayrıca dijital öğrenmenin kültürel anlam oluşturma süreçlerini nasıl etkilediği konusunda daha fazla araştırma yapılması gerektiğini ön plana çıkarılmıştır. Buna göre teknoloji, bilgisayar ve yapay zekâ destekli dil öğretiminin kuramsal temellere oturtularak uygulamaya geçilmesi önemlidir. Gavranović'e göre (2019), yabancı ve ana dil öğretiminin yanı sıra teknoloji desteğiyle ikinci dil öğretiminde kelime edinimini geliştirmek için çevrim içi ve çevrim dışı kullanılabilen uygulamalar önemlidir. Özellikle kelime öğretimi ve öğreniminde mobil uygulamalar öğrenciye bağımsız öğrenme olanağı sunmakta ve kalıcı öğrenmeye katkı sağlamaktadır. Mirani vd. (2019) ise çalışmasında BDDÖ'nün gelişimini, zorluklarını ve gelecekteki etkisini tartışmaktadır. Yabancı dil öğretimi ve öğreniminde bilgisayar teknolojisinin artan kullanımını ve dil öğretmenleri ile öğrencilerin öğretim için teknolojiden yararlanmaya olan ilgisinin vurgulandığı görülmektedir.

Bilgisayar ve teknoloji destekli dil öğretimi dünya genelinde yaygınlaşmasına rağmen öğrenci ve öğretici yeterliliği, internet alt yapısı ve fiziki olanaklar gibi faktörlerden etkilenmesi nedeniyle



bütün ülkelerde aynı kalitede ve seviyede uygulanamamaktadır. Katemba'nın çalışmasına göre (2020) Endonezya'da dil öğretimi ve öğreniminde teknoloji kullanımının faydalı olduğu, ancak araçların ve tesislerin artan kullanılabilirliğine rağmen uygulamada ciddi zorluklar yaşandığı görülmektedir. Zaman'ın çalışmasındaki bulgulara bakıldığında ise (2022), Pakistan'daki lisans öğrencilerine İngilizce dilbilgisi öğretmek için geleneksel yöntemlere kıyasla web tabanlı öğretimi kullanan BDDÖ'nün etkili olduğu görülmektedir. Buna göre BDDÖ, öğrenci merkezli bir ortam yaratması, öğrenen özerkliğini artırması ve daha yüksek öğrenme çıktılarına yol açması nedeniyle bu coğrafyada da farkına varılan yabancı/ikinci dil öğrenme araçları arasına girmiştir.

Sonuç olarak, teknoloji ve bilgisayar destekli dil öğretiminin mevcut durumu devam eden bir araştırma ve keşif konusudur. Araştırmalar, uygun şekilde kullanıldığında teknolojinin öğrenci merkezli ortamlar yaratarak, öğrenen özerkliğini artırarak ve öğrenme çıktılarını iyileştirerek dil öğretimi ve öğrenimini geliştirebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, teknolojinin dil edinimi üzerindeki etkisini tam olarak anlamak ve dil öğretiminde kullanımıyla ilgili zorlukları ve fırsatları ele almak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Aynı şekilde Türk dünyasında Türk lehçelerinin bilinirliğini artırmak, dil mirasını korumak ve geliştirmek, yeni nesil teknolojilere uyumlu hâle getirilerek yabancı dil öğretiminde dünyada son gelişmeleri takip etmek gerekmektedir. Bilgisayar ve teknoloji destekli dil öğretimi kavramı çerçevesinde ele alınan bu çalışmada, Türk dünyasında yapay zekâ destekli yabancı dil, ikinci dil ve anadili öğretimi araçlarının güncel durumu ve öne çıkan uygulamalar değerlendirilmiştir. Tespit edilen uygulamalar, geleceğe yönelik özellikle yapay zekâ alt yapılı dil öğretimi çalışmalarının Türk dünyası için de umut verici düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

## **2. Yöntem**

Bu çalışma nitel araştırma yöntemiyle desenlenmiş, veriler nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi ile toplanmıştır. Elde edilen veriler nitel veri analiz türlerinden içerik analizi ile değerlendirilmiştir. İçerik analizi, yazılı veya sözlü metin, resim veya video gibi iletişimin açık içeriğinin nesnel ve sistematik olarak incelenmesini kapsar. Verilerdeki kalıpları, temaları ve ilişkileri belirlemeyi amaçlar. İçerik analizi, araştırma hedeflerine ve analiz düzeyine bağlı olarak hem nitel hem de nicel olabilir. Verilerin önceden belirlenmiş kriterlere veya ortaya çıkan temalara göre kodlanmasını ve kategorize edilmesini içerir ve araştırmacıların içerik

hakkında çıkarımlar yapmasına ve yorumlarda bulunmasına olanak tanır (Hsieh & Shannon, 2005; Cascini vd., 2004; Neuendorf, 2010; Horúcková & Berthet, 2017). Doküman analizi ise özellikle yazılı belgelerin analizine odaklanır. İçgörü ve anlayış kazanmak için belgelerin yapısının, içeriğinin ve bağlamının incelenmesini içerir. Belge analizi, raporlar, makaleler, mektuplar, politikalar ve tarihi kayıtlar dahil olmak üzere çeşitli belge türlerine uygulanabilir. İlgili bilgileri çıkarmayı, kalıpları belirlemeyi ve belgelerin anlamını ve çıkarımlarını yorumlamayı amaçlar (Pembe & Güngör, 2014; Cascini vd., 2004; Kasturi vd., 2002). Çalışma, özellikle Türkiye Türkçesi ve Türk lehçelerinin öğretimi amacıyla 2000 – 2023 yılları arasında hazırlanmış ve güncel olarak kullanımı devam eden yapay zekâ destekli dil kaynaklarını ve araçlarını değerlendirmeye almış ve değerlendirmiştir. Çalışmaya sınırlılık getirmek amacıyla Türkiye Türkçesi ve Türk lehçeleri için hazırlanan e-öğrenme nesnelere ve sistemleri çalışmaya dahil edilmemiş, özellikle yapay zekâ destekli araçların önemini vurgulamak amacıyla bu alt yapı ile hazırlanmış uygulamalar seçilmiştir.

### **3. Bulgular**

Çalışma kapsamında Türkiye Türkçesi ve diğer Türk dilleri öğretiminde kullanılacak yapay zekâ destekli proje ve araçların neler olduğu, kapsamı ve özellikleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İstanbul Teknik Üniversitesi Doğal Dil İşleme Araştırma Grubu tarafından hazırlanan “Türk Dilleri için Dil Kaynakları ve Araçları (URL-1)” ve eklemeli diller için yapay zekâ destekli dil öğrenimi mobil uygulaması olan İTÜRK ile Nazarbayev Üniversitesi tarafından hazırlanan “ISSAI” projesi ele alınmıştır.

#### **3.1. ISSAI**

Kazakistan’ın başkenti Astana’da bulunan Nazarbayev Üniversitesine bağlı Akıllı Sistemler ve Yapay Zekâ Enstitüsü - Institute of Smart Systems and Artificial Intelligence- (ISSAI) eğitim, sanayi ve hükümet politikaları alanlarındaki ulusal ve uluslararası ortaklarla araştırma, yenilik ve işbirliği için bir çerçeve sunmayı amaçlamakta ve ulusal kalkınma hedeflerinin ilerletilmesinde Kazakistan’ın dijital ekosistemine katkıda bulunmaya yönelik çalışmalar sürdürmektedir. 2019 yılından bu yana hizmet veren araştırma kurumunun en önemli projelerinden biri de Türk Dilleri için Çok Dilli Konuşma Tanıma “Multilingual Speech Recognition for Turkic Languages” projesidir. Bir “Otomatik Konuşma Tanıma” (ASR) uygulaması olan bu proje, başlangıçta yalnızca Kazak Türkçesi

için hazırlanmıştır. Ancak uygulama şu anda on adet Türk dili (Kazak, Azerbaycan, Başkurt, Çuvaş, Kırgız, Saha, Tatar, Türkiye, Uygur ve Özbek Türkçesi) için otomatik ses ve konuşma tanıma hizmeti vermektedir. Otomatik Konuşma Tanıma (ASR), makinelerin konuşma dilini yazılı metne dönüştürmesini sağlayan bir teknolojidir. Ses sinyallerini analiz etmek ve yorumlamak için algoritmaların ve modellerin kullanılmasını, dilsel bilgilerin çıkarılmasını ve metin biçimine dönüştürülmesini içerir. Projenin amacı, Türk dünyasında çok dilli eğitimin geliştirilmesine katkı bulunmak olarak belirlenmiş programa ayrıca Rusça ve İngilizce dillerinde ses-konuşma tanıma özelliği de eklenmiştir. Uygulamada 13'ü tek dilli 9'u çok dilli olmak üzere 22 model eklenmiş, çok dilli modellerin ortak konuşma verileri kullanılarak eğitilen modeller ve temel tek dilli modellerden iyi performans gösterdiği tespit edilmiştir. Projede aynı zamanda açık kaynaklı Türkçe konuşma yer almaktadır. Derlem, 186.171 ifade ile 218,2 saatlik transkripsiyonlu konuşma içermektedir (Mussakhojayeva vd. 2023). Açık kaynaklı en büyük Türkçe veri kümelerinden birine sahip olan ISSAI'nin veri tabanları ve kodları da "GitHub" uygulamasından açık erişime sunulmuştur.

### 3.2. Türk Dilleri İçin Dil Kaynakları ve Araçları

İstanbul Teknik Üniversitesi Doğal Dil İşleme Araştırma Grubu tarafından hazırlanan ve 2014'ten bu yana geliştirilen proje, uygulamalı dilbilimin yapay zekâ destekli gelişimine önemli bir katkı sunmaktadır. Sözcük analizi, cümle analizi, varlık ismi tanıma gibi özelliklere sahip olan veri tabanı, Türkiye Türkçesi ile başladığı yazılımdan elde ettiği deneyimi diğer Türk dillerine aktarmayı hedefleyerek bugün Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Özbek, Tatar, Türkmen ve Uygur Türkçelerinde de dil kaynakları ve veri kümelerine sahiptir. Türkçe Doğal Dil İşleme Yazılım Zinciri (URL-2) içerisinde cümle normalleştirme (sorunlu sözcük tespiti, harf yazımı dönüşümü, Türkçe karakter düzeltici, sesli harf üretici, yazım hatası düzeltici, özel isim tespiti), biçimbilimsel çözümleyici (sözcük çözümleme, sözcük üretimi, sözcük doğrulama) gibi özelliklere sahip olarak yapay zekâ uygulamalarında Türkçe dil desteğinin kullanımını geliştirmeye yönelik araçlar bulundurmaktadır (Eryiğit, 2014). Bunun yanı sıra Türkiye Türkçesi dil kaynakları içerisinde yazılı metinler, dil ağaçları, dil modelleri, paralel veri kümeleri ve ses veri kümeleri yer almaktadır (URL-3)

Araçlara ve kaynaklara bakıldığında Kazak Türkçesine ait dil kaynakları arasında "Almaty Corpus of Kazakh language (NCKL) yer almakta ve bu veri kümesinde toplamda 40 milyon Kazak kelime

verisi yer almaktadır. Diğer veri kümeleri olan “Open Source Kazakh Language Corpus” ve “KKWAC” internet kaynaklı derlem olarak hizmet vermektedir. Bu derlemler yaklaşık 140 milyona yakın kelime içermekte ve 600 bine yakın farklı kelime grubunu içerisinde bulundurmaktadır.

Azerbaycan Türkçesi dil kaynaklarında internet tabanlı derlemlerin yanı sıra Türkiye Türkçesinde olduğu gibi doğal dil işleme yazılımı bulunmakta ve yayın çalışmaları listesi açık erişimde sunulmaktadır (URL-4). Derlem tabanlı Azerbaycan Türkçesi sözlüklerinde yaklaşık 94 milyon kelime yer almaktadır. Kırgız Türkçesine ait veri kaynaklarına bakıldığında internet üzerinden derlenmiş Kırgız metinlerinden oluşan ve toplamda 19 milyon kelime içeren “Kyrgyz Corpus From the Web” derlemi görülmektedir.

Özbek Türkçesinde ise Özbek Türkçesi ile yazılmış metinleri kapsayan ve yaklaşık 18 milyon kelime içeren “Uzbek Corpus” Tatar Türkçesinde yaklaşık 500 milyon kelime içeren “Corpus of Written Tatar” yazılı türlerin yanı sıra görsel dokümanları da içeren “Tatar National Corpus” ve edebi ürünleri içeren “Tatar Belletristic Literature Corpus” kelime ve söz varlığı öğretimi açısından tematik sınıflandırma sunması nedeniyle dil öğretiminde önemli bir kaynak olarak kullanılabilir.

Türkmen Türkçesi dil kaynaklarına bakıldığında ise “Turkmen Corpus From the Web” yaklaşık 2 milyon kelime ile hizmet vermektedir. Uygur Türkçesinde ise “UyNeRel” ve “Uyghur UD” veri tabanları ve kümelerinde “Uygur Varlık Anlam” etiketleme yöntemine dayalı derlemler yer almaktadır. (URL-1)

### **3.3. Eklemeli Diller İçin Yapay Zekâ Destekli Dil Öğrenimi Mobil Uygulaması (İTÜRK)**

İstanbul Teknik Üniversitesi Doğal Dil İşleme Araştırma Grubu tarafından hazırlanan ve Türkiye Türkçesi başta olmak üzere eklemeli diller için geliştirilen yapay zekâ destekli dil öğrenimi mobil uygulaması İTÜRK yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde oyunlaştırma ve otonom öğrenme kuramına göre hazırlanan içeriklere sahiptir. Uygulama, ücretsiz olarak mobil cihazlara yüklenebilmektedir. Uygulama içerisinde Türkiye Türkçesinde isim ve fiil çekimlerini öğrenmek ve farklı kelimeler üzerinde alıştırmalar yapmayı sağlayan alıştırmalar içermekte ve kullanıcıların otonom öğrenme imkânına sahip olmasını sağlamaktadır. Uygulama, İstanbul Teknik Üniversitesi Doğal Dil İşleme Araştırma Grubu tarafından konuşma, yazma, okuma ve dinleme becerilerine yönelik içerik

geliştirme ve Türkiye Türkçesi başta olmak üzere Türk lehçelerine yönelik alıştırmalar hazırlama çalışmalarına devam etmektedir.

Türkiye Türkçesi ve diğer Türk dünyası dillerinde günümüzde teknoloji ve bilgisayar destekli dil öğretiminde web tabanlı derlemlerin kullanılabilmesi mümkündür. Bunun yanı sıra özellikle Türkiye’de ve Kazakistan’da yapay zekâ destekli ses ve konuşma tanıma ile doğal dil işleme yazılımları üzerine yapılan çalışmalar, Türkiye Türkçesi ve Kazak Türkçesi tanıtımları için önemli olmakla birlikte yazma, konuşma, dinleme ve okuma becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayabilecek nitelikte ürünler olarak değerlendirilebilmektedir. Ayrıca bilgisayar destekli dil öğretimi, mobil destekli dil öğretimi ile birlikte desteklenmeli ve kullanıcıların zaman ve mekân sınırı olmadan istedikleri zaman öğrenmek istedikleri hedef dilin dilbilgisel yapılarına uygun olarak, öğrenci merkezli yaklaşımlarla Türkiye Türkçesi ve Türk lehçeleri kültürel öğelerle birlikte sunulmalıdır.

#### **4. Tartışma ve Sonuç**

Bilgisayar destekli dil öğretiminde yapay zekâ uygulamalarının eğitim müfredatlarına uyumlanmaya başladığı görülmektedir. Yanhua’ya göre (2020) yapay zekâ teknolojisinin eğitime derinlemesine entegrasyonu, yabancı dil öğretiminin kalitesini ve etkinliğini artırır. Bunun yanı sıra yapay zekâ destekli araçların yabancı dil eğitime dahil edilmesi gerektiği bilgisayar – teknoloji destekli dil öğretiminde öğretmenlerin için mevcut gereksinim çerçevelerini yeniden gözden geçirilerek yabancı dil öğretmenlerinin bunları öğretimlerine entegre etmek için hizmet içi eğitim programlarında yer alması gerekmektedir (Pokrivčáková, 2019). Bununla birlikte üniversiteler, yapay zekâ uygulamasını motive etmek ve finansal ve teknik destek sağlamak için bazı önlemler almalıdır; yabancı dil öğretmenleri öncelikle kavramlarını değiştirmeli, yeni bilgi teknolojilerini öğretim sürecine uygulama yeteneklerini geliştirmeli, gelecekteki yabancı dil eğitiminin hedefine uyum sağlamalı ve yabancı dil eğitiminin gelişimini teşvik etmek için yapay zekâ çağındaki eğitim reformunun hızına ayak uydurmalıdır (Hou, 2020). Yabancı dil sınıflarında interaktif formların, yöntemlerin, yaklaşımların ve yeni bilgi teknolojilerinin kullanılması, öğretmenlerin gerekli profesyonel yabancı dil yeterliliğine dönüşecek bilgi ve becerilerin öğrencilerde oluşması için geniş bir fırsat sağlamaktadır (Pozdeeva ve Obskov, 2015). Bu süreçte, toplum, okullar, öğretmenler ve öğrenciler iyi bir iş birliği yapmalı ve yapay zekâ çağında yabancı dil öğretiminde daha iyi ve yeni bir durum

yaratmak için yakın bir şekilde çalışmalıdır (Xue, 2021). Teknolojinin dil öğrenimi ve öğretiminde çoğunlukla olumlu uygulamalara sahip olduğunu, girdiyi artırdığını ve ek uygulama fırsatları sağladığını söylemek mümkündür. Buna ek yeni teknolojilerin pedagojik faydalarının tespit edilmesi ve bilgisayar-teknoloji destekli dil öğreniminin yapay zekâ ile birlikte güçlenmesi gerektiği sonucu güncel alanyazın da göz önünde bulundurulduğunda elde edilebilmektedir.

Yapay zekâ araçları ve teknolojileri kişiselleştirilmiş, uyarlanabilir ve etkileşimli dil öğrenme deneyimleri için fırsatlar sunmaktadır. Anında geri bildirim, bireyselleştirilmiş eğitim ve ilgi çekici etkinlikler sağlayarak öğrencilerin motivasyonunu ve dil yeterliliğini artırabilirler. Bununla birlikte, bu araçları optimize etmek, potansiyel sınırlamaları ele almak ve dil eğitimi ortamlarına etkili bir şekilde entegrasyonlarını sağlamak için daha fazla araştırma ve geliştirmeye ihtiyaç vardır. Akıllı bilgisayar destekli dil öğrenimi, otomatik puanlama uygulamaları, sohbet robotları ve sanal asistanlar, akıllı ve eğitici özel ders sistemleri ve çevrim içi dil öğretim platformları yabancı dil öğretiminde yapay zekâ uygulamalarının mevcut durumu içerisinde dil öğrenme deneyimlerini geliştirmeyi amaçlayan çeşitli araç ve teknolojiler arasındadır. Yapay zekâ teknolojilerinin kullanılarak bilgisayar ve teknoloji destekli dil öğretiminde Türk dünyasında son yıllarda umut verici gelişmelerin görüldüğünü söylemek mümkündür. ISSAI, Doğal Dil İşleme Yazılımı, İTÜRK gibi uygulamalar ve projeler, Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinin öğretimi, korunması ve tanıtımı noktasında özellikle yapay zekânın kullanılarak modern ve yeni nesil dil öğretim yaklaşımlarıyla Türkçenin bütün aile üyeleriyle bir bilim dili olmasını sağlamak adına oldukça önemlidir. Bu projelere benzer çalışmaların gelecekte artması temennimizdir.

#### KAYNAKÇA

- Arani, S. (2018). Teaching and Researching Computer-Assisted Language Learning. *Gist Education and Learning Research Journal*, (17), 260-267. <https://doi.org/10.26817/16925777.421>.
- Cascini, G., Fantechi, A. & Spinicci, E. (2004). Natural Language Processing of Patents and Technical Documentation. *Document Analysis Systems VI*, 508-520. [https://doi.org/10.1007/978-3-540-28640-0\\_48](https://doi.org/10.1007/978-3-540-28640-0_48).
- Chapelle, C. (2009). The Spread Of Computer-Assisted Language Learning. *Language Teaching*, 43, 66 - 74. <https://doi.org/10.1017/S0261444809005850>.

- Çakır, İ. (2015). Opinions and Attitudes of Prospective Teachers for the Use of Mobile Phones in Foreign Language Learning. *Contemporary Educational Technology*, 6, 239-255. <https://doi.org/10.30935/CEDETECH/6152>.
- Eryiğit, G. (2014). ITU Turkish NLP Web Service *In Proceedings of the Demonstrations at the 14th Conference of the European Chapter of the Association for Computational Linguistics (EACL 2014)*. Gothenburg, Sweden, April 2014.
- Felix, U. (2003). Teaching Languages Online: Deconstructing The Myths. *Australasian Journal of Educational Technology*, 19, 118-138. <https://doi.org/10.14742/AJET.1705>.
- Fitria, T. (2021). The Use Technology Based on Artificial Intelligence in English Teaching and Learning. *Elt Echo the Journal of English Language Teaching in Foreign Language Context*, 6(2). <https://doi.org/10.24235/eltecho.v6i2.9299>.
- Fu, S., Gu, H., & Yang, B. (2020). The Affordances of Ai-Enabled Automatic Scoring Applications On Learners' Continuous Learning Intention: An Empirical Study in China. *British Journal of Educational Technology*, 51(5), 1674-1692. <https://doi.org/10.1111/bjjet.12995>.
- Galla, C. (2016). Indigenous Language Revitalization, Promotion, and Education: Function of Digital Technology. *Computer Assisted Language Learning*, 29, 1137-1151. <https://doi.org/10.1080/09588221.2016.1166137>.
- Gao, S., Li, L., & Wu, J. (2021). Application Analysis of Data Mining Technology In The Field of Learning Analysis In China—From The Perspective of Content Analysis. *The Educational Review Usa*, 5(6), 155-163. <https://doi.org/10.26855/er.2021.06.001>.
- Gavranović, V. (2019). Second Language Vocabulary Acquisition Enhanced By The Use of Technology. *Proceedings of the International Scientific Conference - Sinteza 2019* .<https://doi.org/10.15308/sinteza-2019-621-626>.
- Hoopingarner, D. (2009). Best Practices in Technology and Language Teaching. *Lang. Linguistics Compass*, 3, 222-235. <https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2008.00123.x>.
- Horúcková, M. & Berthet, T. (2017). Content Analysis Applied to Social And Environmental Reporting. *Acta Academica Karviniensia*, 17(4), 32-45. <https://doi.org/10.25142/aak.2017.028>.
- Hou, Y. (2020). Foreign Language Education in the Era of Artificial Intelligence. In: Atiquzzaman, M., Yen, N., Xu, Z. (eds) *Big Data Analytics for Cyber-Physical System in Smart City*. BDCPS 2019.

- Advances in Intelligent Systems and Computing, vol 1117. Springer, Singapore. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-2568-1\\_128](https://doi.org/10.1007/978-981-15-2568-1_128).
- Hsieh, H. & Shannon, S. (2005). Three Approaches to Qualitative Content Analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>.
- Huang, S. (2021). Design and Development of Educational Robot Teaching Resources Using Artificial Intelligence Technology. *International Journal of Emerging Technologies in Learning (iJET)*, 16(05), 116. <https://doi.org/10.3991/ijet.v16i05.20311>.
- Jahromi, S., & Salimi, F. (2013). Exploring the Human Element of Computer-Assisted Language Learning: An Iranian Context. *Computer Assisted Language Learning*, 26, 158 - 176. <https://doi.org/10.1080/09588221.2011.643411>.
- Jiang, L. & Sun, K. (2010). Task-Based Approach in College English Teaching of Digital-Based Context. *International Journal of Modern Education and Computer Science*, 2(1), 32-39. <https://doi.org/10.5815/ijmecs.2010.01.05>.
- Kasturi, R., O'Gorman, L., & Govindaraju, V. (2002). Document Image Analysis: A Primer. *Sadhana*, 27(1), 3-22. <https://doi.org/10.1007/bf02703309>.
- Katempa, C. V. (2020). Teachers' Perceptions in Implementing Technologies In Language Teaching and Learning in Indonesia. *Acuity: Journal of English Language Pedagogy, Literature and Culture*, 5(2), 123-136. <https://doi.org/10.35974/acuity.v5i2.2299>.
- Kim, H., & Rissel, D. (2008). Instructors' Integration of Computer Technology: Examining the Role of Interaction. *Foreign Language Annals*, 41, 61-80. <https://doi.org/10.1111/J.1944-9720.2008.TB03279.X>.
- Kozikoğlu, İ. & Babacan, N. (2019). The Investigation of The Relationship Between Turkish EFL Teachers' Technological Pedagogical Content Knowledge Skills And Attitudes Towards Technology. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 15(1), 20-33. <https://doi.org/10.17263/jlls.547594>.
- Lai, C. (2008). Calling On Call: From Theory And Research to New Directions in Foreign Language Teaching. *Studies in Second Language Acquisition*, 30, 107 - 108. <https://doi.org/10.1017/S0272263108080121>.
- Lee, Y. & Cho, J. (2021). Development of An Artificial Intelligence Education Model of Classification Techniques For Non-Computer Majors. *Joiv International Journal on Informatics Visualization*, 5(2), 113. <https://doi.org/10.30630/joiv.5.2.552>.
- Liu, X. (2015). The Effectiveness of Using Call Environment on Reading Skills of English Learners. *Proceedings of the 2015 3rd International*



- Conference on Management Science, Education Technology, Arts, Social Science and Econ.* <https://doi.org/10.2991/msetasse-15.2015.217>.
- Mirani, J., Lohar, S., Jat, A., & Faheem, M. (2019). A Review of Computer-Assisted Language Learning (Call): Development, Challenges, And Future Impact. *Education and Linguistics Research*, 5(1), 37. <https://doi.org/10.5296/elr.v5i1.14515>.
- Mussakhøjayeva, S., Dauletbek, K., Yeshpanov, R. & Varol, H.A. (2013). Multilingual Speech Recognition for Turkic Languages. *Information 2023*, 14, 74.
- Nakhal, A. (2016). Using Computer Assisted Language Learning in Teaching English Language At Elementary Schools In Gaza Governorate. *Iosr Journal of Humanities and Social Science*, 21(07), 115-130. <https://doi.org/10.9790/0837-210705115130>.
- Neuendorf, K. (2010). Content Analysis—A Methodological Primer For Gender Research. *Sex Roles*, 64(3-4), 276-289. <https://doi.org/10.1007/s11199-010-9893-0>.
- Pembe, F. & Güngör, T. (2014). A Tree-Based Learning Approach For Document Structure Analysis And its Application to Web Search. *Natural Language Engineering*, 21(4), 569-605. <https://doi.org/10.1017/s1351324914000023>.
- Pokrivčáková, S. (2019). Preparing Teachers For The Application of Ai-Powered Technologies in Foreign Language Education. *Journal of Language and Cultural Education*, 7(3), 135-153. <https://doi.org/10.2478/jolace-2019-0025>.
- Pozdeeva, S., & Obskov, A. (2015). Justification of the Main Pedagogical Conditions of Interactive Teaching a Foreign Language in High School. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 206, 166-172. <https://doi.org/10.1016/J.SBSPRO.2015.10.047>.
- Rahmati, J., Izadpanah, S., & Shahnavaz, A. (2021). A Meta-Analysis On Educational Technology in English Language Teaching. *Language Testing in Asia*, 11, 1-20. <https://doi.org/10.1186/s40468-021-00121-w>.
- Salaberry, M. (2001). The Use of Technology for Second Language Learning and Teaching: A Retrospective. *The Modern Language Journal*, 85, 39-56. <https://doi.org/10.1111/0026-7902.00096>.
- Scannella, E. & Polizzi, S. (2020). How To Measure Bank Credit Risk Disclosure? Testing A New Methodological Approach Based on The Content Analysis Framework. *Journal of Banking Regulation*, 22(1), 73-95. <https://doi.org/10.1057/s41261-020-00129-x>.
- Schmidt, N. (2017). Editorial: Call Continues to Evolve. *Issues and Trends in Educational Technology*, 5(2). [https://doi.org/10.2458/azu\\_itet\\_v5i2\\_schmidt](https://doi.org/10.2458/azu_itet_v5i2_schmidt).

- Sun, Z., Anbarasan, M., & Kumar, D. (2020). Design Of Online Intelligent English Teaching Platform Based on Artificial Intelligence Techniques. *Computational Intelligence*, 37(3), 1166-1180. <https://doi.org/10.1111/coin.12351>.
- Tafazoli, D., Parra, M., & Abril, C. (2018). A Cross-Cultural Study on the Attitudes of English Language Students towards Computer-Assisted Language Learning. *Teaching English With Technology*, 18, 34-68.
- URL-1 <http://ddi.itu.edu.tr>
- URL-2 <http://tools.nlp.itu.edu.tr/>
- URL-3 <http://ddi.itu.edu.tr/araclarkaynaklar>
- URL-4 <https://github.com/alexeyev/awesome-azeri-nlp>
- Xue, J. (2021). On The Innovation of Foreign Language Teaching in The Era Of Artificial Intelligence. *2021 the 5th International Conference on Innovation in Artificial Intelligence*. <https://doi.org/10.1145/3461353.3461355>.
- Yanhua, Z. (2020). The Application of Artificial Intelligence in Foreign Language Teaching. *2020 International Conference on Artificial Intelligence and Education (ICAIE)*, 40-42. <https://doi.org/10.1109/icaie50891.2020.00017>.
- Yu, X., Garcia, M., & Soto-Varela, R. (2023). Are Educational Robots Any Good For Communicative English Learning For Primary School Students? *Texto Livre Linguagem E Tecnologia*, 16. <https://doi.org/10.1590/1983-3652.2023.41469>
- Zaman, N. (2022). Call For Teaching Grammar: A Comparison Of Wbi And Traditional Method. *Pakistan Journal of Educational Research*, 5(2). <https://doi.org/10.52337/pjer.v5i2.529>.
- Zhang, Q. (2021). A Literature Review of Foreign Studies on the Impact of Call on Second Language Acquisition From 2015. *English Language Teaching*, 14(6), 76. <https://doi.org/10.5539/elt.v14n6p76>.
- Zhang, Y., Hou, Z., Zhou, X., Yue, Y., Liu, S., Jiang, X. & Li, L. (2021). Abusive Supervision: A Content Analysis of Theory and Methodology. *Chinese Management Studies*, 16(3), 509-550. <https://doi.org/10.1108/cms-01-2021-0017>.



# KIRGIZ TÜRKLERİNİN SOSYAL MEDYADAKİ DİL TUTUMLARI

## LANGUAGE ATTITUDES OF KYRGYZ TURKS ON SOCIAL MEDIA

Esra BOZDEMİR\*

### ÖZ

Toplumdilbilimin araştırma alanlarından biri olan dilsel tutum, kişilerin kendi dili ve öteki diller karşısındaki duygusal tutumu demektir. Bu tutum, olumlu ya da olumsuz olabilir. Sosyal medya, toplumların dil tutumlarının görülebilmesi için dil bilimciler için büyük bir kaynak görevindedir. Bugün sosyal medya birçok toplum için vazgeçilmez bir iletişim aracı olmuştur. Dünyada haberleşmek amacıyla en çok kullanılan sosyal medya uygulamaları olan Facebook, WhatsApp ve Instagram ilk üçte yer almaktadır.

Yaklaşık olarak 7 milyon nüfusa sahip olan Kırgızistan, 31 Ağustos 1991 yılında bağımsızlığına kavuşmuş eski bir Sovyet Cumhuriyetidir. Kırgızistan'ın tarihine bakacak olursak pek çok farklı halka ev sahipliği yapan, farklı dil ve Türk lehçelerinin konuşulduğu çok kültürlü bir ülkedir. Kırgızistan Anayasasınının 10. Maddesinde Kırgız dili, Kırgız Cumhuriyetinin devlet dili olarak belirlenmiş, Rusça ise resmî dil statüsündedir. Dönemin Cumhurbaşkanı tarafından 2013 yılında Kırgız Cumhuriyetinde devlet dilini ve dil ideolojisini geliştirmek üzere metotlar ile ilgili kararname başlatılmıştır. Çalışmada, Kırgızların sosyal medyadaki dil tutumları ele alınmıştır. Kırgızların sosyal medyada aktif olarak kullandıkları Kırgızca ve Rusça kelimeler ele alınıp Rusça kelimelerin yerine Kırgızca kelimeler önerisinde bulunulmuştur. Çalışmanın hacmini geniş tutmamak adına sadece Instagram uygulaması üzerinden inceleme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kırgızlar, Kırgız Türkçesi, sosyal medya, dil tutumu

### ABSTRACT

Linguistic attitude, one of the research areas of sociolinguistics, refers to the emotional attitude of individuals towards their own language and other languages. This attitude can be positive or negative. Social media is a great resource for linguists to see the language attitudes of societies. Today, social media has become an indispensable communication tool for many societies. Facebook, WhatsApp and Instagram, which are the most used social media applications for communication in the world, are in the top three.

Kyrgyzstan, with a population of approximately 7 million, is a former Soviet Republic that gained independence on August 31, 1991. If we look at the history of Kyrgyzstan, it is a multicultural country that hosts many different peoples, where different languages and Turkish dialects are spoken. Article 10 of the Constitution of Kyrgyzstan establishes the Kyrgyz language as the state language of the Kyrgyz Republic, while Russian has the status of an official language. In 2013, the then President of the Kyrgyz Republic initiated a

---

\* Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul/Türkiye (esrabozdemir54@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0006-4515-7652>

decree on methods for developing the state language and language ideology in the Kyrgyz Republic.

In the study, language attitudes of Kyrgyz people in social media are discussed. Kyrgyz and Russian words that Kyrgyz people actively use in social media are discussed and Kyrgyz words are suggested instead of Russian words. In order not to expand the volume of the study, only the Instagram application was analyzed.

**Keywords:** Kyrgyz, Kyrgyz Turkish, social media, language attitude

## 1. GİRİŞ

Dil tutumları (language attitudes), bir dilin gelişiminde veya bozulmasında, yeniden yapılandırma sürecinde veya yıkımında çok önemli bir rol üstlenir. Bir toplumun ya da bireyin dil tutumu hakkında bilgi alabilmemiz için çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Bu yöntemler başlıca olarak doğrudan, dolaylı ve toplumsal davranışları temel alan ölçümleri ekleyebiliriz (Yalçınkaya, Haziran 2020).

Gelişen ve değişen dünyada hayatımızı etkisi altına alan sosyal medya, birçok farklı sebepler için kullanılabilir hale gelmiştir. Eğlence, iletişim ve bilgi edinme amaçlarına bağlı olarak pek çok insan tarafından sosyal medya kullanılmaktadır. Teknolojinin gelişmesiyle siyasi iletişimlerde de değişmeye duçar olmakta, sosyal medya sadece iş dünyasında değil, kültürel, siyasi çevrede de geniş bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Bakytbekova, B., & Maksudunov, A., 2021). Ağustos 2023 verilerine göre Kırgızistan'da Instagram uygulamasını kullananların sayısı 3.170.700'dür. Bu verinin içinde %56,7'sini kadın kullanıcı oluştururken, %43,3'ünü erkek kullanıcılar oluşturmaktadır. Yoğun olarak 18-44 yaş aralığı aktif bir şekilde uygulamayı kullanmaktadır (napeloncat.com, 2023).

İnterneti kullanma maksatları arasında bilgi almak ve çeşitli haberleri öğrenmek, iş aramak, eğlenmek, konuşmak ve yeni insanlarla tanışmak ilk sıralarda yer almaktadır (Maksudov, 2018).

## 2. KIRGIZİSTAN'DA DİL DURUMU

Kırgızistan, kuzeyinde Kazakistan; batısında Özbekistan, güneybatısında Tacikistan ve güneydoğusunda Çin olan bir Orta Asya ülkesidir (wikipedia.org, 2023). 2022 yılında yapılan nüfus sayımına göre, en son yapılan nüfus sayımından sonra, son 13 yılda ülke nüfusunda artış yaşanmıştır. Son nüfus sayımına göre Kırgızistan'ın yerleşik nüfusu 6.936.156'dır (www.kabar.kg, 2023).

Kırgızistan'ın 31 Ağustos 1991 yılında bağımsızlığına kavuşmasıyla birlikte Kırgız dili Devlet dili statüsünü almış ve Kırgız

Cumhuriyeti'nin 5 Mayıs 1993 yılında kabul edilen ilk Anayasası'nın 5. maddesinin 1. fıkrasına göre: Kırgız Cumhuriyetinin devlet dili Kırgız dilidir diye kanunlaştırılmıştır (Cumakunova, 2018). Kırgızistan Anayasasının 10. Maddesinde Kırgız dili, Kırgız Cumhuriyetinin devlet dili olarak belirlenmiş, Rusça ise resmî dil statüsündedir. Dönemin Cumhurbaşkanı tarafından 2013 yılında Kırgız Cumhuriyetinde devlet dilini ve dil ideolojisini geliştirmek üzere metotlar ile ilgili kararname başlatılmıştır.

Kırgız Türkçesi için 1924 yılında kabul edilen Arap alfabesi 1927 yılına kadar kullanılmıştır. 1926 1. Bakü Türkoloji kongresinde Latin esaslı Kırgız alfabesi 1927 yılında Kırgız Hükümeti tarafından resmi olarak onaylanır. 1929 yılında Latin esaslı Kırgız alfabesinden yapılan değişiklikler ve yeniliklerden sonra alfabe, 1940 yılına kadar kullanılmıştır. Çeşitli sebepler öne sürülerek 1940 yılında Kiril esaslı Kırgız alfabesine geçiş kararı alınmıştır. Günümüzde Latin esaslı alfabeğe geçiş yapan Özbekçe ve Kazakçanın aksine Kırgız dilinde Kiril esaslı Kırgız alfabesi kullanılmaktadır (Cumakunova, 2018). Başkent'te tabelalar, çeşitli yönergeler, müzeler ve kütüphanelerdeki malumatlar hem Kırgızca hem de Rusçadır. İngilizce ise yok denecek bir durumdadır.

Kırgızistan'da 2300'e yakın okul bulunmaktadır. Bu rakamın onda biri Rus dilinde eğitim verilmektedir. 2020 yılının verilerine göre, %59.9 Kırgız dilinde, %29.3 iki dilde ve %10,8 Rus dilinde eğitim verilmektedir. 2010-2020 yılları arasında Kırgızistan'da 99 okul daha açılmıştır. Kırgız dilinde okutulan okulların sayısı azalıp Rus dilinde ve karışık okutan okullar aksine çoğalmıştır. Fakat buna rağmen yine de Kırgız dilinde okutulan okulların sayısı çoktur. Bunlara ek olarak 1995 yılında kurulan Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (KTMÜ), Türkçe ve Kırgızca olmak üzere her iki ülkede geçerli olan iki dilde diploma vermektedir. Bu sayede kurulduğu yıldan beri her yıl binlerce öğrenci Kırgız dilini B2-C1 seviyesinde öğrenmekte ve bilim dili olarak kullanmaktadır.

“Kırgızistan'ın diğer üniversitelerinde Kırgızca genellikle eğitim dili değil de devlet dili olduğu için eğitimi haftada iki ya da üç saat ile sınırlıdır. Zorunlu olan derslerde genellikle Kırgızca grameri okutulur. Bu uygulama, öğrencilerin genel anlamda devlet dilini kavraması ile algılaması için iyi yön gösterici nitelikte olsa bile, ağırlıklı olarak Rusça veya başka bir dilde eğitim veren yükseköğretim kuruluşlarında öğrencilerin devlet dilinde serbest bir şekilde konuşabilmeleri, onu akademik ve toplumsal hayatta etkin bir şekilde kullanabilmeleri için ne yazık ki yetersiz kalmaktadır.” (Babatürk, Eshkenov, 2021)

Kırgızistan Sovyetler Birliği'nin üyesi olduğu dönemlerde, birçok işte, yayıncılıkta, bilim ve edebiyat çevresinde Rus dili baskın olmuştur. Kırgız dili, o zamanlarda, günlük konuşma dili olarak yer almıştır. 1989 yılında Kırgız diline devlet dili statüsü verilmiştir. Ancak Sovyetler Birliği döneminde dosya işleri Rus dilinde yapıldığı için 2000 yılında Kırgızistan Cumhuriyeti'nde Rusça resmi dil olarak kabul edilmiştir. Ancak tüm bu yeniliklere rağmen Kırgızistan'da iki dili eşit bir şekilde iyi bilen insanlar azdır. Ülkenin kuzeyinde, Bişkek'te ve Çüy bölgesinde çok fazla Rus olduğu için Rusça baskındır ve pek çok Kırgız da Rusça konuşur. Güneyde ise Kırgız dili baskın olup Özbekistan'a sınırı olan (Oş, Batken ve Celalabad) bölgelerde Özbek dili konuşulduğu da görülmektedir. Mezuniyet sınavlarını ve genel devlet sınavlarına giren öğrenciler Kırgız ya da Rus dilini seçebilme haklarına sahipler. Bişkek'te ve Çüy bölgesinde pek çok öğrenci Rus dilini seçerken diğer bölgelerde Kırgız dilini tercih eden öğrenciler bulunmaktadır (ky.kloop.asia.com, 2021).

Kırgız Parlamentosu Yüksek Kurulu, 24 Nisan 2023 tarihinde Kırgızistan Devlet Dili Yasa Tasarısı'nı kabul etti. Tasarıda Kırgızistan'daki tüm devlet organları resmi yazışmalarda Kırgızca kullanılması ön görüldü. 17 Temmuz 2023 tarihinde Kırgızistan Cumhurbaşkanı Sadır Caparov, anayasal kanuna imza attı. 14 ana başlıktan ve 40 maddeden oluşan Kırgız Cumhuriyeti devlet dili hakkındaki kanuna göre devlet dairelerinde dosya işleri kesinlikle Kırgız dilinde yürütülecektir. Bundan başka seçim, referandum, hukuki çalışmalar vb. Kırgız dilinde yapılacaktır. Uluslararası anlaşmalar, belgelerin saklanması, devlet kurumlarının isimleri, coğrafi adlandırmalar, ticari markalar, firma isimler ve şirketler devlet dilinde olmalıdır. Eğitim dili Kırgız dilidir, Rus dilli ya da başka dillerde eğitim verilen okullarda ise Kırgız dili devlet dili olarak da yer almak zorundadır. Kültür ve sanat dünyasında da Kırgız dili tercih edilecektir. Televizyonlarda, radyolarda ve çeşitli kitle iletişim araçlarında Kırgız dilinin %60'tan az olması yasaktır. Yayıncılıkta, bilgisayar programlarında ve internet sitelerinde Kırgız dilinde olma zorunluluğu bulunmaktadır. Alınan kararlar arasında bundan böyle devlet dairesinde çalışacak herhangi bir Kırgız vatandaşının en az B1 seviyede Kırgız dilini bilmesi şartı bulunmaktadır (Кыргыз Республикасынын Конституциялык Мыйзамы, 17.07.2023).

### **3. KIRGIZLARIN SOSYAL MEDYADA ANA DİLLERİNE OLAN TUTUMLARI**

Kırgızların ana dillerine olan tutumları 'Instagram' uygulaması üzerinden incelenmiştir. Instagram'ın dil desteğinde 42 dil

bulunmaktadır. Ancak bu sayının içinde herhangi bir Türk dili yer almamaktadır. Buna bağlı olarak Kırgızlar, ikinci dilleri olan Rusçayı uygulama dili olarak kullanmaktadırlar. Apple işletim sistemi iOS'un dil desteğinde bulunmayan Kırgız dili, QuickType klavye desteğinde yer almaktadır. Android işletim sisteminde de Kırgız dili bulunmamaktadır. Bu sebeple Kırgızlar, sosyal medyada genellikle Rusça terimleri kullanmayı tercih etmektedirler. Bu çalışmada Kırgızlar tarafından 'Instagram' uygulamasında yaygın ve aktif olarak kullanılan terimler ve kelimeler ele alınıp Rusça kelimelerin yerine Kırgızca kelimeler önerisinde bulunulmuştur. Söz konusu ilgili kelimelerin daha anlaşılır olması açısından İngilizce versiyonlarına da yer verilmiştir.

Söz konusu kelimeler ve terimler Türkçe (Tr), İngilizce (En), Kırgızca (Kt) ve Rusça (Ru) düzeninde yazılmıştır:

➤ **Tr. abone olmak**

En. subscribe

Kt. жазылуу [cazıluu]

Ru. подписаться [podpisat'sya]

➤ **Tr. aramak**

En. search

Kt. Издөө [izdöö]

Ru. поиск [poisk]

➤ **Tr. bağlantı**

En. link

Kt. шилтеме [şilteme]

Ru. ссылка [ssylka]

➤ **Tr. bağlantı kurmak**

En. link up

Kt. байланышуу [baylanışuu]

Ru. связать [svyazat']

➤ **Tr. beğenmek**

En. like

Kt. жактыруу [caktıruu] / лайк басуу [layk basuu]

Ru. лайк [layk]

➤ **Tr. bildirim**

En. notification



Kt. билдирүү [bildirüü]  
Ru. уведомление [uvedomleniye]

➤ **Tr. biyografi / bio**

En. account  
Kt. Баракча [barakça] / дарек [darek]  
Ru. сайт [sayt]

➤ **Tr. bulmak**

En. find  
Kt. табуу [tabuu]  
Ru. находить [nakhodit']

➤ **Tr. canlı yayın**

En. live  
Kt. түз эфир [tüz efir]  
Ru. прямой эфир [pryamoy efir]

➤ **Tr. davet etmek**

En. invite /  
Kt. чакыруу [çakıruu]  
Ru. приглашать [priglashtat']

➤ **Tr. durdurmak**

En. pause  
Kt. токтотуу [toktotuu]  
Ru. пауза [pauza]

➤ **Tr. emoji**

En. emoji  
Kt. ыйтыкча [ıytıkça]  
Ru. смайлик [smaylik]

➤ **Tr. engellemek**

En. block  
Kt. блок [blok] / блоктоо [bloktoo] / блок кылуу [blok kılıu] /  
чектеп коюу [çekter koyuu] / кара тизмеге киргизүү [kara  
tizmege kirgizüü]  
Ru. блок [blok] / блокировать [blokirovat'] / черный список  
[chernyy spisok]  
/ добавить в черный список [dobavit' v chernyy spisok]

➤ **Tr. etiketlemek**

En. add mentions

Kt. кошуу [koʃuʃu] / белгилөө [belgilöö] / белгилеп коюу [belgiler koju]

Ru. упомянуть [upomyanut']

➤ **Tr. fenomen / ünlü**

En. famous

Kt. белгилүү [belgilüü] / феномен [fenomen]

Ru. феномен [fenomen]

➤ **Tr. fotoğraflar**

En. gallery

Kt. сүрөттөр [süröttör]

Ru. галерея [galereya]

➤ **Tr. fotoğraf / video yüklemek**

En. upload a photo / video

Kt. сүрөт / видео жүктөө [süröt / video cüktöö]

Ru. загрузить фото / видео [zagruzit' foto / video]

➤ **Tr. gizli hesap**

En. private account

Kt. жашыруун эсеп [çaşıruun esep]

Ru. личный аккаунт [lichnyu akkaunt]

➤ **Tr. gönderi**

En. post

Kt. пост [post]

Ru. пост [post]

➤ **Tr. göndermek**

En. send

Kt. жиберүү [ciberüü]

Ru. отправлять [otpravlyat']

➤ **Tr. görüntüleme**

En. views

Kt. көрүү [körüü]

Ru. просмотры [prosmotry]

➤ **Tr. görüntülenme sayısı**

En. views count

Kt. көрүүлөрдүн саны [körüülördün sanı]

Ru. количество просмотров [kolichestvo prosmotrov]

➤ **Tr. gruba eklenmek**

En. add group

Kt. Группага / коомчулукка мүчө болуу [gruppaga / коомчулукка мүчө болуу]

Ru. добавить группу [dobavit' gruppu]

➤ **Tr. grup oluşturmak**

En. create group

Kt. топ-группа түзүү [top-gruppa түзүү]

Ru. создать группу [sozdat' gruppu]

➤ **Tr. güncelleştirmek**

En. update

Kt. жаңыртуу [саңыртуу]

Ru. обновлять [obnovlyat']

➤ **Tr. hatırlatma / bildirim**

En. reminding / notification

Kt. эскертме [eskertme]

Ru. напоминающая [napominaya]

➤ **Tr. hikâye**

En. story

Kt. окуя [okuуа] / тарыхча [tarihça]

Ru. сторис [storis]

➤ **Tr. içerik**

En. content

Kt. мазмун [mazmun]

Ru. контента [kontenta]

➤ **Tr. izin**

En. permission

Kt. макулдук [makulduk]

Ru. разрешение [razresheniye]

➤ **Tr. kaydedilenler**

En. saved

Kt. тандалмалар [tandalmalar]  
Ru. сохранено [sokhraneno]

➤ **Tr. kaydetmek**

En. save  
Kt. сактоо [saktoo]  
Ru. сохранено [sokhraneno]

➤ **Tr. kayıt**

En. record  
Kt. жаздыруу [cazdıruu]  
Ru. записывать [zapisyvat']

➤ **Tr. konum**

En. location  
Kt. конум [konum] / кабылдагыч [kabıldagıç] / жайгашуу  
[cauğaşuu]  
Ru. местоположение [mestopolozheniye]

➤ **Tr. kullanıcı**

En. users  
Kt. колдонуучу [koldonuuçu]  
Ru. пользователи [pol'zovateli]

➤ **Tr. mesaj**

En. message  
Kt. кат [kat] / смс [sms]  
Ru. сообщение [soobshcheniye] / смс [sms]

➤ **Tr. mesaj yazmak / göndermek / atmak**

En. send message  
Kt. смс / кат / билдирүү жазуу / жиберүү [sms / kat / bildirüü  
cazuu / ciberüü]  
Ru. отправить сообщение [otpravit' soobshcheniye]

➤ **Tr. öne çıkarmalar**

En. highlights  
Kt. чагылдуруу [çağılduruu]  
Ru. основные моменты [osnovnyue momenty]

➤ **Tr. paylaşilanlar**

En. shares

Kt. бөлүшүүлөр [bölüşүүлөр]  
Ru. делится [delitsya]

➤ **Tr. paylaşmak**

En. share  
Kt. бөлүшүү [bölüşüü]  
Ru. делиться [delit'sya]

➤ **Tr. sanal sohbet / sohbet**

En. chat  
Kt. баарлашуу [baarlaşuu]  
Ru. чат [çat]

➤ **Tr. ses kaydı**

En. voice message  
Kt. аудио билдүрүү [audio bildirüü]  
Ru. голосовое сообщение [golosovoye soobshcheniye]

➤ **Tr. sosyal medya**

En. social media  
Kt. социалдык тармак / желе [cotsialdik tarmak / cele]  
Ru. социальные медиа [sotsial'nyye media]

➤ **Tr. şifre**

En. password  
Kt. жашыруун сөз [çaşıruu söz]  
Ru. пароль [parol']

➤ **Tr. takip ettiklerim**

En. following  
Kt. мен катталган(дар) / кишилер [men kattalğan(dar) / kişiler]  
Ru. подписки [podpiski]

➤ **Tr. takipçi**

En. followers  
Kt. катталуучу [kattaluuçu]  
Ru. последователи [posledovateli]

➤ **Tr. takma ad**

En. nickname  
Kt. жасалма ат [casalma at]  
Ru. прозвище [prozvishche]

➤ **Tr. taslak**

En. draft

Kt. шаблон [şablon]

Ru. черновик [chernovik]

➤ **Tr. uygulama**

En. app

Kt. тиркеме [tirkeme]

Ru. приложение [prilozheniye]

➤ **Tr. yardım**

En. help

Kt. жардам [cardam]

Ru. помощь [pomoshch']

➤ **Tr. yenilemek**

En. refresh

Kt. тазалоо [tazaloo] / жаңылоо [cañıloo]

Ru. обновить [obnovit']

➤ **Tr. yorum yapmak / yorum bırakmak**

En. comment

Kt. комментарий жазуу / калтыруу [kommentariy cazuu / kaltıruu]

Ru. написать комментарий [napisat' kommentariy]

➤ **Tr. yukarı kaydırmak**

En. swipe up

Kt. өйдө же жогору көтөрүү [öydö ce cogoru kötörüü]

Ru. свайпни вверх [svaıpnı vverkh] / сбайпай вверх [sbaıpay vverkh]

## SONUÇ

Günümüzde Kırgızistan'da yürürlüğe giren kanunlarla birlikte ana dile olan bağlılık artmaya başlamıştır. Çalışmada Kırgızların 'Instagram' uygulamasında kullandıkları Kırgızca ve Rusça sözcükler derlenmiştir. Kırgızların sosyal medyada çoğunlukla Rusça kelime ve fiilleri kullanmalarının sebebini Instagram uygulamasının dil ayarlarında Kırgızca bulunmamasına bağlamaktayız. Buna ek olarak bazı sözcükler Kırgızlar tarafından bilinmemektedir. Ancak buna rağmen çeşitli turizm eğitim ve dil sayfaları Kırgız dilinde içerik

hazırlamaya çaba göstermektedir. Tilimpoz adındaki Instagram hesabı da Kırgız diline sahip çıkmasıyla ön planda olan bir sayfadır. 52.4 takipçili sayfa Kırgız dilinde tarih, kültür ve edebiyata dair içerikler üretmektedir. Kırgız dilinin yazım kuralları ve grameri hususunda pek çok içeriğe sahiptir. Yakın zamanda (Ağustos 2023) Kırgız Cumhuriyeti Yüksek Kurulu tarafından Kırgız dilinin gelişiminde büyük rol oynayan Tilimpoz projesinin öncülerine 200.000 Kırgızistan somu çeki hediye edilmiştir.

Daha önce Kırgızların sosyal medya ile ilgili yapılmış çalışmalar arasında birbirinden farklı olarak cumhurbaşkanlığı seçiminde sosyal medyanın kullanımı, Facebook ve Instagram örnekleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların içeriğinde aktif ve yaygın olarak kullanılan Kırgızca ve Rusça söz dağarcığı kapsamında değildir. Böylelikle bu çalışma bu konuda yapılan çalışmalardan ilki olma özelliği taşımaktadır.

Çalışmada sonuç olarak 49 kelime tespit edilip dört dilde (Türkçe, İngilizce, Kırgızca, Rusça) karşılıkları verilmiştir. Tespit edilen bu kelimelerin ve terimlerin yabancı dil olarak Kırgız dilini öğrenenlere ve Rusça bilmeyenlere yardımcı olacağı görüşündeyiz. Gelecek çalışmalarda diğer sosyal medya uygulamaları da dahil edilerek geniş ve kapsamlı bir çalışma yapılması gerektiğini belirtmek isteriz.

#### KAYNAKÇA

Кыргыз Республикасынын Конституциялык Мыйзамы. (17.07.2023).

kırgızistan. cbcd.minjust.gov.kg. adresinden alınmıştır

ky.kloop.asia.com. (2021).

(2023, 09 29). napeloncat.com. adresinden alınmıştır

(2023). wikipedia.org:https://tr.wikipedia.org/wiki/k%4%b1rg%4%b1zistan adresinden alınmıştır

(2023). www.kabar.kg: http://tr.kabar.kg/news/13-y-lda-k-rg-zistan-n-nufusu-1-5-milyon-ki-iye-artt/ adresinden alınmıştır

Babatürk, Eshkenov. (2021). Bağımsızlık Sonrası Çıkarılan Yasa ve Kanunlar Çerçevesinde Kırgız Türkçesinin Durumu. *Türk dünyası dil ve edebiyat dergisi* 52. sayı, 483.

Bakytbekova, B., & Maksudunov, A. (2021). Using social media in the presidential election campaign: an example of the "instagram". *reforma*, 54-61.

Cumakunova, G. (2018). Bağımsızlığının 27.yılında kırgızistan'da devlet dilinin durumu. *karadeniz araştırmaları balkan kafkasya doğu avrupa ve anadolu incelemeleri dergisi*, 129.

Maksudov, A. (2018). Кыргызстандагы 2017-жылкы президенттик шайлоодо социалдык тармактардын колдонулушу: “facebook” мисалында. *Manas sosyal araştırmalar dergisi*, 381-402.

Mehmet Fatih ömlekçi, o. b. (2019). Gençlerin sosyal medya kullanım amaçları ile sosyal medya bağımlılığı ilişkisinin incelenmesi. *Celal bayar üniversitesi sosyal bilimler dergisi*, 174-184.

Özköse, S. (2017). Karşılaştırılmal dil bilimi ve dil bilgisi terimleri sözlüğü.

Yalçınkaya, T. (haziran 2020). Özbeklerin sosyal medyada dil tutumları. *modern türklük araştırmaları dergisi*, 242.

### **YARARLANILAN İNTERNET SİTELERİ**

[www.translate.com.tr](http://www.translate.com.tr)

[www.tureng.com.tr](http://www.tureng.com.tr)

[www.google scholar.com.tr](http://www.google scholar.com.tr)

[www.sozluk.gov.tr](http://www.sozluk.gov.tr)

[www.azattyk.org](http://www.azattyk.org)

[www.deepl.com.tr](http://www.deepl.com.tr)

[www.ky.kloop.asi.kg](http://www.ky.kloop.asi.kg)





# TÜRKOLOJİ'DE DİJİTALLEŞMEYE ATILAN ADIMLAR: TÜRK EDEBİYATI İSİMLER SÖZLÜĞÜ VE TÜRK EDEBİYATI ESERLER SÖZLÜĞÜ PROJELERİ

## STEPS TOWARDS DIGITALIZATION IN TURKOLOGY: THE PROJECTS OF TURKISH LITERATURE NAMES DICTIONARY AND TURKISH LITERATURE WORKS DICTIONARY

Emine Sıdıka TOPTAŞ\*

### ÖZ

Köklü bir geçmişe sahip olan Türk edebiyatı, Türk kültürünün dolayısıyla Türkoloji çalışmalarının temel unsurlarından biridir. Türkoloji çalışmalarını anlayabilmek, yorumlayabilmek ve geliştirebilmek için Türk edebiyatının kaynaklarına hâkim olmak gerekir. Türk edebiyatının kaynakları ise oldukça kapsamlı bir birikime sahiptir. Türk edebiyatına eser vermiş şair ve yazarların biyografileri ile eserleri hakkında ansiklopedik bilgi veren Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS) ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (TEES) projeleri, bu birikime dayanarak hazırlanan ve elde edilen bilgilerin modern ansiklopedi yöntemleri ile genel ağa aktarılmasını sağlayan çalışmalardır. Bu projeler ile edebiyat birikimi ve yazılım teknolojileri bir araya getirilerek Türk kültürünün aktarımına ve Türkoloji araştırmalarına katkı sağlanmıştır. Türk edebiyatında dijital çalışmaların öncüsü sayılabilecek konumda olan TEİS ve TEES projelerinin doğru ve aktif kullanılması, Türkoloji alanında yapılacak çalışmaların hızlanmasına ve çeşitlenmesine olanak sağlayacaktır. Bu bildiriye söz konusu iki projenin Türkoloji'ye getirdiği yenilikler incelenecek ve web sitelerinden kullanım önerileri sunularak araştırmacılara ne gibi imkânlar tanıdığına dikkat çekilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dijital Türkoloji, e-ansiklopedi, TEİS, TEES, Türk edebiyatı

### ABSTRACT

Turkish literature, with a rich history, is one of the fundamental components of Turkish culture and, consequently, Turkish studies. To comprehend, interpret, and advance Turkish studies, one must have a command of the sources of Turkish literature. The sources of Turkish literature encompass a comprehensive wealth of knowledge. *The Turkish Literature Names Dictionary* (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü/TEIS) and *the Turkish Literature Works Dictionary* (Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü/TEES) projects provide encyclopedic information about the biographies of poets and authors who have contributed to Turkish literature and their works. These projects are based on this wealth of knowledge and utilize modern encyclopedia methods to disseminate acquired information on the internet. By bringing together literary knowledge and software technologies, these projects have contributed to the transmission of Turkish culture and Turkish studies. Proper and active

---

\* Basın-Yayın ve Tanıtım Uzmanı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı / Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye ([sdemirsoz88@gmail.com](mailto:sdemirsoz88@gmail.com))  
<https://orcid.org/0000-0001-9360-3561>

utilization of TEİS and TEES projects, which can be considered pioneers in digital studies in Turkish literature, will facilitate the acceleration and diversification of research in Turkish studies. In this paper, we will examine the innovations brought by these two projects to Turkish studies and highlight the opportunities they offer to researchers by providing recommendations for their use on the websites.

**Keywords:** Digital Turkology, e-encyclopedia, TEİS, TEES, Turkish literature

## Giriş

Türkoloji'nin iki anlamı olduğunu belirten Talat Tekin; Türkoloji'yi geniş anlamıyla, “Türklerin dil, tarih, edebiyat, sanat ve folklorunu inceleyen bir bilim dalı” şeklinde açıklarken; dar anlamıyla “Türk dilini en eski dönemlerinden bugünkü türlü dil ve lehçelerine varıncaya kadar inceleyen, onun sesbilimsel, biçimbilimsel, sözdizimsel, sözlüksel ve anlambilimsel yapılarını ve gelişmelerini araştıran bir bilim dalı” olarak tanımlar (Kocaman & Tekin, 1992, s. 5). İlk tanımında belirtildiği gibi Türkoloji farklı alanların bir arada incelendiği kapsamlı bir bilim dalıdır. Türk edebiyatı da bu alanlardan biri olmakla birlikte Türkoloji çalışmaları için oldukça önemli bir konumdadır.

Kongrenin ana konusu olarak belirlenen “Modern Türkoloji: Temel Paradigmalar ve Disiplinlerarasılık” denince akla ilk gelen konulardan biri şüphesiz dijital çalışmalardır. Türkoloji’de dijitalleşmeyi; Türk dili, kültürü, edebiyatı ve diğer ilgili alanlarda dijital teknolojilerin kullanılması ve bu teknolojilerin araştırma, öğrenme, belgeleme ve iletişim süreçlerine dâhil edilmesi olarak açıklayabiliriz. Bilgisayar teknolojilerinin ilerlemesi ile yaşanan gelişmeler ve dijital platformlar her alanda olduğu gibi Türkoloji çalışmalarının da hızlanmasına imkân sağlamaktadır. Çevrimiçi kütüphane katalogları ve dijital arşivler<sup>1</sup>, dijital veri tabanları<sup>2</sup>, ansiklopediler<sup>3</sup>, sözlükler<sup>4</sup>, e-kitaplar<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Özellikle yazma eser arşivleri için bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, <http://www.yazmalar.gov.tr/>; Dijital Kütüphane Sistemi, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/>; British Library, <https://www.bl.uk/manuscripts/>; Library of Congress, <https://catalog.loc.gov/>; Cambridge Digital Library, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/>;

<sup>2</sup> Örnek olarak bk. İSAM Veri Tabanları, <http://www.isam.org.tr/>; TDK Dîvânı Lugâti't-Türk Veri Tabanı, <https://tdk.gov.tr/one-cikanlar/divanu-lugatit-turk-veri-tabani/>.

<sup>3</sup> Örnek olarak bk. TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>; TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/>; Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Ansiklopedisi, <https://encyclopedia.worldethnosport.org/>.

ve web tabanlı projelerden<sup>6</sup> bazıları Türkoloji alanında yapılan dijital çalışmalara örnek olarak gösterilebilir.

Bu bildiride ise Türkoloji’de dijitalleşmeye atılan adımlar olarak nitelendirebileceğimiz Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü isimli web tabanlı projelerin tanıtılması ve web siteleri üzerinden kullanım önerileri sunularak araştırmacılara hem projenin kullanımını hem de Türkoloji alanında yapılabilecek yeni projeler için yol gösterilmesi amaçlanmaktadır.

### **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)**

Türk edebiyatına eser veren şair ve yazarları tanıtmayı ve onların biyografilerini modern ansiklopedi yöntemleri ile bir araya getirmeyi amaçlayan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS) Projesi<sup>7</sup> ilk olarak 2013 yılında “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan 20. Yüzyıla)” ismiyle başlamıştır. İki aşamada tamamlanan projenin ilk basamağı olan TEİS I, 13. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıla gelinceye kadar biyografi kaynaklarında (şair biyografileri, ulema biyografileri, meşayih biyografileri vb.), mecmualarda, tarihlerde (şehir tarihleri), vefeatlarda ve il yıllıklarında yer alan şair/yazarların modern biyografi usullerine göre yazılmış biyografilerinin yer aldığı bir sözlük çalışması olarak 31.03.2015 yılında tamamlanmış ve yaklaşık 7.000 maddeyle web ortamında yayına açılmıştır. “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985)” ismi ile Projenin ikinci aşaması 2017 yılının mart ayında başlamış ve kapsamını âşik ve tekke şairleri için 1920 sonrası ölümlüler ve 1985’e kadar doğumlular oluştururken; yeni edebiyat alanındaki şair ve yazarlar için kapsam, ölümü 1860’tan başlayarak 1985 doğumlulara kadar olanlarla sınırlandırılmıştır. İkinci aşaması 10 Şubat 2020 tarihinde tamamlanarak hazırlanan biyografi sözlüğü 7.263 madde ile hayata geçmiştir. Yedi yıllık çalışmanın sonucunda Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi ile 14 binden fazla madde başı ve 62 bin eser isminden oluşan yaklaşık 5 milyon kelimeyle bir veri tabanı ortaya çıkmıştır. 2020 yılında iki proje <http://teis.yesevi.edu.tr> adresinde birleştirilerek yeni bir ara yüz, güçlü ve hızlı arama algoritmaları ile kullanıma sunulmuştur (Toptaş, 2020, s. 223-224).

---

<sup>4</sup> Örnek olarak bk. Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>; Kubbealtı Lugati, <http://lugatim.com/>;

<sup>5</sup> Örnek olarak bk. Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/>;

<sup>6</sup> TEİS ve TEES dışındaki örnekler için bk. TEBDİZ (Türk Edebiyatı Bağlamı Dizin ve İşlevsel Sözlük Projesi), <https://tebdiz.com/>; MESTAP (Şiir Mecmualarının Sistematik Tasnifi Projesi), <https://mestap.com/>.

<sup>7</sup> Yazının devamında TEİS olarak anılacaktır.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı ev sahipliğinde Kültür ve Turizm Bakanlığının desteği ile gerçekleşmiştir. Prof. Dr. Mustafa İsen'in<sup>8</sup> başkanlığında yürütülen proje, büyük bir ekip çalışmasının ürünüdür. Editör grupları alanında uzman akademisyenlerden oluşmaktadır.<sup>9</sup> Madde yazarı olarak da yine edebiyat alanında uzman akademisyen, doktora ve yüksek lisans öğrencileri ile öğretmenler katkı sağlamıştır. 14.000'den fazla maddenin yazımı için yaklaşık 1.100 araştırmacı madde yazarlığı yapmıştır.

Web üzerinden hazırlanan Projenin başlangıcında amaç, kapsam ve yöntem belirlenerek proje önerisi hazırlanmış ve ekip kurularak çalışmalara başlanmıştır. TEİS I projesinde Âşık ve Tekke Edebiyatı ile Divan Edebiyatı olmak üzere iki alanda yüzyıllara göre editör grupları oluşturulmuş ve yazılacak maddeler bu gruplara göre listelenmiştir. 1860 sonrasını ele alan TEİS II projesinde ise editör grupları dönemlere, konulara ve alana göre belirlenmiştir.<sup>10</sup>

Madde başları belirlenirken şair/yazarların edebiyat dünyasına kattıkları değer ölçüsünde kelime sayısı ile ifade edilmelerinin gerekliliği dikkate alınarak sırayla A, B, C, Ç, D şeklinde gruplandırılmış ve bu kategoriler için aynı zamanda alt ve üst düzeyde kelime sayısı da belirlenmiştir. A grubundaki isimler Türk edebiyatı için en önemli şair/yazarlardır ve bu gruptaki maddeler kelime sayısı bakımından en uzun maddelerdir. Bu noktada projede A ve B grubundaki şair/yazarların, “doktora veya yüksek lisans tezi hazırlanmış akademisyenler veya konunun uzmanları tarafından kaleme alınması (Karacaoğlan – Saim Sakaoglu, Dadaoglu – İsmail Görkem, Çıldırılı Şenlik – Ensar Aslan, Nedim – Muhsin Macit, Ahmed Paşa – Turgut Karabey, Sabahattin Ali – Ramazan Korkmaz, Behçet Necatigil – Nurullah Çetin, Attila İlhan – Yakup Çelik gibi) dikkat çekmektedir.” (Çelik, 2022, s. 18).

Belirlenen madde başlarının web üzerinden yazarlara atanması ve madde yazımı/kontrolü için gerekli bütün işlemlerin sistem üzerinden yapılması için Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı yazılım ekibi<sup>11</sup> tarafından bir yönetim sistemi/paneli hazırlanmıştır. Yazar ve editör girişleri ayrı olacak şekilde düzenlenmiş ve yazarlara

---

<sup>8</sup> Prof. Dr. Mustafa İsen'in biyografisi ile ilgili önceki çalışmaları için bk. Kılıç, 2011, s. 434-440.

<sup>9</sup> Proje ekibi için bk. <https://teis.yesevi.edu.tr/proje-ekibi>

<sup>10</sup> Editör grupları için bk. <https://teis.yesevi.edu.tr/proje-ekibi>

<sup>11</sup> Projenin yazılımcıları Hidayet Tütüncü ve Şevket Çalışkan'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

atanan maddeler yazıldıkça alan editörleri tarafından kontrol edilip düzenlenerek yayına hazır hâle getirilmiştir.<sup>12</sup>

**Resim 1. TEİS Yönetim Sistemi Madde Yazım Ekranı**

Resim 1’de görüldüğü gibi madde yazım ekranında bir şair/yazar ile ilgili doğum ve ölüm tarihleri, edebiyat alanı, yüzyılı, sahası, doğum yeri, mesleği gibi bilgilerin hepsi ayrı kutucuklara girilerek anahtar kelimeler oluşturulmaktadır. Madde yayımlandığında bunların bir kısmı madde başında görünürken bir kısmı sadece arama sayfasında kullanılmaktadır.

**Resim 2. TEİS Yayınlanan Madde Sayfası**

Resim 2’de madde başına bakıldığında madde isminin altında hicri/miladi doğum-ölüm tarihleri ile birlikte yazarın edebiyat alanı, yüzyılı ve saha bilgisi yer almaktadır. Devamında şahsın doğumundan

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bk. <https://teis.yesevi.edu.tr/yontem>

başlayarak hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri hakkında bilgi verilir ve maddeyle ilgili yapılan tez, makale, kitap vb. çalışmalar açıklanır. Eserden örnek bölümünde ise tanıtılan kişinin edebî bir metin ya da birkaç şiirine verilir.

TEİS projesinde anahtar kelimelerin önemini Detaylı Arama ekranında daha iyi görmemiz mümkündür. Çünkü bu sistem çeşitli kategorilerde hızlı bir tarama yapmamıza imkân vererek saniyeler içinde aradığımız maddeleri listelemektedir.

**Resim 3.** TEİS Detaylı Arama Sayfası (<https://teis.yesevi.edu.tr/arama>)

Resim 3'e göre Detaylı Arama sayfasında; Madde Adı, Hayatı, Eserleri ve Kaynakça kısmında aramak istediğimiz kelimeyi yazarak veri tabanında arama yapılabilmektedir. Bununla birlikte şairin/yazarın doğum-ölüm tarihi, doğum yeri, mesleği ve maddeyi yazan kişi aranmak istenirse bu bilgilere de kolayca ulaşılabilir. Örneğin Konyalı şair ve yazarlarla ilgili bir çalışma yapan bir araştırmacı, arama ekranında "Doğum Yeri" kısmına "Konya" yazdığında TEİS'te yer alan Konya'da doğmuş bütün isimleri görebilmektedir. Resim 4'e bakıldığında "Konya" araması sonucunda 241 madde listelendiği görülmektedir.

Detaylı Arama	Arama Sonuçları
<p>Arama İçin Kelime Giriniz</p> <p><b>Şu Başlıklarda Ara</b></p> <p><input type="checkbox"/> Madde Adı <input type="checkbox"/> Hayatı <input type="checkbox"/> Eserleri <input type="checkbox"/> Kaynakça</p> <p><b>Şunlara Göre Kısıtla</b></p> <p>Doğum Tarihi: <input type="text"/> Ölüm Tarihi: <input type="text"/></p> <p>Konya: <input type="text"/></p> <p>Mesleği: <input type="text"/></p> <p>Madde Yazarı: <input type="text"/></p>	<p>0.0434 saniyede 241 sonuç bulundu</p> <p><b>ABDAL HASAN</b> D.Yeri: Konya/Seydişehir / D.Tarihi: ? / Ö.Tarihi: ? Âşık / 18. Yüzyıl Yazar: PROF. DR. İSMÂİL HAKKI AKSOYAK - (1230 Görüntülenme)</p> <p><a href="#">Görüntüle</a> <a href="#">Hızlı Bak</a> <a href="#">Hata Bildir</a></p> <p><b>Abdullah Harmancı</b> D.Yeri: Konya / D.Tarihi: 12 Mayıs 1974 / Ö.Tarihi: - Hikâyeci, Akademisyen Yeni Edebiyat / 20. Yüzyıl Yazar: DR. NECATİ TONGA - (3286 Görüntülenme)</p> <p><a href="#">Görüntüle</a> <a href="#">Hızlı Bak</a> <a href="#">Hata Bildir</a></p>

**Resim 4. TEİS Detaylı Arama Sayfası Örneği**

Aynı örnek üzerinden gidecek olursak bu aramayı daha da sınırlandırmamız mümkündür. Örneğin; Konya’da doğan 16. yüzyıl divan şairlerini/yazarlarını aramak istersek soldaki menüden Divan/Yazılı Edebiyat alanını ve 16. yüzyılı işaretlediğimizde sadece bu özelliklere sahip isimler önümüze gelecektir. Bu arama sonucunda çıkan sonuç sayısı 18’e düşmektedir. Detaylı Arama sayfasında yer alan Edebiyat Alanı (Divan/Yazılı Edebiyat, Âşık, Tekke, Ozan, Divan ve Tekke, Âşık ve Tekke, Yeni Edebiyat, Çocuk Edebiyatı, Polisiye-Bilim Kurgu), Yetiştığı Saha (Eski Uygur, Karahanlı, Harezmi-Kıpçak, Çağatay, Azeri, Anadolu-Osmanlı-Türkiye, Türkiye Dışı) ve Yüzyıl (Başlangıç-15. Yüzyıl, 16. Yüzyıl, 17. Yüzyıl, 18. Yüzyıl, 19. Yüzyıl, 20. Yüzyıl, Yüzyılı Belli Olmayanlar) seçeneklerinden ilgili alanın işaretlenmesi, aramaların detaylandırılmasını sağlamaktadır.

Proje editörlerinden Yakup Çelik’in (2022) de belirttiği gibi TEİS’in detaylı arama özelliği ile;

*Türk edebiyatının zamanla değişen popüler eğilimini de yakalamak mümkündür. Divan ve âşık edebiyatındaki dağılımlar ve yoğunlaşmalar görülebileceği gibi Yeni Türk Edebiyatı alanındaki tür farklılıkları da gözlemlenebilir. Her dönemin popüler edebiyat türleri, yayınların çok fazla olduğu dönemlere bakılarak tespit edilebilir. Örnek olarak 1990’ların sonu ile 2000’li yıllarda çocuk edebiyatı ve polisiye türünün baskınlığını bu çalışmadan hareketle tespit etmek mümkündür. (s. 20).*

Bununla birlikte proje verilerinden hareketle, Yeni Türk Edebiyatı sahasında türlerin dağılımı noktasında da fikir sahibi olabilmekteyiz. Örneğin; “2000’li yıllardan itibaren, şiir ve romana kıyasla, hikâye türünde çok fazla eserin yayımlandığı görülmektedir. 1970-1985



doğumlu yazarlarda hikâye türünün çok tercih edildiği de gözlenmektedir.” (Çelik, 2022, s. 20).



**Resim 5.** 20 Ciltlik Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Ansiklopedisi

E-ansiklopedi olarak yayımlanan proje aynı zamanda ISBN’ye sahiptir. Web tabanlı proje olarak hazırlanan ve web sitesinde yayımlanan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü projesi sonucunda ciddi bir kaynak eser ortaya çıktığı için bu çalışmanın az sayıda da olsa basılmasının faydalı olacağı düşünülerek Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından 2022 yılında 20 ciltlik ansiklopedi olarak basılmıştır. *bilig*’de yayımlanan proje tanıtma yazısında bu projenin 27 ciltlik ansiklopediye eş değer bir çalışma olduğu vurgulanmaktadır (Toptaş, 2020). 5 milyondan fazla kelimeye sahip veri tabanı, basılı eser olarak hesaplandığında ortaya çıkan tablo bu şekildeydi ancak ansiklopedinin taşınmasını nispeten kolaylaştırmak ve baskı maliyetlerini artırmamak adına punto küçüklüğü, eserlerden örnekler bölümlerinin kısaltılması vb. dizgi işlemleri ile ansiklopedi 20 cilt olacak şekilde hazırlanmıştır.

### **Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü**

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü’nü tamamlayıcı nitelikte olan Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (TEES) Projesi<sup>13</sup> 15 Nisan 2021 tarihinde başlamıştır. Anadolu’da Selçuklularla başlayıp Osmanlılarla devam eden Türk edebiyatının edebî birikimini bütünlüklü bir bakışla ortaya koymak ihtiyacı ile ortaya çıkan TEES projesi ile Türkçenin başlangıçtan 20. yüzyıla kadarki sözlü ve yazılı edebiyata ait edebî

<sup>13</sup> Yazının devamında TEİS olarak anılacaktır.



Resim 6'da görüldüğü gibi madde yazılırken bir eserle ilgili bütün bilgiler ilgili kutucuklara tek tek girilmektedir. Örneğin; eserin yazarı, yazılış tarihi, yazıldığı saha, edebiyat alanı, dönemi, dili, alfabesi, yapısı, niteliği ve türü/formu gibi bilgiler girilerek sistemdeki anahtar kelimeler oluşturulmaktadır.

Girilen anahtar kelimeler ilgili maddenin künyesini oluşturmaktadır. Bu bilgiler yayımlanan sayfada aşağıdaki gibi sayfanın solunda yer alarak eserle ilgili detayları görmemizi sağlamaktadır. Yazar biyografisine tıklandığında, TEİS'te biyografi mevcut ise köprüleme yapılarak TEİS'teki sayfaya yönlendirilmektedir.

The screenshot shows the TEİS website interface. At the top, there is a navigation bar with 'Anasayfa', 'Madde Arz', 'Proje Hakkında', 'Destekleyici Kurumlar', and 'İletişim'. A 'Geri Yap' button is visible in the top right corner. The main content area is divided into two columns. The left column contains a QR code and a list of metadata fields for the work 'DİVÂN (NEDİM)'. The right column contains the title, author information, and a detailed description of the work.

Yazar Biyografisi (TEİS)	
Nedim Ahmed	
Madde Yazarı	Prof. Dr. Muhlis Macit
Eser Yazılış Tarihi	?
Yazıldığı Saha	Anadolu-Osmanlı
Edebiyat Alanı	Yeni Edebiyat / Divan Edebiyatı
Dönem	18. Yüzyıl
Dil	Türkçe
Alfabe	Arap
Nesir	Mansur
Nitelik	Telli
Türü/Formu	Divan
Yayın Tarihi	01/09/2021

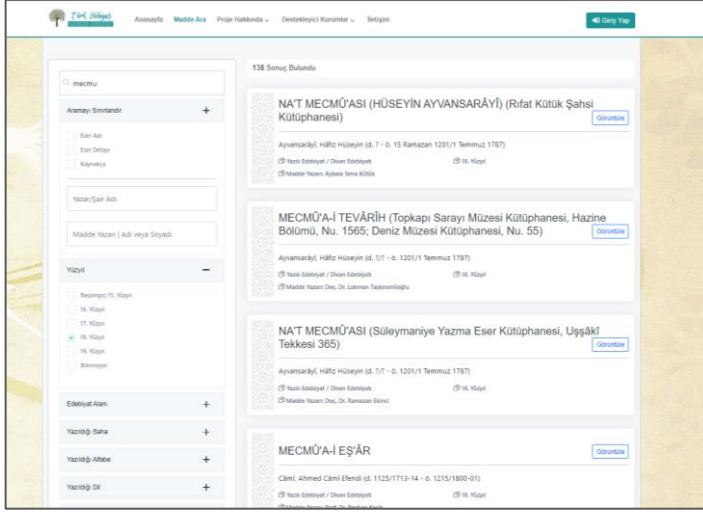
**DİVÂN (NEDİM)**  
şiiir  
Nedim, Ahmed (d.1092/1681- ö.1143/1730)  
ISBN: 978-9944-237-87-1

Nedim'e hakkı şöhretini kazandıran eseri, klasik divan tertibine uymakla birlikte içerdiği şiir sayısı bakımından Bâkî (ö. 1008/1600), Fuzulî (ö. 973/1556) ve Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799) gibi şairlerin divanlarıyla ölçülemeyecek kadar küçüktür. Nedim Divân'ının mevcut nüshaları değerlendirilerek yapılan son baskıda; 42 kaside, 87 kıta, 13 nazm, 3 mesnevi, 1 terkib-i bent, 1 terci-bent, 2 mütekerri müseddes, 1 tardıyye, 5 tahnis, 1 muhammes, 33 murabba, 2 koşma, 164 gazel, 2 müstezat, 11 rubai ve 23 müfred ve matla vardır (Macit 2016). Az şiir söylemekle yetinen Nedim, Osmanlı edebiyatındaki mahallîleme arayışlarını bir üsluba dönüştürüp Nedimâne denilen yeni bir tarz geliştirdi. Nedimâne denilen bu tarzın esasını; söyleyiş mükemmelliği, yenilik arzusu ve Nedim'e özgü eda oluşturun. Konuşma dilinden gelen söyleyişleri kullanmadaki dehası ve ahengi sağlamadaki tiz içliği onu çağdaşlarından ayırır. Bilhassa parî formunda bestelenen murabbalarda ve bazı gazellerinde kendi edasını çok iyi yansıtır. Şarkıların gördüğü itibar, onun dehası kadar yagadığı devrin ruhuyla da ilgilidir. Bu dönemde Osmanlı toplumdaki değişimin, seçkin sınıfın zevkleri ile sıradan kişilerin isteklerinin örtüştüğü, duyulur biçimde yarıyıldığı alan musiki'dir. Musikinin enişliği irfîta, güfletlerin de estetik değerinin yükelmesine vesile olur. Böylece divan şiiri yeni bir havaya büründü. Nedim'in estetik, yagadığı dönemden itibaren birkaç nesle iritikal ederek süreklilik kazandı.

Nedim Divân'ının yurtiçi ve yurtdışındaki kütüphanelerde almanğın üzerinde yazma nüshası mevcuttur. Bunlar arasında şairin sağlığında istinsah edilmiş herhangi bir nüsha yoktur. Bakı Elyazmaları Arşivi No.11627'de kayıtlı bulunan nüshanın müellif hattı olduğuna dair iddiaların ise gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir (Hoca 1960: 143-148). Günümüze ulaşan mevcut Nedim Divân yazmalarının en eski tarihli şairin vefatından altı yıl sonra, 1149 yılında istinsah edildiği tahmin edilen nüshadır (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi 1/13). Şairin vefatını takip eden ilk yıllarda edebiyat muhittleri Nedim'i tamamen göz ardı etmeseler de divânını istinsah edecek kadar ilgi göstermemişlerdir. Her de olsa Nedim, farklı toplum kesimlerinin ciddi desteğini aldığı, anlayışın Patrona İzzatı

**Resim 7. TEES Yayınlanan Madde Sayfası**

TEES madde içeriğinde ise eserle ilgili tanıtıcı bilgilere yer verilmektedir. Bununla birlikte eserle ilgili yapılan akademik çalışmalar da belirtilmektedir. Eserden Örnekler bölümünde eserden alınan bir kısım ya da birkaç şiir örnek olarak verilmektedir. Maddenin sonunda ise Kaynakça bölümü yer almaktadır.



**Resim 8. TEES Arama Sayfası**

TEİS projesi gibi TEES'te de Detaylı Arama sayfası mevcut ve işlevseldir. 18. yüzyılda yazılan mecmuaları araştırmak isteyen bir araştırmacı TEES sitesinden bunu kolaylıkla yapabilmektedir. Örneğin; Resim 8'te görüldüğü gibi TEES arama sayfasından 18. yüzyılı işaretleyerek “mecmu” kelimesini arattığımızda karşımıza 138 sonuç çıkmaktadır. Özellikle transkripsiyon harflerinin etkili olduğu metinlerde aramalarda kesin sonuca ulaşmak için bazen birkaç şekilde arama yapmak gerebilmektedir. Yazılımcılar tarafından bu harflere duyarlı olacak şekilde hazırlansa da bazı işaretler aramaya engel olabilmektedir.

### **TEİS ve TEES Projelerinin Türkoloji Çalışmalarındaki Yeri**

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü projeleri birbirini tamamlayıcı nitelikte olan çalışmalardır. Bu iki proje Türk edebiyatının tümünü kapsadığı için Türkoloji çalışmaları için bir kaynak niteliğindedir. Projenin kapsamına giren edebî sahalara bakıldığında Türk dünyasını kapsayan bir yapıda olduğu görülmektedir. Bu sebeple Türk dünyasına yönelik yapılacak edebî araştırmalarda dönemlere göre farklı sahalarda hangi şairlerin/yazarların ne tür eserler verdiği incelenebilir. Saha çalışması yapan araştırmacılar özellikle TEES projesinde eser bilgileri üzerinden incelemelerde bulunabilirler.

Mustafa İsen'in (2010) biyografi ile ilgili makalelerini topladığı çalışmasında yer alan “Dîvân Şairlerinin Mesleki Konumları”, “Bulgaristan Doğumlu Dîvân Şairleri”, “Osmanlı Türkiyesine Göç

Eden Azerbaycanlı Klasik Edebiyat Mensupları”, “Kültür Tarihimizde Üsküp ve Üsküplü Dîvân Şairleri” vb. çalışmaları tezkirelerden elde edilen verilerle ortaya çıkan yazılardır. TEİS ve TEES projelerinde bu kaynaklar bir araya toplanarak bu minvalde yapılabilecek yüzlerce araştırmaya zemin hazırlanmıştır. Kaynak malzemelere ulaşmak kolaylaştığında Türkoloji çalışmalarında harcanacak olan zaman ve enerji meselenin farklı boyutlarına kaymakta ve bu durum çalışmaların bir adım öne taşınmasına vesile olmaktadır.

Örneğin; TEİS ve TEES projelerinde maddelerin sonunda bulunan Eserden Örnekler alanında ilgili şair/yazar veya eserle ilgili birkaç metin ya da şiirlere yer verilmektedir. TEİS projesinde şair/yazara ait birkaç şiir/metin verilirken TEES projesinde doğrudan tanıtılan eserin içinden bir parça sunulmaktadır. Maddelerin sonunda bulunan örnek metinler Türk dili ve edebiyatı çalışmaları açısından oldukça kıymetlidir. Eserlerden örnekler; başlangıçtan 20. yüzyıla kadar edebî gelişimi görmemize imkân verdiği gibi şairlerin, sahaların, dönemlerin dili hakkında da fikir sahibi olmamızı sağlayarak bütün yüzyıllardan ve sahalardan örnekleri bir arada görmemize imkân tanır, dijital olarak bunların değerlendirilmesine katkıda bulunur ve yeni çalışmalar için ufuk açıcı olur. Verilen metinler sınırlı olsa da araştırmacılara kısa yoldan çok sayıda örnek gösterilerek araştırma yapacakları kaynaklara yönlendirme sağlanmaktadır.

TEİS ve TEES projesinin en dikkate değer özelliklerinden biri de bilimsel verilere dayanan akademik bir çalışma olarak hazırlanmasıdır. Biyografi ile ilgili bütün kaynak eserler başta olmak üzere eserlerin yazma nüshaları, tez/makale türünde yapılan akademik çalışmaların hepsi bu projede kaynak olarak kullanılmıştır. Maddelerin sonunda yer alan “Kaynakça” bölümleri bibliyografya çalışmaları için ayrı bir veri tabanı olarak kullanılabilir. Detaylı Arama ekranında Kaynakça kısmı seçilerek sadece bu alanda arama yapılabilmektedir.

### **Türkoloji’de Dijitalleşmenin Önemi**

Yukarıda tanıtılan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü projeleri güvenilir kaynaklara dayanarak geleneğin aktarımını sağlayan iki proje olması bakımından Türkoloji çalışmaları açısından son derece önemlidir. TEES’in proje amacıyla da belirtildiği gibi; “Günümüzde her alanda olduğu gibi sanat eserinin üretimi ve tüketimindeki hızlı ve köklü değişim, edebî mirasın korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını geçmiş dönemlerden çok daha önemli hâle getirmiştir” (tees.yesevi.edu.tr). Söz konusu iki

proje ile bu aktarım için önemli bir adım atıldığını söylemek mümkündür.

Kültürümüzde kitabın, özellikle yazma eserlerin yeri çok ayrıdır ancak dijital çalışmaların da sağladığı başka imkânlar vardır. 20 cilt olarak basılan TEİS'in dijital ve basılı nüshalarını karşılaştırdığımızda web tabanlı projenin avantajlarını şöyle sıralayabiliriz:

a) 20 cildin taşınması çok zahmetli olur ancak web sitesine her yerden ulaşılabilir.

b) Tüm maddelerde arama yapmak gerektiğinde basılı eserde 20 cildin incelenmesi günler alacak iken dijitalde saniyeler içinde sonuca ulaşılabilir.

c) Basılı eser yalnızca eser sahiplerince ya da kütüphanelerde kullanılabilir, dijital eser ise dünyanın her yerinden ulaşılabilir olduğu için çok daha geniş bir kitlenin kullanımına olanak sağlar.

d) Dijital versiyonda ölüm tarihi, yeni yayın ve çalışmalar ya da tespit edilen yeni bilgilerin eklenebilmesi için bilgilerin güncellenebileceği dinamik bir yapı vardır. Ancak basılı eserlerde böyle bir imkân söz konusu değildir.

Web tabanlı projelerin bir başka avantajı ise işlerin daha hızlı ilerlemesini sağlayan bir sistem üzerinden yürütülmesidir. Söz konusu iki proje, sistem üzerinden değil de manuel bir şekilde yürütülseydi editör ve yazar yazışmalarında, maddelerin takibinde fazlaca zaman harcanmasını gerektirecekti ve iletişim sağlanamazsa zaman kaybına sebep olunacaktı. Projelerin sistem üzerinden yürütülmesinin, zamanında tamamlanmasına ve görev alan kişilerin daha etkili ve verimli çalışmasına imkân sağladığını söylemek mümkündür. Bu durumu TEES projesi üzerinden örneklendirebiliriz, teknik ekipten alınan verilere göre projenin başlangıcından bitimine kadar sistem üzerinden yapılan işlemler şöyledir:

a) Editörler ve yazarlar tarafından; madde atama, kabul etme, reddetme, kaydetme, onaylama, iptal etme gibi sistem üzerinden yapılan bütün işlemler dikkate alındığında 8.180 maddenin yazılması için sistemde 381.324 işlem yapılmıştır.

b) Madde atama, iptal, onay, hatırlatma, bilgilendirme vb. durumlarda sistem üzerinden yazarlara 37.248 adet mail gönderilmiştir.

c) Bir maddenin yazım aşamasında kaydedilen bütün versiyonları sistemde yedeklenmektedir. 8.180 maddenin yazılması için sistemde 120.425 taslak oluşturulmuştur.

Yukarıdaki verilerden hareketle hem TEES hem de TEİS projesinde bilgisayar teknolojileri sayesinde bir sistem kurularak kısa zamanda çok verimli çalışıldığını ve Türk edebiyatı için yön verici çalışmaların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu kanaatimizi Google Analytics verileri<sup>17</sup> de desteklemektedir. 3 yıldır yayında olan TEİS projesinin görüntülenme ve madde arama analizlerine bakacak olursak karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

- Toplam Tekil Sayfa Görüntülenmesi: 33 milyon 574 bin 854
- Web sayfası üzerinden arama: 943 bin 594
- Arama motorları üzerinden erişim: 2 milyon 298 bin 146

Yukarıdaki verilere göre TEİS projesinin çok yoğun bir şekilde kullanıldığı ve hem sayfa hem de arama motorları üzerinden çok sayıda madde arandığı görülmektedir. Bununla birlikte TEİS'e girilen ülkeler incelendiğinde web sitesinin başta Türkiye olmak üzere Almanya, Fransa, Ukrayna, Amerika Birleşik Devletleri, Azerbaycan, Hollanda gibi 100'den fazla ülkede kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu veriler sayesinde TEİS projesinin dünyanın her yerinde Türkoloji araştırmalarına katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Gerek tanıtımı yapılan TEİS ve TEES projelerinde gerekse diğer dijital veri tabanlarında en önemli husus araştırmaların hızlanmasına imkân tanınmasıdır. Verilerin bilgisayar ortamında bir araya getirilmesi ve dijital olarak taranabilir olması, zaman anlamında araştırmacılara büyük kolaylık sağlamaktadır. Bu kolaylıklarla birlikte veriler arttıkça alanla ilgili istatistiki analizler de ortaya çıkarılabilmektedir. Teknolojinin hızlı gelişimi sayesinde bilginin yayılma ve kullanılma hızı da artmakta ve bu durum diğer alanları olduğu gibi Türkoloji çalışmalarını da doğrudan etkilemektedir. Bu gelişmelerin sonucu olarak Türk Dünyası 2040 Vizyonu'nda<sup>18</sup> yer alan;

- Genç öğrencilerin ilgisini daha fazla çekmek için, ortak Türk tarihi, coğrafyası, edebiyatı, değerleri, kültürü ve gelenekleri üzerine yaratıcı ve modern tekniklerle eğitici videolar hazırlama,
- Akademisyenler, araştırmacılar ve öğrenciler için ulaşılabilir bilimsel yayın verileri geliştirme,
- Ortak çevrimiçi açık erişimli bir Türk Dünyası ansiklopedisi oluşturma hedeflerine bakıldığında TEİS ve TEES projelerinin Türk

---

<sup>17</sup> 20 Eylül 2023 tarihinde teknik ekip tarafından temin edilen veriler.

<sup>18</sup> <https://turkicstates.org/assets/pdf/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu-2396-98.pdf>

Dünyası açısından vizyoner iki proje olduğu ve yukarıdaki maddelere zemin hazırlayabileceği görülmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Köklü bir geçmişe sahip olan Türk edebiyatı, Türk kültürünün dolayısıyla da Türkoloji çalışmalarının temel unsurlarından biridir. Bu sebeple Türkoloji çalışmalarını anlayabilmek, yorumlayabilmek ve geliştirebilmek için Türk edebiyatına ve kaynaklarına hâkim olmak gerekir. Bu bildiride Türk edebiyatını bütün olarak ele alan ve web tabanlı iki proje olarak hazırlanan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü çalışmaları tanıtılmış, web sayfaları üzerinden kullanım önerileri sunulmuş ve bu çalışmalarının dijital olmasının önemi üzerinde durularak Türkoloji çalışmalarındaki yerine dikkat çekilmiştir.

Türk edebiyatının yazar/şair kadrosunun ve edebî birikiminin ortaya koyulduğu bu iki projenin en önemli özelliği web üzerinden gerçekleştirilmesidir. Diğer veri tabanlarında da olduğu gibi bilgiye hızlı ulaşma, istatistiki analizler, yer ve taşıma sorununun olmaması, daha geniş bir kitleye ulaşması ve detaylı arama gibi özellikler TEİS ve TEES projelerinin dijital olmasının avantajlarını ön plana çıkarmaktadır. Bilgisayar teknolojileri kullanılarak yapılan çalışmalar sayesinde araştırmacılar daha kapsamlı verilere çok hızlı bir şekilde ulaşabildiğinden dijital Türkoloji çalışmalarının giderek artması bu alanda yapılacak olan diğer çalışmalara örnek olmakla birlikte onların hızlanmasına da olanak sağlayacaktır.

TEİS ve TEES projelerinde dijital olmanın imkânları kullanılarak içerikleri zaman zaman kontrol edilerek güncellenmeli ve eksikleri varsa tamamlanmalıdır. Bununla birlikte Türkçenin yanında başta İngilizce olmak üzere diğer dil destekleri de eklenerek Türk edebiyatının daha da geniş bir kitleye tanıtılması sağlanabilir. TEİS projesi 1985 doğumlulara kadar, TEES projesi ise 1899 yılına kadar olan kısmı kapsadığından; iki projenin de imkân dâhilinde devam ettirilerek günümüze kadar getirilmesi projelerin amaçları doğrultusunda katkı sağlayacaktır.

Türk Dünyası 2040 Vizyonu çerçevesinde Türk edebiyatına ait şair/yazar ve eserlerle ilgili web ortamında hazırlanan TEİS ve TEES projeleri ile çeşitli iş birlikleri yapılarak genç öğrencilere yönelik eğitici video içerikleri hazırlanabilir, ortak çevrimiçi açık erişimli bir Türk Dünyası ansiklopedisi oluşturulurken hem yöntem hem de teknik anlamda TEİS/TEES projeleri örnek alınarak geliştirilebilir hatta Türk edebiyatı ile ilgili maddeler için kaynak olarak kullanılabilir.



## KAYNAKÇA

Çelik, Y. (2022). Biyografi Yazma Geleneği ve Cumhuriyet Sonrasında Biyografi Sözlükleri. *bilig*, (102), 1-25.

İsen, M. (2010). *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı.

Kılıç, F. (Ed.) (2011). *Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyumu Bildiriler, 6-8 Mayıs 2010, Nevşehir*. Ankara: AKM.

Kocaman, A., & Tekin T. (1992). Söyleşi - Türkoloji Üzerine. *Dilbilim Araştırmaları*, (3), 5-9.

Toptaş, E. S. (2020). 27 Ciltlik Ansiklopediye Eşdeğer Veri Tabanı: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi. *bilig*, (93), 223-226.

### İnternet Kaynakları

British Library (10.09.2023). <https://www.bl.uk/manuscripts/>

Cambridge Digital Library (10.09.2023). <https://cudl.lib.cam.ac.uk/>

Dijital Kütüphane Sistemi (10.09.2023). <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/>

Geleneksel Sporlar ve Oyunlar Ansiklopedisi (10.08.2023). <https://encyclopedia.worldethnosport.org/>

İSAM Veri Tabanları (15.08.2023). <http://www.isam.org.tr/>

Kubbealtı Lugatı (15.09.2023). <http://lugatim.com/>

Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap (09.08.2023). <https://ekitap.ktb.gov.tr/>

Library of Congress (10.09.2023). <https://catalog.loc.gov/>

MESTAP (Şiir Mecmualarının Sistemik Tasnifi Projesi) (10.08.2023). <https://mestap.com/>

TDK Divânu Lugâti't-Türk Veri Tabanı (10.09.2023). <https://tdk.gov.tr/one-cikanlar/divanu-lugatit-turk-veri-tabani/>

TDV İslâm Ansiklopedisi (120.08.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/>

TEBDİZ (Türk Edebiyatı Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük Projesi) (10.08.2023). <https://tebdiz.com/>

TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (10.09.2023). <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/>

Türk Dil Kurumu Sözlükleri (15.09.2023). <https://sozluk.gov.tr/>

Türk Dünyası 2040 Vizyonu (13.09.2023). <https://turkiestates.org/assets/pdf/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu-2396-98.pdf>

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (12.08.2023). <https://tees.yesevi.edu.tr/>

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (12.08.2023). <https://teis.yesevi.edu.tr/>

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (10.09.2023).  
<http://www.yazmalar.gov.tr/>



# MİSMİLDİRİK (BEDELDEĞİ KARGIŞ) ROMANI ÖRNEĞİNDE KIRGIZ TÜRKÇESİNDE ESKİCİL VE TARİHİ SÖZ VARLIĞI<sup>1</sup>

ANCIENT AND HISTORICAL LEXICON IN KYRGYZ  
TURKISH EXEMPLIFIED IN THE NOVEL "MISMILDIRIK  
(BEDELDEGI KARGIŞ)"

Oğuz ALPARSLAN ÇATAL\*

## ÖZ

Dil, coğrafi faktörler, toplum yapısı, teknoloji, dil temasları gibi sebeplerle gelişim ve değişim hâlinindedir. Değişen dünyada yeni kavramları veya nesnelere adlandırmak için dilin söz varlığına yeni sözcükler eklenebildiği gibi unutulmuş veya sadece bir dönemde ya da o dönemle alakalı kullanılan sözcükler vardır. Toplumların tarihî, dillerinin söz varlıklarını etkilemektedir. Eskicil sözcükler, gelişen dünyada ortadan kalkmış veya unutulmuş bazen de yerlerine yenileri türetilmiş sözcüklerdir. Tarihî sözcükler ise geçmişte bir dönemde veya bir olayla alakalı olarak kullanılmış günlük dilde yoğun olarak kullanılmayıp o dönemle bağlantılı olarak kullanılan sözcüklerdir.

Bu bildiriye Kırgız Türkçesinde yazılan 1916 Millî Türkistan Ayaklanmasını objektif bir şekilde anlatan tarihî roman Mismildirik üzerinden eskicil ve tarihî söz varlığını göstermeye çalışacağız. Tarihî sözcükleri; toplumsal ve siyasî olaylar, savaşlar, kıyafetler, din, gelenekler, oyunlar vb. konulara bağlantılı olarak tasnif edip inceleyeceğiz. Eskicil sözcükleri, temel eskicil sözcükler, semantik, morfolojik ve fonetik olarak değişmiş sözcükler şeklinde ayırıp inceleyeceğiz.

Sonuç olarak Kırgız tarihini ve kültürel unsurlarını anlatan bir eserde, unutulmuş, değişen veya yerlerine Arapça, Farsça, Rusça kopya sözcükler kullanılan bu sözcükleri inceleyip Kırgız Türkçesinin zengin söz varlığını göstermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kırgız Türkçesi, söz varlığı, arkaizm, historizm, Mismildirik

## ABSTRACT

Language undergoes development and change as a result of geographical circumstances, social structure, technology, and language interactions. In an evolving world, novel terms can be incorporated into the lexicon of a language to designate emerging concepts or things, while certain words may become obsolete or restricted to a specific era or context. The historical development of societies has a direct impact on the lexicon of their respective languages. Obsolete words are lexical items that have been obsolete or forgotten in the context of societal progress, and occasionally novel terms have emerged as their replacements. Historical words refer to vocabulary that is associated with a specific time period or event in the past. These words

<sup>1</sup> Bu çalışma Oğuz Alparıslan Çatal'ın Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

\* Öğretim Görevlisi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Hazırlık Okulu Türk Dili Bölümü, Türkistan/Kazakistan (oguz\_alparıslan@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0806-5768>

are not often used in everyday English, but are specifically employed in relation to that particular historical period.

This dissertation aims to demonstrate the ancient and historical lexicon utilized in the historical novel *Mismildirik*, which provides an objective account of the 1916 National Turkestan Uprising written in Kyrgyz Turkish. We will categorize and examine historical vocabulary in connection with social and political occurrences, conflicts, attire, religious practices, customs, pastimes, and so forth. We shall categorize and examine the archaic words as fundamental archaic words, considering their semantic, morphological, and phonetic alterations.

In an effort to highlight the extensive lexicon of Kyrgyz Turkish, we will analyze words that have been neglected, altered, or substituted with Arabic, Persian, and Russian loanwords in a publication that describes Kyrgyz historical and cultural aspects.

**Keywords:** Kyrgyz Turkish, lexicon, archaic words, historical context, *Mismildirik*

## GİRİŞ

Dil, dünyadaki diğer etkenlerin tesiriyle sürekli gelişim ve değişime uğrar. Dilin yapısını ve söz varlığını dil konuşurlarının tarihî, coğrafi durumu, toplumsal düzeni, sanayi, bilim, teknoloji, akrabalık ilişkileri, meslekler, psikolojik ve ekonomik durumlar gibi çok çeşitli sebepler etkileyebilir. Bu sebeple değişim ve gelişim halinde olan dilin söz varlığında eskicil (arkaizm) ve tarihî (historizm) sözcük türleri oluşmaktadır. Dünyadaki tüm dillerde olduğu gibi Kırgız Türkçesinde de çeşitli sebeplerden kaynaklı olarak bu tür sözcükler türetilmektedir.

Gelişim ve değişim halinde olan dünyada yeni varlıkların ve eylemlerin isimlendirilmesi için sözcükler türetildiği gibi unutilan ve eskiyen varlıkların ve eylemlerin isimleri günlük dilin söz varlığından çıkarılmaktadır. İşte bu tür sözcükler, dilde kullanılma durumuna göre eskicil ve tarihî şeklinde iki gruba ayrılmaktadır.

Dilbilimciler tarafından bu sözcükler çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Bu sözcükler Türkiye Türkçesi'nde araştırmacılar tarafından *arkaizm*, *eskicil*, *eskilik*, *eski biçim*, *eski söz*, *eskicil biçim* gibi çeşitli isimlendirmeler alıp değerlendirilmiştir.

Türkçe Sözlükte (2011) “arkaik” terimi için: 1. “Güzel sanatlarda klasik çağ öncesinden kalan.” 2. “ed. Konuşulan ve yazılan dilde, kullanımdan düşmüş olan (söz veya deyim)” ifadeleri yer alır. Bu sözlükte Fransızcadan alıntılan “arkaizm” sözcüğü “kullanıldığı çağdan daha eski bir çağa ait biçimin, yapının özelliği” ifadesine de yer verilmiştir (s. 153).

Kırgızistan'daki akademik çalışmalarda arkaik sözcükler, ustraşeve slovo/ vıracenie “eski kelime/ eski söz, eskicil, eskirgen” olarak nitelendirilip arkaik / eskicil sözcükler ust., ve esk. olarak kısaltmalarıyla gösterilmiştir. Bu sözcüklerle ilgili farklı fikirler olsa da genel olarak bakış şu şekildedir:

Kırgız Edebiyatı Terimleri Açıklama Sözlüğünde *arhaizm* “arkaik” terimi, eski, ezelki, köhne sözler olarak belirtilmiştir. “Günümüzde kullanımdan düşmüş ya da yenisi türetilen sözcükler olarak açıklanmıştır. Edebî eserlerde devrin durumu, kahramanların ve dilin özelliklerini göstermek için söz ustaları arhaizm sözcükleri kullanmaktadır. Bu sözcükler zamanla kullanımdan düşmüş arkaizm olarak nitelendirilmiştir (Şeriev ve Muratov, 1994, s.19)

Çalışmanın ikinci bölümü olarak ele alınacak tarihî sözcükler için, Türkçe sözlükte (2011) *tarihî* sözcüğü için “1. sf. (Ta:rihî) Tarihsel. 2. Tarihe geçmiş. 3. mec. Unutulmayan, anılma değeri olan” şeklinde açıklanmıştır (s. 2271). Kırgız Edebiyatı Terimleri Açıklama Sözlüğünde, *istorizm* “tarihî” sözcüklerin edebiyatın temel özelliklerinden biri *tarihî sözcüklerin*, eserlerde betimlenen ve anlatılan olayları, kahramanların karakterlerini, insanların başından geçenleri herhangi bir tarihî devrin genel özelliklerini göstererek kullanıldığı belirtilmiştir (Şeriev ve Muratov, 1994, s. 38).

Kırgızistan'daki akademik çalışmalarda tarihî sözcükler, *istorizm*, *historik*, *istoričeskiy termin* “*tarihî* olarak gösterilmiş ve yine sözlükler ve diğer akademik çalışmalarda ist., ve tar. kısaltmalarıyla gösterilmiştir.

Çalışmamızdaki tespit ettiğimiz sözcüklere esas teşkil eden, 1916 Büyük Türkistan Ayaklanmasını Ürkün’ü konu alan Mismildirik (Bedeldegi Kargış) isimli roman Arslan Koyçiyev tarafından kaleme alınmıştır. Kırgız okuyucular ve araştırmacılar tarafından ilgi gören Ürkün konulu bu roman diğer eserlerle çokça mukayese edilmiştir.

Eserde betimleme tekniğinin yoğun bir şekilde kullanıldığı, okuyucunun döneme götürüldüğü; eserdeki tarihî olaylar anlatılırken objektif kalındığı, bir küçük köy ile Kırgızların dönemdeki yaşamları ve çektikleri zorluklarının resmedildiği ve şahıs kadrosundaki karakterler genel Kırgız tiplemesinin gösterildiği araştırmacıların genel kanaatidir.

Roman 1800’lü yılların sonundan 1916 yılında gerçekleşecek Ürkün olaylarına kadar geçen süreç, bu isyana iten sebepler, baş kaldırıya hazırlık süreci, Ürkün sürecinde gerçekleşen olaylar

başından sonuna bir köy üzerinden anlatılmıştır. Eserin son bölümünde ise Çin'e insanların affedilme süreci ve sonrasında bu olayları yazdığı için 1940'lı yıllarda Mukay isimli karakterin öldürülme süreci anlatılmıştır.

Eser içerik olarak 1800 yılların sonu ile 1940 yılına kadar Kırgız yaşamı, tarihî gerçeklere dayandırılarak anlatılmıştır. Tarih uzmanı olan yazar dönemle ilgili araştırmalar yapmış bu sebeple olayları farklı açılardan okuyucuya göstermeye çalışmıştır. Yazar olayları anlatırken dönemde kullanılan sözcükleri kullanmayı tercih edip okuyucuya göstermeye çalışmıştır. Bizde çalışmamızda eskicil ve tarihî sözcükleri gösterirken bu sözcükleri tespit edip değerlendirmeye çalıştık. Tespit edilen sözcüklerin Türkiye Türkçesi'ndeki karşılıkları sözlükler aracılığıyla tespit edilmiş ancak genel olarak romanda kullanılan eskicil veya tarihî anlamları verilmiştir.

## 1. TARİHİ SÖZCÜKLER

Tarihî sözcükler belirli bir dönemde kullanılmakla birlikte günümüzde de geçmiş bir dönemi işaret etmek için edebî eserlerde ve tarihî kitaplarda kullanılabilir. Günümüz yazarları eserinde hem okurlarda merak uyandırmak hem de dönemin durumunu açık bir şekilde göstermek için bu sözcüklerden sıklıkla yararlanmışlardır (Çatal, 2018, s. 259).

Halkın eski yaşamına bağlı kavramların yok olmasıyla güncel söz varlığından çıkmış ancak belirli bir tarihî dönemi göstermesiyle hala günümüzde de kullanılan sözcükler tarihî “istorizm sözcükler olarak nitelendirilmiştir. (Mamıtov, 2002, s.17) Halkın yaşamından türetilen sözcükler, toplumsal, askeri, siyasi, geleneklere, kültür gibi etkenlere bağlı olarak türetilmiştir. Sözcüklerin türetilmesi için iç ve dış etkenler mevcuttur bunlara sömürge, siyasî, zorunlu ikinci dil dış etkenlere örnek verilebilir. İç örneklere ise gelişme, iç kavgalar, modernleşme gibi etkenler verilebilir.

Yaptığımız çalışmada tespit edilen sözcükler, başta sözlükler olmak üzere, doktora tezi ve çeşitli makaleler ve kitaplar aracılığıyla tespit edilip tasnif edilmiştir. Ancak tespit ettiğimiz sözcükler için bazı sözlüklerde karmaşalar söz konusudur. Mesela “Bolşevik” sözcüğü Çankaya'nın (2014) sözlüğünde güncel bir sözcük gibi açıklanırken Arıkoğlu vd. (2017) tarafından hazırlanan sözlükte tarihî olarak beyan edilmiştir. Tarihî sözcükler halkın sözlü kültürünü ve geçmişini anlatan eserlerde çok görülmektedir. Örneğin “Manas” destanında halkın yaşamıyla bağlantılı birçok tarihî sözcük mevcuttur.

Çalışmalarımız sırasında birçok Kırgız araştırmacının çalışmalarında esas aldığı Mamıtov'un, (1999) tasnifini ele aldık. Mamıtov, tarihî sözcükleri, leksikalik istorizm "tarihî söz varlığı" semantikalik istorizm "anlam bakımından değişime uğramış tarihî sözcükler" ve frazeologiyalık istorizmler "tarihî deyimler" olarak üç grup altında ele almıştır.

**1.1. Leksikalik İstorizmler (Tarihî Söz Varlığı):** Bu grupta tespit edilen sözcükler morfolojik ve fonetik olarak yapılarında anlam ve şekil değiştirmeden tarihî olarak nitelendirilen sözcüklerdir.

Mamıtov, (2002) leksikalik istorizmleri "tarihî söz varlığı" anlamının eskimesiyle birlikte tarihî olan sözcükleri leksikalik istorizm "tarihî söz varlığı" diye adlandırabiliriz" şeklinde tanımlamıştır (s.18).

Bu grup altında tespit edilen sözcükler tematik olarak tasnif edilmiştir. Bizim bu eserde tespit ettiğimiz sözcükler siyasî, savaş, askerî, din, toplumsal yaşam, kıyafetler, takı, gelenekler, geleneksel oyunlarla, ölçüler para birimleriyle ilgili olanlardır ancak bu tasnif farklı eserler üzerine yapılan incelemelerde çeşitlendirilebilir.

### **1.1.1. Siyasi hayatla ilgili tarihî sözcükler:**

Uzun ve köklü bir tarihe sahip olan Kırgızlar hem coğrafi temasları hem de tarihî olaylar neticesinde çok çeşitli yönetim tipleriyle yaşamışlardır. Bu uzun tarihînin doğal sonuçları olarak çeşitli yönetim organları, unvanlar, siyasî terimler gibi yalnız bir döneme ait olarak yaygın biçimde kullanılan sözcükler tespit edilmiştir. Bu bakış açısıyla Koyçiyev'in kitabından şu sözcükler tespit edilmiştir;

1. Ak Padişa- Badşa: Beyaz Çar, Beyaz Padişah.
2. Ataman: Yönetici.
3. Bolşevik: Bolşevik yanlısı kişi.
4. Boluş / Volost: Halk içinden seçilen Rus yönetiminin kabul ettiği küçük bölge yöneticisi.
5. Carım Paşa: Askeri yönetici, askeri vali.
6. İstarçın: Köy muhtarı.
7. Manap: Zengin köy ağası.
8. Narkom: Halk komiseri.
9. Oeznoy: Bölge yöneticisi, vali.
10. Pristav: Polis Yönetici, Polis Amiri.
11. Sovnarkom: Komiser, Sovyet yöneticisi:
12. Törö: Yönetici, memur.
13. Uezd: Bölge yöneticisi.



### 1.1.2. Savaş ve askerlikle ilgili tarihî sözcükler

Kırgızlar, tarihlerinde birçok savaş, ayaklanma, iç mücadele olaylar yaşamış dolayısıyla bu alanda pek çok sözcük türetilmiştir. Gelişen teknoloji ve askeri yönetim sistemlerinin değişmesiyle bazı sözcükler bir dönemle bağdaştırılıp kullanılmıştır. Yine başka devletlere bağlı olarak yaşamak zorunda kalan Kırgız halkı onların askerlik sistemlerini, unvanlarını, silah adlandırmalarını kullanmış ve bu sözcüklerde o döneme ait olarak kullanmıştır. Kırgızların söz varlığı içerisinde Mismildirik kitabında şu sözcükler tespit edilmiştir.

1. Ak baraň: “Beyaz tüfek” özel bir silah ismi.
2. Aleňgir kılıç: Coloy Bahadır’ın kılıcının ismidir.
3. Cazalooçu Oturyad: Cezalandırıcı müfreze.
4. Cesekçi: Keşifçi, nöbetçi, devriye askeri.
5. Çarayna: Özel bir zırh ismidir.
6. Çolu baş: Topuz, özel bir silah ismidir.
7. Çoyunbaş: Topaz, top biçimindeki silah.
8. İyri Kılıç: Eğri kılıç.
9. Kalkanduu Cazayıl: Kalkanlı makineli tüfek.
10. Kayguul: Nöbetçi.
11. Nagan: Tabanca.
12. Okçontoy: Sadak, fişeklik.
13. Ooruk: Artçı, artçı askeri birlik.
14. Tuulga: Tolga.
15. Zoot /Soot: Zırh.

### 1.1.3. Din ve inanışlarla ilgili tarihî sözcükler:

Tüm Türk halkları gibi Kırgızlar geçmişten günümüze çeşitli dinlere inanmış ve egemenlikleri altına girdikleri milletlerin dinleriyle etkileşim halinde olmuşlardır. Bu etkileşim ve din değiştirmelerin sonucunda yeni sözcükler kopyalamış veya türetmişlerdir. Tabii bu sözcüklerin bir kısmı belirli bir döneme özel olarak kullanılmıştır. Kırgızlar, Şamanizm, Gök Tanrı İnancı, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi dinlerle veya inanışlarla temas halinde olmuşlar bunlar için sözcükler kullanmışlardır. Temas edilen ve inanılan dönemde belirli bir nesneyi veya bir eylemi adlandırmak için o dönemde kullanılan bazı sözcükler türetilmiş, Koyçiyev’in eserinden bu şekilde tespit edilen sözcükler şunlardır;

1. Kalpa: Şeyhin kalfası, küçük sınıflara dini bilgiler anlatan öğretmen.

### 1.1.4. Toplumsal yaşamla ilgili tarihî sözcükler:

Coğrafi konumu, sürgünler, göçler, komşularıyla temasları gibi etkenler Kırgız halkının toplumsal ve siyasi yaşamında değişikliklere neden olmuştur. Bu değişiklikler sözvarlığına yansımış belirli dönemle alakalı kullanılanlar tarihî olarak nitelendirilmiştir. Uzun yıllar Sovyet yönetimi altında kalan ve hanlıklar devrinde yaşayan halkın coğrafi etkenlerle de toplumsal yaşamları da dönemsel olarak değişikliğe uğramıştır. Böyle çeşitli faktörlere dayanarak kullanılan sözcüklerden Mismildirik kitabından tespit ettiğimiz sözcükler şunlardır;

1. Besir: Kâtip.
2. Casool: Askeri olarak çalışan devlet memurunun yanında yardımcı kişi.
3. Cumuşçu tap: İşçi sınıfı.
4. Ezüüçü Tap: Zalim, ezici sınıf.
5. Kır Körsötüü: Gözdağı vermek, üstünlük göstermek.
6. Mucuk: Rus erkekler.
7. Ordo: Hanın karagahı.
8. Politsiya: Polis.
9. Tilmeç: Tercüman.
10. Tüpök: At kurğuyu.

#### **1.1.5. Kıyafet ve takılarla ilgili tarihî sözcükler:**

Gelişen ve değişen toplumlarda olduğu gibi coğrafi faktörler ve tarihî unsurların etkisiyle belirli dönemlerde kullanılmış artık yaygın olarak kullanılmayan takılar ve giyimlerden Koyçiyev'in kitabından tespit edebildiğimiz sözcükler şunlardır;

1. Cepken: Kaftan.
2. Kuu Çarık: Özel bir ayakkabı ismi.
3. Taacı: Taç.

#### **1.1.6. Geleneklerle ilgili tarihî sözcükler:**

Kırgızlar, geleneklerine günümüzde de yaygın biçimde bağımlı bir topluluktur. Ancak bazı gelenekler, sadece belirli dönemlerde kullanılmış ve bu başlık altında değerlendirilen sözcüklerden Mismildirik'te tespit edilen şunlardır;

1. Barımta: Eski bir Kırgız geleneği, başka milletlerin atlarını sürüp getirme.
2. Han kötör: Han seçmek.

#### **1.1.7. Geleneksel oyunlarla ilgili tarihî sözcükler:**

Gelişen teknoloji ve insan yaşamıyla bağlantılı olarak insanlar günlük uğraş alanlarını değiştirmektedirler. Kırgızların da uğraş alanları değişmiş günlük veya özel günlerde oynanan oyunlarda bu

şekilde bir dönemle bağlantılı olarak oynanmıştır. Mismildirik'ten bu kategoride tespit edilen sözcükler şunlardır;

1. Ak Çölmök: Gençlerin gece oynadığı milli oyun.
2. Dümpöldök: Geleneksel bir oyun ismi.
3. Şırıldan: Türkü türü.

### **1.1.8. Ölçü ve para birimleriyle alakalı tarihî sözcükler:**

İhtiyaçlar doğrultusunda kullandığımız eşyalar ve ölçü birimleri zaman gibi değişmektedir. Bu sebeple boyutları değişen eşyaları ölçmek için kullanılan aletlerde zamanla değişmektedir. Yine aynı şekilde günlük ticarete kullanılan paralar ve ölçüler kullanılan malzemeye bağlantılı olarak değişmiştir. Zamanla tarihî olarak nitelendirilen bu sözcüklerden eserde şu sözcük tespit edilmiştir;

1. Sölköbay: Para birimi, altınlarla bezenmiş süslü taç.

### **1.2. Semantikalık İstorizmler (Anlam Bakımından Değişikliğe Uğramış Tarihî Sözcükler)**

Birden fazla anlama sahip sözcüklerin sadece bir veya birkaç anlamının bir dönemde kullanılıp unutulmasıyla ortaya çıkan sözcüklerdir. Örneğin; *cigit* sözcüğü “delikanlı, yetişkinliğe erişen erkek çocuk, erliğe ulaşan erkek” ve “er, cesur, delikanlı” anlamlarıyla günümüzde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak bu sözcüğün “ağanın, beyin veya yönetim sınıfından birisinin hizmetini yaparak yanında giden adam, köle” anlamları *semantikalık istorizm* “anlam bakımından değişikliğe uğramış tarihî sözcükler” olarak nitelendirilmektedir (Mamitov, 2002, s. 18).

Çok anlamlı sözcüklerden bazı anlamları sadece belirli bir zaman aralığı için kullanılmakta ise semantikalık istorizmler olarak değerlendirilmektedir. Koyçiyev'in kitabından bu grup altında tespit edebildiğimiz sözcükler şunlardır;

1. Biy: Yönetici.
2. Kaşka: Yönetici.
3. Koş: Askeri birlik, askerlerin savaş sırasında konakladığı bölüm.
4. Kürsü: Bir savaş silahı, topuz.

### **1.3. Frazeologiyalık İstorizmler (Tarihî Deyimler)**

Sözlü edebiyatta ve halk arasında yaygın bir biçimde kullanılan deyimlerin bir kısmı belirli bir tarih aralığında kullanılmış ve günümüzde kullanımı seyrekleşmiştir.

Mamıtoov, (2002) *frazeologiyalık istorizmleri* “tarihî deyimleri”, “Halkın hayatındaki eskiyen anlamlardan beslenen dildeki sabit sözcük birleşimleri *frazeologiyalık istorizmleri* “tarihî deyimleri” oluşturur. Örneğin taman akı (genelde hayvan bakana ödenen hak) çöp ooz (yayladan faydalanmak için alınan hak) gibi benzer sözcük dizileri, halkın geçmişine ve o dönemdeki inançlarına bağlı olduğundan, günümüzde kullanımı seyrekdir” (s. 18). Bu başlık altında ele alınan deyimlerden Koyçiyev’in eserinde bir sözcük tespit edilememiştir.

## 2. ESKİCİL SÖZCÜKLER

Zamanla değişen dünyada Kırgız Türkçesi de kendi payına düşeni almış gelişim ve değişim halinde olmuştur. Gelişen dünyada yeni kavramlar, nesne ve eylemler ortaya çıkmaktadır. Bunları isimlendirmek için yeni sözcükler türetilmiş ya da mevcut sözcüklerde değişikliğe gidilmiştir. Bu değişim sırasında bazı kavramlar, nesnelere ve eylemlerde kullanılmamış bunları isimlendiren sözcüklerde kullanımdan düşmüştür. Bu şekilde değişen veya kullanımdan düşen sözcükler eskicil olarak nitelenmektedir.

Dıykanov, (1971) *arhaizm* “eskicil” sözcükleri “anlamı eskiyip, kullanımdan çıkıp, unutulmuş sözcükler” olarak açıklamıştır. O, eskicil sözcüklerin anıtlarda, sözlü eserlerde ve yaşlı insanların konuşmalarında çok kullanıldığını belirtmiştir. Dıykanov, ot arabası “tren”, çırban “on som değerinde altın akçe”, agiles “orak” gibi sözcükleri kısa ömürlü sözcükler olarak göstermiştir. Bu kelimelerin otuzlu yıllarda Kırgız Türkçesine *neologizm* “yeni sözcük” olarak girip yetmişli yıllarda *eskicil* olarak ele alındığını ifade etmiştir. Bu sözcüklerin edebiyatta artık üsluba bağlı olarak kullanıldığını açıklamıştır (s. 183- 184).

Büyük Ekim Sosyalist Devriminden sonra yerli ve millî basım şekillenmeye başlamış ve Kırgızistan’da sosyal-siyasî ve bilim terminolojisi de kurulmaya başlamıştır. Yeniden oluşturulan kurallardan dolayı Kırgız dilinin terminolojisi de çok çabuk düzenlenemedi. Eski terimlerden bazıları yeni kelimelerle değiştirildiği için geçmişte kullanılanlar dilin söz varlığından çıkarılarak eskicil sözcüklere dönüşmüştür (Mamıtoov ve Kulumbaeva, 1971, s. 52).

Birçok Kırgız araştırmacının tasnif yaparken esas aldığı Mamıtoov’un (2002) yılında yaptığı çalışmayı esas aldık. O, arhaizmleri “eskicil sözcükleri”, eskime seviyesine ve günümüzde kullanılan eş anlamlıları ya da varyantları ile olan ilişkilerine göre:

*nagız leksikalik arhaizmler* “gerçek eskicil sözcükler”, semantikalık arhaizmler “anlam bakımından değişikliğe uğramış eskicil sözcükler” leksika-fonetikalık arhaizmler “ses bakımından değişikliğe uğramış eskicil sözcükler”, leksika-morfologiyalık arhaizmler “şekil bakımından değişikliğe uğramış eskicil sözcükler” (s.20) olarak tasnif etmiştir.

## **2.1. Nagız Leksikalık Arhaizmler (Gerçek Eskicil Sözcükler)**

Söz varlığı içerisinde kullanımdan tamamen düşmüş ve yerine başka sözcükler türetilen sözcüklerdir. Kırgız Türkçesi sözcüğü içerisinde tarihte yaşanan olaylar neticesinde kullanımdan tamamen düşmüş sözcükler mevcuttur.

Mamıtov, (2002) çalışmasında yerine başka sözcükler kullanılan kullanımdan tamamen çıkartılan sözcükler olarak açıklamıştır (s.20).

Kırgızlar uzun göçler ve coğrafi temasları sayesinde pek çok halkla ve dille temas etmiş sözcüğünde değişimler oluşmuştur. Eskicil olarak nitelendirilen sözcüklerden, sözlükler ve akademik çalışmalar aracılığıyla Mismildirik (Bedelgegi Kargış) romanından şu sözcükleri tespit edebildik;

1. Ak kelte: Özel bir silah ismi.
2. Aybalta: Ay şeklinde balta, savaş aleti ismi.
3. Cambı: Madeni para.
4. Caysan: Halk yöneticisi.
5. Dootay: Bir Çin yöneticisi.
6. Katçı: Yaver, yardımcı, yazıcı.
7. Kestik: Küçük bir bıçak.
8. Küröökö: Oka karşı dirençli, değerli kumaşlardan süslenilip dikilen üst giyim.
9. Ot arabası: Tren.
10. Şampar: Özel bir silah ismi.
11. Taytuyak: Tay tırnağı şeklinde para birimi.
12. Tint: Ceza.
13. Töraga: Yönetici.
14. Turnabay: Dürbün.
15. Tütötmö: Bir av tüfeğinin ismi.
16. Zım karagay: Telgraf.

## **2.2. Semantikalık Arhazimler (Anlam bakımından Değişikliğe Uğramış Eskicil Sözcükler)**

Bu grupta tespit ettiğimiz sözcükler günümüzde Kırgız Türkçesinde aktif olarak kullanılmaktadır ancak sözcüklerin sahip oldukları anlam ya da anlamlarından birisi kullanımdan düşmüştür.

Sadece bazı anlamlarının eskimesiyle oluşan sözcüklerdir. Günümüzde kullanılan ancak 1920-1930'lu yıllarda başka anlamlarda kullanılan sözcükleri gazete dergilerde görebiliriz. (Mamıtov ve Kulumbaeva, 1971, s. 52-53). Koyçiyev'in kitabında bu grup içinde tespit edilen sözcükler şunlardır:

1. Aytamga: Ay şeklinde damga.
2. Cagalmaı tamga: Doğan şeklinde damga.
3. Karkıra say: Turna tüylerinden süslemek.
4. Kıyık: Dökme gümüşlere bağlanan ip.
5. Otorçu: Sömürgeci.
6. Taş tašta-: Oy kullanmak.
7. Teşe: 1.09 dekara denk gelen ölçü birimi.
8. Ükü say-: Baykuş tüyünden süsleme.

### **2.3. Leksika Fonetikalık Arhaizmler (Ses bakımından Değişikliğe uğramış Eskicil Sözcükler):**

Bu başlık altın ele alınan sözcükler ölçünlü dilde kullanılmaya devam eden ancak fonetik olarak değişikliğe uğramış sözcüklerdir.

Mamıtov ve Kulumbaeva (1971) çalışmalarında fonetik olarak değişikliğe uğramış eskicil sözcükleri, eski şekillerinin karşıladığı anlamların günümüzde yeni bir kalıba dönüştürülerek kullanıldığı sözcükler olarak açıklamıştır. Bu grup altındaki sözcüklere şunları örnek olarak vermişlerdir; *keıit* “gazete”, *kemesiya* “komisyon”, *kemsomol* “Sovyetler Birliğinde kurulan gençlik teşkilatı”, *keperetip* “koperatif” (s.55-56).

Koyçiyev'in kitabında bu grup içerisinde tespit edilen sözcüklere şunlar örnek gösterilebilir:

1. Ombu: Orenburg şehrinin ismi.
2. Orol: Ural Dağı'nın ismidir.

### **2.4. Leksika-Morfologiyalık Arhaizmler (Şekil Bakımından Değişikliğe Uğramış Eskicil Sözcükler)**

Bu sözcükler günümüzde kullanılan bazı sözcüklerin köklerine eklenen eklerin değişmesi ve eski anlamlarını korumasıyla oluşan sözcüklerdir. (Çatal, 2018, s. 320).

Mamıtov (2002), eskiden kullanılan “*cumuşker, uyuk, başlık*” gibi sözcükler değiştirilerek “*cumuşçu, uyum, başçı*” şekillerinde

kullanılmaktadır. Bu sözcüklerin anlamlarında bir değişiklik olmamıştır. (s.75) Mismildirik adlı eserde bu grupta ele alınan sözcükler için ancak sadece şu sözcük tespit edilebilmiştir;

Başlık: Yönetici, lider, şef.

## SONUÇ

Bu çalışmada Kırgız Türkçesindeki eskicil ve tarihî sözcükler, bir roman üzerinden tespit edilip Mamıtov'un (1999) tasnif şemasına uygun şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma, Arslan Koyçiyev'in Mismildirik (Bedeldegi Kargış) romanı örneğinde ele alınmıştır. Roman üzerinde tespit edilen sözcükler eskicil (arkaizm) ve tarihî (historizm) olarak ayrılıp tasnif edilmiştir.

Kırgız Edebiyatı, uzun süre siyasi baskılar ve sansür altında gelişim göstermiştir. Koyçiyev'in eseri bunun aksine bağımsızlık döneminde yazılmış Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği döneminde olan olayları objektif bir şekilde betimleyerek anlatmıştır. Yazar, romandaki şahıs kadrosuyla genel Kırgız tiplerini vermeye çalışmıştır. Roman Ürkün olayları ile ilgili diğer romanların aksine olayları daha objektif ve güçlü betimleme tekniğiyle anlatmıştır. Yazar, dönemde gerçekleşen olayları anlatırken genel olarak o dönemde kullanılan sözcükleri tercih etmeye çalışmıştır.

Çalışmamıza konu olan eserdeki sözcükler, sözlükler, akademik çalışmalar aracılığıyla tespit edilmiş ve bu eserlerin isimleri kaynakçada gösterilmiştir. Tespit edilen sözcükler sözlüklerdeki açıklamalar da verilen kısaltmalar ve diğer çalışmalarda açıklamalar aracılığıyla tespit edilmiştir. Bu sözcükler ilk olarak genel türlerine göre eskicil ve tarihî olarak ayrılmış sonrasında eskicil veya tarihî oluşum sürecine göre alt başlıklarda gösterilmiş ve tematik olarak da sınıflandırılmıştır.

Çalışmamız boyunca konularına ve türlerine göre tespit ve tasnif ettiğimiz *eskicil* ve *tarihî* sözcüklerin sayısal verileri aşağıdaki tablolar ile gösterilmiştir.

Tablo 1.

1.TARİHÎ SÖZCÜKLER	
1. 1. Leksikolojik Tarihî Sözcükler	
1.1.1. Siyasî hayatla ilgili tarihî sözcükler	13
1.1.2. Savaş ve askerlikle ilgili tarihî sözcükler	15

1.3. Dinle ve inanışlarla ilgili tarihî sözcükler	1
1.1.4. Toplumsal yaşamla ilgili tarihî sözcükler	10
1.1.5. Kıyafet ve takılarla ilgili tarihî sözcükler	3
1.1.6. Geleneklerle ilgili tarihî sözcükler	2
1.1.7. Geleneksel oyunlarla ilgili tarihî sözcükler	3
1.1.8. Ölçü ve para birimleriyle ilgili tarihî sözcükler	1
1. 2. Semantikalık İstozizm Sözcükler	4
1. 3. Frazeologiyalık istorizmler sözcükler	0
<b>TOPLAM</b> 52	52

Tablo 2.

<b>2. ESKİCİL SÖZCÜKLER</b>	
2.1. Nagız Leksikalık Arhaizmler Sözcükler	16
2.2. Semantikalık Arhaizmler Sözcükler	8
2.3. Leksika-Fonetikalık Arhaizmler Sözcükler	2
2.4. Leksika-Morfologiyalık Arhaizmler Sözcükler	1
<b>TOPLAM</b>	27

Sonuç olarak Kırgız tarihinde önemli bir olayı konu alan bir eser üzerinden eskicil ve tarihî söz varlığı tasnif edilip zenginliği gösterilmeye çalışılmıştır. Türk lehçelerinin sözvarlığı üzerine yapılacak çalışmalar, sözvarlığının zenginliğini göstermesi bakımından önemlidir.

#### KAYNAKÇA

Abdudaev, E. ve İsaev, D. (1969). *Kırgız Tilinin Tüshündürmө Sөzdügü*. Frunze: Mektep Basım.

Akmataliev, A. (2015). *Kırgız Tilinin Tüshündürmө Sөzdügü (2 Cilt)*. Bişkek: Avrasya Basım.



- Arıkoğlu, E., Alimova, C., Askarova, R., Selçuk, B. K. ve Şarşembayev, B. (2017). *Manas Üniversitesi Sözlüğü (Kırgızca-Türkçe Sözlük)*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yay.
- Aslan, M. ve Stoletneya, G. (2003). *Rusça-Türkçe Türkçe-Rusça Sözlük*. İstanbul: Fono Yay.
- Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü Girne Amerikan Üniversitesi Türk Araştırma ve Tanıtım Merkezi Yay.
- Cumakunova, G. (2005). *Türkçe-Kırgızca Sözlük*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yay.
- Çankaya, S. (2014). *Kırgız Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Çatal, O. A. (2018), *Arslan Koyçiyev'in "Mismildirik" Adlı Romanının Türkiye Türkçesine Aktarımı ve Romanda Geçen Eskiçil (Arhaizm) ve Tarihi (İstoriizm) Kelimelerin İncelenmesi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Dıykanov, K. (1971), *Kırgız Tilinin Tablitsaları*. Bişkek: Mektep Yay.
- Mamitov, C. (1999). *Azırkı Kırgız Tili (Fonetika cana Leksikologiya)*. Bişkek: Ceka Yay.
- Mamitov, C. (2002). *Körköm Çıgarmadağı Eskirgen Sözdör Menen Dialektizmderdin Lingvostilistikası, Doktora Tezi. Kırgız Cumhuriyeti Millî Bilimler Akademisi Dilbilimi Enstitüsü*. Bişkek.
- Mamitov, C. ve Kulumbaeva, Z. (1971). *Azırkı Kırgız Tili (Leksikologiya)*. Frunze: Mektep Basması.
- Mukambaev, C. (2009). *Kırgız Dilinin Dialektoloji Sözlüğü* (Yayına hazırlayan: Kadıralı Konkobaev). Bişkek: Kırgız Cumhuriyeti Millî Bilimler Akademisi
- Saginbaeva, B. (2015). *Kırgızca-Türkçe Türkçe-Kırgızca Sözlük*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yay.
- Şeriev, C. ve Muratov, A. (1994). *Kırgız Adabiyatı Terimderdin Tüşündürmө Sözlüğü*. Bişkek: Kırgız Ensiklopediyasının Başkı Redaksiyası Yay.
- Türk Dil Kurumu. (2011) *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yudahin, K. K. (1957). *Rusça- Kırgızca Sözlük*. Moskova: Çet cana Ulut Sözdüktörünün Mamlekettik Basması.
- Yudahin, K. K. (2011). *Kırgız Sözlüğü* (A. Taymas, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Yudahin, K. K. (2012). *Kırgızca-Rusça Sözlük*. Bişkek: Kut Ber Yay.



# YENİSEY YAZITLARINDAN UYBAT III'TE GÖRÜLEN *BİLİNMEDİM* SÖZÜ

## The WORD *BİLİNMEDİM* in UYBAT III from YENİSEI INSCRIPTIONS

Ahmet KARAMAN\*

### ÖZ

Bir dilin yapı bilgisi (morfoloji) ile anlam bilgisi (semantik) birbirinden temellenen ve birbirini doğuran bir kesişim noktasında yer almaktadır. Söz türetim eklerinin sınıflandırılması yalnızca adlara gelerek yeni adlar, adlara gelerek yeni fiiller, fiillere gelerek yeni adlar ve fiillere gelerek yeni fiiller üretenler başlıklarından ibaret değildir. Dildeki eklerin işlevsel olarak dile anlamsal katkıları da vardır. Türk dilinde onlarca içinden herhangi bir örnek olarak {-mA-} biçimindeki ek, fiilden fiil üretmekten öte eklendiği fiile olumsuzluk fonksiyonu yüklemektedir. Eklerin bu niteliğini anlamak, Türk dilinin yapısal unsurları ve anlamsal görünümü arasındaki ilgileri kavramakta önemli bir adımdır. Bu amaca hizmet edecek araştırmaların yol göstericiliğiyle Eski Türkçe dönemine ait olup anlamlandırılması ve algılanması konusunda tartışmalar bulunan kimi tanımlamalara farklı bakış açılarıyla yaklaşma olanağı doğacaktır. Türk dilinin işlek eklerinden biri olan {-X)n-} ekinin yapılan araştırmalarda dönüşlülük ve edilgenlik fonksiyonu üstlendiği değerlendirilmektedir. Bir kullanımda bu iki fonksiyondan hangisinin geçerli olduğu ancak bağlama (kontekst) bakılarak anlaşılabilir. Yenisey yazıtlarından Uybat III böylesi bir ikiliği örnekleyen kullanıma sahiptir. Satırın genel anlamını etkilemenin yanı sıra dönüşlülük ve edilgenlik fonksiyonu arasında verilecek karar, Türk dilinin anlatım derinliğinin ortaya konulması açısından da kimi veriler sunmaktadır. Yapılan bu çalışmada, Uybat III'te geçen *bilinmedim* ifadesi, sunulan bu bakış açılarına göre çok yönlü olarak ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yenisey Yazıtları, Uybat III, *bilinmedim*, Anlam Bilimi, {-X)n-} Eki

### ABSTRACT

Morphology and semantics of a language are located at an intersection that is based on each other and gives birth to each other. The classification of word derivational suffixes is not only the titles of new nouns coming to nouns, new verbs coming to nouns, new nouns coming to verbs and new verbs coming to verbs. Suffixes in the language also have semantic contributions to the language functionally. As an example among dozens in Turkish language, the suffix in the form {-mA-} imposes a negative function on the verb to which it is added, beyond that producing a verb from a verb. Understanding this quality of affixes is an important step in understanding the relations between the structural elements and semantic aspects of the Turkish language. With the guidance of the researches that will serve this purpose, it will be possible to approach some witnessed from the Old Turkic period with different

---

\*Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (ahmet.karaman@izu.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-2524-8972>

perspectives. It is considered that the suffix  $\{-X\}n\{-\}$ , which is one of the much used suffixes of the Turkish language, assumes the function of reflexivity and passivity in the researches. Which of these two functions is valid in a use can only be understood by looking at the context. Uybat III, one of the Yenisei inscriptions, has a usage that exemplifies such a duality. In addition to affecting the general meaning of the line, the decision to be made between reflexivity and passivity also provides some data in terms of revealing the depth of expression of the Turkish language. In this study, the expression *bilinmedim* in Uybat III will be handled in a multi-faceted manner according to these perspectives.

**Keywords:** Yenisey Inscriptions, Uybat III, *bilinmedim*, Semantics,  $\{-X\}n\{-\}$  Suffix

## Giriş

Türk dilinin en eski yazılı belgeleri, VIII. yüzyıldan bugüne değin ulaşmıştır. Türk dilinin bu en eski yazılı kaynakları, Eski Türkçenin Orhon Türkçesi (Yazıt ve El Yazmaları) evresine aittir. Türk dilinin ilk yazılı metinleri, eski Türk yazısının (runik / runiform) taşlar üzerine işlenmesiyle oluşturulmuştur. Eski Türk yazısının taşlar üzerine kazınmasıyla meydana gelmiş yazıtlar; Orhon, Uygur, Yenisey, Kırgızistan, Dağlık Altay ve Çin Halk Cumhuriyeti yazıtları biçiminde altı alt başlıkta incelenebilir. Bu altı yazıt bölgesinden kalma yazıtlarda, kimi taş işleme aletleriyle sert zemine yazı işlemenin getirdiği belli hareketler nedeniyle benzer formlar görülmektedir. Elbette bu ifadeden yazıt bölgelerindeki yazıtlarda kullanılan yazıdaki işaretlerin bütünüyle aynı olduğu anlaşılmalıdır. Yazıtların birbirine benzer söz varlığı göze çarpsa da çeşitli araştırmalara konu olan farklı söz kadroları da vardır. Bu açıdan yazıtlar birlikte düşünülmeli ancak yazıt bölgelerine ayrılarak incelenmelidir.

Eski Türk yazılarını kimi nitelikleriyle öne çıkarmak mümkündür. Örneğin II. Türk Kağanlığı ile Uygur Kağanlığı'ndan kalma kimi yazıtlar, kağanlıklarca diktirilmiş oldukları için daha standart bir dil-üslup barındırır ve hatalara karşı dirençlidir. Kırgızistan yazıtları da Batı Türklerinin resmî yazıtları olma olasılığını taşımaktadır. Yenisey yazıtları ise herhangi bir siyasal otoritenin değil bizzat dönemin kuzeyli Türk halkı tarafından oluşturulmuştur. Bu da teknik olanaklar nedeniyle gerekli olmayan hiçbir şeyin taşlara işlenmediği bir gerçeklikte, dönemin Türk halkı üzerine başka kaynaklardan edinilemeyecek verileri bulma fırsatını beraberinde getirmektedir. Yenisey yazıtları, ölen kişilerin ağzından yazılmış mezar taşı yazıtlarıdır. Bu durum oldukça duygu yüklü ifadelerin sık sık yazıtların içerisinde yer aldığı anlamına gelmektedir. İnsanlar ya çok

mutlu olduklarında ya da büyük acılar içerisinde bulduklarında kişilik özelliklerini gizlemeyi başaramaz. Bu açıdan bakılırsa Yenisey yazıtlarından o zamanın Türk halkının sosyolojik durumu ile bireylerin psikolojik görünümü üzerine kimi sonuçlara ulaşılabileceği düşünülebilir. Şüphesiz bu yordamaların yazılı kaynaklardan edinilmesi, verilerin doğruluğu bakımından eşsizdir.

Yenisey Irmağı ve çevresinde dikili bulunan yazıtlardan olan ve adını bölgedeki bir akarsudan alan Uybat III (E 32) yazıtı, bilim dünyasına keşfedilen ilk yazıt olma özelliğini taşımaktadır. Yazıt taşının ölçüleri 278x60-x35x24x15 cm olan yazıtta toplam on yedi satır bulunmaktadır. Bugün Minusinsk Müzesinde olan yazıt, ilk kez Radloff tarafından yayımlanmıştır (Aydın, 2019, s. 117-118). Uybat III yazıtında geçen *bilinmedim* ifadesi, Türk dilinin söz yapımında kullanılan eklerin üstlendikleri fonksiyonların değişmesiyle anlamsal farklılaşmanın da oluştuğunu tanımlamaktadır. Dahası bu sözcük, psikolojik ve sosyolojik çözümlerinin yapılabilmesi için de uygun bir örnek olarak görünmektedir. Çalışmada öncelikle *bilinmedim* sözcüğündeki ekler tespit edilecektir. Daha sonrasında sözcükteki kökün Eski ve Orta Türkçedeki anlamsal karşılıkları üzerinde durulacaktır. Çalışmaya  $\{-(X)n-\}$  ekinin üstlendiği görevlere ilişkin bilgilerin verilmesiyle devam edilecektir. Ayrıca bu ekin Yenisey yazıtları içerisindeki diğer kullanımları da çalışmadaki yerini alacaktır. Toplanan veriler ışığında Uybat III'te geçen *bilinmedim* sözcüğünde  $\{-(X)n-\}$  ekinin hangi işlevi üstlenmiş olabileceği yordanmaya çalışılacaktır. Yazının sonunda, *bilinmedim* sözcüğünün tanıklığında Türk dilinin dönemin Türk halkının elinde psikolojik ve sosyolojik boyutlara ne yönde işaretler bırakabildiği dolayısıyla henüz Eski Türkçe döneminde dahi ne denli işlenmiş bir dil olduğu ortaya çıkacaktır.

### 1. *Bilinmedim* Sözcüğüne Kaynaklık Eden Kök

*Bilinmedim* sözcüğü, şüpheye yer bırakmayacak biçimde *bil-* kök biçimine sırasıyla  $\{-(X)n-\}$  ve  $\{-mA-\}$  yapım ekleri ile  $\{-dX\}$  bilinen / görülen geçmiş zaman kipi ve  $\{-(X)m\}$  teklik birinci kişi çekim eklerinin getirilmesiyle kurulmuştur. *Bil-* fiilinin Eski ve Orta Türkçedeki anlamsal görünümü aşağıdaki gibidir:

Orhon yazıtları → 'bilmek, anlamak' (Aydın, 2017, s. 146-147)

Yenisey yazıtları → 'bilmek' (*tike bilir erti* 'dikebilirdi' biçiminde) (Aydın, 2019, s. 254)

El yazmaları → 'bilmek, anlamak' (Yıldırım, 2017, s. 317; Tekin, 2019, s. 51)

Şirin'in, Eski Türk yazılarındaki *bil-* fiiline 'bilgi sahibi olmak, öğrenmek, bilgi edinmek, tanımak, bilip ayırmak, seçmek, idrak etmek' anlamlarını da uygun bulduğunu belirtmek gerekir (Şirin, 2009, s. 356). Fiilin Eski Türk Yazıt ve El Yazmalarındaki tüm tanıkları, Kızıldağ'ın doktora tezinin ilgili bölümünden öğrenilebilir (2021, s. 305).

Eski Uygur Türkçesi → 'bilmek, tanımak, anlamak, kavramak, kabul etmek, öğrenmek, farkına varmak, tecrübe etmek, vakıf olmak, (bir şey örneğin sorumluluk) almak, (vergi ve borç için) sorumlu olmak, (bir şeyle) ilgilenmek' (Caferoğlu, 2015, s. 42; Wilkens, 2021, s. 170)

Karahanlı Türkçesi → 'bilmek, kuşatmak, kapsamak, hissetmek, farkına varmak, farkında olmak, tanımak, akıl etmek, akıl erdirmek, ümit etmek' (Ünlü, 2012a, s. 124)

Harezm Türkçesi → 'bilmek, anlamak, öğrenmek, teşhis etmek, tanımak, zannetmek, hissetmek, sezme' (Ünlü, 2012b, 96-97)

Çağatay Türkçesi → 'bilmek, keşfetmek' (Ünlü, 2013, s. 143)

Eski Kıpçak Türkçesi → 'bilmek, saltanat sürmek, hükümdarlık etmek, muktedir olmak' (Toparlı vd., 2007, s. 30)

Eski Oğuz Türkçesi → 'anlamak, fark etmek, ayırmak, tanımak, çıkarmak, sanmak, düşünmek, neden göstermek' (Kantar, 2018, s. 118)

*Bilinmedim* ifadesini açıklamak üzere yakından uzağa mantığıyla Orhon Türkçesindeki *bil-* sözünün kimi tanıklarını incelemek yerindedir. Ayrıca Eski Türk yazıtlarında *bil-* fiilinin, fiilden fiil yapma eki olup eklendiği fiile olumsuzluk anlamı katan {-mA-} ekli tanıklarına göz atmak, *bilinme-* fiilini açıklamakta yararlı olabilir:

[...] *neḡ neḡ sawım <bar> erser beḡü taška urtum aḡar körü bilin*  
[...] "Ne kadar sözüm varsa ebedî taşa kazıdım. Ona bakarak anlayın."  
KT G11 (Aydın, 2017, s. 50)

[...] *tegdökin türük begler kop bilir siz* [...] "(nasıl) saldırdığımı Türk beyleri hepiniz **bilirsiniz**." KT D34 (Aydın, 2017, s. 62)

[...] *körür közüm körmez teg bilir biligim bilmez teg boltı* [...] "Görür gözüm görmez gibi **bilir** bilgim **bilmez** gibi oldu." KT K10 (Aydın, 2017, s. 67)

[...] *türgeş kagan türüküm bodanım erti **bilmedökin** için yarıltokın yazıntokın için kaganı ölti* [...] "Türgeş kağanı bana bağlı halkım idi. **Anlayışsızlığı** için bize (karşı) hata ettiği için kağanı öldü." BK D16 (Aydın, 2017, s. 85)

[...] *eşilik [kız oğlunun kü]ñ kılığ ol **bilmedökügün** için yawlakıñın için éçim kagan uça bardı* [...] "hanımefendiliğe layık kızlarını cariyeye ettin. **Bilmediğin** için (cahilliğinden dolayı) kötü olduğun için amcam kağan sonsuzluğa uçup gitti." BK D20 (Aydın, 2017, s. 87)

[...] *semiz buka toruk buka téyip **bilmez** ermiş* [...] "semiz boğa mı zayıf boğa mı olduğun **bilinmezmiş**" T1 B6 (Aydın, 2017, s. 105)

[...] <...> **bilmez** biligin **biltökümün** ödökümün bunça bitig bitidim

[...] "<...> (kimsenin) **bilmediği** bilgiyi **bildiğim** için (olayları) hatırladığım için bunca yazıtı kazıdım." KÇ G3 (Aydın, 2017, s. 139)

[...] <...> **bilmed[ök]** <...>-in barça tükep teze

[...] "<...> **bilmediği** (için onların) tamamı yok olup kaçmışlar (?)." ŞU G Ek1 (Aydın, 2018, s. 62)

[...] *esiz ökünçün bökmeyim tokuz yaşda tuğlug ap<a>ka tapdım erde<>im **bilmedim** buñum bo ermiş* [...] "Ne yazık! Ne pişmanlık! Doymadım. Dokuz yaşında Tuğlug Apa'ya bağlandım. Kahramanlığım. **Bilmedim**, sıkıntım bu imiş." E 60/1-3 (Aydın, 2019, s. 176)

[...] *miñ kişi yüzün **bilginçe** bir kişi atın **bilgü*** [...] "Bin kişinin yüzünü **bileceğine** bir kişinin adını **bil**" Or. 8212/78: A (B?) 5, 6 (Yıldırım, 2017, s. 282-283)

[...] *amtu amrak oğlanım ança **bilinler** bo ırk bitig edgü ol* [...] "Şimdi, sevgili evlatlarım! Öylece **biliniz** ki bu fal kitabı iyidir." IB 66 (Yıldırım, 2017, s. 49) IB'de yer alan hemen tüm ırklarda, *bilinler* 'biliniz' ifadesi kalıp olarak tekrarlanmıştır. *Bilme-* sözcüğü, Orhon ve Uygur yazıtlarında daha çok 'farkında olmamak, akıl etmemek, akıl erdirmemek, idrak etmemek' anlamını içermektedir. Sözcüğün Yenisey yazıtlarındaki tanıklamasından ise bir sonuç çıkarmak güçtür.

## 2. {-(X)n-} Eki ve Üstlendiği Görevler

Clauson, ek için 'which acc. to Kaş. had four shades of meaning 'to do something to oneself, for oneself, or by oneself; or pretend to do something but not actually do it' (the last practically unknown elsewhere); it was also used to form Intrans. and sometime Pass.' açıklamasını yapar (ED, s. xivii). Gabain, ek üzerine '1. meçhullük



(medium); 2. /l/ son sesli fiil tabanlarının dönüşlülüğü de {- (X)n-} ile yapılır, anlam kimi zaman basitiyle (simplex) aynıdır' ifadelerini uygun bulur (1988, s. 59). Hacıeminoğlu, esas itibariyle dönüşlü ve edilgen (pasif) fiiller üreten ekin, bu görevi dışında çeşitli anlamlı fiiller de yaptığını belirtir. Hacıeminoğlu ayrıca dönüşlü fiilleri dört bölümde inceler:

a. İşin fail üzerinde yapılması:

*alk-* 'mahvetmek'; *alkın-* 'mahvolmak, tükenmek'

*aşu-* 'örtmek'; *aşun-* 'örtünmek'

b. İşin fail için yapılması:

*elge-* 'elemek'; *elgen-* 'kendisi için elemek'

*ek-* 'ekmek'; *ekin-* 'kendisi için ekmek'

c. Failin işi yapmış gibi görünmesi:

Bu anlamdaki fiiller genellikle adlardan {+IA-} ekiyle türemiş tabanlardan yapılmaktadır ancak söz konusu {+IA-} ekiyle yapılmış tabanlar gerçekte bulunmayıp nazari olarak var farz edilmiştir.

*azlan-* 'azımsamak, az bulmak'

*isiglen-* 'bir şeyi sıcak bulmak'

ç. Failin işi yapar görünmesi:

*bar-* 'gitmek, ermek'; *barın-* 'gider gibi görünmek, erer gibi görünmek'

*keç-* 'geçmek'; *keçün-* 'geçer görünmek'

Hacıeminoğlu, {- (X)n-} ekinin dönüşlülük ve edilgenlik yapma görevleri dışında fiillere kattığı anlamları ise şöyle sıralar:

a. Oluş bildiren fiiller:

*adgırlan-* 'aygırlaşmak'

*beklen-* 'sağlamlaşmak'

b. Anlamı güçlenmiş fiiller:

*aş-* 'aşmak, geçmek'; *aşun-* 'aşmak, geçmek'

*kol-* 'istemek'; *kolun-* 'istemek' (1996, s. 137-140). Talat Tekin, ekin dönüşlü ve edilgen çatı eki olduğunu belirtir (2003, s. 94-95).

Korkmaz, ekin asıl görevinin genellikle geçişli fiillerden 'olma' ve kimi zaman da 'yapma' bildiren dönüşlü fiiller türetmek olduğunu söyler. Ona göre bu eki taşıyan fiillerde, fiilin gösterdiği işi yapana yani özneye geri döner; giyin-, taşın- gibi. Korkmaz, bu ekin kendinden önce başka bir fiilden fiil türetme eki alamayacağını ancak kendinden sonra kimi ekleri alabileceğini saptar; uslandır-, yönlendir-gibi. Ona göre bu ek, geçişsiz fiil kök ve gövdelerinden pekiştirme veya tekrarlanma anlamında dönüşlü fiiller de türetir; bakın-, kaçın-gibi. Sonu bir ünlü ya da akıcı /l/ ünsüzüyle biten kök ya da gövdelerine gelen bu ek, dönüşlülük işlevi yanında bir edilgenlik işlevi de yüklenmiştir. Bu durum /l/ ya da ünlüyle sonuçlanan fiil kök ve gövdelerinde, edilgenlik tabanının {- (X)l-} yerine {- (X)n-} ile yapılmasından kaynaklanmıştır. Korkmaz, bu türlü ikili durumlarda, dönüşlülük mü yoksa edilgenlik işleviyle mi kullanıldığının ancak bağlama ve anlama dikkat yoluyla ayırt edilebileceğini söyler (2009, s. 130).

Ergin, dönüşlülük eki olarak tanımladığı ekin kendi kendine yapma veya olma ifade eden fiiller türettiğini belirtir. Ona göre bunun iki yönü vardır; biri kendi kendine, kendi başına yapma veya olma; diğeri kendisine yapma veya olmadır. Ergin, dönüşlü fiillerin büyük oranda olma ifade ettiğini yani geçişsiz olduğunu belirtir. Ona göre az da olsa yapma yani geçişli olanları da vardır. Ergin ayrıca ekin pasiflik ve meçhullük ifade ettiğini de belirtir. O, asıl pasiflik ve meçhullük ekinin {- (X)l-} olduğunu da sözlerine ekler. Tıpkı Korkmaz gibi Ergin de dönüşlülük ile pasiflik-meçhullük fonksiyonlarının kullanıldıkları yere göre dikkat edilince ayırt edilebileceğini ifade eder (2009, s. 202-203).

Deny, fiile gelen ekler sırasında ilk yerin ya dönüşlü fiilin ekine ya da işteşlik fiilinin ekine ait olduğunu belirtir. Ona göre bu iki ek aynı fiil içinde ve birlikte olarak bulunamaz. Deny, dönüşlü fiilin ilk tabana {- (X)n-} ekinin katılarak yapıldığını söyler. Ona göre dönüşlü fiili öznenin isterse kendi üzerinde veya kendisi için olsun yaptığı fiil ve hareketin (eylemin) etkilerine bizzat kendisinin doğrudan doğruya veya dolayısıyla uğradığını bildirir. Dönüşlü fiilin eki ancak geçişli fiil olan ilk tabanlara katılabilir. Dönüşlü biçiminde olan bir fiil, 'bir şeyi kendi için yapmak' anlamını bildirirse ilk tabanların geçişli fiil olanları gibi yükleme hali alır. Dönüşlü fiili, en çok duyguları ifade eden fiillerde işi yapan iç varlığın az çok büyük bir payı olduğu eylemleri bildirmekte kullanılır (Fransızcada da se facher 'darılmak, gücenmek'; se rijoür 'sevinmek' gibi dönüşlü hallerde kullanılır). Örneğin sevin-, utan-, gücen-. Yine Deny'e göre dönüşlünün kullanılışı pek iyi

belirtilmiş değildir. Bu kip, işteş çatı ile oldukça çok olarak karıştırılmaktadır (2012, s. 331). Gülsevin, bu ekin asıl dönüşlülük (mutavvaat, reflechi) eki olduğunu belirtir. O, ünlü ya da /l/ ile biten eylemlere geldiğinde edilgenlik görevinin bu ekle yapılabildiğini söyler (2020, s. 153-154).

Dönüşlülük görevini üstlenen  $\{-(X)n-\}$  ekinin sunulan nitelikleri ve verilen örneklerinde de kimi soru işaretlerini barındırdığı söylenebilir. Örneğin buzluktan çıkarılan donuk haldeki bir şey / nesne çöz-ül-ür mü yoksa çöz-ün-ür mü? Çözülür dendiğinde çözülme eyleminin başkası tarafından yapıldığı çözünür dendiğinde ise kendi kendine gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Burada edilgenliği sağlayan nokta, donuk halde olanın 'ısı' etkisiyle çözülmesidir. Böylece burada kendi kendine gerçekleşen bir durumun olmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla eklerin doğru kullanılması adına burada çözül- biçimi daha doğru gibidir. Ancak donuk olan fırına atılarak çözme işlemi gerçekleştirilirse o zaman açık olarak çöz-ül-müş demektir. Bu durumda, donuk olanın kendi başına -durduğu yerde- çözme işine konu olmasından ötürü çözün- biçimiyle kullanımı mümkün olabilir mi? Görüldüğü üzere çok iyi bilindiği sanılan kimi konular henüz tüm karmaşasıyla çözülmeyi beklemektedir.

Eldeki  $\{-(X)n-\}$  ekinin Yenisey yazıtlarında üstlendiği görevlere bakılacak olursa:

*alın-* (11/2) dönüşlü; *ban-* (3/2, 10/5) dönüşlü; *eşin-* (41/4) dönüşlü; *katıglan-* (10/7, 11/1) dönüşlü; *kazgan-* (11/9, 25/6, 26/4, 27/4, 98/1, 100/3) dönüşlü; *kon-* (100/3) dönüşlü; *ökün-* (26/12) dönüşlü; *seçlin-* (28/6, 43/2) edilgen; *tegzin-* (29/2, 31/4, 53/2, 147/3) dönüşlü; *tezzin-* (32/11) dönüşlü; *tüken-* (149/6) dönüşlü; *yérlen-* (42/5) dönüşlü

biçiminde bir tabloyla karşılaşılır. Açık biçimde görüldüğü üzere  $\{-(X)n-\}$  eki, Yenisey yazıtlarında çok büyük bir oranda dönüşlülük görevini üstlenecek biçimde kullanılmıştır.

### 3. *Bilinmedim* Sözcüğünün Anlamsal Boyutları

Çalışmanın ilk iki bölümü sonrası artık VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar *bil-* fiilinin karşıladığı anlamlar ve  $\{-(X)n-\}$  ekinin Türk dilinde üstlendiği görevler eldedir. Elbette bir sözcüğün ilerleyen yüzyıllarda kazandığı anlamlar üzerinden daha eski metinlerdeki karşılıklarını yorumlamanın kimi sorunlara neden olabileceği göz önünde tutulmalıdır. Tam tersi bir yaklaşım ise daha sağlıklı sonuçlara ulaştırılabilir.

Nadelyayev, Nasilov, Tenişev ve Şçerbak, *bilin-* fiili için:

1. soznavat', ponimat': *altı yaşımta kañ adırdım bilinmedim* 'v shest' let q lishilsq otca i ne soznaval [ägogo]'; *adaş koldaş ol erka arka bilin* 'znay, [chto] druz'q - opora muzhu'

2. znakomit'sq, vnikat': *er işin bilindi* 'muzhchina oznakomilsq s delom'

3. poznavat'sq, uznavat'sq: *bilig birle bilnur töretken idi* 'sozdatel' poznavayotsq znaniem'; *çaksa tutnur / çalsa bilnür kogda* 'vjsekaesh' [ogon'], *zanimaetsq* [plamq]', / *kogda novedaesh', uznaetsq* karşılıklarına örnekler üzerinden gidilir (DTS s. 100). Clauson, *bilin-* sözcüğünün anlamlarını 'to know oneself, to know one's own (something Acc.); to be known' olarak belirler (ED 343b, 344a). Gabain, *bilin-* için 'bilmek, pişman olmak, kendini bilmek' anlamlarını uygun bulur (1988, s. 59). Erdal, *bilin-* üzerine 'to know for oneself; to attain self knowledge, to come to one's senses, to become self-conscious, to admit one's sins' ifadelerini düşünür (1991, s. 594). Hacıeminoğlu, *bilin-* için 'bilmek, anlamak' karşılığını saptar (1996, s. 139). Üşünmez, sözcüğü 'tanınmak, bilinmek' biçiminde karşılar (2006, s. 159). Toparlı, Vural ve Karaatlı, *bilin-* için 'bilinmek' karşılığını uygun bulur (2007, s. 31). Orkun, sözcüğe 'bilinmek' anlamını verir (2011, s. 779). Ünlü, *bilin-* sözünün Karahanlı Türkçesinde 'bilinmek, anlaşılmaq, kendi işini bilmek, itiraf etmek'; Harezmi Türkçesinde 'bilinmek, anlaşılmaq'; Çağatay Türkçesinde 'bilinmek, belli olmak' karşılıklarını saptar (2012a, s. 129; 2012b, s. 98; 2013, s. 146). Caferoğlu, sözcüğü 'bilinmek, anlaşılmaq, açığa vurmak, itiraf etmek' olarak görür (2015, s. 42). Kanar, sözcüğün anlamını 'anlaşılmaq, bilinmek' olarak belirler (2018, s. 117). Ercilasun ve Akkoyunlu, *bilin-* sözünün '(kendisine ait bir şeyi) bilip anlatmaq, itiraf etmek' karşılığında olduğunu ifade eder (2015, s. 588). Wilkens, sözcüğün '(günahı, suç) kabul etmek, günah çıkarmak, itiraf etmek, anlaşılır olmak, tanınmış olmak, düşünüp taşınmaq, bilinmek, akli başında olmak, bilinçlenmek' anlamlarına geldiğini söyler (2021, s. 175).

#### 4. Uybat III Yazıtının İlgili Bölümünün Okunma ve Anlamlandırılması

Nadelyayev, Nasilov, Tenişev ve Şçerbak, *altı yaşımta kañ adırdım bilinmedim* okumasını 'v shest' let q lishilsq otca i ne soznaval [ägogo] anlamlandırmasıyla sunar (DTS s. 100). Clauson, *altı yaşımta kañ adırdım bilinmedim* biçiminde okuduğu bölümü 'in my sixth year I was parted from my father, I **did not know** him' biçiminde

anlamlandırır (ED, 343b-344a). Orkun, *altı yaşım da kan adurdım bilinmedim* 'altı yaşım da baba(dan) ayrıldım, **bilinmedim**' okuma ve anlamlandırmasında bulunur. Orkun ayrıca 'buradaki *adurdım* sözü şüphesiz ki 'ayrıldım' demektir ancak cümlenin gelişinden bunun 'ayrıldım' olması gerektir, Fin sefer heyetinin kopyasında bu sözcük yerine *boldım* sözünü okumak mümkündür ki bu takdirde cümlenin anlamı daha yerinde olur' notuna yer verir (2011, s. 556, 559). Kormuşin, Mozioğlu, Alimov ve Yıldırım, ilgili kısmı *altı yaşım da kaşıradım bilinmedim içiçim ayıt a adrındın baçı açığa içiçim e kaşsız erdem[lig begim] erti* 'altı yaşım da iken babasız kaldım ancak (onun) farkında değildim. (Şimdi ise) ne yazık, amcamdan ayrıldım. Ne acı (?), ah, kıymetli amcam, babasız, şecaat ... idi' biçiminde görür (2016, s. 125-126). Aydın ise *altı yaşım ta kaşıradım bilinmedim* 'altı yaşım da babasız kaldım, bilinmedim' okuma ve anlamlandırmasına yer verir (2019, s. 119). En güncel ve kapsamlı çalışma olması bakımından Aydın'ın eserinden, *bilinmedim* sözcüğündeki belirsizliklere, yazıtın anlamsal bağıını sürdüren ilgili bağlamın çözüm getirip getiremeyeceğini de sınamak yerinde olacaktır:

[...] *otuz erig başlayu totogka bardı[m] <...> éçiçim e adrındım a bir yaşım ta ataçımka adrındım tokuz beg er <...> uruñusu ertim inançu ertim altı yaşım ta kaşıradım bilinmedim éçiçim e yita adr<ın>dım b<sup>1</sup>çAçg<sup>1</sup> A éçiçim e kaşsız erdem erti élimke kanımka bökmedim <...> erim e inim e éçiçim e my<sup>1</sup>mk<sup>2</sup>m? bökmedim* "Otuz askere baş olarak askerî valiye gittim. <...> sevgili ağabeyimden ayrıldım. Bir yaşım da babacığım dan ayrıldım. Dokuz bey asker <...> (Beyin) savaçısı idim, inançısı (güvenilir adamı) idim. Altı yaşım da babasız kaldım, bilinmedim. Sevgili ağabeyimden, ne acı (ki) ayrıldım. ? (adlı) sevgili ağabeyim, babasız kahraman idi. Yurduma, hanıma doymadım <...> askerime, kardeşime, ağabeyime ? doymadım." 12-17 (2019, s. 119).

İlgili bu bölümde ilk olarak *adrındım* sözünde de {-(X)n-} ekinin kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Üç tanığın da düzenli biçimde {-(X)n-} ekini taşıması, bu kullanımın bilinçli olarak tercih edildiğini düşündürmektedir. Dahası yazıttaki *tezgin-* sözcüğünü de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. *Adrın-* biçimi yalnızca Yenisey yazıtlarında değil tüm Orhon Türkçesi söz varlığı içerisinde bir tek bu yazıtta kullanılmıştır. Yenisey yazıtlarında bu yazıt dışında *adrıl-* sözcüğü sıkça geçmektedir. Bu durumu açıklamak açısından iki olasılıktan söz etmek mümkündür; ya yazıtın yazıcısı eklerin üstlendikleri görevler bakımından farklı bir duruma -dönüşlülük fonksiyonuna- dikkat çekmektedir ya da bu durum yazıtı kazıyan

kişinin kendi ağız özelliğini yansıtmaktadır. Ekin Yenisey yazıtlarındaki diğer kullanımlarına bakılarak ilk olasılığın daha uygun olduğu ifade edilebilir.

Yenisey yazıtları, ölen kişilerin arkasından dikilmiş olmalarına karşın ölen kişilerin anlatımıyla yani teklik birinci kişiyle taşlar üzerine işlenmiştir. Yazıtın sunulan bölümüne bakıldığında ölen kişi adına yazıtı diken ile ölümü dolayısıyla yazıtı dikilen kişinin ifadelerinin birbirine karışmış olabileceği düşünülebilir. Buna götüren nokta, *bir yaşımta ataçımka adrındım* ve *altı yaşımta kaşıradıım* ifadelerinin birbiriyle olan çelişkisidir. Buna bir de *éçiçim e kaşısız erdem erti* ifadesi eklenebilir. Burada da iki olasılık gündeme gelmektedir; ya ölen kişi, bir yaşında babasını kaybetmiştir ancak altı yaşında bunu anlayacak olgunluğa erişmiştir ki yine de bu olgunluğun dahi ilgili durumun kavranmasına yetmediği *bilinmedim* ifadesiyle anlatılmıştır ya da yazıtta ölen kişi ile ölenin arkasından yazıtı oluşturan kişinin kardeş olması dolayısıyla baba sonsuzluğa uçup gittiğinde ağabey altı, kardeş bir yaşındadır.

Anlamsal bütünlüğün ve dönüşlülük anlatımının baskınlığı nedeniyle ilk olasılığın daha yerinde olduğu değerlendirilebilir. Bu durumda, ölümü dolayısıyla yazıtı dikilen kişi, bir yaşında babasını kaybetmiştir. Ancak bir yaşında kişinin bunu 'bilmesinin' bir yolu yoktur. Kişi altı yaşına geldiğinde bunu kavraması beklenmekte ancak babasız kalmanın derin boşluğu bu yaşta bile 'kavranacak' durumda değildir. 'Babasız kalmak' öyle güç bir durumdur ki kişi altı yaşına geldiğinde dahi bu durumu 'idrak edememiş' bu durumun 'farkında olamamıştır'. Türk dilinin henüz X. yüzyıl öncesinden böylesi bir duygu ve düşünce etkisini tüm inceliğiyle ifade edebilmesi, ne denli güçlü bir anlatıma sahip bulunduğunu işaretlemektedir. Bu durum ayrıca Yenisey yazıtlarının ölen kişinin arkasından dikilmesi nedeniyle ölenin yaşam öyküsünün yazıtı diken kişi tarafından bilindiğini de anlatmaktadır. Yazıtı kazıyan kişi ölenin bir yaşındaki halini de altı yaşındaki durumunu da yakından bilmektedir. Burada neden özellikle altı yaş vurgusunun yapıldığı sorusu, dönemin Türk halkının psikolojik ve sosyolojik özelliklerine yönelik yanıtlara ulaştıracak niteliktedir. Gelişim psikolojisi açısından modern çalışmalarda altı yaşın, bireyin bağımsız olmayı en çok istediği ve toplumsal cinsiyet ayrımına vardığı bir yaş olduğu vurgulanmaktadır. Bu yaşta birey, aldığı kararların ve bulunduğu eylemlerin artık farkındadır. Kişinin altı yaşında bellek gücü ve zihinsel kavrama becerisi somut düşünme aşamasına ulaşır. Bu noktada Freud'un sıfır-altı yaş arasındaki bireylerle ilgili ortada bulunan psikoseksüel kişilik gelişimi kuramı,

Piaget'in somut işlemsel dönem adını vererek açıkladığı düşünceleri ve Ericson'un kişisel gelişim teorisi dikkat çekmektedir. Uybat III yazıtında, zihinsel bir olgu üzerine yapılan bu türden bir vurgunun önemi böylece ortaya çıkmaktadır.

### Sonuç

1-) *Bil-* sözcüğü Eski ve Orta Türkçenin söz kütüğünde 'bilmek, anlamak, bilgi sahibi olmak, öğrenmek, bilgi edinmek, tanımak, bilip ayırmak, ayırmak, seçmek, çıkarmak, idrak etmek, düşünmek, kavramak, akıl etmek, akıl erdirmek, kabul etmek, fark etmek, farkına varmak, farkında olmak, tecrübe etmek, vakıf olmak, neden göstermek, (bir şey örneğin sorumluluk) almak, (vergi ve borç için) sorumlu olmak, (bir şeyle) ilgilenmek, kuşatmak, kapsamak, hissetmek, ümit etmek, teşhis etmek, zannetmek, sanmak, sezme, keşfetmek, saltanat sürmek, hükümdarlık etmek, muktedir olmak' anlamlarıyla tanıklanmıştır. *Bilme-* sözcüğü, Orhon ve Uygur yazıtlarında daha çok 'farkında olmamak, akıl etmemek, akıl erdirmemek, idrak etmemek' anlamını içermektedir. Sözcüğün Yenisey yazıtlarındaki tanıklamasından ise bir sonuç çıkarmak güçtür.

2-) Türk dilinin söz yapımında işlek olarak kullanılan  $\{-(X)n-\}$  ekinin asıl görevi dönüşlü fiiller türetmektir. Dönüşlülük ifadesi de iki başlıkta incelenebilir; a. işin işi yapan üzerinde yapılması, b. işin işi yapan için yapılması. Ek bunun yanında ünlü ya da /l/ ile biten eylemlere geldiğinde edilgenlik görevi de üstlenmektedir. Üçüncü bir fonksiyon olarak bu ek, eklendiği sözcüğün basitinin (simplex) anlamını verir. Ekin dördüncü görevi, işi yapanın işi yapmış gibi görünmesi; beşincisi ise işi yapanın işi yapar görünmesi anlamlı sözler üretmektir. İlgili ek yedinci bir görev olarak oluş bildiren fiiller meydana getirir.

3-) Eldeki  $\{-(X)n-\}$  ekinin Yenisey yazıtlarındaki tanıklarına bakıldığında ekin açık biçimde çok büyük bir oranda dönüşlülük görevini üstlenecek biçimde kullanıldığı görülmektedir.

4-) Yazıttaki üç tanığın da düzenli biçimde  $\{-(X)n-\}$  ekini taşıması, bu kullanımın bilinçli olarak tercih edildiğini düşündürmektedir. Dahası yazıttaki *tezigin-* sözcüğünü de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. *Adrın-* biçimi yalnızca Yenisey yazıtlarında değil tüm Orhon Türkçesi söz varlığı içerisinde bir tek bu yazıtta kullanılmıştır. Yenisey yazıtlarında bu yazıt dışında *adrıl-* sözcüğü sıkça geçmektedir. Bu durum, yazıtın yazıcısının eklerin üstlendikleri görevler bakımından farklı bir duruma -dönüşlülük fonksiyonuna- dikkat çektiğini düşündürmektedir.

5-) Yazıtın sunulan bölümünden, ölen kişinin bir yaşında babasını kaybettiği ancak altı yaşında bunu anlayacak olgunluğa eriştiği ancak yine de bu olgunluğun dahi ilgili durumun kavranmasına yetmediği *bilinmedim* ifadesiyle anlatıldığı anlaşılmaktadır.

6-) Kişinin bir yaşında babasını kaybettiğini 'bilmesinin' bir yolu yoktur. Kişi altı yaşına geldiğinde bunu kavraması beklenmekte ancak babasız kalmanın derin boşluğu bu yaşta bile 'kavranacak' durumda değildir. 'Babasız kalmak' öyle güç bir durumdur ki kişi altı yaşına geldiğinde dahi bu durumu 'idrak edememiş' bu durumun 'farkında olamamıştır'. Türk dilinin henüz X. yüzyıl öncesinden böylesi bir duygu ve düşünce etkisini tüm inceliğiyle ifade edebilmesi, ne denli güçlü bir anlatıma sahip bulunduğunu işaretlemektedir.

7-) Yapılan inceleme sonucunda, Yenisey yazıtlarının ölen kişinin arkasından dikilmesi nedeniyle ölenin yaşam öyküsünün yazıtı diken kişi tarafından bilindiği de anlaşılmaktadır. Yazıtı kazıyan kişi ölenin bir yaşındaki halini de altı yaşındaki durumunu da yakından bilmektedir.

8-) Yazıtta neden özellikle altı yaş vurgusunun yapıldığı sorusu, dönemin Türk halkının psikolojik ve sosyolojik özelliklerine yönelik yanıtlara ulaştıracak niteliktedir. Gelişim psikolojisi açısından modern çalışmalarda altı yaşın, bireyin bağımsız olmayı en çok istediği ve toplumsal cinsiyet ayrımına vardığı bir yaş olduğu vurgulanmaktadır. Bu yaşta birey, aldığı kararların ve bulunduğu eylemlerin artık farkındadır. Kişinin altı yaşında bellek gücü ve zihinsel kavrama becerisi somut düşünme aşamasına ulaşır. Bu noktada Freud'un sıfır-altı yaş arasındaki bireylerle ilgili ortada bulunan psikoseksüel kişilik gelişimi kuramı, Piaget'in somut işlemsel dönem adını vererek açıkladığı düşünceleri ve Ericson'un kişisel gelişim teorisi dikkat çekmektedir. Uybat III yazıtında, zihinsel bir olgu üzerine yapılan bu türden bir vurgunun önemi böylece ortaya çıkmaktadır.

#### **Kısaltmalar**

B → Batı yüzü.

BK → Bilge Kağan yazıtı.

D → Doğu yüzü.

DTS → Drevnetyurkskiy Slovar'.

ED → An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.

G → Güney yüzü.



IB → Irk Bitig.  
K → Kuzey yüzü.  
KÇ → Küli Çor yazıtı.  
KT → Köl Tegin yazıtı.  
ŞU → Şine Usu yazıtı.  
T1 → Tonyukuk 1 yazıtı.

### KAYNAKLAR

- Aydın, E. (2017). *Orhon Yazıtları Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, E. (2019). *Sibirya'da Türk İzleri Yenisey Yazıtları*. İstanbul: Kronik.
- Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University.
- Deny, J. (2012). *Türk Dil Bilgisi*. Ali Ulvi Elöve (Çev.), İstanbul: Kabalcı.
- Ercilasun, A. B., & Akkoyunlu, Z. (2015). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon, I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ergin, M. (2009). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- Gabain, A. von (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Gülsevin, G. (2020). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Hacıeminoğlu, N. (1996). *Karahanlı Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kanar, M. (2018). *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say.
- Kızıldağ, S. H. (2021). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığının Çağdaş Kuzeybatı (Kıpçak) Türk Lehçeleri Söz Varlığı ile Karşılaştırılması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kormuşin, I, Mozioğlu, E., Alimov, R., & Yıldırım, F. (2016). *Yenisey - Altay - Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Ankara: BilgeSu.
- Nadelyayev, V. M., Nasilov, D. M., Tenişev, E. R., & Şçerbak, A. M. (1969). *Drevnetjurkskiy slovar'*. Leningrad: Leningradskoje Otdelenije İzdatel'stva.
- Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Şirin, H. (2009). *Köktürk Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Konya: Kömen.
- Tekin, T. (2019). *İrk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Toparlı, R., Vural, H., & Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ünlü, S. (2012a). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Ünlü, S. (2012b). *Harezmi Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Üşenmez, E. (2006). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. (Yüksek Lisans Tezi). Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Wilkens, J. (2021). *Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca - Almanca - Türkçe*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften.
- Yıldırım, F. (2017). *İrk Bitig ve Orhon Yazılı Metinlerin Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu.



# TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİNDE DİNÎ BİR TERİM OLARAK *ênç* SÖZCÜĞÜ VE TÜREVLERİ

THE WORD *ênç* AS A RELIGIOUS TERM IN TURKISH QUR'AN TRANSLATIONS AND IT'S DERİVATIVES

Abdullah YILDIRIM\*

## ÖZ

Satırarası kelime kelime tercüme yöntemine sahip Türkçe Kur'an çevirileri, ilk kez Karahanlılar döneminde Farsçadan Türk diline yapılmıştır. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde 73 numarada kayıtlı TIEM 73 ve Manchester'da bulunan Rylands nüshalı Türkçe Kur'an Tercümeleleri, hem bünyesinde barındırdığı ses, şekil ve söz dizimi unsurları hem de çeşitli kavram alanlarına dayalı söz varlığıyla dikkat çekmektedir. Filologlar açısından dikkat çekici bir saha olan Türkçe Kur'an Tercümeleleri, Eski Türk dini olarak bilinen Budist ve Manihaist çizgideki söz varlığının unsurlarını kullanmasıyla da bilinmektedir. Uygurlar tarafından asırlarca işlenen Budist kültürünün dinî terminolojisini İslam dinini anlamada kullanan Karahanlılar, birçok İslamî kavramı Budist terminoloji ile anlatmıştır. Bu yönüyle, eldeki çalışma ilk kez Eski Uygurcada 'rahat, huzur, mutluluk' anlamlarında tanımlanan *ênç* sözcüğünün İslamî-Türkçe metinlerdeki görünümünü ele almaktadır. Çalışmada Türkçe Kur'an Tercümeleleri temelinde dinî bir terim olarak genellikle 'Allah tarafından kullara verilen zenginlikler ve nimetler' anlamlarına gelen *ênç* sözcüğünün birçok türevi bulunmaktadır. Bu sebeple, eldeki inceleme ilgili kavram alanına sahip söz varlığı unsurlarını dilsel ve tematik olarak değerlendirme amacına dayanmaktadır. Köken bilgisi sözlükleriyle birlikte, müstakil çalışmalarla üzerine değerlendirmeler yapılacak *ênç* sözcüğü ve türevleri, Eski Türk dinî terminolojisi açısından dikkat çekici örneklerle sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Tercümeleleri, TIEM 73, Rylands Nüshalı Kur'an Tercümesi, Söz Varlığı, *ênç*

## ABSTRACT

Turkish Qur'an translations with interlinear word for word translation method were made from Persian to Turkish for the first time during the Karakhanids period. TIEM 73, registered at number 73 in the Museum of Turkish and Islamic Arts, and the Rylands copy of the Turkish Qur'an Translations in Manchester, attract attention both with the sound, form and syntax elements they contain, as well as the vocabulary based on various conceptual fields. Turkish Qur'an Translations, which is a remarkable field for philologists, is also known for using the Buddhist and Manichaean line of vocabulary, known as the Old Turkic religion. The Karakhanids, who used the religious terminology of the Buddhist culture, which was processed by the Uyghurs for centuries, to understand the religion of Islam, explained many Islamic concepts with Buddhist terminology. In this respect, the present study deals with appearance of the word *ênç* in Islamic-Turkish texts, which was witnessed for the first time in Old Uyghur in the meaning of 'comfort, peace, happiness'. In the study, there are many derivatives of the word *ênç*, which generally means 'wealth and blessings given to the servants by Allah' as a religious term on the basis of Turkish Qur'an

---

\* Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitlis/Türkiye (abdullahyildirim350@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-2111-9874>

Translations. For this reason, the present study is based on the aim of linguistically and thematically evaluating the elements with the relevant concepts area. Together with the dictionaries of origin, the word *ênç* and its derivatives, which will be evaluated in separate studies, have remarkable examples in terms of Old Turkic religious terminology.

**Keywords:** Qur'an Translations, TIEM 73, Rylands Copy of Qur'an Translation, Vocabulary, *ênç*

## Giriş

Türkler, Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han zamanında kitleler hâlinde İslam dinini benimsemiştir. Bu yeni inanış Türk dili ve edebiyatı için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Uygurların din değiştirmesinde Türk dili ve edebiyatı ne denli etkilendiyse benzer şekilde bu dönemde de aynı değişim söz konusu olmuştur. İslam dinine büyük saygı gösteren Türkler, bu dini en iyi biçimde anlayabilmek için Kur'an tercüme faaliyetlerine başlamışlardır (Üşenmez, 2006, s. 90). İlk Kur'an tercümesi Farsça olup Kur'an'ın Türkçeye ilk tercümesinin ne zaman, nerede, kim (ya da kimler) tarafından yapıldığına dair kesin bilgilere bugün için sahip değiliz (Ata, 2019, s. X). İnan, Türk dili tarihini öğrenme ve Türk dilinin olgunlaşma ve gelişme süresini takip etme ve inceleme için eski Kur'an tercümelerinin önemi büyük olduğunu belirterek özellikle İslâmdan sonra Türk dilinin gelişmesinde aldığı yeni yolu, İslam dini ile gelen yeni kavramları ifade için İslâmdan önceki Türk kültürü devrinin dil hazinesinden (Budizm, Manihaizm, Şamanizm terimlerinden) nasıl faydalandığını öğrenmek için bu Kur'an çevirmeleri değerli geçeler vermektedir. (1991, s. 141). Ünlü ise Kur'an tercüme edilişi toplulukların konuştuğu ve anladığı bir dille tercüme edildiğini savunarak Türkçeye çevrilen ilk Kur'an tercümelerinde yeni dinin terimlerini karşılamak için Budist ve Manihaist dinlerinin din terminolojisinden yoğun bir şekilde faydalandığına dikkat çeker (2012b, s. 8).

Şahin, söz varlığını bir dildeki akla gelen tüm sözcüklerin tamamı olduğunu belirterek sözcük hazinesi, söz dağarcığı, vokabüler, gibi değişik terimlerle kullanıldığını ifade eder. Söz varlığını basit bir terim biçiminde sözcükler bütünü olarak anlamamanın ve yorumlamanın doğru olmayacağına dikkat çekerek söz varlığının dili kullanan toplumun kültürünü, düşünce yapısını, dünya görüşünü yansıtan en önemli araç olduğuna vurgu yapar (2006, s. 123-124). Aksan, söz varlığının sadece bir dilde bir takım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş simgeler, kodlar ya da dilbilimdeki terimiyle göstergeler olarak değil,

aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürünün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Aksan çalışmasının devamında bir toplumun yaşam biçimiyle birlikte dinî inançları, hangi milletlerle ne derecede ilişki kurulduğu, nelere değer verildiği hatta nükteye olan eğiliminin tamamını sözcüğünün incelenmesiyle ortaya çıkabileceğini belirtir (2004, s. 7-8).

Bu yönüyle, çalışmada ilk kez Eski Uygurcada ‘rahat, huzur, mutluluk’ anlamlarıyla görülen *ênç* sözcüğünün İslamî-Türkçe metinlerdeki görünümünü ortaya konmaya çalışılmıştır. Türkçe Kur’an Tercümelemeleri temelinde dinî bir terim olarak genellikle ‘Allah tarafından kullara verilen zenginlikler ve nimetler’ anlamlarına gelen *ênç* sözcüğünün birçok türevi bulunmaktadır. Bu sebeple, eldeki inceleme ilgili kavram alanına sahip söz varlığı unsurlarını dilsel ve tematik olarak değerlendirme amacına dayanmaktadır. Köken bilgisi sözlükleriyle birlikte, müstakil çalışmalarla üzerine değerlendirmeler yapılacak *ênç* sözcüğü ve türevleri, Eski Türk dinî terminolojisi açısından dikkat çekici örnekleri gösterilmek istenmiştir.

### 1. Türkçe Kur’an Tercümelerinde *ênç* Sözcüğü ve Türevleri

Çalışmaya konu olan *ênç* ifadesi, İlk defa Eski Uygur Türkçesi metinlerinde görülmektedir. Clauson *ênç* ifadesini “sakin, huzurlu, dingin” olarak anlamlandırarak Budist Uygur metinlerinde tanıklanan *alku tutdaçıldarın ênç esen kılzun mênî* “Tüm tutucu, alıkoyucu şeylerden beni esen ve rahat kılsın!” örneğini gösterir (1972, s. 171-172). Wilkens, *ênç* sözcüğünü “rahat, huzurlu, sakın; iyi, sağlıklı; rahat, huzur, uyum, sükûnet, sakinlik” olarak anlamlandırır. Eski Uygur Türkçesinde zengin bir kullanım sahasına sahip ifade ile ilgili *ênç esen* “iyi ve sağlıklı”, *ênç amıl* “sakin”, *ênç bol-* “sağlıklı olmak”, *ênç kelmek* “huzurun gelmesi”, *ênç kıl-* “huzur sağlamak, huzur getirmek, sakinleştirmek, huzura kavuşmak, sakinleşmek, yatışmak”, *ênç köñüllüg* “rahat, huzurlu”, *ênç kut* “uyum ve mutluluk”, *ênç meñi* “huzur ve mutluluk”, *ênç meñilig* “rahat ve neşeli”, *ênç meñilig köñül* “rahat ve neşe”, *ênç olur-* “sakin oturmak, sakin kalmak”, *ênç sımtağ kıl-* “rahat ve kayıtsız kalmak”, *ênç tınç* “rahat, huzur”, *ênç turanç* “rahat, huzur”, *ênç tüz* “uyum”, *ênç y(a)rlıka-* “iyi olmak”, *ênçig sevdêci* “huzuru seven”, *ênçin esenin er-* “huzurlu ve sağlıklı olmak”, *ênçin esenin yaşa-* “huzurlu ve sağlıklı yaşamak”, *ênçin meñilig ermek* “neşeli olma”, *ênçke teg-* “huzur bulmak, huzura ermek”, *ênçke tegür-* “huzura erdirmek” örneklerini verir (2021, s. 257). Caferoğlu *ênç* ifadesini “rahat, huzur, sakın, sükûnet, sulh, sakit” anlamlarıyla vererek *ênç kel-* “yavaş yavaş gel-” örneğini ekler (2015, s. 94).

Ağırlıklı olarak en kapsamlı ürünlerini Eski Uygur Türkçesinde veren *ênç* sözcüğü, kendinden sonraki dönemleri de kapsayıcı örneklere sahip olmasıyla bireyin hem dinî hem de günlük yaşamında ‘manevi huzuru’ yansıtan kullanımlara sahip olmasıyla bilinmektedir.

Bu yönüyle eldeki çalışmaya konu olan *ênç* sözcüğünün sahip olduğu kavramsal içerik, çalışmada isim ve fiil kategorisinde ele alınarak kavramının Türk dili ve kültüründeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

### 1.1. İsim Kategorisinde

Çalışmada *ênç* sözcüğü ve türevlerine dair dört terim tespit edilmiştir. Bu terimler, ağırlıklı olarak yapım ekleriyle genişletilmiş formlardan oluşarak kavrama dair içeriği ortaya koymaktadır.

**ênç “rahat, huzur içinde, müsterih”** (Wilkens, 2021, s. 257)

#### Tanıklar

- olar barmış[da] kin ötrü m(e)n *ênç* (17) boltum AY 20/16
- tüketmeginçe *ênç* bolmamak erser AY 234/2
- kaçça bardıñ ay oğul
- erdiñ munda *ênç* amul
- attın emdi sen töñül
- kıldıñ erse kılmağú DLT, CI, 74-18
- negü teg uğır *ênç* neteg yir aşı KB 5418
- mekkege barğıl, *ênç* turur, tedi KE 244v/14
- sen añsız *ınçkap* urma savuğ dem HŞ 3609

Başta Eski Uygurca olmak üzere, tarihî dönemlerden tanıkların verildiği örneklere bakıldığında, ifadenin ağırlıklı olarak hem dinî hem de günlük yaşamda manevi huzuru yansıtan içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

**1.1.1. ênçgü/ênçkü “huzurlu, sevinçli”** (Wilkens, 2021, s. 257-258)

#### Tanık(lar)

*ênçkü* meñig bulmakları bolsun AY 116/16

Wilkens, *ênçkü* ifadesini “rahat, huzur, sükûnet, barış; rahat, huzurlu” biçiminde anlamlandırarak *ênçgü esenü köñüllüg* “huzurlu, rahat”, *ênçgü esenü meñi* “huzur ve savınç”, *ênçgü esenü meñi ögrünçü* “huzur ve sevinç”, *ênçgü meñi* “huzur ve sevinç” örneklerini kaydeder (2021, s. 257-258). Caferoğlu, ifadeyi “huzur, sükûnet,

barış” anlamlarıyla verir (2015, s. 95). Clauson *ençgü* ifadesini ‘barış, huzur’ anlamlarında verip sözcüğün bugün Kuzeydoğu dillerinde *ençü*, *ençig* ve *ençigü* formlarında korunduğunu belirtir (1972, s. 174). İfadenin kökenine dair bir açıklama söz konusu değildir. Kelimeye dair köken görüşümüz ifadenin isimden isim yapım eki +gU eki ile türediğidir.

### 1.1.2. **ençgülüg** “huzurlu” (Wilkens, 2021, s. 258)

#### **Tanık(lar)**

- *ençgülüg* menilic kılı y(a)rılıkasunlar AY 160/11

Wilkens ifadeyi “rahat, huzurlu, sakin, sükûnetli, huzur” anlamlarıyla vererek *ençgülüg esenülük* “rahat, huzurlu”, *ençgülüg esenülüg keñ yol* “rahat ve geniş yol”, *ençgülüg esenülüg* “rahat yol”, *ençgülüg kıl-* “barış getirmek”, *ençgülüg menilic* “rahat ve sevinçli”, *ençgülüg meñü* “rahat ve sonsuz”, *ençgülüg meñülüg ürüg amıl kalısız nirvan meñisi* “eksiksiz Nirvana’nın rahat, sonsuz, huzurlu sevinci”, *ençgülüg oron* “huzur yeri, huzurun yeri” örneklerini verir (2021, s. 258). Caferoğlu ise ifadeyi sadece “sükûnet” anlamıyla verir (2021, s. 95). İfadenin kökenine dair bir açıklama söz konusu değildir. Kelimeye dair köken görüşümüz ifadenin isimden isim yapım eki +Gu ve +IUG ekleri ile türediğidir.

### 1.1.3. **ençlig/ençlık** “mal, mülk, mülkiyet, rahat, huzur” (Wilkens, 2021, s. 258)

#### **Tanık(lar)**

- erürin bilip k(e)ntüleri *ençlig* menilik bolguluk AY 227/11
- iminlik törü ilke *ençlig* turur KB 1267
- köñül *ençlik* birle öğretsüler KB 5554
- ançada kıldı anlar kim tandılar anlarınñ köñülleri içinde hamıyyet öfke kâfirlik biligsizlik öfkesi indürdi tañrı *ençlikini* yalavaçı üze kertgünügiler üze TIEM 73 378v/7

Başta Eski Uygurca olmak üzere, tarihi dönemlerden tanıkların verildiği örneklere bakıldığında, ifadenin hem Budist hem de İslamî metinlerde dinî ve din dışı bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Budist metinlerde kişsel huzuru yansıtan bu terim, İslam dine ait metinlerde İslamî huzuru karşılamaktadır.

Clauson ifadenin soyut bir isim olan *enç* sözcüğünden türediğini belirterek “huzur, güvenlik” anlamlarına karşılık geldiğini belirtir ve Kutadgu Bilig’den *beg ençlik bulur*, *beg ençlik yemez* örneklerini kaydeder (1972, s. 174). Wilkens, *ençlik* madde başında ifadeyi



“esenlik, sağlık” anlamlandırma yoluna giderek *ençlik esenlik* “esenlik” örneğini verir (2021, s. 258). Terim, isimden isim yapım eki +IXk ekinden genişletilmiştir.

**1.1.4. ençrütmeğ** “rahat olma, sakin olma, zevk, rahatlık, geçim metarı” (Ata, 2019, s. 408)

#### Tanıklar

- bu ajun *ençrütmeği* az ol RKT 26/46a1
- *ençrütmeğ* az, anlağa ol arıtđan kıın RKT 30/95a3
- nê kim bêrilsejiz nersedin yakınrağ tiriğliğniğ *ençrütmeği* hem anığ bezeki RKT 32/39a1
- meğer rahmet berdimiz *ençrütmeğ* (3) bir vaktka tegi TİEM 73 322r/2

İslamî Türkçe metinlerden tanıklanan *ençrütmeğ* sözcüğü, *ençrüt-* eylemi üzerine gelen –mAk isim-fiil ekinin kalıplaşmasından meydana gelerek ifadeyi fiil kategorisinden isim kategorisine aktarmıştır. Kelime, *enç+ü-r-(ü)t-mek* morfolojik açılımına sahiptir.

#### **1.2. Fiil Kategorisinde**

Çalışmada *enç* sözcüğüne dair fiil kategorisinde 13 sözcük tespit edilmiştir. Bu fiillerden bazıları ağırlıklı olarak *enç* kelimesi ile birlikte kullanılan *bol-*, *yat-*, *bul-*, *tile-* ve *yi-* eylemleri ile fiil kategorisine geçerken bazıları da isimden fiil ve fiilden fiil yapım ekleri ile *ençer-*, *ençlen*, *ençrün-*, *ençründür-*, *ençrüt-* ve *ençsire-* formlarını ortaya koymuştur.

**1.2.1. enç bol-** “rahat olmak, gönlü sakin olmak, huzurlu olmak” (Ünlü, 2012c, s. 260)

#### Tanık(lar)

- kitergil kađđu köñli *enç* bolsun HŞ 721

Harezmi Türkçesinde tanıklanan *enç bol-* eylemi, kavramsal olarak manevi huzur anlamını yansıtmaktadır. Burada dinî bağlam yerine rutin halinde giden yaşama dair huzur anlatılmak istenmiştir. İfade, *enç* ve *bol-* yapılarından meydana gelen birleşik bir fiildir.

**1.2.2. enç esen bol-** “huzurlu olmak, huzur içinde yaşamak” (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### Tanıklar

- ilig altını *enç* esen bolsunı KB 1948

- tilekçe tiril *ênç* fariğ kağgusuz AH 415

Tarihî Türkçe metinlerden Kutadgu Bilig ve Atabetül'l-Hakayık'ta tanıklanan *ênç esen bolsun* ifadesi, Eski Uygur Türkçesinde *ênç esen* 'iyi ve sağlıklı' (Wilkens, 2021, s. 257) olarak tanıklanan ikileme yapısı üzerine gelen *bol-* eylemi ile birleşik fiil hüviyetine gelmiştir. Terim, dinî bağlamla birlikte ağırlıklı olarak manevi huzuru yansıtmaktadır.

### 1.2.3. *ênç* yat- “müsterih olmak” (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### Tanık(lar)

- köñülün çökürme sen *ênç* yat köni KB 1109

Tarihî Türkçe metinlerden Kutadgu Bilig'de tanıklanan *ênç yat-* ifadesi, yat- eylemi ile birleşik fiil hüviyetine gelmiştir.

### 1.2.4. *ênçer-* “rahat, huzur içinde olmak” (Ünlü, 2012b, s. 233)

#### Tanık(lar)

- silerke yer içinde (9) ornağı turuğlağ *ênçermek* bir vaktka tegi TİEM 73 114r/9

İlk Türkçe Kur'an Tercümelerinde tanıklanan *ênçer-* ifadesi, *ênç* kelimesi üzerine gelen +Ar- isimden fiil yapım ekinde türetilmiş bir ifadedir. Terim, dinî manada Kur'an-ı Kerim'in üzerinde önemle durduğu mahşer kavramına odaklanmaktadır. Kavram, dinî açıdan mahşer günündeki huzura atıf yapmaktadır.

### 1.2.5. *ênçlen-* “rahatlamak” (Ata, 2019, s. 408)

#### Tanıklar

- tümen arzu ni'met yidiñ *ênçlenip* KB 5801
- anı kim tusu *ênçlense* siz anıñ birle olardıñ bėriñ RKT 26/3a1

İlk Türkçe Kur'an Tercümeleleri ile Kutadgu Bilig'de tanıklanan *ênçlen-* sözcüğü, Wilkens tarafından “rahata kavuşmak, sakinleşmek, dinlenmek” (2021, s. 258) anlamlarıyla verilmiştir. Terim, KB'de manevi huzuru yansıtırken Rylands nüshalı Türkçe Kur'an Tercümesinde dinî bağlamda Kur'an-ı Kerim'in 'huzur' vaadini ortaya koymaktadır.

### 1.2.6. *ênçrün-* “rahat, huzur içinde yaşamak, faydalanmak, istifade etmek” (Ünlü, 2012a, s. 325; Ata, 2019, s. 408)

#### Tanıklar

- erej lensü ilig tuçı **ênçürünü** KB 3138
- èrinçlerdiñiz oñları birle, **ênçründünüzler** ülügleriñiz birle, neteg kim **ênçründiler** RKT 29/48b3
- tansalar anı kim bêrdimiz olarka **ênçrünüñler** munu bilgey ök sizler RKT 30/56a3
- èrmès yaqınraq tiriglik kedinki ajun içinde (9) meger **ênçrünmek** TİEM 73 185v/9
- biz kıldımız anı pend **ênçrünmek** (9) misafirlerke TİEM 73 395r/8
- saña kündü<z> içindè **ênçrünmek** uzun TİEM 73 426v/4

Ağırlıklı olarak ilk dönem Türkçe Kur'an Tercümelerinde tanıklanan *ênçrün-* ifadesi, tanıklanan örneklerden anlaşılacağı üzere manevi huzur anlamında kullanılmaktadır. İfade, *ênç+ü-r-(ü)n-* morfolojik açılımına sahiptir.

**1.2.7. ênçlik bol- “huzura kavuşmak, huzurlu olmak”** (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### **Tanık(lar)**

- toğar kut küni ilke **ênçlik** bolur KB 2173

Karahanlı Türkçesi eserlerinden Kutadgu Bilig’de tanıklanan ifade, manevi huzur anlamında kullanılmaktadır. Terim, *ênç+lik bol-* morfolojik açılımına sahiptir.

**1.2.8. ênçlik bul- “rahata kavuşmak, huzur bulmak”** (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### **Tanık(lar)**

- kılıç sakçı bolsa beg **ênçlik** bulur KB 2143

Karahanlı Türkçesi eserlerinden Kutadgu Bilig’de tanıklanan ifade, manevi huzur anlamında kullanılmaktadır. Terim, *ênç+lik bul-* morfolojik açılımına sahiptir.

**1.2.9. ênçlik tile- “tanzim etmek, düzenlemek”** (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### **Tanık(lar)**

- öz **ênçlik** tilep tiriglik bulup KB 5624

Karahanlı Türkçesi eserlerinden Kutadgu Bilig’de tanıklanan ifade, manevi huzur anlamında kullanılmaktadır. Terim, *ênç+lik tile-* morfolojik açılımına sahiptir.

### 1.2.10. *ençlik* yi- “huzuru kaçmak” (Ünlü, 2012a, s. 325)

#### Tanık(lar)

- kılıç kınka kirse beg *ençlik* yimez KB 2144

Karahanlı Türkçesi eserlerinden Kutadgu Bilig’de tanıklanan ifade, manevi huzur anlamında kullanılmaktadır. Terim, *enç+lik* yi-morfolojik açılımına sahiptir.

1.2.11. *ençründür-* “rahat, huzur içinde yaşatmak, yararlandırmak, nimet vermek, refah içinde yaşatmak” (Ata, 2019, s. 408; Ünlü, 2012b, s. 234)

#### Tanıklar

- *ençründürdümüz* anıñ birle tülügler anlardın RKT 30/31a1
- ol kişi teg mü *ençründürdimiz* anıñ yakın tiriglikniñ ençrütmeği RKT 32/39b1
- yakınrak tiriglik içre *ençründürdimiz* anlarını bir üdka tegi TIEM 73 162r/2

İlk dönem Türkçe Kur’an Tercümelerinden tanıklanan ifadelere bakıldığında, sözcüğün dinî bağlamda İslam dinin vaat ettiği manevi huzur kavramına işaret ettiği görülmektedir. İbare, *enç+ü-r-(ü)n-dür-*morfolojik açılımına sahiptir.

### 1.2.12. *ençrüt-* “faydalı olmak” (Ünlü, 2012b, s. 234)

#### Tanık(lar)

- aygıl asıg kılmas silerke kaçmak eger kaçsa siler ölümdin azu öldürmekdin (6) andag erse *ençrtürmegey* siler meger TIEM 73 305v/6

İlk dönem Türkçe Kur’an Tercümelerinden tanıklanan örneğe bakıldığında, sözcüğün dinî bağlamda İslam dinin vaat ettiği manevi huzur kavramına işaret ettiği görülmektedir. İbare, *enç+ü-r-(ü)t-*morfolojik açılımına sahiptir.

### 1.2.13. *ençsire-* “huzursuz olmak” (Wilkens, 2021, s. 258)

#### Tanık(lar)

- birk(e)ye tınl(ı)g *ençsiregülük* emgengülük erser AY 227/8

Wilkens, *ençsire-* eylemini “endişe etmek, huzursuz olmak, endişeli olmak” anlamlarıyla vererek *ençsire- emgen-* “endişe etmek ve acı çekmek” örneğini gösterir (2021, s. 258). İfade, İslamî

metinlerden ziyade, Budist çizgideki Uygur metinlerinde bireysel huzuru yansıtmaktadır. Terim, *enç+sire-* morfolojik açılımına sahiptir.

### **Sonuç**

İlk dönem Türkçe Kur'an Tercümelemleri temelinde *enç* sözcüğü ve türevlerinin ele alındığı bu çalışmada, *enç* kelimesiyle ilgili isim kategorisinde 6; fiil kategorisinde 13 sözcük tespit edilmiştir. Bu sözcükler, ağırlıklı olarak Karahanlı ve Harezmi Türkçeleriyle görülmekle birlikte, Budist çizgide metin geleneğini sürdüren Uygurca metinlerle de görülmektedir. Eski Uygur Türkçesi döneminde *enç* sözcüğü ve türevlerinin Karahanlı Türkçesine aktarımı ile terimlerin Budist çizgiden İslamî düzleme uzandığı görülmektedir. Budist ve İslamî çizgide tanımlanan *enç* sözcüğü ve türevleri ağırlıklı olarak ilgili öğreti ve dinin vaat ettiği 'bireysel huzur' kavramına işaret ettiği görülmektedir.

### **Kısaltmalar**

AY: Uygurca Altun Yaruk

DLT: Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi

HŞ: Husrev ü Şirin

KB: Kutadğu Bilig

KE: Kıyasu'l-Enbiyâ

RKT: Karahanlı Türkçesi Satır-Altı Kur'an Tercümesi Rylands Nüshası

TİEM 73: Karahanlı Türkçesi Satır-Altı Kur'an Tercümesi Türk ve İslam Eserleri Müzesi No 73

### **KAYNAKÇA**

- Aksan, D. (2004). *Türkçenin Sözcükleri*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Arat, R. R. (1975). *Kutadğu Bilig, I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (2019). *Kıyasu'l-Enbiyâ (Giriş,-Metin-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, A. (2019). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası, Giriş,-Metin-Notlar- Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atalay, B. (1939). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press.

- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexion I-II*. Wiesbaden: Harrosowitz Verlag.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (1991), *Makaleler ve İncelemeler II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 1v/235v/2)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi, Giriş-Metin-Sözlük*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şahin, H. (2006). Terimlerin Genel Dile Yansımasına Dair Bazı Gözlemler. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20/1, 123-129.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. İstanbul: Simurg.
- Karakoyun, Ü. Ç. (2019). *Husrev ü Şirin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Üşenmez, E. (2006). Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1, (2006), 89-99.
- Ünlü, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 235v/3-450r/7)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünlü, S. (2012a). *Karahanlı Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Ünlü, S. (2012b). *Doğu ve Batı Kur'an Tercümeleeri sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Ünlü, S. (2012c). *Harezmi Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuirgischen*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.



# ЛЕКСИЧЕСКИЕ РЕПРЕЗЕНТАНТЫ КОНЦЕПТОСФЕРЫ «ЛИЦО» (на материале хакасского и кыргызского языков)

## FUNCTIONAL AND SEMANTIC CHARACTERISTICS OF LEXEMES WITH THE COMMON MEANING «PERSON» IN THE KHAKASS AND KYRGYZ LANGUAGES

М.Д.ЧЕРТЫКОВА\*

### АННОТАЦИЯ

Статья посвящена функционально-семантическому анализу и описанию лексем, репрезентирующих значение «лицо» в хакасском и кыргызском языках. По нашим сведениям, в этих языках действуют четыре базовых лексем: *чӱс* / *жуз*, *сырай* и *бет*. В хакасском языке общетюркская лексема *чӱс* является со стилистически сниженным окрасом и выполняет экспрессивно-эмоциональную и оценочную функцию. В кыргызском языке лексемы *жуз* и *бет* являются многозначными и обладают широкими сочетаемостными и словообразовательными возможностями. Считаем, что в дальнейшем являются перспективными более углубленные и тщательные исследования тематических и лексико-семантических группировок системной лексики сибирских тюркских и кыргызского языков в сравнительном освещении.

**Ключевые слова:** хакасский язык, кыргызский язык, семантика, лексема, лицо, сочетаемость

### ABSTRACT

The article is devoted to the functional-semantic analysis and description of lexemes representing the meaning of «person» in the Khakass and Kyrgyz languages. According to our information, there are four basic lexemes in these languages: *чӱс* / *жуз*, *сырай* and *бет*. In the Khakass language, the common Turkic lexeme *чӱс* has a stylistically reduced coloration and performs an expressive-emotional and evaluative function. In the Kyrgyz language, the lexemes *жуз* and *бет* are polysemantic and have wide compatibility and word-formation possibilities. We believe that in the future more in-depth and thorough studies of thematic and lexico-semantic groupings of the systemic vocabulary of the Siberian Turkic and Kyrgyz languages in a comparative light are promising.

**Keywords:** Khakass language, Kyrgyz language, semantics, lexeme, person, compatibility

Исследование исторического пути родственных народов, запечатлённого в языке, была и остаётся одной из актуальных задач тюркской лингвистики. Генетическая близость кыргызского языка к сибирским тюркским языкам установлена давно, о чём

---

\*д.ф.н., Хакасский государственный университет им. Н.Ф.Катанова, Абакан/ Хакасия/Россия (chertikova@yandex.ru) <https://orcid.org/0000-0002-7467-4388>



писали выдающиеся лингвисты С.Е. Малов (Малов, 1951), А.А. Щербак (Щербак, 2005), Б.М. Юнусалиев (Юнусалиев, 1959), Е.И. Убрятова (Убрятова, 1970) и др. Е.И. Убрятова отмечает, что в классификационной схеме по некоторым фонетическим и грамматическим признакам кыргызский язык должен быть отнесён к классу сибирских тюркских языков (Убрятова, 1970, с. 78). Подтверждая данный тезис, Н.Н.Широбокова пишет, что вопрос о роли енисейских кыргызов в формировании современного кыргызского языка остаётся не до конца ясным и в настоящее время, но участие в этом процессе народов Саяно-Алтая хорошо прослеживается на языковом материале (Широбокова, 2015, с. 243-244). На наш взгляд, одним из языковых свидетельств близости является то, что в этих языках действуют множество идентичных по семантике и сочетаемости фразеологизированных моделей, что свидетельствуют о сходстве не только внешних исторических жизненных факторов, но и мировоззренческих установок, например, фразеологизмы со значениями: а) «утолить жажду» хак.: *сухсу хан-* и кырг.: *суусу кан-*; б) «выспаться» хак. *уйгу хан-*; кырг.: *уйку кан-* и др. Подобные фразеологизмы выражают качественные и оценочные характеристики человека, его отношение к окружающему миру и относятся к антропоцентрической сфере. Исследование языковых процессов, происходящих в пределах одной тематической группы слов, является перспективным направлением тюркской лексической системы в целом. На сегодняшний день в этом плане активно ведутся разработки сибирскими тюркологами (Тюнтешева, Шагдурова, 2020; Чертыкова, 2018 и др.).

Целью нашей статьи является функционально-семантический анализ и описание лексем, выражающих значение «лицо» на примере хакасского и кыргызского языков. Для выявления общих и отличительных черт анализируемых лексических единиц и их структурно-грамматических моделей используется сравнительный метод исследования. Материалом исследования послужили данные из двуязычных и этимологических лексикографических источников. Также для анализа активно привлекаются хакасские языковые образцы, поскольку редуцированным языком – эталоном является хакасский язык, который является родным для автора статьи. Анализ репрезентации ключевых лексем, заполняющих концептосферу «лицо», по данным лексикографических источников, служит составной частью базового источника национального мировидения. Концепт, именуемый соматизмом «лицо», и

символизирующий духовный (морально-этический) и биологический аспект человеческого бытия, занимает одно из основных мест в концептосфере любого народа и представляет собой двойственность природы человека. Особенность репрезентации данного концепта заключается в его антропологическом и психологическом характере, взаимоотношении человека с окружающим миром и антропоцентричностью языка. Однако, насколько нам известно, в тюркских языках специальных работ, посвящённых данной теме, пока ещё нет, несмотря на обильность его языковой репрезентации.

В хакасском языке базовой, стилистически нейтральной лексемой, выражающей понятие лицо, является *сырай* «1) лицо; облик; {...}; 2) грам. лицо // личный; сырай местоимениелері личные местоимения; {...}; ♦ *айна сырай* с обликом чёрта; {...}» [ХРС, 2006, с. 557]. Данная лексема действует и в других сибирских языках, например, в тофаларском: «*шырай [шырээ]* черты лица, облик, обличье; *алын шырээ маһалыг қыс* девушка с симпатичными чертами лица; ♦ *анны шырээн озытқан* он осунулся (после болезни); *анны шыраэңга кіре берді* его лицо приобрело нормальный вид» (Рассадин, 2014, с. 488), в тувинском: *шырай* лицо, лик, облик, физиономия, вид; *шырайының чаражын!* какое красивое лицо!; *арын шырайы* черты лица; *шырай кирер* приобретать нормальный цвет (о лице) (ТувРС, 1968, с. 422) и др. Семантическая структура лексемы *сырай* / *шырай* характеризуется набором номинативных обозначений. Однако сочетание с соответствующими конкретизаторами, чаще прилагательными, приводит к осмыслению тех или иных черт человеческого характера, например, *ікі сырайлыг* двуличный; *сырайы чох* бессовестный и т.д.

Лексема *сырай* синонимизируется со стилистически сниженной лексемой *чүс*, иногда они могут реализоваться в одном контексте: *Минің хайдаг-да чүс. Кем не полза, мині кемге-де төбй көр салча. Мин, тізең, позымның морчаң сырайым пірдеезіне төбй нимес тiп сагынчаңмын* (Хё, 146) – У меня какая-то **рожа**. Всем кажется, что я на кого-то похож. Я-то думал, что моя **наглая рож**а ни на кого не похожа.

Лексема *йүз* / *juz* / *чүс* характерна для всех тюркских языков и выражает «лицо», «облик», «внешний вид» и др. [более подробно в: СИГТЯ, 2001, с. 206-207; ЭСТЯ, 1989, с. 259-260]. А.К.Булатова

в татарском языке выводит 6 ЛСВ данного слова, которые аналогичны значениям и в других тюркских языках (Булатова, 2013, с. 1. 104-106). Однако в хакасском языке лексема *чүс* употребляется, как правило, в разговорной речи и обозначает только «лицо» в грубой форме. Кроме того Хакасско-русский словарь показывает фразеологизированные сочетания данного слова, которые ассоциируются, в основном, с понятием «совесть»: «*чүс* то же, что *сырай*; {...}; *чүзи чох* бессовестный; *чүзи халын* бессовестный; *чүстең чүске* лицом к лицу, наедине; *чүзиң нар ба?* Есть у тебя совесть (букв. лицо твоё есть ли?); *чүс чидірерге* потерять совесть; *маймах чүзи* носок обуви» (ХРС, 2006, с. 1014). Когнитивно-концептуальная база знаний лексемы *чүс* (как и *сырай*) подсказывает, что она, как самостоятельная единица, тоже может выступать символом совести и других морально-нравственных аспектов человеческого характера: *Хайдаг чүснең син пеер килдің?* (Кча, 224) – Как ты не постеснялся прийти сюда? (букв. С каким лицом ты пришёл сюда?). Также наблюдается частое использование в современном хакасском языке калькированный с русского языка фразеологизм *iki чүстиг* «двуличный». Переносные значения совести, чести и стыда отмечаются у лексем – репрезентантов лица и в других тюркских языках, например, киргизском, казахском, каракалпакском и др.

Как показывает наш материал, лексема *чүс* в сочетании с соответствующими конкретизаторами может выражать: удобный мишень для удара. Это наиболее частотный способ реализации данной лексемы в сочетании с глаголами со значением «бить». *Амох чүзиңни пу тайахнаң прай оода сабам* (Тхч, 23) – Сейчас этим костылём разобью твоё лицо;

1) иносказательное обозначение человека, т.е. здесь мы имеем дело с метонимическим переносом, т.е. семантической метазаменой «часть / целое». *Прайзы арага ізерлер, а мин ол изірік чүстерні пахлап одырам, йа* (Хө, 7) – Все будут пить, а я буду смотреть на эти пьяные рожи что ли;

2) часть тела, воплощающий в себе красоту или уродство человека: *Хызы согын чи. Пага чүстиг! Хазахтаплача* (Т, с. 40) – [Его] девушка некрасивая. Рожа [у неё] как у лягушки! И всё время говорит по-русски. *Ирі чох, чарылысхан ипчі. Чүске дее хомай нимес* (Т, с. 51) – Безмужняя, разведённая женщина. И на лицо неплоха.

3) характер человека: наглый. Здесь лексема *чүс*, как основной компонент фразеологизма, сочетается с характеризующими словами *халын* «толстый», *морчаң / мирчең* «толстый, грубый». – *Хайтпас! – ир саапча Гоша, – парааң. Мин дее, халын чүс идиң, пар сыхтым* (Хö, 32) – Ничего страшного! – храбрится Гоша, – пошли. Я тоже, **обнаглев** (букв. сделав толстое лицо), пошёл. *Морчаң чүстиг хатычах, аннаңар ирге дее пар полбинча таң* (Хö, 9) – **Наглая** бабёнка, поэтому наверно и замуж не может выйти;

4) основная часть тела, по которой распознают человека. В данной ситуации лексема *чүс* выполняет свою номинативную функцию. *Городта бирее чирде тогасхан полам, – тiп хыйа айланыбысхам. – Чох, нога-да най таныс чүс!* (Хч, 2022, 14 дек., с. 8) – Наверно в городе где-то видел, - подумал [я] и отвернулся. – Нет почему-то сильно **знакомое лицо**.

5) Лицо часто указывает на два полярных качества ментальности: умный и глупый. Лексема *чүс* может сочетаться с прилагательным, выражающим эти качества: *Чүзиң синиң алыг* (Кча, 166) – **Лицо** твоё **тупое**. Или же лицо может выступать локализатором репрезентирующих уровни ментальности лексических средств: *Кör, миниң интеллигентимниң чүзінде хайдаг илбек сагыстар ойлапчаар* (Кча, 45) – Смотри, как **по лицу** моего интеллигента бегают **великие мысли**.

6) показатель психического состояния человека. В данном случае, на лице человека могут отражаться различные эмоции и чувства, и, соответственно, лексема *чүс* обладает широкими сочетательными возможностями. *Ноо нимее чүзиң прай тырысча?* (Кча, 174) – Что ж, [твоё] лицо так сморщилось? *Синиң узгал парган чүзиңни көрбеске полип парыбысхан* (Кча, 203) – Ушла, чтоб не видеть твоё помятое лицо.

В перечисленных контекстных ситуациях лексема *чүс* в значении «лицо» способствует формированию разговорно-бытового, сатирического, эмоционально-оценочного, экспрессивного фона в тексте. Однако в стилистически нейтральных текстах и в литературном языке, использование данного слова было бы неуместным и грубым.

В кыргызском языке семантическая структура лексемы *жуз* богаче и, соответственно, её сочетательный потенциал шире: 1. в разн. знач. лицо; {...}; 2. щека; 3. поверхность; *жер жузу* земная поверхность; {...}; (КРС-I, 1985, с. 272-273). Лексема *жуз* служит составным компонентом в целом ряде антропоцентрических фразеологических сочетаний: *жуз жанбаган* смелый

мужественный; *жүзү кара* негодяй, мерзавец, подлый и др.; абстрактной лексики: *жүз карамалык / жүз карамачылык* лицемерие, подхалимство и др. Лексема *жүз* участвует также в адъективных и глагольных сочетаниях репрезентантов пространственно-временной семантики: *иш жүзүндө* на деле; *иш жүзүнө аш-* осуществиться; *үч ай жүзү болгуча* до тех пор, пока не пройдут три месяца; *айдан бери мына алты айдын жүзү болду* с тех прошло вот уже шесть месяцев и др. (КРС-I, 1985, с. 272-273).

Лексическое соответствие *бет / вет / бит / бим / бэм / бят / пим / пет* действует почти во всех тюркских языках, однако нами не зафиксирован в хакасском языке. В других сибирских тюркских языках (алтайском, тофаларском, тувинском) он действует в семантически трансформированном варианте, например в тувинском языке: *бети* «1. эта сторона (обращенная к говорящему); *бажыңның бети* эта сторона дома; 2. *служ. бетинге* около, близ, до (*со стороны говорящего*); *мени школа бетинге манап олур* жди меня около (с этой стороны) школы; *бетинде* а) по эту сторону; *хем бетинде сад бар* по эту сторону реки расположен сад; б) перед, до, раньше; *планны хуусаа бетинде күүседир* досрочно выполнить план; *хуусаа бетиниң* досрочный; *бетинден* а) с этой стороны; *дагның бетинден эеп келдим* я вернулся с этой стороны горы; б) с полпути, не доезжая; *хоорайның бетинден эеп келдивис* мы вернулись, не доезжая до города;  $\diamond$  *бети дize, бети дээрge* по крайней мере» (ТувРС, 1968, с. 62). Предположительно, что в тувинском языке сохранился переносный ЛСВ лексемы *бет* при утере первоначального значения, при этом омертвелый каузативный формант *и* слился с корнем.

В кыргызском языке *бет* является многозначной лексемой, лексико-семантические варианты (ЛСВ) которой указывают на соотношение мотивированности и производности в процессе семантической деривации: «1. щека; {...}; 2. лицо; {...}; 3. морда; {...}; 4. поверхность; {...}; 5. *перен.* совесть, стыд; {...}; 6. страница; {...}; 7. направление; {...};» (КРС, 1985, с. 130-132). Б.М.Юнусалиев в своём обсуждении многозначных корневых слов выделяет идентичные ЛСВ слова *бет*, за исключением дополнительного значения «склон горы» (Юнусалиев, 1959, с. 100).

Факт принадлежности *бет* к древнейшей лексике свидетельствует его реализация в языке фольклора, например, *айзалашып, көк жалдар, бет алышып, урушуп* фолькл.

Сивогривые сразились на пиках, сойдясь лицом к лицу (КРС, 1985, с. 131). В хакасском фольклоре можно встретить лексемы *чүс* и *сырай*: *Түн Хара көрбіссе, сарсых харахтыг тас / Угаа чабал сырайлыг пол парыбыстыр* (Айдолай, 2018, с. 80) – Тун Хара заметил, что лицо одноглазого раба / Стало безобразным.

**Выводы.** Мы рассмотрели лексемы, репрезентирующие понятие «лицо»: хакасско-кыргызское лексическое соответствие *чүс / жүз* и свойственное для сибирских тюркских языков, в том числе и для хакасского языка, *сырай* и общетюркская лексема *бет*, которая не характерна для хакасского языка. Обозначая анатомический объект – лицо, эти лексемы находятся в синонимических отношениях. В хакасском языке общеупотребительной и нейтрально стилистической лексемой является *сырай*. Лексема *чүс* используется чаще в разговорно-бытовой сфере и относится к категории экспрессивной лексики. В кыргызском языке *жүз*, как и *бет*, является многозначной лексемой, что связано с её широкими сочетаемостными и словообразовательными возможностями.

## ЛИТЕРАТУРА

- Булатова А.К. Развитие значений слов в тюркских языках // *Научный Татарстан*. №1. 2013. С. 104-107.
- КРС-I - *Киргизско-русский словарь*. В двух книгах. Около 40 000 слов. Сост. К.К.Юдахин. Ф.: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии. 1985. Кн. I. А-К. 504 с.
- Малов С.Е. *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*. Отв. ред. А.Н.Кононов. Москва – Ленинград: Издательство Академии наук СССР. 1951. 452 с.
- Рассадин В.И. *Тофаларско-русский словарь*. Элиста: Научный центр монголоведных и алтаистических исследований. 2014. 535 с.
- Севортян Э.В. *Этимологический словарь тюркских языков*. Общетюркские и межтюркские основы на букву Б. Отв. ред. Н.З.Гаджиева. М.: Издательство «Наука». 1978. 349 с.
- ТувРС – *Тувинско-русский словарь: около 22.000 слов* / Под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. 646 с.
- Тюнтешева Е. В., Шагдурова О. Ю. Семантическое варьирование межъязыковых глагольных соответствий в тюркских языках Сибири и кыпчакских языках // *Сибирский филологический журнал*. 2020. № 2. С. 196-209.

- Убрятова Е.И. *Задачи сравнительного изучения тюркских языков* // Тюркологический сборник. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1970. С. 69-79.
- ХРС – *Хакасско-русский словарь* – Хакас – орыс сѳстїгі: около 22 тыс. слов. Авторы: О.П.Анжиганова, Н.А.Баскаков, М.И.Боргояков, А.И.Инкижекова – Грекул, Д.Ф.Патачакова, О.В.Субракова, П.Е.Белоглазов, З.Е.Каскаракова, А.С.Кызласов, Р.Д.Сунчугашев, М.Д.Чертыкова. Под общей редакцией О.В.Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Чертыкова М.Д. Семантическая эволюция базовых ментальных лексем (на примере межъязыковых эквивалентов в сибирских тюркских, киргизском и монгольском языках) // *Теоретическая и прикладная лингвистика*. Научный журнал (Благовещенск). 2018. №2. С. 99-113.
- Широбокова Н.Н. О смене классификационного типа (на материале тюркских языков Сибири) // *Сибирский филологический журнал*. 2015. № 4. С. 242-250.
- Щербак А.М. *Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков: монография*. Санкт-Петербург: Наука, 2005.195 с.
- Юнусалиев Б.М. *Киргизская лексикология*. Часть I. (Развитие корневых слов). Фрунзе: Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство. 1959. 248 с.

# ÇOK DİLLİ ORTAMLARDA DİLSEL EKOLOJİNİN BETİMLENMESİ

## DESCRIBING LINGUISTIC ECOLOGY IN MULTILINGUAL ENVIRONMENTS

Hasan GÜZEL\*

### ÖZ

Doğal afetler, hastalık, savaş ve soykırım gibi etkenler nedeniyle diller yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler. Ancak dil değişimi ve yok oluşunun en önemli nedeni siyasi ve ekonomik faktörlerin şekillendirdiği toplumsal işlev kaybıdır. Bugüne kadar dünyanın birçok bölgesinde dil değişimi ve yok oluşunun nedenlerini belirlemeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar farklı bölgelerdeki tehlike durumunu tespit etmek açısından çok değerli olmakla birlikte, dil değişimi ve yok oluşunun yaşandığı çok dilli ortamlardaki dil ekolojilerini belgelemekte yetersiz kalmıştır. Bu çalışmalar çok dilli ortamlardaki dil ekolojisini yansıtmaktan ziyade tek bir dile odaklanmıştır. Bu durum, kaydedilen dil verilerinin dil ilişkisi çalışmaları açısından değerlendirilmesini engellemektedir. Bu nedenle bu makale, son dil çalışmalarını dikkate alarak dil kullanımının daha geniş ekolojisinin belgelenmesini savunmaktadır. Bunun için bireylerin dilsel repertuarının tespit edilmesi gerekmektedir. Bu çalışma, Esene Agawara'nın Kamerun'da uyguladığı anket çalışmasından yola çıkarak tasarlanacak anket sorularıyla Türk dili coğrafyasının çok dilli ortamlarında bireylerin dilsel repertuarının daha iyi tespit edileceği ve dilsel ekolojinin betimlenmesinin yapılabileceğini savunmaktadır. Çok dilli ortamlarda bu tür yöntemlerle yapılacak belgeleme çalışmaları dil ilişkileri vb. fenomenlerin çözümlenmesine de yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çok dillilik, tehlikedeki diller, belgeleme, dil ilişkileri, Türk dilleri

### ABSTRACT

Languages may face extinction due to factors such as natural disasters, disease, war and genocide. However, the most important cause of language change and extinction is the loss of social function shaped by political and economic factors. To date, studies have been conducted to determine the causes of language change and extinction in many regions of the world. While these studies have been very valuable in identifying the threat situation in different regions, they have been insufficient in documenting language ecologies in multilingual environments where language change and extinction occur. These studies have focussed on a single language rather than reflecting the language ecology in multilingual environments. This hinders the evaluation of the recorded language data in terms of language contact studies. This paper therefore argues for documenting the wider ecology of language use, taking into account recent language studies. For this, the linguistic repertoire of individuals needs to be identified. This study argues that the

---

\*Dr., Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları,  
Ankara/Türkiye (hasan.guzel@hacettepe.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-4201-8634>



linguistic repertoire of individuals in multilingual environments of the Turkic language geography can be better identified and the linguistic ecology can be described with survey questions designed based on Esene Agawara's survey study in Cameroon. Documentation studies to be carried out with such methods in multilingual environments will also help to analyse phenomena such as language contacts.

**Keywords:** multilingualism, endangered languages, documentation, language contacts, Turkic languages

## **Giriş**

Çok dillilik çalışmaları genel anlamda bir bölgede iki ya da daha fazla dilin eş zamanlı kullanımını incelemekle birlikte tehlikedeki dil çalışmaları ile doğrudan ilişkilidir. Doğal felaket, savaş ve soykırım gibi bir dizi faktör dillerin tehlikeye girmesine neden olmakla birlikte dil değişimi ya da dil kayması genellikle dil ilişkilerinin bir sonucudur. Çünkü çeşitli sosyal, siyasi veya ekonomik nedenlerle bireyler anadillerini bırakıp görece daha prestijli dili kullanırlar (bk. Austin & Sallabank, 2011; Grenoble, 2011). Modern dilbiliminin kendine bir alt çalışma alanını oluşturan bu araştırmalar, dünyanın farklı bölgelerinde yok olmayla tehlikesi ile karşı karşıya olan dillere odaklanmıştır. Son yıllarda sayıları artan bu çalışmalar genellikle bu dillerin son konuşucularından veriler almaya ve konuşurları kaydetmeye odaklanmıştır (bk. Cengiz 2016, Bosnalı, 2010). Bu araştırmalar kuşkusuz çok değerli olmakla birlikte çalışmaların odağı çok dilli pratiklerin oluşturulması ya da desteklenmesi değildir.

Çok dilli ortamlarda dilsel ekolojisinin tespiti bir dizi yöntemle daha iyi betimlenebilir. Bunun ilk koşulu bireyin dilsel repertuarını en iyi şekilde tespit etmektir. Bireyin girift dilsel örüntüsü ancak araştırmacıların bireylerle uzun ve yakın ilişki kurmasıyla ya da çeşitli soruları içeren anketlerle ortaya çıkarılabilir. Bu tür anketler tehlikedeki dil çalışmalarının çoğunda arka plan atılan dil ilişkileri fenomeninin çok dilli ortamlardaki görünümünü ortaya çıkarmakta yardımcı olacaktır.

## **1. Çok Dilli Ortamlarda Dil Ekolojisini Tanıma**

Çok dilli ortamlardaki diller üzerine yapılan araştırmalar genellikle ortamdaki tehlike altında olan dilin belgelenmesine odaklanır. Özellikle 2000 sonrasında tehlike altındaki dilleri belgeleyen, tanımlayan ya da analiz eden birçok çalışma yayımlanmıştır. Dillerin yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalması dil ilişkileri, sosyoekonomik, politik, kültürel, demografik vb. nedenlerle ilgili olmasına rağmen çalışmalarda yok olan dil ile ilgili malzeme toplanırken bölgenin dil ekolojisi genellikle görmezden gelinir. Oysa çok dilli ortamlarda yapılan belgeleme çalışmalarında dil ekolojisini

değerlendirmemek, bireylerin çok dilli davranışlarına dikkat etmemek dil ilişkileri gibi fenomenlerin araştırılmasını engellemektedir.

### 1.1. Bireyler Yaşam Öyküsünü Tanıma ve Belgeleme

Geleneksel dilbilgisi çalışmalarında amaç dil kurallarını betimlemek iken iki veya daha fazla dilin konuşulduğu ortamlarda belgelemenin ilk aşaması dil ekolojisini tanımak ve değerlendirmek olmalıdır. Bunun için ilk koşul ise *insanların dilsel yaşamlarını anlamaktır*. Çünkü belgeleme çalışmalarında çok dilli bireylerle ilgili bilgi edinmek araştırmacılara çeşitli imkânlar sağlamaktadır. Bireyler hakkında temel bilgiler edinme ve uzun vadeli arşivleme, çok dilli bireylerin dilsel durumunu uzun süre takip etme amacına hizmet eder. Ama Stanford & Preston (2009) editörlüğünde hazırlanan *Variation in indigenous minority languages* adlı çalışmadaki birçok makalede olduğu gibi son dönemde dil çeşitliliğine ilişkin yapılan toplumdilbilimsel çalışmalar belirli dil kullanıcı özelliklerinin bir dil içinde gözlemlenen çeşitliliği açıklamaya nasıl yardımcı olabileceğini gösterme eğilimindedir. Bu çalışmalarda yapılan analizler, geleneksel toplumsal dilbilim çalışmalarında tipik olduğu üzere yalnızca cinsiyet veya yaş gibi makro sosyolojik kategorileri vurgulamak yerine, yerel olarak göze çarpan sosyal kategorilerin dil kullanımıyla nasıl ilişkili olduğuna dair bir model üzerine inşa edilmiştir (Good, 2023, s. 345-346). İran, Kafkasya, Güneydoğu Asya, Hindistan, Afrika gibi girift çok dilli bölgelerde yapılan belgeleme çalışmalarında sadece cinsiyet, yaş gibi etmenler yerine bireysel dil kullanıcısının yaşam öyküsünü, o bölgedeki yerel sosyal sistemdeki statüsünü ve dilsel repertuarını araştırmanın merkezine koymak gerekir. Good, bu tür çalışmaların dil kullanıcı failliğini çok daha fazla odak noktasına koyduğu için üçüncü dalga<sup>1</sup> toplumsal dilbilim çalışmalarıyla uyumlu olduğunu belirtir. Çünkü çok dilli kullanım yalnızca bireylerin sahip olduğu dilsel bilgi ışığında tam olarak analiz edilebilir ve anlaşılabilir. Bireysel dil kullanıcısının dilsel repertuarlarını ve belirli bir zamanda etkileşimde buldukları diğer bireylerle olan ilişkilerini bilmeden seçimlerini anlamak mümkün değildir (2023, s. 346).

---

<sup>1</sup>Penelope Eckert (2012), varyasyonist (değişkeci) toplumdilbilimini geçirdiği dönüşümleri dikkate alarak üç bölümde incelemektedir. Birinci dalga adı verilen ilk çalışmalarda, varyantlaşma ile sınıf, yaş, cinsiyet etnisite gibi toplumsal bağlamlarla ilgi kurma amaçlanmaktadır. İkinci dalga çalışmalar ise varyantlaşmayı daha yerel bağlamda gerçekleşen değişkenlerle açıklar. Son olarak üçüncü dalga çalışmalarda ise dil daha küçük topluluklar seviyesinde ya da bireysel ölçekte incelenir.

## 1.2. Dilsel Repertuarın Tespiti

Bir bireyin dilsel kimliği dil kullanıcılarıyla uzun zaman geçirme ya da bazı soru formlarıyla renilebilir. Dilsel kimliğin girift örüntülerinin ortaya çıkarılması bir bireyle kapsamlı bir etkileşim gerektirmektedir. Araştırmacılar bu girift örüntüleri çoğunlukla uzun zaman geçirse de zmlenemeyebilir. Bunun için anahtar soruları içeren anketler kullanılabilir. Bu anketler bireylerden, örneğin, anlayabildikleri ve kullanabildikleri dilleri, bu dilleri hangi bağlamalarda rendiklerini ve bu dilleri genellikle ne zaman kullandıklarını bildirmelerini isteyebilir. Ayrıca, ebeveynler, eşler ve çocuklar veya yerel gruplara üyelik hakkında bilgi istemek gibi, bir bireyi sosyal ağlarında konumlandırmaya yardımcı olan sorular da içerebilirler. Burada amaç maksimum düzeyde faydalı olmaktadır. Belgelemeye dhil olan katılımcıların kültüründe ön plana çıkan sosyal kategoriler hakkında bilgi toplamak için etnografik bilgilere de yer verilebilir (bk. Good, 2023).

Kamerun'un Fungom bölgesinde yaptığı çalışmada (2013, s. 118-119) Esene Agwara alınan, çok dillilik durumları hakkında bilgi toplamak için bir anket hazırlamıştır. Bu anketin ilk bölümü odak noktası çok dillilik olan araştırmacılara çeşitli olanaklar sağlamaktadır. Bu anket tarafımızca genişletilmiş ve Türk dili coğrafyasına da uygulanabilir biçime dönüştürülmüştür.

Anketin 1. Bölümünde şu sorular yer alabilir:

- 1.1. Baba adı
- 1.2. Anne adı
- 1.3. Ailenizin en yaşlı üyesinin adı
- 1.4. Ailenizin en yaşlı üyesinin dili
- 1.5. Ailenizin en yaşlı üyesinin menşei
- 1.6. Diğer isimler
- 1.7. Cinsiyet
- 1.8. Doğum tarihi
- 1.9. Doğum yeri
- 1.10. (Varsa) Daha önce hangi şehirlerde zaman geçirmiştir
- 1.11. Daha önce hangi şehirlerde çalışılmıştır
- 1.13. (Yapıldıysa) Askerlik nerede yapıldı
- 1.14. Meslek
- 1.15. Eş(ler)in menşei
- 1.16. Eş(ler)in dilleri
- 1.17. Babanın kökeni

- 1.18. Baba dilleri
- 1.19. Annenin kökeni
- 1.20. Anne dilleri
- 1.21. Çocukluk dilleri
- 1.22. Bakıcı dilleri

Yukarıdaki sorular çoğunlukla katılımcıların kendileri veya da aileleri hakkında bilgi edinmek için tasarlanmıştır. Bu bölümde katılımcı repertuarındaki dilleri ifade etmiş olacaktır. Bu anket çoğunlukla evrensel uygulanabilir sorularla tasarlanmıştır. Ankette yer alan cinsiyet, yaş, meslek gibi sorular az çok evrensel olarak uygulanabilir olacaktır. Bununla birlikte 1.15 ve 1.16.'da yer alan sorular her coğrafyada uygulanamaz. Çok eşliliğin yaygın olmadığı Avrupa coğrafyasında ankette bu soruların yer alması anlamlı olmayabilir. Fakat Afrika ve Orta Doğu gibi coğrafyalarda nispeten daha fazla görülen çok eşlilik durumlarında sade tek bir eşin değil varsa diğer eşlerin dilleri sorulabilir. Bu konuya bir başka örnek bakıcıların dili ilgilidir. Türkiye, Almanya ya da Hollanda gibi ülkelerde sosyoekonomik koşulların uygun olması halinde çocukların bakıcılarının olması olağan bir durumdur. Bu nedenle 18 yaşındaki bir katılımcıya çocukken bir bakıcısının olup olmadığı eğer bakıcı varsa onun dilinin ne olduğu sorulmalıdır. Bununla birlikte İran'ın Halacistan bölgesinde yapılacak bir anket çalışmasında bu sorunun olması çoğu zaman gereksizdir. Anketteki diğer sorular da katılımcıların dilsel repertuarını tespit etmeyi amaçlar ve ayrıca çok dilliliğin belgelenmesi hedefiyle uyumludur.

Katılımcının bildirdiği her dil içinse yine katılımcıya Agawara'nın çalışması (2013, s. 118-119) temel alınarak tasarlanan anketin ikinci bölümü sorulmalıdır:

- 2.1. Dil adı
- 2.2. Yetkinlik derecesi
- 2.3. Nerede öğrenildi
- 2.4. Nerede kullanılır
  - 2.4.1. Aile çevresi
  - 2.4.2. Okul çevresi
  - 2.4.3. Alışveriş (Pazar) çevresi
  - 2.4.4. Diğer
- 2.5. Dil bilmenin avantajları
- 2.6. Özel kullanım bağlamları
  - 2.6.1. Şarkılarda Kullanılıyor mu?
  - 2.6.2. Dini Törenlerde Kullanılıyor mu?

2.6.3. Yakarışta kullanılıyor mu?

2.6.4. Kötü sözler (küfürler) söyleniyor mu?

Anket maddeleri katılımcının kendini en iyi ifade ettiği dilde hazırlanmalıdır. Örneğin İran'ın Aştiyan bölgesinde annesi Save Türklerinden babası Fermehin Halaçlarından biri olan Mehdi adındaki bireye bu anket Farsça sunulmuştur. Anket bir dizi spesifik konuyu ele aldığı aldığı için katılımcının kendini en iyi şekilde ifade ettiği dilde olması anketin uygulanabilir olması açısından önemlidir. Good'un ifade ettiği gibi Esene Agawara'nın anketi bireylere kendilerinin ve aile üyelerinin hangi dilleri bildiklerini sormak üzere düzenlendiği için oldukça güçlü bir şekilde "kod" tabanlıdır, ancak bireylerin farklı sosyal bağlamlarda nasıl iletişim kuracaklarını sorabilecek alan tabanlı bir anket gibi başka tür yapılandırmalar da düşünülebilir (bk. Good, 2023). Ayrıca bu anket ve bundan geliştirilecek anketler sonucunda mümkün olandan çok daha zengin bireysel meta veriler toplanmış olacaktır. Örneğin, hangi durumda hangi dil seçimlerinin tercih edildiği sorusuna verilen cevap herhangi bir birey grubunun hangi dillerde ortak olabileceğini belirlemeye yardımcı olur. Afrika'daki dil örüntüleri anlamak için yapılan bu çalışma İran, Çin, Sibiry gibi Türk dillerinin konuşulduğu çok dilli ortamlarda yapıldığında bu bölgede yaşayan Türk topluluklarının üyelerinin dil repertuarlarındaki örüntülerin analiz edilmesine olanak sağlayacaktır. Böylece bu topluluğun dil pratiklerinin önemli bölümü belgelenmiş olacaktır.

### 1.3. Anketlerle İlgili Sorunlar

Açıkça doğal gözlemsel verilerin çok değerli olduğu açık olsa da, özellikle birden fazla dilde ve bir dil topluluğunun bir avuç üyesinden daha fazlasında rapor edilen kullanım modelleriyle uğraşıldığında, kendi kendine bildirilen verilerin gerçek kullanımla ne kadar uyumlu olduğunu değerlendirmek için gereken bu tür verilerin tamamını toplamak çoğu zaman mümkün olmayacaktır. Prensipite, bireylerin öz bildirimlerinin yorumlanmasına yardımcı olmak için daha aktif bilgi edinme temelli ve görev temelli stratejiler kullanılabilir, ancak bu alanda çok fazla çalışma yok gibi görünmektedir. Good'un da belirttiği üzere (2023, s. 351) anket 2'de konuşmacının bildiğini bildirdiği dildeki yetkinlik derecesi de sorulmuştur. Bu sorulardaki cevaplar ile gerçek durum her zaman örtüşmeyebilir. İran'ın Telhab bölgesinde yapılan alan araştırmasında katılımcılara ana dillerini (Halaçça ya da Oğuzca<sup>2</sup>) hangi seviyede bildikleri sorulmuştur. Bu

<sup>2</sup> Bu bölge yaklaşık 4000 kişilik nüfusu ile en kalabalık Halaç köylerinden biridir. Bununla birlikte bu köy Oğuzca varyantının konuşulduğu bir köydür. Çünkü köy nüfusunun yaklaşık %15'ini Oğuzca konuşan halk oluşturmaktadır. Daha önceleri bu

soruya cevap veren Halaç çocukları ve yetişkinlerine Halaçça bazı görseller gösterilmiştir. Görsellerde bazı hayvanlar, bazı geçiş dönemi ritüelleri (ölüm, doğum vb.) sorulmuştur. Bu ankette Halaççayı iyi bildiği ifade eden Reza (13) adındaki çocuk *anne*, *baba* gibi akrabalık isimleri, *at*, *eşek* gibi hayvan adları gibi görseli gösterilen birçok varlığın ismini Farsça olarak dile getirmiştir. Gelmek, gitmek gibi temel fiiller dışında daha çok Farsça fiilleri kullan Reza, anlatılması istenilen çocuk oyunlarını anlatırken de daha çok Farsçayı kullanmıştır. Çocuklarla oyun oynarken çoğunlukla Farsça konuşan Reza bazen Halaçça da konuştuklarını söylemiştir. Bunun tam tersi ise 26 yaşındaki Mehdi örneğinde yaşanmıştır. Dedesinden ve babasından Halaçça öğrendiğini ifade eden Hoseyn Halaççayı çok iyi konuşmadığını dile getirmiştir. Hoseyne *kaplumbağa*, *sinek*, *karga*, *öküz* gibi hayvanların görselleri gösterilmiş. Hoseyn hepsinin Halaççasını söylemiş. Düğün gelenekleri, askerlik anıları, tarlada ne tür işler yapıldığı sorulmuş, Hoseyn akıcı bir Halaçça ile hepsini anlatmıştır. Aslında Telhab'da yapıla çalışma ile Mba & Nsen Tem (2020, s. 216) için çalışması bu yönüyle örtüşmektedir. Sözü edilen çalışmada da insanların ilgili dilleri konuşma becerilerinin, bildirdikleri yeterlilik düzeyleriyle uyumlu olduğunu, hatta çoğu durumda bildirilen düzeyden daha yüksek olduğunu tespit edilmiştir. Mba & Nsen Tem de bu çalışmalarında Telhab bölgesinde yapılan derlemede olduğu gibi katılımcıların bildirdiği ifadeler ile gerçek durum arasında bir tutarlılık olup olmadığını tespit etmek için görsellerden yararlanmıştır.

Yukarıda sunulan iki anketler yoluyla kendi kendine bildirilen bilgilerin toplanması zaman alıcı olabilir. Çok dilli ortamlarda ankete dayalı araştırma yapmanın önündeki en büyük engel dildir. Deneyimli araştırmacının bile bu işi kendi başına yapmak için belirli bir toplulukta kullanılan tüm diller hakkında gerekli bilgi düzeyine sahip olması pek olası değildir. Kuzey Sibirya'da yapılacak bir çalışmada araştırmacının Tunguzca, Yakutça, Rusça gibi farklı tipolojilerdeki dilleri bilmesini gerektirecek durumlar ortaya çıkabilir. Araştırmacılar tüm diller hakkında gerekli bilgi düzeyine sahip olmayabilir ve bu nedenle en azından bazı durumlarda araştırdığı dillerden yetkinlik derecesi iyi olan kişileri projesine ekleyebilir. Yukarıda verilen örnekteki gibi bir projede toplanan verilerin bir tür standart formata

---

topluluklar arasında katı bir sınır varken son elli yıl içerisinde halaçlar ve Oğuzca varyant konuşan diğer Türkler arasında evlilikler olmuştur. Kayıtlar sırasında annesi Oğuzca (kendi ifadeleriyle Torqi) babası Halaçça konuşan çok dilli (Halaçça-Farsça-Türkçe) çocuklar tespit edilmiştir. (ayrıntılı bilgi için bk. Güzel 2021; 2023).

girilmesi de ek zaman alacaktır. Dolayısıyla bir proje çok dillilik örüntülerinin belgelenmesine odaklanmıyorsa, araştırmacıya ek bir yük getirmektedir. Sibiryadaki çok dilli ortamda bireylerin dil örüntülerini değil de öncelikli olarak belirli bir dilin belgelenmesine odaklanan bir projede, muhtemelen zaman oldukça yönetilebilir olacaktır. Ayrıca, tek dile odaklanan çalışmada katılımcılar hakkında daha zengin bir bilgi yelpazesi sunmak gibi faydaları da olacaktır. Ama bu yaklaşımla bölgedeki dillerin oluşturduğu dil örüntüleri yeteri kadar anlaşılmayacak ve dil ilişkileri gibi fenomenlerin değerlendirilmesi engellenecektir.

## **2. Türk Dillerinin Konuşulduğu Bölgelerin Çok Dilli Ekolojisi**

Çin'den Avrupa'ya Afganistan'dan Kuzey Sibiryaya kadar yayılan Türk dilleri, çok dillilik ve dil temasları çalışmaları için özellikle zengin veri kaynakları sunmaktadır. Bilinen en eski Türkçe kaynaklar olan Orhon Yazıtlarından itibaren farklı Türkçe varyantları konuşan halklar farklı tipolojideki dilleri konuşan halklarla ya bir arada ya da yakın coğrafyalarda yaşamışlardır. Bunun sonucunda bu geniş coğrafyanın her yerinde dinamik temas ortamları oluşmuştur. Türk dili konuşan grupların sürekli kitlesel yer değiştirmeleri, soybilimsel olarak akraba olan ve olmayan, tipolojik olarak benzer olan ve olmayan çok sayıda başka dille karşılaşmalarına yol açmıştır (bk. Johanson, 1992; Johanson 2021). Dolayısıyla bu bölgelerde yapılacak belgeleme çalışmalarında konuşmacıların dilsel tercihlerini anlayabilmek için dilsel repertuarların ortaya çıkarılması önemlidir.

### **2.1. Farklı Tipolojideki Dillerle İlişki**

Türk dilleri, farklı coğrafyalarda farklı tipolojideki dillerle temas kurmuştur. Bu temas çeşitleri arasında Hint-Avrupa dilleriyle kurulan ilişki hem ilişki sürekliliği hem çeşidiyle ön plana çıkmaktadır. İnanca ile temaslar büyük önem taşımıştır. Orhon ve Uygur dönemine ait yazılı eserlere bakıldığında Eski Doğu Türkçesi konuşurlarının Soğdça ile temas halinde olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Oğuzların batıya doğru yönelmesi ve Müslümanlığın Türkler arasında yayılması ile Türkçe-Farsça temasının yoğunluğunu artırmıştır. Günümüz İran dilleri ile Türk dilleri arasındaki en yoğun temas İran'da gerçekleşmektedir. İran'da konuşulan Türkmen Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Kaşkay Türkçesi, Horasan Türkçesi gibi Oğuz dilleri ile koruduğu eskicil özellikler açısından diğer Türk dillerinden farklılaşan Halaç Türkçesi Farsçanın yoğun etkisi altındadır. Bu dillerin konuşulduğu bölgelerde yaygın iki dillilik ya da çok dillilik (Oğuzca varyantlar-Halaçça-Farsça) hakimdir. Aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi Halaççada hem eskicil özellikler korunurken hem de Farsçanın

etkisiyle dil ilişkilerine dayalı değişiklikler ortaya çıkmıştır. Farsça sözcük fiillerinin kopyaları çoğunlukla geçmiş zaman ortaç formlarının genel kopyalarına dayanmaktadır. Bunları uyarlamak için *et-*, *ol-* gibi yardımcı fiiller kullanılır. İranda konuşulan diğer Türk dillerinde de görülen bu tür kopyalar (Johanson, 1998, s. 328) Halaççada da görülür: *pūşidä 'et-* “örtmek” < Fars. *pūşidan*, *oftädä ol-* “düşmek” < Fars. *oftädan*, *şikästä 'et-* “kırmak” < Fars. *şikästän* “kırmak”.

bu hikmäklärü puşidä 'etöm ki sowaq olmağa  
bu ekmek-ÇK-BEL ört-ŞİM.1TK ki soğuk ol-OLZ-  
İST  
“Bu ekmekleri soğumasın diye örtüyorum” (Güzel, 2021, s. 62)

Slav dilleri ile Türk dilleri arasındaki ilişki günümüzde geniş bir coğrafyada yoğun bir şekilde devam etmektedir. Yakutistan’dan Doğu Avrupa’ya kadar yayılan bu coğrafyada Slavca etkisindeki Türk dillerinde etkinin izleri ses, biçim ve sözdiziminde kendini göstermektedir. Çuvaşça, Tatarca, Kazakça ve Yakutça gibi Rusçayla erken temas kurmuş dillerde bu etki daha fazladır. Karaimce ve Gagavuzca gibi konuşuru az olan Türk dilleri, fonoloji, sözdizimi ve söz varlığı açısından Slavcadan aşırı kopyalamaya maruz kalmıştır (Johanson, 2021; Csató, 2006). Bu dillerin konuşulduğu coğrafyalarda konuşurlar daha çok Rusça olarak kendilerini ifade etmektedirler. Slavca etkisindeki Türk dilleri üzerine özellikle tehlikedeki diller odaklı birçok çalışma yapılmıştır (bk. Cengiz, 2016; Csató, 2001a, 2001b). Konuşmacıların hangi durumlarda ana dillerini hangi durumlarda Slav dillerini tercih ettikleri ise genellikle çalışmalarda üzerinde durulmamıştır.

Balkanlardaki çok dilli ortam da kayda değer etkiye sahiptir. Türkçe varyantlar ile Yunanca varyantlar günümüzde çok yoğun olmamakla birlikte tarihte önemli dil etkileşimine girmişlerdir. Bu etkinin sonucu olarak Yunanca alt katmanlar, Güneybatı Karaim, Urum ve Trabzon ve Rize'nin Türk Karadeniz lehçeleri de dahil olmak üzere birçok Türk çeşidinde mevcuttur (Johanson, 2021, s.178). Makedonya, Bulgaristan, Romanya gibi ülkelerde Osmanlı'nın ilk döneminden beri Türkçe-Slavca etkileşimi söz konusu olmuştur. Bu etkileşim günümüzde azalmakla birlikte devam etmektedir. Bölgedeki Türk azınlık çoğunlukla ülkelerinin resmi dilleri ile iletişim



kurmaktadır. Aile içinde ve bazı özel alanlarda (dua vb.) ise Türkçeyi tercih edebilmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Petrou, 2020).

Türk dilleri sadece Hint-Avrupa dil tipolojisi özellikleri gösteren dillerle değil farklı tipolojideki dillerle de temas kurmuştur. Özellikle Moğol dilleri, Ural dilleri, Tunguz dilleri, Çince ve Arapça ilişki yoğunluğu ve çeşitliliği açısından öne çıkmaktadır. Bu dillerle olan yoğun temas özellikle Orta Asya, Anadolu, Balkanlar, Transkafkasya, Volga-Ural bölgesi, Güney Sibirya ve son zamanlarda Kuzeybatı Avrupa'da gerçekleşmektedir.

Moğol dilleri ve Türk dilleri arasındaki temas da hem art zamanlı hem de eş zamanlı çalışmalar için önemli veriler sunar. Moğol etki alanındaki dillerde, örneğin Eski Uygurcada ve Tatarca, Kazakça, Kırgızca, Sayan Türkçesi ve Yakutça gibi modern dillerde bulunur. Moğol çeşitleri Türkçeden kopyalar devralmıştır (Johanson 2021, s. 178). Günümüzde bu ilişki Moğolistan topraklarında devam etmektedir. Özellikle Moğolistan'daki Tuvalar ve Kazakların durumu örnek gösterilebilir. Resmi dil Moğolcanın yanında bu diller de bazı bölgelerde yaygın olarak kullanılır. Dolayısıyla bu bölgelerde çok dilli bir yapı söz konusudur.

İslamiyet'in özellikle 10. Yüzyıldan itibaren Türkler arasında yayılması ile birlikte İslam kültür alanındaki Türk dilleri üzerindeki Arapça etkisi olağanüstü yoğun olmuştur. Tarihi diller olan Osmanlıca ve Çağataycaya ait metinlere baktığımızda bu etkinin yoğunluk derecesini yüzyıllara göre tespit edebiliriz. Bu dilleri yazan ve konuşan Türk halkları çoğunlukla Arapçayla doğrudan temas kurmamıştır. Farsça üzerinden Türk dillerine Arapça kopyaların geçtiği görülür. Çok yakın bir tarihe kadar Arapça konuşan nüfusla doğrudan temas kurmayan Türkiye Türkleri özellikle Suriye iç savaşından sonra Türkiye'ye gelen milyonlarca sığınması sonucunda Suriye ve Irak Arapçası ile doğrudan temas kurmuştur (bk. Saygı & Erdüyan, 2023)

## **2.2. Aynı Tipolojideki Dillerle İlişki**

Türkçe konuşan varyantlar yüzyıllar boyunca Avrasya'nın geniş düzlüklerinde konuşulmuştur. Savaş, iklim değişikliği gibi nedenlerle gerçekleşen büyük nüfus hareketleri ile dil ekolojileri de değişmiştir. Bu değişiklikler kimi zaman Türkçenin farklı varyantlarını aynı potaya sokup birbirlerinden etkilenmeye yol açmıştır. Kıpçak Özbekçesi, Horasan Oğuzcası, Oğuz Özbekçesi gibi varyantlar Amu Derya, Fergana ve Hive gibi etkileşim bölgelerinde birbirlerini etkilemişlerdir. Bunun dışında Kırım Bölgesinde, Kırım Tatarları,

Kırım Karayimleri, Kırım Osmanlıları arasındaki etkileşim ile Oğuzca-Kıpçakça etkileşimine yol açmıştır. Johanson'a göre bu aile içi temasların sonuçları genellikle oldukça inceliklidir ve bu nedenle tespit edilmesi ve analiz edilmesi zordur. Ancak bunların incelenmesi, farklı konuşmacı gruplarının hareketlerinin yeniden yapılandırılmasına ve önceki yaşam alanlarıyla bağlantılarının keşfedilmesine yardımcı olabilir (2021, s. 179).

Türk halklarının kitlesel hareketleri bazı etkileşim bölgelerinde dil ilişkilerine yol açarken bazı hareketler ise varyantların izole bir şekilde gelişmesine neden olmuştur. Salarca, Halaçça, Karaimce ve Fuyü gibi yüzyıllar boyunca akrabalarından görece izole kalan diller birçok eskicil özelliklerini korurken ve farklı tipolojideki diller (Farsça-Rusça-Çince) ile etkileşim sonucu yenilikçi özellikler geliştirmişlerdir (bk. Johanson 2021, s. 180; Güzel, 2023).

### **2.3. Öneriler ve Belgelerin Genişletilmesi**

Çok dilli ortamlarda belgeleme çalışmalarının nasıl olması gerektiği henüz araştırmacılar tarafından yeterince tartışılmamıştır. Bugüne kadar yapılan çalışmalar çoğunlukla tek bir dile odaklanıp o dil ile ilgili mümkün seviyede kayıtlar toplamayı amaçlamıştır. Dünya üzerindeki birçok bölgenin çok dilli ortamlar olduğu düşünüldüğünde araştırmacıların yeni bir bakış açısına sahip olmaları gerektiği görülmektedir. Çok dilli bir ortamda yapılacak belgeleme çalışmalarında araştırmacı ilk önce konuşmacıları tanımalıdır. Her birey farklı bir dil varyasyonu sunabilir. Konuşmacıların öz yaşam öyküsünü bilmeden bireyin dilsel tercihlerini, dik kullanımlarını tespit etmek mümkün değildir. Bireyin dil repertuarı ve sosyal yaşamı hakkında edinilen bilgiler dilsel örüntülerin analiz edilmesinde kolaylık sağlayacaktır. Dilsel repertuarın ve öz yaşam öyküsünün tespiti ise dil kullanıcıları ile geçirilecek süre ve bu süre içerisinde kullanıcıya yöneltilecek sorulara bağlıdır.

Belgeleme çalışmalarında ortamda geçirilen sürenin uzunluğu kuşkusuz çok önemlidir. Çok dilli ortamlarda geçirilecek süre ise herhangi bir belgeleme çalışmasından daha çok zaman alabilir. Çünkü tek dile odaklanan bir çalışma belirli sözlük formlarını ve söz dizimsel kalıpları tespit etmek amacıyla yapılırken çok dilli ortamlarda yapılan çalışmalar birden fazla amaca hizmet eder. Bunun için araştırmacıların konuşmacılarla daha çok zaman geçirmesi gerekebilir. Her ne kadar anketler araştırmacılara bir kolaylık sağlasa da anketler belirli teorik varsayımlarla hazırlandığından bireylerin dilsel repertuarını ve dil tercihlerini anlamak için yeterli olmayabilir. Farklı dil ideolojileri ve öz yaşam öyküsündeki deneyimlerin

tetiklemesi ile geri plana atılan bazı dil örüntüleri anketler aracılığıyla tespit edilemez. Senegal’de yapılan alan araştırmasında Hélène Coly'nin öz yaşam öyküsündeki veriler anketlerin bu tür çalışmalarda bazen yetersiz kaldığını gösteren iyi örneklerden biridir (bk. Lüpke & Storch, 2013, s. 24-28). Senegal'in Aşağı Casamance bölgesinden bir kadın olan Coly, çocuk sahibi olmakta zorlanmasının ardından birincil dilsel kimliği de dâhil olmak üzere kimliğinin kilit yönlerini değiştirmek için bir ritüelden geçmiştir. Böyle bir örüntünün herhangi bir genel soru formu aracılığıyla ortaya çıkarılması pek olası değildir. Ancak, Good’un (2023, s. 353-354) da ifade ettiği gibi çok dilli belgeleme için tasarlanan toplumdilbilimsel anketler gelişen araçlar olarak anlaşılması gerektiğinden, bir topluluğun toplumdilbilimsel özelliklerinin anlaşılması geliştikçe dil ve kimlik arasında yeni keşfedilen bağlantıların keşfini kapsayacak şekilde uyarlanmalıdırlar.

Belgeleme çalışmalarında doğal dil kullanımı kayıtlarının toplanması kuşkusuz her araştırmacı için çalışmanın en önemli noktasıdır. Fakat geleneksel ekolojik bilgi ve ritüel dili gibi belirli kültürel alanlara odaklanan çalışmaların dışında, birden fazla amaca ulaşmak için kayıtların konu içeriğini değiştirmek mümkündür. Çok dilli belgeleme çalışmalarında ideal olan anketlerin oluşturulması ve konuların seçimi vb. konularda yerel topluluk üyelerine danışılmasıdır. Araştırmacılar, bireylerin dil tercihlerini anlayabilmek ve toplulukların diğer topluluklarla olan tarihsel ilişkisini anlamak için bireylere topluluk tarihi ile ilgili sorular yöneltebilirler. Bu sorulardaki amaç bireylerin kendi topluluğu ve çevredeki diğer topluluklara karşı tutumları tespit etmektir. Sosyokültürel alanlarla ilgili sorular dilbilimsel analizi desteklemek için kullanılabilir (bk. Michael 2011, s. 126-128). Örneğin Kafkasya’daki çok dilli ortamlarda yapılacak belgeleme çalışmalarında bu tür konularla ilgili sorular sorulması görece küçük olan bu bölgedeki toplulukların arasındaki girift sosyal ve dilsel örüntüleri anlamada yardımcı olacaktır.

Çok dilli ortamlarda yapılacak belgeleme çalışmalarında araştırmacıların geniş bir bakış açısıyla belgelemelerin genişletilmesi önerilmektedir. Bu çalışmalar bölgenin sosyal yaşamını göz önünde bulundurularak düzenlenmelidir, Unutulmamalıdır ki konuşurların sosyal dünyaları ve dilsel yapıları iç içedir. Donald Winford’un (2013, s. 179) ifade ettiği gibi ödünç alma motivasyonları, konuşanlar ve dil arasındaki temasın toplumdilbilimsel ve sosyopolitik yönleriyle ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bu faktörler, gruplar arasındaki etkileşim örüntüsünü, iki dillilik derecesini, demografik ve güç ilişkilerini ve dile yönelik tutumları içerir.

## Sonuç

Günümüzde dünya üzerindeki birçok bölgede çok dillilik hâkim olmasına rağmen diltsel, sosyal ve politik nedenlerden dolayı sosyal olarak görece zayıf olan diller yok olmaktadır. Son yıllarda, tehlike altındaki dillerin belgelenmesi üzerine yapılan çalışmalar, belgesel dilbilim olarak bilinen tam teşekküllü bir alt disiplinin gelişmesiyle sonuçlanmasına rağmen bu araştırmalarda genellikle çok dillilik örüntüleri araştırılmamıştır. Tek bir dile odaklanan çalışmalar dil ilişkileri gibi fenomenlerin araştırılmasını engellemektedir. Farklı coğrafyalarda mevcut durumdaki çok dilli ortamda dil örüntülerini daha iyi anlamak için ilk aşama ortamın dil ekolojisini tanımak ve doğru bir şekilde değerlendirmektir. Bunun için yapılacak ilk şey insanların diltsel yaşamlarını anlamaktır. Belgeleme çalışmalarında çok dilli bireylerle ilgili bilgi edinmek araştırmacılara çeşitli imkanlar sağlamaktadır. Ayrıca bu tür bir tutum üçüncü dalga toplumdilbilimsel çalışmalarla da uyumlu olacaktır. Bireylerle ilgi meta veriye ulaşmak için toplumdilbilimsel anketler uygulanabilir. Bu anketlerin birincil amacı ankete katılan katılımcıların diltsel repertuarını keşfetmek olmalıdır. Çünkü diltsel repertuarın çok iyi betimlenmesi ile bireylerin diltsel seçimlerini anlayabiliriz. Bireylerin çok dil bilmesi durumunda tam olarak uygulanması oldukça zaman alabilecek bu anketler, hem katılımcılar hakkında zengin bir bilgi malzemesi sunacak hem de girift diltsel örüntüleri anlamada yardımcı olacaktır.

## Kısaltmalar

BEL	belirtme hali eki
bk.	bakınız
ÇK	çokluk
İST	istek kipi
OLZ	olumsuzluk eki
ŞİM	şimdiki zaman eki
vb.	ve benzeri
1TK	birinci tekil kişi

## KAYNAKÇA

- Austin, P. K., & Sallabank, J. (2011). Introduction. İçinde P. K. Austin & Julia Sallabank (Ed.), *Cambridge Handbook of Endangered Languages* (ss. 1–24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bosnalı, S. (2010). Halaççanın Yitim ve Değişim Sürecine Tasarlama Kipleri Açısından Bir Bakış. *bilig* (53), 67-88.

- Csató, É. Á. (2001a). Syntactic code-copying in Karaim. İçinde Ö. Dahl & M. Koptjevskaja-Tamm, (Ed.) *The Circum-Baltic Languages: Their Typology and Contacts (Studies in Language Companion Series 54)* (ss. 265-277). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Csató, É. Á. (2001b). Karaim. İçinde T. Stolz (Ed.) *Minor Languages of Europe (Bochum-Essener Beiträge zur Sprachwandelforschung 30)* (ss. 1-24). Bochum: Brockmeyer.
- Csató, É. Á. (2006). Copying word order properties. İçinde H. Boeschoten & L. Johanson (Ed.) *Turkic Languages in Contact (Turcologica 61)* (ss. 152-157). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Grenoble, Lenore A. (2011). Language ecology and endangerment. İçinde P. K. Austin & J. Sallabank (Ed.). *Cambridge Handbook of Endangered Languages* (ss. 27–44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Carlo, P. & J. Good (Ed.) (2020). *African multilingualisms: Rural linguistic and cultural diversity*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Eckert, P. (2012). Three waves of variation study: The emergence of meaning in the study of sociolinguistic variation. *Annual Review of Anthropology*, (41), 87–100.
- Esene Agwara, A. D. (2013). *Multilingualism in Lower Fungom: Analyses from an ethnographically-oriented sociolinguistic survey*. Buea, Cameroon: MA thesis, University of Buea.
- Esene Agwara, A. D. (2020). What an ethnographically informed questionnaire can contribute to the understanding of traditional multilingualism research: Lessons from Lower Fungom. İçinde P. Di Carlo & J. Good (Ed.). *African multilingualisms: Rural linguistic and cultural diversity*. (ss. 181–203). Lanham, MD: Lexington Books.
- Good, J. (2023). Adapting Methods of Language Documentation To Multilingual Settings. *Journal of Language Contact* 15(2), 341-375.
- Güzel, H. (2021). *Dil İlişkileri Bağlamında Halaçça*. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Johanson, L. (1992). *Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, 29:5)*. Stuttgart: Steiner.
- Johanson, L. (1998). Code-copying in Irano-Turkic. *Language Sciences* (20), 325-337.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Lüpke, F. & A. Storch (2013). *Repertoires and choices in African languages*. Berlin: De Gruyter Mouton.

- Mba, G. & A. Nsen Tem (2020). Ways to assess multilingual competence in small, unwritten languages: The case of Lower Fungom. İçinde P. Di Carlo & J. Good (Ed.). *African multilingualisms: Rural linguistic and cultural diversity* (ss. 205–224). Lanham, MD: Lexington Books.
- Michael, L. (2011). Language and culture. İçinde P. K. Austin & J. Sallabank (Ed.). *The Cambridge handbook of endangered languages* (ss. 120-140). Cambridge: cup.
- Petrou, M. (2020). *Der türkische Dialekt von West-Thrakien*. PhD dissertation. Frankfurt am Main.
- Saygi, H. & I. Erduyan (2023). Local linguistic ideologies and Iraqi Turkmens' experience of forced migration to Turkey: a folk linguistic perspective. *Language Policy* (22), 289–314.
- Stanford, J. N. & D. R. Preston (Ed.). (2009). *Variation in indigenous minority languages*. Amsterdam: Benjamins.
- Winford, D. (2013). Contact and borrowing. İçinde R. Hickey (Ed.), *The Handbook of Language Contact*, (ss. 170-81). Malden, MA: Wiley-Blackwell.



# KAZAKÇADA ESKİ KIPÇAKÇA SÖZLER

## OLD KIPCHAK WORDS IN KAZAKH

Emin OBA\*

### ÖZ

Kıpçak grubu Türk lehçeleri içerisinde yer alan Kazakça, söz varlığı açısından oldukça zengin bir çağdaş Türk lehçesidir. Kazakçanın söz varlığının genelini Türkçe kökenli kelimeler ve bu kelimelerden türemiş sözcükler meydana getirmektedir. Bu çalışmada, Kazakçanın söz varlığında yaşayan Eski Kıpçakça sözler verilmeye çalışılmıştır. Bu sözler iki başlık altında değerlendirilmiştir. İlk olarak Kıpçakçadaki Türkçe kökenli kelimelerin Kazakçadaki görünüşleri, ikinci olarak ise Eski Kıpçakçada, başka diğer dillerden alıntılanmış kelimelerin bugünkü Kazakçanın söz varlığındaki görünüşleri verilmiştir. Kelimeler verilirken, Kıpçakça hangi eserde geçtiği kısaltması ile birlikte ve geçtiği eserdeki örnek şekli var ise o da verilmiştir. Ayrıca alıntı kelimelerde ise sözcüğün hangi dilden alıntılandığı ve alıntılandığı dildeki şekli hakkında da ayrıntılı bilgi verilmiştir. Buna ek olarak, yine bu çalışmada görüleceği üzere kelimelerin Eski Kıpçakçadan Kazakçaya geçerken geçirdiği fonetik değişikliklere de yer verilmiştir. Kelimeler a harfi olanlardan seçilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Kıpçakça, Kazakça, söz varlığı, fonetik, alıntı kelimeler

### ABSTRACT

Kazakh, which is among the Turkic dialects of the Kipchak group, is a very rich contemporary Turkish dialect in terms of vocabulary. The general vocabulary of Kazakh is composed of words of Turkish origin and words derived from these words. In this study, Old Kipchak words living in Kazakh vocabulary were tried to be given. These words are evaluated under two headings. Firstly, the Kazakh appearances of Kipchak words of Turkic origin, and secondly, the appearances of words borrowed from other languages in Old Kipchak in today's Kazakh vocabulary are given. While the words are given, they are given together with the abbreviation in which work they are used in Kipchak and if there is an example form in the work in which they are mentioned. In addition, in the borrowed words, detailed information is given about the language from which the word was quoted and the form in the language in which it was quoted. In addition to this, as can be seen in this study, the phonetic changes of the words as they pass from Old Kipchak to Kazakh are also included. Words are chosen from those with the letter a.

**Keywords:** Old Kipchak, Kazakh, vocabulary, phonetic, quote words

Bugünkü, Kuzey-batı (Kıpçak) grubunda yer alan Kazakça, söz varlığı açısından oldukça zengin bir dildir. Söz varlığının genelini Türkçe kökenli sözcükler ve bu sözcüklerin türemiş şekilleri

---

\* Dr., Uluslararası Taraz Yenilikçilik Enstitüsü, Taraz/Kazakistan  
(eminoba@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-5299-8023>



oluşturmaktadır. Kazakçanın söz varlığında Kıpçakça unsurların ele alındığı bu çalışmada görüleceği üzere Eski Kıpçakçada görülen sözcüklerin pek çoğu bugün Kazakçanın söz varlığında yaşamaktadır. Çalışma için Kıpçakçadaki her eser ayrı ayrı taranmış ve incelenmiştir.

Çalışma iki başlık altında değerlendirilmiştir. Birinci kısım, Kıpçakçadaki Türkçe kökenli sözcüklerin Kazakçaya yansımı verilmiştir. Bu sözcüklerin geneli eski şeklini korumakla birlikte bazı sözcükler Kazakçanın fonetik yapısına göre şekil almıştır. İkinci kısım ise Kıpçakçadaki alıntı sözcüklerin Kazakçadaki görümleri hakkındadır. Bu dönemde Arapça, Farsça, Moğolca gibi dillerden sözcükler alınmıştır. Bu sözcüklerde Kazakçaya yansımıştır.

### **Kıpçakçadan Kazakçaya Türkçe Kökenli Sözcükler**

Bu başlık altına Eski Kıpçakçadaki Türkçe kökenli sözcüklerin Kazakçadaki görünümleri hakkında bilgi verilmiştir. Sözcükler verilirken Kıpçakçada geçtiği eserdeki kullanım şekli, anlamı ve örnek cümleler hakkında da bilgi verilmiştir.

аба, апа || *aba, apa* “anne; abla” (Iskakov I, 2011: 30; Buralkıulu, 2008: 37) ≈ *aba, ebe* (Kİ, TZ) “nine, valide, ebe” (Caferoğlu, 1931, s. 1; Atalay, 1945, s. 167).

абақ || *abak* “gizli, saklı, kuytu (yer)” (Iskakov I, 2011: 32) ≈ *abak* (TA) “koku kutusu” (Toparlı, 2000, s. 85) → Kazakça diğer şekiller: “*abakı* = ahır, ağıl; *abaktu* = ceza evi” (Buralkıulu 2008, s. 7; Koç, 2003, s. 21).

абысқа, абысқа || *abışqa, abısqa* “yaşlı, ihtiyar” (Aytbayulu, 2007, s. 21; Kaliev, 2005, s. 16; Smagulov, 2013, s. 13) ≈ *abışqa* (CC, TA, TZ), *abuşqa* (CC) “ulu, şeyh, koca, yaşlı, ihtiyar” (Grønbech, 1942, s. 27; Toparlı, 2000, s. 85; Atalay, 1945, s. 135).

ағар- || *ağar-* “saç ağarmak, beyazlaşmak; göze ak düşüp görmez olmak; aklanmak, temizlenmek; *şaşı ağar-* = saç beyazlaşmaya başlamak” (Iskakov I, 2011, s. 63; Buralkıulu, 2008, s. 10; Koç, 2003, s. 25) ≈ *ağar-* (Kİ, RH, KK, TZ), *ağar-* (İM, KK) “saç sakal ağarmak, beyazlaşmak, yaşlanmak” (Caferoğlu, 1931, s. 1; Delice, 2018, s. 5; Toparlı, 1992, s. 498; Kuanişbayev, 2006; Atalay, 1945, s. 136; Toparlı, 1999, s. 99).

ағар- || *ağar-* “tan atmak, şafak sökmek” (Iskakov I, 2011, s. 64; Koç, 2003, s. 25) ≈ *ağar-* (İM) “sabah yeri açılıp aydınlanmak” (Toparlı, 1992, s. 498).

aғарт- || *ağart-* “ağartmak, beyazlatmak; *üydij sırtın äkpen ağart-* = evin dış duvarını kireçle beyazlatmak, boyatmak” (Iskakov I, 2011: 65; Koç, 2003: 25; Buralkıulı, 2008: 10) ≈ *ağart-*, *ağrat-* (TZ), *ağart-* (KE) “ağartmak, beyazlatmak” (Atalay, 1945, s. 136; Eminoğlu, 2011, s. 157).

aғарт- || *ağart-* “tan ağarmak, aydınlanmak; *tañ ağart-* = şafak sökmek, aydınlanmak” (Iskakov I, 2011, s. 64) ≈ *ağart-* (İM) “tan ağarmak, sabah güneş doğup aydınlanmak” (Toparlı, 199, s. 498).

ағым || *ağım* “bir şeyin akımı, suyun akışı, akım” (Iskakov I, 2011: 75; Koç, 2003, s. 26) ≈ *ağım* (CC) “akım, akış, akıntı” (Grønbech, 1942, s. 30).

ағын || *ağın* “su akışı, akış, akıntı; bir nesnenin bünyesindeki gücün etkisi, hızı; *ağın su* = akarsu” (Iskakov I, 2011, s. 76; Koç, 2003, s. 26; Shnitnikov, 1966, s. 36) ≈ *ağın* (KE, TA, TZ) “akın, dalga, sel” (Toparlı, 2000, s. 86; Atalay, 1945, s. 137; Eminoğlu, 2011, s. 157).

ағырақ || *ağırak* “beyazımsı, akçıl” (Buralkıulı, 2008, s. 22) ≈ *ağırak* (KH) “daha beyaz, daha ak” (Özgür, 2003, s. 135).

ағыс- || *ağıs-* “hızlı bir şekilde bir tarafa doğru akmak, yönelmek” (Iskakov I, 2011, s. 78) ≈ *ağıs-* (KI) “bir tarafa doğru hep birden akmak” (Caferoğlu, 1931, s. 5).

адас || *adas* “adaş, aynı adı taşıyanlar” (Iskakov I, 2011: 90; Buralkıulı, 2008: 12) ≈ *ataş* (CC, İM) “adaş, aynı adda olanlar” (Grønbech, 1942, s. 44; Toparlı, 1992, s. 503).

адым || *adım* “adım” (Iskakov I, 2011, s. 93; Koç, 2003, s. 27) ≈ *adım* (KE, TA, TZ), *atım* (TZ) “adım” (Toparlı, 2000, s. 85; Atalay, 1945, s. 136; Eminoğlu, 2011, s. 155).

аз || *az* “az, çok olmayan, yetersiz; *az tola* = biraz” (Iskakov I, 2011: 107; Buralkıulı, 2008, s. 13; Koç, 2003, s. 27) ≈ *az* (BV, CC, GT, İM, İN, KE, KF, KFT, KK, KH, MG, MS, RH, TA, TZ) “az, çok olmayan; *azın azın köp bol-* = az az biriktirerek çoğalmak, *az bol-* = az, yetersiz olmak” (Ağar, 1986, s. 128; Grønbech, 1942, s. 45; Karamanlıoğlu, 1989, s. 211; Toparlı, 1992, s. 505; Öztopçu, 2002, s. 89; Eminoğlu, 2011, s. 166; Kuanışbayev, 2006, s. 80; Ağar, 1989, s. 945; Özgür, 2003, s. 138; Öztopçu, 1989, s. 87; Özkan, 1994, s. 237; Delice, 2018, s. 57; Toparlı, 2000, s. 91; Atalay, 1945, s. 146; Toparlı, 1999, s. 102).

аз- || *az-* “azmak, yoldan çıkmak” (Iskakov I, 2011, s. 108; Koç, 2003, s. 27; Buralkıulı, 2008, s. 15) ≈ *az-* (BV, GT, İM, KE, MG, TA, TZ) “azmak, sapmak, şaşırarak; *yoldın az-* = yolunu şaşırarak, yoldan çıkmak” (Ağar, 1986, s. 128; Karamanlıoğlu, 1989, s. 211; Toparlı, 1992, s. 505; Eminoğlu, 2011, s. 167; Öztopçu, 1989, s. 87; Toparlı, 2000, s. 91; Atalay, 1945, s. 146).

азбан || *azban* “kısırlaştırılmış erkek hayvan” (Iskakov I, 2011, s. 119; Koç, 2003, s. 28; Buralkıulı, 2008, s. 14) ≈ *azman* (Kİ, TZ) “yaşlı iken enetilmiş aygır; azmış, iri yarı” (Caferoğlu, 1931, s. 9; Atalay, 1945, s. 146).

азбар || *azbar* “geniş hayvan ahır; at ahır” (Iskakov I, 2011, s. 119; Aytbayulı, 2007, s. 26; Koç, 2003, s. 28) ≈ *azbar* (TA) “at ahır” (Toparlı, 2000, s. 91).

азғана || *azğana* “azıcık, birazcık, küçücük” (Iskakov I, 2011, s. 119; Buralkıulı, 2008, s. 14) ≈ *azğına* (MG), *azgine* (KH) “küçücük, birazcık, biraz, azıcık” (Öztopçu, 1989: 87; Özgür, 2003, s. 139).

азғын || *azğın* “azgın; yolunu değiştirmiş, yoldan çıkmış” (Iskakov I, 2011, s. 120; Koç, 2003, s. 28; Buralkıulı, 2008, s. 14) ≈ *azğan* (İM) “azgın; kafır” (Toparlı, 1992, s. 505).

азғыр- || *azğır-* “yoldan çıkarmak, azdırmak” (Iskakov I, 2011, s. 121; Koç, 2003, s. 28) ≈ *azğar-* (GT) “azdırmak, yoldan çıkarmak” (Karamanlıoğlu, 1989, s. 211).

аздыр- || *azdır-* “azdırmak, caydırmak, saptırmak, yoldan çıkarmak” (Iskakov I, 2011, s. 123) ≈ *azdır-* (MG, TZ), *azdur-* (BM, KE) “azdırmak, yoldan çıkarmak, şaşırtmak” (Öztopçu, 1989, s. 87; Atalay, 1945, s. 146; Zajaczkowski, 1954, s. 43; Eminoğlu, 2011, s. 167).

азсын- || *azsın-* “az görmek, azımsamak” (Iskakov I, 2011, s. 125) ≈ *azsın-* (TA) “azımsamak” (Toparlı, 2000, s. 91).

азу || *azuv* “azı dişleri” (Iskakov I, 2011: 125; Buralkıulı, 2008, s. 15; Koç, 2003, s. 28) ≈ *azı* (TZ), *azuğ* (TA), *azu* (KF) “azı diş; azı, öğütücü” (Atalay, 1945, s. 146; Toparlı, 2000, s. 91; Kuanışbaev, 2006, s. 81).

азу тиç || *azuv tis* “azı diş” (Iskakov I, 2011, s. 125; Koç, 2003: 28) ≈ *azığ tiş* (İM) “azı diş” (Toparlı, 1992, s. 505).

азулас- || *azuvlas-* “azı dişlerini göstermek, dişlemek, çiğnemek; birbiriyle tartışmak, çekişmek, dövüşmek” (Iskakov I, 2011, s. 126) ≈

*azıglaş-* (KE) “azı dişlerini göstermek; ağız kavgası yapmak, bağrıışmak, haykırıışmak” (Eminoğlu, 2011, s. 167).

азулы || *azuvlu* “azılı, güçlü, kuvvetli” (Iskakov I, 2011, s. 126; Koç, 2003, s. 28) ≈ *azığlı* (İM) “azılı, vahşı” (Toparlı, 1992, s. 505).

азык || *azık* “azık, yiyecek, gıda; *kıskı azık* = kış için hazırlanmış yiyecekler” (Iskakov I, 2011: 127; Buralkıulı, 2008, s. 15; Koç, 2003: 29) ≈ *azığ* (BV), *azığ* (CC), *azık* (BM, KE, TZ), *azuk* (CC, GT, İM) “azık, yiyecek, gıda; *azık bir-* = azık vermek, *azuk anuk it-* = azık hazırlamak” (Ağar, 1986, s. 129; Grønbech, 1942, s. 46; Zajaczkowski, 1958, s. 10; Eminoğlu, 2011, s. 167; Atalay, 1945, s. 146; Karamanlıoğlu, 1989, s. 212; Toparlı, 1992, s. 505).

азырақ || *azıraқ* “daha az, azıcık” (Iskakov I, 2011, s. 130; Koç, 2003, s. 29) ≈ *azraқ* (BV) “azca, daha az” (Ağar, 1986, s. 129).

айла- || *ayla-* “çevirmek, döndürmek” (Iskakov I, 2011, s. 155) ≈ *ayla-* (TZ) “çevirmek” (Atalay, 1945, s. 145).

айлан- || *aylan-* “çevrilmek, döndürölmek” (Iskakov I, 2011, s. 156) ≈ *aylan-* (TZ) “çevrilmek, döndürölmek” (Atalay, 1945, s. 145).

айман- || *ayman-* “utanmak; *beti aymanday bol-* = yüzü utanmaktan kızar-” (Iskakov I, 2011, s. 160) ≈ *ayman-* (BV) “utanmak, çekinmek” (Ağar, 1986, s. 128).

айна-, айны- || *ayna-*, *aynı-* “değişmek, dönmek; sözünden dönmek, saymak; tadı bozulmak” (Iskakov I, 2011, s. 168; Oraltay, 1984, s. 8; Koç, 2003, s. 32) ≈ *ayna-* (İH, KE), *aynı-* (CC, KE) “rengi değişmek, rengi atmak; değişmek, bozulmak” (Eminoğlu, 2011, s. 166; İzbudak, 1936, s. 6; Grønbech, 1942, s. 32).

айыл || *ayıl* “hayvanın semerini veya eğerini bağlamak için göğsünden aşırılarak sıkılan yassı kemer, kolan” (Iskakov I, 2011, s. 187; Koç, 2003, s. 33) ≈ *ayıl* (TZ) “semer kolanı” (Atalay, 1945, s. 145).

айыр || *ayır* “buğday temizlemek için kullanılan alet, yaba, dirgen, tırmık” (Iskakov I, 2011, s. 193; Koç, 2003, s. 33; Buralkıulı, 2008, s. 20) ≈ *ayrı* (CC), *ayru* (MG) [< ET *adıru*, ED 63b] “iki çatallı olan şey, dirgen” (Grønbech, 1942, s. 32; Uğurlu, 1987, s. 141).

ақы || *aқı* “cömert, cömertlik; sorumluluk sahibi, yükömlölük; bedel, değer” (Iskakov I, 2011, s. 289; Koç, 2003, s. 37) ≈ *ağı* (Kİ), *aқı* (TA) “cömert, eli açık” (Caferoğlu, 1931, s. 2; Toparlı, 2000, s. 86).

ақыр- || *aқыр*- “anırmak; bağırıp çağırmaq; *esek aқыrdı* = eşek anırdı” (Iskakov I, 2011, s. 302; Koç, 2003, s. 38; Buralkıulı, 2008, s. 26) ≈ *ağıр*- (Kİ), *aқыр*- (KE) “anırmak” (Caferoğlu, 1931: 2; Eminoğlu, 2011, s. 157).

ақырын || *aқырын* “yavaş, ağır, sessiz” (Iskakov I, 2011, s. 307; Koç, 2003, s. 38; Buralkıulı, 2008, s. 26) ≈ *aқрын* (CC, KK, MG, TZ), *aқрун* (KE), *арқун* (CC, GT, İM) “yavaş, sakin, sessiz; *aқрын kit*- = yavaş gitmek, *aқрын сiür*- = yavaş ilerletmek” (Grønbech, 1942, s. 39; Karamanlıoğlu, 1989, s. 204; Öztopçu, 1989, s. 84; Atalay, 1945, s. 137; Eminoğlu, 2011, s. 157; Toparlı, 1992, s. 502; Toparlı, 1999, s. 99).

алабота || *alabota* “kaz ayağı, kara pazı” (Iskakov I, 2011, s. 342; Koç, 2003, s. 39) ≈ *alabota* (CC) “kaz ayağı” (Grønbech, 1942, s. 34).

алабұға || *alabuğa* “tatlı su levreği” (Iskakov I, 2011, s. 343; Koç, 2003, s. 39) ≈ *alaboğa* (CC) “bir tür deniz balığı” (Grønbech, 1942, s. 34).

алай || *alay* “öyle, öylece, o şekilde; *alay-bulay* = öyle böyle” (Iskakov I, 2011, s. 347; Koç, 2003, s. 39) ≈ *alay* (CC, GT, MG, TZ) “öyle, öylece, o şekilde; *alay bol*- = o şekilde olmak” (Grønbech, 1942, s. 34; Karamanlıoğlu, 1989, s. 200; Öztopçu, 1989, s. 82; Atalay, 1945, s. 139).

алаша || *alasha* “karışık renkli, alaca; melez, melez deve” (Iskakov I, 2011, s. 382; Koç, 2003, s. 40) ≈ *alaça* (CC, TA), *alaca* (DM, Kİ, RH) “alaca, karışık renkli” (Grønbech, 1942, s. 34; Toparlı, 2003: 70; Caferoğlu, 1931, s. 3; Toparlı, 2000, s. 86; Delice, 2018, s. 56).

алашық || *alashıq* “göçebelerin kullandığı ev, çadır” (Iskakov I, 2011, s. 384; Aytbayulı, 2007, s. 52) ≈ *alaçuk* (CC), *alaçu* (İH) “çerden çöpten yapılan, eskiden deri örtülen, sonra kıldan, yünden örme adı çul örtülen küçük adı çadır; kulübe” (Grønbech, 1942, s. 34; İzbudak, 1936, s. 5).

алғыс || *algıs* “övgü, şükranlarını sunma, iyi dilek, temenni” (Iskakov I, 2011, s. 394; Koç, 2003, s. 40; Buralkıulı, 2008, s. 29) ≈ *algış* (CC, DM, KK, TZ), *alkış* (KE, Kİ, TZ) “alkış, sena, övgü, hayır dua; *alkış kıl*- = alkışlamak, methetmek” (Grønbech, 1942, s. 35; Toparlı, 2003, s. 70; Eminoğlu, 2011, s. 158; Caferoğlu, 1931, s. 3; Atalay, 1945, s. 139; Toparlı, 1999, s. 100).

алғыста- || *algısta-* “şükranlarını bildirmek, teşekkür etmek” (Iskakov I, 2011, s. 395; Koç, 2003, s. 40) ≈ *algışla-* (DM) “hayır dua etmek” (Toparlı, 2003, s. 70).

алқын- || *alkın-* “zorlanmak, mahvolmak; nefes nefese kalmak, tükenmek” (Iskakov I, 2011, s. 423; Koç, 2003, s. 42; Buralkıulı, 2008, s. 30) ≈ *alkın-* (KE) “bitmek, tükenmek, mahvolmak” (Eminoğlu, 2011, s. 158).

алпауыт || *alpavut* “çok büyük, devasa” (Iskakov I, 2011, s. 443; Koç, 2003, s. 42; Buralkıulı, 2008, s. 31) ≈ *alpavut* (CC, TZ) “büyük, devasa; asker” (Grønbech, 1942, s. 35; Atalay, 1945, s. 139).

амырақ || *amıraq* “istek, arzu, heves” (Aytbayulı, 2007, s. 60) ≈ *amraq* (CC, TA) “aşık, hoşlanma” (Grønbech, 1942, s. 37; Toparlı, 2000, s. 87).

андақ || *andaq* (< *andağ oq*) “*andaq-mundak* = öyle böyle, o şekilde” (Aytbayulı, 2007, s. 61) ≈ *andavuk* (Kİ), *andağok* (İM) “onun gibi, öyle” (Caferoğlu, 1931, s. 4; Toparlı, 1992, s. 500).

андыз || *andız* “yaprakları dikenli bir çeşit ardıç, andız” (Iskakov I, 2011, s. 505; Koç, 2003, s. 45) ≈ *anduz*, *antuz* (İH) “bir tür ardıç; eskiden ilaç yapımında kullanılan bir tür ot” (İzbudak, 1936, s. 5).

анық || *anıq* “hazır; açık, belli, kesin; *anıqtama* = açıklama” (Iskakov I, 2011, s. 522; Koç, 2003, s. 46; Buralkıulı, 2008, s. 36) ≈ *anıq* (TZ), *anıq* (GT, İM, İN, KE) “hazır; *anıq kıl-* = hazırlamak, *anıq it-* = hazırlamak” (Karamanlıoğlu, 1989, s. 203; Toparlı, 1992, s. 501; Öztöpe, 2002, s. 88; Atalay, 1945, s. 140; Eminoğlu, 2011, s. 160).

аң || *añ* “engel, barikat; hendek, çukur” (Aytbayulı, 2007: 62; Kaliyev, 2005: 61) ≈ *añ* (Kİ) “engel, mani; *bunun añ yoktur* = bunun için engel yoktur” (Caferoğlu, 1931, s. 4).

аңғару || *añgaru* “ötede, ileride, uzak yerde” (Aytbayulı, 2007, s. 63) ≈ *añgaru* (BM), *añaru* (KE), *anarı* (İH) “öte taraf, ileriye doğru; *añaru birü* = bir oraya, bir buraya” (Zajączkowski, 1958, s. 7; İzbudak, 1936, s. 5; Eminoğlu, 2011, s. 159).

аңды- || *añdı-* “gözetim altına almak, gözetlemek, izlemek, takip etmek, tuzak kurmak” (Iskakov I, 2011, s. 535; Koç, 2003, s. 46) ≈ *andı-* (CC) “gizlenmek, pusu kurmak” (Grønbech, 1942, s. 37).

аңыра-, еңіре- || *añıra-*, *eñire-* “ağlamak, yüksek sesle bağırarak ağlamak; sızlamak, inlemek” (Iskakov I, 2011, s. 551; Koç, 2003, s.

47; Buralkıulı, 2011, s. 37) ≈ *anra-* (İH), *eñre-* (TZ) “haykırmak, inlemek” (İzbudak, 1936, s. 5; Atalay, 1945, s. 169).

аңыт || *añıt* “bir tür kuş, flamingo” (Aytbayulı, 2007, s. 65) ≈ *añıt* (İH, Kİ) “angıt kuşu; bir tür kırmızı renkleri olan kuş” (İzbudak, 1936, s. 5; Caferoğlu, 1931, s. 4).

арғыс, арқыш || *arğıs, arkış* “insan topluluğu, kabile; insanların toplanıp bir araya gelmesi” (Smagulov, 2013, s. 30) ≈ *arğış* (İH) “kervan kafilesi” (İzbudak, 1936, s. 6).

артынша || *artınşa* “ardınca, peşi sıra” (Iskakov I, 2011, s. 663; Koç, 2003, s. 51) ≈ *artunça* (BM) “ardınca, ardı sıra” (Zajaczkowski, 1958, s. 8).

ару || *aruv* “güzel, gösterişli, zarif” (Iskakov I, 2011, s. 663; Koç, 2003, s. 51) ≈ *arığ* (İM) “güzel, hoş” (Toparlı, 1992, s. 501).

ары, әрі || *arı, äri* “biraz öte, biraz uzak; *arı-beri* = ileri geri” (Iskakov I, 2011, s. 675; Koç, 2003, s. 51; Buralkıulı, 2008, s. 44) ≈ *arı* (CC, TZ) “buradan ileri, öteye; oraya; *kök arı bak-* = göğe doğru bakmak” (Grønbech, 1942, s. 40; Atalay, 1945, s. 141).

арыс || *arıs* “at arabasının aksamalarını birbirine bağlayan uzunlamasına bir şekilde konulan parça, ağaç” (Aytbayulı, 2007, s. 74; Iskakov I, 2011, s. 691; Koç, 2003, s. 52) ≈ *arış* (İH) “dokunulacak bezin uzunluğuna gerilen iplik” (İzbudak, 1936, s. 6).

аса || *asa* “aşırı, pek çok, çok fazla; *asa ülken* = çok büyük” (Iskakov I, 2011, s. 701; Koç, 2003, s. 52) ≈ *aşa* (KE) “aşırı; *kün aşa* = günaşırı” (Eminoğlu, 2011, s. 163).

аса- || *asa-* “ağız dolusu yemek yemek” (Iskakov I, 2011, s. 701; Koç, 2003, s. 52) ≈ *aşa-* (CC, GT, TA) “yemek yemek; *ķuru itmek* *aşa-* = kuru ekmek yemek” (Grønbech, 1942, s. 44; Karamanlioğlu, 1989, s. 206; Toparlı, 2000, s. 89).

астын || *astın* “aşağı, alt; *astın-üstün* = alt-üst” (Iskakov II, 2011, s. 50; Buralkıulı, 2008, s. 48) ≈ *astın* (GT, KE) “alt, aşağı; *astın bol-* = alçak olmak” (Karamanlioğlu, 1989, s. 205; Eminoğlu, 2011, s. 162).

асыр || *asır* “eğlence, oyun; *asır saluv* = gülüp eğlenmek” (Iskakov II, 2011, s. 63; Koç, 2003, s. 53) ≈ *asır* (CC) “eğlence, düğün” (Grønbech, 1942, s. 43).

асыра, асыры || *asıra, asırı* “aşırı, çok fazla; fiyatını arttırma, yükseltme” (Iskakov II, 2011, s. 65; Bayniyazov, 2007, s. 69) ≈ *asrı*

(MG), *asru* (CC) “aşırı, çok, fazla, fazlasıyla” (Öztopçu, 1989, s. 85; Grønbech, 1942, s. 43).

атаһ || *atan* “dört yaşından büyük ve kısırlaştırılmış deve” (Iskakov II, 2011, s. 94; Buralkıulı, 2008, s. 50; Koç, 2003, s. 54) ≈ *atın* (Kİ) “kısırlaştırılmış deve” (Caferoğlu, 1931, s. 7).

атау || *ataу* “etrafi suyla çevrili kara parçası, küçük ada” (Smagulov, 2013, s. 34) ≈ *atov* (CC), *atuv* (BM), *ada* (Kİ, TZ) “ada, her yanı suyla çevrilmiş kara parçası” (Grønbech, 1942, s. 45; Zajaczkowski, 1958, s. 9; Atalay, 1945, s. 136; Caferoğlu, 1931, s. 1).

аткаруу || *atkaruv* “geçirme, geride bırakma” (Iskakov II, 2011, s. 105; Buralkıulı, 2008, s. 50) ≈ *atkarı* (KK, TZ) “geriye, arkaya” (Toparlı, 1999, s. 101; Atalay, 1945, s. 144).

аттам || *attam* “adım, adımlama” (Iskakov II, 2011, s. 123; Buralkıulı, 2008, s. 51) ≈ *atlam* (İM, İN, MG, TZ) “adım, yürümek için yapılan ayak atışlarından her biri” (Toparlı, 1992, s. 503; Öztopçu, 2002, s. 89; Öztopçu, 1989, s. 86; Atalay, 1945, s. 144).

ауна- || *avna-* “(hayvan) yere yatıp yuvarlanmak, ağnamak, debelenmek; bir tarafa düşmek, devrilmek; *at avnağan jerde tük kaladı* = atın tepindiği yerde kıl kalır” (Iskakov II, 2011, s. 170; Koç, 2003, s. 56) ≈ *ağna-* (İM, Kİ, TA, TZ), *avna-* (TZ) “yatıp yuvarlanmak, debelenmek, ağnamak” (Toparlı, 2000, s. 85; Toparlı, 1992, s. 498; Caferoğlu, 1931, s. 2; Atalay, 1945, s. 136).

ауыл, айыл || *avıl, ayıl* “köy; *avıl şarvasılığı* = tarım ve hayvancılık” (Iskakov II, 2011, s. 214; Buralkıulı, 2008, s. 55; Koç, 2003, s. 57) ≈ *ağıl* (KFT, Kİ) “ağıl, koyun, keçi gibi sürülerin gecelediği yer” (Ağar, 1989, s. 936; Caferoğlu, 1931, s. 2).

ашкыш || *aşkış* “kilit, anahtar” (Iskakov II, 2011, s. 265; Aytbayulı, 2007, s. 98; Koç, 2003, s. 58) ≈ *açkuç* (CC, İM, TA) “anahtar, kilit” (Grønbech, 1942, s. 27; Toparlı, 1992, s. 497; Toparlı, 2000, s. 84).

ашу || *aşuv* “hiddet sinir, öfke; acı, elem, sıkıntı, dert; *aşuvğa bas-* = öfkelenmek, sinirlenmek;” (Isakov II, 2011, s. 269; Buralkıulı, 2008, s. 56; Koç, 2003, s. 58) ≈ *açı* (KF), *açığ* (GT, KE), *açuv* (CC) “acı, sıkıntı, dert, keder, üzüntü; *anıу ачыğ ісі yandı* = onun acıdan içi yandı” (Kuanişbayev, 2006, s. 76; Karamanlıoğlu, 1989, s. 196; Eminoğlu, 2011, s. 154; Grønbech, 1942, s. 28).

аян- || *ayan-* “isteksiz, gönülsüz bir şekilde iş yapmak, kendisini tamamen bir işe veremek, yorulmamaya çalışmak” (Iskakov II, 2011,



s. 334; Koç, 2003, s. 59) ≈ *ayan-* (Kİ) “*ayanu bislen-* = şımarık şekilde büyümek” (Caferoğlu, 1931: 8).

### **Kıpçakçadaki Alıntı Sözcüklerin Kazakçadaki Görünümleri**

Bu başlık altında Eski Kıpçakçada görülen alıntı sözcüklerin Kazakçadaki görünümleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgi verilirken sözcüğün Kıpçakçada geçtiği eser ve kullanımı hakkında da bilgi verilmiştir.

аба || *aba* “keçeden yapılan yakasız uzun üstlük, aba” (Iskakov I, 2011, s. 30) ≈ ‘*abā* (BV, GT) [< Ar. ‘*abā*, St. 833a] “yünden yapılmış kaba kumaş ve bu kumaştan giyecek, aba” (Ağar, 1986, s. 103; Karamanlioğlu, 1989, s. 195).

аға || *ağa* “yaşça büyük erkek kardeş, ağabey; akrabalardan yaşça büyük olanı; yol gösterici, akıl veren, danışman; rütbece büyük olan kişi” (Iskakov I, 2011, s. 58; Buralkıulı, 2008, s. 10; Koç, 2003: 24) ≈ *ağa* (CC, KK) [< Mog. *āka*, Les. 59b] “ağabey, büyük erkek kardeş; büyük” (Grønbech, 1942, s. 28; Toparlı, 1999, s. 99).

ағаз || *ağaz* “başlama, başlangıç” (Mamırbekova, 2017, s. 11) ≈ *āğāz* (GT, KE) [< Far. *āğāz*, St. 76b] “başlama” (Karamanlioğlu, 1989, s. 197; Eminoğlu, 2011, s. 155).

ажайып, ғажайып || *ajayıp, ğajayıp* “ilginç, şaşılacak şey; mükemmel, harika, şahane” (Mamırbekova, 2017, s. 129; Buralkıulı, 2008, s. 133) ≈ ‘*acāyib* (GT, KFT, MG) [< Ar. ‘*acā’ib*, St. 836b] “acayıp, şaşılacak, tuhaf; ‘*acāyibler kör-* = acayıp şeyler görmek, ‘*acāyib ğarāyib sözler* = ilginç garip sözler” (Karamanlioğlu, 1989, s. 195; Ağar, 1989, s. 934; Öztöpcü, 1989, s. 81).

азар || *azar* “eziyet, zorluk, işkence; *azar kör-* = zorluk görmek” (Mamırbekova, 2017, s. 18; Iskakov I, 2011, s. 116; Buralkıulı, 2008: 14) ≈ *āzār* (GT, KE) [< Far. *āzār*, St. 42b] “tekdir, kırılma, incitme; *āzār bol-* = incinmek, kırılmak” (Karamanlioğlu, 1989, s. 211; Eminoğlu, 2011, s. 167).

азат || *azat* “özgür, hür” (Mamırbekova, 2017, s. 19; Iskakov I, 2011, s. 118; Buralkıulı, 2008, s. 14) ≈ *āzād* (GT, İM, İN, KE, KF, KFT, MS), *azat* (CC, KF) [< Far. *āzād*, St. 42a] “hür, özgür, serbest; *āzād bol-* = serbest olmak, *āzād kıł-* = özgürlüğünü vermek” (Grønbech, 1942: 46; Karamanlioğlu, 1989, s. 211; Toparlı, 1992, s. 505; Öztöpcü, 2002, s. 89; Eminoğlu, 2011, s. 167; Kuanişbayev, 2006, s. 81; Ağar, 1989, s. 945; Özkan, 1994, s. 238).

ақибат || *aķibat* “akıbet, son” (Mamırbekova, 2017, s. 27) ≈ *'aķibet* (MG) [< Ar. *'aķibat*, St. 830b] “son, nihayet” (Karamanlıoğlu, 1989, s. 199).

ақық, ғақық || *aķıķ, ġaķıķ* “kırmızı renkli, değerli taş” (Mamırbekova, 2017, s. 28; Koç, 2003, s. 37) ≈ *'aķıķ* (BV, İM) [< Ar. *'aķıķ*, St. 859b] “kıymetli, kırmızı renkli değerli taş” (Ağar, 1986, s. 109; Toparlı, 1992, s. 499).

алау || *alav* “alev, ateş” (Mamırbekova, 2017, s. 34; Iskakov I, 2011, s. 377; Koç, 2003, s. 40) ≈ *alev* (BV) [< Far. *alāv*, St. 92a] “alev” (Ağar, 1986, s. 114).

алмұрт || *almurt* “armut” (Iskakov I, 2011, s. 442; Buralkıulu, 2008, s. 31; Koç, 2003, s. 42) ≈ *ārmūt* (GT), *armut* (CC, DM, TA, TZ), *armud* (İN) [< Far. *amrūd*, St. 100a] “armut” (Grønbech, 1942, s. 40; Karamanlıođlu, 1989, s. 204; Toparlı, 2000, s. 88, Toparlı, 2003, s. 71; Atalay, 1945, s. 141; Şirin, 1989, s. 79).

амал, ғамал || *amal, ġamal* “iş, hareket, amel; çare, çözüm, yöntem” (Mamırbekova, 2017, s. 38; Iskakov I, 2011, s. 483) ≈ *'amel* (GT, İM, KE, MS), *'amal* (İN, MG) [< Ar. *'amal*, St. 867a] “iş, amel, hareket, tarz; *'amel bir-* = iş vermek, iş buyurmak” (Karamanlıoğlu, 1989, s. 202; Toparlı, 1992, s. 500; Eminoğlu, 2011, s. 159; Öztopçu, 2002: 88; Öztopçu, 1989, s. 83, s. Özkan, 1994: 233).

амбар || *ambar* “ambar, depo” (Iskakov I, 2011, s. 490; Koç, 2003, s. 44) ≈ *ambar* (CC), *anbar* (GT) [< Far. *anbār*, St. 104b] “ambar, depo; *'ades toli anbar* = mercimek dolu ambar” (Grønbech, 1942, s. 36; Karamanlıoğlu, 1989, s. 203).

апат || *apat* “felaket, facia, kaza; *apat boluv* = felakete uğramak” (Mamırbekova, 2017, s. 42; Iskakov I, 2011, s. 558) ≈ *āfet* (MG, İM) [< Ar. *āfat*, St. 79a] “afet, büyük felaket” (Öztopçu, 1989, s. 81; Toparlı, 1992, s. 497).

арақ || *araķ* “ter; buhar, buğu; içki” (Iskakov I, 2011, s. 580; Mamırbekova, 2017, s. 44) ≈ *'araķ* (GT) [< Ar. *'araķ*, St. 844b] “ter, terleme” (Karamanlıoğlu, 1989, s. 204).

аран || *aran* “çok yıllık otsu bir bitki” (Iskakov I, 2011, s. 589) ≈ *aran* (BV) [< Far. *arān*, St. 33a] “bıclıgan otu” (Ağar, 1986, s. 117).

арашала- || *araşala-* “kavga edenleri ayırmak, ara bulmak” (Iskakov I, 2011, s. 593) ≈ *arçıla-* (CC) [< Mog. *arcıla-*, Les. 51a] “ara bulmak” (Grønbech, 1942, s. 40).

арғымақ || *arğımaq* “Orta Asya’da yetiştirilen saf kan bir tür at, küheylan” (Iskakov I, 2011, s. 598; Buralkıulı, 2008, s. 41; Koç, 2003, s. 49) ≈ *arğımaq* (TZ) [< Mog. *arğamağ*, Les. 83b] “soyu cins bir hayvan” (Atalay, 1945, s. 141).

арыз, араз, ғарыз || *arız, araz, ğarız* “arz, sunma, sunuş” (Mamırbekova, 2017, s. 47; Iskakov I, 2011, s. 677; Koç, 2003, s. 51) ≈ *arż* (GT, İM, KF) [< Ar. *arż*, St. 843a] “arz, sunma; *arż it-* = arz etmek” (Karamanlıođlu, 1989, s. 205; Toparlı, 1992, s. 502; Kuanişbayev, 2006, s. 77).

асыра- || *asıra-* “yetiştirmek, beslemek, büyötmek” (Iskakov II, 2011, s. 65; Buralkıulı, 2008, s. 49; Koç, 2003, s. 53) ≈ *asra-* (CC) [< Mog. *asara-*, Les. 56b] “beslemek” (Grønbech, 1942, s. 42).

ауаз, әуез || *avaz, ävez* “avaz, ses; şarkı, beste; ahenk, ritim” (Iskakov II, 2011, s. 144; Koç, 2003, s. 68) ≈ *āvāz* (CC, DM, GT, İM, İN, KF, KE, KK, MG) [< Far. *āvāz*, St. 117b] “avaz, yüksek ses, seda; *āvāz kıl-* = yüksek sesle bağırmaq” (Grønbech, 1942, s. 45; Toparlı, 2003, s. 72; Karamanlıoğlu, 1989, s. 207; Toparlı, 1992, s. 504; Öztörçü, 2002, s. 89; Kuanişbayev, 2006, s. 78; Eminoğlu, 2011, s. 164; Öztörçü, 1989, s. 86; Toparlı, 1999, s. 101).

## Sonuç

Kazakçanın söz varlığında, Eski Kıpçakça sözcükler hayli sayıda yer almaktadır. Bu sözcükler genellikle eski şeklini korumaktadır. Ancak bazı sözcükler Kazakçanın kendine özgü fonetik yapısına göre şekil almıştır. Örneğin; Kıpçakça *azuğ*, Kazakça *azuv* “azı dişler” gibi. Bununla birlikte Kazakçada iki sesli harf arasındaki k’ler, ğ’ye dönüşmektedir; Kıpçakça *akın*, Kazakça *ağın* “su akışı, sel” gibi.

Kıpçakçadaki eski sözcüklere baktığımızda, Kazakçaya geçerken bazı fonetik değişimlere uğramışlardır. Bu durum Arapça sözcüklerin Kazakçaya geçerken yaşadığı fonetik değişimlerdir. Arapça sözcüklerde ayn sesi Kazakçaya geçerken genellikle ğ sesiyle karşılanmaktadır; Kıpçakça eserlerde görölen *‘acāyib* sözcüğü Kazakça *ğajayıp* şeklindedir.

## KAYNAKLAR

Ağar, M. E. (1986). *Baytaratü’l-Vâzih (İnceleme-Metin-indeks)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ağar, M. E. (1989). *Kitâbu Fi'l-Fıkh Bi-Lisani't-Türki (İnceleme-metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayniyazov, A., J. Bayniyazova. (2007). *Türükşe-Kazakşa Sözdik*. Almatı.
- Caferoğlu, A. (1931). *Abû Hayyân Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Grønbech, K. (1942). *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen.
- Iskakov, A. (2011). *Kazak Ėdebi Tiliniñ Sözdigi 15 cilt*. Almatı.
- İzbudak, V. (1936). *El - İdrak Haşiyesi*. Ankara: TDK.
- Kaliyev, G., O. Hakısbekov, Ş. Sarıbayev, A. Uderbayev (red.). (2005). *Kazak Tiliniñ Aymaktık Sözdigi*. Almatı: Arıs.
- Karamanlıoğlu, A. F. (1989). *Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't Türkî)*. Ankara: TDK.
- Koç, K., Ayabek B., & Vehbi B. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Kuanışbayev, E. (2006). *Kitâb Fi'l-Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Özgür, C. (2003). *Kitâbü'l Hayl (Memlük Kıpçakçasıyla Yazılmış İlk Türk At ve Atçılık Eserinin Paris Yazması)*. İstanbul: Çantay.
- Öztopçu, K. (2002). *Kitâb fî 'İlm An-Nuşşâb (Memlük Kıpçakçasıyla 14. yy. 'da Yazılmış Bir Okçuluk Kitabı)*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 34.
- Steingass, F. J. (1892). *Comprehensive Persian-English Dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London.
- Toparlı, R. (1987). *Kitab-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leys es-Semerkandi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
- Toparlı, R. (1992). *İrşâdü'l-Müluk ve 's-Selâtîn*. Ankara: TDK.
- Toparlı, R. (2003). *Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-lügati't-Türkiyye*. Ankara: TDK.
- Toparlı, R., M. Sadi Ç., & Nevzat H. Y. (1999). *El-Kavânînü'l-Küllîye Li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye*. Ankara: TDK.

- TA: Toparlı, R., M. Sadi Ç., & Nevzat H. Y. (2000). *Kitâb-ı Mecmu-ı Tercümân-ı Türki ve Acemî ve Mugalî*. Ankara: TDK.
- Toparlı, R., Hanifi V., & Recep K. (2014). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Türk Dil Kurumu. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat!it-Türkiyye*. çev. Besim Atalay. Ankara.
- Uğurlu, M. (1987). *Münyetü'l-Guzât*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Zajączkowski, A. (1958). *Słownik Arabsko-Kıpczacki. Bułgat al-muštāq fī luğat al-Türk wa-l-Qifzāk*. Warszawa.

# CODEX CUMANICUS ESERİNDE FONETİK PARALELLİKLER

## PHONETIC PARALLELS IN THE CODEX CUMANICUS

Aynur SAYDOVA\*

### ÖZ

Codex Cumanicus eserinin Türk dillerinin, özellikle, Kıpçak grubu türk dillerinin tarihinin araştırılmasında önemli bir yeri vardır. 2000-li yıllardan geniş araştırmalara konu olan Codex Cumanicus eseri XIII-XIV yüzyıllarda latin alfabesinin gotik harfleri ile yazılmış yegane elyazmadır. Eserin yazarları dil taşıyıcıları olmadıkları için duydukları gibi yazmış ve bu sebepten eser halk dilinin, konuşma dilinin örneği sayılır.

Codex Cumanicus eserin yazarları İtalyan tüccarları ve Alman missionerleri olmuştur. Bu sebepten eser şerti olarak iki bölüme ayrılır: İtalyan ve Alman bölümleri. İtalyan bölümü latince-farsca-kumanca sözlüktür ve 55 yapaktır. Alman bölümü de sözlükler, aynı zamanda kumanca bilmece, Hristianlığa mahsus ilahiler, dini metnlerden ibarettir ve 27 yapaktan oluşur. Alman bölümünde birden çok el yazısı görülür ve bu da bölümün farklı insanlar tarafından yazıldığına işarettir.

Bu makalede Codex Cumanicus'ta İtalyan ve Alman bölümleri arasındaki ve aynı bölümler dahilinde olan fonetik paralellikler konusu araştırılacaktır. Bununla da XIII-XIV yüzyıllarda kıpçak türkçesinde olan farklılıklar incelenecektir, aynı zamanda makalede verilecek ses farklılıklarının neden kaynaklanması da bulunmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuman, Türk, Kıpçak, fonetik olaylar, ses değişimleri

### ABSTRACT

The work *Codex Cumanicus* has an important place in the research of the history of Turkic languages, especially the Turkic languages of the Kipchak group. The work *Codex Cumanicus*, which has been the subject of extensive research since the 2000s, is the only manuscript written in the Gothic letters of the Latin alphabet in the XIII-XIV centuries. Since the authors of the work were not language speakers, they wrote as they heard, and for this reason, the work is considered a sample of the people's language and oral style.

The authors of the *Codex Cumanicus* were Italian merchants and German missionaries. For this reason, the work is divided into two sections: Italian and German sections. The Italian section is a Latin-Persian-Cumanic dictionary and consists of 55 pages. The German section consists of dictionaries, Kuman riddles, Christian hymns, religious texts and contains 27 pages. More than one handwriting is observed in the German section, which indicates that the section was written by different people.

In this article, the phonetic parallels between the Italian and German sections in the *Codex Cumanicus* and within the same sections will be investigated. With this, the differences in Kipchak Turkish in the XIII-XIV centuries will

---

\*Azerbaycan Milli İmler Akademisi Nesimi adına Dilçilik Enstitüsü, araştırma görevlisi, doktora öğrencisi, Bakü/ Azerbaycan (aynur.saydova@dilchilik.science.az) <https://orcid.org/0000-0003-4118-0290>

be examined, and at the same time, the reason for the sound differences will be tried to be found in the article.

**Keywords:** Coman, Turk, Kipchak, phonetic phenomena, sound changes

## Giriş

Codex Cumanicus, modern Türk dillerinin, özellikle de Kıpçak grubuna ait Türk dillerinin incelenmesi için değerli bir kaynaktır. Codex Cumanicus'un modern dillerle karşılaştırmalı fonetiği U. Tavkul, K. Çengel vb. tarafından incelenmiştir. Zamanının eserleriyle A. Garkavets, M. Argunşah, A. Ercilasun vb. tarafından araştırılmıştır. A. Ercilasun Memlük eserlerini inceledikten sonra gramer ve sözlüklerde verilen Kıpçak özelliklerinin Kıpçak yazı dilinde yazıldığı iddia edilen edebi, bilimsel, dini ve askeri eserlerde bulunmadığı sonucuna varır (2007 s. 217, 218). Bu görüşü değerlendiren M. Argunşah, A. Ercilasun'un "Kıpçak yazı dili veya Kıpçak yazı dili yoktur" ifadesinin "Memlük Kıpçak yazı dili veya Memluk Kıpçak yazı dili yoktur" şeklinde değiştirilmesi görüşünde olduğunu belirtiyor (2014, s. 517). M.Argunşah'ın araştırmasına dikkat edersek v-g karşılaştırmasında verilen örneklerin ¼ hissesinin Oğuz, ¾ hissesinin ise Kıpçak olduğu görülür.

Kıpçak dil ortamında yazılan eserler arasında kelimelerin ses ve şekillerinde çeşitli farklılıklar görülmektedir. Hatta bu farklılıklar eserlerin kendi içinde de görülebilmektedir. Bu makalede Codex Cumanicus'un özellikle İtalyanca ve Almanca bölümleri arasındaki fonetik paralellikleri incelenmektedir. Örneklerin taraması eserin orijinal tıpkıbasımı ile M.Argunşah ve G.Günerin Codex Cumanicus adlı kitabına esaslanmıştır. Kelimelerin orijinal metindeki sayfa numaraları parantez içinde verilmiştir, sondaki örneklerde parantez içinde kelimelerin Türkçe çevirisi yer alır.

**Ünlü paralellikleri.** Eserde kelime başında, ortasında ve sonunda ünlü paralelliği görülmektedir. Ünlü paralelliği kelimelerin ortasında diğerlerine göre daha yaygındır. Codex Cumanicus'ta geçen başlıca ünlü paralellikleri şunlardır:

### 1. Kelime başında:

e//i – elikle- (16a/7,8,9) ~ ilik- (66a/32b) (alay etmek, küçük düşürmek), emdi (32b/22) ~ imdi (31a/14) (şimdi), eşit- (1b/18,19) - işit- (2b/22) (işitmek,duymak), eygilik (38a/20) -iygilik (75a/2) (iyilik), imen- (29a/21,22) ~ emen- (82b/3) (utanmak)

e//ö – ev (39b/27) ~ öv (62a/4) (ev)

o//u – okşaş (38a/10) ~ uvşaş (38a/10) oħşası (82b/6) (benzer)

ö//ü – övret- (4b/15,16,17) ~ üvret- (80a/8) (öğretmek)

## 2. Kelime ortasında:

u//ı – abuşka (38b/26) ~ abıška (65b/9b) (ihtiyar, yaşlı), altun (42b/10) ~ altın (60b/22) (altın), burgu (45a/21) ~ bırgı (60a/11) (nefir), ogrılayın (30b/19) ~ ovrulayın (30b/19) (gizlicə), sınduk (46a/17) ~ sunduk (65b/30b) (sandık), sındır (72a/20) ~ sındur (13a/14,15,16) (kırmak, parçalamak), sınuk (37b/5) ~ sınık (60b/23,24) (kırık, kırılmış), yalguz (35a/11-15) ~ yalgız (70b/3) (yalnız, tek), ağıngıç (51a/24) ~ ağınguç (82b/6b) (merdiven), ağırla (14b/3,4,5) ~ avurla (66b/3) (hürmet etmek, ağırlamak), ağız (47b/21) ~ avuz (60a/8) (ağız), boyun (8b/18) ~ boyun (63b/17,18) (boyun), burın (47b/17) ~ burun (62b/9,16) (burun), kutulmak (12a/1) ~ kutılmak (59a/12) (kurtulma), tanukluk (28a/15,16,17) ~ tanıhlıh (66b/8) (tanıklık), ağırlı (63a/17) ~ avruv (60b/24,25) (ağrı), akıl (25a/9) ~ avul (60b/24,25) (akıl), akrın (31b/24) ~ arkun (31b/24) (yavaş, sakin, sessiz), bazlık (35b/18) ~ bazluh (61b/30) (barış, esenlik), bıçkı (43a/21) ~ buçkı (42b/26) (makas), yarguçı (45b/13) ~ yargıçı (63b/18) (hakim, yargıç), yarıh (15b/15,16) ~ yaruh (47b/16) (ışık, aydınlık, parlaklık), yımışak (39a/17) ~ yumşak (30b/11) (yumuşak), yuvık (35b/20) ~ yuvuk (62b/34) (arınma, temizlenme).

a//e – alay (31a/12) ~ alley (62a/18) (evet), bazargan (46a/2) ~ bezergen (60b/36) (tüccar, bezirgan), yene (74b/11,12) ~ yana (31a/16) (yine, tekrar)

u//a – yogun (44b/13) ~yogan (39a/8) (kalın, kaba)

i//ü – bişir (6b/14) ~ bişür (17b/18,19) (bişirmek), bitiv (60a/21-22) ~ bitüv (74b/10) (kitap), eksik (31b/4) ~ eksük (9b/20) (az, eksik), endürmiş (38a/7) ~ endir- (67b/7,8) (indirmek), keltür (4a/3,4,5) ~ keltir- (73a/10,11) (getirmek), kövüs (31a/19)-kögis (72b/2) (göğüs), ölüm (17b/3) ~ ölim (72b/14,15) (ölüm), silevsün (43a/8) ~ silevsin (60a/7) (vaşak), sövün- (14a/1,3,4) ~ sövin- (62a/24) (sevinmek), temir (13b/17) ~ temür (42b/8) (demir)

u//o – bugday (55b/2) ~ bogday (57a/22,23) (buğday), buga (60b/28-30) ~ boga (54b/26) (boğa), bulah (71a/7) ~ bollak (13b/18) (su kaynağı, pınar), koyمیç (48a/22) ~ kuymiç (60b/25,26) (leğen kemiği, kuyruk sokumu kemiği), kün toguş (61b/40) -küntuvuş (76a/1) (doğu, güneşin doğduğu taraf), satuğ (46a/4)-satuk(28b/4)-satov (56a/25) (satış, ticaret), soħlan (8b/8)-suħlan (66b/9) (tamah



etmek), tavoḥ (57a/5)-tavuk (55a/16) (tavuk), tuv- (19a/1)-tog- (19a/2,3) (doḡmak)

o//a – bolor (47a/25)-bolar (81b/15) (billur), buzav (54a/27) - buzovley (70a/14) (buzaḡı), karav (23a/17-20)-karov (73a/1,2) (ödül, mükafat), yaḡlav (53a/1)-yavlov (82b/15b) (yaḡ tavası)

i//o – tilmaç (45b/26) – tolmaç (61a/22) (tercüman, çevirmen)

a//ı – karandaş(49a/8)-karındaş (66b//10) (kardeş), karçıḡa (55a/7)- karçaga (65b/27) (atmaca, şahin, aladoḡan)

e//ü – yeñül (31a/28)-yünjül (35a/16) (hafif)

e//i – keçe (36a/15,24) -kiçe (31a/19) (gece), key (6b,25-27)-kiy- (82a/24) (giymek), keyik (37b/14)-kiyik (yabani hayvan), yöpsen- (66a/25b,26b) ~ yöpsin- (76b/11) (kabul etmek, onaylamak), yezne (49a/17)-yizne (58a/7b) (enişte), beyi (5a/12-14) -biyi (14a/6) (dans etmek, raks etmek)

ö//ü – kümiş (42b/9)-kömiş (60a/11,12) (gümüş), küydür (3b/1-3)- köy-(60a/1,2) (yanmak)

e//ö – sev (66b/10)-söv (3a/1-3)/söy (62a/14) (sevmek)

e//i//ü – köter- (70b/9,10) kötir (72b/13,14)-kötür- (74a/11) (kaldırmak, yükseltmek)

o//u//ı – yazok (22a/1) -yazuk(35b/20,21)/yazuḡ(35b/20)-yazıḡ (72b/13,14)/yazık (61a/6,7) (günah, suç)

### 3. Kelime sonunda:

u//ı – aḡrı (9b/1)-aḡru(9a/23) (aḡrı), arı(39a/3)-aruv (70a/8) (temiz, saf), burḡu (45a/21)-birḡı (60a/11,12) (nefir), köne suvı (41b/22)-köne suvu (60a/3) (cıva), yazuklu (50a/24,26)-yazuklı (62b/4) (günahkar), borçlı (10b/17)-borçlu (63a/18,19) (borçlu), karaḡu (37a/10)-karaḡı (59a/15b,16b) (karanlık), kargışlı (37b/16)-kargışlu (63a/24,25) (lanetli), koḡşı (49a/21)-koḡşu (62a/25,26) (komşu), soḡu (36b/14)-soḡı (71b/8) (son)

i//ü – berneli (10b/14)-bernelü (10b/14,15) (borçlu), inçü (47a/26)- yinçi (60b/35,36) (inci), köni (63a/1,2)-könü (23b/15) (doḡru, dürüst, gerçek), körkli (38b/18)-körkli (62b/15,16) (güzel), üşi (13a/5)-üşü (13a/4) (üşümek)

a//o – boya (27b/12)-boyow (8b/25) (boya)

e//a – yene (74b/11,12)-yana (80a/4,5) (yine, tekrar), peşe(82b/7b)-peşa (45b/1)(meslek)

a//ı – kaşa(13b/22)-kaşı (13b/21, 14a/13-15) (kaşımak), kayra (23b/5)-kayrı (23b/7,8) (geri, yeniden)

**Ünsüz paralellikler.** Eserde kelimenin her üç konumunda ünsüz paralellikleri görülmektedir. Ünsüz paralelliği kelimelerin başında daha az, kelimelerin ortasında ve sonunda daha fazla görülür. Codex Cumanicus`ta geçen başlıca ünsüz paralellikleri şunlardır:

Kelime başında:

b//p: bapas (35b/12)-papas (62b/1) (papaz)

ç//s: çuçul (10b/22)-suçul (10b/23,24) (soyunmak)

f//p: fil (41a/11)-pil (54b/9) (fil)

k//h: kan (45b/6)-han (61b/38,39) (hükümdar), katun (45b/7)-hatun (59a/13b) (hatun, hanım, kadın), kayda (33a/13)-hayda (61b/39,40) (nerede), kıs (26a/24-26)-hıs (82b/30) (sıkıştırmak, sıkmak, bastırmak), kop (26b/20,21)-hop-(58a/18b) (kalkmak, çıkmak, yükselmek), koz (46a/26, 53b/3)-hoz (60b/22) (ceviz, koz)

s//ş: seş (10a/1-3)-şeşmiş (39a/27) (çözülmüş, bağı açılmış)

Kelime ortasında:

g//v – ağırla (14b/3-5)-avurla (66b/3) (ağırlamak), ağız (47b/21) ~ avuz (60a/8) (ağız), ağırsıy bile (31a/6)-avursı bile (31a/6) (onurlu, saygılı, hürmetli) , bağla (63b/5, 17)-bavla (82a/16,17) (bağlamak), kün toğuş (61b/40)-kün tuvuş (37a/3) (doğu, güneşin doğduğu taraf), ogrılayın (30b/19)-ovrulayın (30b/19) (gizlice), ogul (49a/6)-ovul (76a/3) (oğul), sagrı (46a/15)-savrı (60b/22) (işlenerek kullanılır duruma getirilmiş hayvan postu, deri), yağlav (53a/1)-yavlov (82b/15b) (yağ tavası)

k//v – akıl (25a/9)-avul (60b/24,25) (akıl)

y//v – söymek (62a/15,16)-sövmek (3a/11) (sevme, sevgi), söyün (61a/22)-sövün- (14a/3) (sevinmek)

t//d – bagatur(49b/17)-bahadur (73a/17) (yiğit, kahraman, bahadır)

k//h – akça (40b/10)-ahça (60a/23) (beyazımsı, beyaz şey, akça), bazlık (35b/18)-bazlıh (61b/9) (barış, esenlik), ıkrar (35b/21)-yıhırar (7b/1,2) (itiraf, açıkça söylemek), halka (52a/2)-halha (82b/13) (yüzük, halka), kılıklı (49b/12)-kılıhlı (81a/31b) (karakterli,

yaradılışlı, kılıklı), yıkıl (6a/8-10)-yılılı- (57a/14) (devrilmek, yıkılmak)

g//h – bagatur (49b/17)-bahadır (73a/17) (yiğit, kahraman, bahadır), bağıl (66a/3b)-bahıl (50a/19) (kıskaç, kindar)

n//η – koñşı (49a/21) -koñşu (62a/25,26) (komşu)

k//g – bukün (31a/8)-bugün (61b/1) (bugün), çigar (11b/11-13)-çıkır (76a/15) (çıkarmak), hergiz (31b/15)-herkiz (31b/15) (asla), tutkun (7a/4)-tutgun (60b/27) (tutsak, mahkum, esir)

y//g – deyri (60b/17)-degri (61b/38) (kadar, değin), eyi (31b/20)-egi (62a/30) (iyi), yegit (62b/15,16)-yeyitlik(38b/5) (yiğit)

f//k – efsik(31b/4)-eksik (31b/4) (az, eksik)

p//b – ipek (42b/2)-yibek (60a/4) (ipek)

s//z – isdemek (22b/9)-izdemek (22b/9) (aramak), kızgan (32b/20)-kışgançı (66b/15) (açgözlü, tamahkar, paragöz)

d//s – kendi(23b/9,10,11)-kensi (63a/33) (kendi, kendisi)

k//v//h – okşaş (38a/10) ~ uvşaş (38a/10) oğşası (82b/6) (benzer)

v//g//k – kövüs (31a/19)-kögis (72b/2)-köküs (63b/35) (göğüs)

k//g//h – kıska (38b/21)-kışga (60b/17,18)-kışha (62a/35,36) (kısa)

Kelime sonunda:

g//v – bag (48b/8)-bav (72a/21) (bağ, kuşak), tag (18a/31, 39b/4)-tav (60a/27) (dağ), yabog (51b/28)-yabovlı (60a/14) (tüylü, uzun tüylü), yag (42a/10)-yav (60a/9) (yağ)

g//v

h//v – ağırlı(63a/17)-avruv (60b/24,25) (ağrı)

v//y – söv (3a/1-3)-söy- (62a/14) (sevmek)

d//y – ıd (4b/4,5)-ıy- (62b/21,22) (kokmak)

k//h – ak (46b/26)-ağ (65b/23) (akmak), arık (39a/7)-arığ (58a/23b) (zayıf, cılız, çelimsiz), artuk (31b/22)-artuğ (61a/4) (artık, ziyade), bak (24b/12,13)-bağ (61b/16) (bakmak), bulağ (71a/7) ~ bollak (13b/18) (su kaynağı, pınar), boluşmak (3a/27)-boluşmağ (61b/13,14) (yardım, destek), buyuruk (21a/14)-buyruğ (62a/16,17) (emir, buyruk), çak (30b/5)-çağ (59a/23) (zaman, an, çağ), ırağ (62b/10)-ıraq (31a/25)

(uzak, irak), kork- (22a/4) - korh- (63a/19) (korkmak), kuyruk (8b/17)-kuyruh (60b/35,36) (kuyruk), oymak (42b/27)-oymah (58a/37b) (yüksük, dikiş yüksüğü), savoğ (39a/19)-savok (13a/6) (soğuk), sık (26b/16-18) -sıh (80b/37) (sıkmak, sıkıştırmak), tamuk (35b/25)-tamuğ (63a/2,3) (cehennem), tanukluk(28a/16)-tanihlik (66b/8) (şahitlik, tanıklık), tavok (55a/14)-tavoğ (57a/5) (tavuk), yaak (47b/28)-yaağ (47b/20) (çene kemiği), yalbarmak (24b/18)-yalbarmağ (63b/12,13) (yalvarma, yakarış), yarık (74a/1) ~ yaruğ (47b/16) (ışık, aydınlık, parlaklık), yazok (22a/1) -yazuk(35b/20,21)/yazuğ(35b/20)-yaziğ (72b/13,14)/yazık (61a/6,7) (günah, suç), yok (31b/11)-yoğ (60a/8) (yok, hayır), yoluk (19b/16-18)-yoluğ (62b/7,8) (yolda karşılaşmak, rastlaşmak), ok (70b/10)-oğ (34b/3,4) (pekiştirme edatı)

g//y – beg (45b/9)-bey (61b/20,21) (bey)

k//p – tüb (31a/23)-tüp (74a/7) (kök)

k//v – bitik(59a/9)-bitiv(60a/21) (kitap)

m//n – tım (28a/6)-tın (31a/19) (sakin, sessiz)

d//t – bulud(37a/8)-bulut (37a/11) (bulut), comard(49b/6)-comart(31a/26) (cömert), Toodak (47b/22) – totak (71a/16) (dudak)

h//k//v – satuğ (46a/4)-satuk(28b/4)-satov (56a/25) (satış, ticaret)

g//h//k – çığ(11b/8,9)-çih(11b/7)-çık (62b/35,36) (çıkarmak)

**Göçüşme (metatez)** sözcük içerisindeki seslerin yer değişmesidir. Eserde bu yer değişmeler görülür:

Agırmak (38b/1)– agrımak (9b/2) (hastalık, ağrı)

Akrın (31b/24) ~ arkun (31b/24) (yavaş, sakın, sessiz)

Baglagan (44b/11)– balgamış (39a/26) (bağlı, bağlanmış)

Ogrı (13b/20)– ogur (66b/6) (hırsız)

Ogrula (13a/23)– ogurla(13a/21) (çalmak)

Okşa (29a/11) – oşka (29a/9) (bir şeyi adet haline getirmek, bir şeye alışmak)

Teñri (35b/5) – Teñer (61b/7,8)– Teñir (62a/18) (Tanrı)

Yarlıgamak(35b/17) – yarılıgamak (69a/20) (acıma, merhamet, af, bağış)

Tusnağ (38a/11)– tutsak (38a/11) (tutsak, esir, mahkum)

**Ses düşümü/Ses artımı.** Eserde olan örnekler şunlardır:

Kelime başında:

Anuz (30a/10)– hanuz (59a/15b,16b) (daha, henüz)

Ersek (45a/23)– hersek (66b/7) (ahlaksız, namussuz)

Ersekçi (50a/22)– hersekçi (66b/17) (ahlaksız, namussuz)

İkrar (35b/21)– yıhrar (7b/1,2,27,28) (itiraf, açıkça söyleme)

Irak (31a/25)– yırak (4a/11) (uzak)

İğit (38b/25)– yegit (62b/15,16) (yiğit)

İnçü (47a/26)–yinçi (60b/35,36) (inci)

İpek (46b/2)– yibek (60a/4) (ipek)

Üpsün (24a/5)– üüksün(24a16,17) / yöpsen- (66a/25b,26b) ~  
yöpsin- (76b/11) (kabul etmek, onaylamak)

Il (65b/8b) – yıl (36a/12) (yıl)

Irak (31a/25) – yırak(4a/11) (uzak)

Roz (13b/11)– oroz(13b/11) (talih, baht)

Kelime ortasında:

Alay (31a/12)– alley (63b/28,29) (evet, öyle)

Besle (57a/22)– bestle (18b/11-13) (beslemek)

Bile (31b/5,17)– birle(32b/8) (ile, birlikte)

Boday (55b/2)– bogday (57a/22,23) (buğday)

Bulağ (71a/7) – bollak (13b/18) (çeşme, bulak)

Buyuruk (21a/14)– buyruğ(62a/16-19) (emir, buyruk)

Çeri (45b/11)– çeyri(50b/2) (asker)

Daave (22b/10) – dav (22b/10) (arama, sorma)

Eki (31a/18) – ekki (37a/31) (iki)

Eygi (30a/16)– eyi(31b/20)/egi (64a/23) (iyi)

Eygilik (38a/20)– egilik (64a/23) (iyilik)

Igla (21a/1-3)– ıla (60b/29) (ağlamak)

İgine (42b/25) – ine (65b/33) (iğne)  
İssi (39a/18)– isi (63b/10) (sıcak)  
Kayırı (23b/6)– kayırı (23b/7,8) (geri, yeniden)  
Yeti (36a/30)– yetti (69a/22) (yedi)  
Yumşak (30b/11) – yımışak (39a/17) (yumuşak)  
Yülüngüç (43b/28) – yülügüç (23a/24) (ustura, tıraş bıçağı)  
Ağrıh (63a/17)– ağırıh(63a/15) (hasta, yaralı)  
Yakut (47a/11)– yapkut(47a/13) (yakut)  
Yaak (47b/28) – yañak (63b/17,18) (yanak)  
Sanga (33b/15, 15a/3) – saa (72b/3) (sana)  
Aar (34/5) -angar (74a/5) (ona)  
Soñra (31b/23) – soñıra (61b/15) (sonra)  
Teñri (35b/5) – Teñeri (61a/25) (Tanrı)  
Toodak (47b/22) – totak (71a/16) (dudak)  
Kelime sonunda:  
Arı (62b/34,35)– aruv(70a/8) (temiz, güzel)  
E (1b/6-8)– er (2b/2,3,4) (imek, olmak, ek-fiil)  
Beyi(5a/12-14), biyi (14a/6) – beyin (76a/9) (dans etmek, raks etmek)  
Biti (60a/3) – bitik(v)(59a/9, 60a/21,22) (kitap, yazı)  
Boya (27b/12)– boyow (8b/25) (boya)  
Daave (22b/10)– dav(22b/10) (arama, sorma)  
Elbet (31b/19)– elbeti (58b/4) (elbette, kesinlikle)  
Kadav (50b/22,29)– kada (74a/2) (çivilemek, mıhlamak)  
Su (36a/3)-suv (75a/2,3) (su)  
Yu- (16b/4)-yuv- (16b/2,3) (yıkamak)  
Yür(7a/16-18)-yürü- (26a/14-16) (yürümek)  
Tagay(49a/16)-taga (58a/8b) (dayı)  
Tamuk(35b25)/tamuğ (81b/26b)-tamu (72b/15) (cehennem)

Açırga(7b/8)-açırgan-(61a/16,17) (pişman olmak)

Neçik ki (2a/22-24)– neçik kim (63b/28,29) (nasıl ki, ne şekilde)

Tüv(55b/5)-tüvi (55b/5) (darı)

Ya (65b/12b)-yaa (50b/15) (yay, ok yayı)

Codex Cumanicus'ta olan fonetik paralelliklerin bir çok nedeni vardır. Bunlar geminasyon olayı, ilkin ve sonraki uzanma, en önemlisi ise Eski Türkçe ve Oğuz/Kıpçak dil özellikleri ile açıklanabilir. Sonuç. XIII-XIV yüzyıllarda yazılan eser geçiş döneminde yazılmıştır. Yani bu dönemde Türk dilleri arasındaki farklılaşma tamamlanmamıştır. Eserde görülen fonetik paralellikler şimdiki yüzyılda da Türk dilleri ve diyalektlerinde gözlemlenebilir. Nihayetinde Codex Cumanicus eseri Türk dillerinin orta yüzyıllar tarihinin öğrenilmesinde önemli bir kaynaktır.

#### KAYNAKLAR

- Argunşah M. (2014) Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi ile Kodeks Kumanikus'u ses bilgisi yönünden karşılaştırma. *XI. Milli Türkoloji Kongresi bildiri kitabı* (11-13 Kasım 2014). I cild. İstanbul, s. 513-532
- Argunşah M., Güner G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit yayınları. 1079 s.
- Biblioteca Nazionale di S. Marco – Biblioteca ad templum Divi Marci Venetiarum*, Venezia, Mss. latini, Fondo antico, Collocazione 1597, Codex DXLIX / No 549
- Ercilasun A.B., (2007) *Memluk Kıpçak dönemi eserleri ile ilgili düşünceler*, Makaleler, Akçağ yayınları, Ankara, s.215-221

# BOLOGNA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ MARSİLİ KOLEKSİYONU'NDAKİ TÜRKÇE YAZMALARDAN BİRKAÇI ÜZERİNE NOTLAR

## NOTES ON SOME OF THE TURKISH MANUSCRIPTS IN THE MARSILI COLLECTION OF THE BOLOGNA UNIVERSITY LIBRARY

Hüsnü Çağdaş ARSLAN\*

### ÖZ

İtalya kütüphanelerindeki İslâmî eserler, özellikle de Osmanlı Türkçesi el yazmaları, geçmişten bu yana Türkiye'de bir kısım araştırmacının ilgi odağında olmuştur. Buna rağmen buradaki eserlerle ilgili gerek Türkiye'de gerek yurtdışında ayrıntılı bilimsel çalışmalar oldukça sınırlı sayıdadır. Bu durumun ortaya çıkmasında elbette mesafe, zaman, ekonomik kaygılar gibi birçok etken rol oynamaktadır. 2023 yılı Nisan ayından itibaren tamamen bireysel bir çaba ve istekle, Bologna Üniversitesi Kütüphanesi yetkilileriyle yapılan görüşmeler ve kendilerinin ilgili, cana yakın tutumları ve destekleri ile, ayrıca üniversitemiz idarecilerinin uygun bulması sonucunda 2023 yılı Haziran ayı sonunda bir hafta süren bireysel araştırma gezisinde bulunan İtalya'da, üç adet Arap harfli Osmanlı Türkçesi el yazması zamanın el verdiği ölçüde sınırlı şekilde incelenmiştir. Bunların katalog numaraları şöyledir: 1. Codici Turchi, Rosen, (3627); 2. LXII (3295) fol. 95; 3. CL. (3350) fol. 230. Bu bildiri de öncelikle İtalya'daki Türkçe yazma eserler, Bologna Üniversitesi Kütüphanesindeki Marsili Koleksiyonu ve bunlarla ilgili tanıtıcı çalışmalar kısaca anlatılmakta; ardından, bu araştırma deneyimi ve ileride ayrıntılı şekilde ele alınması planlanan söz konusu el yazmalarındaki bazı dil özellikleri üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İtalya, Bologna Üniversitesi Kütüphanesi, Marsili Koleksiyonu, Osmanlı Türkçesi

### ABSTRACT

Islamic works in Italian libraries, especially Ottoman Turkish manuscripts, have been the focus of attention of some researchers in Turkey for a long time. Despite this, detailed scientific studies on the works here are very limited both in Turkey and abroad. Of course, many factors such as distance, time and economic concerns play a role in the emergence of this situation. In Italy, where we went on a week-long separate research trip at the end of June 2023, as a result of a completely individual effort and desire, meetings with The Bologna University Library officials and their caring and friendly attitudes and support, as well as the approval of our university administrators, starting from April 2023, three Ottoman Turkish manuscripts with Arabic letters were examined in a limited way as time allowed. Their catalog numbers are as follows: 1. Codici Turchi, Rosen, (3627); 2. LXII (3295) fol. 95; 3. CL. (3350) fol. 230. In this paper, first of all, Turkish manuscripts in

---

\*Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – İzmir/Türkiye (husnucagdas.arslan@idu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-4618-2105>



Italy, the Marsili Collection in the Bologna University Library and promotional studies about them are briefly explained; Then, this research experience and some linguistic features in the manuscripts in question, which are planned to be discussed in detail in the future, are emphasized.

**Keywords:** Italy, The Bologna University Library, Marsili Collection, Ottoman Turkish

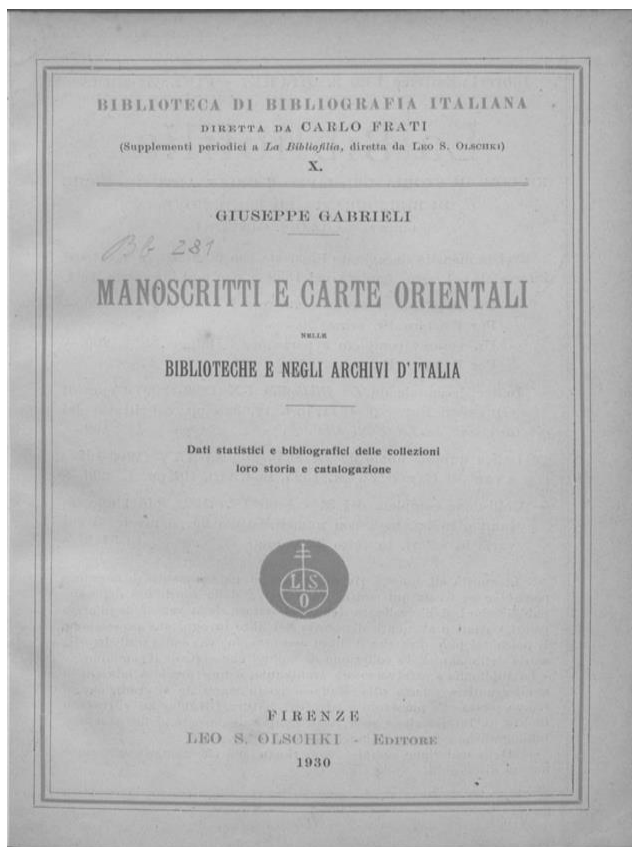
## Giriş<sup>1</sup>

İtalya kütüphanelerinde, Avrupa'daki genel eğilime paralel olarak, "Doğu" veya "İslâm" anahtar kelimeleriyle etiketlenmiş ve tasnif edilmiş tarihî, edebî, dinî ve tasavvufî birçok Türkçe el yazması bulunmaktadır. Söz konusu her iki sözcük de aynı zamanda Arapça ve Farsça yazma eserleri de kapsadığından, İtalya'daki Türkçe yazma eserlerle ilgilenen bir araştırmacının ilk iş olarak bu kataloglardaki künyeleri tek tek okuması veya tasniflerle ilgili daha önce yayımlanmış listelere yahut sınıflandırma çalışmalarına bakması elzemdir. Şayet bu araştırmacı bir Türk ise yolu mutlaka Tayyib Gökbilgin'in *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*'ndeki "İtalya kütüphanelerindeki bazı islâmî yazmalar" (I) (1960), "İtalya Kütüphanelerindeki bazı İslâmî ve Türkçe Yazmalar II" (1971) ve "İtalya kütüphanelerindeki bazı İslâmî ve Türkçe yazmalar III" (1973) başlıklı makalelerinden geçecektir (veya geçmelidir). Gökbilgin bahsi geçen makalelerinde, şahsen ziyaret ettiği Venedik, Padova, Bologna, Floransa ve Roma'nın bazı kütüphanelerinde bulunan yazmalar üzerine özellikle İtalyanca katalog mahiyetindeki eserlerden de istifade ederek bilgiler vereceğini dizinin ilk sayısında belirtmektedir (1960, s. 193). Mevcut incelemelerimiz için de hem Gökbilgin'in yazıları (1960, 1971, 1973) hem de onun da faydalandığı, burada künyelerini zikredeceğimiz İtalyanca katalog niteliğindeki çalışmalar kılavuzluk etmiştir. Bunları genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

Giuseppe Gabrieli'nin 1930'da Floransa'da yayımlanan çalışması *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia (İtalya kütüphanelerindeki ve arşivlerindeki doğu/oryantal el yazmaları ve haritalar)*, İtalya'da farklı kütüphanelerde bulunan farklı dillerde yazılmış Doğu'ya özgü el yazması eserlerden ve tasniflerden genel olarak bahsetmektedir (ayrıca bk. Gökbilgin, 1960, s. 193-194).

---

<sup>1</sup>Bologna Üniversitesi Kütüphanesi yetkilileri Sayın Dr. Giacomo Nerozzi ve Stefania Filippi'ye yardımları için teşekkürlerimi sunuyorum.



**Resim 1.** G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*, 1930

CITTA	BIBLIOTECHE	No.
<b>MSS. TURCHI.</b>		
Bologna	Biblioteca Universitaria	173
Catania	" Ventimiliiana	1
Firenze	" Laurenziana	51
"	" Riccardiana	7
"	" Nazionale	7
Genova	" Universitaria	1
"	" R. Archivio di Stato	23 doc.
Gravina di Puglia	Museo Pomarici-Santomasi	1
Milano	Biblioteca Ambrosiana	1
"	" Braidense	2
Montecassino	" Abbazia	1
Napoli	" R. Archivio di Stato	1
"	" Vittorio Emanuele III	13
Palermo	" Nazionale	7
Padova	" Seminario	6
Piacenza	" Comunale	1
Rodi	" Ahmed Hafiz	1
Roma	" Angelica	2
"	" Casanatense	16
"	" Lincolni	12
"	" Nazionale	20
"	" Vaticana	239
Siena	" Comunale	2
Torino	" Accademia	2
"	" del Re	29
"	" Nazionale	1
Udine	" Arcivescovile	1
Venezia	" Marciana	38, 18 misti (1 Turco-giugoslavo)
"	" San Lazzaro	1, alc. firm.

Mss. misti, Carte e corrispondenze di Orientalisti per ordine alfabetico:

1. Bardelli Giuseppe (1815-1865), indianista e coptologo: Firenze, Nazionale.
2. Champollion le jeune (1790-1835), egittologo francese: Firenze,

## Resim 2. G. Gabrieli'nin Türkçe el yazmaları katalogu listesi

Bir diğer önemli çalışma, Venedik'te San Marco Meydanı'ndaki *Marciana Milli Kütüphanesi*'nde (*Biblioteca Nazionale Marciana*) koruma altında bulunan Doğu el yazmalarından söz eden Simone Assemani'nin sırasıyla 1787 ve 1792 yıllarında Padova'da yayımlanan *Catalogo de' codici manoscritti orientali della Biblioteca Naniana I ve II* (*Naniana Kütüphanesi'nin oryantal el yazması kodeksleri katalogu I ve II*) başlıklı eserleridir. Örneğin; Ahmedî'nin *İskendernâmesi* kütüphanenin katalogunda var olduğu zikredilen dikkat çekici eserlerden biridir (Gökbilgin, 1960, s. 195).

Padova Piskoposluk Ruhban Okulu Antik Kütüphanesi'nde (*Biblioteca Antica del Seminario Vescovile di Padova*) Veneto El Yazmaları Katalogu'na (*Catalogo dei Manoscritti del Veneto*) "Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile, Cod. 209" olarak kaydedilmiş olan ve Gökbilgin'in de içeriğine dair bilgi aktardığı (1971, s. 38-39) İtalyanca *Proverbi turcheschi, in arabo e italiano* başlıklı el yazmasında bulunan Türkçe atasözleri bir diğer dikkat çekici ögedir (Buradaki el yazmaları kataloguna çevrim içi olarak

erişilebilmektedir. Kaynakçada URL bağlantısına yer verilmektedir, bk. URL-1).

Bologna'da şahsen ziyaret ettiğimiz Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Biblioteca Universitaria di Bologna, Collezioni Speciali'de (Bologna Üniversite Kütüphanesi, Özel Koleksiyon) koruma altında bulunan Türkçe ve diğer Doğu dilleriyle kaleme alınmış el yazmaları üzerine Victor Rosen'in ve Lodovico Frati'nin katalog niteliğindeki eserleri en çok bilinenlerdir:

Victor Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Marsigli à Bologne, suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection*, "Atti della R. Accademia dei Lincei", Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie III, XII (1884), ss. 163-295.

Lodovico Frati, *Catalogo dei manoscritti di Luigi Ferdinando Marsili conservati nella Biblioteca Universitaria di Bologna*, Firenze, Olschki, 1928 [ilk yayımlandığı eser "La Bibliofilia", XXVII (1925-1926), ss. 185-215, XXVIII (1926-1927), ss. 50-56, 193-200, 291-301, 405-413, XXIX (1927), ss. 46-54, 298-312, 404-419).

Bologna'daki özel koleksiyon, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ile Avusturya arasındaki savaşlarda üst düzey bir imparatorluk memuru ve komutan olarak yer alan Luigi Ferdinando Marsili'nin Belgrad ve Budapeşte gibi şehirlerin bilhassa camilerinde bulunan kütüphanelerden topladığı Türkçe, Arapça vb. yazmalardan oluşmaktadır. 1679'da Osmanlı'nın başkenti İstanbul'a gelip yaklaşık bir yıl kalmış, 1682'de İmparator I. Leopold'un ordusuna katılıp birçok kez Türklere karşı savaşmış bir kez de esir düşmüş olan Marsili'nin koleksiyonunun listesi önce 1702'de Venedik'te M. Talman tarafından yazılmış, ardından S. Assemani indeksini çıkarmıştır ve Guiseppe Caspar Mezzofanti'nin başka Doğu yazmalarını da eklemesiyle 547 Arapça, 173 Türkçe, 54 Farsça, 3 Ermenice ve 6 İbranice olmak üzere toplam 783 yazmadan müteşekkil bu özel koleksiyon genişleyerek son hâlini almıştır (Gökbilgin, 1971, s. 45).

## İnceleme

Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'nde tarafımızca incelenmiş Türkçe el yazmalarının katalog numaralarını yukarıda zikretmiştik. Şimdi, öncelikle Âşık Paşa'nın *Garibnâmesinin* Bologna'daki eksik bir nüshası olduğu düşünülen Codici Turchi, Rosen, (3627) katalog numaralı yazmanın dil ve içerik özellikleriyle ilgili daha ayrıntılı

bilgiler verelim. İnceleme sıramıza göre Codici Turchi, Rosen, (3627)'nin ardından ise diğer iki yazmayı çok kısa bir şekilde tanıtalım.

**1. Codici Turchi, Rosen, (3627):** Bu Türkçe yazmanın iç kapağında “محمدیه Mohammedije. 42. Mahometis vita Turcico Carmine. 3627. قران (As. 21)” bilgisi bulunmaktadır. Yazmayla ilgili beyitlerden hareketle “Grand poème religieux, sans commencement ni fin, divise en 10 Dâsitân (Başı ve sonu olmayan, 10 dâsitâna bölünmüş uzun dinî şiir)” notu düşülmüştür. Notlarımıza göre 259+1 kopmuş varak olmak üzere toplam 260 varaktan oluşan yazmanın çok eski olduğu hem dil özelliklerinden hem fizikî durumundan rahatlıkla anlaşılmaktadır. Başu ve sonu eksik olan yazmanın hareketli olduğu görölmektedir. Ancak örneğın; 108a'da 2 beyit tekrar etmiştir ve beyitler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Beyitlerin ilk yazılışlarında hareketli, diğer tekrarlarında ise harekesiz oldukları görölmektedir. Ayrıca yazma ile ilgili bazı ilgi çekici notlarımızı da şöyle sıralayabiliriz: 178a'dan sonra yazı stili değişir; 182a'nın başlangıcında 9 beyitlik ekleme vardır; 220 ve 223. varaklar arasında altı çizili beyitler vardır; emir-istek 2. teklik kişu eki veya kuvvetlendirme / pekiştirme eki (Sertkaya, 1996, s. 141-142) -gII görölür; birçok yerde kırmızı mürekkeple yazılmış ve tekrar eden beyitler bulunur vd.

Daha önce Gökbilgin tarafından “Âşık Paşa divanı olabilir.” bilgisi verilmiştir (Gökbilgin, 1971, s. 52) ve eserin XV. yüzyıl yazısıyla kaleme alındığı ve dil tarihi bakımından incelenmeye değer olduğu düşüncesi ifade edilmiştir (Gökbilgin, 1971, s. 53). Bir başka kaynakta ise bu yazmanın, birçok nüshası Asya ve Avrupa'daki farklı kütüphanelerde bulunan ve Âşık Paşa'nın didaktik dinî şiirlerinden oluşan meşhur eseri Garibnâme'nin Bologna Kütüphanesi'ndeki eksik ve başlık sayfası/dış kapak sayfası kayıp bir nüshası olduğu ve muhtemelen 16. yüzyıldan kaldığı belirtilmektedir; ayrıca yine aynı kaynakta 1949'dan 1951'e kadar bu şiirin İtalyan kütüphanelerindeki nüshaları üzerinde kapsamlı bir çalışma yapan seçkin İtalyan bilim adamı Ettore Rossi'nin dikkatinden kaçan no. 3582'deki çok değerli Garibnâme nüshasının aksine no. 3627'ye atıf yapmasının oldukça ilginç olduğu belirtilmektedir (Pistoso, 2005, s. 5).

Aşağıda verilen bölümden de anlaşılacağı gibi yazmanın kolayca okunabilen sayfalarından birinde eserin çok bilinen beyitlerini görmekteyiz ve Garibnâme'nin içeriğiyle şüphesiz örtüşmektedir:

Degme bir bâbında on destân [tamâm] / Geldi anda her mukîm ü her makâm

On kez on destân gelüpdür nazmla / Şerh ü takrîr ü beyân kıldan kıla

Bu kitâbuñ kim okırsa kamusın / Sımaya hîç kimse anuñ nâmusın

Kim ‘amel eylerse ol rahmet bula / Dünyada ‘ukbîde ol ragbet bula

Kim alursa bu kitâbı yâdına / İre cümle ma‘ninüñ bünyâdına

Gerçi+kim söylendi bunda Türk dili / İlla ma‘lum oldı ma‘nî menzili

Çün bilesin cümle yol menzillerin / Yirmegil sen Türk ü Tâcîk dillerin

Kamu dilde var-ıdı zabt u usûl / Bunlara düşmiş-idi cümle ‘ukûl

Türk diline kimsene bakmaz-ıdı / Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı

Türk dahı bilmez-idi ol dilleri / İnce yolu ol ulu menzilleri

Bu Garîb-nâme anın geldi dile / Kim bu dil ehli dahı ma‘nî bile

Türk dilinden ya‘ni ma‘nî bileler / Türk ü Tâcîk cümle yoldaş olalar

Yol içinde birbirini yirmeye / Dile bakup ma‘niyi hor görmeye

Tâ ki mahrûm kalmaya Türkler dahı / Türk dilinden añlayalar ol hak’ı

Gerçi+kim gönüldür iren menzile / Ol gönülde eglenen gelmez dile



Resim 3. No. 3627'nin dış kapağı.



Resim 4. No. 3627'nin iç kapağı



Resim 5. Okunan kısım.

(Not: Resimler yalnızca tanıtım amacıyla küçük boyutlarda kullanılmıştır.)

Bu yazma içerisinde bir de İtalyanca not bulunmaktadır. Bu notun okunup anlaşılması için Özel Koleksiyon yetkilisi Sayın Stefania Filippi'ye ricada bulundum ve o da beni kırmayarak kâğıdı okudu ve içeriği aşağıdaki gibi İtalyanca ve İngilizce olarak benimle paylaştı:

*This is the Italian-Turkish text, written presumably by Montefani in the leaflet found in ms. 3627:*

*“Codice Turco in fol. coi punti delle vocali / mancante nel principio e nel fine / [caratteri turchi] /scritta in Metro turco, e diviso in dieci capitoli / [caratteri turchi] ciascheduno dei quali contiene dieci racconti [caratteri turchi] /Stile piano / L'opera è di argomento morale / Incomincia il presente codice*

*dal cap. 3 narrazione /16 (?) spiegando quel detto di Moham / [caratteri turchi]"*

*Its translation is:*

*Turkish manuscripts in folio with points on vocals / lacking of the beginning and of the end (of the text) / [turkish letters] / written in Turkish metrics, and divided in ten chapters / [turkish letters] / each of them contains ten novels [turkish letters] / Plain style / This work is about moral topics / The present manuscripts begins at chapter 3 of narration / 16 (?) explaining that speech of Moham / [turkish letters]*

*The last line of these notes is strikethrough. (27 Haziran 2023, saat 12:12).*

Yukarıdaki nottan da anlaşıldığı kadarıyla, (muhtemelen) Lodovico Montefani'nin bu Türkçe yazmanın hem dış yapısını hem de iç yapısını genel hatlarıyla doğru bir şekilde tespit edebildiğini, ancak eserin başlığıyla ilgili kayıtlara açık bir not düşmediğini söylersek yanılmış olmayız.

**2. LXII (3295) fol. 95, “مناقب حاجی بكتاش الخراسانی”:** Yazılış tarihi belli olmasa da eski bir yazmadır. Yazmada Farsça başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Hareke kullanılmamıştır. “Hagi Bechitas Chorasensis qui fuit Janizzerorum institutor – Encomia – (sec. XVII.)” şeklinde fişlenmiş olan yazmanın başlığını, “هذا كتاب مناقب حضرت خنکار حاجی بكتاش الخراسانی قدس الله سرهالعزیز” olarak görmekteyiz. Başlıktan da anlaşıldığı üzere Hoca Ahmed Yesevî'den bahsedilmektedir (Gökbilgin, 1971, s. 49).

**3. CL. (3350) fol. 230, Assemani Codicer Turcici, “كتاب شرق الانسان از تألیفات لامعی”:** Kitabın içeriği üzerine ne Gökbilgin'in makalesinde (1971) ne de elimizdeki bir başka kaynakta detaylı bilgi tespit edilememiştir. Arap harfli Osmanlı Türkçesi eserin yazı tipi küçük boyutludur ve XVI. yüzyılda kullanılan yazıya benzemektedir. Hicrî 1005'te bir başkasının eline geçmiş olan eserin müellifi hicrî 933'te yaşının 55 olduğunu ve bu eseri inzivadayken yazdığını ifade etmiştir (Gökbilgin, 1971, s. 50).

### **Sonuç**

Genel olarak İtalya'daki Türkçe el yazmaları, bunların buldukları kütüphaneler ve kataloglar ile Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan Marsili Koleksiyonu'ndaki Türkçe yazmalardan üç tanesiyle ilgili kısa bir tanıtmanın yapıldığı bu yazıda hem konuya dikkatleri çekip meselenin önemini vurgulamak hem de



yazmalar üzerine daha sonra yeni çalışmalar yapmak isteyenlere kolaylık sağlamak amaçlanmıştır.

İlk yazmanın, her ne kadar eksik kısımları da olsa içeriğin geneli düşünüldüğünde, Âşık Paşa'nın didaktik dinî eseri *Garibnâme*'nin Bologna Kütüphanesi'ndeki eksik ve başlık sayfası kayıp, 15 veya 16. yüzyıldan kalma bir nüshası olduğu kanaati hâkimdir.

İkinci yazmanın Hoca Ahmed Yesevî'yi anlatan dinî-tasavvufî bir eser olduğu ve Farsça etkisinde ortaya konulduğu görülmektedir.

Son yazmayla ilgili ise yalnızca müellifinin 1526/1527 yılında yaşının 55 olduğu, kendisinin inzivaya çekildiği bir dönemde bu eserin yazıldığı ve 1596/1597 yılında bir başkasının maiyetine girdiği bilgisi bulunmaktadır.

Gerek İtalya'da diğer kütüphanelerdeki ve koleksiyonlardaki gerekse de Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmaların çok sayıda olması ve dil tarihi açısından oldukça kıymetli olmasından dolayı ivedi bir şekilde Türkiye'de başlatılacak bir projeye bunların incelenmesi, gerekliyse dijital kopyalarının alınması ve alan araştırmacılarının iş birliğiyle müstakil çalışmalarda da işlenmesi dil ve edebiyat mirasımızın bütünlüklü ve eksiksiz bir şekilde değerlendirilmesi için büyük önem taşımaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Assemani, S. (1787). *Catalogo de' codici manoscritti orientali della Biblioteca Naniana / compilato dall' abate Simone Assemani... vi s'aggiunge l'illustrazione delle monete cufiche del Museo Naniano. Parte prima*. Padova: Nella Stamperia del Seminario.
- Assemani, S. (1792). *Catalogo de' codici manoscritti orientali della Biblioteca Naniana / compilato dall' abate Simone Assemani. Parte seconda*. Padova: Nella Stamperia del Seminario.
- Frati, L (1928). *Catalogo dei manoscritti di Luigi Ferdinando Marsili conservati nella Biblioteca Universitaria di Bologna*. Leo S. Olschki (Ed.), Firenze [ilk yayımlandığı eser *La Bibliofilia*, XXVII (1925-1926), ss. 185-215, XXVIII (1926-1927), ss. 50-56, 193-200, 291-301, 405-413, XXIX (1927), ss. 46-54, 298-312, 404-419].
- Gabrieli, G. (1930). *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*. Leo S. Olschki (Ed.), (*La Bibliofilia*), Firenze.
- Gökbilgin, T. (1960). İtalya kütüphanelerindeki bazı islâmî yazmalar (I). *İslâm Tevkipleri Enstitüsü*, (II, 2-4 (1958)'den Ayrınbasım), İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Matbaası, 193-200 (1-8).

- Gökbilgin, T. (1971). İtalya Kütüphanelerindeki bazı İslâmî ve Türkçe Yazmalar II. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (IV, 3-4'ten Ayrıbasım), İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, 34-53 (1-20).
- Gökbilgin, T. (1973). İtalya kütüphanelerindeki bazı İslâmî ve Türkçe yazmalar III. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, (V, 1-4'ten Ayrıbasım), İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Matbaası, 113-164 (1-52).
- Pistoso, M. (2005). The Marsigli Collection of Turkish Manuscripts and the Ottoman Documents in Bologna University Library. Chicago Üniversitesi – Orta Doğu Çalışmaları Merkezi – Ders. 23 Kasım 2005. Erişim tarihi: 22.09.2023, [http://kharabat.altervista.org/RSIM2\\_pistottoman.pdf](http://kharabat.altervista.org/RSIM2_pistottoman.pdf).
- Rosen, V. (1885). *Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Marsigli à Bologne, suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection par le Baron Victor Rosen*. Rome: Imprimerie de l'Academie Royale des Lyncei.
- Sertkaya, O. F. (1996). Bolsungül xep xediler. İçinde *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988 (26 Eylül-3 Ekim 1988)* (ss. 135-142), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- URL-1. (20.09.2023).  
<https://www.nuovabibliotecamanoscritta.it/index.html?language=IT>



# ZOOSEMIOTİKANIN TƏDQİQAT SAHƏSİ

## RESEARCH AREA OF ZOOSEMIOTICS

Pərvin BAYRAMOVA\*

### ÖZ

İnsanlar arasındaki iletişim her zaman sistematik araştırmaların konusu olmuştur ve şu anda bile bu süreç çeşitli yönlerde devam etmektedir. İnsan iletişim süreci karmaşıklığıyla ayırt edilir. Bu nedenle öğrenmek ve araştırmak uzun bir süreçtir. İletişimleri hem göstergebilimsel hem de dilsel karakterle karakterize edilir. Hayvan iletişimi, insan iletişiminden farklı olarak karmaşık değildir, yani doğası gereği yalnızca göstergebilimseldir. Hayvan iletişimini inceleyen alana zoosemiyotik denir. Zoosemiyotik, insan iletişiminden farklı olarak hayvan iletişimi davranışa dayalıdır. İçgüdülerle iletişim kurarlar ve bu onların ana iletişimi olarak kabul edilir çünkü hayvanlar kelimelerle iletişim kuramaz.

İnsan dili, hayvan iletişiminden farklı olarak sesleri kullanan bir sinyal sistemidir. Bu konuşmada olaylar ve olaylar kolaylıkla tartışılır ve sonuçlandırılır. Ancak hayvanların konuşması kendi aralarında tartışılmıyor ve sonuç çıkarılmıyor. Sadece belirli ihtiyaçları karşılamak için buna ihtiyaçları var. Buna yiyecek, tehlike, uyarı vb. dahildir. alakalı davranışları dahil edebiliriz. Kısacası kişinin iletişimi kapsamlıdır ve aynı zamanda mükemmelliğiyle de öne çıkar.

**Anahtar Kelimeler:** göstergebilim, zoosemiyotik, hayvan iletişimi, insan iletişimi

### ABSTRACT

Communication between people has always been the subject of systematic research, and even now this process continues in various directions. The process of human communication is distinguished by its complexity. Therefore, learning and researching it is a long process. Their communication is characterized by both semiotic and linguistic character. Unlike human communication, animal communication is not complex, that is, it is only semiotic in nature. The field that studies animal communication is called zoosemiotics. Zoosemiotics, unlike human communication, animal communication is based on behavior. They communicate with instincts, and this is considered their main communication, because animals cannot communicate with words.

Human language is a signaling system that uses sounds, unlike animal communication. In this speech, events and things are easily discussed and concluded. But the speech of animals is not discussed among themselves and conclusions are not drawn. They just need it to meet certain needs. This includes food, danger, warning, etc. we can include behaviors that are relevant. In short, a person's communication is comprehensive and at the same time distinguished by its perfection.

---

\*AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Nəzəri dilçilik şöbəsi, böyük elmi işçi, Baktı/Azərbaycan (Hesenova-88@mail.ru) <https://orcid.org/0009-0008-2137-880X>

**Keywords:** semiotics, zoosemiotics, animal communication, human communication

## Giriş

İnsanlar arasında mövcud olan ünsiyyət hər zaman sistemli araşdırmaların mövzusu olmuş və hal-hazırda da bu proses davam etməkdədir. İnsanların ünsiyyət prosesi mürəkkəbliyi ilə seçildiyi üçün onu öyrənmək və tədqiq etmək uzun prosesdir. Onların ünsiyyəti həm semiotik, həm də linqvistik xarakteri ilə seçilir. İnsanların ünsiyyətindən fərqli olaraq heyvanların ünsiyyəti mürəkkəb deyil, yəni o semiotik mahiyyət kəsb edir. Heyvanların ünsiyyətini araşdıran sahə zoosemiotika adlanır.

## Əsas hissə

*“Zoosemiotika bu gün heyvan növlərinin daxilində və arasında əhəmiyyət kəsb etmə, ünsiyyət, təmsil olunma kimi müəyyən edilir. Hər şeydən öncə zoosemiotika sadəcə ünsiyyət deyil, əksinə o semiotikadan başlayır”* (Maran, Martinelli & Turovski, 2011, s. 1). Bəzi tədqiqatçılar qeyd edir ki, bu prosesdə, yəni zoosemiotikada, eləcə də orqanizmlərdə hər incə proses işarələrin dəyişməsi və şərhli ilə izah olunur. Ünsiyyət dedikdə işarələrin göndərən və qəbul edən arasında kodlaşma, dekodlaşma, həmçinin ötürmə prosesi başa düşülür. Ünsiyyət işarənin kodlaşdırıldığı göndərici və qəbuledicidən ötürüldüyü bir prosesdir. Zoosemiotikada qəbul edən yeganə subyekt olur və həqiqi göndərən yoxa çıxır. Başqa sözlə, zoosemiotiklər heyvanların ətraf mühitə və digər heyvanlara da münasibətini öyrənir. Zoosemiotik tədqiqatın bu aspekti antropoloji zoosemiotika da adlandırılır (qısa şəkildə desək antrosemiotika) və insanların heyvanlarla arasındakı əlaqələrini öyrənir.

*“İkinci zoosemiotika növdaxili və növlər arası semiotik əlaqələri öyrənir. Növdaxili əlaqələr bir tək heyvan növləri arasında baş verən fəaliyyətə işarədir. Belə heyvanların oxşar qavrayışı olur və eyni zamanda oxşar yolla kodlaşma olur. Növlərdaxili fəaliyyət daxili əlaqələrin müxtəlif növlər arasında baş verən fəaliyyətlərini öyrənir. Bu qrupda eyni anlayışlar və kodlar paylaşılır. Üçüncü, heyvan növləri bütövlüklə heyvan krallığını (növlərini) əhatə edir”* (Maran, Martinelli & Turovski, 2011, s. 2).

Əslində informasiya özlüyündə mücərrəd bir anlayışdır. O, birbaşa bizim nəzarətimiz altında deyil. Ancaq buna baxmayaraq biz ona

müəyyən mənada nəzarət edə bilirik, yəni onun vasitəsi ilə ideya və fikirlərimizi bölüşürük.

*“Əslində informasiya mücərrəd konseptdir və birbaşa müşahidə olunan nəsa deyil baxmayaraq ki, müəyyən formada kodlana bilir. İnformasiya fəaliyyət potensialı kimi vizual görüntü, səs yaxud qoxudur. Biz informasiyanı iki səviyyə kimi götürək. A və B. A-dan B-yə informasiyanın ötürülməsi A-nın fəaliyyəti və davranışı B-nin fəaliyyəti və davranışına təsir edir. Ünsiyyəti öyrənmək sinir sistemi yaxud heyvanlar arasında təhlil etmək cəhdini ehtiva edir ki, A səviyyəsi B-yə keçən informasiyaya sahib oldu. Əgər bir heyvan bir signal istehsal edirsə, bu nümunədə çağırış hava vasitəsilə gedib digər heyvan tərəfindən eşidilir” (Maran, Martinelli & Turovski, 2011, s. 13).*

Heyvanların bir-birinə ötürdüyü informasiya hava ilə göndərilir və bu hava kanal hesab olunur. Hava ona görə kanal hesab olunur ki, heyvanların çıxardığı müxtəlif səslər, çağırışlar, səs-küy ətraf mühit vasitəsilə qarşı tərəfə çatır. Qarşı tərəfə göndərilən siqnallar müəyyən dəyişikliyə uğrayır, nəticədə, bəzi hissə təhrif olunmuş şəkildə qarşı tərəfə çata bilir. Buna baxmayaraq qarşı tərəf ona müvafiq cavab verə bilirsə artıq göndərilən məlumatlar mesaj xarakteri daşıyır. Göndərilən mesajlar dekodlaşdıqdan sonra qarşı tərəfdən ona müxtəlif mesajlar gələ bilər. Belə ki, mesajı qəbul edən heyvan digərinə tərəf sürətlə qaçarsa və ona hücum edirsə belə halda təxmin edə bilirik ki, o aqressivdir.

Bəzi tədqiqatçılar zoosemiotikaya fənlərarası tədqiqat sahəsi kimi baxmışlar.

*“Zoosemiotika, heyvanların davranışlarını öyrənmə, fənlərarası tədqiqat sahəsidir. Biologiya və antropologiya arasında yerləşir və o (zoosemiotika) təbiət və mədəniyyət arasında yerləşən bir sahəni tədqiq edir. Zoosemiotika müasir dilçilik və heyvan ünsiyyəti tədqiqatları işığında əsirlik sualları yenidən şərh edir” (Winfried, 1990, s. 147).*

Deməli, zoosemiotika heyvanların davranışını öyrənərkən onları bir aspektdən deyil bir neçə aspektdən araşdırır. Eyni zamanda məsələyə biologiya və antropologiyanın qovuşduğundan yanaşır. Ancaq heyvanların davranışı biz insanların davranışından fərqlidir. İnsanların davranışı və buna uyğun olaraq nitqi daha çox şüurun vasitəsi ilə həyata keçir. Qeyd edilir ki, *“1963-cü ilə kimi zoosemiotika semiotikanın sahəsi kimi düşünülmürdü, heyvan ünsiyyət sisteminin öyrənilməsi, əlbəttə, daha qədim ənənədir və şübhəsiz ki, açıq-aydın*

*semiotik nöqteyi-nəzərdən aparılan tədqiqatlarla məhdudlaşdır*” (Winfried, 1990, s. 147). Zoosemiotika heyvan ünsiyyətinə fərqli aspektlərdən yanaşdığı üçün onu işarə nəzəriyyəsinin bir hissəsi hesab etmək olar, çünki o, heyvan ünsiyyətinə işarəvilik baxımdan yanaşır. *“Zoosemiotika termini 1963-cü ildə Sebeok tərəfindən icad edilmişdir. Sebeokun semiotikanın alt bölgüsünə görə zoosemiotika semiotikanın antrosemiotika, endosemiotika ilə birlikdə 3 əsas sahələrindən biridir”* (Winfried, 1990, s. 147-148).

Sebeok zoosemiotikanın ərtaflı şərhini verməyə çalışmışdır. Çünki semiotikanın tərkibində o bu sahə digər sahələrlə də əlaqəlidir.

*“Sebeok zoosemiotikanın daha geniş şərhini vermiş və bura paralingvistik, proksemiks, insanın digər qeyri-verbal rejimləri, insan ünsiyyətinin digər zoosemiotik komponentlərini daxil edir. Biosemiotika bəzən zoosemiotikanın sinonimi və ona yaxın sahə hesab olunur. Zoosemiotika etalogiya (heyvan davranışı) ilə yaxından əlaqəlidir, ancaq bu iki sahə arasında əlaqənin müxtəlif şərtləri vardır”* (Winfried, 1990, s. 148).

Deməli, zoosemiotika paralingvistik, proksemiks (məsafə), etalogiya ilə sıx bağlıdır. Ancaq zoosemiotikaya sadə tərif verməyə çalışsaq o, heyvanların davranış növü kimi başa düşülə bilər.

T.Sebeok hesab edirdi ki, *“bütün heyvanlar aləmini semiotik tədqiqata daxil etmək lazımdır. Sebeok semiotika və etalogiyayı birləşdirdi və zoosemiotika yarandı. Sebeokun ilkin məqsədi sosial elmlər və zoosemiotiklər arasındakı əlaqəni göstərən digər növlərin ünsiyyətini öyrənməklə insanın kommunikativ davranışı haqqında daha çox öyrənmək idi”* (URL – 1, s. 783-784).

Deməli, T.Sebeokun da qeyd etdiyi kimi zoosemiotika etalogiya, semiotika ilə sıx bağlıdır və onlarla əlaqəli şəkildə tədqiqata cəlb edilir.

Zoosemiotikanın əslində araşdırdığı obyekt birbaşa kommunikasiyadır. *“Zoosemiotikanın obyekt kommunikasiyanın öyrənilməsidir. Biosemiotiklərə görə zoosemiotika qeyri-verbal ünsiyyəti əhatə edən heyvanların birləşmə səviyyəsi ilə əlaqədardır”* (URL – 1, s. 784).

Əslində biz gündəlik həyatımızda tez-tez heyvanların müxtəlif şəkildə mövcud olan davranışlarını izləyirik.

*“Heyvanların çoxlu müxtəlif növləri bizi gündəlik işlərimizdə əhatə edir və davranışımıza, mədəniyyətimizə təsir edir. İtlər və pişiklər aid olduqları ailələrlə incə və şəxsi münasibətlər*

qururlar. *Qu* quşları və qazlar yoldan keçənlər tərəfindən yedizdirilməyi gözləyirlər. Göyərçinlərin və qarğaların qanat çırpıntıları şəhərlərimizə incə gəlib gedici bir hava verir. Hörumçəklər, ilbizlər və ilanlarla qarşılaşdıqda insanlar tərəfindən təəccüb və ya nifrət (diksinti) ilə qarşılaşırlar. Qunduzlar mənzərələri dəyişdirməkdə, canavarlar isə mal-qaranı öldürməkdə günahlandırılır. İnsanlar və heyvanlar ovlama, balıq tutmadan quş-izləməyə, köməkçi itlərin köməyindən zooloji bağlarda və heyvan parklarında ailə tətillərinə qədər müxtəlif şəkillərdə qarşılıqlı əlaqə qurur. Uşaqların yazılı sözlə ilk tanışlığı heyvan hekayələri vasitəsilə baş verir” (URL – 2).

Qeyd edək ki, heyvanlar və insanlar arasında bu əlaqə mütləq müəyyən semiotik proseslərə əsaslanmalıdır. Burada insanlar və heyvanlar arasında ünsiyyət, anlayış, şərh mühüm yer tutur.

*“Canavarlar yalnız vəhşi təbiətdə deyil, əsirlikdə də mübahisələrə səbəb olur. Əsirlikdə olan canavarlar irsi olaraq insanlara qarşı qorxuları səbəbindən davamlı olaraq qaçma cəhdləri özünə zərərverici davranışlar, stereotipik davranışlar və ümumi əzabları ilə məşhurdur. Canavarların insanlarla ictimailəşməsi heyvanların insanlardan qorxularını azaltmaqla yanaşı, onlara əsarətdə yaşamağa kömək edir. Effektivliyi sübut olunsa da, hələ də əsirlikdə olan canavarlar üçün heyvanların rifahını yaxşılaşdırmaq geniş yayılmış və tez-tez səhv başa düşülən bir üsuldur”* (URL – 3).

Deməli, heyvan davranışlarının izlənilməsi, onların insanlarla qurulan ünsiyyəti ilə də sıx bağlıdır. Bu baxımdan zoosemiotikanın öyrənilməsi heyvan və insan ünsiyyətində mühüm rol oynayan faktorlardandır.

Ünsiyyət insan və heyvanların həyatlarının ən mühüm aspektlərindən biridir.

*“Ünsiyyət insan və heyvan həyatının mühüm bir aspektidir, çünki o fərdlərə başqalarından uzaqlaşmağa, duyğularını ifadə etməyə və başqaları ilə əlaqə saxlamağa kömək edir. İnsanlar heyvanlardan fərqli ünsiyyət qururlar və canlıların bu iki qrupu arasında böyük fərq vardır. İnsanlar və heyvanlar müxtəlif ünsiyyət üsullarına malikdir. İnsanlar və heyvanlar müxtəlif ünsiyyət üsullarına malikdir, bu, onların üzvlərini və hər fərdin ehtiyaclarını bir-birinə bağlanmasını və müəyyən edilməsini təmin edir* (URL – 4).



Ünsiyyət dedikdə mesajların bir nəfərdən digərinə ötürülməsi üçün müxtəlif sözlərdən, simvollarından və işarələrdən istifadə edilməsi nəzərdə tutulur. İnsan və heyvan ünsiyyətində mövcud olan fərqlər həm coğrafi, həm də bioloji səbəblərlə bağlı ola bilər. Ancaq eyni növün fərdləri arasındakı ünsiyyətin çoxu oxşarlıq təşkil edir. Qeyd edək ki, insan ünsiyyətindən fərqli olaraq heyvanların ünsiyyəti davranışa əsaslanır. Onlar instinktlərlə ünsiyyət qururlar və bu, onların əsas ünsiyyəti hesab olunur, çünki heyvanlar sözlərlə kommunikasiyaya qoşula bilmirlər.

*“İlk növbədə heyvanlar instinkt vasitəsilə ünsiyyət qururlar və bu, onların fəaliyyətə nəzarət edə bilmədikləri deməkdir. Məsələn, meymunlar sevinəndə, yəni xoşbəxt olduqda və ya qorxduqlarında çox danışır və qışqırır. İnsanlar ünsiyyət bacarıqlarını cəmiyyətin digər üzvlərindən öyrənir, əldə edir, ünsiyyət qurmaq qabiliyyəti ilə doğulur və bu, ətrafdakıların təsirinə məruz qala bilməz. Bununla birlikdə insanların ünsiyyət qurmaq üçün istifadə etdikləri dil fərdin mədəniyyəti və cəmiyyətlə münasibəti ilə müəyyən edilir. Bu dillərdə və sözlərin mənalarda fərqliliklərin olmasına səbəb olmuşdur”* (URL – 4).

Heyvanlardan fərqli olaraq insanlar instinktlərdən daha çox cəmiyyətlə ünsiyyətə önəm verir. İnsanlar istifadə etdikləri dilləri dəyişdirməyə ondakı fərqlilikləri aşkar etməyə çalışır. Deməli, insanlar müxtəlif və fərqli yollarla ünsiyyət qurur, kommunikasiya vasitələrini dəyişdirir, ancaq heyvanlar instinktlə ünsiyyət qurduqları üçün onu dəyişdirməyə çalışmır.

Deyilənlərə əsaslanaraq, doğurdan da, zoosemiotikanın öyrənilməsi çox mürəkkəb proses olduğunu bir daha aydınlaşdırmış oluruq, çünki o bir sıra elmlərlə sıx bağlıdır.

*Zoosemiotik araşdırmalar sübut edir ki, “zoosemiotika və ya heyvanların semiotik öyrənilməsi bioloji elmlər ilə humanitar elmlər arasında yerləşən tədqiqat sahəsidir. Bu fikir fənnin tarixi, nəzəri mövqeyi və əsas anlayışları, metodologiyası və tədqiqat obyektləri ilə bağlıdır. Heyvanların semiotik tədqiqi əvvəlcə Tomas A.Sebeokun irsi və onun “işarələr elminin etalogiya ilə kəsişdiyi, semiotikanın elmi tədqiqinə həsr olunmuş fənn olaraq müəyyən edilən zoosemiotika üzrə tədqiqat proqramı ilə çox əlaqəli idi. Bu yaxınlarda zoosemiotika heyvan növlərinin daxilində və onlar arasında məna, əlaqə və təmsilin öyrənilməsi kimi müəyyən edilmişdir”* (URL – 5).

Bir sözlə, heyvanlarla bağlı aparılan semiotik araşdırmalar, davamlı tədqiqatlar onların semiotik fəaliyyətini, eləcə də insan mədəniyyəti ilə bağını öyrənməyə istiqamətlənmiş fənlərarası tədqiqat işini təşkil edir.

*“Zoosemiotika üç vacib semiotik fenomenlə maraqlanır:*

*Məna (anlam) – bu mesajı qəbul edənin yeganə subyekt olduğu zaman baş verir, burada həqiqi göndərən yoxdur. Başqa sözlə desək, zoosemiotika heyvanların bir-birindən və ətraf mühətdən necə məna çıxarma kəsb etdiyini öyrənir. Təmsil – göndərən yeganə semiotik subyekt olduqda baş verir. Bu halda zoosemiotika burada heyvanların məna qurma üsulunu öyrənir və hər zaman olmasa da bunu başqasına təklif edir.*

*Ünsiyyət – Göndərən və qəbul edənin hər ikisinin iştirakı ilə baş verən prosesdir və semiotik hadisədir, buna görə də yuxarıda qeyd edilən anlam mübadilə olunur, başa düşülür və ya səhv başa düşülür” (URL - 6).*

İnsanın dili leksikon və qrammatikadan ibarətdir. Leksikon dedikdə insanların ünsiyyət prosesində müxtəlif məqsədlərlə istifadə etdiyi sözlər nəzərdə tutulur. Heyvanlar bir-birinə müxtəlif mesajlar vasitəsilə məlumat ötürürlər. Heyvanların göndərdiyi siqnallar müxtəlif hisslər (hirs, qorxu, qəzəb), ərzaqların (yeməklərin yeri), mövcud təhlükə haqqında ola bilər. Bəs heyvanların göndərdiyi bu siqnallar hansı formada həyata keçir? Bu rəqslərlə, müxtəlif səslərlə, mahnı oxumaqla özünü göstərə bilər. Heyvanlar insan dilini başa düşə bilmir, buna səbəb onların leksikonun və qrammatikasının olmamasıdır. Heyvanların söz ehtiyatının olmaması onların insan nitqinə bərabər ünsiyyət formasının yoxluğu.

### **Nəticə**

İnsanın dili səslərdən istifadə edən siqnal sistemidir. Bu nitqdə hadisələr və əşyalar rahatlıqla müzakirə edilir və nəticə çıxarılır. Ancaq heyvanların nitqi öz aralarında müzakirə edilmir və nəticə çıxarılmır. Sadəcə bu onlara müəyyən tələbatları ödəmək üçün gərəklidir. Bura qidaya, təhlükəyə, xəbərdarlığa və s. aid olan davranışları daxil edə bilərik. Bir sözlə, insanın ünsiyyəti hərtərəfli olmaqla bərabər eyni zamanda mükəmməlliyi ilə də seçilir.

### **ƏDƏBİYYAT**

Handbook of semiotics. Winfried Nöth (1990). *Bloomington*. Indiana University Press: 575 p.

Maran, G., Martinelli, D., & Turovski, A. (2011). *Reading in zoosemiotics*. Berlin: 439 p.

URL – 1: Role and communication: a biosemiotic approach - CORE  
<https://core.ac.uk › download › pdf>

URL – 2:  
[https://www.academia.edu/30089136/Animal\\_Umwelten\\_in\\_a\\_Changing\\_World\\_Zoosemiotic\\_Perspectives\\_FULL\\_OPEN\\_ACCESS\\_email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/30089136/Animal_Umwelten_in_a_Changing_World_Zoosemiotic_Perspectives_FULL_OPEN_ACCESS_email_work_card=view-paper)

URL – 3:  
[https://www.academia.edu/26627843/A\\_brief\\_history\\_of\\_the\\_cultural\\_semiotic\\_of\\_wolves\\_and\\_sheep?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/26627843/A_brief_history_of_the_cultural_semiotic_of_wolves_and_sheep?auto=download&email_work_card=download-paper)

URL – 4: <https://studycorgi.com/human-and-animal-language-differences/>

URL – 5: <https://library.oapen.org/bitstream/id/ffc9b2a3-5096-4e1b-969c-749e61b1d257/620672.pdf>

URL – 5: <https://ru.scribd.com/document/404144726/readings-in-zoosemiotics-pdf>

# TUNYUKUK, KÖL TİĞİN VE BİLGE KAGAN YAZITLARININ SAVAŞLA İLGİLİ SÖZ VARLIĞI BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

## COMPARISON OF TUNYUKUK, KÖL TIGIN AND BİLGE KAGAN INSCRIPTIONS IN CONTEXT OF THE WAR-RELATED VOCABULARY

Özge Ezel ŞAHİNER\*

### ÖZ

Türk kültüründe savaş önemli bir yere sahiptir. Türkçenin ilk yazılı metinlerinde savaş ile ilgili söz varlığının geniş yer tuttuğu bilinmektedir. Bu bildiride Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tunyukuk yazıtlarında kullanılan savaşla ilgili fiiller belirlenecek; bu fiiller savaşa hazırlık, hücum, savaş sırası ve savaşın sonucu gibi aşamalara ait alt başlıklarda sınıflandırılacaktır. Ayrıca savaşın her sürecinde gerçekleşebilen istihbarat faaliyetleri için kullanılan fiiller ayrı bir başlıkta belirlenecektir. Bu sınıflandırma sonucunda Tunyukuk yazıtında hücum aşaması ve istihbarat için kullanılan fiillerin diğerlerine oranla çok olduğu; Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarındaysa savaş sırası ve savaşın sonucu için kullanılan fiillerin daha fazla olduğu, istihbaratla ilgili sınırlı kullanım olduğu gösterilerek Tunyukuk'un savaşın hazırlık ve hücum aşamasında çektiği zahmetleri ve istihbarat gücünü, Bilge Kağan'ın ise savaş anındaki kahramanlıkları ve kazanımları ön planda tutmak istediği görüşü değerlendirilecektir. Tunyukuk'un Kapgan Kağan döneminde görevinden el çekirildiği; Kapgan Kağan sonrası Bilge Kağan yerine İnel Kağan'ı desteklediği için Köl Tigin tarafından sürgün edildiği; sürgünde yaşadığı kırınlıkla yazıtını yazdığı ya da Köl Tigin yazıtında kendisinden bahsedilmediği için sitemle yazıtını yazdığı gibi farklı görüşler mevcuttur. Bu çalışmayla Tunyukuk yazıtının yazılma amacıyla ilgili tartışmalara savaşla ilgili söz varlığı temelli bir katkıda bulunmak da amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türkçe, Orhun yazıtları, Tunyukuk yazıtı, savaşla ilgili fiiller, savaşın aşamaları

### ABSTRACT

War has an important place in Turkish culture. It is known that war-related vocabulary has a large place in the first written texts of Turkish. In this paper, the war-related verbs used in the inscriptions of Köl Tigin, Bilge Kagan and Tunyukuk will be determined; these verbs will be classified under subheadings belonging to stages such as preparation for war, attack, moment of war and the outcome of the war. In addition, the verbs used for intelligence activities that can take place in every process of the war will be determined under a separate heading. As a result of this classification, it will be shown that the Tunyukuk inscription has more verbs used for attack phase and intelligence compared to the others. In the inscriptions of Köl Tigin and Bilge Kağan, there are more verbs used moment of war and outcome of war, the use of intelligence is limited, and Tunyukuk wants to prioritize the difficulties and

---

\*Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Doktora Öğrencisi,  
Ankara/Türkiye (ezel.sahiner@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-9511-7903>

intelligence power in the preparation and attack phases of the war. It is thought that Bilge Kagan wanted to prioritize the heroism and achievements during the war. There are different opinions such as Tunyukuk was dismissed from his post during the reign of Kapgan Kagan; he was sent into exile by Köl Tigin because he supported Inel Kagan instead of Bilge Kagan after Kapgan Kagan; he wrote his inscription with the resentment he experienced in exile or he wrote his inscription with reproach because he was not mentioned in the inscription of Köl Tigin. This study also aims to contribute to the discussions on the purpose of writing the Tunyukuk inscription on the basis of war-related vocabulary.

**Keywords:** Old Turkic, Orkhon inscriptions, Tunyukuk inscription, war-related verbs, stages of war

## Giriş

Savaş “milletlerarası münasebetlerde krizlere yol açan anlaşmazlıkların diplomatik girişimler, ara buluculuk ve tahkim başta olmak üzere barışçıl yollarla veya misilleme, abluka, ekonomik ambargo gibi yaptırımlarla giderilememesi durumunda söz konusu olan en şiddetli ilişki biçimi” (Yaman, 2023) olarak tanımlanmaktadır. İnsanlık tarihi kadar eski olan savaşlar, tarih biliminin en önemli konularından olsa da savaşın bilimin konusu olması daha geç döneme, 20. yüzyıla tarihlendirilebilir. Türklerde savaş ve askerliğin bilimsel çalışmalara konu olması ise son yıllarda artarak devam eden bir gelişim göstermektedir (Uyar, 2021, s. 11-13). Bozkır kültüründe bir varoluş mücadelesi olarak savaş; taraflar arası barış hâlimden başlayarak düşman olma, savaşa hazırlanma, hücum, savaş sırası, savaşın sonucu ve savaş sonrası dönem olmak üzere altı ana başlıkta incelenebilir. Altı aşamadan oluşan bu dairesel süreç yenilgiyle sonuçlandı ise savaş sonrası dönemde yenilen tarafın adının sanının kaybolması, devletini birliğini yitirmesi, özgürlüğünü yeniden kazanma gayesi ve ekonomik nedenler süreci yeniden en başa taşıyarak yeni bir mücadelenin sebebi olur.

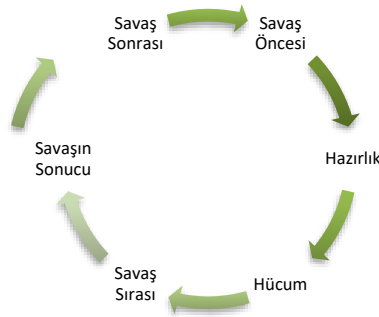
Bu çalışmada üç yazıtta da yer alan tarihî olaylar, savaşlar anlatılırken tercih edilen fiiller incelendiğinde yazıt sahiplerinin olayları kendi açılarından ele alma biçimleri göze çarpmaktadır. Savaşla ilgili fiiller karşılaştırmalı olarak ele alınırken Tunyukuk’un yazıtını KT ve BK yazıtlarına değil Kapgan Kağan’a sitemle yazdığı fikri<sup>1</sup> benimsenmiş ve bunu destekleyen tespitler üzerinde durulmuştur.

---

<sup>1</sup> “Batı Türk Kağanlığı’na karşı düzenlenen seferler ve yapılan savaşlar yüzünden Bilge Tonyukuk ile Kapgan Kağan’ın araları açılmış ve Bilge Tonyukuk, Kapgan Kağan tarafından bütün görevlerinden el çektirilerek yönetimden uzaklaştırılmıştır. Görevlerinden uzaklaştırılan Bilge Tonyukuk, mensubu olduğu Dokuz Oğuzların

## 1. Savaşın Aşamaları ve Savaşla İlgili Fiillerin Sınıflandırılması

Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarında savaşla ilgili fiiller tespit edilerek savaş öncesi süreçten başlanarak düşman olma, savaş hazırlığı yapma, hücumla geçme, savaş anındaki eylemler, savaşın sonucunu gösteren fiiller ve savaş sonrası süreçte yaşananlar olmak üzere birbirini sürekli takip eden ve yeniden başa dönen altı başlık belirlenmiştir. Bu bildiride savaşla daha dolaylı ilişkisi olması nedeniyle savaş öncesi ve savaş sonrası döneme dair fiiller göz ardı edilerek dört asıl başlığa dikkat çekilecektir.



Şekil 1: Savaşın Aşamaları

### 1.1. Hazırlık

Bozkır kültüründe hayatta kalmanın bir gereği olarak ordu-millet anlayışında yaşayan Türkler için avcılık, binicilik, ok atma gibi eylemler hem savaş hazırlığı hem gündelik hayatın bir parçası olarak görülebilir. Bir savaşın ilk aşaması olan *yagı bol-* eyleminden sonra yapılan hazırlıklar ise ordu unsurlarının toplanmak için harekete geçmesi, toplanma, ordunun düzenlenmesi, savaş planı yapma olarak sıralanabilir. İncelediğimiz üç metinde savaş hazırlığı için tespit edilen fiiller, her alt başlık için tespit edilen fiil kullanım sayısı ve toplam kullanım sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

---

yaşadıkları topraklara (Tola Irmağı ve çevresindeki bölgeye) geri dönmüştür. Bilge Tonyukuk'un yönetimden uzaklaştırılması yanlış olarak genelde Bilge Kağan'la ilişkilendirilmiştir. Oysa Bilge Tonyukuk'un görevlerinden ve yönetimden ayrılmasının Bilge Kağan'la ilgisi yoktur. Bilge Kağan, Bilge Tonyukuk'u görevden uzaklaştıran değil, onu tekrar göreve getiren kişidir. Nitekim Kapgan Kağan tarafından görevden uzaklaştırılan Bilge Tonyukuk, Kapgan Kağan'ın öldürülmesi sonrasında oğlunun işbaşına geçmesi ve ardından da Köl Tigin tarafından gerçekleştirilen darbeyle tahta geçen Bilge Kağan tarafından yeniden göreve getirilmiştir" (Alyılmaz, 2021).

<b>Savaşa Hazırlık</b>	<b>Tunyukuk</b>	<b>Köl Tigin</b>	<b>Bilge Kagan</b>
<b>1.Ordu Unsurlarının Toplanmak İçin Harekete Geçmesi</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>5</b>
tağık-		KT D12	
taşra yorı-		KT D12	BK D10
taşık-	T30, T30, T33, T33	KT D11, KT K8	BK D10, BK D10, BK D32
in-		KT D12	BK D11
<b>2. Ordunun Toplanması</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>7</b>
kab-	T12		
kabiş-	T20, T21		
kel-	T14		
kubran-	T4		
kubrat-		KT D12	BK D11
tir-		KT D12	BK D11
tiril-	T28, T33, T36	KT D12	BK D11, BK D29, BK D34, BK D39, BK G1
yığ-	T43		
<b>3.Ordunun Düzenlenmesi</b>	<b>4</b>	<b>17</b>	<b>25</b>
başad-			BK G8
başla-		KT K8	BK D33
(unvan) bér-		KT D14	BK D12, BK D17
boşgur-		KT D13	BK D12
it-	T43	KT G3, KT D3, KT D13, KT D16, KT D19, KT D20, KT D22, KT D22, KT D39	BK K2, BK K9, BK K9, BK D3, BK D4, BK D4, BK D12, BK D14, BK D16, BK D17, BK D18, BK D18, BK D28
itin-		KT D10	BK D9

uduz-	T5, T15, T15		
yarat-		KT D13, KT D19, KT D20	BK K9, BK K9, BK D12, BK D16, BK D17
yaratın-		KT D10	BK D9
<b>4.Önleyici Faaliyetler</b>	<b>4</b>	-	-
yelme kargu ur-	T34		
(öñreki er/yelme) id-	T26, T52		
kargu olgurt-	T53		
<b>5. Savaş Kararı Alma ve Planlama</b>	<b>10</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
ögleş-	T20, T20		
ötün-	T12, T12, T14, T15, T18, T25		
sakın-	T22, T24		
sözleş-		KT D26	BK D21
<b>Toplam</b>	<b>31</b>	<b>26</b>	<b>38</b>

Tablo 1: Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarında Savaşa Hazırlıkla İlgili Fiiller

Hazırlık aşaması için Tunyukuk yazıtında 31, Köl Tigin yazıtında 26, Bilge Kagan yazıtında 38 fiil kullanılmıştır. Bilge Kagan yazıtını hazırlık aşamasında sayıca öne geçiren fiil *it-* “düzene sokmak, tanzim etmek” olmuştur. Toplanan ordunun sağlam bir düzene sahip olması büyük önem taşır. KT D10 ve BK D9’da Çin’e karşı ilk ayaklanma denemelerinin başarısızlıkla sonuçlanmasının nedeninin örgütlenememekten (bunu sağlayabilecek bir lidere sahip olmamaktan) kaynaklandığı görülür: *tabgaç kaganka yağı bolmuş yağı bolup itinü yaratınu umaduk yana içikmiş* (Tekin, 2010, s. 52). *it-* ve *yarat-* eylemleri savaş ve mücadele için kilit öneme sahip olduğu kadar sosyal ve siyasî hayatla da ilgilidir. Bozkır şartlarında dağınık halde yaşayan Türk boyları arasında uyumu ve her an savaşa hazır hâlde bulunmayı sağlamak için iyi örgütlenmiş bir yapı gerekmektedir. Askerlik ayrı bir meslek olarak görülmediği ve yöneticilik görevinde bulunanların aynı zamanda asker olduğu Türk



halk sisteminde *it-* ve *yarat-* eylemleri Türk kağanları için hem boy birliğini amaçlayan bir savaşın amacı hem bu mücadelenin sonucu hem de gelecekteki savaşların hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir.

Tunyukuk *yelme kargu ur-*, *yelme id-*, *kargu olgurt-* gibi önleyici faaliyetlerde olduğu gibi savaşla ilgili düşünme, planlama ve aldığı kararları kağanına ilettikten sonra eyleme geçme aşamalarında kendini ön plana çıkarmaktadır. Tunyukuk *sakin-* fiilini önemli bir istihbarat alınca kullanıyor ve gece gündüz savaşla ilgili plan yapıyor (T22, T24). Savaş kararı alma başlığında *ötün-* fiili de oldukça önemlidir. Çünkü bizce Tunyukuk yazıtının yazılışında en önemli sebeplerden biri olan olay 711'deki Türkiş seferi sırasında Kapgan kağanın karargâhtan, konuşlanmış hâldeki orduya gönderdiği gizli haberin<sup>2</sup> Tunyukuk tarafından öğrenilmesi olmuştur. Tunyukuk, yazıtında *ötün-* eylemini kullanarak kağanından onay almadan sefere çıkmadığını vurguluyor, buna rağmen ondan gizli gönderilen habere öfkelenip Kapgan Kağan'ın onayı olmadan çetin bir savaş kalkışıyor.

## 1.2. Hücum

Savaşın hazırlıktan sonra gelen aşaması hücumdur ve incelenen metinlerde tespit edilen fiillere göre sefere, yola çıkma; yolda dinlenme, konuşlanma; yoldaki engelleri aşma; yolda yaşananlar, zorluklar; düşmana, hedefe ulaşma, baskın yapma ya da baskına uğrama alt başlıklarında değerlendirilmiştir.

Hücum	Tunyukuk	Köl Tigin	Bilge Kağan
<b>1. Ordunun Sefere Çıkması ve Yolda İlerlemesi</b>	<b>19</b>	<b>37</b>	<b>37</b>
akıt-	T35	KT K8	
at/adgır/(atın ismi/özelliği)		KT D32, KT D33, KT D36, KT D37, KT D40, KT K2, KT K3, KT K3, KT K5, KT K6, KT K5, KT K8, KT K9	
bin-			
id-/it-		KT D40	BK D40

<sup>2</sup> “Bilge Tunyukuk aksi mizaçlıdır, öfkelidir. Orduyu sevk edelim, diyecektir. Kabul etmeyin!” (Tekin, 2020, s. 27).

sü ilet-/ilet- sü süle- sü yorit- sü yorit- süle-	T32, T53 T29, T35 T25, T35 T20, T20, T21, T23, T44	KT D2 KT G3, KT G3, KT G4, KT G4, KT D8, KT D8, KT D12, KT D15, KT D17, KT D17, KT D17, KT D18, KT D28, KT D31, KT D35, KT D39	BK D3 BK GD BK K2, BK K3, BK K3, BK K3, BK D8, BK D8, BK D11, BK D13, BK D15, BK D15, BK D15, BK D15, BK D23, BK D24, BK D25, BK D25, BK D26, BK D26, BK D26, BK D28, BK D32, BK D33, BK D38, BK D39, BK D40, BK D41, BK G2, BK G2, BK G2
sület- yel- yorit-	T18, T43 T26, T27 T23, T24, T29	KT D35, KT D37, KT D40	BK D27, BK D27, BK D37, BK G5 BK K3
yorit- <b>2.Ordunun</b> <b>Konuşlanması</b> kışla- kon-	<b>4</b>	KT G4 <b>1</b> KT K8	<b>2</b> BK D39, BK D40
olur- <b>3. Yoldaki</b> <b>Engelleri</b> <b>Aşma</b> ag- agtur- asın- aş- ebir- in- kar sök- keç-	T31, T32, T32, T34 <b>17</b> T25 T27 T26, T35, T36 T26 T26 T25 T25, T35, T38,	<b>5</b> KT D35 KT D37, KT	<b>10</b> BK D37 BK D27 BK D27 BK D26, BK

	T44	D39	D27, BK D30, BK GD
ogruklat-	T25		
tog-		KT D35, KT D37	BK D27
tu-	T23		
yogur-	T15, T26		BK GD
yubul-	T26		
yüzüt-			BK D30
<b>4. Yolda</b>	<b>9</b>	<b>-</b>	<b>1</b>
<b>Yaşananlar, Zorluklar</b>			
at alt-	T25		
at ıka ba-	T27		
at yet-	T25		
at üye bintür-	T25		
ıgaç tutun-	T25		
tüşür-	T27		
yer yağıl-	T26		
yerçi tile-	T23		
(yerçi) bul-	T23		
yut bol-			BK D31
<b>5. Düşmanın</b>	<b>27</b>	<b>28</b>	<b>21</b>
<b>Gelmesi; Düşmana, Hedefe Ulaşma; Basma, Baskına Uğrama</b>			
bar-	T26, T27, T27, T27, T31, T31	KT D39	BK D32, BK D40
(uda/uca) bas-	T27, T38	KT D35, KT D37, KT K8	BK D27, BK D27, BK D32
basın-	T39		
ir-	T45	KT D40	
kel-	T37, T38, T38	KT D20	BK D17
kel- (düşmanın karşidan gelmesi)	T15, T32, T32, T40	KT D23, KT D23, KT D31, KT D37	BK D19, BK D19, BK D25, BK D27, BK D29, BK D32, BK D32, BK D32, BK D34,

			BK D39, BK G8
kiçig tegme-		KT G3, KT G3	BK K2, BK K3
oplayu teg-		KT D32, KT D32, KT D36, KT K2, KT K3, KT K4, KT K5, KT K5	
teg-	T11, T11, T11, T18, T35, T39, T39, T47	KT D33, KT D33, KT D34, KT D36, KT D37, KT D40, KT K6, KT K8	BK GD, BK G8
teğür-	T19, T47		
<b>Toplam</b>	<b>76</b>	<b>71</b>	<b>71</b>

Tablo 2: Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarında Hücumla İlgili Fiiller

Hücum aşamasına dair Tunyukuk yazıtında 76, Köl Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarında 71'er fiil kullanılmıştır. Hazırlıklarını tamamlayan orduyu yola, sefere çıkarmak için kullanılan fiillerden en çok tercih edileni *süle-* fiilidir ve en çok Bilge Kagan yazıtında kullanıldığı görülmektedir. Tunyukuk bu fiili 1. şahıs çekimiyle T18'de Kapgan Kağan'ın onayını alarak kullanıyor. Bunun dışında *sü ilt-*, *sü yorit(t)-* fiillerini kullanırken de kağanının onayını aldığını vurguluyor:

**T18** *Kaganıma ötünüp sületdim* (Ercilasun, 2016, s. 604)

**T32** *(kaganım) bu süg ilt tidi* (Ercilasun, 2016, s. 612)

**T53** *Kaganımın sü ilt dimiz* (Ercilasun, 2016, s. 624)

**T23-25** *bu yolun yorisar yaramaçı tidim ... ol yolun yorisar unç tidim. Sakantım; kaganıma ötüntüm. Sü yoritdim.* (Ercilasun, 2016, s. 604, 608)

Oysa 711'de çıkılan Türgiş seferinde Tunyukuk'tan gizlenen haber sonrası Tunyukuk'un kağanından onay almadan "sü yorit"tığı, Bulçu savaşının zaferle sonuçlanması sonucu kağanına danışmadan "(sü) süle"diği görülmektedir. Bu da Tunyukuk'un yazıtını yazmadaki odak noktasını bir kez daha göstermektedir<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Kağanın onayı alınmadan Tunyukuk'un emriyle çıkılan bu seferle ilgili Çin kaynaklarında Köktürk ordusunun başında bizzat kağanın olduğu bilgisini Sertkaya (1995) Tunyukuk'un bir savaş hilesine başvurarak kağanlık flamasıyla düşmana saldırdığı, Çinlilerin bunu anlayamadığı şeklinde değerlendirmektedir. Oysa bizce bu

**T35** Bilge Tunukuk ańıg ol, üz ol. **Sü yorulum** tıdeçi, unamań. *Ol sabıg eşidip sü yorıtdım* (Ercilasun, 2016, s. 612)

**T40-44** Teńri yarlıkaduk üçin üküş tiyin korkmadımız, süñüşdüümüz. Tarduş şadra udi yańdıımız. Kaganın tutdumuz; yabgusın, şadın anta ölürti. Eligçe er tutdumuz; ol ok tün bodunun sayu it(t)ımız. *Ol sabıg eşidip On Ok begleri, bodunu kop kelti, yükünti. Keligme beglerin, bodunun itip yığıp, azça bodun tezmiş erti, On Ok süsin sületdim. Biz yeme süledimiz; anı ert(t)imiz.*(Ercilasun, 2016, s. 616)

Yolda ordunun dinlenmek, kışı geçirmek vb. durumlar için geçici olarak durması, yerleşmesi için *kışla-*, *kon-*, *olur-* fiilleri kullanılmıştır. Yoldaki dağ, dere, orman, kar vb. engelleri aşma ile ilgili fiillere en çok Tunyukuk yazıtında rastlanmaktadır. Bilge Kagan ve Köl Tigin yazıtlarında yolda yaşananlarla ilgili detay verilmeyen (BK D31’de geçen *yut bol-* “kıtlık olmak” hariç) Tunyukuk’un sefer sırasında yaşananlarla ilgili pek çok bilgi vermesi dikkat çekicidir. Özellikle T23-27 satırlarındaki Kırgız seferiyle ilgili oldukça detaylı anlatımı Tunyukuk’un kendi çabasını ve maharetini gösterme amacıyla ilgilidir. KT ve BK yazıtlarındaysa bu seferle ilgili kısaca kar söküp dağ aşıldıktan sonra Kırgızların basıldığı (KT D35, BK D27) bilgisi verilmektedir.

Düşmana ya da hedefe ulaşmak ile ilgili Köl Tigin’in hızını, çevikliğini ve savaşçı özelliğini vurgulayan fiil kullanımları dikkati çekmektedir. Köl Tigin’in sefere çıkması *at / adgır /* (atın ismi / özelliği) *bin-* fiiliyle 14 defa, *teg-* fiiliyle düşmana ulaşması yedi defa, *oplayu teg-* fiiliyle hızla düşmana ulaşması sekiz defa tasvir edilmiş; atlarına dair (atların sahibi, atların fizikî özellikleri ve savaşta yaralanmaları, ölmeleri vb.) pek çok detaya yer verilmiştir.

### 1.3. Savaş Sırası

Düşmanların birbirine ya da savaş meydanına ulaşması veya baskın yapılmasıyla savaş gerçek anlamda başlamaktadır. Bu aşamada ilk olarak “savaşmak” anlamındaki fiiller tespit edilmiş daha sonra kuşatma, düşman saflarına girme; vurma, darbe alma; ölme, öldürme; güçten düşme, yeniden güçlenme; kaçma, takip etme; düşmanı dağıtma, yağmalama ve eve dönme aşamalarına dair fiiller incelediğimiz üç metinde tespit edilmiştir.

Savaş Sırası	Tunyukuk	Köl Tigin	Bilge Kagan
--------------	----------	-----------	-------------

---

tam olarak Tunyukuk’un görevlerinden alınıp sürgüne gönderilmesine sebep olan hareket olmalıdır.

<b>1. “savaşmak”</b>	<b>8</b>	<b>24</b>	<b>23</b>
<b>Anlamında</b>			
<b>Fiiller</b>			
iş küç bir-	T52	KT D8, KT D9, KT D10, KT D30, KT B	BK D8, BK D9, BK D9
sünüş-	T16, T28, T40, T41, T49, T49	KT D15, KT D18, KT D20, KT D28, KT D31, KT D32, KT D35, KT D37, KT D40, KT K1, KT K1, KT K2, KT K3, KT K4, KT K5, KT K6, KT K7	BK D13, BK D15, BK D17, BK D23, BK D25, BK D26, BK D26, BK D27, BK D28, BK D28, BK D29, BK D30, BK D30, BK D30, BK D31, BK D32, BK D34, BK D37, BK G6
<b>2. Kuşatma,</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>1</b>
<b>Düşman</b>			
<b>Saflarına</b>			
<b>Girme</b>			
egir-		KT K6, KT K7	BK D31
kir-		KT D38	
topul-	T13, T13		
<b>3. Darbetme,</b>	<b>3</b>	<b>16</b>	<b>7</b>
<b>Darbe</b>			
<b>Alma(ma)</b>			
balıkka basık-		KT K8	
kan tök-	T52		
kılıçla-		KT K5	
ok ur-		KT D33, KT D36	
sauç-	T28	KT D36, KT K2, KT K5, KT K5, KT K6, KT K8, KT K9	BK D26, BK D30, BK D31, BK D32, BK D37

sı-	T19	KT D36	
tegme-		KT D33	
tokı-		KT K6	BK D31, BK G8
ur-		KT D36	
<b>4.Ölme, Öldürme</b>	<b>9</b>	<b>22</b>	<b>28</b>
balbal kıl-			BK G7
balbal tik-		KT D16, KT D25	BK D13, BK D20, BK G9
kan yügür-		KT D24	BK D20
öl-	T16	KT D19, KT D19, KT D20, KT D27, KT D33, KT D33, KT K4, KT K6, KT K8, KT K10	BK D16, BK D16, BK D17, BK D22, BK D23, BK D31, BK D33, BK D37, BK D37
ölür-	T7, T10, T10, T11, T21, T28, T30, T42	KT D36, KT D38, KT D40, KT K1, KT K2, KT K7	BK D26, BK D27, BK D28, BK D28, BK D29, BK G1, BK G1, BK G3, BK G7, BK G8, BK G9
siñük yat-		KT D24	BK D20
yit-		KT D27	BK D22
<b>5.Güçten Düşme, Yeniden Güçlenme</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>4</b>
adak kamsat-		KT K7	BK D30
agıt-		KT K7	BK D31
oza kel-		KT K7	
oza yaña kel-			BK D31
tiril-			BK D31

tüş-	T16	KT K4	
<b>6.Düşmanı Dağıtma, Bozguna Uğratma</b>	<b>3</b>	<b>5</b>	<b>7</b>
ilt-		KT D23, KT D23	BK D19, BK D19
sür-		KT D23	BK D19
yabrit-			BK D31
yañ-	T16, T16, T41	KT D23, KT D34	BK D19, BK D31, BKD33
<b>7.Kaçma, Takip Etme / Kovalama</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>4</b>
tez-	T38, T43		BK D38
tezip bar-		KT D34	BK D37, BK D40, BK D41
ud-	T41		
udşur-		KT D36, KT K2	
<b>8.Esir Yakalama, Yağmalama</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>1</b>
altız-		KT D38	
ançula-		KT D32	
tut-	T41, T42	KT D32, KT D38, KT K3	
tutuz-		KT D38	
yolı-	T39		BK D32
<b>9.Eve, Karargaha Dönme</b>	<b>6</b>	-	-
ebgerü түş-	T30		
kel-	T28		
yan-	T28, T29, T37,		



T45

**Toplam**                      **38**                                      **83**                                      **75**

Tablo 3: Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarında Savaş Sırası İle İlgili Fiiller

Savaş sırasında yaşananları içeren bu aşamada Tunyukuk yazıtında 38, Köl Tigin yazıtında 83, Bilge Kagan yazıtında 75 fiil kullanılmıştır. Bu süreçte “savaşmak” anlamındaki *süñüş-* fiilinin en fazla Bilge Kagan yazıtında olmakla birlikte üç metinde de kullanıldığı görülmektedir. *iş küç bir-* ifadesi ise “hizmet etmek, işini gücünü vermek” olarak çevrilse de bağlamlarına bakıldığında (gönüllü ya da istemeyerek) bağlı olduğu hükümdar adına savaşa katılan (bunun neticesinde unvan kazanabilen, fakat savaşın diğer kazanımlarının bağlı olunan hükümdara ait olduğu durumdaki) kişi tarafından kullanıldığı görülmüş; bu nedenle “savaşmak” anlamındaki eylemler başlığında yer verilmiştir.

Köl Tigin’in savaşırken bindiği atlara verilen önem *öl-* fiilinin geçtiği ve ölen atlarının sayıldığı KT D33’te de görülmektedir. Ayrıca Köl Tigin yazıtında darbetme, vurma, silahla yaralama anlamlarında kullanılan fiiller hem daha çeşitli (*balıkka bas-*, *kılıçla-*, *ok ur-*, *sanç, tokı-*) hem sayıca daha fazladır. Savaşta yüksek rütbeli kişilerin yakalanması ile ilgili yine Köl Tigin’e özel bir vurgu yapılmakta ve silahlı kişileri dâhi eliyle yakaladığı *altız-*, *tut-*, *tutuz-* fiilleriye belirtilmektedir.

Eve dönme ile ilgili fiiller Tunyukuk ile Kapgan Kağan arasında bahsedilen ayrılığa ışık tutmaktadır. Düşman güçlerinin birleşip geldiği istihbaratı alınınca Kapgan Kağan’ın eve dönmek istemesi Tunyukuk için kabul edilemez bir hareket olmuş olmalıdır: *ol sabıg eşidip kaganım, ben ebgerü tüşeyin tidi* (Ercilasun, 2016, s. 608). Tunyukuk başlarında kağanları olmayan orduyu kağanın onayı da olmadığı hâlde düşman üzerine yürüttüğü zaman bazı beylerin savaşmadan dönmek istediği görülmektedir. Düşman sayıca çok olduğu için dönmek istedikleri belirtilse de asıl sebebin bahsedilen Türkiş seferine kağan onayı alınmadan Tunyukuk’un inisiyatifiyle çıkılması ya da kağanları başlarında olmayan ordunun motivasyonunun düşmesi olabilir. Çok önemli bir galibiyetle sonuçlanan Bulçu Savaşının, Kapgan Kağan’a rağmen Tunyukuk sayesinde kazanıldığını anlatmak Tunyukuk yazıtının amaçlarından biridir. Çünkü buradan dönüşte Tunyukuk’un görevden alınıp sürgün edilmiş olması muhtemeldir.

#### 1.4. Savaşın Sonucu

Savaşın gidişatına göre taraflardan birinin üstünlüğü ele geçirmesi, düşmanı tamamen yok etmesi, düşman lideri esir alması ve ya karşı tarafın yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldığı, teslim olduğu aşamada savaş bitmiş sayılmaktadır. Savaşın sonucuna dair tespit edilen fiil söz varlığı öncelikle kazanan ve kaybeden tarafa ait olanlar için iki ana başlığa ayrılmıştır.

Savaşın Sonucu	Tunyukuk	Köl Tigin	Bilge Kagan
<b>1. GALİBİYET</b>	<b>13</b>	<b>32</b>	<b>56</b>
<b>1.1. Ağır Yenilgi Yaşatma, Düşmanı Tamamen Yok Etme</b>	<b>2</b>	<b>7</b>	<b>10</b>
(bodun / eb bark / sü) buz-		KT D31, KT D34	BK D24, BK D25, BK D34, BK D34, BK D37, BK D39
ölür-		KT D10	BK D9
urugsırat-		KT D10	BK D9
yokat-		KT D10	
yok kıl-			BK G4
yok kış-	T11, T21	KT D32, KT D34	BK D25
<b>1.2. Elde Etme, Sahip Olma</b>	<b>3</b>	<b>15</b>	<b>27</b>
(bodun / il / il törü /ogul, yutuz, yılki, barım) al-		KT D2, KT D8, KT D40, KT D36, KT D38, KT K2, KT K6	BK D3, BK D8, BK D24, BK D26, BK D27, BK D28, BK D29, BK D30, BK D32, BK D34, BK D38, BK D38, BK D39, BK G3
(il / il törü / (değerli ticarî mallar) kazgan-	T55, T61	T55, KT D9, KT D16, KT D22, KT D26, KT D27, KT D27, KT D30, KT D31	BK K12, BK K13, BK D8, BK D13, BK D18, BK D22, BK D22, BK D33, BK D33, BK D34, BK D36, BK G10, BK G10

<b>1.3. Tâbi Kılma, Baş Eğdirme</b>	-	<b>9</b>	<b>14</b>
baz kıl-		KT D2, KT D15, KT D30	BK K10, BK D3, BK D13, BK D24
içger-			BK D25, BK D26
sökür-		KT D2, KT D15, KT D18	BK K10, BK D3, BK D13, BK D16
yüküntür-		KT D2, KT D15, KT D18	BK K10, BK D3, BK D13, BK D16
<b>1.4. Esir Alma</b>	-	-	<b>4</b>
kul kıl-			BK D7, BK D20
kün kıl-			BK D7, BK D20
<b>1.5. Ganimeti, Halkı Getirme</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
kel-	T16, T43, T46	T17, T43,	
(ebirü) kelür-	T17, T53	T48, KT K1	BK D25
<b>2. Yenilgi</b>	<b>12</b>	<b>16</b>	<b>14</b>
<b>2.1. Savaşı Kaybetme</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
kazganma-	T54, T59, T59	T55,	BK D33
uma-		KT D10	
<b>2.2. Tâbi Olma</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>9</b>
içik-	T2, T3, T28	T3, KT D10, KT D38	BK D9, BK D37, BK D37
kir-			BK D38
kör-	T1	KT G2, KT G11, KT D8, KT D30	BK K2, BK K8, BK D7, BK D24, BK D39
<b>2.3. Esir Olma</b>	-	<b>9</b>	<b>4</b>
küñ kul bol-			BK D17
kulad-		KT D13	BK D11

kul bol-		KT D7, KT D20, KT D24	BK D36
küñ bol-		KT D7, KT D20, KT D24, KT K9	
küned-		KT D13	BK D11
<b>2.4. Yenilgiyi Kabul Etme, Baş Eğme</b>	<b>3</b>		
yükün-	T28, T43, T46		
<b>Toplam</b>	<b>25</b>	<b>48</b>	<b>70</b>

Tablo 4: Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarında Savaşın Sonucu İle İlgili Fiiller

Savaşın sonucu ile ilgili olarak Tunyukuk yazıtında 25, Köl Tigin yazıtında 48 ve Bilge Kagan yazıtında 70 fiil kullanılmıştır. Bu fiillere Köl Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarında daha çok yer verilmesinin sebebi olarak bu yazıtların resmî tarihi kalıcı olarak bırakma amacıyla yazılmış olmaları gösterilebilir. Aralarındaki fark, Köl Tigin yazıtında Köl Tigin'in bireysel savaşçı yeteneklerine yer verilmesi, Bilge Kagan yazıtındaysa Bilge Kağan'ın devlet adamlığı konumunun gereği olarak savaşlardan aldığı neticeler, elde ettikleri, halkını iyi şartlarda yaşatmasını sağlayacak başarılarının vurgulanmasıdır. Bu nedenle Bilge Kagan yazıtındaki savaş sonucunda tâbi kılma, baş eğdirme, esir alma ile ilgili fiillerin daha çok kullanılması ve elde etme, sahip olmayla ilgili *buz-*, *al-*, *kazgan-* fiilleri kayda değerdir. Tunyukuk yazıtında ise savaşın sonucuna daha az değinildiği görülmektedir. T47-48'deki "O topraklara (Türk halkını) ben Bilge Tunyukuk götürdüğüm için sarı altını, beyaz gümüşleri, kızları, kadınları, hörgüçlü develeri ve ipekli kumaşları fazlasıyla getirdiler" (Tekin, 2020, s. 31) cümlesi, Tunyukuk'un Kapgan'ın onayını almadan çıktığı seferin kazançlı sonlandığını gösterme amacı taşır.

Savaşın sonucunu gösteren bu aşamadan sonra Savaş Sonrası Dönem gelmektedir. Savaş Sonrası dönemde yenen ve yenilen için daha uzun süreçte ortaya çıkan olumlu ve olumsuz sonuçlar değerlendirilmektedir. Savaş sonrası dönemde kaybeden tarafın içinde bulunduğu zor hayat şartları, bu durumda kalanları güçlenerek yeni bir mücadeleye girmeye mecbur kılar. Bu sebeple süreç yeniden başa sarmakta ve yeni bir mücadelenin hazırlığına başlanmaktadır. Bu

çalışmada Savaş Öncesi ve Savaş Sonrası döneme ait fiillere yer verilmediğini tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

### 1.5. İstihbarat

Sürece göre yapılandırılmış yukarıdaki sınıflandırmanın haricinde ayrı bir İstihbarat başlığı bulunmaktadır. Çünkü istihbarat savaşız dönemde olabildiği gibi savaşın her aşamasında da gerçekleşebilmektedir. İncelenen metinlerde istihbarat ile ilgili olduğu tespit edilen fiiller şunlardır:

İstihbarat	Tunyukuk	Köl Tigin	Bilge Kagan
(tıl sab) al-	T32		
(kü / sab) eşid-	T12, T22, T23, T24, T30, T33, T35, T36, T42	KT D12	BK D10
(sab / haberci) id- / it- / yid-	T9, T9, T9, T33, T34, T42		
içre sab id-	T34		
küreg kel-	T8, T29, T33		
(sab / tıl) kelür-	T34, T36		
te- <sup>86</sup>	T20, T20, T21, T21, T21, T22, T22, T29, T30, T30, T30, T33, T33, T34, T36		
Toplam	<b>37</b>	<b>1</b>	<b>1</b>

Tablo 1: Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarında İstihbarat İle İlgili Fiiller

Tunyukuk'un istihbarat gücü, yazıtında bu konuyla ilgili kullandığı fiillerle doğru orantılı olarak oldukça gelişmiştir. Tunyukuk'un ondan gizlenen "içre sab"ı dâhi öğrenebilmesi (T34) ve bununla gelişen olaylar da aslında yazıtının yazılma amacının kilit noktasıdır. İstihbarat yalnızca ham bilgiyi edinebilme gücü değil aynı zamanda bunu değerlendirmek, tasnif etmek, akıl ve öngörüyle bir sonuç üretmektir (İlter, 2002). Bu minvalde Tunyukuk yazıtında tespit edilen fiiller yalnızca ham olarak bilgiyi almayı ya da iletmeyi ifade ederken

<sup>86</sup> Yalnızca bir kaçaktan ya da başka bir kaynaktan istihbarat bilgisi alınırken kullanılan *te-* fiilleri listelenmiştir: **T21** *Üçegün kabışıp sülelim, idi yok kışalım timiş* (Ercilasun, 2016, s. 604).

Tunyukuk'un bilgileri değerlendirerek elde ettiği ürün ise istihbarattır. Diğer iki yazıtta geçen *kü eşid-* ifadesi ise babaları İleriş Kağan zamanında yaşanan isyan hareketiyle ilgilidir; Köl Tigin ve Bilge Kağan'ın istihbarat konusunda iddiaları olmadığı açıktır.

## SONUÇ

Eski Türkçede savaşla ilgili fiil söz varlığı oldukça zengindir. Bu çalışmada içerisinde savaş anlatısı geçen bir metni, fiilleri temel alarak incelemek için altı aşama (savaş öncesi, hazırlık, hücum, savaş sırası, savaşın sonucu, savaş sonrası dönem<sup>87</sup>) ve istihbarat başlığından oluşan bir sınıflandırma sunulmuştur. Savaşla ilgili fiilleri incelemek savaşın yol haritasını, taktiklerini, sebep ve sonuçlarını ortaya koyabilmek; ilgili kültürde askerliğin ve savaşın yerini belirleyebilmek açısından önemlidir.

Tunyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarındaki fiiller bu şemaya göre sınıflandırıldığında savaşa hazırlıkla ilgili sırasıyla 31, 26, 38; hücumla ilgili 76, 71, 71; savaş sırasında yaşananlarla ilgili 38, 83, 75; savaşın sonucuyla ilgili 25, 48, 70; istihbaratla ilgili 37, 1, 1 fiil tespit edilmiştir. Tunyukuk'un özellikle hücum aşaması ve istihbarat ile ilgilendiği; Köl Tigin yazıtında devletin resmî tarihine ek olarak Köl Tigin'in savaşçılıkla ilgili yetenekleri ön plana çıkarıldığı için savaş sırası aşamasına ait fiillerin çok olduğu; Bilge Kagan yazıtında ise yapılan savaşların başarıyla sonuçlanmasının, savaş sayesinde elde edilenlerin, bağımlı kılınan boyların ve baş eğdirilen düşmanların altını çizmek için savaşın sonucu aşamasında öne çıktığı görülmektedir.

Çalışmanın bir diğer sonucu ise Tunyukuk yazıtının Kapgan Kağan'a (ya da henüz bulunmamış Kapgan Kagan yazıtına) cevaben yazıldığı; Köl Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarındaysa Tunyukuk'un bazı sözlerinin resmî tarihe kaydolması amacıyla düzeltilerek cevap verildiğine dair delillerdir.

1. Çin'e karşı ayaklanırken yedi yüz kişinin toplanması hakkında Bilge Kağan babasının çabasına değinir:

**T4** *İda taşda kalmış kübranıp yiti yüz boltı.* (Ercilasun, 2016, s. 596)

---

<sup>87</sup> Bu çalışmada savaş öncesi dönem ve savaş sonrası döneme ait fiillere yer verilmemiş, savaşla daha doğrudan ilgili olan dört aşamaya ve istihbarata dair fiiller incelenmiştir.

**BK D11** (*Kaŋım kağan*) *İlgerü, kurıgaru sülep tirmiş kubratmış. Kamagı yiti yüz er bolmış.* (Ercilasun, 2016, s. 560).

2. Tunyukuk, kağan olacak kişiye kendisinin karar verdiğini belirtirken (T5-6) Bilge Kağan bunu düzelterek durumu Tanrılara ve kutsallara (BK D10) bağlar. Tunyukuk'un iki kişi arasında karar vermeye çalıştığı zayıf ve semiz boğa benzetmesi ise bizce İleriş ile Kapgan hakkındadır. Böylece Tunyukuk ile Kapgan arasındaki sorunun temelini bu aşamada başladığı düşünülebilir.

3. Türk halkının Demir Kapı'ya hiç ulaşmadığını, kendisi sayesinde bu hedeflere ulaşıldığını ve büyük ganimetle dönüldüğünü söyleyen Tunyukuk'a (T46-48) Bilge Kağan cevap verir: Bumın ve İstemi kağanların I. Köktürk Kağanlığı zamanında Demir Kapı'ya kadar halklarını yerleştirdiği (BK D4), Çin'e esir olunan yıllarda Türklerin Çin hakanı için Demir Kapı'ya dek sefer ettikleri (BK D8), Bilge şad iken **amcasıyla birlikte Demir Kapı'ya dek sefer ettikleri** (BK D15), BK K3'te de kendisinin Demir Kapı'ya sefer ettiğini söyler. BK K11'de ise çok daha fazla ganimeti halkı için kendisinin kazandığını belirtir.

4. Tunyukuk yola birlikte çıktığı ve kağan yaptığı İleriş'i zekası, cesareti ve savaşçılığı ile överken (T48-49) Kapgan hakkında böyle cümlelere yer vermez. Aksine Kapgan'ı kağan yaptıktan sonra gece gündüz çalışıp çabalayanın kendisi olduğunu (T51-52); Çin kağanı, On Ok kağanı düşman iken Kapgan'ın uykularının kaçtığını (T19), bu ikisinin Kırgız kağanıyla birleşip saldıracağı haberi gelince savaş hakkında gece gündüz düşünüp karar verenin yine kendisi olduğunu (T22) vurgular.

5. Tunyukuk, İleriş Kağan zamanında orduda daha yetkili<sup>88</sup> olduğunu belirtip Kapgan'ınsa ordunun başına atadığı kişileri sayarak (T31-32) onun yetkilerini sınırlandırmak istediğine işaret ediyor. Bu cümlesinde aralarında yetki tartışması yaşandığı izlenimi veriyor.

6. Tunyukuk'un Kapgan ile ilgili en büyük eleştirisi Kırgız seferinden dönüştü yeni bir tehlike haberi alındığında Kapgan'ın eve dönme isteğidir. Çin kaynaklarında Tunyukuk için geçen "içten pazarlıklı ve akli entrikalarla dolu, özellikle yaşından dolayı daha da

---

<sup>88</sup> "Ku-to-lu onu kendi tarafına çekmiş olduğuna çok seviniyordu ve onu A-po-ta-kan ilan etti ve ona bütün askerî işleri tek başına yönetmesi görevi verdi" (Liu, 2019, s. 215). İleriş'in Tunyukuk'u Apa Tarkan atadığı görülmektedir, oysa Kapgan zamanında Apa Tarkan'a Tunyukuk hakkında gizli mesaj gönderilerek Tunyukuk'un sözlere uymayın (T34-35) denmektedir. Bu Tunyukuk için ciddi bir itibar kaybıdır.

esprili” (Liu, 2019, s. 244) cümlesi Tunyukuk’un düşmanlarına ve sevmediklerine gösterdiği karakterin tarifidir. Bu satırlarda da Tunyukuk’un cümleleri ve bu cümlelerin sıralanışı Kapgan’ı savaştan kaçmakla itham eder biçimdedir:

**T30-31** *Türğiş kağanı taşıkmiş tidi; On Ok bodunu kalısız taşıkmiş tir. Tabgaç süsi bar ermiş. Ol sabıg eşidip kağanım, ben ebgerü tüşeyin tidi; katun yok bolmuş erti, anı yoglatayın tidi.* “Türğiş kağanı yola çıkmış; eksiksiz olarak On Ok halkı da çıkmış diyor (kaçak). (Üstelik) Çin ordusu (da) varmış. **Kağanım o sözleri dinledikten sonra, ben karargâha ineyim dedi; Katun yok olmuştu, onun yas törennini yaptırayım dedi**” (Ercilasun, 2016, s. 608-613).

7. Eve dönerek ordunun başında bulunmayan Kapgan Kağan, Tunyukuk’un hazmedemeyeceği bir hamle daha yapıyor. Düşman ordularının toplanıp üzerlerine geldiği haberini kağanına ileten Tunyukuk’a hücum etmeyip bekleme emri verirken Apa Tarkan’a ise gizli bir mesaj gönderiyor:

**T34-35** *Oluruş tiyin timiş; yelme kargu edgüti urgul, basıtma timiş. Bög(ü) Kagan başaru ança ay(u) idmiş. Apa Tarkangaru içre sab idmiş; Bilge Tunukuk ańıg ol, öz ol. Sü yorılım tideçi, unamañ. Ol sabıg eşidip sü yorıtdım* (Ercilasun, 2016, s. 612).

Tunyukuk’un tüm bu olaylara karşı tepkisi kağanının onayı olmadan orduyu yürütüp hücum etmiş olmasıdır. Bu nedenle dönüşte tüm yetkileri elinden alınmış, sürgüne gönderilmiştir. İşte bu nedendir ki Tunyukuk yazıtı sitemden ziyade bir intikam metnidir. Kapgan tarafından görevden alınması (ya da henüz bulunmamış Kapgan Kagan yazıtında kendisinden hiç söz edilmemesi / kötü söz edilmesi) nedeniyle devletin yükselişinde kendi payını ortaya koyma amacı güder. Kendisinden geriye iddialı ve ithamkâr bir metin bırakması nedeniyle de KT ve BK yazıtlarında Tunyukuk adı geçmediği ve ne olmuş olursa olsun Bilge Kağan’ın resmî tarih niteliği de taşıyan bu yazıtlarda amcası Kapgan Kağan’ı saygıyla yad ettiği görülmektedir.

## KAYNAKLAR

Alyılmaz, C. (2021). *Bilge Tonyukuk’u Sürgüne Kim Gönderdi?* İçinde N. Ildırı & H. Kotan (Ed.), Uluslararası Yunus Emre ve Düünden Bugüne Türkçe Sempozyumu Bildiriler Kitabı (s. 16-26). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



- İlter, E. (2002). *Millî İstihbarat Teşkilâtı Tarihçesi*. Ankara: MİT Basımevi.
- Liu Mau-Tsai (2019). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri* (Çeviri: Ersel Kayaoğlu – Deniz Banoğlu), İstanbul: Selenge Yayınları. (Özgün Yayın: 1958)
- Sertkaya, O. F. (1995). *Göktürk Tarihinin Meseleleri: Bilge Tonyukuk'un Abidelerinin Tarihlendirilmesi Üzerine*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. no: 131.
- Tekin, T. (2010). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tekin, T. (2020). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Uyar, M. (Ed.) (2021). *Savaş Çalışmaları El Kitabı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Yaman, A. (03.08.2023). *Savaş. TDV İslâm Ansiklopedisi*.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/savas#1>

# ESKİ UYGUR METİNLERİNDE ÜNVANLAR

## TITLES IN OLD UYGHUR TEXTS

Aysel AHMEDOVA\*

### ÖZ

Ünvanların araştırılması Eski Türkçenin söz varlığının öğrenilmesinin yanı sıra Eski Türklerin yaşantısı, sosyokültürel yaşamına dair de bilgiler verir.

Eski Türkçe metinlerde ünvanlar yaygın olarak geçer. Özellikle Göktürk harfli yazıtlarda çok sayıda idari ve askerî ünvan kullanılmıştır. Eski Uygur metinleri içerik olarak diğer Eski Türkçe metinlerden farklı olsalar da onlarda da ünvanlara rastlamaktayız. Bu ünvanların bir kısmı Orhon-Yenisey yazıtlarındaki ile aynıdır, bazıları ise anlam açısından farklılık arz eder. Eski Uygur metinlerinde Orhon-Yenisey yazıtlarında geçmeyen ünvanlara da rastlamaktayız.

Eski Uygur metinlerindeki askerî ve idari ünvanlar şunlardır: **Askerî ünvanlar:** *buyruk/buryuk* 'komutan, askerî birliğin başı', *inanç/inançu* 'inanılan, güvenilen komutan', *çavış* 'askerî ünvan', *sü başı* 'kumandan'. Bu askerî ünvanların hepsinin Türkçe kökenli olması dikkat çeker. **İdari ünvanlar:** *başçı* 'başkan, önder', *beg* 'bey', *ilig* 'hükümdar', *ilçi* 'elçi', *kan/han* 'han, hükümdar', *katun/hatun* 'hükümdarın karısı, kraliçe', *tigin* 'prens, şehzade', *kunçuy* 'prenses', *tarkan* 'vezir, bakan', *tutuk* 'vali, reis', *yavğu* 'vali, hükümdar', *yarğan* 'mahkemede çalışanların ünvanı', *raça* 'raca', *maharanç* 'büyük raca', vs. Eski Uygur metinlerinde idari ünvanlar askerî ünvanlardan daha fazladır. Eski Uygur metinlerindeki Türkçe kökenli ünvanlar Orhon-Yenisey yazıtlarındaki ile neredeyse aynıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türkçe, Eski Uygurlar, söz varlığı, askerî ünvanlar, idari ünvanlar

### ABSTRACT

Research on the titles gives information about not only Old Turkic lexicon, but also the lifestyle and socio-cultural life of Old Turks.

Titles and ranks are common in Old Turkic texts. Especially in the inscriptions of Korkturk alphabet, a lot of administrative titles and military ranks have been used. Although Old Uyghur texts are different than the other Old Turkic texts for their content, titles and ranks have also been registered in them. While some of these titles and ranks are the same as the ones in Orkhon-Yenisey Inscriptions, the other differ in meaning. In Old Uyghur texts, we also come across with the titles and ranks that have not been registered in Orkhon-Yenisey Inscriptions.

The military ranks and administrative titles in Old Uyghur texts are the following: **Military ranks:** *buyruk/buryuk* 'commander, leader of the military troop', *inanç/inançu* 'trusted commander', *çavış* 'military rank', *sü başı* 'commander'. The fact that all of these military ranks are of Turkic origin draws attention. **Administrative titles:** *başçı* 'leader', *beg*, *ilig* 'ruler of the state', *ilçi* 'ambassador', *kan/han* 'ruler', *katun/hatun* 'wife of the ruler of the state, queen', *tigin* 'prince', *kunçuy* 'princess' (of Chinese origin), *tarkan*

\*Dr., Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Nesimi adına Dilçilik Enstitüsü, Bakü/Azərbaycan (aysel901120@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0904-2998>

'minister', *tutuk* 'governor, chairman', *yavğu* 'governor, ruler', *yarğan* 'a title of people working in court', *raça* 'raja', *maharanç* 'great raja', etc. In Old Uyghur texts, the number of administrative titles is greater than the number of military ranks. The titles of Turkic origin in Old Uyghur texts are nearly the same as the ones in Orkhon-Yenisey Inscriptions.

**Keywords:** Old Turkic, Old Uyghurs, lexicon, military ranks, administrative titles

## Giriş

Eski Uygur metinleri Eski Türkçenin en önemli yazılı belgelerindedir. Bu metinler gerek içerik gerekse de sayı ve hacimce Eski Türkçe metinler içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu metinlerden bir kısmı Budist çevreye ait dinî konulu metinlerdir. İçerik açısından bunlarda ünvanların, özellikle de siyasi ve askerî ünvanların kullanımının az olacağı düşünülebilse de aslında ünvanlar bu metinlerde kayda değer bir kullanım sıklığına sahiptir. Budist çevresi Eski Uygur metinleri diğer Eski Türk yazıtlarından zaman ve mekanca, aynı zamanda içeriğine göre farklı olsalar da metinlerde geçen ünvanlar Orhon-Yenisey yazıtları ile ve diğer dinî çevrelere ait Eski Uygur metinleri ile benzerlik teşkil eder.

Orhon-Yenisey yazıtlarında askerî rütbe ve ünvanlar daha çok kullanılmıştır: *şad, tarkan, seğün, sü başı, buyruk, çor, ışbara, yağıcı* vs. Yazıtlarda askerî ve idari rütbe ve ünvanların yaygınlığı şaşırtıcı değildir. Şöyle ki yazıtlar devlet büyüklerinin -kağanların, vezirlerin, orduda önemli görevi olanların- şerefine yazılmıştır ve büyük ölçüde tarihî olaylara, savaşlara, askerî çatışmalara değinir. Bu da yazıtlarda çokça kişi adının ve ünvanının kullanılmasını sağlamıştır.

Eski Uygur metinlerinde idari ve askerî rütbe ve terimler çok değildir ki bu da metinlerin idari ve askerî değil, dinî içerikli olması ile ilişkilidir. Tabii ki dinî bir metinden devlet idareciliğinden ve savaşlardan bahsetmesi beklenemez. Ancak bu metinlerde de askerî rütbe ve ünvanlara da rastlarız. Bu Eski Uygur metinlerinin çok sayıda olması ile ilişkilendirilir (Turan, 2018, s. 161). Burada geçen rütbe ve ünvanlar çoğunlukla dinî olayların anlatımında kullanılır, özellikle çeviri metinlerinde bunlar yabancı ünvanların yerine geçer.

**Ayğuçı 'danışman, müşavir':** ...tınığlar balık bağlari ...-iğ ayğuçı erdimiz ... biz iş ayğuçımız ... (Maytrısimit, 62, 27-29) '...yaratıklar, şehir beyleri ... müşavir idik. Biz iş buyuran...' (Tekin, 1976, s. 236)

*Ayğuçı* ünvanı *ay-* 'söylemek' filinden türemiştir, 'danışman, müşavir' demektir (Древнетюркский словарь, 1969, s. 28; Caferoğlu, 1968, s. 27). Clauson (1972) bu sözcüğü şu şekilde açıklar:

“konuşan yahut emir verenlere ait idari ünvan” (s. 27). *Ayğucu* sözcüğünün ünvan olarak kullanımı tam belirlenmemiştir. Şöyle ki bazı araştırmacılar bu sözcüğün yalnızca Tonyukuk yazıtında kullanılmış olduğunu düşünmüş ve onu Tonyukuk’a özel bir sıfat olarak taktim etmiştir (Odabaşı, 2019, s. 171; Esger & Kıpçak, 1996, s. 54). Fakat Odabaşı *ayğucu* ünvanını Eski Uygurlarda da kullanılan ünvanlardan biri olarak kabul eder ve ekler: “Uygur dönemi metinlerine bakıldığında “aygucu” ünvanının kısmen önem kaybettiği ve daha düşük rütbeli idari, sivil ya da dinî bir ünvan haline geldiği anlaşılmaktadır” (Odabaşı, 2019, s. 172). Demek ki araştırmacı *ayğucu* sözcüğünün Göktürk döneminde daha yüksek bir ünvan olarak yalnızca Tonyukuk’a verildiği, Eski Uygurlarda ise artık daha yaygın bir ünvan olarak birçok kişi için kullanıldığı görüşündedir. Odabaşı (2019) bu ünvanın daha sonraki dönemde de kullanılmaya devam ettiğini belirtir (s. 172). Bu ünvanın Eski Uygur metinlerinde kullanımı onun Göktürk ve sonrası dönemde de kullanıldığı, yalnızca bir insana değil başkalarına da verildiği olasılığını doğurur. Yani o dönemden itibaren kullanılagelmiş bu ünvan Eski Uygurlarca da bilinmiş ve Eski Uygur metinlerinde yer almıştır.

**Başçı ‘yönetici, başkan’.** Bu sözcük çeşitli ünvanların ortaya çıkmasında kullanılmıştır. Eski Uygur yazmalarında *il başçı* ‘devlet başkanı, yöneticisi’ ünvanını oluşturmuştur: Yorımasar *il başçı* ... raçaşast(1)r atlığ törüçä ... ol iltäki kişilär saçılır artayur (Altun Yaruk VIII. 30b., 5-8) ‘Devlet yöneticisi raçaşastr adlı kanuna uygun hareket etmezse, o devletteki insanlar dağılır, güçsüzleşir’. *Başçı* sözcüğü Çağdaş Azerbaycan Türkçesinde aynı anlamda kullanımı sürdürür, *dövlät başçısı* ‘devlet başkanı’ öbeğinde de geçer.

**Bäg ‘bey’:** Çang bağlı kuotau atlığ bir *bäg* balık *bägi* erti (Altun Yaruk 4S. 2b, 7-8) ‘Çang kabilesinden Kuotau adlı bir bey şehrin beyi (hâkimi) idi’. Bu örnekte *bäg* sözcüğü müstakil olarak kullanılmakla birlikte, *balık bägi* ifadesinde de geçmiş ve bu ifade ‘şehir yöneticisi’ anlamını ifade etmiştir. Demek ki burada bir ünvan başka bir ünvanın yapımında yer almıştır.

Takı yimä kim kayu tınlığ *bäglärdä* ağır yazukluğ bolup (Kuanşı İm Pusar, 25-26) ‘Ve yine herhangi bir canlı varlık, beylere karşı suç işlerse’ (Tekin, 1993, s. 20). Bizin *bägimiz* vayşrvanı ilig täñri täñrиси burkannıñ yirtinçüdä ... (Maytırsimit 11, 23-25) ‘Efendimiz hükümdar Vaişravana, Tanrılar Tanrısı Burkan’ın dünyasında...’ (Tekin, 1976, s. 198)

*Bäg* sözcüğü Eski Türkçede en yaygın ünvanlardandır. Neredeyse tüm yazılı metinlerde (Orhon-Yenisey, Eski Uygur vs.) kayda geçmiş ve sonraki dönemlerde de varlığını korumuştur. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te de bu sözcük kullanılmıştır:

*Alplar birlä uruşma,*

*Bäglär birlä turuşma*

‘Yiğitlerle dövüşme,

Beylerle karşı karşıya durma’ (DLT, I, 182).

Clauson’a (1972) göre bu sözcüğün en eski anlamı ‘kabile veya boyun yöneticisi’dir (s. 322). Erkoç’a (2018) göre esas Türk halkını yani *bodun*’u oluşturan boyların başında *Bäg* ünvanı taşıyan reisler (beyler) vardır (s. 384). Bu sözcüğün *bek* sözcüğünden geldiğini düşünen Abdülkadir Donuk (1984) onu *bekçi* sözcüğü ile ilişkilendirir ve bunu beg’lerin devleti koruması ile açıklar (s. 7).

Orhon-Yenisey yazıtlarında *bäg* ünvanının kullanıldığı örnekler çoktur. Onlardan birkaçını sunmak isteriz: ...iç buyrukı *bäg* İrkin başlayu buyruk bunça amtı bäglär kañım kağanka ärtänü... (BK G 14) ‘...iç buyrukları başında bey İrkin olarak buyruk beyler şimdi babam kağana çok...’; Toğan tutuk bän täñri elimkä elçisi ertim, altı bağ budunka *bäg* ertim (Uyuk-Tarlak 2) ‘Adım El Toğan tutuk, ben kutsal devletimin elçisi idim, altı kabileden oluşan halkın beyi idim’.

Eski Uygur metinlerindeki örneklerden de görüldüğü kadarıyla, burada *bäg* ünvanı ya bir boyun yahut kabilenin yöneticisi ya da bir şehrin hâkimi için kullanılmıştır. Bu da Eski Uygur metinlerinde de bu ünvanın Orhon-Yenisey yazıtlarındaki anlamını koruduğunu gösterir. Demek ki Eski Türklerde *bäg* önemli bir ünvan olmuş ve yaygın kullanılarak Türkçenin sonraki dönemlerine kadar taşınmıştır.

***Buyruk ~ buryuk ‘askerî görevli’:*** Takı yimä kalmış *buyruklar* yimä öküş ajunlarda üç erdni ögüg kañığ tapınmış (Maytrısimit 50, 2) ‘Ve yine diğer kumandanlar da birçok alemlerde üç cevher ve anaya babaya hürmet ettikleri için...’ (Tekin, 1976, s. 226). İl içintäki *buryuklar* ... antada kin ulatı ... basakı yakın yağuk inançlar (Altun yaruk VIII. 32a, 18-21) ‘Devlet içindeki buyruklar, ondan sonra ek olarak yakın inançlar...’

*Buyruk* ünvanına ilişkin görüş farklılıkları vardır. Gömeç’e (2000) göre “*Buyurmak* fiilinden gelen bu kelimenin “bakan” demek olduğu söylenmektedir. Yani idari bir ünvanıdır” (s. 933). Ancak Eski Uygurlarda *buyruk* ünvanı taşıyan insanların sarayda çok olması ve

onları birbirinden ayırmak için (bakanlarda olduğu gibi) ilgilendikleri alanların belirtilmemesi *buyruk*'u “bakan”dan ayırır. Öte yandan *Altun Yaruk*'a dâhil olan *Aç Bars Hikâyesi*'nden de görüldüğü üzere *buyruklar* kaybolmuş şehzadeleri aramaya çıkarlar ki bu da bakanın görevi değildir. Belki de Göktürklerde “bakan”a yakın büyük bir ünvan olan *buyruk* Eski Uygurlarda daha küçük bir ünvana dönüşmüştür.

Odabaşı (2019) bu sözcüğü farklı şekilde anlatır: “Bir başka ifadeyle “buyruk”, “aygucu” ünvanı gibi hem sivil hem de askeri yükümlülüğü bulunan “beg”den üstün, “tarkan” ve “şadapıt”tan aşağı bir ünvanıdır. Bu durumda “buyruk” hem bilge hem alp, yani hem idari hem de askeri nitelikleriyle öne çıkmaktadır” (s. 174). *Kül Tigin* yazıtında şöyle bir örnekte *buyruk* sözüne rastlarız: ...biriye şad apıt bağlâr, yıraya tarkat *buyruk bağlâri* (KT G 1) ‘...güneyde şad apıt beyler, kuzeyde tarkanlar buyruk beyleri’. Burada *buyruk* ve *bäg* sözcüklerinin beraber kullanımı bu iki ünvanın birinin diğerinden üstün olduğu bir hiyerarşiye ait olmadığını, *bäg*'in diğer yüksek ünvanlar taşıyan kişilere de verildiğini gösterir. Bu açıdan *bäg* ünvanı ile İngilizlerdeki *sir* ünvanı arasında benzerlik görünür.

*Buyruk* sözcüğü *buyur-* ‘emretmek’ fiilinden yapılmıştır ve ‘emir verilmiş’ anlamı taşır. Orhon yazıtlarında *buyruk* şeklinde geçen bu sözcüğün *buryuk* şekli Eski Uygur yazıtlarında sıkça görülür. *Altun Yaruk*'ta *buryuk* şekli daha üstündür.

**Çor ‘yüksek askerî ünvan’:** (Ina)llar çorlar evlârin (barkların) kodup toyn dındar (bolmaz)lar erti (Maytrısimit 7, 54-56) ‘...vekiller, çorlar evlerini (barklarını) terk edip rahip olmazlar idi’ (Tekin, 1976, s. 194).

Çor Eski Türkçede askerî ünvanlardan biridir. Odabaşı’ya (2019) göre “Gök Türklerde “Çor” ünvanını taşıyan kimseler elçilik, boy reisliği, ordu komutanlığı ve valilik gibi görevleri yerine getirmişlerdir” (s. 184). Bu ünvan Göktürklerde en yüksek askerî ünvan olarak da nitelendirilir ve çağdaş terminolojide “mareşal” ünvanına uygun olduğu belirtilir (Esger & Kıpçak, 1996, s. 75). Göktürklerden sonra da kullanılmaya devam etmiştir (Odabaşı, 2019, s. 184). Yukarıdaki örnek onun Eski Uygurlarda da kullanıldığını kanıtlar. Şunu da hatırlatmak gerekir ki Ötügen Uygur devletinin ikinci ve en güçlü kağanının tahta oturmadan önceki adı da Moyun Çor olmuştur.

**Inanç ‘rütbe (inanılan, güvenilen kişi)’:** Azu katunların tigitlârin ordu karşı içintâki *inançların* içräkilârin küzâtgâli (Altun Yaruk VI.

6b, 22-24) ‘Yoksa hatunlarını, şehzadelerini, saray içindeki inançlarını, içrekilerini gözeterek’. Anta ötrü Vayşarvan maharaçnıñ üç uluğ küçlüg *manç* buyrukları erti (Maytrısimit 7, 4-7) ‘Bundan sonra Vaişravana adlı büyük hükümdarın pek çok güçlü üç nedimi ve vekili idi’ (Tekin, 1976, s. 194). Üçünç buryuk *inanççı* ... yakın tãgip içkärü ... ilig bägkä ötünti (Altun Yaruk X. 21b, 5-7) ‘Üçüncü buyruk inancı ... yakına gelip içeri ... hükümdara söyledi’.

Son örnekten de görüldüğü üzere, Eski Uygur metinlerinde *manç* sözcüğü *buyruk* sözcüğü ile bir arada da kullanılır. Bu da Eski Uygurlarda bu iki ünvanı taşıyan kişilerin görevlerinin birbirine yakın olduğunu gösterir.

Clauson (1972) bu sözcüğü şöyle izah eder: “*manç* – orta dönemden itibaren kullanılmaya başlamıştır; “inanılan bakan”; uzun zaman kullanılmaya devam etmiştir, hatta Selçuklu döneminde de vardır” (s. 187). Caferoğlu (1968) ise bu sözcüğün aşağıdaki anlamlarını belirtir: “vezir, vekil, inak, mutemet, nazır”, “rütbe” (s. 86).

Orhon yazıtlarında bu ünvan *mançu* şeklinde kullanılmıştır. Fikret Turan’a (2018) göre *mançu* orta düzey bir rütbedir (s. 159). Sadettin Gömeç (2000) *manç* ve *mançu* sözcüklerini “idari ünvan” olarak nitelendirir (s. 936). Zehra Odabaşı (2019) bu ünvanla ilgili şöyle yazar: “*Inanç* ünvanına ise X. yüzyıldan itibaren Uygur elçilerinin adlarında rastlanmaktadır” (s. 175). Bu durumda araştırmacının Eski Uygur yazmalarında geçen *manç* ünvanını Orhon-Yenisey yazıtlarındaki *mançu* ünvanından ayırdığını görürüz. Aksi taktirde onun X. yüzyıldan itibaren kullanıldığını belirtmezdi. Fakat bu görüş tartışma doğurabilir. Şöyle ki örneklerden de görüldüğü üzere *manç* sözcüğü Eski Uygur metinlerinde *buyruk* ile bir arada kullanılır ve çoğunlukla hükümdara hizmet eden görevlileri ifade eder.

**İçräki ‘sarayda hizmet eden, çalışan kişi, saray görevlisi’:** Azu katunların, tiğitlärin, ordu karşı içintäki inançların, *içräkilärin* küzätgäli... (Altun Yaruk VI. 6b, 22-24) ‘Yoksa hatunlarını, şehzadelerini, saray içindeki inançlarını, içrekilerini gözeterek...’

Eski Türkçeye dair sözlüklerde *içräki* ünvanı şu şekilde anlamlandırılır: ‘sarayın dahili görevlisi’ (Древнетюркский словарь, 1969, s. 202), ‘saray mensubu’, ‘saray görevlisi’ (Clauson, 1972, s. 31), ‘saray mensupları ve harem halkı, ünvan, rütbe’ (Caferoğlu, 1968, s. 88).

*İçräki* sözcüğü Orhon yazıtlarında ‘içerideki, içindeki’ anlamında geçer: Anta *içräki* bodun kop maña körür (KT G 2) ‘Oradan içerideki halkın hepsi bana itaat eder’. Bu sözcükte anlam değişmesi görülür. Şöyle ki Eski Uygur metinlerinde *içräki* sözcüğü ‘içindeki’ anlamında kullanılma özelliğini kaybetmiş, bu anlamda *içintäki* şeklinden yararlanılmıştır: İl *içintäki* buryuklar ... antada kin ulatı ... basakı yakın yağuk mañlar (Altun yaruk VIII. 32a, 18-21) ‘Devlet içindeki buyruklar, ondan sonra ek olarak yakın inançlar...’ Bu da incelenen metinlerde *içräki* sözcüğünün ‘saray görevlisi’ anlamı taşıyan ünvan olarak sabitleşmesini sağlamıştır.

***İlçi/elçi ‘elçi’***: Birük *ilçi* bilgälär körkin körü kurtulğu tınlıglar ärsär, Kuanşi İm Pular ol tınlıglarka *ilçi* bilgälär körkin körtgürür nomlayur kutğarur (Kuanşi İm Pular, 129-131) ‘Elçi ve hakimlerin yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, Kuanşi im pular o canlı varlıklara, elçi ve hakimler kılığına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır’ (Tekin, 1993, s. 22).

Ahmed Caferoğlu (1968) *ilçi bilgä* ifadesini “diplomat” şeklinde çevirmiştir (s. 92). Sadettin Gömeç (2000) *ilçi* sözcüğünün “idari ünvan” olduğunu belirtir (s. 935). *İlçi/elçi* Eski Türkçeden günümüze kadar kullanılagelmiş sözcüklerden biridir, Türkiye Türkçesinde ünvan olarak kullanılmaya devam eder.

### ***İlig/ilig han/ilig bäg ‘hükümdar’***:

*İlig* sözcüğü bazen tek başına kullanılır: Birük kiçig *iliglär* körkin körü kurtulğu tınlıglar ärsär, Kuanşi İm Pular ol tınlıglarka kiçig kiçig *iliglär* körkin körtgürü nomlayur kutğarur (Kuanşi im pular, 122-124) ‘Ufak ufak hanların yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, Kuanşi im pular o canlı varlıklara, ufak ufak hanlar kılığına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır’ (Tekin, 1993, s. 22). Uluğ *ilig* bu ok säniñ balıkınta küntin yıñak bir uluğ bädük söğüt bar (Çaştani Bey 64-66) ‘Ulu emir, senin şu şehrinde cenuptan yan(a) bir ulu yüksek söğüt (ağacı) var’ (Çaştani bey hikâyesi, 1945, s. 18).

*İlig bäg* ifadesinde geçer: Çaştani *ilig bägig* sançğalı urğalı kılımp bir ikintisinkä inçä tip tiştilər (Çaştani Bey 40-42) ‘Çaştana devletli beyi sançmaya vurmaya hazırlanıp birbirlerine şöyle dediler’ (Çaştani Bey hikâyesi, 1945, s. 17). Ötrü ol ödün *ilig bäg* ulatı iki oğlanı birlä uluşu sığtaşı kitärmäyük yiviglig tizigligin kamağ bāglär birlä yumğı bodısatavniñ kalmış süñüklüg şarırın ididilər, yığdılar (Altun Yaruk X. 15a, 12-17) ‘Sonra o zaman hükümdar iki oğlu ile beraber ağlamasını durduramayarak takı takmış, süslenmiş bütün beyler ile birlikte hepsi



bodhisattvanın kalmış kemikli kutsal emanetini bir araya topladılar, yığdılar’.

*İlig kan* ifadesinde geçer: Burkan çakravart *ilig kan* yir suvda bälgürär (Maytrısimit 8, 41-43) ‘Bir burkan dünya hükümdarı (olarak) dünyada zuhur eder’ (Tekin, 1976, s. 195). Raçabumı atlıg artuk *ilig kan* orumı yitiñç oruntakı bodısatavlarka yügärü üsüklärintä tamuka tüşä turur (Altun Yaruk IV. 59 b., 4-8) ‘Raçabumı adlı büyük hükümdarın yeri yedinci yerdeki bodhisattvaların yukarıdaki ayrılıklarından cehenneme inmektedir’.

Bu sözcüğün tek başına yahut *bäg* veya *kan* sözcükleri ile kullanımında belirgin bir anlam farkı görülmez. ‘Çastani Bey” adlı eserde hem *ilig* hem de *ilig bæg* şeklinde kullanımı görülür.

Clauson (1972) *ellig* sözcüğünün ilk anlamını “devlet sahibi” olarak gösterir ve bu sözcüğün “hükümdar” anlamında ilk kez Manici ve Budist Eski Uygur metinlerinde geçtiğini belirtir. O, bu sözcüğün *elig* ve *ilig* şekillerinin daha sonra ortaya çıktığı görüşündedir (s. 141). Eski Uygur metinlerinde onun *ellig* şekli görülmez.

*İlig* Eski Türkçede genel olarak hükümdarı belirtse de Odabaşı’ya (2019) göre “devlete bağlı bir bölgenin ya da kanadın idarecisini” de ifade edebilmiştir (s. 185). Bu ünvan Orhon-Yenisey yazıtlarında görülmez. “Daha sonra büyük Uygur Kağanı Böğü’ye (759-780) ait belgede, IX. yüzyılın başlarında dikilen Karabalgasun kitabesinde ve Hristiyan Uygur metinlerinde “hükümdar” veya “saltanat sahibi” anlamlarında kullanılmıştır” (Odabaşı, 2019, s. 185). *İlig* sözcüğünün *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te kullanılmaması ilgi çekicidir. Halbuki *Kutadgu Bilig*’de bu sözcük sıkça geçer, eserin ana kahramanlarından birinin ünvanıdır.

***Katun/kadun/xatun* ‘hatun, hükümdar kadını’:** Çastani iligniñ yig üstünki amrak *katunınıñ* körkin bälgürtüp *ilig bæg* basasınta yorıyu oğlağü ünin üntäyü *ilig bægkä inçä tip tidi* (Çastani Bey 139-143) ‘Çastana hanının en iyi üstün sevgili hatununun suretini takınıp han bey(in) arkasından yürüyerek latif sesle çağırıp han beye şöyle dedi’ (Çastani bey hikâyesi, 1945, s. 23). Ançağınça anası *katun* balıkda idiz kalıkda yatıp udiyur erkän ertingü yavız tül tüşädi (Altun Yaruk X. 11b, 15-18) ‘O zaman annesi hatun şehirde yüksek yerde yatıp uyuduğu zaman çok kötü bir rüya gördü’.

Bu sözcük Türkçenin çeşitli dönemlerinde kullanılagelmiştir. *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te de tanıklanmıştır: Han işi bolsa, *katun* işi kalur (I, 410) ‘Hanın işi, emri olunca, Hatunun işi geri kalır’. *Dede*

*Korkut Kitabı*'nda da bu sözcük sıkça görülür: Mägär, sultanım, Dirsä xanıñ *xatunı* bunı duymış (s. 34); Xan gızı boyı uzun Burla *xatun* Gazanıñ gäldügin eşitdi (s. 84).

**Kunçuy 'prensēs'**: Çakravart ilig kanıñ *kunçuy* katunların okıp inçä tip yarlıkayur (Maytrısimit 51, 32-34) 'Dünya hükümdarının 84000 kraliçesini çağırıp haşmetle şöyle der' (Tekin, 1976, s. 227). Ol *kunçuy* ölgäysükdä tişi ätözin kodup erkäk ärklilig bulup tapın... (Altun Yaruk II. 26a, 19-21) 'O prensēs ölecekken kadın vücudunu bırakıp, erkek gücü bularak tapın...'

Çinceden geçen bu sözcük (公主 *gōngzhǔ* 'prensēs') "prensēs, kraliçe, hanım" anlamları taşır (Tekin, 1976, s. 420). Clauson (1972) bu sözcüğün Eski Türkçeye gelişini şöyle anlatır: "Türlere Çin imparatorunun öz (yahut çoğunlukla evlat edinilmiş kızlarının seçilmiş *xağan*-lara gönderilmesi ile ulaşmıştır" (s. 635). Yani onun düşüncesine göre Çin'den gelen kızlarla birlikte onların taşıdığı ünvan da Türkçeye geçmiştir. Ancak sonra Türk hanedan üyelerini de ifade etmiştir. Bilge Kağan kendi kız kardeşine de *kunçuy* der: Siñlim *kunçuyuğ* birtimiz (Kül Tigin D 20) 'Kız kardeşim prensesi verdik'.

*Dîvânu Lugâti't-Türk*'te bu sözcüğün anlamı aşağıdaki gibidir: "Hatun'dan bir derece aşağıda bulunan kadın, bige, prensēs" (DLT, III, 240). Bu sözcüğün Karahanlı döneminde de kullanılmaya devam ettiğini düşündürür.

**Ögä 'bakan', 'bilge'**: Birük adım adım *ögä* bilgä atlığ yüzlüg är evçi körkin körü kurtulğu tınlığlar ersär Kuanşı İm Pular ol tınlığlarka adım adım *ögä* bilgä atlığ yüzlüg är evçi körkin körtgürü nomlayur kutğarur (Kuanşı İm Pular, 136-139) 'Çeşitli meşhur, hakim, asil, saygı değer erkek ve kadınların yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlıklar iseler, Kuanşı im pular o canlı varlıklara, çeşitli meşhur, hakim, asil, saygı değer erkek ve kadınlar kılığına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır' (Tekin, 1993, s. 22). *Ögä* atıña tægip burkan çkrvt ilig kan yir suvda bälğürär (Maytrısimit 8, 41-43) 'Veliaht adına ulaşıp bir burkan, dünya hükümdarı (olarak) dünyada zuhur eder' (Tekin, 1976, s. 195).

*Ögä* sözcüğü Eski Türkçedeki *ö-* düşünmek kökünden gelir. Bu kökten *ög* 'akıl' sözcüğü de türemiştir. Bu da sözcüğün daha önceki anlamının 'düşünür, bilge, zeki' olduğunu, sonradan ünvana düşündüğünü gösterir.

*Kuanşı İm Pular* adlı Eski Uygur metninin çevirisinde *ögä* sözcüğünün anlamı "meşhur" olarak verilmiştir (Tekin, 1993, s. 46).

Caferoğlu (1968) bu sözcüğün “vekil, nazır, hekim” gibi anlamlarını gösterir (s. 146). Clauson (1972) bu sözcüğün “yüksek ünvan, danışman” anlamı taşıdığını belirtir (s. 101). *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te bu sözcük birkaç yerde şu şekilde anlamlandırılmıştır: “Tekinden bir derece aşağı, sokak adamlarından olup denenmiş, yaşlı ve akıllı kimselere verilen lakaptır” (DLT, I, 90); “Akıllı ve anlayışlı yaşlı kimselere “öge” denir” (DLT, I, 48); “Öke” ulusun büyüğüdür” (DLT, I, 310). Gömeç (2000) *ögä* sözcüğünü ‘aksakal, müşavir, başvekil’ olarak açıklar (s. 940).

Eski Uygur metinlerinde bu sözcük *tigin ögä* ‘veliaht şehzade’ ifadesinde de geçer: Bizin alkışımızka kiçmädin ara *tigin ögä* atıña tägmäkimiz bolzun (Maytrısimit, 18, 46-48) ‘Bizim (kavuştuğumuz) bu ihsan üzerine derhal veliaht adına ulaşalım’ (Tekin, 1976, s. 203). *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te de *ögä tegit* ifadesine rastlarız. Kâşgarlı Mahmud bu ifadeyi “orta halli adamların büyüklerine, Hakan çocuklarının küçüklerine verilen addır” (DLT, I, 356) diye anlatır.

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda *ögä* ünvanının Eski Türkçede çeşitli anlamlarda kullanıldığı, onu tek bir anlamla sınırlamanın zor olduğu söylenebilir.

***Bilgä* ‘hâkim’, ‘bilge’:** Birük ilç *bilgälär* körkin körü kurtulğu tnlıglar ärsär, Kuanşı İm Pular ol tnlıglarka ilç *bilgälär* körkin körtgürür nomlayur kutğarur (Kuanşı İm Pular, 129-131) ‘Elçi ve hakimlerin yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, Kuanşı im pular o canlı varlıklara, elçi ve hakimler kılığına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır’ (Tekin, 1993, s. 22).

Bu sözcüğün sonradan ünvan olarak kullanılmasını Clauson (1972) şöyle açıklar: “*Bilge* önce ‘bilge kişi’, fakat ilk dönemden itibaren bazen özel ünvan olarak kullanılmıştır, “danışman” veya ona benzer bir ünvan” (s. 340). Odabaşı (2019) da bu sözcüğün anlam gelişimine değinir: “Asya Hunlarından itibaren var olduğu bilinen bu ünvanın anlamı aynı zamanda “siyaset ve idarede hâkim” şeklinde gelişmiştir” (s. 170). Şunu da belirtmemiz gerekir ki Eski Uygur metinlerinde *bilgä* sözcüğü çoğu zaman ‘bilge’ anlamında geçer ve dinî anlam taşır: ...amtu yine tükel bilge (burkan)nıñ yirtinçü yir suvda (belgürmişin) ukup işidip... (Maytrısimit 8, 31-33) ‘...Şimdi gene, mükemmel hikmetli Burkan’ın dünyada (belirdiğini) görüp (= anlayıp) işitip...’ (Tekin, 1976, s. 195). Aynı durum Orhon-Yenisey yazıtları için de geçerlidir: Kağanı alp ermis, ayğuşısı *bilgä* ermis (Tonyukuk 10) ‘Kağanı yiğitmiş, danışmanı bilge imiş’. Demek ki bu sözcükte de *ögä* sözcüğündeki anlam değişimi yaşanmıştır.

**Kan ~ han ‘han, hükümdar’:** İncep yemä ol *kan* ordusu... (Maytrisimit 31, 37) ‘Fakat yine bu hükümdar sarayı...’ (Tekin, 1976, s. 212) (Tä)ñri Tavğaç *kan* üdintä Gintso-Samatso atlığ bodisatav açarı künün yınğak suv yolunta kitip Enätäkäk yiriñä barıp... (Altun Yaruk S. 2a, 13-16) ‘Kutsal Tabğaç hanı yerinde Gintso-Samatso adlı bodhisattva üstat güney taraftan su yolundan giderek Enetkek (Hindistan) topraklarına varıp...’. Anta ötrü Çaladr yulta ärdäçi Çalaprbaşı atlığ lular *kanı* tükäl bilgä maytrı burkanın lu ordusına yağumışın ukup ... (Maytrisimit 53, 3-11) ‘Bunun üzerine Jaladhara adlı bir gölde yaşayan Jalaprabhasa adlı ejderler hükümdarı mükemmel hikmetli Maytrı burkanın, ejderler sarayına yaklaştığını anlayıp ...’ (Tekin, 1976, s. 229). Sonuncu örnekte *kan* sözcüğünün genel olarak ‘hükümdar, yönetici’ anlamı taşıdığı görülür. Bu sözcük burada ‘ejderhaların hükümdarı’ni ifade etmek için kullanılmıştır. Benzer bir örneği *Altun Yaruk*’ta da görmekteyiz: ...kaltı yemä arslan *kanı* ... keyikläär başdıñğı ärür tæg (Altun Yaruk VII. 19b, 6-7) ‘... nasıl da aslanların hanı ... geyikleri baştaki gibi’. Burada da *kan* sözcüğü ‘aslanların hükümdarı’ni ifade etmek için kullanılmıştır. Günümüzde Azerbaycan Türkçesinde bu anlamda *şah*, *padşah*, Türkiye Türkçesinde ise çoğunlukla *kral*, *şah* sözcükleri kullanılmaktadır.

Eski Uygur Budist metinleri içinde *kan* sözcüğünün en çok geçtiği metinler *Altun Yaruk* ve *Maytrisimit*’tir. Fakat bu metinlerde de *kan* sözcüğü genellikle *ilig kan* ibaresinin içinde yer almıştır. Onun müstakil olarak kullanıldığı örnekler epey azdır.

Göktürklerde *kağan* sözcüğüyle beraber *kan* sözcüğü de kullanılmıştır. Eski Kırgız ve Uygurlarda ise *kan* sözcüğü kullanılmış, *kağan*’a çok az yer verilmiştir. Hayrettin İhsan Erkoç (2018) Göktürklerde, Kırgızlarda, Ötüken Uygur Kağanlığı’nda, Hazarlarda ve Karahanlılarda bu iki ünvanın aynı görüldüğünü belirtir (s. 385-387, 392-393). Buna dayanarak, bu ünvanların köken olarak da birbirine bağlı olduğunu söyler: “Bu durumda, Barthold’un, Şirin User’in ve Xin’in de belirttikleri üzere, *Kan* sözcüğünün *Kağan* kelimesinin kısaltması olabileceğini düşünebiliriz” (s. 391). Esger ve Kıpçak’a (1996) göre de *kan* sözcüğü *kağan* ünvanının başka bir şeklidir (s. 67). Clauson (1972) da bu sözcüğün öncelikle *xağan* ile eşanlamlı olduğunu, sonralar ise başkasına tabi olan hükümdarı ifade ettiğini gösterir (s. 630).

Bu iki sözcüğün birbiri ile ilgili olduğunu *kağan* sözcüğünün sonraki durumu da gösterebilir. Çünkü ortasında ğ sessizini bulunduran diğer sözcüklerden farklı olarak (*kağun* > *kavun*, *takağū* > *tavuk vb.*), bu sözcükteki ğ sessizi *v* sessizine dönüşmemiş ve onun

sonraki şekilleri *hakan*, *xaqan* vs. olmuştur. Bu da sözcüğün ikinci kısmının *kan* olduğunu düşündürebilir. Kaşgarlı Mahmud *xan* ve *xakan* sözcükleri arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi anlatır: “Afrasyab oğullarına da “*xan*” denir; Afrasyab “*xakan*”dır. Bu adın verilmesinde uzunca bir tarihsel hikâyeye vardır” (DLT, III, 157).

*Han* ünvanını *Kutadgu Bilig*'de de görürüz:  
Ajun tuttı tavğaç uluğ Buğra han  
Kutadsu atı bersü iki cihan (KB 88)  
'Büyük Tavğaç Buğra Han dünyaya hâkim oldu;  
Adı kutlu olsun, Tanrı onu her iki cihanda aziz etsin' (Arat, 1959, s. 18).

*Kan/han* ünvanı hemen hemen bütün dönemlerde ve hemen hemen bütün Türk topluluklarında kullanılmış ve en yaygın ünvanlardan biri olmuştur.

***Kağan “hükümdar”***: Dört maharançlara kuvrağınğızlar birlä bu yağışlığ tapıgımızni täginip burkan şasınığ küzätip buşı idisin kağanığ başlap köni nomluğ ilig uluşuğ küzätip biziñä yemä turkaru umuğ mağ bolup kümäk küzätmək kılı (Altun Yaruk S. 16a, 7-13) ‘Dört maharacalara cemiyetinizle beraber bu kurban hizmetinizi yaparak buda disiplinini gözeterek sadaka sahibinden, kağandan başlayarak gerçek öğretili devleti, halkı gözeterek bize de duracak umut inanç olup yardım ederek’.

Gömeç’e (2000) göre *kağan* “devlet idaresinde söz sahibi olan en yüksek rütbedeki kişiye denir” (s. 937). Eski Uygur metinlerinde bu sözcüğün kullanımı azalmıştır. Eski Uygur Budist metinlerinin incelenmesi artık bu dönemde *kağan* sözcüğü yerine *ilig* yahut *ilig bæg*, *ilig kan* sözcüklerinin kullanıldığını gösterir.

*Kutadgu Bilig*'de bu sözcüğü *hakan* şeklinde görebiliriz:  
Bezendim begim boldı *hakan* uluğ  
Ötündüm munu kolsa canım yuluğ (KB 85)  
'Süslendim, çünkü ulu *hakan* eşim oldu;  
Dileğim budur: o isterse, canım feda olsun' (Arat, 1959, s. 18).

Böylece bu ünvanın farklı dönemlerde büyük hükümdara yahut ona bağlı olan daha küçük bölgelerin hükümdarlarına verildiği söylenebilir.

Bu sözcüğün kökenine ilişkin çeşitli görüşler bulunmaktadır. Shiratori'ye göre, bu sözcük Juan-Juan, yani Avar, Ramstedt'e göre, Çin, W. Bang'a göre Soğd, F.Laszlo ve Liu'ya göre ise Sien-pi kökenlidir (Odabaşı, 2019, s. 168). Kökeni farklı dillerde aransa da bu sözcüğün Türkçe kökenli olmadığı yahut diğer dillerden birinden

geldiği kanıtlanmamıştır. Bu yüzden Eski Türk toplulukları tarafından yaygın olarak kullanılan bu sözcüğün Türkçe kökenli olduğunu düşünmekteyiz.

**Saḡun/seḡün:** Bu birük tǎñri yirintäki sü başı tay saḡun körkin körü kurtulḡu tınlıḡlar ersär ol tınlıḡlarka tay saḡun körkin körtgürü nomlayur kurtḡarur (Kuanşı İm Pular, 117-119) ‘Bu tanrılar yerindeki ordu kumandanının yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, o canlı varlıklara mahasena kılıḡına girerek görünür, (dini) öğretir, kurtarır’ (Tekin, 1993, s. 22).

Caferoḡlu (1968) Çince kökenli olduğunu belirttiḡi bu ünvanı “memuriyet adı, derecesi” (s. 200), Gömeç (2000) “general, komutan” (s. 941) olarak anlatırlar. Bu ünvan daha çok Çinli ve yabancı generaller için kullanılır (Clouston, 1972, s. 840; Turan, 2018, s. 159).

Yukarıdaki örnekten de görüldüğü üzere Eski Uygur metinlerinde saḡun sözcüğü tay sözcüğüyle birlikte kullanılır. Benzer bir örneḡi Orhon yazıtlarında da görürüz: Maḡa Lisün tay säḡün başadu bis yüz äran kälti (BK G 11) ‘Benim yanıma komutan Lisün Tayın başında durduḡu beş yüz yiḡit geldi’.

**Sü başı ‘ordu başı’:** Bu birük tǎñri yirintäki sü başı tay saḡun körkin körü kurtulḡu tınlıḡlar ärsär... (Kuanşı İm Pular, 117-119) ‘Bu tanrılar yerindeki ordu kumandanının yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler...’ (Tekin, 1993, s. 22)

Gömeç (2000) onun çağdaş terminolojide ‘ordu komutanı’ ifadesine uygun olduğunu belirtir (s. 941).

Tonyukuk yazıtında da geçer: Sü başı İnäl kaḡan Tardus şad barzun – tidi (T 31) ‘Ordu başı İnäl kaḡan, Tarduş şadı gitsin – dedi’.

*Dîvânu Lugâti't-Türk*'te Selçük sü başı ifadesi vardır: “Selçük: Zamanımızdaki Selçuk hanlarının dedelerinin adıdır. Ona “Selçük sü başı” denirdi (DLT, I, 478). *Kutadḡu Bilig*'de de bu ünvana rastlanır:

Siyâset yoritḡu kerek sü başı,  
Siyâsetke aşıḡ bolur sü işi (KB 2300)  
‘Ordu kumandanı siyâset etmesini bilmeli;  
Ordu işi siyâsete baḡlı olur’ (Arat, 1959, s. 172).

Sü ‘ordu’ sözcüğü Eski Türkçe sonrası dönemde kullanılmadığından *sü başı* ifadesinin de kullanımı zamanla azalmıştır.

**Tigin ‘prens, şehzade’:** Takı yime Şakimun burkannıḡ inisi Nanti atlıḡ tigin erdi (Maytrısimit 57, 10-11) ‘Ve yine Şakyamuni Burkan’ın (ḡvey) kardeşi Nanda adlı bir prens idi’ (Tekin, 1976, s. 232). Eḡ

uluğu *tigin* iki inilerin ince tip tidi (AY X.5b, 16-17) ‘En büyükleri olan prens iki küçük erkek kardeşine şöyle dedi’.

Eski Uygur metinlerinde bu sözcüğün *tigit* şekli yani çoğul şekli de bulunur: Yene ordu karşı içinteki kadınlar, *tigitler*, begler, buryuklar, mançlar, tayançlar... (AY VI.7b, 22-VI.8a, 1) ‘Yine saray içindeki kraliçeler, prensler, beyler, buyruklar, inançlar, müşavirler...’ Kayusu örtlög yalınliğ iti kılıcın öz etözlerin biçip uşup yiyü etözleri üze örtlög taş sası yağa amarıları beg işi körkin örtlög yanliğ *tigitler*, mallar, inçge kırkınlar birle (Maytrısimit 112, 41-46) ‘Bazısı alevli, keskin kılıç ile kendi vücutlarını biçip yerken vücutlarına üzerine alevli taş ve çöpler yağarken bazıları bey ve kraliçe güzelliği ile, alevli prensler, yüksek rütbeli memurlar ve zarif bakireler ile...’ (Tekin, 1976, s. 272) Bu örneklerde *tigit* şeklinin çoğul eki alması dikkat çeker. Demek ki kendi başına bir çoğul şekli olan *tigit* Eski Uygurcada bu anlamını kaybetmiş ve çoğul ekine ihtiyaç duymuştur.

*Tigin* sözcüğünün anlamı ve kökeni ile ilgili farklı yorumlar vardır. Clauson’un (1972) görüşü bu sözcüğün çok eski zamanda Türk olmayan bir dilden alınmış olması yönündedir. Onu bu kaniya götüren sebeplerden biri sözcüğün çoğul şeklinin yani *tegit* şeklinin Türkçe çoğul ekiyle yapılmamış olmasıdır (s. 483). Belki de *-t* çoğul eki Türkçenin çok eski zamanlarında mevcut olmuş ancak sonradan kullanım sıklığını kaybederek yalnızca birkaç sözcükte korunmuştur.

Clauson (1972) bu sözcüğün Eski Türk yazıtlarında “hüküm süren kağanın oğlu veya torunu” anlamı taşıdığını da ekler (s. 483). Bu anlam Eski Uygur metinlerinde de aynı şekilde devam eder.

*Tigin* sözcüğü ile ilgili Kâşgarlı Mahmud’un verdiği bilgiler epey ilgi çekicidir:

*“Aslında “köle” demektir, buradan alınarak rengi gümüş gibi saf olan köleye “kümüş tigin”, yiğit köleye “alp tigin”, uğurlu köleye “kutluğ tigin” denir. Sonra, bu kelime Hakanlı aylasının çocuklarına ad olmuştur. Bu, yırtıcı kuşlardan birinin adıyla ekli olarak kullanılır. “Çağrı tigin” gibi ki “doğan tekin” demektir. “Küç tigin”, “kuvvetli tekin” demektir.*

*Bu adın, kölelerden Afrasyab oğullarına geçmesine gelince, onlar babalarını çok sayarlar, büyük tutarlar, ne vakit babalarına karşı söz söyleyecek olurlarsa, yahut bir şey yazmak isterlerse, kendilerini küçük göstermek, babalarını büyüktmek için “kul şöyle yaptı, kul böyle işledi” derler; giderek bu kelime onlara ad olarak kaldı” (DLT, I, 413-414).*

Burada ilginç olan şudur ki elimizde olan en eski yazılı kaynaklar olan Eski Türk yazıtlarında bu sözcüğün “köle” anlamı yoktur, sözcük her zaman “prens, şehzade” anlamında kullanılır. Eğer Kâşgarlı’nın belirttiği gibi bir anlam değişmesi yaşanmışsa onun yazıtlardan da önceki dönemde sona ermesi muhakkaktır.

Kâşgarlı *tigit* şekline de değinir ve onun *tigin*’in çoğulu olduğunu belirtir (DLT, I, 355). Demek ki bu şeklin çoğul anlamı XI. yüzyılda daha unutulmamıştı.

***Tutuk ‘askerî vali’***: Anın amtı ... kop yıllık *tutuk* ev (bark) (kod)up toyn dıntar bolalım (munılay)u keñşeşip... (Maytrısimit 7, 56-59) ‘Bütün valiler ev (barkı) terk edip biz de rahip olalım (diye) böyle müzakere ederek...’ (Tekin, 1976, s. 194-195)

Bu sözcüğün Çince kökenli olduğu da söylenir (Caferoğlu, 1968, s. 255; Древнетюркский словарь, 1969, s. 593). Gömeç (2000) onu “Çinli askeri vali” olarak anlamlandırır (s. 944). Clauson (1972) bu sözcüğü şöyle anlatır: “Genelde Çince adların transkripsiyonunda ve Türklere Çin imparatoru tarafından verilmiş ünvan olarak görünür” (s. 453). Esger ve Kıpçak (1996) bu sözcüğü şöyle açıklamışlardır: “...kağan bazen bir kabileye de *tutuk* ünvanı taşıyan kişi atanıyormuş. Bu o zaman olabilir ki atanan kişi o kabileden olmasın. Çünkü kabilenin kendisinin içinden bir kişi atanırsa ona *tutuk* değil, *elteber* ünvanı verilir” (s. 74). Bir vilayete atanan ve o vilayetten olmayan bir vali olduğunu düşünürsek bu sözcüğün *tut-* fiilinden türediği ve “o yeri tutan” anlamına geldiği düşünülebilir.

***Maharaç “maharaca”***: Anta ötrü Vayşarvan *maharaçnıy* üç uluğ küçlüg inanç buyrukları ärti (Maytrısimit 7, 4-7) ‘Bundan sonra Vaişravana adlı büyük hükümdarın pek çok güçlü üç nedimi ve vekili idi’ (Tekin, 1976, s. 194). Tört *maharaçlara* kuvrağınğızlar birlä bu yağışlıgı tapıgımıznı täginişip... (Altun Yaruk S. 16a, 7-13) ‘Dört maharacalara cemiyetinizle beraber bu kurban hizmetinizi yaparak...’

*Maharaç* Sanskritçe kökenli ünvanlardan olup çoğunlukla Eski Uygurca çeviri metinlerinde kullanıldığı görülür.

## **Sonuç**

Eski Uygur metinlerinin birçoğu dinî içeriğe sahiptir ve çeviridir. Bu açıdan bu metinlerde Türkçe kökenli ünvanların kullanımı dikkat çeker. Şöyle ki metinlerin yapısı ve içeriği gereği onlardan bir ünvan hiyerarşisi çıkarmak mümkün olmasa da bunlarda kullanılan Türkçe ünvanların o dönemde Eski Uygurlara ait ünvanlar olduğu ve Gansu ile Koço Uygur devletlerinde Göktürklerden gelen ünvanların



kullanılmaya devam ettiği, hatta burada Göktürk yazıtlarında geçmeyen Türkçe ünvanların da yer aldığı (örneğin, *illig*, *ilig bāg*, *ilig kan*) görülür. Bu da bu gibi ünvanların Karahanlılara ve aynı bölgede mevcut olmuş başka devletlere de Eski Uygurlar aracılığı ile geçtiğini gösterir.

#### KAYNAKÇA

- Arat, R.R. (1947). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arat, R.R. (1959). *Kutadgu Bilig. II, Çeviri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Çaştani bey hikâyesi. (1945). Hazırlayanlar: F.W.K.Müller, A. von Gabain. S.Himran (Çev). İstanbul: Bürhaneddin Erenler Basımevi.
- Donuk, A. (1984). Eski Türk devlet teşkilâtında “Bey” ünvanı ve tarihî gelişmesi. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, (1), 7-10.
- Erkoç, H.İ. (2018). Eski Türk devletlerinde kağan ve han ünvanları. İçinde *18. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018)* (ss. 379-402). Ankara.
- Esger, E. & Kıpçak, M. (1996). *Türk savaş seneti*. Bakı: Yazıçı.
- Gömeç, S. (2000). Kök Türkçe yazılı belgelerde yer alan ünvanlar. *Erdem*, 12 (36), 929-946.
- Kaçalın, M. Yûsuf Has Hâcib: Kutadgu Bilig, Metin. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları // <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10716,yusufhashacibkutadgubiligmustafakacalinpdf.pdf?0>
- Kâşgarlı, M. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk*. Besim Atalay (Çev.). Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Малов, С.Е. (1952). *Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы*. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.
- Наделяев В.М., Насилов Д.М., Тенишев Э.Р. и др. (Ed.) (1969). *Древнетюркский словарь*. Ленинград: Наука.
- Odabaşı, Z. (2019). Türk devletlerinde kullanılan idari ünvanlar. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5 (9), 165-192.
- Recebli, E. (2009). *Qedim türk yazısı abideleri. 1. cilt, 1. hisse*. Bakı: Nurlan.

- Tekin, Ő. (1976). *Maytrısimit. Burkancuların Mehdısi Maitreya ile buluşma. Uygurca iptidâi bir dram*. Ankara: Sevinç.
- Tekin, Ő. (1993). *Kuanşı İm Pusar (Ses işiten ilâh)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Turan, F. (2018). Eski Türkçeden Orta Türkçeye askeri rütbe ve ünvanlar. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58 (1), 155-173.



# AZƏRBAYCAN TÜRKÇESİNİN NAHÇIVAN AĞIZLARINDA ESKİ KIPÇAK TÜRKÇESİNİN TARİHİ İZLERİ

## HISTORICAL TRACES OF OLD KIPCHAK TURKISH IN NAHCHIVAN DIALECTS OF AZERBAIJAN TURKISH

Galibe HACIYEVA\*

### XÜLASƏ

Müasir türk dilləri ailəsinin oğuz qrupunun oğuz-səlcuq yarımqrupuna daxil olan çağdaş Azərbaycan türkcəsi sonrakı tarixi proseslərdə türk xalqlarının parçalanması və türk dilinin etnik adlara bölünməsi nəticəsində müstəqil dövlət dilinə çevrilmişdir. Cənubi Qafqazda çox mühüm strateji mövqeyə malik olan Azərbaycanın yerləşdiyi coğrafi ərazi tarix boyu Səlcuqlu, Qıpçaq, Akqoyunlu, Qaraqoyunlu, Qızılbaş, Əfşar və Qacar kimi müxtəlif türk boylarının qurduğu imperiyaların dövlət mərkəzi olmuş və bu səbəbdən çağdaş Azərbaycan türkcəsinin formalaşmasında etnolinqvistik təsir mühüm amil olmuşdur.

Azərbaycan türkcəsinin formalaşmasında oğuz dili kimi qıpçaq dilinin də təsirini inkar etmək olmaz. Tarixi dil faktları Qıpçaq dilinin Azərbaycan türkcəsinə təsirinin VI-X əsrlərə təsadüf etdiyini göstərməkdədir. Eramızdan əvvəl I minilliyin ikinci yarısında qıpçaqların Xəzər dənizinin şimalından Azərbaycana intensiv yürüşü qıpçaq dilinin əsrlər boyu daha da gücləndiyini göstərir. və orta əsr mənbələrində verilən məlumatlar müasir Azərbaycan türkcəsində işlənən bir çox sözlərin qədim qıpçaq türkcəsindən gəldiyini sübut edir.

XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan türkcəsinin milli zəmində yenidən formalaşdırıldığı zamandan bu günə kimi Qıpçaq sözləri ilə oğuz sözlərinin bu dilin lüğətində əsrlər boyu paralelliyini qoruyub saxlaması deyilənləri təsdiq edir: Məsələn: *ata – baba, çöl – yazı, söyləmək – ayتماق, payız – küz, getmək – varmaq, vermək – sunmaq, bayır – dışarı, isti – sıcaq*.

Naxçıvan dialektlərində oğuz dili elementləri güclü olduğu halda, qıpçaq dili elementlərinin də eyni şəkildə olması dilçilikdə işlənən “oğuz-qıpçaq” dil vəhdətini sübut edən nəzəri fikrin əsasını təşkil edir.

**Açar sözlər:** Azərbaycan, türk, Naxçıvan, oğuz, qıpçaq, lexem, etnolinqvistika, dialekt

### ABSTRACT

Contemporary Azerbaijani Turkish, which belongs to the Oghuz-Seljuk subgroup of the Oghuz group of the modern Turkic languages family, was formed as an independent language as a result of the disintegration of the Turkic peoples and the division of the Turkish language with ethnic names in subsequent historical processes. The geographical area where Azerbaijan, which has a very important strategic position in the South Caucasus, has

---

\*Doç. Dr., Nahçıvan Devlet Üniversitesi Tarih-Filoloji Fakültesi Dil Edebiyat Bölümü, Nahçıvan/Azərbaycan (oguz.haciyev@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

historically been the state center of the empires established by various Turkish tribes such as Seljuks, Kipchaks, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Kızılbaş, Afshar, Kajar, and therefore ethnolinguistic elements played an important role in the shaping of the Azerbaijani Turkish.

The influence of the Kipchak language as well as the Oghuz language in shaping Azerbaijani Turkish cannot be denied. Historical language factors show that the influence of the Kipchak language on Azerbaijani Turkish became stronger from VI-X centuries. The intensive march of the Kipchaks from the north of the Caspian Sea to Azerbaijan in the second half of the 1st millennium BC and the information given in medieval sources prove that many words used in contemporary Azerbaijani Turkish have passed from ancient Kipchak Turkish. The fact that there was a parallelism between Kipchak words and Oghuz words in her dictionary until XVII-XVIII centuries, when Azerbaijani Turkish was reshaped on a national basis, proves what is happening. For example: *ata-baba, çöl-yazı, ayıtmak-demek, payız-güz, gitmek-varmak, vermek-sunmak, bayır-dışarı, isti-sıcak* and so on.

While Oghuz language elements are strong in Nakhchivan dialects, the presence of Kipchak language elements in the same way forms the basis of the theoretical thought proving the "Oghuz-Kipchak" language unity used in linguistics.

Keywords: Azerbaijani, Turkish, Nakhchivan, Oghuz, Kipchak, lexeme, ethnolinguistics, dialect

## Giriş

Çağdaş dialektlərin ümumtürkoloji müstəvidə tarixi aspektdə müqayisəli tədqiqi dilin tarixi strukturunu öyrənmək üçün zəngin material verir. Belə ki, bu tip müqayisəli tədqiqatlar Azərbaycan dilinin tarixi fonetika və leksikasının, eyni zamanda tarixi qrammatikasının bir sıra mürəkkəb məsələlərinin aydınlaşdırılmasına, tarixi qrammatika ilə bağlı bəzi problemlərin çözümlünə imkan yaratmaqla, eyni zamanda ortaya çıxarılmış tarixi etnolingvistik faktlar əsasında müasir dilçilikdə həllini gözləyən digər problemlərin də çözümlünə imkan yaradır.

Uzun illər Türk dünyasından tamamilə təcrid olunmuş Azərbaycanın ən qədim tarixi bölgələrindən biri olan Naxçıvan Muxtar Respublikasının yerli əhalisi olan müasir Azərbaycan türklərinin dili üzrə müxtəlif istiqamətlərdə dialektoloji tədqiqatlar aparılsa da, Azərbaycan dilinin cənub qrupuna aid edilən olan Naxçıvan şivələri ümumtürkoloji müstəvidə digər türk dilləri və dialektləri, eyni zamanda qədim abidələrin dili ilə müqayisəli tədqiqata cəlb edilməmişdir. Naxçıvan şivələrinin ümumtürkoloji baxımdan tarixi və müasir aspektdə müqayisəli tədqiqi Azərbaycan, ümumilikdə türk dil tarixinin, tarixi leksika və etnoqrafiyasının öyrənilməsində, eyni zamanda, müasir türk ləhcələrinin tarixi və etimoloji lüğətlərinin tərtibində böyük əhəmiyyət kəsb etməklə yanaşı,

həm də çağdaş dialektologiyada tarixi etnolinqvistik xüsusiyyətlərin tədqiqində açar kimi istifadə olunan qanunauyğunluqları ortaya çıxarmış olur. Burada bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan dilinin Naxçıvan şivələrinin tarixi müstəvidə etnolinqvistik baxımdan müqayisəli tədqiqi zamanı əldə edilən tarixi dil faktları əsasında müasir dünya dilçiliyində Azərbaycan türklərinin etnogenezi və dili ilə bağlı irəli sürülən bir çox yanlış konsepsiyaların və mübahisəli məsələlərin həlli üçün zəmin yaradır. Buna görə də, Naxçıvan şivələrinin ümumtürkoloji müstəvidə müqayisəli tədqiqinin praktik əhəmiyyəti ilə yanaşı, nəzəri əhəmiyyətini də xüsusilə vurğulamaq lazımdır. Belə ki, çanlı dil faktları əsasında Azərbaycan dilinin dialektlərinin, xüsusilə Naxçıvan şivələrinin ümumtürkoloji müstəvidə tədqiqi müasir Azərbaycan xalqının tarixi etnogenezi ilə bağlı irəli sürülmüş yanlış konsepsiyaları kökündən məhv edir.

Çağdaş Azərbaycan türkcəsi ən qədim tarixə malik olan Türk dilinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Bu gün coğrafi məkan adı ilə adlandırılan Azərbaycan dili Türk dilləri ailəsində öz milli mövqeyini müəyyənləşdirən, özünəməxsus fonetik, leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətlərə malik olan çağdaş türk ləhcələrindən biridir. 6 min illik dövlətçilik ənənəsinə malik olan və dünyaya böyük mədəniyyət bəxş edən, getdikcə böyüyərək müxtəlif adlarla boylara, tayfa və nəsilərə ayrılaraq dünyanın bütün bölgələrinə yayılmış Türk xalqının dili zaman-zaman daşların yaddaşına həkk olunub günümüzə qədər gəlib çatmışdır.

Tarixi axın və köç nəticəsində dünyanın müxtəlif coğrafiyalarında məskunlaşan və zamanın bütün sınaqlarından üzü ağ çıxan Azərbaycan türkləri öz ana dilində qədim Türk dilinin və köklü bir mədəniyyətin bütün tarixi xüsusiyyətlərini yaşadaraq, XX əsrin əvvəllərində yeni müstəqil bir dövlətin dili kimi, dünya dilləri içərisində rəsmi dil statusunu qazanmağa nail olmuşdur. Bununla da, müasir Azərbaycan türkcəsini çağdaş Türk ləhcələri arasında böyük Türk dilini beynəlxalq müstəvidə təmsil edəcək ali səviyyəli dillərdən biri kimi təqdim etsək heç də yanılmarıq.

Eradan əvvəl, qədim Şumer mədəniyyətinin yarandığı dövrdən qrammatik quruluşu və söz varlığı ilə qədimliyini bu günə qədər yaşadan Azərbaycan türkcəsi zaman-zaman yad dillərin təsir dairəsində yeniləşib müəyyən dəyişmələrə məruz qalsa da, özünün tarixi kökündən qopmamış, öz tarixi varlığını çox sağlam bir şəkildə qoruyub yaşada bilmişdir. Çağdaş Azərbaycan türkcəsinin müasir dövrdə sabitləşmiş ofoqrafik və qrammatik normalara malik bir dil olmasına baxmayaraq, yenə də türk dilləri ailəsinə daxil olan türk,

tatar, qaqaız, türkmən, qırğız, qazax, özbək, xakas, noqay, başqırd kimi bütün türk dilləri ilə tarixi bağlılığını yaşatmaqdadır. Müqayisəli tədqiqatlar zamanı müasir Azərbaycan ədəbi dili ilə çağdaş türk ləhcələri arasında fonetik və leksik fərqlər bir qədər qabarıq görünsə də, əksinə Azərbaycan dilinin dialektləri ilə çağdaş türk ləhcələri arasında bir o qədər bağlılıq, yaxınlıq özünü göstərir.

Tədqiqatlar göstərir ki, oğuz, qırçaq, karluq-uyğur, səlcuq, bulqar kimi qədim türk etnoslarının dil elementləri ilə yanaşı, əski türk yazılı abidələrinin dilindəki mövcud sözlərin çoxu çağdaş Azərbaycan türkcəsində ümumişləklidən heç də təcrid olunmadan dilin dialekt qatında öz tarixi mövqeyini qoruyaraq, çağdaş Azərbaycan dilinin türk dilləri ilə tarixi etnogenetik bağlarının çox sıx olduğunu və çağdaş türk dillərinin vahid kökdən qaynaqlandığını sübuta yetirir. Məhz bu baxımdan Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrinin ümumtürkoloji müstəvidə tarixi müqayisəli tədqiqinə xüsusi həssaslıqla yanaşmaq lazımdır.

Müqayisəli dialektoloji tədqiqatlardan aydın olur ki, zaman-zaman müxtəlif siyasi proseslərin nəticəsində türk xalqlarının ayrılması və müstəqil inkişafı türk dilinin bütün struktur-semantik sistemi ilə yanaşı, bu dilin fonetik quruluşuna müəyyən qədər öz təsirini göstərmiş olsa da, hansı coğrafi ərazidə, hansı siyasi rejimin basqısı altında yaşamasına baxmayaraq, türk dilini öz qədim tarixi kökündən ayıra bilməmişdir.

Azərbaycan dilinin dialektlərini ümumtürk kontekstində nəzərdən keçirdikdə aydın olur ki, qədim türk dilinin tarixi linqvistik xüsusiyyətləri inzibati ərazi baxımından ayrı-ayrı dövlətlərin tərkibində əsrlər boyu müxtəlif bölgələrdə bir-birindən qoparılıb ayrı salınmış müasir türk xalqlarının dilində ortaqlıq şəklində mühafizə olunduğu kimi, çağdaş Azərbaycan türkcəsində də günümüzdə qədər dialektal müstəvidə öz işləkliyi və tarixi sabitliyini qoruyub saxlamaqdadır. Çağdaş Azərbaycan türkcəsindəki mövcud dialekt sözləri Azərbaycan dilinin tarixi qədimliyini, bu xalqın mənəvi və mədəni, eləcə də dil zənginliyini qoruyub saxlayan keçmişlə gələcək arasında bir körpüdür. Bu dialekt sözlərin hər birinin linqvistik xüsusiyyətlərinin qədim abidələrin dil faktları və çağdaş türk dilləri ilə müqayisəli təhlili türk dilinin ən qədim etnolingvistik laylarının üzə çıxarılmasında böyük rol oynamaqla bərabər, dil tarixinin silinmiş səhifələrinin yenidən bərpaasına böyük imkan yaradır.

Geosiyasi baxımdan uzun müddət türk xalqlarının yaşadığı dövlətlərdən təcrid olunmasına baxmayaraq, Naxçıvanda yaşayan

Azərbaycan türkləri öz ana dilinin qədim tarixi xüsusiyyətlərini uzun əsrlər mühafizə edərək bu günə qədər ən ali səviyyədə qoruyub yaşatmaqdadır. XX əsrin əvvəllərində Rusiya tərəfindən Azərbaycanın tarixi ərazilərində XVIII əsrdə buraya köçürülmüş ermənilər üçün yeni bir dövlətin, Ermənistanın yaradılması nəticəsində Naxçıvan Muxtar Respublikası uzun müddət türk dövlətlərindən və türk xalqlarından təcrid olunaraq blokada salındı. Nəticədə, ərazi baxımından həm öz dövlətindən, Azərbaycandan, həm də digər türk xalqlarından tamamilə təcrid olunan Naxçıvan əhalisi rus, erməni və fars dillərinin əhatəsində qaldı. Bu səbəbdən Naxçıvanda yaşayan xalqın dili ekstralingvistik amillərin güclü təsirinə məruz qalmış oldu. Lakin buna baxmayaraq, türk dilləri və dialektləri müstəvisində aparılan müqayisəli tədqiqatlardan aydın olur ki, Azərbaycan dilinin dialektləri, xüsusilə Naxçıvan şivələri həm fonetik, həm leksik-semantik, həm də qrammatik cəhətdən bu gün də Azərbaycan dilinin digər dialektləri ilə tarixi bağlarını, eyni zamanda ümumürk dilinin tarixi etnolinqvistik xüsusiyyətlərini əsaslı şəkildə mühafizə etməkdədir.

Müxtəlif mərhələlərdə tarixi köçlərin keçid yolu olan Naxçıvan ərazisinə kütləvi köçlərin təşkil edilməsi, bölgənin demografik durumuna ciddi təsir etdiyi kimi, buradakı xalqın dilində də müəyyən iz buraxmışdır. Bölgədə baş verən ictimai-siyasi hadisələr nəticəsində dildə iz qoyan ekstralinqvistik amillər çağdaş türk dilləri və dialektləri ilə Naxçıvan şivələri arasında müəyyən fonetik, leksik və qrammatik fərqlər yaratmış olsa da, qədim türk dilinin əsas linqvistik xüsusiyyətlərini günümüzdə qədər qoruyan Naxçıvan şivələri müasir mərhələdə də öz tarixi kökünə bağlılığını çox ciddi şəkildə mühafizə etməkdədir.

### **Naxçıvan şivələrində tarixi etnolinqvistik amillərin yaranma səbəbləri.**

Geosiyasi baxımdan türk dünyası üçün çox böyük strateji əhəmiyyətə malik olan Azərbaycanın ayrılmaz bir parçası, “Şərqi qapısı” adlandırılan Naxçıvan Muxtar Respublikası təbii coğrafi baxımdan zəngin olduğu qədər, eyni zamanda, tarixi etnolinqvistik xüsusiyyətlərinə görə də çağdaş türk dilləri arasında özünəməxsus cəhətləri ilə diqqəti cəlb edir. Günümüzdə qədər ən qədim türk dil elementlərini qoruyub saxlayan, məna və mənsəyinə görə maraqlı, orijinal tarixi dil faktlarını özündə mühafizə edən Naxçıvan şivələrinin qədim yazılı abidələr və çağdaş türk dilləri müstəvisində tədqiqi tarixi etnogenez məsələlərinin həlli baxımından Naxçıvanın Azərbaycan, eləcə də türk dünyası üçün çox mühüm əhəmiyyətə malik qədim regionlardan biri olduğunu təsdiq edir.



İstər Naxçıvan Muxtar Respublikasında, istər bütövlükdə Quzey və Güney Azərbaycan, istərsə də Şərqdə və Avropa ölkələrində məskunlaşan türk xalqlarının dili ilə müasir dialektizimlərin tarixi aspektdə müqayisəsi çağdaş türk dillərinin tarixən eyni kökdən qaynaqlandığını bir daha təsdiq edir. Naxçıvan Muxtar Respublikasının şivələrində dünyanın müxtəlif qütblərində yaşayan türk xalqlarının qədim tarixini yaşadan elə ortaq dil faktlarına rast gəlinir ki, bu dil vahidləri sadəcə Azərbaycan dilinin dialekt qatının deyil, eyni zamanda digər bölgələrdəki çağdaş türk dillərinin və dialektlərinin də ən qədim tarixi qatlarının açılmasına imkan yaradır.

Araşdırmalar göstərir ki, XX əsrin əvvəllərində Rus imperiyasının siyasi maraqları və fəaliyyəti nəticəsində ermənilər tərəfindən blokadya salınmış Naxçıvan Muxtar Respublikası uzun müddət Azərbaycan, eləcə də türk xalqlarının yaşadığı digər coğrafiyalardan təcrid olunsada, tarixi-coğrafi ərazi baxımından qədim türk diyarı olan bu bölgədə yaşayan xalqın dili geneoloji bölgüyə əsasən türk dilləri ailəsinə mənsub oğuz qrupunun oğuz-səlcuq qrupuna daxil olub, həmçinin qıpçaq, bulqar, karluq-uyğur qrupuna daxil olan digər türk dilləri ilə də tarixi kök birliyini qoruyub yaşatmaqdadır. Bunu müxtəlif tayfaların tarixi dil elementlərini mühafizə edən Naxçıvan şivələrinin fonetik, leksik-semantik və qrammatik cəhətdən çağdaş türk dilləri ilə müqayisəsində ortaya çıxan ortaq dil faktları təsdiq edir.

Naxçıvandakı mövcud dialekt faktlarının çağdaş türk dilləri ilə müqayisəli təhlili göstərir ki, tarixi siyasi proseslərin nəticəsində parçalanaraq, hazırda ayrı-ayrılıqda müstəqil dövlət kimi tanınan Azərbaycan, Türkiyə, Türkmənistan, Qazaxstan, Qırğızistan, Özbəkistan kimi türk respublikalarında və Avropa, Rusiya, Çin, İran, İraq, Əfqanıstan, Suriya və digər ölkələrdə yaşayan türklər bu ölkələrin bir çoxunda uzun zaman siyasi təzyiq altında müxtəlif etnik adlarla tanınılmaqla, müxtəlif siyasi rejimlərə uyğun yaşam tərzinə məcbur olsa da, bu amillərin heç biri bu bölgələrdə yaşayan türklərin tarixi etnik kökündən qaynaqlanan dil birliyini poza bilməmiş, bütün təzyiqlərə baxmayaraq, türk dili çox böyük coğrafiyada funksional baxımdan xalqlarası ünsiyyət dilinə çevrilmişdir.

Vaxtilə Azərbaycan türkcəsinin Şərqdə xalqlarası ünsiyyət vasitəsi olaraq beynəlxalq dil funksiyasını icra etdiyini rus şairi M.Y Lermantov belə ifadə etmişdir: "... mən çox dağlar aşdım, Şuşa, Quba və Şamaxı şəhərlərində oldum... azərbaycanca öyrənməyə başladım. Həmin dil burada və ümumiyyətlə, Asiyada fransız dilinin Avropada olduğu qədər zəruri bir dildir" (Qurbanov, 1985: s.9). XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan – türk dilinin tarixi funksiyasını Ömər Faiq

Nemanzadə isə belə dəyərləndirirdi: “Türk dili dünyadakı asan və gözəl dillərdən biridir. Elə asanlıığı səbəbindəndir ki, bəzi millətlərin arasında ümumi dil kimidir. Bir rum ilə erməninin türkcədən özgə dil ilə danışdığını görəməzsiz” (Nemanzadə, 1992: s. 229).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, XVIII əsrin sonları XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, ölkələr arasında yeni coğrafi sərhədlərin müəyyənləşdirilməsi tarix boyu etnik adlarla parçalanıb dünyanın müxtəlif bölgələrinə yayılmış türk dilinin “türk ləhcələri” və ya “türk dilləri” kimi ümumi şəkildə adlandırılmasına gətirib çıxarmaqla, bu ləhcələrin hər birinin türk dilləri ailəsi daxilində etnocoğrafi ərazi prinsipinə görə Azərbaycan, özbək, türkmən, qazax, qırğız, qaqauz, tatar, başqırd, uyğur, çuvaş, yakut, xakas, tuva və başqa bu kimi coğrafi və ya etnik adlarla adlandırılması ilə nəticələndi.

Tarixi proseslərdə ictimai-siyasi amillərlə əlaqədar olaraq, milli dillərin bu şəkildə təşəkkülənmə və formalaşma prosesi məsələsinə müxtəlif tədqiqatlarda toxunulmuş, məsələnin mahiyyəti nəzəri səviyyədə şərh olunmuşdur. B.Çobanzadənin fikrincə milli dillərin təşəkkülənmə və formalaşma prosesi xalqın tarixi ilə bağlı olub bir neçə amilə əsaslanır: “Türk-tatar dillərini meydana çıxaran və mənsub olduqları daha geniş Altay lisan ailəsindən ayıran amillər nə isə, türk-tatar şivə və ləhcələrini də meydana gətirən amillər eynidir. Bu soy amilləri başlıca olaraq üç qrupda toplaya bilərik: üzvi, coğrafi və ictimai” (Çobanzadə, 2007: s.160).

N.A.Baskakov isə türk dillərinin milli dil kimi təşəkkülənmə prosesinin tarixi mərhələlər üzrə inkişafının təbii bir proses olaraq dəyərləndirərək, ən qədim dövrdən bu günədək 6 tarixi mərhələyə ayırmışdır: 1. Altay dövrü; 2. Hun dövrü (b.e. V əsrinə qədər); 3. Qədim türk dövrü (V-X əsrlər); 4. Orta türk dövrü və ya əsas türk boylarının dillərinin formalaşması və inkişaf dövrü (X-XV əsrlər); 5. Yeni türk dövrü, yaxud milli dillərin formalaşması inkişaf dövrü; 6. Yeni dövr və ya oktyabr sosialist inqilabından sonrakı dövr (Баскаков, 1960: s.28). M.Cahangirov isə dil inkişafında ümumi qanunauyğunluqların aparıcı istiqamətini hər bir dilin yaşadıcısı olan xalqın tarixi ilə sıx bağlı olduğunu və dilin inkişaf dövrlərinin cəmiyyətin inkişaf dövrləri ilə əlaqədar olaraq qəbilə-tayfa dillərindən xalq dillərinə, xalq dillərindən isə milli dillərə doğru inkişaf etdiyi qənaətindədir (Cahangirov, 1978: s.7).

Müasir Azərbaycan dilinin çağdaş türk dilləri arasında tarixi mövqeyinin müəyyənləşdirilməsi olduqca maraqlı və əhəmiyyətli məsələdir. Bəllidir ki, zaman-zaman parçalanmış və ya birləşərək

qəbilə ittifaqları — tayfalar və tayfa dilləri yaratmış türk xalqlarının dilləri çox mürəkkəb bir tarixi inkişaf prosesi keçmişdir. Bu prosesdə türk tayfa dillərinin başqa dillərlə əlaqəsini də nəzərə alsaq, o zaman bu proseslərin dillərin leksik tərkibinə, fonetik və qrammatik quruluşuna hansı dərəcədə təsir etdiyini aydın şəkildə görmək mümkündür. Belə bir durumda, müxtəlif tarixi dövrlərdə yazılmış qədim mənbələrin dili və müasir dialektlərin linqvistik tədqiqi müasir Azərbaycan türkcəsinin mənşəyi və inkişafı ilə bağlı bir sıra qaranlıq və mürəkkəb məsələlərin həllinə imkan yaratmış olur.

Nizami Xudiyev müasir Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülündən söz açarkən qədim tayfa dillərinin ortaq şəkildə bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olduğunu bu şəkildə ifadə edir: “Azərbaycan türk dünyasından təcrid olunmuş bir ölkə deyil, Azərbaycan xalqı türk xalqlarından təcrid olunmuş bir millət deyil. Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülü dedikdə həm diferensiasiya (Azərbaycan türkcəsinin ümumi türkcədən ayrılması), həm də inteqrasiya (yerli qırpaq və gəlmə oğuz tayfa dillərinin birləşməsi) prosesi, daha doğrusu həmin proseslərin qarşılıqlı əlaqəsi nəzərdə tutulur” (Xudiyev, 1995, s.4).

Müasir dövrdə sabitləşmiş ofoqrafik və qrammatik normalara malik bir dil olmasına baxmayaraq, dialekt faktları sübut edir ki, çağdaş Azərbaycan türkcəsinin dialektləri müəyyən fonetik fərqlərlə türk dilləri ailəsinə daxil olan türk, tatar, qaqauz, türkmən, qırğız, qazax, özbək, xakas, noqay, başqırd kimi bütün türk dilləri ilə tarixi bağlılığını yaşatmaqdadır. Müasir Azərbaycan dilinin dialektlərində, xüsusilə Naxçıvan şivələrində [*o<a; o<u; e<i; ü<i; i<ü; ı<u; ı<i; ç<ş; b<v; b<m; t<d; y<g; k<y; z<y; z<d*] kimi səs keçidləri və səs variantlarının müşahidə olunması bu şivələrin hansı tayfa dillərinə məxsus olduğunu göstərməklə, bugünkü Azərbaycan dili dialektlərinin tarixi etnolinqvistik qatının dəqiqləşdirilməsini asanlaşdırır.

İ.Qurbanova çox doğru olaraq, Azərbaycan dilinin dialektlərində ortaya çıxan bu etnolinqvistik xüsusiyyətləri oğuz və qırpaqların Azərbaycan türklərinin təşəkkülündə iştirakı ilə əlaqələndirərək, Azərbaycan dilinin dialektlərinin etnolinqvistik qatını oğuz-qırpaq, qırpaq-oğuz və bütün qədim türk tayfa dil elementlərindən ibarət üç istiqamətdə müəyyənləşdirir ki, bu etnik dil xüsusiyyətləri həm fonetik, həm də leksik və qrammatik səviyyədə Naxçıvan şivələrində müşahidə olunur (Qurbanova, 2014: s.55).

## Naxçıvan şivələri və qıpçaq dilinin fonetik xüsusiyyətləri

Müasir Azərbaycan dili etnolinqvistik parametrlərinə görə oğuz qrupu türk dillərinə aid edilsə də, dilimizin ədəbi qatında olduğu kimi, dialekt qatında da qədim oğuz dili ilə yanaşı, qıpçaq dilinin gülcü təsiri aydın görünür. Həm fonetik, həm də qrammatik baxımdan qədim qıpçaq dilinin tarixi xüsusiyyətlərini qoruyan Naxçıvan şivələrində mövcud paralellər daha çox leksik vahidlərdə özünü göstərir.

Tarixən qıpçaq dilində işlək olan *avı-ağu* (*zəhər*), *azğan-azğın* (*yolu-nu azmış*), *azık-azuqə*(*ərzaq*), *arı-təmiz*, *arınmaq-təmizlənmək*, *bayağ-ba-yaxkı* (*öncəki*), *bağ-ıp*, *bağır-köks* (*bağır*), *ban-səs*, *banır-bağır* (*qışqırmaq*), *bitik-yazı*, *kitabə*, *deng-tay*, *bərabər*, *əğyar-yad*, *yabançı*, *çuvaldız//şuva-ldız-ıynə*, *dağlu-yaralı*, *çömlək-qazan*, *ayın-ağlı başına gəlmək* (Naxçıvan şivələrində “*ayınmaq*” sözü feil kimi işlənir; *Qoy bir başım aynı-sın*), *hacat – ehtiyacı ödəyən əşya*, *qanır-əymək* (*qanurlanıb baxmaq*), *fitnə- araqarış-dıran*, *qayb – gözlə görünməyən*, *gine-yenə*, *təkrar*, *kızqan –qızırğalan-maq*, *qısqaqmaq*, *əsirgəmək*, *şıyan-çıyan* (*əqrəb*), *yaşuru//yaşmaq-yaşmaq* (*gizli, üz örtüsü*), *zarınçı-zarınçı* (*yana-yaxıla yalvarmaq*)<sup>1</sup> bu kimi leksik vahidlərin müasir mərhələdə Naxçıvan şivələrində işlək durumu fikrimizi təsdiq edir. Naxçıvan şivələrində və qədim qıpçaq türkcəsində leksik semantik baxımdan eyni olan sözlərin bir qisminin bəzi hallarda fərqli fonetik tərkibə malik olması oğuz və qıpçaq dillərinin qədim etnolinqvistik xüsusiyyəti kimi ortaya çıxır.

<i>Qədim qıpçaq dili</i>	<i>Naxçıvan şivələri</i>
<i>darğa</i>	<i>darğa</i>
<i>dank vur</i>	<i>danqıldatmaq</i>
<i>danuk</i>	<i>tanıq</i>
<i>davuşğan</i>	<i>tavşan</i>
<i>dayim</i>	<i>dayim</i>
<i>dava</i>	<i>davı</i>
<i>biş</i>	<i>biş</i> ( <i>biç</i> ( <i>mək</i> ))
<i>benəşşe</i>	<i>bənəşşə</i>
<i>nasranlık</i>	<i>nasrannıx</i> ( <i>xristianlıq</i> )
<i>nardıvan</i>	<i>nərdıvan</i>

Naxçıvan şivələrinin tədqiqi zamanı oğuz və qıpçaq dillərində bəzən müəyyən səs fərqi ilə müşahidə olunan eyni semantik yüklü sözlərlə bərabər, heç bir fonetik fərq müşahidə eilməyən ortaq leksik

<sup>1</sup> Recep Toparlı, a.k.ə., s. 4; 5; 14; 25, 27, 18; 83; 85; 86; 147, 315, 336.

vahidləri də görmək mümkündür. Lakin bu şivələrdə bəzən elə sözlərə də rast gəlinir ki, qədim oğuz və qıpçaq dillərində müəyyən fonetik fərqlə işlənən bu sözlərdə həm oğuz, həm də qıpçaq dilinin fonetik cəhətlərini eyni anda müşahidə etmək mümkündür. Qədim oğuz və qıpçaq dilini fərqləndirən fonetik əlamətlər əsasən səs keçidləri ilə müşahidə olunur ki, bu səs keçidləri müasir Naxçıvan şivələrində eyni səviyyədə müşahidə olunur.

[t<d]. Çağdaş türk dillərində qədim oğuz və qıpçaq dilinin tarixi etnolinqvistik faktı kimi müşahidə olunan [t<d] və ya [d<t] səs keçidləri Naxçıvan şivələrində ortaq şəkildə mühafizə olunmaqdadır. [t<d] və ya [d<t] səs keçidlərinin oğuz və ya qıpçaq dilinin tarixi fonetik cəhətləri M.Kaşgarlının “Divanü lüğat-it Türk”, Əbu Həyyanın “Kitabül li-idrak və lisani əl-ətrak” (Türk dillini anlamaq haqqında kitab) əsərlərində olduğu kimi, bir çox elmi-nəzəri tədqiqatlarda da geniş şərh olunmuşdur.

Mahmud Kaşgarlının “Divan”ında oğuz və qıpçaq türk boylarının nitqindəki [t<d] və ya [d<t] səs əvəzlənmələri etnik dil xüsusiyyəti kimi şərh olunur. Oğuzlar və onlara yaxın olan digər türk boylarının dilindəki [d] səsinin [t]-yə çevrildiyini *tewey –devey, ot – od, ötti – ötdi, çatur – çadır* kimi nüünələr əsasında şərh etmişdir (Kaşgarlı, 2013: s. 13).

Əbu Həyyanın “Kitabül li-idrak və lisani əl-ətrak” əsərində oğuz və qıpçaq dillərini xarakterizə edən etnolinqvistik fakt kimi ortaya çıxan [t<d] və ya [d<t] səs əvəzlənmələrini *öt – öd, təzək – dəzək, tuvar – duvar, tonuz – donuz, tuzlu – duzlu, taş – daş, toğradı – doğradı, tağarcuq – dağarcıq, toydı – doydı, toğru – doğru, toğdı – doğdu* (Əbu Həyyan, 1992: s.14; 33; 34; 38-41; Naxçıvan şivələri, 1962:, s.46). Çağdaş Azərbaycan Türkcəsi oğuz qrupu türk dillərinə aid edilsə də, Naxçıvan şivələrində qədim oğuz və qıpçaq dillərini fərqləndirən [t<d] və ya [d<t] səs əvəzlənmələrinin eyni şəkildə aktiv olduğunu görürük: [d<t] – *tükan, tüş, tüşməyh, tüşmek, bulut, putax, palıt, dört, yurt, kilit*; [t<d]- (*dərbənməx’, sifdə, yasdıx, xəsdə, taxda, doxdur, tüşman, tiş, tükan, tütəx’*) (Naxçıvan atlası, 2015: s. 30).

Naxçıvan şivələrində qədim oğuz və qıpçaq dillərinin fonetik xüsusiyyəti kimi ortaya çıxan bu cəhət eyni şəkildə Güney Azərbaycan və Doğu Anadolu şivələrində də müşahidə olunmaqdadır. Güney Azərbaycanın bəzi şivələrində (*til, turnak, tola//dolu, tört, azat*) (Heyət, 2011: s.71) müşahidə olunan bu fonetik xüsusiyyət eynilə, Doğu Anadolu (*dabança, dutdu, hafda, usda, armıt, evrat, tıgğat, gaten (kadar), tükan, tüşman*, İraq – Türkman ləhçəsində (*turnalar,*

*tamğa, tawar, taya//daye, tükan* ( İraq-Türkman ləhcəsi, 2004: s.77), eyni zamanda bugün qıpçaq qrupu türk dillərinə aid edilən tatar, qazax, və qırğız dillərində də paralel işlənməkdədir: *tarak, tilek, teşik, töşek, töşök*.

Qədim oğuz və qıpçaq dillərində etnik xüsusiyyət kimi fərq yaradan fonetik cəhətlərdən biri də [ç>ş] [ç>ş>s>ts] səs fərqləridir. Oğuz qrupu türk dilləri üçün səciyyəvi olan [ç] səsi qıpçaq qrupu türk dillərində [ş] və ya [s] səsi ilə əvəz olunur. Əbu Həyyan türk qəbilə dillərini konkret dil faktları əsasında müqayisə etməklə, onlar arasında olan bu səs fərqlərinin etnik amillərə dayandığını aydın şəkildə göstərir: *çaçırdı – şaşdı, basbarmaq –başbarmaq, basmaq – başmaq, şəşi gözlü – çaş gözlü* (Əbu Həyyan, 1992: s. 25; 31; 36)

Çağdaş Türk dillərinin oğuz qrupuna aid olan dillərdə mövcud [ç] səsli sözlər qıpçaq tipli türk dillərində [ş] səsi ilə işlənməkdədir: çakışak, şap-şap, kaçan-kaşanüçün-üşin (Önər, 1998: s.15). Müasir qazax türkcəsində *şadıra – çadıra, şakır – çağır, şatır – çadır şayan – çıyan* (əqrəb) (Kenan Koç, 2003: s.620; 623; 632; 634). Oğuz qrupuna daxil olan türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilinin bəzi dialektlərində (*köş, kərpiş, dilmaş, qazaş*), eyni zamanda Naxçıvan şivələrində sözlün əvvəlində və axırında [ç] səsli sözlərin [ş] səsli variantı müşahidə olunmaqdadır: papiş, qılış, aşmax, iməx (Şirəliyev, 2008: s.91). Oğuz və qıpçaq dillərinə məxsus bu fonetik xüsusiyyəti Doğu Anadolu və Naxçıvan şivələrinin müqayisəsində eyni şəkildə görmək mümkündür: *şorba- sorba, çaşdım-şaşdım, çaxanda-saxanda*. Uyğur dilinin Hami ağzında *kaş-kaç, uş-uç, üç-üş* da rast gəlinən bu fonetik xüsusiyyətə eynilə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının da dilində rast gəlirik. *Mənim dəxi içində bir əqli şaşmış, Biligi yetmiş qoca babam var. Ağ yıldırım olup şaqıyayım* (KDQ, 1988: s.41; 76).

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının da dilində “*şaşmış*”, “*şaqıyayım*” şəklində olan bu sözlər Türk dilləri ailəsinin Oğuz qrupunun oğuz – səlcuq yarımqrupunda olan çağdaş Azərbaycan Türkcəsinin ədəbi dilində [ç] səsi ilə “*çaşmış*”, “*çaxayım*” şəklində olsa da, bəzi bölgələrin şivələrində [ş] səsi ilə müşahidə olunur.

Naxçıvan şivələrində və dastanların dilində mövcud [ç>ş] səs keçidini Cüney Azərbaycanın Təbriz (Heydərbaba, ildırımlar şaxanda); *puş, heş, öş, saş* (Məmmədli, 2008: s. 51) və Şərqi Anadolu dialektlərində də eyni şəkildə görünür: *şorba- soorba, çaşdım-şaşdım, çaxanda-saxanda*.

Maraqlıdır ki, oğuz qrupu dillərinin əsas fonetik cəhəti kimi Azərbaycan ədəbi dilində [b] səsi ilə başlayan sözlərin bir qismi bu

gün Naxçıvan şivələrində qədim qırçaq dilində olduğu kimi [m] səsi ilə müşahidə olunmaqdadır: *burada-munda, məyin-beyin* (Əbu Həyyan, 1992, s.52). Azərbaycan ədəbi dilində “*beyin*” sözünün [b<m] və [ə<ɪ] əvəzlənməsi ilə qədim qırçaq dilindəki “*məy*” sözünə eynilə Naxçıvan şivələrində “*mıy*” şəklində rast gəlinir.

Çağdaş türk dilləri və qədim abidələrin dilindəki mövcud [o<a; o<u; e<i; ü<i; i<ü; ɪ<u; ɪ<i; ç<ş; b<y; b<m; t<d; y<g; k<y; z<y; z<d] kimi səs keçidlərinin müasir dialektlərlə müqayisəsi bu səs keçidlərinin hansı tayfa dillərinə məxsus olduğunu izah etməklə, müasir Azərbaycan dili dialektlərinin tarixi etnolingvistik qatının dəqiqləşdirilməsini asanlaşdırır. Tarixi dil faktları əsasında aparılan müqayisələr göstərir ki, vaxtilə qədim qırçaq dilində işlənən sözlərin bir çoxu bu gün də eyni fonovariantda Naxçıvan şivələrində işlənməkdədir: *arıttı-təmizlədi, ərindi-bezdi, əridi-zəiflədi, avut-sakitləşdirmək, sağmal-südü sağılan qoyun, səvindi-sevindi, şişək-iki yaşlı qoyun, dilənçi, süpürgə, sanqulamaq-seçmək, savmaq-qurtarmaq* (Əbu Həyyan, 1992, s.14, 22, 34-38).

Müasir Azərbaycan dili üçün arxaikləşmiş, lakin çağdaş türk ləhcələrinin bir qismi üçün səciyyəvi olan bəzi fonetik xüsusiyyətlərin Naxçıvan şivələrində də izlərinin yaşandığını görürük. Belə qədim tayfa dil xüsusiyyətlərini əks etdirən [dz~z~c~ç~ş], [d~t~c~ç~ş] kimi səs uyğunluqlarının izləri Naxçıvan şivələrində müvazi şəkildə işlənməkdədir: *yaxdzı ~ yaxcı/yəxci ~ yaxçı/yəxçi ~ yaxşı*, (Naxçıvan atlası, 2015, s.76), *dınqılı ~ tıqqılı ~ cıncılı ~ çiqqılı, çaşdım ~ şaşdım*.

Tədqiqatlar göstərir ki, müasir Azərbaycan ədəbi dilində “*azak//adzak* – ayaq” kimi bir çox sözlərin qədim variantındakı mövcud [ɹ] – zəl səsi səsinin mövqeyində [y] səsi işlənsə də, lakin müasir Azərbaycan dilinin dialektlərində, xüsusilə Naxçıvan şivələrində isə affrikat [dz] səsinin mühafizə olunması müasir dilimizdə qədim şumer dilinin tarixi izlərini yaşatmaqdadır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Əbu Həyyanın əsərində qədim qırçaq dilinin tarixi xüsusiyyəti kimi qeydə alınan bu fonetik xüsusiyyət sadəcə Azərbaycan dilinin dialektlərində deyil, digər türk dilləri və dialektlərində də müşahidə olunmaqdadır.

Azərbaycan dilinin Naxçıvan şivələrində [dz] affrikat səsi bir qədər zəif görünsə də, (*yaxdzı* – *yaxşı*, *yoxudz* – *yoxuş*, *çərpidx* – *kərpic*, *turadz* – *turac*, *ovudz* – *ovuc*) (Naxçıvan atlası, 2015, s.76).bu fonetik xüsusiyyət Güney Azərbaycanda Xorasan bölgəsinin Qoçan, Dərgəz, Sultanabad bölgələrinin bəzi şivələrində [d ~ z ~ r ~y] kimi bir neçə

fonovariantda səs uyğunluğu ilə [*odun* ~ *o:zın* ~ *o:yın* ~ *hozın* ~ *oyın*] şəklində özünü göstərir [Heyət, 2011, I kitab, s.49]. Azərbaycan və Anadolu şivələrinin əski şumer dili ilə müqayisəsi zamanı ortaya çıxan [b>v, z<d>y, z<s>ş, g>ğ, n< ñ>ny, y>n, y>d] kimi səs keçidlərini müasir türk dillərində və dialektlərində eyni şəkildə görmək mümkündür.

Tarixi dialektoloji tədqiqatlar göstərir ki, qədim şumer dili üçün səciyyəvi olan [dz] affrikat səsi Naxçıvan şivələri və Güney Azərbaycanın bəzi bölgələrində olduğu kimi müasir Azərbaycan dilinin digər dialektlərində müşahidə olunur: *dzin* ~ *cin*, *dzan* ~ *can*. Lakin dilin inkişafı ilə əlaqədar olaraq Azərbaycan dilinin dialektlərində, xüsusilə Naxçıvan şivələrində müşahidə olunan [dz] affrikat səsinin bir çox hallarda öz mövqeyini sonradan [dz ~ c ~ j ~ ş ~ s ~ ç ~ u(ts) ~ z ~ d ~ t ~ y ~ n] kimi alternat səslərə verdiyini görürük. Bu səs uyğunluğu çağdaş Azərbaycan və Türkiyə türkcəsindəki mövcud leksik vahidlərin müqayisəsində daha aydın görünür.

<i>Azərbaycan</i>	<i>Türkiyə</i>
<i>xıdır//xızır</i>	<i>hızır</i>
<i>qazı</i>	<i>kadı</i>
<i>zərbə</i>	<i>darbe</i>
<i>xidmət</i>	<i>hizmet</i>

Atakişi Cəliloğlu prototürkcədə sözün başlanğıcında [\*y] səsinin Türk dillərində [dz<dy ~ c ~ ç ~ j ~ s ~ ş ~ ç ~ z] kimi səslərə çevrilməsi ilə bağlı sabit və təsdiqedicə bir fikrin olmadığını bildirsə də, müqayisəli-dialektoloji tədqiqatlar qədim şumer dili üçün səciyyəvi olan [dz ~ dy] səslərinin sonradan dilin inkişafı ilə bağlı olaraq [y ~ d ~ z ~ s ~ ş ~ ç ~ t ~ s ~ d ~ j ~ c] kimi alternat səslərə çevrildiyini aydın şəkildə göstərir: \**adzak//adaq//azak*– ayak, \**adar//adı//adzır*– ayır, \**badzram* – bayram, \**bodz//bod*– boy, \**kadzın//kadın//kazın* – kayın, \**qodz//kod* – koy, \**kudzruk//kudruk//kuduruq*– kuyruk, \**kudzuğ//kuduğ* – kuyu (Çeliloğlu, 2001, s.28-29).

Naxçıvan, Güney Azərbaycan və Anadolu dialektlərinin şumer dili ilə müqayisəsi Şumer dili üçün xarakterik olan [dz] səsinin sonradan Azərbaycan və Türkiyə türkcəsində, o cümlədən çağdaş türk dillərində [d, dy, c (dj), ž, s, u (ts), ş, j, y] kimi səslərə keçdiyini, eyni zamanda [d] səsinin də [y] səsinə keçməsi ilə yanaşı, [dz>c>j], [z>y], [z>s], [dz>d>t>c>ç], [n>y], [b>m], [q>k], [z>ş>s>ç>c] kimi digər səs keçidlərinin də tarixi mövcudluğunu təsdiq edir. Şumer dili üçün səciyyəvi olan bu xüsusiyyət [dz>ts>d>t -\*dzéñ//tséñ – dənə, toxum]



həm türk mənşəli sözlərdə, həm də xarici dillərdən alınmalarda, müasir Azərbaycan və Türkiyə türkcələrində, həmçinin türk dillərinin dialekt qatında bu şəkildə müşahidə olunmaqdadır.

Çağdaş Azərbaycan ədəbi dilində mövcud [ʃ] səsinin tarixi alternativini olan [dz] qədim şumer dilində olduğu kimi, Naxçıvanın Ordubad, Şaxtahtı, Payız, Didivar, Məzrə, Üstüpu, Tırkeş, Vənənd, Dəstə (**yaxdzı//yæxdzi – yaxşı, yoxudz – yoxuş**) (Naxçıvan atlası, 2015, s.76) şivələrində qorunub saxlanılır. Güney Azərbaycanın Qoçan, Xərvi-Ülya, Sultanabad, Ləngər şivələrindəki mövcud [dz ~ z] səsi müasir dilimizdəki [d] və [y] səslərinin yerində işlənməkdədir: **o:zin – oyun, hozın – odun** (Heyet, 2011, s.49). Çağdaş Azərbaycan və Türkiyə türkcəsindəki mövcud [d] və [y] səsləri Anadolunun Çorum, Tokat, Sivas bölgəsinin şivələrində [y ~ dz ~ z] və [s ~ dz ~ z] keçidləri ilə müşahidə olunmaqdadır: **zağı geçdi –yaktı geçdi, zābi – sahibi, zabağ – sabah** (Caferoğlu, 1994, s.271). Çağdaş dialektlər üçün xarakterik olan affrikat [dz] səsinin şivələrdəki mövcud digər [dz>z>c>j, z>y, z>s, dz>d>t>c>ç, z>ş>s>ç>c] kimi çeşidli variantları türk dilinin qədim şumer dili ilə birbaşa bağlılığını təsdiq edir.

Prof. E.Əzizov ədəbi dildə [d] və [z] səslərinin mövqeyində olan dışarası [ʒ] səsinin sadəcə dialektlərdə deyil, “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının (*şadzlıq*) və Nəsiminin dilində (*Şadzlıqla çün gəmi gəmxarumi buldum, Adzinəyi bilənlər məğffurü naci derlər*) işləndiyini, eyni zamanda bu səsin Azərbaycan dilinin Qazax, Gədəbəy, Çənbək dialektlərində də söz ortasında və sonunda öz tarixi mövqeyini qoruduğunu göstərir (Əzizov, 2016, s.77).

Şumer dövründən günümüzə qədər olan 6000 illik dövrü nəzərə alsaq, şumer dilinin bir çox fonetik xüsusiyyətlərinin çağdaş türk dillərində və Naxçıvan şivələrində olduğu kimi Güney Azərbaycanda Tehranın 160 km. Güney-batısında Savə, Qum və İrak şəhərləri arasında yerləşən bölgədə yaşayan Xaləclərin dilində [d>y], Xorasanın Dərgəz, Şirvan, Qoçan, şivələrində isə [d >z] şəklində işlənməkdədir. Azərbaycan dialektləri üçün xarakterik olan affrikat [dz ~ z] səsi çağdaş türk dillərinin bir qismi üçün də səciyyəvidir. Qədim türk dilinin tarixi xüsusiyyəti kimi Güney Azərbaycanda yaşayan xaləclərin dilində rast gəlinən bu nadir hadisə müasir türk dillərindən Tuva və uйğur dillərində də olduğu kimi qorunmaqdadır: *ad̄b̄l̄γ>ayı, к̄ȳd̄ȳp̄ȳk̄>quyruq, ȳd̄ȳ>uyu* (tuva), *к̄ȳd̄ȳk̄* (uйğur). Türk dillərinin bir qismində isə [y>d] əvəzlənməsinin [y>t] və [y>z] variantları müşahidə olunmaqdadır: *к̄ȳt̄ȳp̄ȳk̄>quyruq, хат̄b̄ӣh̄>qayın* (yakut),

*xazың>qayın, хузурух>quyruq, узу>uyu* (xakas) (Исхаков, 1961, s.59-60; Баскаков, 1975, s.24).

Tarixən oğuz və qırçaq dilləri üçün xarakterik olan bu səs fərqlərinin bu gün Azərbaycan dilinin Naxçıvan şivələrində ortaq şəkildə işlənməsi qədim türk tayfa dillərinin tarixi birləşmənin təəzühürü kimi ortaya çıxır.

### ***Qırçaq dili və Naxçıvan şivələrinin ortaq leksikası***

Naxçıvan şivələri istər fonetik, istərsə də leksik semantik baxımdan sadəcə qədim dövr qırçaq türkcəsi ilə deyil, çağdaş türk dillərinin qırçaq qrupuna daxil olan qazax, qarapapaq, qırğız, Altay, Noqay və Kırım-tatar dili ilə də vahid tarixi etnolingvistik xüsusiyyətlərə malik olması ilə diqqəti cəlb edir. Müasir qazax türkcəsində bir çox leksik vahidlər eyni semantik yüklə Azərbaycan ədəbi dilində olduğu kimi, Naxçıvan şivələrində mövcuddur ki, bu da oğuz və qırçaq dilinin tarixi inteqrasiyasının nəticəsi kimi ortaya çıxır: *sozalan* (*sozalan*) – *sozalan* (*yavaşlayan, yavaş hərəkət edən*), *сүртүкиле* (*sürtkile*) – *sürtginən* (*təmizlə*), *sıban* – *sıvan* (*qolları sıvamaq*), *sızda* – *sızlamaq*, *siyimsız* – *suyumsuz*. Tarixi kökə bağlılığın əlaməti kimi ortaya çıxan bu dil faktının hər iki türkcədə hətta frazeoloji birləşmələr şəklində mövcud olması da, bu fikri təsdiq edir: *ölip-turıl* – *ölüb dilirlmək* (Koç, Başkaran, 2003: s. 484; 498-499; 500; 501).

Naxçıvan şivələri üçün xarakterik olan [*ü>i, ç>ş, d>t, i>ı, q>k*] kimi səs variantları müasir qazax dilində də müşahidə olunur: *bürsüqünü* – *birsigünü*, *büqıl-bükül*, *butavlı- budanmı*, *kəsilmiş*, *bürmeli* – *büzük*, *bütün* – *bütın*, *üç* – *üş*, *tüzen*– *düzən*, *ünsız* – *ünsüz*, *bütak* – *budaq*, *zından* – *zından*, *zorlık* – *zorluq*, *çətinlik*, *zırla* – *ağlamaq*, *şek* – *səkk*, *şübhə*, *kurulu* – *qurulu* (Koç, Başkaran, 2003: s. 100-101, 202-204, 339, 636).

Əsərin birinci, hissəsini təşkil edən “Lügət” bölməsində verilmiş leksik vahidlərin müasir Azərbaycan ədəbi dilinin lügət tərkibi ilə müqayisəsindən aydın olur ki, qədim qırçaq dili dilimizin ədəbi qatında olduğu kimi, dialekt qatında da çox böyük iz qoymuşdur. Bunu lügətdəki mövcud leksik vahidlərin Azərbaycan dilinin cənub qrupuna aid edilən Naxçıvan şivələri ilə müqayisəsində daha aydın görmək mümkündür. “Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak” əsəri ilə Naxçıvan şivələrinin müqayisəsində ortaya çıxan tarixi dil faktları və ortaq leksik vahidlər sonrakı tarixi mərhələlərdə oğuz və qırçaq kimi etnik adlarla parçalanmış vahid bir dilin tarixi bölünməzliyinin inkarolunmaz təsdiqidir.

Əsərdəki **bürkü**-isti, boğucu hava, **arqun**-yavaş (yorğun-argın), **budamaq**-ağacın qol-budağını kəsmək, **bacanaq**-bacıların həyat yoldaşları, **bürçək**-alın üzərinə düşən saç, tel, **bardı**-varmaq, getmək, **burunduruq**-boyunduruq, dəvənin boynuna taxılacaq xalta, **burğu**-burğu, **birükdürdi**-birikdirmək, yığmaq, toplamaq, **bərkitdi**-yerləşmək, qüvvətlənmək, güclənmək, **büzdi**-sıxışdırdı, torbanın ağzını darlaşdırdı, **irtə**-ertə, sabah, **yürəksiz**-qorxaq, **yığın**-yığılmış, toplanmış, **yıraq**-iraq, uzaq, **yorğa**-yavaş, **göyüندی**-göynədi, yandı, **muştuqi**-muştuluq, yaxşı xəbər gətirən, **kilit**-açar, **kərki**-balta, kəsici alət, **qavut**-qovrulmuş və üyüdülmüş buğd, **çisə**-narın yağış (Əbu Həyyan, 1992, s.13-57) kimi leksik vahidlərin heç bir fonetik və semantik fərq müşahidə olunmadan müasir Azərbaycan dilinin dialektlərində, xüsusilə Naxçıvan şivələrində aktivliyi Azərbaycan dilinin təşəkkülündə və formalaşmasında qədim qırçaq dilinin nə qədər böyük rol oynadığını göstərməkdədir.

### Nəticə

Nəticə olaraq onu qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan dili dialektlərinin tədqiqi, sadəcə dilin tarixi fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətlərini öyrənmək baxımından deyil, Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülündə rol oynamış qədim tayfaların rolunun müəyyənləşdirilməsində, eyni zamanda müasir dilin tarixi etnolinqvistik qatının öyrənilməsi baxımından olduqca böyük əhəmiyyət daşıyır. Azərbaycan dilinin dialektlərində aşkarlanan qədim tayfa dillərinə məxsus dil faktları həm də bu tayfaların Azərbaycan ərazisində yaşadığını göstərir. Dilin dialekt qatının tarixi-müqayisəli tədqiqi Azərbaycanda əhalinin miqrasiyası və qyanayıb-qarışması prosesinin də dilə təsir dairəsini müəyyənləşdirmək imkanı yaradır. Müqayisə zamanı Naxçıvan şivələri ilə çağdaş türk dillərində ortaya çıxan tarixi dil faktları onu söyləməyə əsas verir ki, müasir Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülündə oğuz dili ilə müvazi olaraq qırçaq dili də eyni dərəcədə iştirak etmişdir.

### QAYNAQLAR

*Azərbaycan dilinin Naxçıvan dialektoloji atlası.* (2015). AMEA Nəsimi adına Dİ. Bakı: "Elm və Təhsil".

*Azərbaycan dilinin Naxçıvan qrupu dialekt və şivələri.* (1962) Bakı: Azərnəşr.

Баскаков, Н.А. (1960). *Тюркские языки.* Москва: Изд.-во Вост. лит.

Баскаков, Н.А. (1975). *Грамматика хакасского языка.* Москва: "Наука".

Сəhangirov, M. (1978). *Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkülü.* Bakı: "Elm".

- Caferoğlu, A. (1994). *Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: TDKY.
- Cavad Heyət. (2011). *Türk dilləri və ləhcələrinin tarixi*. Bakı: “Təhsil”.
- Celiloğlu, Atakişi Kasım. (2001). “*Sumerce*” *Kesin Olarak türk Dilidir İstanbul*: “İstek”.
- Çobanzadə, B. (2007). *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: “Şərq-Qərb”.
- Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. (1992). *Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak*. Bakı: Azərnəşr.
- Əzizov E. (2016). *Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası* (Dialekt sisteminin təşəkkülü və inkişafı). Dərs vəsaiti. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşr. Bakı: “Elm və təhsil”.
- Xudiyev, N. M. (1995). *Azərbaycan ədəbi dili tarixi*. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: “Maarif”.
- İraq-Türkman ləhcəsi (2004). *AMEA Nəsimi adına Dİ*. Bakı: “Elm”.
- Исхаков, Ф.Г., Пальмбах, А.А. (1961). *Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология*. Москва: Изд.-во Восточной литературы.
- Kâşgarlı, Mahmud. (2018). “*Dîvânü Lüğât-it Türk*”. Ankara: TDKY.
- Kenan Koç, Aybek Bayniyazov, Vehbi Başkaran. *Kazak Türkçesi – Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 2003, 680 s.
- Kitabi Dədə Qorqud*. (1988). Bakı: “Yazıçı”.
- Qurbanov, A. *Müasir Azərbaycan ədəbi dili*. Bakı: “Maarif”, 1985, s.9.
- Qurbanova, İ. (2014). *Azərbaycan dili dialekt və şivələrinin etnolingvistik təhlili*. Bakı: “Bilik”.
- Nemanzadə, Ö.F. (1992). *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: “Yazıçı”.
- Məmmədli, M. (2007). *Azərbaycan dilinin Təbriz dialekti*. Dərs vəsaiti. Bakı: BDU.
- Önər, M. (1998). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*. Ankara: TDKY.
- Şirəliyev, M. (2008). *Azərbaycan dialektologiyasının əsasları*. Bakı: “Şərq-Qərb”.



# SES BİLGİSİ TEMELİNDE SAHA-TUNGUZ DİL İLİŞKİLERİ

## SAKHA-TUNGUS LANGUAGE RELATIONSHIPS ON THE BASIS OF PHONETICS

İsmet KILIÇ\*

### ÖZ

Dil teması, dili konuşurlarının tarihinden ayrı düşünülemez. Dil sosyal unsur içerisinde de ele alınıp incelendiğinde dilde meydana gelen değişiklikler hem dilbilgisel hem de sosyal unsurla meydana gelir. Saha Türklerinin yaşamış olduğu coğrafyada ise Tunguz dil grupları ile tarihsel ve çağdaş bağlamda temasları söz konusudur. Saha bölgesinde bulunun dil gruplarından olan Mançu Tunguz dilleri iki alt gruba ayrılır. Bunlardan ilki Güney veya Mançu gurubu diğeri ise Kuzey veya Tunguz grubudur. Tunguz dillerinin Saha yerindeki iki lehçesi olan Even ve Evenk, Tunguz dil sınıflandırılmalarında Tunguz dilinin kuzey sınıfı lehçeleri arasında sınıflandırılır. Saha Yerindeki Tunguz dilli konuşurlarından biri olan Evenler Saha Yerinin kuzey bölgelerinde, Evenkler ise daha sıklıkla güney bölgelerinde yer almaktadır. Tarihsel boyutuyla da çok uzun süre yan yana yaşamış bu iki grubun arasındaki dil temasının neticesinde Saha Türkçesinden Tunguz dillerine veya Tunguz dillerinden Saha Türkçesine ödünçlemeler meydana gelmiştir. Saha Türkçesinden Tunguz diline geçen sözcüklerdeki seslerin durumları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda öncelikle uzun ünlülerden ve s-h ve k-x ünsüzlerinden hareketle gerek dil ilişkilerine gerekse de Saha Türkçesinin ses tarihine dair çıkarımlarda bulunulmaktadır. Çalışmanın bütüncesinde Saha ve Tunguz dilleri için hazırlanmış olan önemli sözlük çalışmalarından faydalanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Saha (Yakut) Türkçesi, Tunguz, Even, Evenk, Ses Bilgisi

### ABSTRACT

Language contact cannot be evaluated separately from the history of its speakers. When language is considered and examined within the social element, changes in language occur with both grammatical and social elements. In the territory where Sakha Turks live, there are historical and contemporary contacts with the Tungus language groups. Manchu-Tungus languages, which are among the language groups in the Sakha region, are divided into two subgroups. The first of these is the Southern or Manchu group, and the other is the Northern or Tungus group. Even and Evenk, the two dialects of the Tungus language in the Sakha region, are classified among the dialects of the northern group of the Tungus language. The Evens, the Tungus speakers in the Sakha Region, live in the northern regions of the Sakha Region, while the Evenks more often live in the southern regions. As a result of the linguistic contact between these two groups, which have lived

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye (ismetkilig@ankara.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-7441-3073>

side by side for a long time throughout history, some borrowings have occurred from Sakha Turkish to Tungus languages or from Tungus languages to Saha Turkish. This study aims to evaluate the situations of the sounds in the words transferred from Sakha Turkish to the Tungus language. In this context, first of all, the results on both language relations and the sound history of Sakha Turkish, based on long vowels and s-h and k-x consonants, are revealed. In the study the significant dictionaries prepared for the Sakha and Tungus languages are used.

**Keywords:** Sakha (Yakut) Turkish, Tungus, Even, Evenk, Phonetics

## Giriş

Türk dünyasının en kuzeydoğu ucunda Rusya Federasyonu'na bağlı Saha (Yakut) Cumhuriyetinde yaşayan Saha Türklerinin tarihi hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Sahaların kültürel gelişiminde ve dillerinde Tunguz etkisi iddia edilmektedir ki (Boeschoten, 1998, s. 11-12) Sahaların kökeni hakkında ve etnik tarihleri hakkında birden fazla teori mevcuttur (Uşnitski, 2008, 136-138). Sahaların etnik oluşumunu eski Türk çağı, Üç Kurıkan dönemi, Moğol devri ve Saha devri olmak üzere dört safha olarak verir (Fedotoviç, 1994, s. 229-231; Gömeç 2003, s. 368-369). Lena havzasına gelen Saha Türkleri burada Tunguz gruplarıyla birlikte yaşamaya başlamışlardır. Araştırmacılar tarafından Saha Türklerinin etnik isminin etimolojik izahı dahi Tunguzların verdiği “yako, yoko” terimiyle ilişkilendirilir (Kirişçiöglü, 2002, s. 228).

Tarihsel temasın bir sonucu olarak etnik isim adlandırmasında dahi ilişkilendirilen bu iki halkıtan biri olan Sahalar, Saha Yerindeki genel nüfus içerisinde 432.290 kişi ile nüfusun %45.54'ünü oluştururlar. Tunguz halklarından Evenkler %1,23, Evenler %1,23'ünü teşkil etmektedirler (perepis2002.ru). Genel nüfus içerisinde Even ve Evenk gibi Tunguz dil konuşur gruplarının sayılarının toplamı %3'ü bulamasa da dört yüzyılı aşkın bir sürede Saha Türkleri Saha Yerini çevreleyen Tunguz grupları tarafında izole edilmiş bir şekilde yaşamaktadırlar ve Saha Türkleri içerisinde erimiş Tunguz grupları söz konusudur (Menges,1968, s. 52; Boeschoten, 1998, s. 11-12; Johanson, 2010, s. 656).

Tarihsel olarak Kuzeydoğu Sibiryaya bölgesinde yüzyıllar boyunca birbirileri ile birlikte yaşamış Tunguz dilleri ve Saha Türkçesinin ortak ata mirasından çok yapısal özelliklere dayanarak paylaşımlarının sonucu oluşan temasın ve doğal olarak iki veya daha fazla dil grubunun kapsayan coğrafyaya dahil olmaları Sibiryaya sahasının bu coğrafyasında bir linguistik alan meydana getirmiştir. Bu temas alanı içerisindeki dillerin gramatik yapıların paylaşımında ödünçleme

hiyerarşisi kelime < sesler < gramer kalıpları < kelime düzeni < anlam farklılıkları biçiminde sıralanmaktadır (Muysken, 2008, s. 3-5). Temas senaryoları içerisinde değerlendirilen ödünçlemelerin ise gündelik temas, yoğun temas, daha yoğun temas, güçlü kültürel baskı, çok güçlü kültürel baskı biçiminde sınıflandırılabilir (Thomason, 1988, s. 74-76).

Tunguz-Saha temas alanı içerisinde karşılıklı olarak birbirlerine uzun süre komşu dil olan Tunguz dilleri ile Saha Türkçesi bu süre zarfı içerisinde birbirlerini etkilemişlerdir. Temas alanı içerisinde 19. yüzyıldan kalma eserlerin aktardıklarından hareketle Saha Türkçesinin bölgenin “lingua franca” yani ortak iletişim dili olduğunu görüyoruz (Hitrov 1858, s. 1-2). Saha Türkçesinin Tunguz dillerine karşı bu sosyal üstünlüğü Muysken’in ödünçleme sınırlandırması içerisinde yer verdiği güçlü dilden sosyal açıdan zayıf dile olarak tanımladığı (Muysken 2008: s. 5) unsuru göz önünde bulundurarak Saha Türkçesinden Tunguz dillerine doğru bir ödünçleme yönünü söz konusudur. Bunun yanı sıra Tunguz dillerinden Saha Türkçesine geçen ödünçlemelerden de söz etmek gerekir (Kałuzyński 1982, s. 261-269). Temas senaryoları içerisinde yer alan “daha yoğun bir temas” içerisinde kelime, söz varlığı, ses ve ek-çekim sistemi bakımından Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçen (*interference*) dilbilgisel yapılar söz konusudur (Malchukov 2006, s. 123-137).

Lehçeler arası veya dillerin karşılıklı dilbilgisel girişimlerinde (*interference*) (Thomason 1998, s. 9) seslik birimler de geçmektedir. Bu sesler genellikle alıcı dilin ses ve şekil sistemlerine uydurulur. Bununla birlikte ise bir dilden ödünçleme yapmış olan alıcı dil durumunda ise ödünçlenen kelimenin anlam açısından ve ses birim değeri açısından korunduğu, değişmediği durumlar da söz konusudur (Winford 2010, s. 172-175). Bu noktadan hareketle Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçmiş olan ödünçleme kelimelerle birlikte seslik birimlerin de geçmesi ve yukarıda da aktarıldığı gibi Kuzeydoğu Sibiryaya alanı içerisinde yüzyıllar boyunca dil temasında bulunmaları açısından Saha Türkçesinin ses gelişim tarihinin saptanması veya tarihlendirebilmesi de söz konusudur.

## **Saha Türkçesinden Tunguz Dillerine Geçen Ödünçlemelerde Sesler**

### **Uzun Ünlüler**

Ruşçadan Saha Türkçesine geçmiş geç dönem kelimeler Saha Türkçesinin ses sistemine uydurulmuş bir şekildedir. Özellikle ünlüsü vurgulu Rusça kelimeler bugün karşımıza diftong bir biçimde



karşımıza çıkmaktadır. Saha Türkçesi üzerinden Tunguz dillerine geçen bu kelimelerdeki ünlülerin uzun ünlü olarak alıntılanması önemli bir noktadır. Saha Türkçesi için yazılmış 19. yüzyıla ait tarihsel dinî metinlerin yazımında da uzunluklar bugünkü gibi diftong yerine ünlünün uzunluklarını gösterecek işaretleyicilerle yazılmıştır. 1844 tarihli Saha Türkçesinde yazılmış olan kısa ilmihalde bugün yok anlamındaki *suoh* biçiminde geçen kelime “*so:h*” biçiminde /o/ sesinin üzerine konulmuş işaretleyici ile uzunluğu gösterilmiştir (KK, 1844, s. 5). Bu bilgiler ışığında Saha Türkçesinde uzun ünlülerin ses gelişimini \*o: “*yo:k*” (Tekin, 1995, s. 178) > o: “*so:h*” (KK, 1844: s.5) > uo “*suoh*” (YRS, 1972, s. 344) biçiminde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bu dönem için ikilikleri gösteren biçimler söz konusudur. Örneğin on kelimesi Saha Türkçesinde *uon* şeklinde diftonglu olarak karşımıza çıkar 1844 tarihli ilmihalde de “*uon*” biçiminde yazılmıştır (KK, 1844, s. 3). Bugün Even ve Evenk dillerindeki Saha Türkçesi üzerinden geçen uzunluklarda da benzer bir biçimde Saha Türkçesinde diftong ünlülü kelime bu dillerde uzun ünlülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eldeki kaynağa dayanarak Saha Türkçesinden veya Saha Türkçesi üzerinden Tunguz dillerine geçen kelimeleri yukarıdaki sıralamada gösterdiğimiz *so:h* döneminde geçen ödünçleme kelimelerdir: Evk. *do:vat* “dama”, Ev. *do:vit* < Sh. *duobat* “dama”; Ev. *bädbärä:t* “kadife” < Sh. *bäybäriät* “kadife”; Evk. *doyo:boy* “meşe” < Sh. *doyuobay* “meşe”; Evk. *o:ske:-* “çoğalmak, üremek” < Sh. *üöskä:-* “üremek, çoğalmak”.

Tek heceli uzun ünlülerin durumu ise kendi içerisinde farklılık göstermektedir: Evk. *ana:-* “kararlaştırmak, belirlemek”; Ev. *ana:-* “kararlaştırmak, belirlemek” (Sinsius, 1975: s. 42) < Sh. *ana:-* “kararlaştırmak, tayin etmek, belirlemek” (Pek I: 102, YRS, 1972, s.41); Evk. *cä:s* “bakır” (Sinsius, 1975, s. 26) < Sh. *cäs* “bakır”; Mog. *ces* “bakır”; Evk. *anı* “günah” (Sinsius, 1975, 45) < Sh. *ayı:* “günah” (YRS, 1972, 35).

İki ve daha fazla heceli sözcüklerde uzun ünlülerin geçişlerinde ise ağırlıklı olarak uzun ünlülü biçimlerin Tunguz dillerinde korunduğu görülmektedir: Evk. *ayan*, *aya:n* “1- nehir yatağı 2- kanal”; Ev. *aya:n* “1- kanal 2- koy, körfez” (Sinsius, 1975, s.21) < Sh. *aya:n* “nehir yatağı” (Pek I: 44, YRS, 1972, s.33); Ev. *ayda:n* “gürültü, yaygara” (Sinsius, 1975, s.21) < Sh. *ayda:n* “gürültü, yaygara” (YRS, 1972, s.34); Evk. *alas* “ormanda açık alan” (Sinsius, 1975: s.29) < Sh. *ala:s* “açık alan” (Pek I: 67; YRS, 1972, s.37); Evk. *atayasta:-* “küstürmek, incitmek” (Sinsius, 1975, s.57) < Sh. *atayasta:-* “incitmek” (Pek I: 185).

Ruşçadan Saha Türkçesine geçen bazı sözcüklerin ünlülerinde uzumalar, diftonglaşmalar görülmektedir. Bu sözcüklerin Saha Türkçesi üzerinden Tunguz dillerine geçişlerinde ise ağırlıklı olarak diftong ve uzun ünlülü hallerini korudukları görülmektedir. Ayrıca Saha Türkçesinde diftong biçiminde olan uzunlukların Tunguz dillerinde diftong biçiminde olmadığı görülmektedir: Evk. *ampa:r* “ambar, depo”, Ev. *ampa:r* (Sinsius, 1975, s. 39) < Sh. *ampa:r* “depo, ambar” (Pek I: 99; YRS, 1972, s.40) < r. ambar; Evk. *buk* “kuştüyü, tüy” (Sinsius, 1975, s.103) < Sh. *bu:k* “tüy” < r. *pux* “küştüyü, tüy”; Evk. *bursäk* “ölçü birimi (4,4 cm)” < Sh. *börsüök* “4,4 cm” < r. *verşok*; Evk. *do:vat* “dama”, Ev. *do:vit* (Sinsius, 1975, s. 211) < Sh. *duobat* “dama” < r. *döved*; Ev. *bädbärä:t* “kadife” (Sinsius, 1975: s. 119) < Sh. *bäybäriät* “kadife” < r. *barxat*; Evk. *doyo:boy* “meşe” (Sinsius, 1975, s. 211) < Sh. *doyuobay* “meşe” < r. duboviy; Ev. *cabara:skı* “bir tür sincap” (Sinsius, 1975, s. 239) < Sh. *cabara:skı* “bir tür sincap” < r. *evraşka*.

### Ünlüler

Kısa ünlüler arasından /ı/ ve /i/ seslerinin durumu ilgi çekici görünmektedir. Tunguz dillerinde /ı/ sesi yerine /i/ ünlüsüne eğilimin söz konusu olmasından dolayı Saha Türkçesinde *ı*’lı biçimli sözcüklerin Tunguz dillerine /u/ veya /i/ biçimi ile geçtikleri görülmektedir. Evk. *ayabut* “papaz, baba”; Ev. *ayabit* “papaz, baba” < Sh. *ayabit* “papaz” (Pek I: 13, YRS, 1972, s.30); Evk. *adula:-* “incelemek, gözden geçirmek” (Sinsius, 1975: s.16) < Sh. *adı:* (YRS, 1972, s.32) ~ *odu:* “inceleme” + LA:- “incelemek, gözden geçirmek” (YRS, 1972, s.276); Evk. *acurkay* “kök (ağaç kökü)” (Sinsius, 1975, s.17) < Sh. *acarya-acırya* “kök” (Pek I: 31-32).

Saha Türkçesinde /ı/ sesinin sözcük başı, ortası ve sonu fark etmeksizin Tunguz dillerinde düzenli bir biçimde /i/ sesine dönüştüğü görülmektedir. Evk. *anı* “günah” (Sinsius, 1975, s.45) < Sh. *ayı:* “günah” (YRS, 1972, s.35); Evk. *argı* “askı” (Sinsius, 1975, s.50) < Sh. *argı* “askı” (Pek I: 114, YRS, 1972, s.46); Evk. *argis-argış* “yol, yolculuk”, *argisin-* “yola çıkmak, gitmek”; Ev. argin “yol, yolculuk” (Sinsius, 1975, s.50) < Sh. *argıs* “yol arkadaşı” (Pek I: 145; YRS, 1972, s.46); Evk. *aka:ri* “aptal, budala”; Ev. *aka:ri* “aptal, budala” (Sinsius, 1975, s.25) < Sh. *aka:rı* “aptal, budala” (Pek I: 60; YRS, 1972, s.36); Evk. *iksa:-* “hızlanmak, acele etmek” (Sinsius, 1975, s.300) < Sh. *iksa:-* “acele etmek, hızlanmak”.

Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçen sözcüklerde /i/ sesinin korunduğu görülmektedir: Evk. *ilbi-* “ütülemek; okşamak” < Sh *ilbi:-*

(Sinsius, 1975, s.306); Evk. *ilbi:lä*:- “eskimek, yıpranmak” ~ *ilbiri*y- (Sinsius, 1975, s.306) < Sh. *ilbiri*:- “yıpranmak, eskimek” (Pek I: 916 krş. İlbi “kir”; Ev. *ilin* “öndeki, ileri” (Sinsius, 1975, 308) < Sh. *ilin* “ön, öndeki”.

## Ünsüzler

Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçen sözcükler ile ilgili olarak dikkat çeken nokta sızıcılaşmadır. Tarihsel olarak Saha Türkçesinin dini metinlerinden ve tarihsel sözcüklerinden tespit edilen *s*'li ve *k*'li biçimlerin Tunguz dillerine geçtikleri biçimler ve söz konusu bu biçimlerin Saha Türkçesinde de sızıcılaşmış biçimleri ile bugün kullanımı ise dikkat çeken bir husustur. Bu ses hadisesinden hareketle özellikle *s*>*h* ses yönü ile ilgili olarak Tunguz dillerinden Saha Türkçesine doğru bir dil etkisinden söz edilmektedir. Ancak bu çalışmada söz konusu iddiaların uzağında kalarak tespit edilen örnekler yer verilecektir.

### *s* ~ *h*

Saha Türkçesinde ve özellikle Saha-Dolgan ağızında kelime başı ve kelime için *s* > *h* ses olayı görülmektedir. Bununla birlikte genel Türklük alanında *s*, *ç* ve *ş*'li bir biçim Saha Türkçesinde *h*'li olarak karşımıza çıkmaktadır: ETü. *bıçak* EDPT: 293 > Sh. *bıhax* (YRS: 95); *béşük* “beşik” (EDPT: 380) > Sh. *bihik* (YRS, 1972, s.71).

Tunguz dillerindeki Saha ödünçleme kelimelerde tarihsel bir çizgi içerisinde tanımlayabileceğimiz *s* > *h* ses değişimi örnekler mevcuttur: Ev. *albahalkan* “kurnaz” (Sinsius, 1975, s.30) < Sh. *alban* “aldatmak, atlatma” (Pek I: 69); *albas* “kurnaz” Pek I: 70, YRS, 1972, s.37); Ev. *anıh*- “birbirini dürtmek” (Sinsius, 1975: s.43) < Sh. *anıs*- “birbirini dürtmek” (Pek I: 111; YRS, 1972, s.42); Saha Türkçesinden Evenkçeye *abası* ~ *aba:sı* “kötü ruh” (Sinsius, 1975, s.3) biçiminde /*s*'li olarak geçen kelime bugünkü Saha Türkçesinde bu kelime *h*'li biçiminde karşımıza çıkmaktadır: *aba:hu* “kötü ruh” (YRS, 1972, s.27). Saha Türkçesinin tarihsel ilmihal yazılı metinlerinde “abası” (KK, 1844, 33); “aba:sı” (UK, 1858, s.14) *s*'li biçimde yazılmıştır.

### *k* ~ *x*

Bugünkü Saha Türkçesinde art damak ve yuvarlak ünlülü kelimelerde /*k*/ sesi zayıflayıp sızıcılaşarak /*x*/ sesine dönüşmektedir. 1844 ve 1858 metinli Saha Türkçesinde yazılmış ilmihal metinlerinde art damak ve yuvarlak ünlülü kelimeler *x*'li biçimde yazılmış. Saha Türkçesinin Dolgan ağızında ise *k*'li biçimler söz konusudur (Song, 2011, s.29). Tarihi metinlerde de bu ses değişimini görmekteyiz.

Örneğin ET: *kazı*: “atın midesi” (EDPT: 681) kelimesi 1858 tarihli metinde “*xasa*” biçiminde geçmektedir (UK, 1858, s.6) ayrıca Pekarskiy sözlüğünde ise *xasa*: biçiminde çıkmaktadır (Pek III: 3383). Bu örneklerden hareketle, *k > x* ses değişiminin hadisesinin 19. yüzyılın ortaları için gerçekleşmiş olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçen ödünçlemelerde *k*'li biçimlerin bulunması *k > x* ses hadisesinin gerçekleşmediği *k*'li dönemde geçtiği gösterir ki böylelikle Saha Türkçesinin ses değişimi, tarihi kaynaklarla birlikte tarihlendirilebilmektedir. Örneğin Saha Türkçesinden Evenkçeye geçmiş olan Sh. *xa:n* “1- kan 2- kızarıklık, kırmızılık; 3- (kanlı etten yapılan) sucuk 4- kan bağı, akraba” (YRS, 1972, s.466) kelimesi Saha-Dolgan ağzında *ka:n* “kan” biçimindedir (Song, 2011, s.466). Evenkçede ise bu kelime *kan* “akraba, kan bağı” (Sinsius, 1975, s.372) biçimindedir. Eski Türkçe kaynaklarında karşımıza *ka:n* “kan”, (EDPT: 629) biçiminde çıkan bu kelimenin Tunguz dillerine olan ödünçleme döneminin *k*'li dönem olduğunu ve sızıcılaşmanın /*k*/ üzerinden geliştiği tanıklanabilmektedir. Saha Türkçesine Rusçadan geçen kravat anlamındaki *galstuk* kelimesi Saha Türkçesi üzerinden Evenkçeye *ka:ltis* “kravat” (Sinsius, 1975, s.368) biçiminde geçmiştir. Bu kelime bugün *xa:ltis* “kravat” (YRS, 1972, s.465) biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Saha Türkçesinden Tunguz dillerine olan ödünçlemeden hareketle /*g*/ sesini önce kuvvetlendirerek *k* sesine buradan da sızıcılaştırarak /*x*/ sesine dönüştürmüştür. Bu konu ile ilgili olarak ise örnekler şu şekildedir: Evk. *kabak* “idrar torbası” (Sinsius, 1975,s.357) < Sh. *xabax* “idrar torbası” Dol. *kabax* “idrar torbası” (Song, 2011,s.455); Evk. *kamus* “kopuz” (Sinsius, 1975, s.372) < Sh. *xamis-xomus* “kopuz” (Pek III: 3293; ET: *kopuz*, EDPT: 588); Ev. *kabilik* “küçük çubuklarla oynanan bir tür oyun” (Sinsius, 1975, s.357) < Sh. *xabilik* “çubuklarla oynanan bir tür oyun” (YRS: 472); Ev. *kayga:-* “övünmek” (Sinsius, 1975, s.362) < Sh. *xayga:-* “övünmek” (YRS, 1972, s.474).

## Sonuç

Saha Yeri, bölgesinde barındırdığı birçok dil ile linguistik bir alandır. Dil grupları içerisinde Tunguz dilleri ile Saha Türkçesi için bu coğrafya temas alanı olmuştur. Bu temas alanı içerisinde Saha Türkçesi tarihsel bağlamda Tunguz dilleriyle olan teması sonucunda ödünçleme hiyerarşi listesinde yer alan kelime ve ses girişimler (*interference*) söz konusudur.

Tunguz dillerine geçen bu girişimler ile Saha Türkçesinin tarihî ses gelişimi, Saha Türkçesinin tarihî metinlerinden ve Türk dilinin kaynaklarından da yararlanılarak tanıklanabilmektedir. Ünlüler

meselesinde Saha Türkçesindeki uzun ünlülerin diftonglaşması söz konusudur. Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçmiş olan uzun ünlülü kelimelerde diftongsuz örnekler mevcuttur. Türk dilinin tarihî kaynaklarıyla birlikte ve asli uzun ünlü Saha Türkçesinde \*ö: > ö: > üö gibi bir ses gelişimi tespit edilebilmektedir. Saha Türkçesinden Tunguz dillerine geçen uzun ünlülü biçimlerin diftong biçiminden bir önceki uzun ünlü döneminde geçmiştir. Ünsüzler konusunda ise, ünsüzlerin gelişim yönü bakımından bir zayıflama söz konusudur. Saha Türkçesinin Tunguz dilleriyle olan temasından bugünkü süreç içerisinde tanımlanabilen kelimeler içerisinde gerek /s/ sesi gerekse de /k/ sesi için sızıcılığa eğilimi dikkat çekmektedir.

### KISALTMALAR

EDPT = Clauson, G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, Oxford.

ETü. = Eski Türkçe

Ev. = Evence

Evk. = Evenkçe

KK = *Kratkiy katihizis na russkom i yakutskom* (1844) St.Petersburg.

Pek. = Pekarskiy, E. K. (1959). *Slovar' yakutskogo yazıka* 1-3. Moskva: Akademiya nauk SSSR.

Sh. = Saha Türkçesi

UK = *Ukaznie puti sartsvie nebesnoe, pouçenie na yakutskom yazık* (1858), Moskova.

YRS = *Yakutsko russkiy slavor* (1972) (Red. P.A. Sleptsov), Moskva.

### KAYNAKÇA

Boeschoten, H. (1998). *The Speaker of Turkic Languages. The Turkic Languages* (Ed. L. Johanson-E.A.Casato). Lonodn and New York: Routledge.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford.

Doerfer, G (1978). *Classification Problems of Tungus. Beiträge zur Nordasiatischen Kulturgeschichte, Tungusica Band 1*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Fedotoviç, J. (1994). Saha yeri ve Saha Türkleri. *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 16/26, Ankara, s: 227-242.

Gömeç, S. (2003). *Türk Cumhuriyetleri ve Topulukları Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Hitrov, P. D. (1858) *Karatkaya grammatika yakutskogo yazıka*. Moskova.
- Johanson, L. (2010). Turkic Language Contacts. *The Handbook of Language Contact* (Ed. Raymond Hickey). Wiley-Blackwell.
- Kałużyński, S. (1982). Einige Tungusische Lehnwörter im Jakutischen. *Academiae Scientiarum Hung.* Tom XXXVI (1-3), 261-269.
- Kirişçiöglü, M. F. (2002). Sahalar (Yakutlar) ve Saha Türkçesi. *Türkler*. Cilt 20, 133-139.
- Kratkiy katihizis na russkom i yakutskom* (1844) St.Petersburg.
- Malchukov, A. (2006). Yakut Interference in North-Tungusic Languages. *The Languages in Contact* (Ed: Hendrik Boeschoten, Lars Johanson), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Menges, K. (1968). *The Turkic Languages and People*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Muysken, P. (2008). *From Linguistics Area to Areal Linguistics*. Amsterdam: John Benjamin Company.
- Pekarskiy, E. K. (1959). *Slovar' yakutskogo yazıka 1-3*. Moskva: Akademiya nauk SSSR.
- Poppe, N. (1965). *Introduction to Altaic Languages*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sleptsov, P.A. (1972). *Yakutsko russkiy slavor*. Moskva
- Song, Y. L. (2011). *A Study of Dolgan*. Seoul: Snupress.
- Tekin, T. (1995). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*. İstanbul, Simurg yay.
- Thomason, S. G. – Kaufman, T. (1988). *Language Contact, Credization and genetic Linguistics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Sinsius, V. Í. (1975). *Sravnitel'nyy slovar' tunguso-man'çurskih yazıkav*. Leningrad: Ízdat'estvo NAUKA.
- Ukaznie puti sartsvie nebesnoe, pouçenie na yakutskom yazık* (1858), Moskova.
- Uşnitski, V. V. (2008). Saha Halkının Etnik Kökenin ve Erken Etnik Tarihinin Araştırılması: Temel Versiyonlar. *KÖK Araştırmaları*. X (2) Güz, s. 135-140.
- Winfred, D. (2010). Contact and Borrowing. *The Handbook Language Contact*. Wiley-Balckwell.



# ТҮРКИЙ ТИЛЛЕРИНДЕГИ «БОҚША» ЛЕКСЕМАСЫНЫҢ МӘНИЛЕРИ ХӘМ ЭТИМОЛОГИЯСЫ ХАҚҚЫНДА

## ON THE WORD BOQSHA IN HISTORICAL AND CONTEMPORARY TURKISH DIALECTS

Алима ПИРНИЯЗОВА\*  
Азизбек ЖАҢАБАЕВ\*\*

### АННОТАЦИЯ

Тил билиминин лексикология, этимология тараўлары бағдарында изертлене отырып, «бокша» лексемасы ҳәр тәрәплеме үйренилди.

Түркий тиллериниң Қыпшақ топарына киретуғын қарақалпақ тилиндеги «бокша» лексемасының этимологиясы, ҳәзирги тилдеги қолланылыў жағдайы бул мақалада сөз стиледи. Басқа түркий тиллери менен салыстырыў арқалы бир сөздиң мысалында оның келип шығыўы, мәнисиниң өзгериўи хәккында пикир билдирилди. «Бокша» лексемасы ески хәм ҳәзирги түркий тиллеринде кең қолланылған. Қолланылыў дәўири хәм аймағы кең болғаны ушын лексикалық мәнилери көбейген хәм фонетикалық өзгерислерге ушыраған.

Изертлеў объекти - «бокша» лексемасы, оның этимологиясы туўралы ҳәзирги ўақытқа шекемги илимий көзқарасларға шолыў жасалды. Сондай-ақ, мақалада бул сөздиң ески хәм ҳәзирги түркий тиллердеги, диалектлердеги хәм сөйлесимлердеги лексикалық мәнилери хәм фонетикалық өзгерислери ортаға алып шығылды.

**Гилт сөзлер:** Бокша, түйиншик, этимология, ески түркий тиллери, ҳәзирги түркий тиллер

### ABSTRACT

We studied together the fields of lexicology and etymology of Turkology and studied the word Boqsha from all sides.

The word Boqsha is a widely used word in historical and modern Turkic languages. Due to the wide area and period of use, the lexical meanings have increased and phonetic changes have occurred. First, we touched on the scientific ideas about the etymology of the word Boqsha. Also, in the article, the lexical meanings and phonetic changes of this word in historical and modern Turkish languages, dialects were revealed.

**Keywords:** Boqsha, bondle, etymology, historical Turkic languages, Contemporary Turkic languages

---

\*филология илимлериниң докторы, Нөкис мәмлекетлик педагогикалық институты, Нөкис/Өзбекстан (janaazizbek7@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0000-8317-7423>

\*\*Истанбул университети Әдебият факультети Заманәғөй түркий тиллери хәм әдебиятлары бөлими студенти, бакалавр, Истанбул/Түркие (janaazizbek7@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0009-0688-1850>



## **Кирисиў**

Түркий тиллери миллий тил сыпатында қәлиплесиўи бағдарында көп дәўирлер өтти. «Орхон-Енисей жазба естеликлеринен» баслап, М.Қашғарийдиң «Дийўан луғатит түрк» сөзлиги, уллы сөз шеберлериниң шығармалары жазба дереклер есапланады.

Тил – инсаният ушын берилген уллы ийгилик болып, ол миллий мәденияттың да ең аҳмийетли хәм ажыралмас курамының бири. Сонлықтан тил тек қатнас куралы болып қалмастан, бәлким материаллық хәм руўхый байлықларды дәретиўдиң куралы, инсанды кәмалға келтириўши, оның минез-кулқын, инсанийлық пазыйлетлери сәйкеслигин тәмийинлеўши тәрбия дереги де болып есапланады. Тилде миллет өмириниң хақыйқый көриниси, оның тарийхый тәжирийбеси, үрп-әдетлери, көп әсирлик тарийхы хәм мәденияты өз сәўлесин табады.

Дуньяда хеш нәрсе тосыннан пайда болмайды. Хәммесиниң түби, тамырында әлбетте қандай да тийкар болады. Түркий халықларының тарийхына нәзер салсақ, цивилизацияның ерте дәўирлерде басланғанын көремиз.

Жумысымыздың изертлеў объекти - боқша сөзиниң қай ўақыттан берли қолланылып қиятырғаны, этимологлар тәрәпинен ортаға тасланған этимологиялық көзқараслар, тарийхый ўақытлардан хәзирги күнге шекемги түркий тиллериндеги лексикалық мәниси, фонетикалық өзгерислери хәм басқа тиллерде қолланылыў жағдайларын ортаға қойыў. Алды менен, этимологиялық тәрәптен қаралып, сөздиң этимологиясы менен байланыслы пикирлер, даўамында тарийхый дәўирлерде, хәзирги түркий тиллерде қолланылыўына орын бериледи.

Тарийхый дәўирлердеги лексикалық мәнилерин хәм формасын үйрениў ушын сол дәўирлерде жазылған текстлер бойынша исленген илимий жумыслар, сөзликлер көрип шығылды. Хәзирги түркий тиллердеги лексикалық мәнилерин анықлаў мақсетинде сол тиллерде ямаса түрк тилинде жазылған түсиндирме, аўдарма сөзликлерди үйренип шықтық. Сөздиң түркий тиллердеги фонетикалық өзгерислерин де көрип шықтық.

### **1. «Боқша» сөзиниң этимологиясы жөнинде көзқараслар**

Тил кәнигелериниң арасында боқша сөзиниң этимологиясы туўралы тартыслы пикирлер бар. Бул сөздиң түркий тиллеринде бурыннан бар хәм қолланылыў өриси кең екенлигине гәп жоқ.

Түркий тиллериндеги сөзликлер хэм сөз этимологиясы бойынша шыққан мийнетлер буның айқын дәлили.

Ҳ. Эрен, С. Атаниязов, Э. В. Севортян, К. Сейтакматов хэм Т. Гүленсойдың боқша сөзиниң этимологиясы туўралы айтқан пикирлери бир жерден шығады: Ески түркий тилиндеги «боқша, зат салынған дорба» мәнисиндеги «боғ» сөзине киширейтиўши - ша қосымтасы қосылыўы арқалы жасалған (1999, 56-б.; 2004, 74-б.; 1978, 251-б.; 1988, 56-б.; 2007, 158-б.). Көрсетилген пикир бул сөздиң дөрөнди сөз екенлигин, оның түбир хэм қосымтадан туратуғынын көрсетеди.

Андреас Тьетзе «Тарийхый хэм этимологиялық Түркия түркийшеси сөзлиги»нде бираз басқашарақ пикирди ортаға қояды. Оның пикиринше, сөздиң түбири түркийше боғ сөзи, ал оның қурамындағы -ша киширейтиўши қосымтасы парсы тилинен, дейди. Булай болыўын, боғша сөзиндеги қосымта түркийше болғанда боғса (боғджа) болыўы керек еди, басқа күнделик турмыста қолланылатуғын сөзлер сыяқлы туўырдан туўры парсы тилинен өткен, деп дәлийллейди.

Татар тилиниң этимологиялық сөзлигин дүзиўши Р. Әхмәтьяновтың пикиринше, бул сөздиң төркини буўыў фейилине барып тақалатуғынын айтады, бирақ қосымтасы туўралы жазбайды (2015, 213-б.).

Әхмәтьяновтың пикири менен «Түрк тилиниң этимологиялық сөзлиги»ниң авторы И. З. Эюбоғлуның пикири бир жерден шығады. Оның пикиринше де, сөздиң дәслепки бөлеги боғ-фейилинен келген. Бирақ, қосымтаның парсы тилинен емес екенлигин түрк тилиниң сөйлесимлеринде парықлы формада айтылатуғын -ҫа (-ча) қосымтасы бар. Бул қосымта, қәте формада, бираз сес үнлеслигиниң тәсири менен -са (-джа) болып айтылады, деп тәрийиплейди (2004, 95-б.).

Этимологиялық көзқараслардың ишинде боқша сөзин түркий тиллерине парсы тилинен келген деген пикирди Абдулла Скалжич алға сүреди. Оның 1966-жылы хорват тилинде басылып шыққан «Серб-хорват тилинде туркизмлер» атлы мийнетинде «böšca, böhca, bökca» формасындағы сөздиң парсы тилинен келгенин жазған (149-б.). Бирақ буның надурис пикир екенин Хасан Эрен хэм Түнжер Гүленсой өзлериниң сөзликлеринде атап өткен (1999, 57-б.; 2007, 158-б.).

Пикирлерден көринип турғанындай, бул лексеманың түркий тилине тән екенлигин көпшилик илимпазлар дәлиллейди. Түркий тиллеринде түбір фейилге сөз жасаушы аффикс косылыуы нәтийжесинде атлық жасалады.

## **2. Тарийхый дәүирлерде «боқша» сөзиниң қолланылыуы**

Махмуд Қашқарийдиң «Дийўан луғатит түрк» шығармасында «боқша, нәрсе салынған дорба» мәнисинде «بوغ» (бўг) формасында гезлеседи (2005, 835-б.). Тағы да «аңар бўг бағлаттим» тиркеси де «заставил его увязать узел, тюк для хранения женской одежды» мәнисинде бериледи (2005, 723-б.).

Орта түркий тилинен Хорезм тилине тийисли болған Замахшарийдиң «Муқаддимат ал-адаб» шығармасының Парис хәм Йозгат нускалары үстинде исленген Г.Ө.Аяздың докторлық диссертациясының сөзлик бөлиминде «бокша» формасында «арқаланған түйиншик, арқа жүги» мәнисинде көрсетилген (Аяз, 2020, 295-б.).

Оспанлы тилинде де сөздиң қолланылыуы даўам етеди. Ферид Девеллиоглуның «Оспанлыша - Түркше энциклопедиялық сөзлик»инде «bûğ (بوغ)» формасында парсы тилинен келген атлық сөз болып бериледи (1962, 139-б.). «Кушақлап, ийинге қойып, қолға ушлап жүрилетуғын түйиншик» мәнилеринде келеди.

Мысаллардан көринип турғанындай, фонетикалық аз-кем айырмашылық пенен қолланылғаны менен бул лексеманың мәниси өз-ара жақын. Яғный, қандай да нәрселерди алып жүриўге қолайлы болыуы ушын түйиншик (гезлемени байлау, түйиў) яки кейин ала тигиў арқалы дорба пайдаланылған.

Усылайынша, боқша сөзи тарийхый дәүирлерден бери хәзирги күнги түркий тиллеринде қолланылып келинбекте.

## **3. Хәзирги түркий тиллер, диалектлер хәм сөйлесимлерде «боқша» сөзиниң қолланылыуы**

Боқша сөзи түркий тиллерден, чуваш тилинде пухча, кумык тилинде боқча, қарақалпақ, қазақ хәм ноғай тиллеринде боқша, қырғыз тилинде бокчо, өзбек тилинде бухча, эзербайжан тилинде боғса (боғча), түрк тилинде боһса (бохча), татар тилинде букча, түркмен тилинде bukja (буукжа<буғукча), башқурт тилинде мукса (мукса) болып пайдаланылады.

Әдебий түрк тилинде боқша сөзи «ишине сүлги, кийим-кеншек сыяқлы нәрселер салынып, мүйешлери бир орайға

келетуғын, бұйылатуғын төртмүйешли тауар пәршеси» (Ayverdi, 2010, 159-б.) мәнисинде қолланылады.

Түркия географиялық жақтан үлкен хәм халқының саны көп болғанлығы ушын бул сөздің лексикалық мәнилери кеңейген. Деген менен, барлық мәнилери гезлеме (тауар) сөзиниң этирапында қәлиплескен. Түрк тилиниң сөйлесимлеринде *bohca*, *bohça*, *boçça*, *boğca* формасында хәм олар төмендеги лексикалық мәнилерде қолланылады:

1. Келин ушын таярланған сеп. 2. Атастырылған қызлар ушын күйеу тәрәптен жиберилген саўға. 3. Атастырылған қыз хәм жигиттиң бир-бирине беретуғын саўғасы. 4. Турмыс қурып атырғанлардың бир-бирине жиберген саўғасы. 6. Бас орамал. 7. Нан түйип қоятуғын түйиншик (Derleme Sözlüğü, 1993, 731-b.).

Әзербайжан тилинде «*boğça*» (боғча) түринде «ишине хәр түрли нәрсе салынып түйилген түйиншик» мәнисинде (Azərbaycan dilinin izahlı lügəti, 2006, 330-b.), сондай-ақ, Әзербайжанға қараслы Ағбаба районы сөйлесиминде «*buxça/boxça*» (бухча//бохча) болып, жоқарыдағыдай мәниде пайдаланылады (Bağatov & Bağatova, 2014: 48).

Түркмен тилинде «хаял-қызлардың затларын қойыу ушын арнаулы тигилген қалтасы» мәнисинде көриледі (Atanyūzow, 2004, 74-б.).

«Ўзбек тилининг изоҳли луғати» сөзлигине «бўхча» сөзине басқа түркий тиллердеги сыяқлы «кийим-кеншек, анау-мынау хәм т.б. орап түйилген пәрше, орамал, түйин, түйиншик» мәнисинде орын берилген (2006-2008, 421-б.).

Ш. Рахматуллаев өзбек тилиндеги фонетикалық өзгерислерди былай баянлайды: ч даўыссыз сесиниң тәсири менен оның алдындағы ғ сеси х сесине, сөз соңындағы а даўыссыз сеси ә сесине алмасқан: боғ + ча = боғча > бохчә (2000, 80-б.). Тағы да ғ сесиниң х сесине өзгергени жақын дәуирде емес, ал М.Қашқарий сөзлигиниң жазылған дәуирлеринде-ақ өзгергенин оның сөзлигинде боқша сөзиниң мәнисинде қолланылған бохтай сөзи менен салыстырып, дәлилләйди: боғ + тай = боғтай > бохтай.

Уйғыр тилинде «*بوخچا*» (бохча) «сумка» мәнисинде қолланылады (Necip; akt. Kurban 1995, s. 46).

Қазақшада ийленген ешки терисинен ямаса былғарыдан тигилген қалта, сумка (Қазақ әдеби тілінің сөздігі, 2011, 436-б.).

Сондай-ақ, Қазақстанның Семей ұялаытында, Абай, Ақсуұат, Көкпекти районларының сөйлесимлеринде «сумка, портфель», Жамбыл, Мерке, Шу районларының сөйлесимлеринде «қызлардың қуыыршақ салып қоятуғын ыдысы» мәнисинде қолланылады (Қазақ тілінің аймақтық сөздігі, 2005, 148-б.).

Ноғай тилинде де «сумка» мәнисинде пайдаланылады (Әхмәтыянов, 2015, 213-б.).

Қарақалпақ тилинде боқша сөзи «ишине китап салыуға қолайластырылып, төрт мүйешли етип, қурақлы хәм қурақсыз етип тигилип, бау тағылып, балалардың ийинине асынып жүриу ушын қолайластырылған қалташа, сумка, папка» мәнисинде қолланылады (Қарақалпақ тилинің түсиндирме сөзлиги, 1982, 325-б.).

Хәзирги қарақалпақ тилинде бул лексема гөнерген лексика курамында ұшырасады. Белгили бир ўақытларда ол лексема белсенди қолланылған, кейин сийрек қолланыла баслаған. Себеби, боқшаны қол өнери арқалы ислеп, қурақ қурау арқалы тиккен. Соңғы дәуирде боқшаның хызметин атқаратуғын таяр қалташа, сумкалар пайда болғанлықтан бул лексема қолланылмайды.

Боқша лексемасы көркем шығармаларда, тарийхый мағлыұматларда қолланылады, хәзирги ўақытта гөнерген сөз болып есапланады. И.Юсуповтың шығармасында былай қолланылған:

...Асынып семиз боқшамды,

Жолларда суўырып шаңды,

Мен қалаға қатнағанман,

Оқыў десе жатпағанман (Туўған жер.47-б.).

Қумық тилинде «боқча» сөзи «1. бөзден тигилген ҳаяллар қол сумкасы, боқша (қайшы, ийне, сабақ т.б. затларды салып қойыу ушын); 2. «Жөргек» мәнисинде қолланылады (Рекасар, 2011, 78-б.).

Башқурт тилинде «мукса» (мукса) сөзи «кишкене сумка, қол сумкасы; дорба» мәнисинде пайдаланылады (Özşahin, 2017, 432-б.). Сөз басындағы м сесиниң булай болып өзгерийи оғуз топарына киретуғын түркий тиллериндеги б сесинен басланатуғын сөзлер қыпшақ топарына киретуғын түркий

тиллерде м сесине өзгереді, бул фонетикалық өзгериcти тап усы сөзде қыпшақ тиллер топарына киретуғын барлық тиллерде көрмесек те, сол тиллердің айырымларының диалектлеринде, сөйлесимлеринде гезлестиремиз.

Татар тилинде «букча» сөзи «сумка, арқаламай» мәнисинде, тағы да диалектлеринде «бухча, бүкчә, мукча» формаларында қолланылады (Әхмәтъянов, 2015, 213-б.). Татар тилинің диалектлеринде «мукча» формасында қолланыуы башқуртлар менен хәм географиялық тәрәптен, хәм тиллик тәрәптен жақын болғанлығы ушын болса керек.

Алтай тилинің бир диалекти деп қаралатуғын телеут диалектинде «поқчо» сөзи «чемодан» мәнисинде қолланылады (Рюмина-Сыркашева & Кучигашева, 1995: 67).

«Қырғыз тилинің түшүндүрмө сөздүгү»нде «бокчо» сөзине «Қапшық, сумка; Баланы ямаса бесикти алып жүриу ушын ердің алдыңғы тәрәпине қойуға болатуғын киширек тауар» мәнилери менен орын берилген (2019, 266-267-б.). Қырғыз тилинде ерин үнлеслиги сақланғанлығы ушын қосымтада дауыcлы о сеси келип, бокчо формасында пайдаланылады.

Сибириядағы түркий тиллерден тек чуваш тилинде көринеди. Чуваш тилинде «пух» деген фейил сөз бар болып, жыйнау, топлау, бир орайға келтириу, бириктириу мәнислеринде қолланылады. «Пухча» сөзи де «балалардың бас кийими» мәнисинде қолланылады (Баурам, 2019, 533-б.).

#### **4. «Боқша» сөзиниң басқа тиллерде қолланылыуы**

Профессор Хасан Эреннің дүзген этимологиялық сөзлигинде боқша сөзи түркий тилинен араб, парсы, курд, монғол сыяқлы тиллерге өткенин, сондай-ақ, Албания, Болгария, Сербия, Румыния сыяқлы Балкан мәмлекетлериниң тиллеринде түрк тилинен қалған сөз ретинде кеңнен пайдаланылатуғыны жазылған (1999, 56-б.).

Снежана Петровичтиң «Түрцизми у српском призренском говору» (2012) атлы мийнетинде Балкан мәмлекетлери тиллеринде боқша сөзиниң қандай формада қолланылыуы көрсетилген. Оған көре, серб тилинде «бошча», болгар тилинде «бохча», албан тилинде «bóhçe», румын тилинде «bogsea, bossea» болып қолланылады (88-б.).

## Жуўмак

Қолымыздағы мағлыўматларға сүйене отырып, бокша сөзиниң этимологиясы туўралы түркий тиллеринде анық бир тоқтамға келинбеген деген пикирге келдик.

Деген менен бул лексема тийкарынан шығысы бойынша түркий, себеби түркий сөзлериниң дерлик көпшилиги фейил тийкарлы болып келеди. Қарақалпақ тилинде баў/боғ/қ - гезлемени байлаў арқалы алып жүриўге қолайластырылған түйиншик мәнисин берген, түбирге –ша киширейтиў мәнисин билдириўши аффикс қосылыў арқалы жаңа сөз жасалған.

Түркий тиллериниң өз алдына тил болып қәлиплескеннен соң «ишине зат салып түйилген түйиншик» мәнисинен басқа да мәнилери пайда болғанын көрдик. Тийкарынан қосымша түрде қарақалпақ тилинде мектепке китап салып барыў ушын қолланылатуғын папка мәнисин билдирген.

Сөздиң Сибириядағы түркий тиллеринен тек чуваш тилинде бул сөздиң бар екенлиги чуваш тилин түркий тиллеринен биринши болып бөлингенинде деп болжаймыз.

## ӘДЕБИЯТЛАР

Әхмәтьянов, Р. Г. (2015). *Татар теленең этимологик сүзлеге*. Ике томда, I том. -Казан: Мәгариф-вакыт.

*Кыргыз тилиниң түшүндүрмө сөздүгү*. (2019) II томлык, I том. -Бишкек: Полиграфбумресурсы.

*Қазақ тілінің аймақтық сөздігі*. -Алматы: Арыс.

*Қарақалпақ тилиниң түсіндірме сөзлігі* (1982-1992). IV томлык, I том. -Некис: Қарақалпақстан.

Махмуд ал-Кашғари. (2005). *Диван Лугат ат-Турк*. -Алматы: Дайк-Пресс.

Петровић, С. (2012). *Турцизми у српском призренском говору*. -Белград.

Рахматуллаев, Ш. (2000). *Ўзбек тилиниң этимологик лугати*. -Тошкент: Университет.

Рюмина-Сыркашева, Л., Кучигашева, Н. (1995). *Телеут-орыс сөзлик*. -Кемерово: Кемеровское книжное издательство.

Севортян, Э. В. (1978). *Этимологический словарь тюркских языков*. -Москва: Наука.

Сейтакматов, К. (1988). *Кыргыз тилиниң кыскача этимологиялык сөздүгү*. -Фрунзе: Илим.

- Сүйеркұлова, Б., Жанұзақ, Т., Жұбаева О. т.б. (2011). *Қазақ әдеби тілінің сөздігі*. Он бес томдық, III том. -Алматы.
- Ўзбек тилининг изоҳли луғати. (2006-2008). -Тошкент, Ўзбекистон давлат университети.
- Юсупов, И. *Заман агымы*. Нөкис, 1968.
- Atanyýazow, S. (2004) *Türkmen diliniň sözköki (etikologik) sözlügi*. - Aşgabat: Miras.
- Ayaz, Ö, G. (2020). Mukaddimetü'l-edeb Paris ve Yozgat nüshaları (Giriş-Metin-Dizin). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü. Trabzon.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı.
- Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti*. (2006). Dört cildə. Birinci cild. Bakı: Şərq-qərb.
- Bayram, B. (2019). *Çuvaş Türkçesi Sözlüğü*. -Ankara: TDK.
- Bayramov, A., Bayramova, A. (2014). *Ağbaba şivəsi sözlüyü*. -Bakı: Sumqayıt.
- Derleme Sözlüğü*. (1993). -Ankara: TDK.
- Devellioğlu, F. (1962). *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. -Ankara: TDK.
- Eren, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. -Ankara.
- Eyüboğlu, İ, Z. (2004). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. -İstanbul: Sosyal yayınlar.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. I cilt. -Ankara: TDK.
- Necip, E, N. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. -Ankara: TDK.
- Škaljič, A. (1966). *Turcizmi u Srpskohrvatskom jeziku*. -Sarajevo: Svjetlost.
- Pecakar, Ç. *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, -Ankara: TDK.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. Yedi cilt, birinci cilt -İstanbul: Wien.
- Özşahin, M. *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. -Ankara: TDK.





# GREK HARFLİ İLK TÜRKÇE METİN ‘GENNADIUS İTİKATNAMESİ’NDE ESKİCİL ÖGELER

## ARCHAIC ELEMENTS IN THE FIRST TURKISH TEXT IN GREEK SCRIPT ‘THE CONFESSION OF GENNADIUS’

Perihan KAYA TOKBUDAK\*

### ÖZ

Yazı sistemleri, basit bir semboller dizgesi olmanın çok ötesinde insan aktivitesinin ve onun anlam(landırma) yapılarının bir sistemi olarak düşünölmelidir. İnsan eliyle oluşturulan bu sistemin ait olduğu toplumun din ve dünyaya bakış arasında kurduğu ilişkinin oluşturduğu anlam basamaklarını ifade eden bir nesne (maddi) dolayımı olarak değerdendirilmesi gerekir.

Din, dünyayı, ahlakı ve varoluşun amacını veya anlamını anlamak için bir çerçeve çizdiğinden mikro ölçekte bireyin makro ölçekte toplumun hayata bakışını şekillendirmede en etkin rolü üstlenir. Toplumunu nitel değışimlere sürükleyerek biçimlendirir. Türkçenin tarih boyunca birbirinden farklı yazı sistemleri ile kaydedilmesi din ile yazı sistemleri arasındaki organik bağıın en bariz göstergesi olarak belirir.

Bu yazı, Bulgarlara ait Grek harfli Türkçe sözcükleri içeren mezar taşları üzerine yazılmış sınırlı malzemeyi bir kenara bırakırsak bir metin bağlamında ilk Grek harfli Türkçe eser kabul edilen Gennadius İtikatnamesini odağı almıştır. Fatih Sultan Mehmet’in isteğıyle dönemin İstanbul Patriğı Gennadius tarafından kaleme alınan İtikatname Hristiyanlığın kuramsal bir çerçevesini çizerek inanç esaslarını ortaya koyar.

Bu bildiri İtikatnamenin 1584 yılında basılmış nüshası üzerine yapılan dilsel bir analiz içermektedir. Söz konusu dilsel analiz Arap alfabesinden takibi mümkün olmayan ünlöler ve ünsüzler ekseninde yapılmış bu sayede Orta Türkçenin Eski Türkçeden getirdiğı ögeler tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Grek Harfli Türkçe, Gennadius İtikatnamesi, Eskiçil Ögeler

### ABSTRACT

Writing systems should not be considered as merely a sequence of symbols, rather it should be seen as a system of human activity and the interpretation of language structure. It is a system created by human beings and should be considered as an object that expresses the levels meaning, created by the relationship established by the society in which it belongs, between religion and world view.

Religion provides a framework to understand the purpose and meaning of the world; morality and existence plays a major role in shaping an individual’s perspective on a broader scale. Religion shapes the society by dragging it into qualitative changes. Throughout the history, Turkish language has been recorded by different writing systems.

---

\*Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karaman/Türkiye (perihankaya@kmu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-0038-481X>

Apart from Bulgarian tombstones that consist of limited Turkish letters, this study focuses on the Confessions of Gennadius, the first Turkish text written in Greek language. It was written by the orders of Mehmet the Conqueror from the Patriarch of Istanbul, Gennadius. He outlined the theoretical framework of Christianity and sets forth its principles.

This paper contains a linguistic analysis conducted on the printed copy of the Confession from the year 1584. This linguistic analysis was carried out based on vowels and consonants that cannot be traced back to the Arabic alphabet, thus allowing for the identification of elements brought into Middle Turkic from Old Turkic.

**Keywords:** Turkish with Greek Letters, Confession of Gennadius, archaic elements

## Giriş

Dil simbiyotik bir ilişki içinde olduğu din ile bireysel ve toplumsal yaşamın en derin ve güçlü bağlarını tesis eder. Her ikisi de özdeşliğin/ötekiliğin merkezinde yer alır ve dünyayı algılama şeklimizi ve başkalarıyla etkileşimimizi şekillendirir. İnsan varoluşunun bu iki temel yönü çoğu durumda iç içe geçmiştir. Dilin yazıya geçirilmesinde kullanılan yazı sistemleri, zaman içerisinde çeşitli faktörlere bağlı olarak değişimlere uğrayabilmekte ve dini etkiler bu dönüşümlerde itici güç olmaktadır. Bu yüzden yazı sistemleri, basit bir semboller dizgesi olmanın çok ötesinde insan aktivitesinin ve onun anlam(landırma) yapılarının bir sistemi olarak düşünülmelidir. Din ise dünyayı, ahlakı ve varoluşun amacını veya anlamını anlamak için bir çerçeve çizdiğinden mikro ölçekte bireyin makro ölçekte toplumun hayata bakışını şekillendirir. Toplumu nitel değişimlere sürükleyerek biçimlendirir. Tarih boyunca din ile yazı dili arasında çok yönlü ve derin bir ilişki söz konusu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yazılı dili yalnızca dini inanç ve uygulamaları kaydetmenin bir aracı değil, aynı zamanda yasaların, yaşam şeklinin, geleneklerin kültürler ve tarih boyunca ifade edilmesi, korunması ve yayılması için merkezi bir araç olarak konumlanır. Türkçenin tarih boyunca birbirinden farklı yazı sistemleri ile kaydedilmesinin temel nedeni din ile yazı sistemleri arasındaki organik bağdan kaynaklanır.

Din genellikle yazı dilinin yaratılması için temel oluştururken bir katalizör görevi görür. Dünyadaki büyük dinlerin birçoğunun belirli dillerde ve yazılarda yazılmış kutsal metinleri ya da kutsal yazıları vardır. Bu metinler, dini öğretilerin ve inançların yetkili kaynağı olarak hizmet eder. (Daniels & Bright, 1996, s. 578)

Yazı sistemleri yani alfabeler, yazılı dilin temel taşıdır ve konuşulan kelimelerin seslerini temsil etmek için bir semboller sistemi sağlar. Bununla birlikte, alfabelerin dünya dillerinde mevcut olan ses

çeşitliliğini belirli bir harf kümesinin sınırları içinde yakalamaya çalışması temel bazı zorlukları da ortaya çıkarmaktadır.

Kabul edilen bir gerçek şu ki, dünyada yaygın olarak kullanılan yazı sistemlerinin insan konuşma seslerinin tamamını temsil etmesi mümkün değildir. (Ladefoged & Maddieson, 1996, s. 1-2). Bu kapsamı belirli bir düzeye çıkarmak için kapsamlı bir sistem olarak Uluslararası Fonetik Alfabe (IPA) geliştirilmiştir. IPA ünsüzleri, ünlüleri, tonları ve hatta telaffuz nüanslarını kapsar. (Pullum & Ladusaw, 1986, s. 21-22) Ancak, bu ayrıntı düzeyi genel olarak standart alfabelerinin karşılayabileceğinin ötesine geçmektedir. Standart alfabeler daha basitleştirilmiş/sınırlandırılmış ve söz konusu dilin ihtiyacına yöneliktir.

Alfabelerin gerektirdiği basitleştirme/sınırlandırma, bazı durumlarda fonetik ayrıntıların kaybolmasına neden olabilir. Telaffuzdaki ince ayrımlar gözden kaçırılabilir, bu da potansiyel olarak dilin korunmasını ve fonolojik analizi etkileyebilir. Mesela modern Türkçenin yazımında kullanılan Latin alfabesinde kapalı e sesinin /è/ bulunmaması ya da Arap alfabesi gibi neredeyse tamamı ünsüzlerden oluşan, yazıda sadece ihtiyaç duyulduğunda ünlüleri kullanan *ebced* yazı sisteminin Türkçe gibi ünlü temelli bir dilin yazımında kullanılması çoğu durumda fonolojik ayrıntıların kaybolmasına neden olmuştur.

Alfabeler yazılı iletişimde mesajı karşı tarafa iletmede muazzam araçlar olsa da dünya dillerinde bulunan seslerin tüm yelpazesini temsil etme konusunda doğaları gereği sınırlamalarla karşı karşıyadırlar. Özellikle Türkçenin bu bakımdan oldukça çeşitli alfabeler ile kaleme alınmış metinlere sahip olması eş zaman dilimlerinde yazılmış olma şartı ile dilsel gelişimi takip etmek için kullanılabilir. Tarih boyunca Türkçenin yazımında en fazla kullanılan alfabe tartışmasız Arap alfabesi olmuştur. Arap alfabesindeki ünlüleri gösteren simgelerin yetersizliği yanında ünsüzlerin gösteriminde standartlaşmış bir yazım geleneğinin oluşması nedeniyle Türkçedeki fonolojik gelişmeleri takip etmek imkânsız hale gelir. Dilbilimciler standartlaştırılmış alfabenin kısıtlamaları içinde fonolojik değişimleri yakalamanın zorluğuyla karşı karşıya kalır.

Türkçenin birbirinden oldukça farklı yazı sistemleri ile kayıt altına alınması söz konusu fonolojik değişimlerin belirlenmesinde devreye girer ve yazıldığı dönemin fonolojik özelliklerinin tespit edilmesini olanaklı kılar. Bu yazının konusunu oluşturan Grek harfli Türkçe

metin Gennadius İtikatnamesi'nde Arap harfleri ile yazımda gösterilmeyen ünlülerden hareketle arkaik yapılar ortaya konmuştur.

### 1. Dilde Arkaizm

Arkaizm, daha önceki bir dönemde yaygın olan ancak çağdaş dil kullanımında eskimiş olan sözcüklerin, deyimlerin veya dilbilgisi yapılarının yeniden canlandırılması veya muhafaza edilmesi olarak karakterize edilir. Modern dilde genellikle modası geçmiş veya eski moda kabul edilir ve çağdaş konuşmacılar tarafından kolayca anlaşılabilir. Bu dilsel fosiller genellikle tarihsel ya da klasik bir özgünlük hissi yaratmak için kullanılır. (Baugh & Cable, 2002, s. 340)

Arkaik dil kullanımı farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Yaygın olarak kullanılan fonolojik, morfolojik ve leksikal biçimlerin dışına çıkılarak eski ses birimlerin (“ışitmek” yerine “êşitmek”), eski biçim birimlerin (“gelirim” yerine “gelirin”) ve eski sözcüklerin (“morarmak” yerine “göğermek”) kullanımı olarak gruplandırılabilir. Yazarlar ve konuşmacılar belirli bir ruh halini veya atmosferi uyandırmak için belirli arkaizimleri seçebilirler.

Aynı toplumsal yapı içerisindeki farklı eğitim seviyeleri ve sosyal statüler dilin kullanımında belirleyicidir. Eğitim seviyesi arttıkça ayırıcı dil özellikleri artar. Türkçe için hukuk ve tıp dilinin kendine özgü varyasyonları oldukça fazla arkaik öge barındırır. Yine dini ve askeri terminoloji arkaik ögeler bakımından oldukça zengindir.

Dildeki arkaizm, geçmiş ile bugün arasındaki boşluğu dolduran dilsel bir olgu olarak görülmelidir. Arkaizimler tipik olarak dilsel ve kültürel değişimlerle ilgilidir. Edebiyat ve tarihi belgelerdeki varlığı, dilbilimcilerin ihtiyacı olan dilin geçirdiği sessel, biçimsel ve sözcüksel evriminin nasıl gerçekleştiği bilgisini ortaya koyarken ve edebiyatçılar için dilin içerdiği kültürel dokuyu görünür kılar. Arkaik ögeler bir çağdan diğerine farklılık gösterebilir. Bugün arkaik sayılanlar geçmişte yaygın olarak kullanılmış, şimdi modern sayılan kullanımlar gelecekte arkaik hale gelebilir. Bir yüzyılda arkaik olarak kabul edilen bir şey, bir başka yüzyılda artık öyle görülmez. Tersine, bir zamanlar sıradan olan kelimeler, dil ve kültür gelişmeye devam ettikçe arkaik hale gelebilir. Edebi ve tarihi bir araç olarak arkaizm, yazılı ve sözlü dile derinlik ve özgünlük katarak yol almış ve yol almaya devam edecektir.

Arkaizm, yazarların okuyucuları farklı zaman dilimlerine taşımasına veya bir nostalji duygusu yaratmasına, eserlerine yerellik katmasına olanak tanıyan edebi ve üslupsal bir araç olarak da hizmet eder. Örneğin Haldun Taner hikayelerinde kahramanlarının

konuşmaları ile statü ve eğitim durumlarını ortaya koyarken kimi zaman arkaik ifadelerle başvurur.

Kısaca arkaizm bir dildeki yaygın kullanımdan düşmüş sessel, biçimsel ve sözcüksel birimlerin kullanımını ifade eder. Standart Türkçede diş sesi /n/ ile yazılan *sana*, *deniz* veya *gönül* gibi sözcüklerin damak sesi /ŋ/ ile telaffuz edilmesi, Standart Türkçede yer almayan *üzülmek* “yırtılmak üzere olmak” sözcüğünü kullanmak arkaizm örnekleri olarak verilebilir. Arkaik dilsel kalıntılar geçmişe açılan bir pencere sunarak dilsel ve kültürel evriminin izini sürmemize olanak tanır.

Son olarak dikkat çekilmesi gereken nokta arkaizmin bir anlamda zaman çizgisine bir dalış gerçekleştirmek olduğudur. Bu dalış şu andan geri gidişler şeklinde gerçekleşir. Araştırmanın konusuna göre bu zaman çizgisinde farklı odaklar ve referans noktaları söz konusu olabilir. Bu yüzden arkaizmden ne kastedildiği araştırmanın odağına ve referans noktasına bağlı olarak değişen bir göreceliliğe sahiptir. Araştırmanın bağlamı, üzerine araştırma yapılan malzeme ve bireysel algıya bağlı olarak zaman çizgisinde ne kadar geriye gidildiği değişebilir. Bu çalışmada Eski Türkçe (VI-X.yy) referans alınarak Gennadius İtikatnamesi (1584 baskısı) odağa yerleştirilmiş Eski Türkçe döneminin dilsel özelliklerini çağrıştıran yapılar arkaik olarak değerlendirilmiştir.

## 2. Gennadius İtikatnamesi’nde Arkaik Ögeler

Grek harfli Türkçe Gennadius İtikatnamesi metni için 1584 yılında basılan Martin Crusius’un *Turcograeciae* adlı eseri referans alınmıştır. Bu eserin içinde İstanbul patrikleri bölümünde yer alan İtikatname 20 bölümden oluşur. Ortodoksluğun kuramsal bir çerçevesini çizdiğinden en önemli Ortodoksluk metinlerinden biri kabul edilir. Grekçe olarak İstanbul patriği Gennadius Scholarius tarafından kaleme alınan metin Kâtip Mahmut Çelebi’nin babası Karaferye Kadısı Ahmet tarafından Türkçeye çevirmiştir. Bu Türkçe çeviriyi Grek harfleriyle kâğıda dökenin kim olduğu bilgisi net değildir. Grek harflerinin Arap alfabesinde gösterilmeyen sesleri göstermesi nedeniyle bu aktarım dilbilimciler için dikkat çekicidir. Ancak birçok Grek harfli Türkçe metinde olduğu gibi yazımda tutarlı bir imla olmaması Gennadius İtikatnamesi’nde ciddi bir sorun oluşturur. Bu yüzden arkaik ögeler belirlenirken imla tutarlılığı da dikkate alınmış tutarsız yazımlar kapsam dışı bırakılmıştır:

**gericek:**

Modern Türkçedeki gerçek sözcüğü, Eski Türkçe *kertü* sözcüğünün üzerine +çAk eki getirilerek türetilmiş bir sözcüktür. İtikatname’de geçen *geriçek* biçimi Modern Türkçedeki *gerçek* sözcüğüne geçişte ara biçimin örneğini sunar:

Rabümüs İsa gendu **geriçek** oldigici[n] ihdikat eteris (VI.Bölüm 23-24. satır)

(Rabbimiz İsa kendi gerçek olduğu için itikat ederiz.)

Eski Türkçe kayıtlarda sıkça geçen sözcük aslında dini bir terimdir ve “doğru, hakiki, mümin” (Gabain, 2000, s. 281) anlamlarına gelir. Bu dini terim “doğru, dürüst, doğruluk, sadakat ve yemin” gibi anlamlara evrilmiştir. *kertü* tınlıklar az ezük yalغان tınlıklar üküş “dürüst canlılar az, yalancı canlılar çok” gibi sözcüğün eski kullanımına dair çok sayıda örnek yer alır. (Drevnetyurkskiy Slovar, 1969, s. 302) Clauson’da *kertü*, *kertö?* olarak geçen sözcük “hakikat, gerçek, doğru; doğruluk, sadık” anlamlarına gelir. (1972, s. 738-739)

Eski Türkçeden itibaren Türk dil ve diyalektlerinden edinilen yazılı malzemede isim olarak *gerti*, *kerti*, *kertü*, *kertö*, *kirti*, *kirtü* biçimleri kullanılan sözcüğün “hakikat, gerçek, doğru, geçerli, şüphesiz, güvenilir, sadık, adanmış, samimi, içten, değerli, doğruluk, sadakat, mümin, yemin” anlamları kayıt altına alınmıştır. Fiil olarak da kullanılan sözcüğün *kerti-*, *kertün-*, *kertin-*, *kértenerben*, *kirtin-kértenerben-*, *kirtın-*, *kertgün-*, *kertkün-*, *kirtgün-*, *kirtkün-*, *kirtgin-* formları tespit edilmiş ve “inanmak, iman etmek, güvenmek, onaylamak” anlamları kaydedilmiştir. Köken olarak Moğolca gere “tanık, tanıklık” ve Tunguzca, ger-çi “tanık” ile karşılaştırılır. (Sevortyan 1980 III, s. 28-39; Räsänen 1969, s. 257), Sözcüğün ilk olarak Uygur yazılı metinlerde görülmeye başlanması nedeniyle Sankritçeden *kirtih* sözcüğü de dikkati çeker.<sup>1</sup>

### **benize-:**

Modern Türkçede *benze-* fiilinin ek aldığı için düşen orta hece ünlüsü İtikatname’de korunmuştur:

...hem akiltur akle **benizemas**. (I. Bölüm, 4.satır)

(hem akıldır akla benzemez)

bunaruñla mahlumundè mudzaz olur taki neki bunara **benizer** varisa. (I. Bölüm, 8-9.satır)

<sup>1</sup> [https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/apte\\_query.py?page=575](https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/apte_query.py?page=575)

(Bunlarla mahlukunda mümtaz olur, dahi ne ki bunlara benzer varışa.)

Sözcük köken olarak Gabain’de meñiz, manis (br.) “görünüş, güzellik” sözcüğüne götürülür. (2000 286). Clauson beniz ve benzemek sözcükleri arasındaki bağlantının semantik olarak yetersiz olduğunu ifade eder. (Clauson, 1972, s. 352) Nitekim iki sözcük arasındaki semantik ilişki sonradan kullanımla ortaya çıkmış veya oluşmuştur. beniz ve benzemek arasındaki ilk semantik ilişki Kaşgarlı Mahmut’un sözlüğünde görülebilir: Bir neñ birge meñzedi “Bir nesne diğerine benzedi.”(Drevnetyurkskiy Slovar, 1969, s. 343)

Yine Kutadgu Bilig’de “görünüş” anlamındaki *beniz* sözcüğü ile *benzer* sözcüğünün semantik olarak ilişkisi ortaya konmuştur: *Bir ol bar seziksiz kalı kancasız/Köñülde yırak tutgu okşag meñiz* (KB 3720) (O bir ve vardır; şüphesiz, nasılsız ve nicesizdir; ona bir benzer ve eş gönülden uzak tutulmalıdır.). Eski Türkçeden itibaren Türk dil ve diyalektlerinde sözcüğün 1-“yüz”, 2-“yanak”, 3-“ten rengi”, 4-“dış görünüş, görünüm, kılık”, 5-“doğum lekesi”, 6-“benzer şekilde, benzer” anlamları kayıt altına alınmıştır. Bunlar arasında sözcüğünde asıl anlamı “yüz” kabul edilmeli ikincil anlamlar yani dış ifade eden “görünüş” yüz, çehre ve yüz rengi özelliklerinin yansıması olarak düşünülmelidir. Buradan “bir şeyin yüzeyi ve güzelliği” anlamı buna bağlı olarak ortaya çıkar. “Görünüş, görünüm” anlamından “benzer, birine veya bir şeye benzeyen” anlamına geçiş Kutadgu Bilig’de okşamak fiili ile beraber kullanılmasıyla belirir. Kaynaklarda asli biçimin *meniz* olduğuna ve m- > b- değişimine işaret edilir. Sözcüğün \*men+iz sonundaki -z’yi bir göstergeyi çoğul yapmak ya da ikili olduğunu bildirmek için kullanılan ek olarak kabul edenler çoğunluktadır. G. Ramstedt, W. Bang, J. Nemeth, M. Räsänen, N. Poppe, K. Brockelman. -z’yi morfolojik bir gösterge olarak ayırarak \*meñ kökünü oluşturdular. Ramstedt, Çince \*m’en köküne işaret eder. Poppe ise sözcüğü Moğolca \*menge “doğum lekesi” köküne götürür ve beniz/meniz ve benek sözcüklerini aynı köke sahip olduğunu ifade eder. Bang ve Räsänen ise -z’yi ikili bir sayının göstergesi olarak kabul ederken \*ben köküne ulaşır ve “yanak” anlamını asıl anlam olarak kabul eder. Shcherbak, çokluk eki olarak -z’ye şiddetle karşı çıkar. (Sevortyan 2003 VII, s. 58-61) Eş sesli birkaç sözcüğün birbirine karışma ihtimali ve Brahmi metinlerindeki *manis* “görünüş, güzellik” ve *mensetmek* “benzetmek, mukayese etmek” göstergelerinden hareketle Sanskritçe *manisa-* sözcüğü de görmezden gelinmemelidir.



### **anta:**

*ol* zamirinin lokatif ekli biçimi olan bu sözcük genel olarak “orada(n); o zaman” anlamıyla yer ve zaman bildirmek için kullanılır. Ancak İtikatname’de “ondan” anlamıyla kişi bildirmek için de kullanıldığı görülür:

...*daim [h]em çün nutku ilahi ve ademlik ve tahi [h]er nes[n]e kim barindetur ve antatur* (VIII. Bölüm, 10-11.satır)

(daim hem çün nutk-ı ilahi ve ademlik ve dahi her nesne ki Allah’tadır ve ondandır)

Orhun abidelerinde -nt- ligatürü ile yazılmıştır. (Clauson, 1972, s. 176; Röhrborn, 1977, s. 145-149; Drevnetyurkskiy Slovar, 1969, s. 45)

Sevortyan’da “orası” olarak anlamlandırılan sözcük için *onda* maddesine gönderim yapılmıştır. (1974: 149) DLT’de *anda* sözcüğüne “orada” anlamı verilir. (Dankoff & Kelly, 1982, s. 149) Meninski’de *anta* yer almazken *andan* sözcüğü yer alır. (1680, s. 453)

### **öntün:**

“önce, evvel” anlamına gelen sözcük *öñ* sözcüğü ile +*din* ablatif ekinin birleşmesi ile oluşmuştur.

*buntan öndün gelen beyamberlere ale kadri meratip geltigide...* (X. Bölüm, 10-11.satır)

(bundan önce gelen peygamberlere ala kadri meratip geldiğinde...)

Eski Türkçeden itibaren sıfat ve zarf olarak kullanılan sözcüğün temel anlamı “önünde”dir. Ana yönler söz konusu olduğunda “doğuya doğru” olarak anlamlandırılır. “Daha önce, önceden, zaten” anlamıyla da oldukça geniş bir kullanıma sahiptir. (Clauson, 1972, s. 178)

*öñ* sözcüğü Türk dil ve diyalektlerinde şu anlamlarda kaşımıza çıkar: “ön, ön kısım/yan kısım; doğu; başlangıç, ilk, önce; giysinin göğüs kısmı; görünüm, görünüş; üst; çöl ve ön(edat), önce(edat)” anlamlarına sahiptir. Çeşitli durum ekleriyle kullanılmasının yanında ablatifli kullanımı düz ve yuvarlak olarak kayıt altına alınmıştır: *öndün* ve *öndin*. (Meninski 1680 I, s. 530) “ileride, önde, doğudan, ileri önden, önce” anlamlarında kullanılır. (Sevortyan 1974 I, s. 532-534) Çuvaşçada *om*, *um* biçiminde yer alan sözcük “göğüs, öndeki” anlamına gelir. (Räsänen, 1969, s. 372) Ablatif ekli biçimi hem lokatif

hem de nominatif anlamını taşır. (Drevnetyurkskiy Slovar, 1969, s. 386)

### **-pAn zarf fiil eki:**

Modern Türkiye Türkçesinde kullanılmayan bu zarf fiil eki Eski Türkçe'nin oldukça işlek kullanılan zarf fiil eklerindedir. (Gabain, 2000, s. 231) Ek yığılması ile oluşmuş bu ekin Maytrısimit metnindeki kullanımında hareketle durum zarfı yapan bir ek olduğu söylenebilir. (Korkmaz, 1984, s. 158-164, Drevnetyurkskiy Slovar, 1969, s. 660)

Çok zahmet ve çok mesikat çig**iben** haman cahileri bu dine iman gedirmedi. (XVI. Bölüm, 4-6.satır)

(Çok zahmet ve çok meşakkat çekerek hemen cahilleri bu dine iman getirmedi.)

Yani eyile diris biz dinibüs babinde ihtisar id**ipen**. (XX. Bölüm, 8-9.satır)

(Yani öyle deriz biz dinimiz babında ihtisar edip.)

### **3. Sonuç**

İçinde yaşadığımız bilgi ve teknoloji çağı sunduğu kolaylıklar ile hızlı ve tempolu bir yaşam sunarken zamanda geri götüren bir yolculuk olan arkaizm soluklanacak duraklar olarak görülebilir. Eski tarzların ya da ilkelerin yeniden canlandırılması veya taklit edilmesi anlamına gelen arkaizm, antik çağ ile modernizm arasında bir köprü kurar. Bu köprü sayesinde dilsel gelişim sürecine tanıklık edilir. Aslında arkaizm dilin ötesine uzanır, yaşamın içinde gelenek ve göreneklerimizde yerleşiktir.

Dillerin zamanla gelişip değişmesi, çeşitli fonolojik, morfolojik ve leksikal yapıların aşınması veya tamamen ortadan kaybolması ile gerçekleşir. Eski yapıların bazıları az aşınmış, bazıları çok aşınarak tanınmaz hale gelmiş, bazılarının ise yerine yeni yapılar ortaya çıkmış olabilir. Teknolojideki ilerlemeler, toplumsal normlardaki değişimler ve günlük yaşamdaki değişiklikler, yine dildeki çeşitli yapıları eskimiş hale getirebilir. Özellikle toplumsal çevre ve eğitim dil kullanımında ciddi değişikliklere sebep olur. Unutulmuş geleneklerle ilgili kelimeler eskimiş hale gelebilir. Edebiyat ve yazılı metinler arkaik dilin korunmasında veya canlandırılmasında önemli bir rol oynar. Yazarlar, sınırlı bir bağlamda da olsa, belirli kelimeleri veya cümleleri dolaşımında tutabilen arkaizmleri sanatsal veya üslupsal amaçlarla kullanabilirler. Dil otoriteleri ve resmî kurumlar genellikle dil kullanımının standartlaştırılmasında rol oynar. Belirli kelimeleri veya

ifadeleri standart olarak öne çıkarırken, diğerlerinin cesaretini kırabilir veya arkaik olarak etiketleyebilirler. Standart dilin içinde bazı bölgesel konuşmalarda eski dil biçimlerinin hâlâ kullanıldığı izole topluluklar varlığını sürdürülebilir. Farklı tarihsel dönemler bir dilde iz bırakabilir. Sonuçta her dönemin kendine özgü arkaizmleri vardır.

İletişimin arttığı küreselleşmiş bir dünyada, dil değişiklikleri daha hızlı yayılabilir ve bu durum potansiyel olarak belirli kelimelerin veya ifadelerin daha hızlı eskimesine yol açabilir. Arkaizmlerin göreceli olduğunu ve araştırmanın bağlamına, kullanılan malzemeye ve bireysel algıya bağlı olarak referans ve odak noktalarının değişebileceğini belirtmek bu noktada önem arz eder.

Bu yazının odağındaki *Turcograeciae libri octo* (1584) içinde yayımlanan Gennadius İtikatnamesi, Grek alfabesi ile yazılmış olmasından dolayı geniş bir ünlü envanterine sahiptir. Aynı dönem Arap alfabesiyle yazılmış metinlerden takip edilemeyen gelişimleri görmemize olanak sağlar. Grek harfli Türkçe metinlerin en büyük problemi olan imla tutarsızlıkları bu metinde de karşılaşılan zorluklardandır. Arkaik yapıların belirlenmesinde bu imla tutarsızlıkları büyük sorun teşkil etmiştir. Özellikle k/g, t/d, p/b ve ç/c ayrımlarındaki tutarsızlıklar arkaik yapıların belirlenmesini zorlaştırmıştır. Bu yüzden genel olarak ünlü eksenli hareket edilmiştir. Sonuç olarak bu zorlukların gölgesinde belirlenen arkaik yapıların bazılarının geçiş özelliği taşırken bazılarının Eski Türkçedeki biçimleri koruduğu görülmüştür.

#### KAYNAKÇA

- Baugh, Albert C. & Thomas Cable (2002). *A History of the English Language*. London: Routledge.
- Crusius, Martinus, (1584), *Turcograeciae libri octo*, Basileae, s. 107-120.
- Daniels, Peter T., & William Bright, (1996). *The World's Writing Systems*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Dankoff, Robert & James Kelly (1982). *Maḥmūd al-Kāšzarī Compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk)*, Part I, Massachusetts: Harvard University Press
- Meninski, Francisco a M., (1680), *Thesaurus Linguarum Orientalium Turciae, Arabicae, Persicae I*, Viyana: Cum Gratia Privilegio Sacrae Caesareae Mafestatis.
- Drevnetyurkskiy Slovar (1969), Nadelyaev V.M., Nasilov D.M., E.R. Tenishev, Shcherbak A.M., Borovkova T.A., Dmitrieva L.V., Zyrin A.A., Kormushin I.V., Letyagina N. .I., Tugusheva L.Yu. Leningrad: Akademija Nauk SSSR, Institut Yazykoznanija.

- Gabain, Annamarie von, (2000) *Eski Türkçenin Grameri*, Çev. Mehmet Akalın, Ankara: AÜ Basımevi.
- Korkmaz, Zeynep, (1984),” Türkçe’de - n Zarf-Fiil Eki İle -pan/-pen Eki ve Türemeler”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 32 , 155-165.
- Ladefoged, Peter & Ian Maddieson (1996). *The Sounds of the World's Languages*. Oxford Cambridge, MA: Blackwell.
- Pullum, Geoffrey. K., & William A. Ladusaw (1996). *Phonetic Symbol Guide*, Chicago: University of Chicago Press.
- Räsänen, Martti (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Röhrborn, Klaus, (1977), *Uigurisches Wörterbuch*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Sevortyan Êrvand V. (1974), *Êtimologičeskij Slovar’ Tjurkskix Jazykov I*, Moskva: İzdatel’stvo Nauka.
- Sevortyan Êrvand V. (1980), *Êtimologičeskij Slovar’ Tjurkskix Jazykov III*, Moskva: İzdatel’stvo Nauka.
- Sevortyan Êrvand V. (2003), *Êtimologičeskij Slovar’ Tjurkskix Jazykov VII*, Moskva: Vostochnaya Literatura.



# TOFA TÜRKÇESİYLE TÜRKİYE TÜRKÇESİ AĞIZLARINDAKİ SÖZ VARLIĞI ORTAKLIKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN EVALUATION OF SIMILARIES TOFA TURKIC AND TURKEY TURKIC DIALECTS

Osman KILIÇ\*

### ÖZ

Türk dilinin kolları, tarihî süreçte ve günümüzde Uzakdoğu Asya'dan Avrupa içlerine kadar birçok bölgede gerek yazı dili gerekse de konuşma dili olarak varlığını sürdürmüştür ve sürdürmeye devam etmektedir. Geniş bir coğrafyada kullanılan Türk dilinin bu kolları, birbirinden ayrı ve uzak yerlerde varlıklarını sürdürseler de bu kollar arasında birçok söz varlığı ortaklığı bulunmaktadır. Bu ortak söz varlığının bir kısmı hem yazı dillerinde hem de ağızlarda yer almaktadır. Yalnız bir bölümü Eski Türkçenin mirası olan bazı ortak sözcükler ise yazı dilinde yer almayıp yalnızca ağızlarda varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmada; üzerine az çalışma yapılan, günümüzde Güney Sibirya'da yaşayan ve UNESCO'nun tehlikedeki diller listesinde yer alıp dilleri yok olma tehlikesinde olan Tofa Türklerinin söz varlığındaki sözcükler, Türkiye Türkçesi ağızlarındaki sözcüklerle anlam ortaklığı bakımından incelenmiştir. Çalışmada Tofa Türkçesindeki sözcükler, ses denkliklerinden de yararlanılarak Türkiye Türkçesi ağızlarıyla anlam ortaklığı bakımından karşılaştırılmıştır.

Çalışmanın sonuç bölümünde tespit edilen ortak sözcüklerin Türkiye'de hangi illerde kullanıldığına, illerdeki ortak sözcüklerin sayısal verilerine, sözcüklerin ağız gruplarındaki oranına ve sözcüklerde anlam değişmesi olup olmadığına yer verilmiştir. Bu çalışmayla Sibirya'dan Anadolu'nun köylerine kadar uzanan Türk dilinin ortak söz varlığı çalışmalarına katkı sunmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tofa Türkçesi, Türkiye Türkçesi, Ağız, Söz Varlığı, Konuşma Dili

### ABSTRACT

The branches of the Turkic language have survived and continue to exist both as a written language and a spoken language in many regions from Far East Asia to Europe in the historical process and today. Although these branches of the Turkic language, which are used in a wide geography, continue their existence in separate and distant places, there are many vocabulary commonality between these branches. Some of this common vocabulary is found in both written languages and dialects. Some common words, only a part of which are the legacy of Old Turkic, do not exist in the written language and continue to exist only in dialects.

---

\* Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı. Gaziantep/Türkiye (kilicosmantr@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0480-2935>

In this study; The words in the vocabulary of Tofa Turks, whose language is in danger of extinction, living in Southern Siberia and on UNESCO's list of endangered languages, have been examined in terms of meaning commonality with the words in Turkey Turkish dialects. In the study, the words in Tofa Turkic were compared with Turkey Turkish dialects in terms of meaning commonality by making use of sound equivalence.

In the conclusion part of the study, in which provinces in Turkey the common words are used, the numerical data of the common words in the provinces, the ratio of the words in the dialect groups and whether there is a change in the meaning of the words are given. With this study, it is aimed to contribute to the common vocabulary of the Turkic language, which extends from Siberia to the villages of Anatolia.

**Keywords:** Tofa Turkic, Turkey Turkic, Dialect, Vocabulary, Colloquial

Türk dili, çeşitli kollarıyla Asya'dan Avrupa'ya birçok yerde gerek yazı dili gerekse de konuşma dili olarak varlığını sürdürmüş ve sürdürmeye devam etmektedir. Geniş bir coğrafyada yaşayan Türk topluluklarının bazıları, coğrafya olarak birbirlerinden binlerce kilometre uzakta yaşayıp tarihî süreçte farklı kültürlerle etkileşime girse de Türk topluluklarının söz varlığında birçok ortaklık bulunmaktadır. Bu ortak söz varlığının bir kısmı hem yazı dillerinde hem de konuşma dillerinde yer almaktadır. Yalnız Eski Türkçenin mirası olan bazı ortak sözcüklerin bir kısmı ise yazı dilinde yer almayıp yalnızca ağızlarda varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmada tarihî olarak birbirinden yüzlerce yıldır ayrı ve coğrafya bakımından birbirinden binlerce kilometre uzakta yaşayan Tofa Türkleriyle Türkiye Türklerinin ağızlarda yaşayan ortak söz varlığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tofa Türkleri, 45-53 kuzey enlemlerinde ve 98 doğu boylamında Rusya Federasyonu'nun İrkutsk oblastında (bölgesinde) Nijneudinsk rayonuna (ilçesine) bağlı Alıgcer, Nerha (Tof. Nirsa) ve Yukarı Gutara köylerinde toplu olarak yaşamaktadırlar. Tofaların anılan köylerin dışında Nijneudinsk rayonu ile Şumskiy (Uda II) ve Voznosenskiy köylerinde de dağınık olarak yaşadıkları tespit edilmiştir. Bölge, Doğu Sayan Dağları ile çevrilidir. En yüksek zirve olarak Podnebesniy (2938 m) ve Triangulyator (2881 m) tepeleri anılabilir (İlgın, 2015, s. 19).

"Tofalar 1930 yılına kadar 'Karagaslar' olarak anılmışlardır. Bu tarihten itibaren Sovyet idaresince kendilerine 'Tofa/Tofalar' biçiminde yeni bir etnik ad verilmiştir. Tofaların kendi adlandırmaları ise To'fa, Tu'fa ve Tı'fa biçiminde kaydedilmiştir (alıntılayan İlgın 2012; akt. Rassadin 2002: 183).

Rusya Federasyonunda 2002 yılında yapılan nüfus sayımına göre Rusya'daki Tofa Türklerinin nüfusu 837, 2010 yılında yapılan nüfus sayımına göre 762 iken, 2021 yılındaki nüfus sayımına göre Tofa Türklerinin nüfusu 719'a düşmüştür. 2021 verilerine göre Tofa Türklerinin büyük çoğunluğu İrkutsk bölgesinde (659 kişi; 91,7 %) yaşamakla beraber Tofa Türkleri, Tomsk (21 kişi; 2,9 %) ve Krasnoyarsk (15 kişi; 2,1 %) bölgelerinde de yaşamaktadırlar<sup>1</sup>.

Tofa Türkçesi, Türk lehçeleri sınıflandırmalarında Sayan-Uygur (d grubu) grubu içinde değerlendirilmektedir<sup>2</sup>. Gerek dil bilgisi özellikleri gerekse de söz varlığı bakımından Eski Türkçenin birçok özelliğini bünyesinde taşıyan Tofa Türkçesi, Türkiye Türkolojisinde üzerine az çalışma yapılan Türk lehçelerinden biridir.

“Tofa Türkçesi için 1990'lı yıllarda bir yazı sistemi oluşturulmasına rağmen, tarihî süreç içinde yazı dili özelliğini kazanamamıştır. Dilin çeşitli özelliklerinin kodlandığı bir yazı dilinin bulunmayışı dilde çok biçimliliğin hâkim olmasına yol açmıştır. Tofa Türkçesi günümüzde ancak 30-40 kişinin akıcı biçimde konuştuğu bir dildir. UNESCO'nun tehlikedeki diller listesindeki Tofa Türkçesi derecelendirme bakımından “neredeyse ölü” diller sınıfına alınmıştır (İlgin, 2011, s. 3).”

Ortak söz varlığını belirlemek amacıyla çalışmada Tofa Türkçesi için V. İ. Rassadin tarafından hazırlanan Tofalarsko-Russkiy i Russko-Tofalarskiy Slovar-2005 (Tofaca- Rusça ve Rusça-Tofaca Sözlük-2005) adlı sözlük kullanılmıştır. Sözcüklerin Rusça karşılıklarının çevirisi için G. Kemaletdinova'nın (2008) çalışmasından yararlanılmıştır. Türkiye Türkçesi ağızları için Derleme Sözlüğü ve ağızlarla ilgili bazı lisansüstü tezlerden ve akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Ortak söz varlığının Türkiye Türkçesi ağız gruplarına göre sınıflandırılmasında L. Karahan'ın (2022) ağız sınıflandırması esas alınmıştır. Birçok eskicil dil özelliğine sahip olan Tofa Türkçesindeki sözcükler, ses denkliklerinden de yararlanılarak Türkiye Türkçesi ağızlarıyla anlam ortaklığı bakımından karşılaştırılmıştır<sup>3</sup>.

Bu çalışmadaki temel amaç, Sibiry'a'dan Anadolu'ya ağızlarda yaşayan ortak sözcükleri ortaya çıkarmaya katkı sağlamak olduğundan Türkiye Türkçesi yazı dilinde yer alan ortak sözcüklere çalışmada yer

<sup>1</sup> [https://ru.wikipedia.org/wiki/Расселение\\_народов\\_России\\_по\\_субъектам\\_РФ](https://ru.wikipedia.org/wiki/Расселение_народов_России_по_субъектам_РФ)

<sup>2</sup> Tofa Türkçesinin Türk lehçelerindeki yeri ile ilgili başlıca görüşler için bk. İlgin, 2011, s. 4-16.

<sup>3</sup> Tofa Türkçesinin başlıca ses özellikleri için bk. İlgin, 2011, s. 19-25.



verilmemiştir. Yalnız Güncel Türkçe Sözlük'te halk ağzında notuyla yer alan sözcüklere çalışmada yer verilmiştir. Bunun dışında bazı ortak sözcüklerin bire bir sözlüklerde yer almayı yarım ekleriyle türetilmiş biçimleri (beliñşi (белиңши) ürkek, korkak // belinlemek, beliñlemek (I) korku duymak) çalışmaya dâhil edilmiştir.

Çalışmada Tofa Türkçesinden alınan ve madde başı yapılan sözcüklerin anlamı belirtildikten sonra, aynı sözcüğün Türkiye Türkçesi ağızlarındaki anlam karşılığı sözlükteki –varsa- anlam numarasıyla verilmiş, daha sonra o sözcüğün kullanıldığı yer ve kaynağı belirtilerek Türkiye Türkçesi ağızlarındaki anlamı açıklanmıştır.

Çalışma sonucunda belirlenen ortak söz varlığı adlar ve fiiller biçiminde iki başlıkta değerlendirilmiştir:

### 1.1. Adlar

*a:s qıdı:* (Tof. T. *aac қыдыы*) dudak (*qıdıq (қыдыз)* 1. 1) kenar 2) kıyı; 2. yan ) // DS *kıdık:* (I) 1. Gerdan, çene altı (Çan., Koc., Çan., Çor., Ama., Tok., Erz., Bit., Kah., Siv., Ank., Kay., Niğ., Ada.).

*aba, ava:* (Tof. T. *аба, ава*) anne // DS *aba* 2. Anne (Esk., Çor., Gir. Bay., Güm., Kar., Erz., Erzm., Van, Diy., Art., Ela., Mal., Kah., Siv., Yoz., Ank., Niğ., Kon., Kay., Ant.).

*alacı:* (Tof. T. *алачы*) evin yan tarafı (direklerin üst üste dizildiği bölüm); alacık 2. Çul veya keçeden yapılan çadır (Burd., Muğ.). 3. Göçebe çadırlarının üzerine konan eğri ağaç, eğilmesi kolay ağaç sürgünü (Kon., Mer.). *alacı oğ (алачы оғ):* deri çadır, Tofa evi // DS *alacık* 1. Üzeri dal veya hasırla örtülen çoban evi, tarla, bostan, bağ kulübesi, çardak:

*arığ:* (Tof. T. *арыз*) düzlükteki kuru, arazideki pınar // DS *arık* (I) 1. Su yolu, ark (Af., Uş., Isp., Brd., Den., Ayd., İzm., Man., Bal., Koc., Kas., Tun., Gaz., Hat., Siv., Niğ., Kon. Mer.i Muğ., Ant., Tek.). *arık* (I) 3. Fide veya fidan dikilen yer (Isp., Bur., Den., Ant.).

*as:* (Tof. T. *ас*) kakım (bir tür gelincik) // DS *as* (II) Gelincik denilen hayvan (Man., Bal., Küt., Bol.).

*batağana:* (Tof. T. *батағана*) sivrisinek // DS *batağan* (I) Batakılık, sazlık (Güm., Afy.).

*beliñşi:* (Tof. T. *белиңши*) ürkek, korkak // DS *belinlemek, beliñlemek* (I) Şaşkınlıkla karışık korku duymak, irkilmek, ürkmek,

uykudan sıçrayarak korku ile uyanmak, afallamak, şaşırarak (Afy., Uş., Isp., Burd., Den., Bal., Çan., Küt., Esk., Koc., İst., Çan., Çor., Sam., Ama., Tok., Ord., Erz., Siv., Yoz., Niğ., Kon., Mer., Ant., Muğ., Edi., Kırk., Tek.).

*bor:* (Tof. T. бор) 1) pınar, 2) mineralli su kaynağı 3) kil // DS *bor* Kireçli verimsiz toprak (Ad., Osm.).

*börü* (Tof. T. бөрү) kurt // DS [*börü* (I) -I] Kurt (Bur., İst., Tra., Ank., Niğ., Kon.).

*çazı:* (Tof. T. чазы) orman otlığı, çayırılık, yaylak// DS *yazı/yazu* < ET yazı: Tarlaların bulunduğu geniş alan, arazi (Erz.); Kır, bayır (El.); Kır ova (Mal.); Kır, yayla (Kır.); 1. Düzlük, ova. (Isp., Den., İzm., Bal., Bil., Esk., Bol., Sak., Kas., Zon., Çan., Çor., Sin., Ord., Güm., Erz., Erz., Ağ., Van, Diy., El., Mal., Gaz., Kah., Hat., Siv., Yoz., Ank., Kır., Nev., Kay., Niğ., Ad., Kon., Mer., Ant., Tek.).

*çırıqqı:* (Tof. T. чырыққы) kandil, ışık kaynağı // DS *yarık* (III) Ay ışığı (Bur.).

*çuğa:* (Tof. T. чуга) ince, hassas // DS *yuka* (I) Zayıf, ince, dayanıksız, hafif (Isp., Mer.).

*da:ş:* (Tof. T. дааш) ses; gürültü; çığlık, haykırma (insan) // DS *daviş* 1. Ses, hafif gürültü, hışırtı, tıkırtı ( Küt., Hat., Ad., Tek.).

*di:raq:* (Tof. T. дырақ) hızlı, çabuk olan // DS *dırak* (I) 1. Çeviklik, kıvraklık, çabuk hareket etme (Kay., Niğ.).

*elik:* (Tof. T. элик) dişi karaca // DS *elik:* (I) Dağ keçisi, karaca (Bur., Bol., İst., Zon., Kas., Çan., Çor., Sin., Sam., Ama., Tok., Ordu, Gir., Erz., Siv., Kay.).

*em:* (Tof. T. эм) ilaç // DS *em* (I) İlâç, merhem (Afy., Küt., Bolu, Kas., Çor., Sam., Ama., Tok., Ord., Gir., Güm., Erz., Ela., Mal., Şan., Gaz., Kah., Hat., Siv., Ank., Kay., Nev., Niğ., Kon., Ada., Mer.).

*eñgi, eñgim:* (Tof. T. эңги, эңгим) dik, yalçın// DS *engim:* Bayır aşağı, yukardan aşağı (Bur., Den., Ayd., İzm., Ank.).

*erin:* (Tof. T. эрин) çene // DS *erin* Dudak (Yal., İst.).

*e'rten:* (Tof. T. эртэн) 1) sabahleyin; 2) önceden // DS *erten* Sabah, güneşin doğduğu zaman (Kon., Tek.).

*e'ski:* (Tof. T. эшки) yetişkin dişi geyik, *ö'skü* (өшкү) evcil keçi // DS *eşki* (IV) Keçi (İst.).

*haban, kaban:* (Tof. T. *Габан, кабаны*) yaban domuzu // DS *kaban* (III) Azılı erkek domuz (İst., Ama., Tok.).

*habaq:* (Tof. T. *Габак*) küçük yamaç // DS *kabak* (II) Yamaç, ön, ön taraf (Ayd., Ama., Güm., Kars, Erzm.); kabak Ön yüz, yamaç (İğd., Kars).

*hecige:* (Tof. T. *Гечиге*) kadın süsü (başın arkasından salınan kurdele). // DS *keçik:* Başörtüsünün ensede saçların altından geçirilip tepede bağlanmış durumu (Gaz., Kah.), 2. Başörtüsünün uçlarını çene altından geçirip tepede bağlama biçimi (Çor., Ama., Kır.). 3. Başörtüsünün başın kulaktan üst kısmını sararak alında bağlanmış durumu (Hat.). 4. Kadınların kullandığı uzun başörtüsü (Ank.).

*hi:rartı:* (Tof. T. *Гиурарты*) eğri // DS *eğrelti* (I) Yıkılmak üzere olan (Isp., Den., Ayd., Man., Bal., Bur., Esk., Çan., Tok., Ordu, Gir., Riz., Erzm., Ank., Muğ.).

*höme:* (Tof. T. *Гөме*) genel// DS *köme* (II) 1. Küme, yığın, topluluk (Isp., Ama., Gaz., Ank., Niğ., Hat., Şan.).

*hörtük:* (Tof. T. *Гөртүк*) kar yığıntısı// DS *körtük* Yığın (Kah.).

*ırşı:* (Tof. T. *Ыршы*) şarkıcı, yırcı // DS *yır* 1. Türkü, şarkı (Bur., Van, Diy., Ela., Şan.).

*irik:* (Tof. T. *Ирик*) çürük (ağaç)// DS *irik* (II) Zayıf, cılız, hastalıklı (Kon.).

*i'tik:* (Tof. T. *Иттик*) ayakkabı // DS *edik* (I) 7. Ayakkabı (Mar., Mer., Ant.).

*lap:* (Tof. T. *Лан*) tam, bağlılıkla // DS *lap* 1. Çok, en çok. 2. Tam 3. İyice (Ka.).

*nyaar:* (Tof. T. *Няар*) oyuk, delik (nehir, göl) // DS *yar* Çukur, kabir, mezar içi (Mal.).

*nyumurut:* (Tof. T. *Нюмурут*) kuş kirazı ağacı // DS *yumrut* Üvez meyvesi (Tok.).

*nyuŋğu:* (Tof. T. *Нюңгу*) kışın kaygan olan dağ yamacı // DS *yungu* -1] Loğ taşı, toprak damı düzlemek ve pekiştirmekte kullanılan taş silindir (Burd.)

*orun:* (Tof. T. *Орун*) yer, iz; *orunna-* (*орунна-*) bir yere otur-, bir yere yerleş- // DS *orun* (I) Yer, oturulacak yer (İst., Tra.).

*ö:r:* (Tof. T. *өөр*) 1) arkadaş, dost; kooperatif 2) grup, sürü // DS [övr (I) -1] Aynı yaşta olanlar, yaşıt (Ayd., Man.); övr (I) 2. Aynı boyda kimseler (İzm.).

“Tuva Türkçesinin öör sözcüğü Anadolu ağızlarında da öğür ~ övr ~ öyür biçimindedir. DS verilerine göre sözcük “aynı yaşta olanlar, yaşıt” anlamıyla Isparta, Denizli, Tokat, Eskişehir, Kayseri, Karaman, Konya, Mersin ve Antalya’da; “arkadaş, eş dost” anlamıyla Niğde, Konya, Adana ve Mersin’de kaydedilmiştir (Karadağ Toprak, 2021, s. 513)”.

*öl:* (Tof. T. *өл*) nem; ıslak // DS *öl* (I) Toprağın nemi, tav (Afy., Isp., Bur., Den., İzm., Bil., Esk., Siv., Kay., Nev., Niğ., Ant., Muğ., Mal.).

*öleñ:* (Tof. T. *өлең*): otlak, çayır // DS *ölen* (III) Çiçekli çayır (Bur., Ama.).

*ört:* (Tof. T. *өрт*) ateş, yangın // DS *ört:* ateş (Osm., Ad.)

*örüğ:* (Tof. T. *өргүз*) örgü, saç örgüsü // DS *örük* (IV) 1. Saç örgüsü (Afy., Den., Man., Esk., Koc., Gir., Tra., Güm., Art., Erz., Van, Mal., Şan., Siv., Kay.).

*özen:* (Tof. T. *өзөн*) 1) dağılma, dağ yamacındaki çukur; 2) dağ yamacından inen su // DS *özen* (II) Tepeler arasındaki çukur, düzlük yer, koyak (İst.); özen (III) Dere, çay, ırmak (İst., Kon.).

*qadağ:* (Tof. T. *қадағ*) çivi // DS *kadak* (I) 2. Küçük çivi (Siv., Yoz., Ank., Kay., Kır., Niğ.).

*qarçiq:* (Tof. T. *қанчық*) küçük deri torba // DS *karçık* (II) Kıl ya da yünden yapılmış çuval (Ad.).

*sagış:* (Tof. T. *сағиш*) 1) akıl; 2) hafıza; 3) düşünce; 4) niyet 5) hayal // DS *sakış:* Fikir, düşünce (İst.).

*say:* (Tof. T. *сай*) 1) çakıl taşı; 2) sığlık (göl veya nehirden) 3) kurumuş nehir yatağı // DS *say* (I) 1. Düz, tabaka biçiminde ince, yassı taş (Isp., Sin., Sam., Ama., Gir., Güm., Mal., Kah., Hat., Siv., Kır., Kay., Nev., Kon., Ad., Mer., Ant); say (III) Sığ, derin olmayan (Tok.).

*soğur:* (Tof. T. *соғур*) kör // DS *sokur* (I) Kör (Çan., Bol., Kon., Şumnu-Bulgaristan).

*somo:* (Tof. T. *сомоо*) tınaz, saman balyası // DS *som* (II) Samanla karışık ekin yığını (Çor., Sin., Sam., Ama., Yoz.).

*sö:k:* (Tof. T. Сөөк) 1) kemik // DS *sümük Kemik* (Ker.) / *sumuk* (Çor.).

*şeber:* (Tof. T. шебер) derli toplu, özenli // DS *şeber:* Becerikli, açık göz, cesur (İst.).

*tayaq:* (Tof. T. тайақ) sopa // DS *dayak* 4. Kalınca, uzun sopa, baston, asa (Bur., Den., İzm., Koc., Zon., Tok., Erz., Bit.).

*tebene:* (Tof. T. тэбэнэ) çuvaldız iğnesi // DS *tebene* 2.Çuvaldız (Diy.).

*tınış:* (Tof. T. тыныш) soluk, nefes // DS *tınış* (I) Soluk, nefes (İzm.).

*to:ruq:* (Tof. T. тоорук) çam kozalağı // DS *doruk*/[*toruk* (I)- 1] Yeni yetişen çam ağacı, fidan (İzm, Art., Hat., Kay., Ad., Mer.).

*tonaq:* (Tof. T. тонақ) 1) takım elbise; 2) koşum takımı, takım, donatım (teçhizat) // DS *donak* (I) 1. Gelin elbisesi, kadın elbisesi (Bal., Ed.); *donak* (I) 2. Çeyiz, süs, ziynet (Rize).

*to'ş:* (Tof. T. то'ш) buz, buzlu // DS *toş* Kış soğuşunda dere ve nehirlerde buz parçaları oluşması, akar suda oluşan buz parçaları (Art.).

*tün:* (Tof. T. түн) gece// DS *tün* Gece (Ayd., Bal., Kon.).

*us:* (Tof. T. ус) usta // DS *uz* (II) Becerikli, akıllı, anlayışlı (Afy., Isp., Den., Man., Bal., Esk., Çan., Ama., Tok., Şan., Kah., Siv., Ank., Kay., Nev., Niğ., Kon., Mer.).

*üree:* (Tof. T. үрөэ) 3-4 yaşlı at // DS *üre* (I) İki buçuk-üç yaşında, henüz doğurmamış dişi tay (Kas., Çan., Çor., Gir., Siv., Ank., Niğ.).

## 1.2. Fiiller

*acı-:* (Tof. T. ачы-) ekşimek (süt) // *acı:* [“Kelimenin ‘ekşi’ anlamı Irak Türkmen ağızlarında şu ifadelerle tespit edilmiştir: acı hamur (Tel.) (Çolakoğlu 2017: 183), eçhēmir (Ker.)(< acı hamur) / eçhēmir (< acı hamur) (Tuz.) “maya, ekmek mayası” (Hürmüzlü 2013: 135). TT yazı dilinde de bu kelimenin karşılığının “ekşi maya” olduğu hatırlanmalıdır (Akalin vd. 2011: 772)” (Saatçi, 2018, s. 72).]

Acımak sözcüğünün Gaziantep’te ekşimek (“süt, yoğurt acımış vb.” biçiminde) anlamında da kullanıldığı tarafımızca birçok defa tespit edilmiştir.

*as-*: (Tof. T. *ac-*) kaybol-, yolunu kaybet- // DS *azmak* (IV) Yolunu kaybetmek, şaşkırmak, kaybolmak (Kah., Hat., Siv., Yoz., Ank., Kır., Kay.).

*ças-*: (Tof. T. *чac-*) 1) kır-, seç- 2) aç-, çöz- // DS *yazmak* (III) yazmak: Sermek, açmak, yaymak (Isp., Den., Ayd., İzm., Man., Esk., Kas., Ama., Ordu, Gir., Siv., Ank., Nev., Niğ., Kon., Ad., Mer., Ant., Muğ., Kıb.). 2. yazmak < ET yazmak,: yazmak; açıp yaymak; muntazam aralıklarla yarıklar açmak; yaylamak (Erzm.).

*çersî-*: (Tof. T. *чepci-*) 1) toprak kok- 2) toprak kokulu ol-(su) // DS *yersimek* Tahıl, nemlenerek, topraksı topraksı kokmak (Siv., Kay.).

*çet-*: (Tof. T. *чem-*) tut- // DS *yetmek* (III) Bir kimseyi elinden tutup götürmek, bir hayvanı yedeğe alıp çekmek (Uş., Bur., Den., Ayd., Man., Bal., Bur., Esk., Kon., Mer., Kırk., Tek.).

*çe't-*: (Tof. T. *чeѣт-*) 1) ulaş-; 2) yetiş-; 3) var- // DS *yetmek* < ET *yetmek*: yetişmek; yetmek; çatmak (Erzm., Diy., Kar., Isp.)

*çe'tir-*: (Tof. T. *чeѣтip-*) bildir-, haber ver- // DS *yetirmek* (IV) Götürmek, iletmek (Esk., Mer.).

*çu-*: (Tof. T. *чу-*) yıka-, temizle- // DS *yumak*: Yıkamak (El.).

*çun-*: (Tof. T. *чун-*) temizlen- // DS *yunmak*: Yıkanmak (Af., Den., İz., Man., Bal., Bur., Bil., Esk., Bol., Düz., Koc., Zon., Çan., Kas., Çor., Sin., Sam., Ama., Tok., Ord., Ka., Diy., Gaz., Hat., Siv., Ank., Kon.).

*çülü-*: (Tof. T. *чүлү-*) kes-, kırk- // DS *yülümek* 1. Tıraş etmek, kazımak (Den., Ayd., İzm., Man., Bur., Esk., Koc., Kas., Çan., Çor., Sin., Sam., Ama. Tok., Diy., Kah., Siv., Yoz., Nev., Kay. Osm., Ada., Mer., Muğ.).

*çülün-*: (Tof. T. *чүлүн-*) kestir-, traş ol- // DS *yülünmek* 1. Tıraş olmak (Ayd., Man., Esk., Kas., Gaz., Kah., Hat., Kay., Ant.).

*duş-*: (Tof. T. *душ-*) karşılaş- (yolda) // DS *duşmak*: Rastlamak, rast gelmek (Mal., Niğ.).

*emis-*: (Tof. T. *эмис-*) emzir- // “emizdir- emizdirir < emziriyor (İğd.) ( Kurtbeyoğlu, 2011, s. 307)”.

*emne-*: (Tof. T. *эмнэ-*) tedavi et-, iyileştir- // DS *emlemek* (I) Yaraya merhem sürmek, iyileştirmek (Esk., Ord., Erz., Gaz., Kah., Hat., Siv., Niğ., Ad., Ant., Mal.).

*nyanı-*: (Tof. T. няны-) bile-, sivrilt- (taşla) // DS *yanmak*: Yontmak (Riz.)

*nyuñğula-*: (Tof. T. нюңғула-) yuvarlan-, kay- (dağdan) // DS *yungulamak*: Damların üstünde loğ taşı gezdirerek, toprağını sıkıştırmak (İzm.).

*o:rula-*: (Tof. T. оорула-) çal-, aşır- // DS *oğurlamak*: Çalmak (Sam., Tra., Gaz., Kah., Hat., Ank., Ad., Osm.).

*ozıt-*: (Tof. T. озыт-) 1) azdır-, sal-, koyver-, 2) geçir- (konuşarak) // DS *azıtmak*: Çok azmak; uzaklaştırıp yolunu yitirtmek (Erzm.).

*ö'he-*: (Tof. T. өһе-) sür-, sıva-, ov-, // DS *öfelemek*: 1. Ovalamak (Erz. Hat. Nev.), 2. Masaj yapmak, ovmak (Gaz., Kah., Hat.)

*ö'ş-*: (Tof. T. өш-) söñ-, tüken- // DS *öçmek* Söñmek (Kon.)

*qada-* (Tof. T. қада-) 1) çak-; 2) sok-; 3) böcek ısır- // DS *kadamak* (II) 2. İki şeyi birbirine çivi ile iliştiirmek (Tok., Erz., Bit., Ank.).

*qarga-*: (Tof. T. қарға-) azarla-, kötü söz söyle- // DS *kargamak* İlenmek, beddua etmek (Den., Çor., Ama. Tok., Kars, Şan.)

*qışqır-*: (Tof. T. қышқыр-) bağır- // DS *kışkırtmak* 1. Köpeği ısırmaya ve havlamaya kışkırtmak (Isp., Bolu, Ant.).

*sa'sı-*: *pis kokmak* < ET. sası- (İlgın, 2011, s. 24) // DS *sasımak* Bozulan yemek kötü kokmak (Mal., Yoz., Kay., Gaz., Mer.).

*sın-*: (Tof. T. сын-) kırıl-, dağıl- // DS *sınmak* (I) Kırılmak (Tok., Esk., Ama., Ela., Kay., Niğ.).

*sırı-*: (Tof. T. сыры-) doldur-, doldurup dik- // DS < ET *sırımak*: köpülemek || sıramak || yorgan sıramak: yorgan köpülemek (Erzrm., Mal.); 2. Sıkı, sağlam dikmek (Ord., Niğ.).

*sun-*: (Tof. T. сун-) koş-, fırla- // DS *sunmak* (II) 2. Saldırmak, elde etmek için arkasından koşmak (Küt., Muğ.).

*şom-*: (Tof. T. шом-) dal-, bat-// DS *şummak*: yıkanmak (İz., Art.) / *tummak*: Suya batmak, dalmak (Afy., Ayd., Çor., Van, Bit., Diy., Şan., Kil., Gaz., Kam., Hat., Siv., Yoz., Ank., Kır., Kay., Ad., Muğ., Ker.).

*te:rmele-*: (Tof. T. тээрмеле-): öğüt- (değirmende) // DS *değirmi* 1. Çörek, değirmen taşı, para gibi yuvarlak olan nesne (Mal.); DLT. Tegirme; derme (IV) Hasat vakti (Er., Kay., Ad.).

*te'rhile-*: (Tof. T. тэ̀рҫиле-) bağla- (kemer v.b.) // DS *terki* 2.At vb. hayvanlara yüklenen eşya, yük (Esk., Tra., Güm., Art., Mer.); terkilemek At vb. hayvanlar terkilerinde yük taşıyamaz duruma gelmek (Mer.).

*to'qta-*: (Tof. T. то̀қта-) konakla- // DS *toktamak* Dinlenmek, rahatlamak, serinlemek (Çor., Tok.)

*to's-*: (Tof. T. то̀с-) görüş-, görüşmeye git- // DS *tosmak* (VII) Görmeye gitmek, ziyaret etmek (Muğ.)

*töle-*: (Tof. T. тө̀ле-) öde- // DS *tölemek* (II) Ödemek (Romanya Göçmenleri- Eskişehir).

*tü'ş-*: (Tof. T. тү̀ш-) 1. düş-, 2. yere in- (uçak), 3. ak-, dökül-, 4. zamanı gel- // DS *düşmek*: inmek (Ka.)

## Sonuç

Çalışmadan elde edilen sonuçlar şu biçimde değerlendirilmiştir:

1) Yapılan tarama sonucunda Türkiye Türkçesi ağızları ve Tofa Türkçesi arasında ortak olduğu değerlendirilen 57'si ad, 34'ü fiil olmak üzere toplam 91 ortak sözcük belirlenmiştir.

2) Bu sözcüklerden 86'sı Güncel Türkçe Sözlük'te bulunmayıp Derleme Sözlüğü'nde bulunmaktadır. Belirlenen sözcüklerden altısı (aba/ava, bor, çuğa/yuka, elik, ırş, sın-) hem halk ağzında notuyla Güncel Türkçe Sözlük'te hem de Derleme Sözlüğü'nde yer almaktadır.

3) Tofa Türkçesi ve Türkiye Türkçesi ağızlarındaki ortak sözcükler; Türkiye'deki 66 ilde, 628 yerde kullanılmaktadır. Ortak sözcük sayısı bakımından Kayseri ve Sivas, 20 sözcükle ilk sırada yer almaktadır. Ayrıca Derleme Sözlüğü'nden hareketle Şumnu (1) ve Kerkük'te (3) de ortak sözcüklerin örnekleri bulunmaktadır.

4) Tespit edilen sözcüklerden 70'i, birden çok yerde kullanılırken 21 sözcük aynı veya yakın anlamda yalnızca bir yerde kullanılmaktadır. Bu durumda tespit edilen sözcüklerin %76.92'si Türkiye Türkçesi ağızlarında birden çok yerde kullanılmaya devam etmektedir.

5) Söz varlığı ortaklığının Türkiye Türkçesi ağız gruplarına dağılımı incelendiğinde ortaya çıkan sonuç şöyledir:

• Kuzeydoğu Ağızları: Rize: 2, Trabzon 5 olmak üzere toplam 7 sözcük: % 1.11;

• Doğu Grubu Ağızları: Artvin (Şavşat, Ardanuç, Yusufeli) 6, Ağrı 1, Bitlis 4, Bayburt 1, Diyarbakır 8, Elazığ 4, Erzincan 12,



Erzurum 7, Iğdır 2, Kars 5, Mardin 1, Şanlıurfa 7, Tunceli 1, Van 5 olmak üzere toplam 64 sözcük: %10.28;

- Batı Grubu Ağızları: Adana 15, Amasya 17, Ankara 18, Antalya 11, Aydın 11, Balıkesir 10, Bilecik 3, Bolu 5, Burdur 3, Bursa 14, Çanakkale 11, Çankırı 1, Çorum 16, Denizli 15, Düzce 1, Eskişehir 16, Gaziantep 12, Giresun 8, Gümüşhane 8, Hatay 16, Isparta 13, İstanbul 11, İzmir 10, Kahramanmaraş 14, Kastamonu 9, Kayseri 20, Kırşehir 7, Kilis 1, Kocaeli 7, Konya 18, Kütahya 5, Malatya 13, Manisa 11, Mersin 17, Muğla 10, Nevşehir 8, Niğde 18, Ordu 6, Osmaniye 4, Sakarya 1, Samsun 8, Sivas 20, Tokat 16, Uşak 3, Yalova 1, Yozgat 9, Zonguldak 4 olmak üzere toplam 547 sözcük: %87.10;

- Rumeli Grubu Ağızları: Edirne 2, Kırklareli 2, Tekirdağ 6 olmak üzere toplam 10 sözcük: % 1.59.

6) Tespit edilen sözcüklerden 70'i, birden çok yerde kullanılırken 21 sözcük aynı veya yakın anlamda yalnızca bir yerde kullanılmaktadır. Bu durumda tespit edilen sözcüklerin %76.92'si Türkiye Türkçesi ağızlarında birden çok yerde kullanılmaktadır.

7) Çalışmada belirlenen ve anlamı değişen sözcüklerin sayısı 10 olup söz konusu sözcükler şunlardır:

- a:s qıdı: (аас қыдыы) dudak // kılık (I) 1. Gerdan, çene altı;
- batağana (батағана) sivrisinek // batağan (I) Bataklık, sazlık;
- bor (бор) 1) rınar, 2) mineralli su kaynağı 3) kil // bor Kireçli verimsiz toprak;
- erin (эрин) çene // erin dudak;
- нууңғула- (нюңғула-) yuvarlan-, kay- (dağdan) // yungulamak: Damların üstünde loğ taşı gezdirerek, toprağını sıkıştırmak;
- нууңғу (нюңғу) kışın kaygan olan dağ yamacı // yungu -1] Loğ taşı, toprak damı düzlemek ve pekiştirmekte kullanılan taş silindir;
- нюмурут (нюмурут) kuş kirazı ağacı // yumrut Üvez meyvesi;
- alacı (алачы) evin yan tarafı (direklerin üst üste dizildiği bölüm); alacık 2. Çul veya keçeden yapılan çadır 3. Göçebe çadırlarının üzerine konan eğri ağaç, eğilmesi kolay ağaç sürgünü;
- us (ус) usta // uz (II) Becerikli, akıllı, anlayışlı;

• te'rhile- (тэ'рһиле-) bağla- (kemer v.b.) // terki 2.At vb. hayvanlara yüklenen eşya, yük; terkilemek At vb. hayvanlar terkilerinde yük taşıyamaz duruma gelmek.

Bu durumdan hareketle tespit edilen sözcüklerdeki anlam ortaklığının %90'a yakın olduğu görülmektedir. Belirlenen 10 sözcüğün anlamı değişse de bu değişim yakın anlam alanında olmuştur.

Yüzlerce yıldır birbirinden binlerce kilometre uzakta yaşayan ve farklı kültürlerle etkileşime giren bu iki Türk topluluğunun ortak söz varlığının ağızlarda korunması ve sözcüklerdeki anlam değişmesinin az olması kayda değerdir. Bu çalışmada yalnızca ağızlarda yaşayan ya da halk dilinde notuyla sözlüklerde yer alan sözcükler esas alınmıştır. Yazı dilinde ortak olan sözcükler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Yazı dilindeki ortaklığın bu çalışmada belirlenen sözcüklerden çok daha fazla olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca yeni yapılacak ağız ve söz varlığı araştırmalarıyla bu sayıların değişmesi ve artması, olası gözükmemektedir. Türk dilinin Sibiry'a'dan Anadolu'ya uzanan kolları arasında ortaya çıkarılmayı bekleyen birçok ortaklık bulunmaktadır.

Ayrıca her şeyin tek tipleştiği günümüz koşullarında, ağızlardaki söz varlığının ve dil özelliklerinin yok olmadan kayıt altına alınması Türk dili ve kültürü açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu çalışmayla hem dilleri yok olma tehlikesi altında olan Tofa Türklerine dikkat çekilmek istenmiş hem de Türk dilinin ortak söz varlığı çalışmalarına katkı sunmak amaçlanmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Ilgın, A. (2011). Tofa (Karagas) Türkçesi – şekil bilgisi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ilgın, A. (2012). Tofa (Karagas) Türkleri ve dilleri üzerine. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 2012 (1), 103-112.
- Ilgın, A. (2015). *Tarihî karşılaştırmalı Tofa (Karagas) Türkçesi-biçim bilgisi*. Ankara: TDK.
- Karadağ Toprak, F. (2021). Tuva Türkçesi ile Türkiye Türkçesi Ağızlarının Ortaklaşan Söz Varlığı. Sobider: *Sosyal Bilimler Dergisi*. (Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 55, Aralık 2021, s. 504-517)
- Karahan, L. (2022). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara: TDK.
- Kemaletdinova, G. (2008). *Rusça büyük sözlük*. İstanbul: Fono.

Rassadin, V. İ. (2005). *Tofalarsko-Ruskiy i Russko-Tofalarskiy slovar*. San-Petersburg: Drofa [https://altaica.ru/turkic\\_dictionaries.html](https://altaica.ru/turkic_dictionaries.html) / (Erişim Tarihi: 17.08.2023)

Ruhan Kurtbeyoğlu, S. (2011). Iğdır ve Nahçıvan Ağzının Karşılaştırılması. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kafkas Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars.

Saatçi Ö. (2018). Fono-Semantik Ayrışma/Arkaiklik Bağlamında Irak Türkmen Ağzlarında: ācı(u)ğ, 'eccı, 'eccüğ(k). *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi* (19), 65-76

URL-1 <https://sozluk.gov.tr/>

URL-2

[https://ru.wikipedia.org/wiki/Расселение\\_народов\\_России\\_по\\_субъектам\\_РФ](https://ru.wikipedia.org/wiki/Расселение_народов_России_по_субъектам_РФ)

### Kısaltmalar:

Ada.: Adana	Diy.: Diyarbakır	Kır.: Kırşehir
Afy.: Afyon	Ed.: Edirne	Kırk.: Kırklareli
Ağ.: Ağrı	El.: Elazığ	Koc.: Kocaeli
Ama.: Amasya	Erzm.: Erzurum	Kon.: Konya
Ank.: Ankara	Erz.: Erzincan	Küt.: Kütahya
Ant.: Antalya	Esk.: Eskişehir	Mal.: Malatya
Art.: Artvin	Gaz.: Gaziantep	Man.: Manisa
Ayd.: Aydın	Gir.: Giresun	Mar.: Mardin
Bal.: Balıkesir	Güm.: Gümüşhane	Muğ.: Muğla
Bil.: Bilecik	Hat.: Hatay	Nev.: Nevşehir
Bit.: Bitlis	Isp.: Isparta	Niğ.: Niğde
bk.: bakınız	İst.: İstanbul	Ord.: Ordu
Bol.: Bolu	Kah.:	Osm.: Osmaniye
Bur.: Bursa	Kahramanmaraş	Riz.: Rize
Burd.: Burdur	Kar.: Kars	s.: sayfa
Çan.: Çanakkale	Kas.: Kastamonu	Sak.: Sakarya
Çor.: Çorum	Kay.: Kayseri	Sam.: Samsun
Den.: Denizli	Ker.: Kerkük	Sin.: Sinop

Siv.: Sivas

Tek.: Tekirdağ

Tok.: Tokat

Tra.: Trabzon

Tun.: Tunceli

Şan.: Şanlıurfa

UŞ.: UŞak

Yoz.: Yozgat

Zon.: Zonguldak



# AZERBAJCAN TÜRKÇESİNDE ÇEKİM EDATLARININ SEMANTİĞİ ÜZERİNE

## ON THE ISSUE OF THE SEMANTICS OF POSTPOSITIONS IN THE AZERBAIJANI LANGUAGE

Senuber ABDULLAYEVA\*

### ÖZ

Günümüzde yardımcı kelime gruplarından biri olan son çekim edatının etrafında pek çok tartışmalar var. Her bir edatın semantiği öncelikle onun temel, birincil anlamı ile ilgilidir. Birincil anlamdan türetilen anlamlar, onunla az çok benzerlik taşır ve edatın semantik çeşitliliğini yaratmaya hizmet eder.

Bir çekim edatının anlamı büyük ölçüde bağlı olduğu kelimenin anlamına bağlıdır. Edat, daha spesifik semantiğe sahip isimlere ve isimleşen tüm kelime türlerine bağlıdır. Edatın kelime türlerinin semantiğine dahil olan somutluk özelliğiyle ilgili olması doğaldır. Çünkü edatın hem bağlamda hem de konuşma durumundaki temel işlevi belirli bir karşılaştırma, benzetme, çağrışım, akıl, birliktelik vb. bu tür ilişkileri ifade etmektir.

Edatın ilk semantiği ve kökü, bir dizi gramatik özelliğinin açıklanmasına yardımcı olur. Bazı edatlar isimleşerek iyelik, durum ve çoğul eklerini alırlar.

Edat durum ekine aynı sözdizimsel ilişkiyi ifade ederek yaklaşır. Edat durum ekiyle ilgilidir. Bir yandan hal eklerinin oluşturduğu bazı anlamların açıklığa kavuşturulmasına ve tamamlanmasına hizmet etmektedir. Öte yandan, çağdaş Azerbaycan Türkçesinde edat, isimleşebilen diğer kelime türlerine eklenerek genellikle durum eklerinin ifade edemediği ilişkiler yaratır. Bu ilişkiler neden, amaç, ilişki, karşılaştırma, alaka, uyumluluk vb. ilişkilerde kendini gösterir. Dolayısıyla edatın semantiği, bağlı olduğu sözcüğün leksik anlamı ve dilbilgisel yapısıyla ilişkilidir.

Böylece edat adla ad, adla fiil arasında zaman, mekan, sebep, amaç ve diğer ilişkileri oluşturan yardımcı kelime türlerinden biri olduğu sonucuna varıyoruz. Edat cümle oluşturma araçlarından biridir ve cümleye yeni bir anlam kazandırır.

**Anahtar Kelimeler:** Yardımcı Kelime Türleri, Çekim Edatları, Azerbaycan Türkçesi, Gramatik Anlam, İlişkiler, İşlev

### ABSTRACT

Contrary to popular belief regarding the simplicity of the structure and the semantics of postpositions, they still raise a series of unsolved challenges for scientists. There is a complex area of the various relationships in the semantic system of postpositions forming postpositional constructions in the Azerbaijani language. The semantics of the postposition is firstly related to its primary generality. There is a certain generality between primary and derived meanings of postposition to some extent causing its semantic diversity.

The meaning of the postposition largely depends on the semantics of adjoining word. The postposition most often adjoins concrete nouns and

---

\* Prof. Dr., Azerbaycan, Bakü. Bakü Devlet Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Azerbaycan Dilçiliği Bölümü, Bakü /Azerbaycan (asanubar@mail.ru) <https://orcid.org/0009-0004-1579-1754>

substantiated parts of speech. The connection of postposition with concreteness included in the semantics of such parts of speech is natural, because both in the context and in the speech situation the main function of the postposition is the expression of the different relations (comparison, assimilation, possessiveness, cause, compatibility, etc ).

The primary meaning and the root of the postposition help to clarify a number of grammatical features. Some postpositions as a result of substantivation attach case, possessive and plural affixes.

According to its function, the postposition expressing the same syntactic relation approaches the case affix. Postposition is associated with the case affix. On the one hand, the postposition clarifies, complements some meanings of case affixes.

In the modern Azerbaijani language, the postposition adjoining substantivized words expresses the relationships that cannot be expressed by case affixes. It is a relationship of cause, purpose, compatibility, comparison, correspondence, etc. So the semantics of the postposition is associated with the lexical meaning and grammatical structure of the adjoining word.

Thus, it may currently be concluded that postposition is an auxiliary part of speech expressing temporal, spatial, causal, purpose and other relations between nouns, between a noun and verb. Being a means of word connection in a sentence and expressing correlation between the parts of sentence postpositions complement the sentence with new shades of meaning.

**Keywords:** auxiliary parts of speech, postpositions, the Azerbaijani language, grammatical semantics, relations, function

Çekim edatları eklendiği kelimeyle çeşitli sözdizimsel ilişkiler oluşturan, durum kategorisiyle ilgili konuşmanın yardımcı bir parçasıdır. Çekim edatları hâllerin anlamını tamamlama veya hâllerin ifade etmediği anlamlar yaratma özelliğine sahiptir. Hem Türkolojide (Gordlevskiy, Baskakov, Kononov, Kaşgârlı vb.) hem de Azerbaycan dilbiliminde (Caferov, Halilov, Zeynalov, Şükürov, Efendiyev, Mirzede, Abdullayev vb.) yeterince çalışılmış ve ilginç fikirler ortaya konmuştur. Çekim edatlarının sınırları, bunların belirlenmesi için kriterler vb. konular hâlâ tartışmalıdır. Bazen çekim edatları bağlaçlarla karıştırılır, bazen de yardımcı adlar edat olarak kabul edilir.

Türkolojide V.A. Gordlevskiy, N.K.Dmitriyev, N.A. Baskakov, A.N.Kononov ve diğerlerinin çekim edatlarıyla ilgili yaptıkları çalışmalar dikkat çekmektedir. V.A.Gordlevskiy, sözdizimi bölümünde çekim eki, ek-isim (poslelogi – imena) ve edat-çekim edatları (poslelogi-çastiçi) olmak üzere iki kısma ayırarak inceliyor. Azericede yardımcı isim olarak kullanılan kelimelere (alt, üst, arka vb.) sıfatlar içerisinde yer verilmiş ve bu kelimelerin ismin özelliğini koruduğu gösterilmiştir. Yazar, çekim edatları-alışkanlıklarda saf çekim edatlarına yer vermekte ve bu kelimelerin isim özelliğini tamamen yitirdiğini belirtmektedir (Gordlevskiy, 1961, s. 69). Bazı

ekler ismin çok zayıf bir kökenini göstermektedir. Koşma – adlar hal eki kabulettiği, edatlar ise değişmezdir (Gordlevskiy, 1961, s. 70).

N.A.Baskakov “Karakalpakskiy Yazık” adlı eserinde çekim edatlarının ait olduğu kelimenin farklı hal ekleriyle kullanıldığını belirtmektedir (Baskakov, 1952, s. 486-487). Adlarla birlikte kullanılırken edatların oluşturduğu anlamlarla uğraşırken, mevcut ilişkiler içerisinde bir sınır anlamının olması fikri oldukça takdire şayandır. Yazar haklı olarak edatın bağlı olduğu kelime ile zaman ve mekânın sınırını gösterdiğini belirtmektedir. Bazı çekim edatlarının üçüncü şahıs iyelik ekini ve durum eklerini almasını edatın isimleşmesi adlandırıyor (Gordlevskiy, 1961, s. 583).

Türkolojide edatların incelemesinde A.N. Kononov’un 1956 yılında yayınlanan “Çağdaş Türk Edebî Dilinin Gramatikasi” adlı monografisi bilimselliğiyle dikkat çekmektedir. A.N.Kononov edatların gramer özelliklerini açıklıyor, V.A. Gordlevskiy çekim edatlarını çekim edatları-zarf ve çekim edatları-isim olarak ikiye ayırıyor ve burada N.K. Dmitriyev'e atıfta bulunarak Türkolojide “yardımcı adlar” kavramının yanında çekim edatları-isim teriminin de kullanıldığını belirtiyor.

A.N. Kononov çekim edatının temel özelliklerini gösteriyor ve bugün de hararetle tartışılan bazı konuları açıklıyor (edatın ait olduğu kelimenin kontrolü, isimlerin hallerle işlenmesi vb.). Yazar edatın hal kategorisiyle ilgili olduğunu ve ait olduğu kelimeyi dört durumda yönettiğini göstermektedir. A.N. Kononov şöyle yazıyor: “*Araçsal, amaç, neden ve ilişkisel çekim edatları aday durumu ifade ediyor. Yalın biçimde isimlerle kullanılan çekim edatları, zamirin iyelik biçiminde olmasını gerektirir*” (Gordlevskiy, 1961, s. 313).

A.N. Kononov da bu fikri “Çağdaş Özbek Edebî Dilinin Gramatikasi” (Kononov, 1960, s. 296) adlı eserinde göstermektedir. Yazar bu eserinde edatın üç durumu yönettiğinden bahsetmektedir. Yalın durumda kullanılan çekim edatlarından bahsederken parantezde zamirlerin iyelik durumunda kullanıldığını belirtiyor (Kononov, 1960, s. 296). Yıllardır tartışılan bir konu, yarım asır önce istisna olarak anılıyor.

F. Zeynalov'un “Çağdaş Türk Dillerinde Kömekci Nitg Hisseleri” adlı eserinde, Türk dillerindeki yardımcı söz öbekleri, aynı zamanda çekim edatları hakkında geniş bilgi veriyor, onların özellikleri anlatılıyor. F.Zeynalov, esas kelime türlerinden yardımcı kelime türlerine geçidin kurallarına da değinmiş ve ilginç fikirler ortaya koymuştur (Zeynalov, 1971, s. 68-166).



A.Şükürov, ortaçağ Azerbaycan yazılı anıtlarından derlenen materyallere dayanarak edatları fonomorfolojik ve anlamsal açıdan analiz etmiş ve edatların kökenini ve oluşum yollarını göstermiştir (Şükürov, 1981, s. 3).

Edatın yardımcı kelime türleri dahilinde konumu ve sınırları zaten belirlenmiştir. O, aşağıdaki özelliklere sahiptir:

1. Edatların sabit fonetik yapısı vardır.
2. Ayrıca hiçbir soru bildirmezler.
3. Çok az kısım edatlar hariç morfolojik açıdan değişmezdir.
4. Ait olduğu kelimeleri belirli hallerde yönetiyor.
5. Bağımsız bir cümle ögesi değildir. Edat, bağlı olduğu kelimelerle birlikte sadece cümlenin bir üyesidir.
6. Cümlenin katıldığı kelimelerle birlikte farklı anlam ilişkileri vardır (uzaklık, karşılaştırma, alaka düzeyi, referans, sebep, amaç vb.).
7. Bağımsız anlamı olan bazı kelimeler, edatla leksik gramatik homonimlik oluşturur. *İle* edatı bağlaç gibi de kullanılmaktadır.
8. Bağımsız bir anlamı olmayan bazı kelimeler de çekim edatlarıyla sözcüksel-dilbilgisel eş anlamlılar haline gelir. *İle* çekim edatları aynı zamanda çekim edatları olarak da kullanılır.
9. Çekim edatları aynı manayı ifade edebilir ve birbirinin eş anlamlısı olabilir.
10. Çekim edatları yapısına göre basittir.

Çekim ekiyle ilgili soruları gündeme getiren hâlâ bir takım tartışmalı konular vardır.

Başlangıçta isim ve fiillerden oluşan çekim edatları tarih boyunca değişime uğramış, basitleşmiş ve tarihsel köklerine benzemeyen yeni biçimler ve karmaşık anlamlar kazanmıştır. Bileşikler bağımsızlığını kaybetmiş kelimelerden oluştuğu için dilin söz varlığındaki en eski kelimelerden biri olarak kabul edilir.

Herbir çekim edatının anlambilimi öncelikle onun temel, birincil anlamı ile ilgilidir. Birincil anlamdan türetilen anlamlar, onunla az çok benzerlik taşır ve bileşiğin anlamsal çeşitliliğini yaratmaya hizmet eder. Bu nedenle edatların anlamını ortaya çıkarmak için tarihine ve gelişim yoluna bakmak gerekir. Mesela Türkologların büyük çoğunluğu M.Kaşgârî'nin sözlüğüne atıfta bulunarak kibi edatının ilk

sematiğinin kalıp, biçim anlamını bildiren kip leksemi ile ilişkili olduğu kaydediyor (Gordilevskiy, 1961, s. 305; Baskakov, 1952, s. 70; Kononov, 1956, s. 26). M. Kaşgârlı *kip* kelimesinin iki manasını göstermiştir: birinci kalıp, şekil ve ikinci benzer anlamı (Kononov, 1960, s. 119). Hiç şüphe yok ki, bu iki mana da aynı kavramdan türemiştir (ikinci anlam asıldır ve birinci anlam da ondan türetilmiştir). M. Kaşgârlı döneminde “kip” kelimesi her iki anlamı da ifade etmiş ancak daha sonra asıl anlamdan türetilen ek anlam üstünlük sağlamış, yavaş yavaş kelimenin ilk anlamı geçerliliğini yitirmiştir. Dolayısıyla kelimenin asıl anlamı benzetme ve benzerlik mahiyetinde olduğundan modern dilimizde bu anlamın eklenmesi ana anlamlarından biridir.

M. Kaşgârlı'nın “Divanı”nda *kari* kelimesinin anlamı *kol*, *dirsek*, *ölçü* olarak gösterilmektedir (Kaşgârlı, 1961, s. 119). “Kitabi-Dede Korkut” destanında yaşlı kadın kelimesi kol, bilek anlamında kullanılmaktadır. “Azerbaycan Dilinin Açıklamalı Sözlüğü”nde “garı” kelimesinin aynı zamanda kol anlamına da geldiği gösterilmektedir. Türkolojide kolla ilgili ek anlamlar olarak uzunluk birimi, kuvvet (bu anlam da kolla ilgilidir), yan, yön anlamlarının ortaya çıktığı belirtilmektedir (Bajenov, 1970, s. 148). Günümüzde çağdaş Azerbaycan Türkçesinde bu kelimeyle bağlantılı olarak *karış*, *karşılama*, *karmalama* gibi kelimeler kullanılmaktadır. Ayrıca *garu* kelimesinin Türk dillerinde *yarı*, *sarı* ve *zarı* gibi çeşitlerinin olduğu da ileri sürülmektedir (Hadjilayev, 1962, s. 114). Bizce “sarı” edatının kökeninin “garu” kelimesiyle ilgili olması daha inandırıcıdır, çünkü dilimizde “sarmak”, “sarmak” ve “sarmak” gibi fiiller kullanıyoruz. ki bu fiillerin kökeninin “kol” anlamı ile ilgili olduğu açıktır. *Sari* kelimesi kol anlamından türetilmiş olup yan ve yön anlamına gelmektedir (Kononov, 1960, s. 37). Tarihî eserlerimizde sarı sözcüğünün bu anlamda kullanıldığına, ismin hal ve isim ekleri alınarak sıklıkla rastlanmaktadır (Kononov, 1960, s. 38-39). Bu kelimenin başlangıç anlamı yan, yön anlamlarına sahip olduğundan bu anlam sarı bağlacının asıl anlamını oluşturmaktadır.

Bu nedenle, tarihindeki her bağlacın mevcut anlambiliminin köklerini orijinal anlamında aramak önemlidir. İsimlerden oluşan çekim edatları, sözün izole edildiği önceki gramer özelliklerini korur ve isim ile fiil ya da isim ile isim arasında bir bağlantı oluşturur. Fiil bazlı çekim edatları sadece isim ile fiil arasında bağlantı oluşturur, değişmez ve niceliğe göre değişmez (Kononov, 1960).

Edatın anlamı eklendiği kelimenin anlamına bağlıdır. Bellidir ki, o isim ve substantifleşene tüm kelime türlerine eklenebiliyor. Fakat belli

oluyor ki, daha çok somut sayı sıfatları, şahıs zamirleri edatlarla kullanılabilir. Edat tüm sıfatlarla birlikte değil, yalnızca, yer ve zaman anlamlı *-ki*<sup>4</sup> ekiyle türemiş sıfatlara (*evdeki gibi, dünkü gibi*) eklenebilir. Kalite ve belirti anlamı bildiren sıfatlar ise yalnızca isimleştikten sonra çekim edatıyla kullanılabilir. O, somutluluk ifade eden genel ve özel isimlere eklenerek cümlede çeşitli gramatik anlamlar oluşturduğu hâlde, soyut anlamlı isimlerle birlikte az kullanılıyor.

Çekim edatının kelime türlerinin semantiğine ait olan somutluk özelliğiyle ilişkili olması doğaldır. Çünkü gerek bağlamda gerekse de konuşma ortamında çekim edatının esas işlevi belirli karşılaştırma, benzetme, aitlik, sebep, maksat, mesafe, birgelik vb. ilişkileri ifade etmektedir. Bu ilişkiler ise yalnızca somutluk semantiğiyle oluşabilir.

Böylece edatın kullanılıp kullanılmaması ve taşıdığı anlam eklendiği kelimenin leksik anlamıyla ilgilidir. Eklendiği kelimenin leksik anlamından asılı olarak çekim edatı farklı anlamlar ifade ediyor. Somut yer kavramı bildiren kelimedenden sonra kullanılan edat (*eve gibi*) mekan anlamı, zaman kavramlı kelimedenden sonra ise (*akşama gibi*) zaman anlamı bildiriyor. Edatla onun birleştiği kelimenin leksik anlamı arasında genele bir anlamsal ilişki olmalıdır ki, edat bu keliyele birlikte kullanılabilir. Örneğin, *sarı* kelimesi her kelimeye eklenerek kullanılabilir. Bu edat yönelme halinde olan özel isimlerden (*Ahmet'e sarı*) veya somut anlamı özel isimlerden (*eve sarı, kapıya sarı*) sonra kullanılıp belirli yön ifade ediyor. "*Sarı*" edatıyla eklendiği kelime arasında gizli bir anlam çaları vardır ki, bunların birleşmesi mümkündür. Bu edatın anlamında olan *yön, taraf* bildirme talep ediyor ki, ondan önce kullanılan anlama taraf yön almak mümkün olsun.

Bu fikri aynen başka edatlar hakkında da söyleyebiliriz. *Tek* edatı öyle isimlere ekleniyor ki, o karşılaştırılabilen nesne ve subje olsun. *Dek* edatı ise öyle isimlere ekleniyor ki, bu isim edatla birlikte son had, sınır ifade etsin.

Edatın ilkin semantiği ve kökü bazı gramatik özelliklerin izahına yardım edebilir. Bellidir ki, edatların bazıları isimleşerek iyelik, hal ve çoğul eklerini kabul ediyorlar. Bu özellik *gibi* ve *sarı* edatlarında kendini gösteriyor.

Ortaya şu soru çıkabilir ki, neden bu edatlar isimleşemiyor, adlarını çektiğimiz çekim eklerini kabul etmiyorlar? Araştırmalara şunu doğruluyor ki, göre, ötrü vb. edatlar fiilden türemiştir. Bu bakımdan da onlar isme ait çekim eklerini alabilmiyorlar. *Tek, için* ve

*başka* edatlar ise isimden türemelerine rağmen, oluşdukları kelimedenden leksik ve gramatik açıdan tamamen ayrılmadıklarından isimleşmiyorlar. Gibi edatı ise türediği kelimenin anlam ve gramatik özelliklerini kısmen muhafaza ettiği için tekrarar isimleşebiliyor. Aslında bu, çok ilginç bir durumdur, çünkü bir kategori diğerine geçiyorsa onun yeniden ilkin durumuna dönmesi mümkün değildir. Burada da gibi edatının isme dönüşmesinden konuşmamak olmaz. Edat hal (senin gibini), iyelik eki (senin gibisi), çoğul eki (senin gibiler) eklerini kabul etse de, benzetme anlamını koruyor, ait olduğu kelimeye eklenerek cümlenin bir ögesi oluyor, onun yalın ve ilgi hallerinde olmasını gerektiriyor, yanı çekim edatı olarak kalıyor.

Sarı edatında ise durum bir başkadır. Kaydedelem ki, sarı edatı isim temelinde oluşmuş ve yazılı anıtlarımızda da taraf anlamıyla iyelik eki ve hal ekleri kabul ederek isim gibi kullanılmıştır. Uzun bir gelişme yolu geçerek edatlaşmış bu sözcük daha çok yönelme halinde olan kelimelerden sonra geliyor. Bu edat gibi edatından farklı olarak yalnızca ismin çıkma halinde olan kelimelerle kullanılıyor: O, Hüsrevi ailesi *sarıdan* arhayın etmek isteyirdi (B.Bayramov); Eğer ona gitse, Sona *sarıdan* hiçbir fikrim olamaz (B.Bayramov). Ben sarıdan nigran olma (B.Bayramov).

Örneklerden de görüldüğü gibi, çıkma halinde kullanılmış sarı kelimesi kendi ilkin taraf anlamına dönüyor, karşıdan gelen kelimenin yalın halinde olmasını talep ederek ona yaklaşıyor. Tarihen sarı kelimesi yalın halinde olan kelimelerle kullanılmıştır ((Hadjilayev, 1962, s. 115; Kononov, 1956, s. 126). O, kendi gramatik özelliklerini kaybederek edatlaşsa da, dil bu kelimenin çıkma halini muhafaza edebilmiştir. Bu o derecede daşlaşmış konstrüksiyondur ki, hatta edat şahıs zamiriyle (*sen sarıdan*) kullanıldıkta bile o (şahıs zamiri) ilgi hâli ekini kanul etmiyor.

Çekim edatı kendisinden önce gelen kelimenin çeşitli durumlarda kullanılmasından asılı olarak birbirinden farklı anlamlar oluşturuyor. *Kadar* edatı yalın halinde olan isimlere eklenerek bir anlam, yönelme halinde kullanılan isme eklendikte ise tamam farklı anlam oluşturuyor. Örneğin, *Aydın kadar bu işle kimse meşgul olmamıştı. Aydın'a kadar bu işle kimse meşgul olmamıştı.* Bu örneklerde karşısında gelen kelimenin yalın ve yönelme hallerinde kullanılmasından asılı olarak birinci cümle bağlamında *kadar* edatı kemiyet, ikincisinde ise belirli had, sınır oluşturmuştur. Demek ki, edatın anlamı kendisinden önce gelen kelimenin gramatik yapısından çok asıldır.

Edatın semantiği eklendiği kelimenin leksik anlamı ve gramatik yapısıyla bağlıdır. Aynı zamanda edatın anlamlarının ortaya çıkmasında fiilin semantiğinin ne derecede ehemiyetli olmasının araştırılması da önemlidir. Araştırmalar şunu belirliyor ki, edatın anlamı ilişkide bulunduğu fiilin anlamına tamamen bağlı değildir.

Bellidir ki, 1939 yılına *kadar, ile* ve *için* edatları birgelik ve aitlik hali gibi isimin halleri içerisinde yer almıştır. Bunun nedeni yalnızca sözkonusu edatların kelimelere birleşik yazılması değildir.

Edat görevi itibarıyla sözdizimsel münasebet ifade etmekle hal ekine yaklaşıyor. Tesadüfi değildir ki, bununla alakadar genel dilbiliminde edat aracılığıyla hal ekleri kabul etme bir teori haline gelmiştir ve bu teorinin gelişmesinde K.de Bur önemli rol oynamıştır (İsengaliyeva, 1957, s. 285).

Çekim edatı hal ekiyle ilgilidir. Bir yandan o, hep belirli durumda olan isimleşmiş kelimeden sonra geliyor. Diğer yandan ise çekim eklerinin oluşturduğu bazı anlamların netleşmesine, tamamlanmasına hizmet ediyor.

Onu da kaydetmek gerekir ki, çok az durumlarda edat hal eki konumunda yer alıyor: *Elbiseyi Günel'e aldım. Elbiseyi Günel için aldım.* cümlelerinde aynı anlam hem edat hem de hal ekiyle ifade edilmiştir. Çoğu zamansa hal ekiyle edat aynı anlamı bildirmiyor.

Çağdaş Azerbaycan Türkçesinde çekim edatı olarak isimleri, sıfatları, sayıları, zamirleri, zarfları, fiilleri, sıfatları ve mastarları tek kelimeyle fiili olabilen konuşma bölümlerine birleştirerek, durum eklerinin genellikle ifade edemediği ilişkileri oluşturur. Bu ilişkiler sebep, amaç, birgelik, karşılaştırma, araç vb. anlamları yansıtır.

Yalın halinde olan isimlerden ve hal eki kabul eden kelimelerden sonra kullanılırken edatların anlam özellikleri dikkat çekiyor. *Elmas gibi parlak* kelime grubu bağlamında *gibi* edatının oluşturduğu mukayese anlamı hiçbir hal ekiyle verilemez. *Aysel'le gitmek* birleşmesinde olan birgelik ilişkisini de hal ekleri oluşturamaz. Her iki örnekte edat yalın halinde olan kelimeye eklenmiştir. Yalın halinde kullanılan edatların oluşturduğu anlamlar daha çok hiç bir halle ifade edilmiyor. İdeolojik işler üzere talimatçı, çocuk tek ağlamak, mutluluk için çalışmak vb. ifadelerin bildirdiği anlam hiçbir hal biçimi oluşturmuyor. Bu da çekim edatlarının esas gramatik özelliklerini oluşturuyor.

Edatlar daha çok yönelme ve çıkma hallerindeki isimlerle birlikte kullanılıyorlar. Bulunma halinin çekim edatıyla kullanılmamasının

esas nedenini onun statiklik ifade etmesinde görüyoruz. Gerek yönelme hali gerekse de çıkma hali zengin semantiğe sahip olan dinamiklik ifade ediyor ve çekim edatının onunla birlikte kullanılmasına olanak sağlıyor. Fakat bu o, demek değildir ki, edat yönelme ve çıkma hallerindeki tüm sözlerle kullanılabilir. Belirli durumda olan kelime bağlı olduğu fiilin anlamından çok asılıdır. Örneğin, yönelme halinde olan söz benzerlik ifade eden (benzetmek), değişen nesneyle bağlı olan (dönmek, çevrilmek), duygu bildiren (sevinmek, üzülmek), hareketin neyinse üzerinden gerçekleştiğini bildiren (çıkma, tırmanma, binme), yaklaşma, kavuşma anlamını ifade eden (kavuşmak, karışmak, bağlanmak) vb. fiillerle ilişkide oldukta edat kabul etmiyorlar. Bunun yanı sıra edatların çoğu yönelme ve çıkma hallerinden sonra ekleniyor. Bu edatların oluşturdıkları anlamların çoğu hal ekiyle verilmiyor. Örneğin, *göre*, *ötürü* çekim edatlarının ifade ettiği sebep ve amaç anlamlarını da hal ekleriyle karşılığı yoktur.

Bahsettiğimiz gibi, durum eki ile edatla da aynı anlam verilebilmektedir. Durum ekleri sözcüklerle birleşerek aidiyet, zaman, mekân vb. anlamları ifade eder. Edat, birleştiği sözcükle birlikte bu anlamları oluşturur. Ancak hal ekinin yarattığı zaman, mekân vb. anlamlar edatın yarattığı zamansal ve mekansal anlamlardan farklıdır.

Aitlik, münasebeti hem hâl eki hem de edat aracılığıyla veriliyor. Bellidir ki, ilgi halinin esas gramatik anlamı aitlik ilişkisi oluşturmaktır. *Günel'in kitabı* ifadesinde ilgi halinin oluşturduğu aitlik münasebetiyle *Günel için kitap* ifadesi arasında edatın yarattığı aitlik ilişkisi farklıdır. *Günel'in kitabı* derken bu kitabın *Günel'e* ait olduğu anlaşılıyor. *Günel için kitap* derken ise kitabın *Günel'in* mahsus olmadığı, kitabın başka adama ait olduğu anlaşılıyor.

Hal ekinin oluşturduğu mekân anlamıyla edatın ifade ettiği mekân anlamı da birbirinden ayrılıyor. Bellidir ki, ismin yönelme hali mekân anlamını da ifade ediyor. *Tural şehire gidiyor* cümlesinde *şehire* kelimesi yön nesnesi olup somutluk ifade ediyor ve *Tural'ın* başka yere yok, yalnızca *şehire* yöneldiği anlaşılıyor. Kelime edatla birleşerek mekân anlamı bildirdikde yönelme halinden farklı anlam yaratıyor. *Tural şehire sarı (taraf, doğru) gidiyor* bağlamında *sarı* edatı cümleye başka anlam veriyor. *Tural'ın* yöneldiği somut nesne belli değil, şehre gidebilir veya gitmeyebilir, şehre doğru başka bir nesneye yönelebilir. *Tural'ın şehre gibi gitmesi (şehre kadar)* bağlamında *gibi* edatı gerek hal ekinin gerekse de *sarı, taraf* edatlarının oluşturduğu anlamlardan seçilen yeni anlam ifade ediyor.

*Senden ötürü gelmişim* cümlesinde *ötürü* edatı çıkarılırsa, hiçbir anlam ifade edemez, *sen* zamiri ise fiille ilişkilenebilir. *Çocuk gibi konuşuyor* cümlesinde *gibi* edatı çıkarılırsa, kelimeler arasında ilişki bozular, başka anlamlı cümle yaranar. *Ötrü, gibi* edatları kelimeler arasında gramatik ilişki oluşturur. Edat cümleyi yaratırsa, demek ki, onun anlamı var. Edatın anlamı olmasaydı, onun çıkarılması anlamı etkilemezdi.

Belirli kelime grupları bağlamında tarafları sabit tutub, edatı değiştirmekle yeni anlamlı konstrüksiyonlar oluşursa, edatın anlama malik olmamasından konuşmak doğru olmaz. Örneğin, *çocuk konuşuyor* bağlamında *çocuk* özne, *konuşuyor* yüklemidir. Bu birleşmeye çeşitli edatlar eklemekle anlamca bir-birinden farklı cümleler oluşturabiliriz: *çocuk gibi konuşuyor, çocukla konuşuyor, çocuk için konuşuyor*. Bu cümlelerin nesnesi belli değildir, herhangi bir III. şahstır. *Çocuk* kelimesi ise farklı konumlarda kullanılmıştır. Böylece, edat cümleyi oluşturan araçlardan biri olub cümleye anlam kazandırıyor.

Edatların leksik anlamının olup olmadığı Türkolojide tartışmalı konulardan biri olmuştur. Bir grup Türkolog, bu kategoriye isim durumlarının anlamını açıklığa kavuşturan ve tamamlayan konuşmanın yardımcı bir parçası olarak açıklamakta ve edatların yalnızca gramer anlamı oluşturduğunu belirtmektedir (Gordlevskiy, 1961, s. 305; Zeynalov, 1971, s. 316; Şükürov, 1981, s. 253; Efendiyev, 1947, s. 409).

Bir diğer grup Türkolog ise edatların en azından sözlüksel-anlamsal bir anlamı olduğu görüşünü kabul etmekte ve edatların leksik gramatik bir kategori olarak ele almaktadır (Baskakov, 1952, s. 61; Caferov, 1956, s. 29; Halilov, 1959, s. 82).

Doğrudur, çekim edatı anlam açısından konuşmanın diğer kısımlarından farklıdır. Konuşmanın ana bölümlerinin anlamı belirli bir kavramla, nesnel dünyayla bağlantılı olarak ortaya çıkarken, edatın anlamı yalnızca bağlamda belirlenir. Aslında her kelimenin anlamı yalnızca bağlamda, konuşma durumunda ortaya çıkar. Konuşmanın diğer kısımlarında olduğu gibi edatın anlamı anlamsal değerliğe bağlıdır. Edatın başka kelimelerle birleşme yeteneği, anlam tonlarını gerçekleştiren temel unsurlardan biridir.

Kanaatimizce edat az da olsa leksik bir anlama sahip olduğundan kısmen kelime oluşumunda rol oynamaktadır. *Göre, için, ötrü* edatlarının yardımıyla bir grup bağlaç türemiştir. *İçin* edatının temelinde *bunun için, onun için, onun için ki, bunun için de, onun için*

*de* bağlaçları türemiştir ve onlar cümlede *için* edatına semantiğinden oluşan sebep ve maksat ilişkilerini ifade eden sentaktik işlev taşıyor. *Ötrü* ve *göre* edatları *o*, *bu* işaret zamirleri, *ki*, *da*, *de* bağlacı ile birleşerek birçok bağlaç grupları yaratmıştır. Adları kaydedilen edatlar *buna göre*, *ona göre*, *buna göre de*, *ona göre de*, *buna göre ki*, *ona göre ki*, *bundan ötürü ki*, *ondan ötürü ki* vb. bağlaçların temelini oluşturuyor. Birleşik cümleleri oluşturan basit cümleler arasında kullanılan bu bağlaçlar da *göre* ve *ötürü* edatlarının somut semantiğinden oluşan sebep maksat mazmununu saklıyor ve bu anlamla temel ve yan cümleleri birbirine bağlıyor.

Yüzyıllardır insan düşüncesine ve bilincine kazınan kavramların soyutlanması şiirin anlam çeşitliliğini ortaya çıkaran temel etkenlerden biridir. Genel olarak anlambilim doğrudan mantıkla ilgilidir. Bu nedenle her bir edatın anlamının açıklanması mantığın ötesinde olamaz.

Azerbaycan dilciliğinde ise edat, isim ile isim, isim ile fiil arasında zaman, mekan, akıl, amaç ve diğer ilişkileri oluşturan konuşmanın yardımcı kısmı olarak açıklanmaktadır (Kononov, 1956, s. 20; Efendiyev, 1947, s. 409). Bilindiği üzere “Zaman, mekân ve sebep birbirinden bağımsız varlıklar değildir. Eşyalara ait olmalarına rağmen eşya değil, zaman, mekan ve nedensel şeylerdir” (Aslanov, 1960, s. 153).

Nesne ile nesne, nesne ile fiil arasında farklı ilişkiler oluşturan edat, aynı zamanda duyu organları tarafından algılanmayan kavramları da ifade eder. Nitekim edatın anlam alanı, birleştirdiği sözcükle oluşturduğu anlam ilişkilerini de kapsar. İlişki kategorisi nesnelere, işaretler, eylemler gibi kavramlara göre daha karmaşık, çok yönlü ve soyuttur. Bu nedenle edatın anlamsal analizi neden, amaç, sonuç, zaman, mekan, çelişki ve son olarak ilişki gibi felsefi kategorilerle ilgilidir. Felsefenin bu kategorileri, ayrı ayrı edatların anlam çeşitliliğini açıklayan esas araçlardan biridir.

#### KAYNAKÇA

- Abdullayev, E.Z. (1973). “Ob Evolyuçii Morfemı **-garu** v Tyurskih Yazıkah”, *Vostoçnaya Filologiya*, Tbilisi.
- Abdullayev, E.Z. (1992). “Yönlük Hal Şekilcisinin Menşeyi”, *Azerbaycan Dili Meseleleri*, Bakü: İlim.
- Aslanov, A. (1960). “Koşma”, *Azerbaycan Dilinin Gramatikasi*. Bakü: İlim.
- Azerbaycan Dilinin Semasyolojisi*. (1985). Azerbaycan MEA.
- Baskakov, N.A. (1952). *Karakalpanskiy Yazık*. II. Tom, M-L.



- Bajenov, D.T. (1970). *İndoyevropoeyskiye i Tyurskiye Poslelojniye Formi*. Moskva: AKD.
- Caferov, S. (1956). "Azerbaycan Dilinin Koşmaları Hakkında", *AMEA-nın "Haberleri"*, №4.
- Ebilov, A.S. (1969). "Koşmaların Tasnifi Meselesine Dair", *ADÜ-nün "Elmi Eserleri"*, № 1-2.
- Efendiyev, C. (1947). "Koşmalar", *Azerbaycan Diline Ait Tetkiler*.
- İsengaliyeva, V.A. (1957). *Slujebniye İmena i Posleloqi v Kazahskom Yazıke*. Alma-Ata.
- Hadjilayev, M.İ. (1962). *Posleloqi i Posleleojno-İmenniye Slova v Karaçayevo-Balkarskom Yazıke*. Çerkesk.
- Halilov, R. (1959). Müasır Azerbaycan Dilinde İdare Alakası (Goşmalarla İdare). *AMEA-nın Haberleri*, № 1.
- Hüseynzade, M. (2007). *Muasır Azerbaycan Dili. Morfoloji*. Bakü: Şerg-Gerb.
- Gak, V.G. (1986). *Teoriçeskaya Grammatika Françuzkogo Yazıka*.
- Gordlevskiy, V.A. (1961) *İzbrannıye Soçeniniya*. II Tom, M-L.
- Guliyev, N.K. (1980). "Koşma ve Kömekci Adlar", *Muasır Azerbaycan Dili*, III. Cilt, AMEA.
- Kaşgârli, M. (1961). *Divanü-Lügat-it-Türk*, III. Cilt. Ankara: TDK.
- Kononov, A.N. (1956). *Grammatika Sovremmenogo Tureçkogo Liternaturnogo Yazıka*. M-L.
- Kononov, A.N. (1960). *Grammatika Sovremmenogo Uzbekskogo Liternaturnogo Yazıka*. M-L.
- Mirzazade, H. (1962). *Azerbaycan Dilinin Tarihi Morfolojisi*. Bakü: Maarif.
- Seyidov, Y. (1966). *Azerbaycan Edebî Dilinde Söz Birleşmeleri*. Bakü: Elm.
- Seyidov, Y., Merdanova S. (2008). *Azerbaycan Dilciliğinde Gramatika Problemleri*. Bakü: BDÜ.
- Şükürov, E. (1981) *Azerbaycan Dilinin Tarihi Gramatikası*. Bakü: Maarif.
- Zeylanov, F. (1971). *Muasır Türk Dillerinde Kömekci Nitg Hisseleri*. Maarif, Bakü.

# ОРТА ҒАСЫР ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНДЕГІ ӘЛЕМНІҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ

## THE LINGUISTIC PICTURE OF THE WORLD IN MIEVEAL WRITTEN MONUMENTS

Мұрат САБЫР\*

### АҢДАТПА

Мақалада Орта ғасыр жазба ескерткіштері бір тұтас тілдік мұра ретінде қарастырылған. Жазба мұралар тілі кешенді түрде зерттеліп, қазақ рухани мәдениетімен сабақтастығы көрсетілген. «Тіл мен этнос бір тұтас» қағидасымен көне қыпшақтық мәдениет пен бүгінгі қазақ дүниетанымының ортақтығы, әлемнің тілдік бейнесін тілдік деректер арқылы ашуға ұмтылған. Осы мақсат-міндетті орындау үшін әлемнің тілдік бейнесін бойына сақтаушы, алып жүруші фразеологизмдерге этномәдени тұрғыдан талдау жасалған.

Жазба жәдігерліктер тіліндегі тұрақты тіркестер ұлттық менталитеттен мәдени ақпарат беретіндігі нақты деректермен айтылған. Және де бұл ақпараттар қазақы ой-санамен, таным-түсінікпен, дағды-дәстүрмен астарласып, сабақтасып тіл мен ұлттың тарих қойнауынан түзілген бірлігін, тұтастығын аңғартады.

Көне қыпшақтық жазба мұралардың тіліндегі тұрақты тіркестерге этнолингвистикалық, этномәдени талдау жасау арқылы Ұлы Дала мәдениетінің ғасырлар бойы үнемі сабақтастықта қалыптасқан әлемнің ұлттық тілдік бейнесі көрінеді.

Мақала АР 19679282 «Орта ғасыр жазба ескерткіштері тілі – рухани, мәдени құндылықтар әлемі» тақырыбындағы жоба аясында дайындалды.

**Кілт сөздер:** Жазба ескерткіштер, әлемнің тілдік бейнесі, фразеологизмдер, қыпшақтар, рухани мәдениет.

### ABSTRACT

The article examines the written monuments of the Middle Ages as an integral linguistic heritage. Based on a comprehensive study of the language of written monuments, their consonance with the spiritual culture of the Kazakhs is shown. An attempt has been made to reveal the linguistic picture of the world through linguistic phenomena on the basis of the ideological commonality of the ancient Kipchak culture and modern Kazakh culture, identifying language and ethnicity as a single whole. To achieve this goal, an ethnocultural analysis of phraseological units as guardians and carriers of the linguistic picture of the world was made.

Specific data substantiate the ability of stable phrases in the language of written monuments to transmit cultural information about the national mentality. This testifies to the unity, commonality and integrity of the language with the worldview, the cultural tradition of the Kazakhs, which originates from the origins of time.

---

\**филол. ғ.д., проф., Батыс Қазақстан инновациялық-технологиялық университеті. Орал/Қазақстан (sabir\_uralsk@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-2226-3704>*

The article was prepared within the framework of the project AR 19679282 “The language of written monuments of the Middle Ages - the world of spiritual and cultural values”

**Keywords:** monuments of writing, linguistic picture of the world, phraseology, Kipchaks, spiritual culture.

**Кіріспе.** Рухани жаңғыру бағдарламасы ұлтымыздың салт-санасы мен дүниетанымын қозғаушы күш ретінде игі бастамалар көтерді. Қазақ ұлтының қалыптасу тарихында Орта түркі дәуірі (X-XV ғ) үлкен рөл атқарады. Орта ғасырларда жазылған жазба жәдігерліктер тілінен қазақ тілінің қалыптасу, қазақ ұлтының тұтастану үдерістері айқын байқалады. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Абай және XXI ғасырдағы Қазақстан» атты мақаласында жаңғыру үдерісінің ұлттың жүріп өткен тарихынан бас тартып, жаңа бастамаларға, тың құндылықтарға ұмтылу еместігін, керісінше ұлттық болмысымызды, құндылықтарымызды заманауи үрдістермен сәйкестендіре жетілдіруді мақсат тұтатын қам-қарекет екендігін айтқан (Егемен Қазақстан, 2020) тұжырымдарына арқа сүйей отырып, Орта ғасыр жазба ескерткіштерін лингвомәдени, этномәдени деңгейде зерттеу қазақ тілі лексикасының қалыптасу жолын, ұлттық танымның қалыптасу үдерістерін айқындай түседі.

Орта түркі дәуірінде жазылған жазба мұралар оғыз-қыпшақ не қыпшақ-оғыз аралас тілде жазылды. Дегенмен поляк түркітанушысы А.Зайончковскийдің «XIII ғасырда біртұтас түркі тілі қалыптасты» деген сөзінің маңызы зор. Осы кезеңдегі жазба мұралар аралас тілді болса да қыпшақ элементі басым екені көптеген зерттеулерді айтылып жүр. Қыпшақ тілі халықаралық тіл дәрежесінде күллі Еуразияның бар қиырынан естіліп тұрды. Тұңғыш Елбасы Н.Ә.Назарбаевтың «V-XV ғасырларда түркі тілі Еуразия құрлығының аса ауқымды бөлігінде ұлтаралық қатынас тілі болды. Мәселен, Алтын Орданың бүкіл ресми құжаттары мен халықаралық хат-хабарлары негізінен ортағасырлық түркі тілінде жазылып келді», - деген пікірі де (Егемен Қазақстан, 2017) осыған саяды.

**Материалдар мен әдістер.** Ежелгі дәуірлер мен тарихи кезеңдердегі қазақтың рухани-мәдени жүйесінің жаратылысы мен болмысын орта түркі дәуіріндегі (X-XVғ.) тілдік деректер негізінде саралап тану-қазіргі тіл білімінде аса өзекті. XIII-XIV ғасырларда көне қыпшақ тілінде жазылған жазба ескерткіштер сөзсіз біздің рухани мұрамыз. ҚР-ның тұңғыш Президенті

Н.Ә.Назарбаев «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласында қазіргі таңдағы ұлттық сананы жаңғырту мәселелеріне назар аудара келе: «Ұлттық салт-дәстүрлеріміз, тіліміз бен музыкамыз, әдебиетіміз, жоралғыларымыз, бір сөзбен айтқанда ұлттық рухымыз бойымызда мәңгі қалуға тиіс. Ғасырлар қойнауынан жеткен бабалар үні – бұлар біздің рухани мәдениетіміздің бір парасы ғана» (Егемен Қазақстан, 2017) деп атап көрсеткен болатын. Йә, шын мәнінде бабалар үні, сарыны осы мұраларда жатыр. Себебі олар байырғы қыпшақтардың көркемдік таным әлемін бойына сақтап, ұлттық мәдениетіміздің тарихи арнасы ретінде ұлттық танымның ғасырлар қойнауынан тартылып жатқан терең тамырларын көрсетеді. Осы бағытта этностың, ұлттың дүниетаным жүйесін зерттеу барысында басты қағида ретінде антропоцентристік және когнитивтік лингвистиканың «әлемнің тілдік бейнесі» қисынының тұжырымдары қайнар көз бола алады. Ал әлемнің тілдік бейнесін В.Н.Манакин былай түсіндіреді: «Языковая картина мира- это отражённный средствами языка образ сознания – реальности, модель интегрального знания о концептуальной системе представлений, репрезентируемых языком» (46-б.).

Қазақ тілі лексикасы бай, грамматикалық құрылысы жетілген, орамды әдеби тілге бірден айналған жоқ. Тіліміздің қазіргі күйі, оның бойындағы әлемнің тілдік бейнесі - ұзақ замандар бойғы өсудің, шыңдалудың жемісі. Ежелгі дәуірлер мен тарихи кезеңдердегі қазақтың рухани-мәдени жүйесінің жаратылысы мен болмысын көне қыпшақтық тілдік деректер негізінде саралап тану-қазіргі тіл білімінде аса өзекті. Себебі ол тіліміздің көркемдік таным әлемін ғана емес, ұлттық мәдениетіміздің арқауларын анықтап, ұлттық танымның ғасырлар қойнауындағы терең тамырларымен байланыстырады. Әрбір тіл белгілі әлеуметтік топтың қажеттілігін өтей отырып, этностың мәдениетінің бейнесі, көрсеткіші болады. В.Гумбольдттың айтуынша: «Тіл халық рухының сыртқа шығуы сияқты, яғни ұлттың тілі - оның жанының бейнесі, ұлттың жаны – оның тілінің бойында өмір сүреді. Бұдан асқан тепе-теңдікті, сәйкестікті елестету қиын». Қазіргі таңда ұлттық дүниетаным мен мәдениетті, этностың ойлау жүйесін сол ұлттың тіліне сүйеніп зерделеу, тіл арқылы қалыптасқан мәдениетті таразылау өзекті болып отырғаны сөзсіз. Әлемнің тілдік бейнесі әлемді көру мен оны тіл құралдарымен бейнелеудің тілдік және мәдени өзгешелігін бекітуге мүмкіндік туғыза отырып, тіл мәнін біртекті түзеді.

Тіл мен ділді, болмысты жалғастықта, бір деңгейде зерделеудің тиімді саласы – когнитивтік лингвистика. Бүгінгі тіл білімінде тілді ұлттың рухани-мәдени қазынасы ретінде қарастырудың шеңбері кеңейе түсуде. Өйткені әр тіл ұлттың тарихын, мәдениетін, танымы мен талғамын, мінезі мен санасын, кәсібі мен салтын, дәстүрі мен даналығын тұтас сақтайтын таңбалық жүйе. Сондықтан да қазіргі қазақ тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығын, атап айтқанда, тілдің бойындағы ұлттық сипатты, ұлттық рухты тануға негізделген когнитивтік лингвистика, оның лингвомәдениеттану, этнолингвистика т.б. салалары өріс алып отыр. Осы ғылым салаларының қисындары жазба ескерткіштер арқылы қыпшақтық және қазақтық мәдениетті, таным-түсінікті сабақтастыра зерделеп, әлемнің тілдік бейнесін ашуға мүмкіндік береді.

Біршама тілдік өзгерістердің тарихтың ұзын жолында жетілуін, қалыптасуын бірінші кезекте байырғы кезеңдерден сақталып келе жатқан жазба жәдігерліктердің тілдік деректерін кешенді зерделеу арқылы ғана анықтауға болады. Ортағасырлық жазба ескерткіштердің кешенді түрде зерттелуі – әдебиет және тіл тарихындағы көкейкесті мәселелердің бірі болып саналады.

Қыпшақ тілінің, оның ішінде қазақ тілінің тарихына көз жүгірткенде XIV ғасыр жазба жәдігерліктерінің тіліне сүйенеміз. Атап айтсақ Құтыптың «Хұсрау мен Шырын», Сейф Сарайидің «Гүлистан би-түрки», Хорезмидің «Мұхаббат- наме», Махмуд бин – Алидің «Нахдж әл – Фарадис» атты шығармаларында кездесетін фразеологиялық бірліктерді саралау, олардың этномәдени сипатын анықтай отырып, әлемнің ұлттық тілдік бейнесі ретінде зерттеу аса өзекті мәселе болмақ. Әлемнің тілдік бейнесін тудыруда фразеологизмдер үлкен рөл ойнайды. «Әртүрлі тілдік құралдармен (лексикалық, грамматикалық, стилистикалық) қалыптасатын әлемнің фразеологиялық бейнесі әлемнің тілдік бейнесінің құрылымдық бөлігі болып саналады» (Хайруллина, 2008, 12-б.). Жазба ескерткіштердің тіліндегі тұрақты тіркестерді қазақ тіліндегі баламаларымен салыстырсақ, бір тұтас күрделі ойды бір деңгейде беруімен бір ұлттың мұрасы екені аңғарылады. Осы тұрақты тіркестердің әлемнің ұлттық тілдік бейнесі анық көрінеді. Әлемнің тілдік бейнесі тіл иесінің дүниетанымындағы ұлттық-мәдени реңкті бейнелейді. Бұл тұрғыда О.А.Корниловтың «национальная языковая картина мира является результатом отражения коллективным сознанием этноса внешнего мира в процессе своего исторического развития, включающего познание

этого мира. Внешний мир и сознание – вот два фактора, которые порождают языковую картину мира любого национального языка» (140-б.) , -деген тұжырымы өте дұрыс.

**Нәтижелер мен талқылау.** Қазақы, ұлттық мәдениетіміздің қалыптасу тамыры, түп-төркіні Дешті-қыпшақ даласында өмір сүрген, туырлықты киіз үйінің шаңырағынан жұлдыздармен тілдескен, көк дауылды ат еткен, жауларымен жандасқан, достарымен андасқан, көк найзалы қыпшақ ру-тайпаларының тұрмыс-тіршілігінде, салт-дәстүрінде жатыр. Жазба жәдігерліктер тіліндегі тұрақты тіркесетр бойында қазақы, мәдени деректер бар ма деген сұрақ туады. Әрине, образды, бейнелі тұрақты тіркестер халықтың көз-қарасынан, тіпті күнелікті тұрмыс-тіршілікте қолданған құрал-жабдық, мінген ат, ішкен-жеген тағамдарынан да хабар береді. Академик Ә.Т.Қайдаров келелі пікірлеріне сүйенсек, ұлттың жүріп өткен сан ғасырлық даму жолы, оның айшықты іздері бал-бал тастарға, жартастарға қашалған сына жазулар арқылы, мәдени жәдігерліктер мен әртүрлі ғимараттар түрінде жетуі мүмкін. Бірақ бұлардың бәрі ұлт өмірінің еміс-еміс елесі ғана. Ал этностің шын мәніндегі даналығы, ұлылығы, таным-түсінігі дүниетанымы тек тілінде ғана сақталады. Әрбір дәуірде өмірге қажет болған құрал-сайманның, қару-жарақтың, киер киім мен ішер тамақтың, тұрмыстық заттар мен салт-санаға, әдет-ғұрып, наным-сенімге, ойын-күлкі, той-томалаққа байланысты ұғымдардың аты-жөні, сыр-сипаты т.б. тек тіл фактілері ретінде ғана, яғни жеке сөздер мен сөз тіркестері, фразеологизмдер мен мақал-мәтел арқылы ғана бізге жетуі мүмкін (34-б.). Яғни тіл арқылы халықты танимыз. В.Фон Гумбольдттің “тіл халық рухының, оның танымы мен менталитетінің көрінісі” деген концепциясына сүйенген антропологиялық тіл білімі қазақ топырағында да даму үстінде. Тіл мен мәдениетті сабақтастырған этнолингвистиканың негізін қалаған академик Ә.Т.Қайдаров болса, бұл сала Р.Ғ.Сыздықова, Е.Жанпейісов еңбектерінде жалғасын тапты.

Біздің ата-балаларымыз қалдырып кеткен, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан тұрмыс-салт, ұлттық таным-түсінік, өнер, өлең, толғауы тоқсан қызыл тіл, фразеологизмдер, мақал-мәтелдер бәрі-бәрі жиналып рухани мәдениетті құрайды. Рухани мәдениет-рухани өмір. Тұтас ұлттың адами, кісілікті келбеті тілінде, тұрақты-тіркестерінде, менталитетінде жатыр.

Минталитет пен тілді бір-бірінсіз түсіндіру мүмкін емес. Тілдің ішкі тұлғасы мен мазмұнын, ұлтымызға тән рухани байлығын бойына сіңіріп, сақтап бүгінгі ұрпаққа жеткізетін ана тіліміздің құдіреті – оның кумулятивтік қызметімен байланысты.

Жазба мұрағаттардағы әлемнің тілдік бейнесі бірінші кезекте тұрақты тіркестер арқылы көрінеді. Тұрақты тіркестер ұлттық дүниетанымды бойына жинақтаған тілдік құралдар. Ғалымдардың мына тұжырымдамасы дәлел бола алады: Әлемнің тілдік бейнесі тілдің функционалды құралдарымен жасақталады, яғни тұтас тілдік корпустан қарым-қатынас жасауға қажетті және жиі қолданылатын тұрақты тіркестер мен лексиканы таңдап алуымен ерекшеленеді (Попова, Стернин, 2007:64). Фразеологизмдер тек екіншілік бейнелі атау емес, ұлттық танымның, мәдениеттің көрінісі. Лингвистикалық мәдениеттану ғылымын зерттеуші В.Н.Маслова былай дейді: “эксплицировать культурную значимость языковой единицы (т.е. “культурные знания”) на основе соотнесения прототипной ситуации фразеологизма или другой языковой единицы, его символьного прочтения с теми “кодами” культуры, которые известны или могут быть предложены носителю языка лингвистом” (10-б). Қазіргі уақытта тіл мен мәдениеттің, тіл мен ұлттық таным-түсініктің арақатынасын синхрондық тұрғыдан ғана емес, диахрондық тұрғыдан зерттеу маңызды. Мотивациялық және дүниетанымдық деректерге арқа сүйей отырып қазақ ұлтының өзіндік, басқалаараға ұқсамайтын ерекшелігін бүгінгі тілдік фактілермен қоса байырғы тілдік фактілерге, жазба ескерткіштер тіліндегі мәдени ақпараттарға табан тірей зерттеп, мәдени, рухани жалғастық тінін табу өте қажет. Тіл – мәдениеттің құрамдас бөлігі болғандықтан орта ғасырдағы қыпшақ тайпалары мәдениетінің қазіргі қазақтар өміріндегі із-сілемдерін тіл ғана көрсете алады. Халық мәдениетінің ұлттық ерекшелігінің тілде көрініс тауып жататындығы туралы В.В.Виноградов былай дейді: “Социокультурный уклад определенной национальной общности имеет свои особенности, отличающие его от других национальных укладов. Эти особенности отражаются в лексике и составляют в ней фоновую информацию, передающую сведения о национальных формах, видах и проявлениях духовной и материальной культуры”(41-б).

Орта ғасыр жазба жәдігерліктері өз дәуірінің бүкіл тілдік сипатын қамти алмаса да, тұрақты тіркестер арқылы көптеген қазаққа ортақ мәдени, танымдық ақпараттар бере алады. Мәселен, Біліг қамчысыны елге алыб “білім қамшысын қолға алып” [ХШ, бр9]. Осы сөйлемдегі *біліг қамчысы* фраземасы қазақы ой түсініктен хабар береді: *Қамшы* жарау атты көшпендінің жауына сілтейтін бас қаруы. Қамшысыз ат үстінде күн көру қиын. Автор *қамшы* сөзін *біліг* сөзімен қосақтап “ақыл ойдың ұшқырлығын, өткірлігін” айтып отыр. Білімдінің беті жарық, білімсіздің беті шарық екенін қамшы арқылы береді. Кезінде ұлы Абылай хан халқына “білектің заманы кетіп, білігтің заманы келе жатыр, әзірмісің әлеумет” дегенде осындай “білімділікті” айтып отыр.

Тағы бір дерекке жүгінейік: Зулум қамчысы кетті әрсә елдің “зұлымдық қамшысы кетер болса қолдан” [НФ,8в22]. Осы сөйлемдегі *зулум қамчысы* тұрақты тіркесі де *қамшы* сөзіне арқа сүйеп жасалған. Мағынасы “қаталдық, озбырлық, жауыздық”. Көн садақты дос етіп, көк дауылды ат еткен көшпенді жауына, он екі өрме, бұзау тіс дырау қамшы сілтеп тәнін жаралап, жанын тәубаға келтірсе, енді бір жуан топ әлсізге күш көрсету үшін де қолданған. Жоғарыдағы тұрақты тіркестерге ұйытқы сөз болып тұрған *қамшы* қазақтың бүкіл тұрмыс тіршілігіне тән мәдени мұраның атауы.

Фразеологизмдер құрамындағы компоненттерде, яғни жеке сөздерде сөздің ішкі мағыналық тұлғасы арқылы мағыналық реңк, коннотацияда ұлттық ерекшелікті айқындау жағы денотатқа қарағанда басымдау болады (Смағұлова,1998,158-б.). Қазақ тілінде “қамшы” сөзі ұйытқы болған фразеологизмдердің семантикалық қырлары әр түрлі: қамшы болу, қамшы боп тию, қамшыдай қату, қамшы ойнату, қамшы үйіру т.б.

–Ақыл тізгініні ким бәрік туттың “ақыл тізгінін берік тұттың” [Г,бр11]. Осы сөйлемде *ақыл тізгіні* тұрақты тіркесін ашуды ақылға жеңдірудегі сабырлылықты, шыдамдылықты *тізгін* сөзіне сүйеніп білдіріп тұр. Яғни ашу дұшпан ақыл дос, ақылыңа ақыл қосқа саяды. Ат үстіндегі қазақтың жүгені тізгінсіз болса қалай жүреді. Асауды жүгеннің тізгіні көндірсе, адамды ақылдың тізгіні көндіреді. Яғни тізгін сөзі де ұлттық мәдени белгіні білдіреді.

Қандайда бір затты танып білуде (мысалы: тізгін) көптеген уақыттың нәтижесі ретінде оның образы адам ұғымында



ассоциациянып, тілде басқа құбылыс, затқа телінеді, соны сипаттап, ұқсатып меңзейді. Қазақ тілінде тізгін сөзінің фразеологиялық парадигмалары тақырыптық семантикалық жағынан әртүрлі. Мәселен,

- тізгін берді (босатты) – ерік берді, ырық берді.
- тізгінге жабысты – билікті өз қолына алғысы келді.
- тізгіндеп ұстады – еркіне жібермеді.
- тізгін көшті (тиді, ұстады)//тізгінің өз қолына алды – билік тиді, ерік өз қолына келді.
- тізгінің салмады – ерік бермеді.
- тізгін тартты – байқап сөйледі.
- тізгін ұшымен келді – билігінен, еркінен айырылды.
- тізгінің жиды – аяғын тартты, қарқынын басты (Кеңесбаев, 2007, 531-б).

Келтірілген фраземаларда *тізгінің* әрекетіне негізделген образдылық бар.

– Бұйурды кәлтүрүң қуш салалық “бұйырды: келтіріңдер құс салайық” (ХІІІ,80р17). Осы сөйлемде *қуш салу* фраземасы көшпенділердің байырғы аңшылық кәсібінің түрін білдіреді. Құс салып аң аулау түркі халықтарының ішінде бүгінде қазақтарда ғана сақталған. Аңшылық өнерді “бір қызық ісім екен сұм жалғанда” деп ұлы Абай жоғары бағалап, талай өлеңдерінде суреттеген:

Ұқпассың, үстірт қарап бұлғақтасаң,  
Суретін көре алмассың, көп бақпасаң,  
Мұны оқыса, жігіттер аңшы оқысын,  
Біле алмасың, *құс салып*, дәм татпасаң.

Қазақ топырағында аңшылықтың тұзақ құру, қақпаншылық, мергеншілік, ит жүгірту және саятшылық сияқты түрлері бар. Қазақ тілінің сөздік құрамында аңшылық өнерге қатысты лексика өте мол. Академик Ә.Марғұланнның айтуынша, тек саятшылыққа байланысты туған мың жарымдай сөз (халықтық термин) бар екен (Бабалықов, Тұрдыбаев, 1983, 205-б.). *Құс салу* тұрақты

тіркесі қазақтар мен ортағасырлық қыпшақтарға ортақ этнографизм.

Фразеологизмнің бойындағы қат-қабаттарда сақталып қалған тіл иесінің күнделікті өміріне, рухани және тұрмыстық мәдениетіне, діни көзқарасына, я болмаса эстетикалық талғамына, дүниетанымына қатысты болып келетін қандай да бір оқиғаның, нәрсенің, белгінің, құбылыстың іздері, зерттеушіні көбінесе көне нанымдар, салттар, әлеуметтік-тарихи құбылыстар әлемін зерделеуге жетелейді (Ураксин, 1990, 245-б). Мысалы, Кішігә тегмәсүн көз “кісіге көз тимесін” [Мн,28в5]. Осы сөйлемдегі “біреудің назары түсіп ауру” мағынасындағы *көз тегмәсүн* тұрақты тіркесі қазіргі қазақы ұғым-түсініктен туындап отыр. Қазақта жас балаға, сұлу қызға, жүйрік атқа көз тиеді, тіл өтеді деп көзден тасалап ұстау ырымы бар. Мәселен,

Құлагер қуанышпен қосып едім,

Алдыңнан үмітпенен тосып едім,

Жиылып, арғын, найман қарағанда,

Тіл мен *көз тиер* ме деп, шошып едім (І.Ж.).

“Көз тию” ұғымы орта ғасырдан жетіп бүгінгі қазақтардың санасынан, түсінігінен орын тепкен. Көпшіліктің көз алдындағы жағдаяттан туған.

Әр ұлт өкілдерінің, әр дәуір адамдарының өздерін қоршаған ортаға, әдемілікке, сұлулыққа көз қарастары әртүрлі болуы мүмкін. Сұлулық, әдемілік сипаттарын бейнелеуде ұлттық мәдени өмір салты, қоршаған орта, жер жағдайы, құбылысты қабылдау ерекшеліктері көрініс беріп отырады (Смағұлова, 1998, 175-б). Орта ғасыр жазба ескерткіштерінің тақырыбына орай сұлу қызды суреттеуде, неше түрлі айшықты сөз өрнектері қолданысқа түскен. Мысалы, *ай йүзім, йүзі гүл, йүзі күн, пістә ағыз, толун ай, шәкәр ерін, күн күзгүсү (күн айнасы), күнәш йүзлі (күн жүзді), Юсуф жамалы, он төртінчи түннүң толун айы*. Осы сөз-образдардағы сұлу қызды ай мен күнге теңеу қазақ тілінде де кең тараған.

–Нітәк келдің бу йергә әй толун ай “неге келдің бұл жерге, әй толған ай” [Мн, 93в16]; Йелиб он төрт күн тиләйк, ол он төртінчи түннүң толун айы “он төрт күн, түн желіп, сол он төртінчи түннің толған айын көрмекке” [XIII, 2263]. Осы сөйлемдерде ай сөзі ұйтқы болған толун ай, он төртінчи түннүң

толун айы тұрақты тіркестері қазақы таным-түсінікпен астасып жатыр. Он төртінші айдай боп, Түседі кімнің көзіне [КТФС, 417]. Қас сұлулықты қазақ толған айға теңейді. “Ай әр айдың он төртінші жұлдызында шартабақтай болып, әбден толысады. Сол себепті де халқымыз осы күнді “он төртінші жұлдыз” демейді, “айдың бір жаңасы” дейді. Яғни ықылым заманнан бері жаңа туған айдың алғашқы күні деп есептеліп келген-ді (Есламғалиұлы, 1995).

Аталмыш фразеологизмдердің өн бойынан ұлттық-мәдени колорит көрініп тұр. Бұл этностың әлем, ғалам, сұлулық жайлы бейнелі түсінігі.

Бір замандарда Дешті-Қыпшақ даласында құйындай желіп жүрген еркін, жүйрік, азат дала дүлдүлі *құлан* бейнесі талай сөз саптауларға негіз болған. Мысалы, *құлан көңділүңни* “сенің жабайы жүрегің” [Г, 3669). Қазақ тілінде *құлан* сөзімен келген фразеологизмдер де семантикалық жағынан әртүрлі.

- Құлан бүлкілге басты – жорта жөнелді, сау желіске салды.
- Құландай ащы дауысты – айбарлы, үнді.
- Құланның қасынуына мылтықтың болуы – істің орайы, сәті келуі,
- Құлан таза – кіршіксіз, адал.
- Құлан таза арылу – ауру-сырқаудан мүлде айықты.

Орта ғасырлардағы *құлан* сөзі қазақ тілінде өрісі кеңіп, ұлттық таным-түсінікпен астасып әр қилы сөз образдар туғызуға негіз болған.

**Қорытынды.** «Тіл мен этнос бір тұтас» қағидасымен көне қыпшақтық мәдениет пен бүгінгі қазақ дүниетанымының ортақтығы осындай тілдік деректерге сүйеніле зерттелгенде ғана ғасырлар бойы тіні үзілмей келе жатқан әлемнің тілдік бейнесі айқындалады.

Орта ғасырлық жазба ескерткіштер тіліндегі осындай фразеологизмдер сөз жоқ ұлттық менталитеттен мәдени ақпарат береді. Және де бұл ақпараттар қазақы ой-санамен, таным-түсінікпен, дағды-дәстүрмен астарласып, сабақтасып тіл мен ұлттың тарих қойнауынан түзілген бірлігін, тұтастығын аңғартады.

Көне қыпшақтық жазба мұралардың тіліндегі тұрақты тіркестерге этнолингвистикалық, этномәдени талдау жасау арқылы Ұлы Дала мәдениетінің ғасырлар бойы үнемі сабақтастықта қалыптасқан әлемнің ұлттық тілдік бейнесі көрінеді.

### ӘДЕБИЕТТЕР

- Бабалықов Ж., Тұрдыбаев А. *Қырандар*. – Алматы: Жалын, 1983. – 205 б.
- Виноградов В. Лексические вопросы перевода художественной прозы. – М.: *Высшая школа*, 1978. – 160 с.
- Есламғалиұлы М. *Сан қилы сауал*. – Алматы, “Ана тілі”, 1995. 13 мамыр.
- Корнилов О.Я. *Языковые картины мира как производные национальных менталитетов*. 2-е изд., испр. И доп. – М.: ЧеРо, 2003. – С. 326.
- Кеңесбаев І. *Қазақ тілінің фразеологизмдер сөздігі*. – Алматы: ҚазАқпарат, 2007. – 2007. – 356б.
- Қайдаров Ә.Т. Тарихи лексикология және этнолингвистика // *Қазақ тілі тарихи лексикологиясының мәселелері*. – Алматы: Ғылым, 1988. – 33-39 бб.
- Манакин В.Н. *Сопоставительная лексикология*. – К.: Знания, 2004. – С. 46.
- Маслова В. *Введение в лингвокультурологию*. – М.: Наследие, 1997. – 220 с.
- Назарбаев Н.Ә. Болшаққа бағдар: рухани жаңғыру// *Егемен Қазақстан*. 2017. 12 сәуір.
- Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика: Учебное издание*. – М.: АСТ: Восток -Запад, 2007. –С. 80.
- Смағұлова Г.Н. *Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері*. – Алматы: Ғылым, 1998. – 194 б.
- Тоқаев Қ. К. «Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан»// *Егемен Қазақстан*. 2020,8 қаңтар.
- Ураксин З. Сравнительное изучение и этимологизация фразеологизмов в тюркских языках // *Проблемы этимологии тюркских языков*. – Алматы: Наука, 1990. –С. 245-246.
- Хайруллина Р.Х. *Фразеологическая картина мира: от мировидения к миропониманию*. 2-е изд. – Уфа: БГПУ, 2008. –С. 159.



# ANATOMİNİN İŞIĞINDA ETİMOLOJİ: AŞIK, SAĞRI VE UYLUK (KEMİKLERİ) SÖZCÜKLERİ ÜZERİNE

## ETYMOLOGY IN THE LIGHT OF ANATOMY: ON THE WORDS AŞIK, SAĞRI AND UYLUK (BONES)

Yahya Kemal BEYİTOĞLU\*

### ÖZ

Her bilim dalı, bağımsızlığını ilan edebilmek ve varlığını sürdürebilmek için başka bilimlerin birikimine ihtiyaç duyar. Günümüzde “disiplinlerarasılık” olarak nitelendirilen bu olgu, genel anlamda yeni bilim dallarının hem doğuşunu hem de gelişimini sağlayan bir döngüdür. Bu bilgi alışverişlerinin Türkolojinin gelişiminde de etkili olduğu söylenebilir. Öyle ki Türkoloji çalışmalarında tarihten antropolojiye, coğrafyadan sosyolojiye kadar pek çok bilim dalının yadsınamaz katkıları olmuştur. Türkolojinin önemli çalışma alanlarından biri olan etimoloji incelemelerinde de diğer bilim dallarının verilerine sıklıkla başvurulmaktadır. Çünkü bir sözcüğün etimolojisini çoğu zaman sadece sözcüğün daha önce yazılı bir kaynaktan tanımlanmış olması ile ya da sözcüğe getirilen eklerle açıklamak mümkün olamamaktadır. Bu nedenle sözcüğün ilgili olduğu alan, konu veya durumla arasındaki semantik bağlardan yararlanması da gerekebilmektedir. Bu çalışmada ise insan, hayvan ve bitkilerin yapısını ve organlarının birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen anatomi biliminin bilgileri ışığında aşık, sağrı ve uyluk (kemikleri) sözcüklerinin etimolojileri incelenmiştir. Bunun için öncelikle sözcüklerin anatomik anlamları belirlenmiştir. Ardından sözcüklerle ilgili etimolojik görüşler değerlendirilip Türkçenin değişik dönemlerine ait yazılı kaynaklarındaki örnek kullanımlar aktarılmıştır. Böylece disiplinlerarası bir bilgi alışverişi ile sözcüklerin anatomik anlam, yapı ve işlevlerinden yola çıkılarak etimolojilerine katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Anatomi, Etimoloji, Aşık, Sağrı, Uyluk

### ABSTRACT

Every branch of science needs the accumulation of other sciences in order to declare its independence and survive. This phenomenon, which is described as “interdisciplinarity” today, is a cycle that provides both the birth and development of new branches of science in general. It can be said that these exchanges of information were also effective in the development of Turcology. So much so that many branches of science, from history to anthropology, from geography to sociology, have made undeniable contributions in Turcology studies. In etymology studies, which is one of the important study areas of Turcology, data from other disciplines are frequently consulted. Because most of the time, it is not possible to explain the etymology of a word only by the fact that the word has been witnessed in a written source before or by the affixes brought to the word. For this reason, it may be necessary to benefit from the semantic ties between the word and its related field, subject or situation. In this study, the etymologies of the words

---

\*Öğr. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Besni Ali Erdemoğlu Meslek Yüksekokulu, Besni/Adıyaman/Türkiye, (yahyakemalbeyitoglu@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6421-8939>.

aşık, sağrı and uyluk (bones) were examined in the light of the knowledge of anatomy, which examines the structure of humans, animals and plants and the relationship of their organs with each other. For this, firstly, the anatomical meanings of the words were determined. Then, the etymological views about the words were evaluated and the sample usages in the written sources of different periods of Turkish were conveyed. Thus, with an interdisciplinary exchange of information, it has been tried to contribute to the etymology of the words based on their anatomical meanings, structures and functions.

**Keywords:** Anatomy, Etymology, Aşık, Sağrı, Uyluk

## GİRİŞ

Disiplinlerarasılık, kısaca, bir konunun farklı disiplinlerin bakış açılarıyla değerlendirilip bir bütün hâline getirilme süreci şeklinde ifade edilebilir. Kavramın XIX. yüzyılda Batı dünyasında gittikçe belirginleşen disiplinler ayrışmaları sonrasında ve ona tepki olarak oluşan bir hareket biçiminde ortaya çıktığı söylenebilir (Değirmenci, 2011, s. 75). Bu bağlamda disiplinlerarasılık, hem yeni bilimlerin ortaya çıkmasını hem de ortaya çıkan bilimlerin devamlılığını sağlayan bir döngü olarak nitelendirilebilir.

Türk dili, kültürü, tarihi ve edebiyatı ile ilgili konuları kapsayan Türkoloji,<sup>1</sup> Batılılar için “doğu” olarak kabul edilen bölgelerde yaşayan insanların kültürlerini özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren tanıma ve inceleme çabalarının yani ayrı bir disiplin olan oryantalizmin (doğu bilimi) bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Böylece Türkolojinin ortaya çıkışında oryantalizmin içerdiği “merak” duygusunun etkili olduğu söylenebilir. Oryantalizm çerçevesinde yürütülen Türkoloji çalışmaları, zaman içinde kendi hüviyetini kazanmış ve bu alanda araştırmalar yapan pek çok enstitü kurulmuştur (Gül, 2002, s. 18).

Türkolojinin yükseldiği dönem ise Türk millî kimliğinin geliştiği XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarına denk gelmektedir. Bu

---

<sup>1</sup> Talat Tekin'e göre Türkoloji terimi iki açıdan ele alınabilir: Geniş anlamıyla Türkoloji, Türklerin dil, tarih, edebiyat, sanat ve folklorunu inceleyen bilim dalıdır. Dar anlamıyla Türkoloji ise Türk dilini en eski dönemlerinden bugünkü çeşitli dil ve lehçelerine varıncaya kadar inceleyen, onun ses bilimsel, biçim bilimsel, söz dizimsel, sözlüksel ve anlam bilimsel yapılarını ve gelişmelerini araştıran bir bilim dalıdır (Kocaman & Tekin, 1992, s. 5).

<sup>2</sup> Eren, Türkolojinin geçmişinin Avrupa'da XIV. yüzyıla kadar götürülebileceğini ayrıca terimin geniş kapsamıyla “Türklerden söz eden bilim kolu” olarak ele alınacak olduğunda eski Türk boyları üzerine bilgi veren Latin ve Bizans yazarlarının bu bilimin öncülerini sayılabileceğini ifade etmektedir (1998, s. 23). Bu çalışmada ise Türkoloji çalışmalarının akademik düzeyde yapılmaya başlandığı XIX. yüzyılın ilk yarısı, Türkoloji için başlangıç olarak kabul edilmiştir.

dönemde, bir taraftan Ahmet Vefik Paşa, Şemseddin Sami, Necip Asım gibi isimlerin diğer taraftan Fredrich W. Radloff, Ármín Vámbéry, Vilhelm Thomsen gibi Batılı bilginlerin çalışmaları öncü kabul edilebilir. (Öner, 2015, s. 88). Türkolojinin gelişimi, Avrupa başta olmak üzere dünyanın dört bir yanında yürütülen çalışmalar ile devam etmiştir. Fuat Köprülü, Ahmet Caferoğlu, Muharrem Ergin, Zeki V. Togan, Şinasi Tekin, Hasan Eren, Talat Tekin, Tuncer Gülensoy gibi yerli;<sup>3</sup> Nikolay A. Baskanov, Aleksandr K. Borovkov, Annemarie von Gabain, Nikolay F. Katanov, Lajos Ligeti, Gyúla Németh, Andreas Tietze, Sir G. Clauson gibi yabancı<sup>4</sup> Türkologlar Türklük biliminin<sup>5</sup> gelişimine önemli katkılar sunmuşlardır.<sup>6</sup>

Diğer bilimler gibi Türkoloji de başka bilimlerin birikimlerinden istifade ederek gelişmiştir. Her bilimin çalışma alanına göre yakın olduğu ve daha çok bilgi alışverişinde bulunduğu bilimler vardır. Türkoloji açısından ise tarih<sup>7</sup> başta olmak üzere arkeoloji (kazı bilimi), antropoloji (insan bilimi), etnoloji (ırk bilimi), dil bilimi, coğrafya, sosyoloji gibi bilimler ayrı bir öneme sahiptir. Örneğin, Türkoloji tarihi açısından bir dönüm noktası sayılabilecek Orhon Yazıtlarının bulunması, çözülmesi ve yorumlanması; tarihçi, arkeolog, dil bilimci ve Türkolog gibi birçok farklı disipline bağlı bilim adamının işbirliğini gerektiren bir çaba sonucunda gerçekleşmiştir. Çünkü yazıtların dil bilimsel ve tarihî analizi, farklı bilim dallarının bir araya gelmesini gerektirmiştir.

*Türkçe Sözlük*'e göre (1998), bir dildeki sözcüklerin kaynağını gösteren, ne zaman ortaya çıktıklarını, nereden geldiklerini, hangi evrelerden geçtiklerini araştıran, sözcüklerin hem biçim hem anlam tarihini ele alan dil bilimi dalı biçiminde tanımlanan köken bilgisi /

---

<sup>3</sup> Türkoloji alanında çalışmalar yapmış yerli Türkologlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gülensoy, 2012, 2014.

<sup>4</sup> Türkoloji alanında çalışmalar yapmış yabancı Türkologlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eren, 1998.

<sup>5</sup> Türkoloji için Türkiyat, Türklük Bilimi gibi nitelendirmeler de kullanılmaktadır.

<sup>6</sup> Doğuşundan itibaren Türkoloji çalışmalarının yabancı ülkelerde yoğunlaştığı ve yabancı Türkologların sayıca çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum, öncelikle Türkolojinin oryantalizmin bir parçası olarak ortaya çıkmasına, Osmanlı Devleti'nde uzun bir süre "Milliyetçilik" akımının yerine "Osmanlıcılık" fikrinin hâkim olmasına ve bilimsel çalışmaların arttığı XIX. yüzyıldan itibaren devletin savaşlarla meşgul olmasına bağlanabilir.

<sup>7</sup> Türkoloji geniş anlamıyla ele alındığında "Türk tarihi" doğrudan Türkolojinin bir konusu sayılabilir. Dar anlamıyla (Türk dil ve lehçeleri bağlamında) değerlendirildiğinde de tarih, Türkolojinin en yakın olduğu bilimlerin başında gelmektedir. Oral da Türklük araştırmalarında tarihin merkezî bir önemi olduğunu vurgulamaktadır (2004, s. 110).



etimoloji, Türkolojinin temel taşlarından birini oluşturmakta ve etimoloji çalışmaları, Türk kültürünün kökenleri, geçmişi ve etkileşimleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Etimolojik inceleme ve yaklaşımlarda da diğer bilim dallarından yararlanılabilmektedir. Çünkü bir sözcüğün etimolojisini çoğu zaman sadece sözcüğün daha önce yazılı bir kaynaktan tanımlanmış olması ile ya da sözcüğe getirilen eklerle açıklamak mümkün olamamaktadır. Bu nedenle sözcüğün ilgili olduğu alan, konu veya durumla arasındaki semantik bağlardan yararlanılması da gerekebilmektedir.

Bu çalışmada; insan, hayvan ve bitkilerin yapısını ve organlarının birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen anatomik biliminin verileri ışığında aşık, sağrı ve uyluk (kemikleri) sözcüklerinin etimolojileri incelenmiştir. Bunun için öncelikle sözcüklerin anatomik anlamları belirlenerek sözcüklerle ilgili etimolojik görüşler değerlendirilip Türkçenin değişik dönemlerine ait yazılı kaynaklarındaki örnek kullanımlar aktarılmıştır. Böylece disiplinlerarası bir bilgi alışverişi ile sözcüklerin anatomik anlam, yapı ve işlevlerinden yola çıkılarak etimolojilerine katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

## 1. ANATOMİNİN İŞİĞİNDE ETİMOLOJİ

### 1.1. Aşık (Kemiği) Sözcüğü Üzerine

Yapısal olarak baş, boyun ve gövdeden oluşan düzensiz “eyer şeklinde” bir kemik olan aşık kemiği (talus), insan vücudunun arka ayak bölgesindeki en büyük ikinci kemiktir. Vücut ağırlığının ve alt bacak ile ayak arasında geçen kuvvetlerin iletilmesinden sorumlu olan aşık kemiği, talokrural (ayak bileği), subtalar ve enine tarsal eklemler dâhil olmak üzere birçok çoklu eklem bileşenidir. Aşık kemiğinde herhangi bir doğrudan kas bağlantısı bulunmamasına ve sınırlı bir kan kaynağına sahip olmasına rağmen, lateral ayak bileği bağları ve medial deltoid bağ kompleksi gibi birçok bağın bağlanma yeri olarak hizmet eder (Irfan & Varacallo, 06.09.2023).

#### Talus Bone



### Resim 1-2-3. Aşık Kemiği (Talus) (URL-1, URL-2, URL-3)

Zeren, Osmanlı Türkçesinde “azmı kâab” adıyla kullanılan talusun Latince de altı yüzlü kemik, zar, topuk anlamlarına geldiğini ve eskiden hayvanların bu kemiğinin zar atmak için kullanıldığını belirtmektedir (1959, s. 98). “Aşık atmak” deyimini de hayvan aşık kemiklerinden yapılmış zarlarla oynanan bir oyundan gelmektedir. Özellikle çift tırnaklı hayvanların (koyun, keçi, domuz, geyik gibi) ön dizlerinde zar olarak atılabilecek biçimde, yuvarlak hatlı kübik şekilli aşık kemiği bulunmaktadır. Bu özgün şeklinden dolayı aşık kemikleri modern oyun zarlarının atası sayılmaktadır.<sup>8</sup> Yapılan araştırmalar aşık kemiğinin çok çeşitli alanlarda kullanıldığını göstermektedir. Antik dönemlerde fal bakma amaçlı ve çeşitli oyunlarda, oyun taşı olarak kullanılmıştır. Bronz, kurşun ve cam gibi farklı materyallerden, ağırlık olarak da üretildiği saptanmıştır. Arkeolojik ve tarihî kanıtlar, bu kemiklerin hem dinsel hem de dünyevi amaçlarla kullanıldığını göstermektedir (Kalender, 06.09.2023).



### Resim 4-5-6. Aşık Kemiğinin Geçmişteki Kullanımına Dair Arkeolojik Buluntular (URL-4)

<sup>8</sup> Aşık kemiğinin dört yüzü vardır. Oyun kurallarına göre bunlardan kemiğin kulağa benzeyen dik yüzü en değerli olanıdır. Ardından onun nispeten düz olan karşı yüzü gelir. Bu sıralamayı önce kemiğin yatay yüzlerinden yumrulu, ardından oyuğu olan tarafı tamamlar (Alimov, 2019, s. 159).

Aşık kemiği, *Dîvânu Lugâti't-Türk'te (DLT)*<sup>9</sup> aşık, insanın ve başka şeylerin aşık kemiği biçiminde açıklanmakta ve “ol meniñ birle aşuk sürtüşdi (o aşığtı sürtmeye ve düzgün hâle getirmede benimle yarıştı)” şeklinde örneklendirilmektedir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018, s. 31, 294). *Drevnetyurkskiy Slovar'da (DTS)*, “ayak bileği”, “ayak bileği kemiği” anlamları ile aktarılan (DTS, 1969, s. 64b) sözcüğü Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish'te (ED)* tam anlamıyla bir insanın veya hayvanın “ayak bileği eklemi” ama özellikle “aşık kemiği” biçiminde tanımlamakta ve çeşitli oyunlar için kullanılan, koyunun eklem kemiğinin çoğu zaman *aşuk / aşıktı*<sup>10</sup> olarak kısaltıldığını belirtmektedir (ED, 1972, s. 259a). Tietze ise sözcüğü yalnızca “aşık oyunu” açısından ele almaktadır (2002, s. 216).

Türkçe organ adlarında sözcük sonu *-k* ünsüzü ve çokluk ilgisine dikkat çeken Başdaş, Türkçe organ adlarının yaklaşık yarısının (43) *-k* ile bittiğini ve bunlardan otuz ikisinin vücuttaki çift organları karşıladığını aktarmaktadır. Kazakça *asık*, Uygurca *oşuk*, Kırgızca, Türkmençe *aşık* şeklinde kullanılan sözcük hakkında “ayak bileklerinin oynak merkezlerini oluşturan küçük kemik” açıklamasını yapan Başdaş, anlam ilgisi göz önünde bulundurulduğunda sözcüğün *aş-* kökünden *-ık* isim yapma ekiyle (*aş -ık*: aşırın, hareket ettiren) türetildiğini ileri sürmektedir (2006, s. 45-47). Gülensoy, aşık için “insanın aşığı, topuğu” açıklamasını yaptıktan sonra T. Tekin’in *<\*aşu+k <\*alçuk <\*alçu-k* “küçültme eki” şeklindeki görüşünü aktarmaktadır (2007, s. 85). Nişanyan, aşık sözcüğünün Eski Türkçe (ET) *aşuk* “topuğun iki yanındaki çıkıntılı kemik” sözcüğünden geldiğini ve ET *aş-* “geçmek, çıkmak” fiilinden *+Uk* ekiyle türetildiğini belirtmektedir (URL-5). Ölmez ise Nişanyan’ın *aşık*, *aşın-*, *aşağı* gibi sözcükleri *<\*aş-* köküne bağlamasını şüpheyle karşılamaktadır (2008, s.411).

Yukarıdaki açıklamalardan aşık kemiğiyle ilgili öne çıkan özellikler şöyle özetlenebilir: Anatomik olarak aşık kemiği, vücutta önemli bir eklem noktası oluşturmaktadır. Bu eklem noktası; adım atma, yürüme, koşma gibi hareket işlevlerinde öncelikli konumdadır. İnsan ya da hayvanda çift olarak bulunan organlardan olan aşık

<sup>9</sup> Bu çalışmada geçen kısaltmalar, ilk kullanıldıkları yerde açık olarak yazılmış ve ayrıca içinde kısaltmanın kısaltılmış şekli gösterilmiştir.

<sup>10</sup> Aşık sözcüğü ve köktaşları oyun semantiği bağlamında Türk, Moğol, Mançu-Tunguz dillerinin yanında diğer çevre dillerde de kaydedilmiştir. Bu durum, Türk ve Moğollara ait bu oyunların Avrasya’nın tamamında çok eski zamanlardan beri oynandığını göstermektedir (Alimov, 2019, s. 159).

kemiği, vücudun ağırlığını ayaklara aktarma görevini de yerine getirmekte ve aynı zamanda vücudun ayakta ve dengede durabilmesine yardımcı olmaktadır.

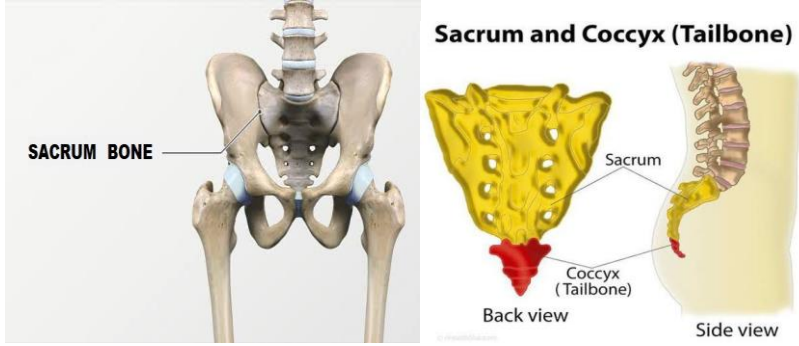
Bu bağlamda etimolojik olarak aşık (kemiği) sözcüğü, Başdaş ve Nişanyan'ın belirttiği *aş-* kökü ile ilişkilendirilebilir. Türkçede vücuttaki çift organların sonunda genellikle rastlanan *-k* eki de *aşık* için uygun düşmektedir. Bu yaklaşıma ek olarak Türkçedeki vokal fiil köklerinin varlığından hareketle sözcüğün *<\*a-* kökünden geldiği de varsayılabilir. Nitekim bu kökten türeyen sözcüklerin “ayrılmak” anlamı taşıdığı ileri sürülmektedir (Hacıeminoğlu, 1991, s. 19). Sevinçli, *a-* fiiline tek sesin eklenmesiyle oluşan türevler arasında *aş-* fiilini de saymaktadır (2018, s. 401). Semantik açıdan “hareket etmek, geçmek, gitmek” anlamlarının “ayrılmak” ile ilgili olduğu düşünüldüğünde aşık kemiğinin “bir yerden ayrılmak” için hareket noktası işlevini üstlendiği söylenebilir. Buna göre, sözcüğün etimolojik tahlili *<\*a-ş-Ik* biçiminde önerilebilir.

## 1.2. Sağrı (Kemiği) Sözcüğü Üzerine

Sağrı, *Türkçe Sözlük*’te (1998) memeli hayvanlarda bel ile kuyruk arasındaki dolgun ve yuvarlakça bölüm şeklinde tanımlanarak “Atın sağrısına binmek.” kullanımı ile örneklendirilmekte ve sağrı kemiği maddesine gönderme yapılmaktadır. Sağrı kemiği ise bel kemiği ile kuyruk sokumu kemiği arasındaki kemik olarak açıklanmaktadır.

Beş adet omurun birleşmesinden oluşan sağrı (os sacrum), büyük ve üçgen şeklinde bir kemik olup leğen kemiği (pelvis) iskeletinin arka kısmında bulunmaktadır. Yukarıda bulunan tabanı son bel omuru ile aşağıda bulunan tepesi de kuyruk sokumu kemiği (os coccygis) ile eklem yapmaktadır (Arıncı & Elhan, 1995, s. 62).

Zeren, Osmanlı Türkçesinde “azmı aciz” şeklinde kullanılan sacrum teriminin Latince “kutsal” anlamına geldiğini belirtmektedir (1959, s. 89). “Os sacrum” (kutsal kemik), Romalılar tarafından Yunanca “hieron osteon”dan (kutsal kemik) doğrudan tercüme edilerek bu şekilde adlandırılmıştır. Antik zamanlarda bu kemiğe kutsiyet atfedilmesinde; kemiğin kurban törenlerinde kullanılması, içbükeyliği içinde dışideki kutsal üreme organları olan yumurtalıkları ve rahmi korumasındaki rolü ve kıyamet gününde yeniden diriliş için bir başlangıç noktası olarak sağlamlığı gibi özellikleri etkili olmuştur (Sugar, 08.09.2023).



**Resim 7-8. Sağrı Kemiği (Os Sacrum) (URL-6, URL-7)**

Sağrı sözcüğü, *DLT*'de “deri” anlamında tanıklanmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, “Her şeyin en üstteki tabakasına *sağrı* denir. Yı.r *sağrı.sı* yerin en üst tabakası, yüzü. Kişi *sağrı.sı* yüz. İnsanın derisi yüzdür.” açıklamasını yapmaktadır (2018, s. 182). Sözcük, *DTS*'de de “deri” anlamıyla geçmektedir (*DTS*, s. 481a). Clauson, sağrının aslen “ham deri”, “bir atın arka kısmından elde edilen deri” anlamına geldiğini ve İngilizce “shagreen” (ham deri) sözcüğünün de kökeni olduğunu ifade etmektedir (*ED*, s. 815a). Sağrının Moğolcadan alıntı bir sözcük olduğunu ileri süren Eren; Türkmençe *sağrı*, Nogayca *savır*, Kara Kalpakça *sawırı*, Kazakça *sawır*, Kırgızca *söri* biçiminde kullanılan sözcüğün anlamlarını şöyle sıralamaktadır: 1. Hayvanlarda bel ile kuyruk arasındaki dolgun ve yuvarlakça bölüm. 2. Kalın deri, hayvanın sağrısından çıkan kalın deri. Ağızlarda “dağın tepesine yakın yokuş yer” olarak da geçer (1999, s. 349). Gülensoy, sözcüğün etimolojisiyle ilgili *<\*sağ* [*<\*sāg*] “düz ve yüksekçe yer parçası” (*DS.X*, 3512)+*rı* açıklamasını yapmaktadır (2007, s. 715). Nişanyan ise sağrının Moğolca *sağuri(n)* “oturak, oturma yeri” sözcüğünden alıntı olduğunu ve Moğolca *sağu-* “oturmak” fiilinden türetildiğini ifade etmekte ve Meninski'nin *Thesaurus* adlı eserinde “at sırtı” olarak tanıklandığını belirtmektedir. Nişanyan, Kaşgarlı Mahmud'un bahsettiği “işlenmemiş deri, her şeyin dış yüzü” anlamındaki sağrının ayrı bir sözcük olabileceğini de ileri sürmektedir (URL-8).

Sağrı kemiğinin anatomik yapısı ve işlevi göz önüne alındığında kemiğin adının sadece “oturmak” fiiliyle ilişkilendirilmiş olması, yeterince tatmin edici değildir. Eski Yunan ve Roma dillerinde “kutsal kemik” olarak nitelendirilen sağrı kemiğinin Türk ve Moğol kültürlerinde de önemli bir yerinin olması gerekmektedir. Kemiğin özellikle içbükey yapısı, dışideki üreme organları olan yumurtalıkları ve rahmi korumasındaki görevi ve sağlamlığı düşünüldüğünde sağrı sözcüğünün *DLT*'den itibaren tanıklanan ve “muteber, esen, salim”

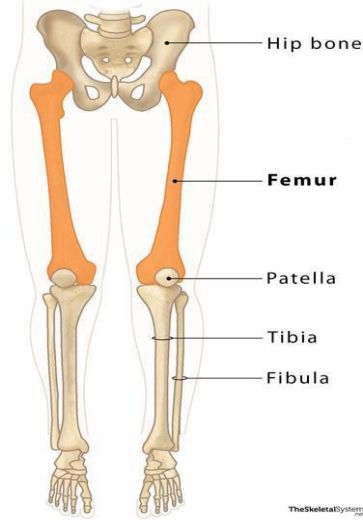
anlamlarına gelen “sağ” ile bir ilgisinin olması muhtemeldir. Çünkü bu kemik, hayatın ve neslin devamlılığında son derece önemli bir yere sahip olan söz konusu dişilik organlarını koruyarak sağlam ve esen tutmaktadır. Clauson, Türkçede sekizinci yüzyıldan önce kullanılan ekleri ele aldığı yazısında isim yapım ekleri arasında *-ru/-rü* ekini de saymaktadır. Clauson; işlek olmayan, eski bir isim çekim eki olduğu düşünülen bu ekin eklendiği sözcüğe “içine, içine doğru” gibi anlamlar kazandırdığını ifade etmekte ve *ev>evrü* örneğini vermektedir (2007, s. 188). Bu durumda, *sağ>sağ+ru>sağ+rı* biçiminde bir kurguyla *-kemiğin içbükey* yapısı da göz önünde bulundurularak- sözcüğün “içinde tutan, sağlama alan, koruyan” gibi bir anlam kazanmış olabileceği düşünülebilir. Sözcüğün *DLT*'de belirtilen “deri, her şeyin en üstteki tabakası” anlamlarının da yine “içinde tutan, sağlama alan, koruyan” anlamlarıyla açık bir ilgisi vardır. Bu durum da sağrının başat anlamından (bel kemiği ile kuyruk sokumu kemiği arasındaki kemik) “memeli hayvanlarda bel ile kuyruk arasındaki dolgun ve yuvarlakça bölüm” anlamını, ardından “atın sırtı, atın sırtındaki deri, her türlü kalın deri, tabaka” gibi anlamları kazanmış olabileceğini akla getirmektedir.

### 1.3. Uyluk (Kemiği) Sözcüğü Üzerine

Uyluk, *Türkçe Sözlük*'te (1998) kalçadan dize kadar olan bacak bölümü, uyluk kemiği ise uyluğun iskeletini oluşturan kemik biçiminde tanımlanmaktadır.

Latince femur olarak adlandırılan uyluk kemiği, insan vücudundaki en uzun, en güçlü ve en ağır kemiktir. Kalçadan dize kadar uzanan uyluk bölgesinde bulunan tek kemiktir. Bu kemik, ayakta dururken veya yürüme, koşma, atlama gibi eylemleri gerçekleştirirken vücudun tüm ağırlığını desteklemektedir (URL-9). Uyluk kemiği, genellikle vücut uzunluğunun ¼'ü kadardır. Korpusunun büyük kısmı hemen hemen silindirdir. Anatomik pozisyonda her iki taraf kemiğinin üst uçları, alt uçlarına oranla birbirinden daha uzaktır. Uyluk kemiği, aşağı doğru indikçe birbirine yaklaşır dolayısıyla vertikal olmayıp iç tarafa doğru eğik olarak uzanır (Arıncı & Elhan, 1995, s. 22).

## Femur Location



Resim 9. Uyluk kemiği (Femur) (URL-9)

Osmanlı Türkçesinde “azmı fahiz” olarak nitelendirilen (Zeren, 1959, s. 51) “femur” sözcüğünün etimolojik kökeni bilinmemekle birlikte bazı mimari terimlerden türetilmiş olabileceği düşünülmektedir (Agrawal, 10.09.2023).

Uyluk sözcüğü, *ET*'de “udlık” biçiminde tanıklanmaktadır. Sözcük, *Orhon Yazıtları* 'nda “bayırkunuş ak adgırığ *udlıkın* sıyu urtı (KT D36) (Bayırku'nun ak aygırını *uyluğundan* vurup kırdılar.)” şeklinde örneklendirilmektedir (Aydın, 2017, s.63). *DLT*'de uyluk için “*udluk*, kol kemiğinin kalın kısmı” ifadesi geçmektedir (2018, s.48). *DTS*'de, *udluk*: uyluk açıklaması yer almaktadır (*DTS*, s. 605b). Clauson, *DLT*'deki “*u.d.*, Çigil lehçesinde sığır (2018, s. 21)” maddesini ima ederek sözcüğün “bir parça sığır eti” anlamını çağrıştırdığını ancak gerçekte “herhangi bir insan ya da hayvanın uyluğu” anlamına geldiğini ifade etmektedir (*ED*, s. 55a). Eren, Türkmençe *uvluk*, *uyluk*, Şorca *ustuk* “diz”, Yakutça *uluk* biçiminde kullanılan sözcüğün *ud* (>*uy*) “sığır” kökünden geldiği yönündeki görüşün tartışmaya açık olduğunu, diğer taraftan *\*ub* ~ *\*uv* ~ *\*uz* (*\*us*) “utanç, utanma” kökünden çıktığı savın ise büsbütün yanlış olduğunu belirtmektedir (1999, s. 426). Başdaş, sözcüğün *but* (*b düşmesi sonucu but>ut> ud>uy*) kökünden türetilmiş olabileceği düşüncesindedir (2006, s. 53). Gülensoy, uyluk sözcüğünün etimolojisiyle ilgili olarak <*\*ud(u)* “art, arka” (*DLT*) +*luğ*

açıklamasını yapmaktadır (2007, s. 979). Nişanyan ise “uyluk”un *ET udu* “arka, art” sözcüğünden türetilmiş olabileceğini ancak bunun kesin olmadığını, sözcüğün yine *ET* yazılı örneği bulunmayan \**ud-* “ardından gitmek” kökünden geldiğini ileri sürmektedir (URL-10).

Uyluk kemiğinin anatomik olarak insan vücudundaki en uzun, en güçlü ve en ağır kemik olması, bu özelliklerin sözcüğün semantiğinde de bulunması gerektiğini akla getirmektedir. Bu bağlamda, Hacıeminoğlu’nun “En Eski Türkçede Kök Fiiller” başlığı altında sıraladığı ve “muktedir olmak” anlamıyla açıkladığı *u-* fiili (1991, s. 25), uyluk sözcüğünün de kökü olabilir. “Muktedir olmak” sözü *Türkçe Sözlük*’te (1998), “gücü yetmek, yapabilmek” biçiminde açıklanmaktadır. Uyluk kemiği de anatomik açıdan vücudun tüm ağırlığını destekleyerek ayakta durmak, yürümek, koşmak gibi güç gerektiren eylemleri gerçekleştirmeye muktedirdir. Buradan yola çıkılarak sözcüğün etimolojisi, <\**u-* “muktedir olmak” *dı+lık* şeklinde incelenebilir. Clauson, Türkçede sekizinci yüzyıldan önce kullanılan fiilden isim yapma ekleri arasında *-dı/-di* ekinin de olduğunu ancak bu ekin *ö:g* “öv-” > *ögdı* “övgü” gibi bazı sözcüklerde işlevinin belli olmadığını ifade etmektedir (2007, s. 191). Clauson’un bu açıklamasından hareketle \**u-* “muktedir olmak” > *udı* “muktedir, erk” sonucuna ulaşılabilir. Diğer taraftan Keskin, +*llk*, +*lUk* eki ile ilgili olarak -kesin olmamakla birlikte- bu ekin Serebrennikov ve Gadjeva’nın belirttiği şekilde +*l* +*ı(k)* çokluk eklerinin birleşmesiyle oluştuğunu ileri sürmektedir (2017, s. 260). Bu yaklaşım, uyluk kemiğinin insan vücudunda çift olarak bulunması ve vücutta çift olarak bulunan organ adlarının sonunda genellikle *-k* ekinin olması durumuyla da örtüşmektedir. Keskin aynı zamanda Kaşgarlı Mahmud’un bu ekin “matar, yaratılışları anlatan matar manası” şeklinde ifade ettiği ve *ulugluk* “büyüklük”, *kurugluk* “kuruluk”, *turukluk* “durgunluk, cıızlık” örneklerinde olduğu gibi isimler türettiği yönündeki açıklamalarını da aktarmaktadır (2017, s. 261). Bütün bu bilgi ve açıklamalar ışığında uyluk sözcüğünün etimolojik ve fonetik gelişiminin \**u-dı+lık* “erklilik (kemiği)” >*udlık*>*udluk*>*uyluk* biçiminde gerçekleştiği iddia edilebilir.

## SONUÇ

Bilimlerin doğuşu ve gelişimi, başka bilimlerin birikimleri sayesinde gerçekleşmektedir. Disiplinlerarasılık olarak nitelendirilen bu durum, Türkolojinin de hem doğuşunda hem de gelişiminde etkili olmuştur. Akademik anlamda Türkoloji, XIX. yüzyılın ilk yarısından



İtibaren oryantalizmin bir parçası olarak doğmuş, Türk millî kimliğinin geliştiği XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarından itibaren yerli ve yabancı Türkologların çalışmaları ile de gelişmiştir. Tarih başta olmak üzere arkeoloji, antropoloji, etnoloji, dil bilimi, coğrafya, sosyoloji gibi bilimler, Türkolojinin bilgi birikiminden en çok yararlandığı disiplinler olmuştur. Bir dildeki sözcüklerin kökenlerinin araştırıldığı etimoloji çalışmalarında da diğer bilim dallarından yararlanılmaktadır.

Bu çalışmada ise insan, hayvan ve bitkilerin yapısını ve organlarının birbirleriyle olan ilgilerini inceleyen anatomi biliminin verileri ışığında aşık, sağrı ve uyluk (kemikleri) sözcüklerinin etimolojileri incelenmiş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Anatomik olarak aşık kemiği, vücutta önemli bir eklem noktası oluşturmaktadır. Bu eklem noktası; adım atma, yürüme, koşma gibi hareket işlevlerinde öncelikli konumdadır. İnsan ya da hayvanda çift olarak bulunan organlardan olan aşık kemiği, vücudun ağırlığını ayaklara aktarma görevini de yerine getirmekte ve aynı zamanda vücudun ayakta ve dengede durabilmesine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda etimolojik olarak aşık (kemiği) sözcüğü, *aş-* kökü ile ilişkilendirilebilir. Türkçede vücuttaki çift organların sonunda genellikle rastlanan *-k* eki de aşık için uygun düşmektedir. Bu yaklaşıma ek olarak Türkçedeki vokal fiil köklerinin varlığından hareketle sözcüğün *<\*a-* kökünden geldiği de varsayılabilir. Nitekim bu kökten türeyen sözcüklerin “ayrılmak” anlamı taşıdığı ileri sürülmektedir. Semantik açıdan “hareket etmek, geçmek, gitmek” anlamlarının “ayrılmak” ile ilgili olduğu düşünüldüğünde aşık kemiğinin “bir yerden ayrılmak” için hareket noktası işlevini üstlendiği söylenebilir. Buna göre, sözcüğün etimolojisi *<\*a-ş-Ik* biçiminde önerilebilir.

2. Eski Yunan ve Roma dillerinde “kutsal kemik” olarak nitelendirilen sağrı kemiğinin Türk ve Moğol kültürlerinde de önemli bir yerinin olması gerekmektedir. Kemiğin özellikle içbükey yapısı, dışıdaki üreme organları olan yumurtalıkları ve rahmi korumasındaki görevi ve sağlamlığı düşünüldüğünde sağrı sözcüğünün *DLT*’den itibaren tanıklanan ve “muteber, esen, salim” anlamlarına gelen “sağ” ile bir ilgisinin olması muhtemeldir. Çünkü bu kemik, hayatın ve neslin devamlılığında son derece önemli bir yere sahip olan söz konusu dişilik organlarını koruyarak sağlam ve esen tutmaktadır. *ET* isim yapım eklerinden olan *-ru/-rü* eki eklendiği sözcüğe “içine, içine doğru” gibi anlamlar kazandırmaktadır. Böylece *sağ>sağ+ru>sağ+rı*

biçiminde bir kurguyla -kemiğin içbükey yapısı da göz önünde bulundurularak- sözcüğün “içinde tutan, sağlama alan, koruyan” gibi bir anlam kazanmış olabileceği düşünülebilir. Sözcüğün *DLT*'de belirtilen “deri, her şeyin en üstteki tabakası” anlamlarının da yine “içinde tutan, sağlama alan, koruyan” anlamlarıyla açık bir ilgisi vardır. Bu durum da sağrının başat anlamından (bel kemiği ile kuyruk sokumu kemiği arasındaki kemik) “memeli hayvanlarda bel ile kuyruk arasındaki dolgun ve yuvarlakça bölüm” anlamını, ardından “atın sırtı, atın sırtındaki deri, her türlü kalın deri, tabaka” gibi anlamları kazanmış olabileceğini göstermektedir.

3. Uyluk kemiğinin anatomik olarak insan vücudundaki en uzun, en güçlü ve en ağır kemik olması, bu özelliklerin sözcüğün semantiğinde de bulunması gerektiğini akla getirmektedir. Bu bağlamda, “muktedir olmak” anlamıyla açıklanan *u-* fiili, uyluk sözcüğünün de kökü olabilir. “Muktedir olmak”, “gücü yetmek, yapabilmek” anlamlarına gelmektedir. Uyluk kemiği de anatomik açıdan vücudun tüm ağırlığını destekleyerek ayakta durmak, yürümek, koşmak gibi güç gerektiren eylemleri gerçekleştirmeye muktedirdir. Buradan yola çıkılarak sözcüğün etimolojisi, <\**u-* “muktedir olmak” *di+luk* şeklinde incelenebilir. *ET*'de varlığı bilinen fiilden isim yapma eki *-di/-di* eki ile sözcüğün \**u-* “muktedir olmak” > *udi* “muktedir, erk” anlamını kazandığı söylenebilir. Diğer taraftan, +*Ik*, +*IUk* ekinin +*l* +*ı(k)* çokluk eklerinin birleşmesiyle oluştuğu ileri sürülmektedir. Bu yaklaşım, uyluk kemiğinin insan vücudunda çift olarak bulunması ve vücutta çift olarak bulunan organ adlarının sonunda genellikle *-k* ekinin olması durumuyla da örtüşmektedir. Bu bilgi ve açıklamalar ışığında uyluk sözcüğünün etimolojik ve fonetik gelişiminin \**u-di+luk* “erklilik (kemiği)” >*udluk*>*udluk*>*uyluk* biçiminde gerçekleştiği iddia edilebilir.

4. Bu çalışmadan çıkarılabilecek diğer önemli bir sonuç ise Türklerin eskiden beri küçümsenemeyecek bir anatomi bilgisine sahip olduklarıdır. Atlı göçebe kültürüne sahip, savaşçı ve avcı bir milletin etraflarındaki canlıları ve onların anatomilerini tanımaları, bilmeleri oldukça doğaldır. Bu gerçek, Türklerin organları adlandırırken onların anatomik yapı ve işlevlerini göz önünde bulundukları kanısını dolayısıyla aşık, sağrı ve uyluk (kemikleri) sözcüklerinin etimolojileriyle ilgili yukarıda ileri sürülen görüşleri desteklemektedir.

## KAYNAKÇA

- Agrawal A. (10.09.2023). Musculoskeletal Etymology: What's in a Name? *National Library of Medicine*. J Clin Orthop Trauma. 2019 Mar-Apr;10(2):387-394. doi: 10.1016/j.jcot.2018.02.009. Epub 2018 Feb 23. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6383172/>
- Alimov, R. (2019). Aşık Oyununda Kemik Yüzlerinin Adlarının Kökeni Üzerine, *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi (IJVUTS)*, 1 (2), 158-176.
- Arıncı, K. & Elhan, A. (1995). *Anatomi, 1*. Ankara: Güneş Kitabevi.
- Aydın, E. (2017). *Orhon yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Başdaş, C. (2006). Türkçe Organ Adlarında Kelime Sonu -k Ünsüzü ve Çokluk, *İlmî Araştırmalar*, 21, 45-57.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Clauson, Sir G. (2007). Türkçede Sekizinci Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler. Uluhan Özalan (Çev.). *Dil Araştırmaları*, 1(1), 185-196.
- Değirmenci, K. (2011). Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarasılığı ve Disipliner Ayrımları Yeniden Düşünmek, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (15), 72-80.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2018). *Dîvânu Lugâti't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (1998). *Türklük Bilimi Sözlüğü, 1. Yabancı Türkologlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (1999). *Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Gül, B. (2002). Münih Üniversitesi Yakın Doğu Tarihi, Kültürü ve Türkoloji Enstitüsü ve Çalışmaları, *Türkbilig*, (3), 18-33.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülensoy, T. (2012). *Türkiye Türkologları ve Türk Diline Emek Verenler, 1, (1800-1950: Türkolojinin 150 yılı)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gülensoy, T. (2014). *Türkiye Türkologları ve Türk Diline Emek Verenler, 2, (1951-1961)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (1991). *Türk Dilinde Fiiller*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Irfan, A. K. & Varacallo, M. (06.09.2023). Anatomy, Bony Pelvis and Lower Limb, Foot Talus. *National Library of Medicine*. StatPearls [Internet]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing; 2023 Jan-. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK541086/>
- Kalender, G. (06.09.2023). Aşık Kemiğinin Arkeolojik Geçmişi ve Kullanım Alanları. *Arkeolojik Haber*. Aşık Kemiği. <https://www.arkeolojikhaber.com/amp/haber-asik-kemigi-10467/>
- Keskin, E. G. (2017). *Türkçede Birleşik Ekler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Pamukkale Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Kocaman, A. & Talat, T. (1992). Söyleşi – Türkoloji Üzerine, *Dilbilim Araştırmaları*, (3), 5-9.
- Nadalyaev, V. M. & Nasilov, D. vd. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar*. Leningard: Nauka.
- Oral, M. (2004). Türkoloji Tarihinde 1926 Bakû Türkiyat Kongresi, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (17), 107-129.
- Ölmez, M. (2008). Türkçenin Etimoloji Sözlükleri ve Soyağacı, *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 32 (1), 405-413.
- Öner, M. (2015). Türk Dünyası ve Türkoloji, *Aydın Türklük Bilgisi*, 1 (1), 87-93.
- Sevinçli, V. (2018). A- Fiili ve Türevleri, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (15), 399-417.
- Sugar O. (08.09.2023). How The Sacrum Got Its Name. *National Library of Medicine*. In: JAMA. 1987 Apr 17; 257(15): 2061-3. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/3550163/>
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı, I*. İstanbul-Wien: Simurg Kitapçılık.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük, 1-2*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- URL-1 <https://www.theskeletalsystem.net/leg-bone/talus.html>
- URL-2 <https://elements.envato.com/human-talus-bone-LPXSFP>
- URL-3 [https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Talus\\_bone\\_-\\_animation01.gif](https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Talus_bone_-_animation01.gif)
- URL-4 <https://www.arkeolojikhaber.com/amp/haber-asik-kemigi-10467/>
- URL-5 <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/ask>
- URL-6 <https://www.spine-health.com/treatment/spinal-fusion/what-know-about-sacroiliac-joint-fusion>
- URL-7 <https://medizy.com/feed/168631>

URL-8 <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/sağrı>

URL-9 <https://www.theskeletalsystem.net/wp-content/uploads/2021/11/Femur-Location.jpg>

URL-10 <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/uyluk>

Zeren, Z. (1959). *Anatomi Sözlüğü ve Türk Anatomi Terimleri*. İstanbul: Çelikkilt Matbaası.

# TÜRKMEN TÜRKÇESİ VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ İLGEÇLERİN İSTEMLERİ

## VALENCES OF POSTPOSITION IN TURKMEN TURKISH AND TURKEY TURKISH

Şeyma YILDIZ\*

### ÖZ

Türk dilinin Güney-Batı grubunda ve bu grubun da doğu kolunda yer alan Türkmen Türkçesi, Türkiye Türkçesi ile fonolojik, morfolojik, semantik ve sentaktik bazı farklılıklar göstermektedir. Birbirine oldukça yakın iki Türk dili arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması, Türk dili araştırmaları için önemlidir.

Özellikle dilin matematiksel düzlemi sayılabilen sözdizimi, diller arasındaki farklılıkların ortaya çıktığı ve incelenmesi gereken bir dil düzlemidir. Dil bilgisi konularından sözdizimi ile ilgili olan istem; diller, ağızlar ve hatta aynı dilde tarihî süreç içerisinde değişiklik gösteren bir konudur. Türkiye Türkçesi gramerlerinde genellikle fiil-tamlayıcı veya yüklem-hâl eki ilişkisi bağlamında özellikle fiiller ile değerlendirilen istem konusu, fiillerin yanı sıra ilgeçlerde de görülmektedir. En kısa tanımıyla istem, bir fiilin, ilgecin ya da yüklemcil sıfatın taşıdığı anlama göre ortaya çıkan boşluklardır. Bu boşlukların doldurulması tümcelerinde daha anlamlı ve dilbilimsel olmalarını sağlamaktadır. Bu çalışmada Türkiye Türkçesi ve Türkmen Türkçesinde kullanılan ilgeçler, istemleri bakımından karşılaştırılmış, iki dilde yer alan ilgeçlerin benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Türkçesi, Türkmen Türkçesi, İlgeçler, İstem

### ABSTRACT

Turkmen Turkish, which is located in the South-Western group of the Turkish language and in the eastern branch of this group, shows some phonological, morphological, semantic and syntactic differences with Turkey Turkish. It is important for Turkish language studies to reveal the similarities and differences between two Turkish languages that are very close to each other. Syntax, which can be considered the mathematical plane of the language, is a language plane where the differences between languages emerge and should be examined. The syntax-related claim from grammar valency; languages, dialects and even the same language is a subject that has changed in the historical process. In Turkey Turkish grammars, the subject matter, which is generally evaluated with verbs in the context of verb-complement or predicate-case suffix relationship, is seen in postpositions as well as verbs. In its shortest definition, valency is the spaces that appear according to the meaning of a verb, postposition or predicate adjective. Filling these gaps makes sentences more meaningful and linguistic. In this study, the postpositions used in Turkey Turkish and Turkmen Turkish were compared in terms of valence, and the similarities and differences of the postpositions in the two languages were revealed.

**Keywords:** Turkey Turkish, Turkmen Turkish, Postposition, Valency

---

\* Öğretim Görevlisi, Ankara Medipol Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Ankara/Türkiye (yldzseyma6@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0707-4195>

## Giriş

Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi ve Gagavuz Türkçesiyle birlikte Oğuz grubu Türk dillerinin içinde yer alan Türkmen Türkçesi, ses, yapı ve sözdizimi özellikleri bakımından Türkiye Türkçesine oldukça benzemektedir. Oğuz grubu Türk dillerinden Türkiye Türkçesi, bu grubun Batı kolunda bulunurken Türkmen Türkçesi ise Doğu kolunu oluşturmaktadır.

Türkiye Türkçesiyle arasında pek çok benzerlik bulunan Türkmen Türkçesinin uzun yıllar Çağatay Türkçesi etkisinde kalması, bu dilin Kuzey ve Doğu Türkçesine ait pek çok özelliği de bünyesinde barındırmasına sebep olmuştur. Eski Türkçede bulunan aslı uzun ünlülerin korunması, Batı Türkçesinde bulunan söz başı /v/ sesinin /b/ oluşu ve Batı Türkçesindeki *ol-* fiilinin *bol-* şeklinde kullanılması, Türkmen Türkçesinin en dikkat çeken özellikleridir.

Türkmen Türkçesinde görülen Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerde kullanılan f sesi Kuzey ve Doğu Türkçesinde olduğu gibi Türkmencede de p sesine dönmektedir: Far. fermân > Tkm. perman “ferman, emir”, Ar. fıkır > Tkm. pikir “fikir, düşünce”, Far. hefte > Tkm. hepde “hafta”, Ar. insâf > Tkm. insaap “insaf, vicdan”. Bu sayılanların yanında Türkmence pek çok özelliği ile Batı Türkçesi ile benzerlikler göstermektedir. Rusya’da gerçekleşen 1917 Ekim Devriminden sonra Türkmencenin bünyesine Arapça ve Farsça kelimelerin girmesi durmuştur. Fakat Rusça kelimeler Türkmence içindeki yoğunluğunu artırmıştır (Kara, 2005, s. 273).

Birbirine çok yakın iki Türk dili olan Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesi arasındaki farklılıklar, özellikle ses bilgisi düzeyinde dikkat çekici olsa da bu iki dil arasında sözdizimsel farklılıklar da mevcuttur. Bu sözdizimsel farklılıkların ortaya konulması, her iki dilin de tarihî süreç içerisindeki değişmelerini anlamak ve bu iki dili daha iyi şekilde inceleyebilmek için önemlidir.

Geleneksel tanımlamaya göre ilgeçler, tek başlarına anlamları olmayan, tümcede bulunan kelime ve kelime grupları arasında çeşitli ilişkiler kuran yardımcı sözlerdir. Bağımlı biçimbirim olan ilgeçler, tamamen anlamsız kelimeler değildir. Tıpkı Türkçede kullanılan ekler gibi, ilgeçler de ardından gelen isimlerle bir anlam ilişkisi kurarlar. İlgeçler, fiiller gibi üye ve rol yapısı taşıyarak yöneticisi oldukları adları yönetirler. Tek başlarına bir öbek oluşturamayan ve kendisinden

önce mutlaka bir ad isteyen ilgeçler, yönetimi altında bulunan adlara da bazı durumları yüklerler.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmanın amacı, alanyazında yapılan çalışmalardan faydalanarak Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde kullanılan ilgeçleri, istemleri açısından karşılaştırmak, iki dilde yer alan ilgeçlerin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır.

### **Çalışmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları**

Bu çalışmanın kapsamını, İstem Teorisi çerçevesinde Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde kullanılan ilgeçlerin karşılaştırılması oluşturmaktadır.

### **Çalışmanın Problemi**

Bu çalışmanın problemini “Oğuz grubu Türk dillerinden olan ve birbirine oldukça benzerlik gösteren Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde kullanılan ilgeçler, yönettikleri ad öbeklerine aynı durumları mı yüklemektedir?” sorusu oluşturmaktadır.

### **İstem Teorisi**

Dilde yer alan en küçük birimden en büyük birime kadar hepsi, belirli yapılar, belirli sözdizimsel kurallar çerçevesinde kullanılmaktadır. Bir dili anlamak için o dilin fonolojik, morfolojik ya da semantik özelliklerinden çok sözdizimini anlamak gerekmektedir. Çünkü sözdizimi, bir dilin zihinsel yapısını, matematiksel formülümü veren dil düzlemidir.

Sözdizimi içinde yer alan *istem* konusu da genellikle fiillerle birlikte ele alınmış ve bu alanda yapılan çalışmalarda fiillerin istemlerine ağırlık verilmiştir. Fakat fiillerin yanında, ilgeçlerin de istemleri mevcuttur. İstem, en kısa tanımlamayla bir fiilin, ilgecin ya da yüklemcil sıfatın taşıdığı anlama göre ortaya çıkan boşluklardır. Boşluk sayılarının belirli ve değişmez olmasının yanı sıra, farklı anlamları bulunan fiillerin de farklı istem boşlukları bulunmaktadır.

“İngilizcede *valency*, *valence*; Almancada *valenz*; Fransızcada *valence*; Türkiye’de yapılan çalışmalarda ise *değerlik*, *fiil rejimi*, *durum ekli tamlayıcı*, *fiil-tamlayıcı ilişkisi ve birleşim değeri* gibi terimlerle de karşılanan” (Aydın, 2017, s. 184) istem konusu, adı kullanılarak ya da kullanılmayarak genellikle fiillerin durum ekleri ya da fiillerin tamlayıcıları olarak işlenmiştir. Banguoğlu, nesnenin yükleme göre hallenmesine istem adının verildiğini söyleyerek



Türkiye’de “istem” kavramından bahseden ilk kişi olmuştur (2007, s. 528).

“Éléments de Syntaxe Structurale” adlı eserinde *bağımlılık* (connection)’tan bahseden Fransız dilbilimci Lucien Tesnière, İstem Teorisinin kurucusudur (1959, s. 11-12). Bağımlılık kavramı, tümcenin sözcüklerle birleşerek oluştuğunu ifade etmektedir. Yani, sözcükler belirli kurallar ile birbirine bağlanarak tümceyi oluşturmaktadır. Bağımlılık sayesinde bir yığın sözcük arasında birtakım bağlantılar kurularak cümle meydana gelir ve aslında cümleyi anlamak farklı sözcükleri birleştiren bağlantı dizisini kavramaktır. Bağımlılık kavramı, İstem Teorisini oluşturan ilk basamak olmuştur.

“Tesniere’e göre tümce sözcüklerden kurulu bir bütündür. Bu bütünde yer alan sözcüğün sözlükteki yalnızlığı sona erer. Sözcüklerin yalnızlığına son veren ve onları bir yapı durumuna getiren bağımlılıktır” (Doğan, 2011, s. 24).

Tesnière, istem kavramını kimyadan esinlenerek oluşturmuştur. Nasıl ki tüm maddeler atomların belirli kimyasal bağlarla birbirlerine tutunmasıyla oluşmaktaysa, tıpkı bir madde gibi dilsel bir bütünü ifade eden tümce de sözcükler arasındaki bağlarla oluşmaktadır. Tesnière atomların elektronları bağımlılığında tutma potansiyelini tümcenin yöneteni olan fiilin yönettiği eyleyenlere benzetmiştir (1959, s. 238),. Bunun gibi bir fiilin sunduğu boşlukların sayısı ve dolayısıyla yönetmesi muhtemel eyleyenlerin sayısı, fiilin istemini ortaya çıkarır.

Davies, istemi, sözlüksel bir ögenin, özellikle bir fiilin, genellikle söz konusu bileşenlerin kategorilerinin tanımlamasıyla birlikte, söz dizimsel olarak iyi biçimlendirilmiş bir cümle oluşturmak için bir araya getirebileceği argümanların sayısıdır, şeklinde tanımlamıştır (2019, s. 183).

İstem Teorisine göre tümcenin yöneticisi konumunda fiiller bulunmaktadır ve fiiller yönettikleri adlara zaman, durum ve yeri ifade eden *koşullar* (circonstants) yüklemektedir. Bu teoriye göre, fiillerin yönettiği yapılara *eyleyen* (actant) denilmektedir. Her fiilin kendine özgü sayıda eyleyeni bulunmaktadır. Hatta bir fiilin farklı anlamları, farklı sayıda eyleyen bulundurmaktadır. “Modern istem teorisinde *eyleyen* (actants) aynı zamanda *tamlayıcı* (complements) olarak *koşullar* (circonstants) ise *isteğe bağlı öge* (circumstantial, adjunct) olarak da adlandırılmaktadır” (Ágel ve Fischer, 2010, s. 231-232).

Bir dil birliğinin merkezindeki fiil tabanı, gereklilik derecesine göre anlam yönünden ‘boşluklar’ açar. Bu boşlukların sayısı fiilden fiile değişiklik gösterir ve o dile hâkim olanlar tarafından önceden bilinir. Bu boşluklar doldurulduğu ölçüde fiil anlam yönünden bütünlenir. Boşlukları dolduran dil birliği ‘tamlayıcı’ olarak adlandırılmaktadır. Tamlayıcılar, olmadıkları zaman fiilin anlamı eksik kalan ‘mecburi tamlayıcılar’ ve bulunmaları hâlinde fiilin anlamı biraz daha belirginleştirilen ‘ihtiyari tamlayıcılar’ olmak üzere iki kısımda incelenmektedir (Uğurlu, 1999, s. 201).

Örneğin *bak-* fiili Türkiye Türkçesinde “1. -e Bakışı bir şey üzerine çevirmek. 2. -e Aramak. 3. -e Bir şeyin yüzü bir yöne doğru olmak. 4. -e Bir şeyin gelişmesi veya iyi bir durumda kalması için emek vermek. 5. -e Beslemek, geçindirmek. 6. -e Bir iş birinden beklenmek. 7. -e Hastayı muayene etmek. 8. -e Tedavi etmek için ilgilenmek. 9. -e Yoklamak, incelemek, denemek. 10. -e Bir işi yapmak, bir işi yapmakla görevli olmak. 11. nesnesiz İlgilenmek. 12. -e Uğraşmak, meşgul olmak. 13. -e Yapılabilmesi bir şeye bağlı bulunmak. 14. -e Gözetmek, korumak. 15. -e Renklerde benzetmek, andırmak. 16. nesnesiz Anlamak, farkına varmak. 17. -e Başka bir şeyle ilgilenmeyip elindeki veya önündeki işle uğraşır olmak.”<sup>1</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamlardan “bakışı bir şey üzerine çevirmek” anlamı [kim] + [kime] tamlayıcılarıyla kullanılır:

[kim] + [kime]+ bak-: [Diğer ressamlar] uzaktan [bize] bakıyorlar (KMM, s. 18)

[kim]+ [kime]+bak-: [Nuran], [genç adama] dostça baktı (H, s. 53)

İstem Teorisine göre, fiiller birtakım boşluklar açmaktadır ve bu boşluklar fiillerin anlamlarına göre bazı roller ile bu rolleri sözdizim eksenine aktaran tamlayıcılar ile doldurulmaktadır. “Bir dildeki her basit tümce, bir fiil ve derin yapıda çeşitli durumlardaki isimlerin birleşmesinden oluşan bir bütündür. Yüzey yapıda durum ayrımları dile, isme veya belirli katılanların kendine has özelliklerine bağlı olarak bazen saklanır bazen saklanmaz” (Fillmore, 1966, s. 23).

### **İlgeçlerin İstemi**

Tek başlarına anlam taşımayan ve birlikte kullanıldıkları ad öbekleriyle anlam kazanan ilgeçler, öbek oluşturabilmek için bir ad öbeğini zorunlu olarak isteyen sözcük türleridir.

<sup>1</sup> <https://sozluk.gov.tr/>

Bir ilgecin sözdizimsel yapıda var olabilmesi için mutlaka bir ad öbeğinden sonra gelmesi gerekmektedir. Öbeğin yöneticisi konumunda bulunan ilgeçler bu ad öbeklerine birtakım durum ve anlamsal roller yüklerler.

Türkçede ilgeçler, bazı araştırmacılar tarafından bağlaçları da içine alacak şekilde bir üst başlık olarak görülmüş, çekim ilgeçleri, bağlama ilgeçleri, pekiştirme ilgeçleri ve ünlem ilgeçleri alt başlıklarına ayrılmıştır. Türkçede asıl ilgeçler olarak görülen grup ise genel olarak çekim ilgeçleri olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmanın yanında son çekim ilgeçleri terimini de kullananlar var ki bu terim, Türkçenin yapısına terstir.

Türkçenin bünyesine uygun olmayan bir diğer husus da çekim edatlarının yanlış isimlendirilmesidir. Bilindiği gibi Avrupalı Türkologlar, kendi dillerinin hususiyetine kıyasla Türkçedeki çekim edatlarına postposition “sona gelen edat” adını vermektedir. Bu, preposition’un “öne gelen edat” zıddı olarak düşünülmüş bir terimdir. Bizim gramercilerimiz de umumiyetle bu ismi benimsemişlerdir. Hâlbuki Türkçede bir öne gelen edat ve ek olmadığına, bütün ek ve edatlar tabii olarak sona geldiğine göre bunlar için “son çekim edatı” tabirini kullanmak hatalıdır (Hacıeminoğlu, 2015, s. 1).

İlgeçler birlikte kullanıldıkları ad öbeklerini sebep, sonuç, benzerlik, amaç, gibi pek çok anlamsal yönden tamamırlar. Örneğin “*Can kardeşi kadar akıllı değil*” tümcesinde *kadar* ilgeci Can ve kardeşi arasında bir karşılaştırma ilgisi kurmaktadır.

“Edatların birçoğu, ad veya fiillerin üzerine gelip donuklaşarak kalıplaşan eklerle dizisel olarak ad veya fiil sınıfından çıkıp edat sınıfına geçmiştir. Edatlaşmalarıyla birlikte dildeki dizimsel özellikleri de değişmiş ve sözcük düzeyinde bağımlı biçimler hâline gelmişlerdir” (Doğan, 2021, s. 8).

“Edatlar, dilde dizisel ve dizimsel özellikleri değişmiş biçimbirimlerdir. Sözlüksel anlamından boşanarak dil bilgisel anlama geçen edatların artık içinde bulunduğu dizisel kategori ad veya fiilden edata geçmiştir” (Doğan, 2021, s. 1). Bu duruma örnek olarak *göre* ilgeci verilebilir. Eski Türkçede *köre* biçimi bulunan ilgeç, *kör-* eylemine getirilen +A zarf-fiil ekiyle türetilmiştir. Ve *gör-* eylemi anlamından boşanıp dizimsel özelliklerini değiştirerek ilgeç olmuştur.

İlgeçler, fiillerden ve adlardan türeyip kalıplaşarak oluşan kelime türleridir. Uzun süre fiil olarak kullanılan bir kelime kendi durum ve rol yapısını ilgeç olduktan sonra da taşıyabilir. Yani, bir fiil anlam

boşanmasına uğrayıp sözdizimsel özelliklerini yitirerek ilgeç olduktan sonra da fiilken taşıdığı anlamsal rolleri ve yapısal durumları taşıyabilir. Örneğin *doğ-* fiilinden türeyip kalıplaşan *doğru* ilgeci, tümleci konumunda bulunan ad öbeğine her zaman yönelme durumunu ve hedef rolünü yükler. Eski Türkçeden beri sıklıkla kullanılan bir fiil olan *doğ-* fiili “düşünce, hayal vb. zihinde birdenbire oluşmak” anlamlarında, tümlecine yönelme durumunu vermektedir.

Ayşe *eve doğru* yürüyor.

Ayşe'nin *aklına* bir fikir doğdu.

Yukarıdaki tümcelerde *doğ-* fiili, tümleci konumunda bulunan ad öbeğine yönelme durumunu yüklemiştir ve anlamsal rolü de hedefdir. Aynı şekilde *doğ-* fiilinden türeyen *doğru* ilgeci de tümlecine yönelme durumunu ve hedef rolünü yüklemiştir.

İstem konusu, genellikle fiillerle birlikte anılan bir konu olsa da ilgeçler de sözdizimsel boşluklar oluşturur ve bu sözdizimsel boşlukları birtakım tamlayıcılarla doldurup onlara durum ve rol yüklerler. Öbek oluşturabilmek için mutlaka bir ad öbeğine ihtiyaç duyan ilgeçler, bu ad öbeklerine belirli durum ekleriyle bağlanmakta ve derin yapıda bu ad öbeklerine belirli anlamsal rolleri vermektedir.

Türkçenin ilk yazılı eserlerinden itibaren kullanımını takip edebildiğimiz ilgeçlerde, tarihî süreç içerisinde istem değişiklikleri görülebilmektedir. İstem değişikliği yalnız tarihî süreç içerisinde değil, farklı bölgelerde konuşulan ağızlarda bile değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin; standart Türkçede *bekle-* fiili, “*Ben seni burada bekliyorum*” örneğinde olduğu gibi [kim] + [kimi] + [kimde] tamlayıcılarıyla kullanılır. Fakat aynı fiil, Karadeniz ağzında “*Ben seni buraya bekliyorum*” şeklinde [kim] + [kimi] + [kime] tamlayıcılarıyla kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesinin farklı ağızlarında dahi görülen istem değişikliğinin, Oğuz Türkçesinin iki farklı kolunda yer alan Türkiye Türkçesi ve Türkmen Türkçesindeki ilgeçler üzerindeki durumu, bir sonraki bölümde örnekler kullanılarak ayrıntılı olarak incelenecektir.

### **Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki İlgeçler ve İstemleri**

Bu bölümde Türkmen Türkçesinde kullanılan ilgeçlerin istemleri, Türkiye Türkçesindeki karşılıklarıyla karşılaştırılmıştır. İlgeçlerin sözdizimsel istemleri ile birlikte bu istem neticesinde ortaya çıkan anlamsal özellikler de belirtilmiştir.

### **Trkm. beri, Tr. beri**

Türkiye Türkçesinde belirli bir zamandan konuşma anına kadar geçen süreyi ifade eden *beri* ilgecinin, Türkmen Türkçesinde bu anlamının yanı sıra “göre” anlamı da bulunmaktadır. *beri* ilgecinin Türkiye Türkçesindeki istemi ayrılma durum iken, Türkmen Türkçesinde yalın durumu veya yönelme durumudur.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

*Onuň türkmendigine beri ynalarlarmyka?* (TGTH, s. 20)  
“Türkmen olduğuna göre inanacağız”

*Indi beri şondan dynan bolsak bolýa* (YDTG, s. 135) “Bundan sonra susalım mı?”

*Bu sowuk keşpli adamda ýürek beri barmyka* (YDTG, s. 54) “Bu soğuk yüzlü adamın bir kalbi var mı?”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

*Öteden beri Cenab-ı Hakk'ın insanlara bu hayatı yazmak için değil, iyi kötü yaşamak için bahşettiğine inananlardanım.* (SAE, s. 10)

Sonra, eve **döndüğünden beri**, akrabasına karşı olan sevgisinin daha başka bir hal aldığına dikkat etti. (H, s. 1)

Hayır; ona doğduğu **günden beri** bağlıydı. Hatta doğuşunun şartları düşünülürse, ona karşı minnettardı da. (H, s. 10).

### **Trkm. boyunca, Tr. göre**

Türkiye Türkçesinde kullanılan ve kör- fiilinden zarf-fiil eki kalıplaşmasıyla türeyen göre ilgeci, Türkmen Türkçesinde kullanılmamaktadır. Türkiye Türkçesinde “Bir şeye uygun olarak, bir şey uyarınca, gereğince” anlamlarında kullanılan göre ilgeci yerine Türkmen Türkçesinde boyunca ilgeci kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde yönelme durumunu ve hedef rolünü alan göre ilgecine karşın, Türkmen Türkçesindeki boyunca ilgeci, belirtme durumunu ve konu rolünü almaktadır.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

*Onuň Alyhezretleri imperatoryň kanselýariýa işleri boyunca Uprawlýaýuşisiniň adyna ýazan haýyşnamasy beýan edilipdir.* (TGTH, s. 22) “Majestelerinin imparatorun şansölye ofisine işlerine göre yazdığı mektup anlatılıyor.”

Tekinskaýa ýerli gimnaziýada daşary ýurt **dilleri boýunça** okadýar (TGTH, s. 22) “Tekinskaya, yerel spor salonunda yabancı dil eğitimi alıyor”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

Ayrıca, bu kira hikâyesi, bu iç içe yaşayan insanların hayatında, **Mümtaz’a göre** İhsan Bey Adası’nda bir yağm latifeye vesile olurdu. (H, s. 12).

Sahiplerinin mizaçlarındaki ağırlığa, canı tezliğe, evlilik **hayatlarına ve siyâsî akidelerine göre** yürüyüşlerini ister istemez değiştirirler. (SAE, s. 15)

Bütün bunlardan zevk almak **ona, yaşına göre** çok olgun bir itiyat, bir tiryakilik gelirdi. (H, s. 42).

### **Trkm. ugrunda, Tr. için**

Türkiye Türkçesinde genellikle amaç, neden-sonuç, oran ilgisi kurmak için oldukça sık kullanılan için ilgeci yerine, Türkmen Türkçesinde aynı anlamlara gelen ugrunda ilgeci kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde isimlere bağlanırken yalın durum isteyen için ilgeci, zamirlere bağlanırken ilgi durumu istemektedir. Türkmen Türkçesinde aynı anlamda kullanılan ugrunda ilgeci, zamirlere bağlanırken tıpkı Türkiye Türkçesinde olduğu gibi ilgi durumu isterken isimlere bağlanırken belirtme durumu istemektedir.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

Türkmen halkynyň bagtly **güni ugrunda** dyngysyz göreşen türkmen zenany... (TGTH, s. 38) “Türkmen halkının mutlu günü için yılmadan savaşan bir Türkmen kadını...”

Ýogsam däninim, **onuň ugrunda** telegraf gyt däl ahbeti.(YDTG, s. 231) “Ya da kocam onun için telgraf çekti.”

Halkymyzyň bagtly **günleri ugrunda** janyny gaýgyrmadyk gaýduwsyz zenan Tatyana Tekinskaýanyň tüýs ýüreginden beslän arzuwy 1991-nji ýylyň oktýabr aýynyň 27-sinde hasyl boldy. (TGTH, s. 42) “27 Ekim 1991’de, insanımızın mutluluğu için hayatını feda eden özverili bir kadın olan Tatyana Tekinskaya’nın hayali gerçekleşti.

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

Bu düşünceden **kurtulmak için** tekrar hasta bakıcı meselesine döndü. Macide'nin sıhhati de öyle düzgün değildi. (H, s. 10)

**Onun için** gelir gelmez kahvesini ısmarlar, masası üstünde yalancıkta bir iki hesap yapar, kahve biter bitmez eline bir zarf tutuşturarak onu savardı. (H, s. 13).

Hatta **bunun için** her gün olduğundan daha erken, saat beşte kalktım. (SAE, s. 9)

### **Trkm. tarap, Tr. doğru**

Bu ilgeçlerin istemleri yönelme durumudur. Türkiye Türkçesinde de Türkmen Türkçesinde yönelme durumu almış isimlere bağlanan bu ilgeçler, yer, yön ifade etmektedir.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

**Olara tarap** ymykly ýol açyldy. (TGTH, s. 15) “Onlara doğru tatlı bir yol açıldı”

Bu mahal, jenap Fog wekilhanadan çykyp **kenara tarap** ugrapdy (YDTG, s. 36) “Bu noktada Bay Fogg ofisten ayrıldı ve sahile doğru koştu.”

*Olar **konduktora tarap** yöneldiler.* (YDTG, s. 59) “Kondüktöre doğru yürüdüler.”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

*Belki de biraz sonra bu incirin vadedilmiş **lezzetlerine doğru** yapacağı hücumu düşünüyordu.* (H, s. 12)

*Mümtaz bu gözleri görmemek için gözlerini tekrar kapadı ve korka korka **annesine doğru** döndü.* (H, s. 19)

*Korkunç yıldırımlar sağda solda çatlarken, dolu yüzlerini acıtırken yüz ath karşıki **dağa doğru** doludizgin at sürdüler.* (BÖ, s. 19)

### **Trkm. bilen, Tr. ile**

Türkiye Türkçesinde sıklıkla kullanılan *ile* ilgeci, ekleşme özelliği de göstererek kendisinden önceki isimle +(y)LA biçiminde birleşmektedir. Araç-vasita, birliktelik, sebep, gibi anlamlarda kullanılan *ile* ilgecinin Türkmen Türkçesindeki karşılığı *bilen* ilgecidir. Eski Türkçede de kullanılan *bilen*, *bile/birle* ilgecinin -n vasita ekiyle genişletilmiş hâlidir.

Bu ilgecin iki Türkçede de istemi aynıdır. Zamirlerde ilgi durumu alan ilgeç, isimlerde yalın durumu almaktadır.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

Özlerinin basybalyjylykly hereketlerini bolsa olar ynsansöyüjilik **pikirler bilen ýumarlaýardylar.** (TGTH, s. 15) “Saldırgan eylemlerini hayırsever düşüncelerle gizlediler.”

Skobeleviň ölümünü bütün Russiýa **gynanç bilen kabul edýär.** (TGTH, s. 15) “Tüm Rusya Sovyetlerin yıkılışını pişmanlıkla kabul ediyor.”

Tatyana Mihaýlowna Tekinskaya, Han Ýomudskiý, **sonuň bilen birlikde Gasan Efendiýew, Muhammetguly Atabayew bilen dostluk aragatnaşygyňy saklaýar.** (TGTH, s. 20) “Tatyana Mikhailovna Tekinskaya, Khan Yomudsky'nin yanı sıra Gasan Efendiyev ve Muhammetguly Atabaev ile dostane ilişkiler sürdürüyor.”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

İhtiyar hizmetçi, **Ahmet'le** şöyle böyle meşgul olabilirdi. Fakat Sabiha ile adamakıllı uğraşacak birisi lazımdı. (H, s. 9)

Sözü yarıda bırakmaktansa, vaktinde iyi tasarlamak, **okuyucu ile behemehal anlaşacağınız noktaları seçmek gerekir.** (SAE, s. 10)

### **Trkm. barada, Tr. hakkında**

*hakkında* ilgecinin kişilere göre farklı çekimleri bulunmaktadır. Fakat, en çok kullanılan biçimi “*hakkında*”dır. Bu ilgeç, zamirlerle kullanılacağı zaman, zamirin eksilmesi sonucunda tek başına da kullanılmaktadır. Örneğin, *benim hakkımda* öbeği yerine zamirin düşürülmesiyle *hakkımda* da kullanılmaktadır.

Türkmen Türkçesinde kullanılan *barada* ilgeci, *hakkında* ilgecinin karşılığıdır. Türkiye Türkçesi ve Türkmen Türkçesi arasında bu ilgeç bakımından istem farkı bulunmaktadır. Türkiye Türkçesinde zamirlerle kullanıldığı zaman ilgi durumu isterken, isimlerle kullanıldığında yalın durumunu da istemektedir. Türkmen Türkçesinde ise hem zamirlerde hem de isimlerde yalın durumu istenmektedir.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

**Ol barada** bize bu yeriniň taryh muzeyiniň işgäri, gartaşan zenan gürriň berdi. (TGTH, s. 18) “Yerel tarih müzesinin bir çalışanı olan yaşlı bir kadın bize onun hakkında bahsetti.”

Birleşen patyşalygyň ähli gazetleri **bu barada** uly şowhun turuzyp, yhlas bilen ýazýardylar. (YDTG, s. 220) “Birleşik Krallık'taki tüm gazeteler bu konu hakkında büyük bir yaygara kopardı ve coşkuyla yazdılar.



*Fog bu barada hiç zat bilmeyardı.* (YDTG, s. 159) “Fog bunun hakkında hiçbir şey bilmiyordu.”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

*Kitabım hakkında o kadar iyi şeyler yazan, beni dünyaya tanıtan, günlerce peşimde dolaşan Van Humbert'in bu mezara dayanarak bir resim aldırmasına müsaade etmedim.* (SAE, s. 9)

*Garp memleketlerindeki vapur seyr ü seferlerinin, girip çıkma usullerinin mükemmelliği hakkında bir yığın fikir ve kıyasla yürüyordu.* (H, s. 58)

### **Trkm. çenli, Tr. kadar**

Türkmen Türkçesindeki *çenli* ilgeci, Türkiye Türkçesindeki *kadar* ilgeci gibi bir zaman ya da yerin son sınırını belirleme anlamında kullanılmaktadır. Aynı anlamda kullanılan bu ilgeçler, her iki Türkçede de yönelme durumu almış isimlere bağlanır.

### **Türkmen Türkçesi Örnekleri**

*Biz soñuna çenli gidişmelidiris.* (TGTH, s. 26) “Biz sonuna kadar gitmeliyiz.”

*Mal daşalyan wagonlara çenli mündük.* (TGTH, s. 37) “Yük vagonlarına kadar sürdük.”

### **Türkiye Türkçesi Örnekleri**

*Şu itibarla ki, şimdiye kadar halkı mükellef kılan para işlerinde memnuniyetsizlik daima esastır.* (SAE, s. 14)

*Korkarım ki, bu hatıraları okuyanlar, bu yazdıklarına bakarak o güne kadar saat görmediğimi yahut evimizde hiç saat bulunmadığını zannedecekler.* (SAE, s. 24)

### **Trkm. için, Tr. için**

Türkiye Türkçesinde oldukça sık kullanılan *için* ilgeci, iki kavram arasında neden-sonuç, amaç gibi ilgiler kurmaktadır. Eski Türkçe *uç* “son, hedef, sebep” isim köküne eklenen +X üçüncü tekil iyelik eki ve +n vasıta ekini alarak türeyen *için* ilgeci, Türkiye Türkçesinde zamirlerden sonra ilgi durumu ya da yalın durumu, isimlerden sonra ise yalın durumu almaktadır.

Türkmen Türkçesinde kullanılan *üçin* ilgeci, *için* ilgecinin seslik ve anlamsal karşılığıdır. Türkmen Türkçesinde de Türkiye Türkçesinde

olduğu gibi zamirlerden sonra ilgi durumu ya da yalın durumu, isimlerden sonra da yalın durumu almaktadır.

### Türkmen Türkçesi Örnekleri

**Onuň üçin** tizräk kursy tamamlap, ölüp baryan halkyň içine barmaly. (TGTH, s. 26) “Onun için kursu hızlıca tamamlamalı ve ölmekte olan insanlara yardım etmeli.”

**Sonuň üçin** olar aýgytly hereket edip başlaýarlar. (TGTH, s. 14) “Bunun için kararlı davranmaya başlarlar.”

**Çagalary okatmak üçin** ýörite mekdep açyldy. (TGTH, s. 29) “Çocukları eğitmek için özel bir okul açıldı.”

### Türkiye Türkçesi Örnekleri

**Bu düşünceden kurtulmak için** tekrar hasta bakıcı meselesine döndü. Macide'nin sıhhati de öyle düzgün değildi. (H, s. 10)

Öteden beri Cenab-ı Hakk'ın insanlara **bu hayatı yazmak için** değil, **iyi kötü yaşamak için** bahşettiğine inananlardanım. (SAE, s. 10)

**Onun için** gelir gelmez kahvesini ısmarlar, masası üstünde yalancıkıtan bir iki hesap yapar, kahve biter bitmez eline bir zarf tutuşturarak onu savardı. (H, s. 13).

### Trkm. başga, Tr. başka

Türkiye Türkçesinde kullanılan *başka* ilgecinin Türkmen Türkçesindeki seslik ve anlamsal karşılığı olan *başga* ilgeci, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi karşılaştırma, açıklama gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Her iki Türkçede de istem ayrılma durumudur. Yani, ayrılma durumu almış isimlere bağlanırlar.

### Türkmen Türkçesi Örnekleri

**Bulardan başga-da** Tekinskaya okuw döwründe surat çekmek, ýazmak, saz we tans, el işleri, hojalyk işleri boýunça tälim alyp, instituty tamamlandan soň «Ýazgyly kitaba» mynasyp boldy. (YDTG, s. 230) “**Bunlardan başka** öğrenimi sırasında resim, yazı, müzik ve dans, el sanatları ve ev işleri eğitimi alan Tekinskaya, enstitüsünü bitirdikten sonra "Yazılı Kitap" ödülüne layık görüldü.”

Ýöne, **özünden başga** hiç kime ynanmaýan Stýuart köşeşmedi, oýun gutaran dessine ýene-de öňki gürrüňi gozgady. (YDTG, s. 19) “Ancak **kendinden başka** kimseye güvenmeyen Stuart sakinleşmedi ve maç bittikten sonra bile bir önceki konuşmayı yeniden gündeme getirdi.”

## Türkiye Türkçesi Örnekleri

*Babasından oturduğu konaktan başka on para mirasa konmayan Numan Bey'in hayatı bu vasiyet yüzünden büsbütün perişan olmuş, babasının nezrini yerine getirmek için konağın kendisine varıncaya kadar nesi var nesi yoksa hepsini satmış, fakat bir türlü inşaata başlayamamıştı. (SAE, s. 27)*

*Bu büyük saatten başka bir de küçük masa saatimiz vardı ki, babamla annemin yattıkları odada bir masanın üzerinde dururdu. (SAE, s. 28)*

## Trkm. hakynda, Tr. hakkında

Kavramlar arasında aitlik, ilgili olma gibi anlam ilişkileri kuran *hakkında* ilgecinin Türkmen Türkçesindeki seslik ve anlamsal karşılığı olan *hakynda* ilgeci, Türkiye Türkçesinden farklı bir istem alanı oluşturmaktadır. Türkiye Türkçesinde isimlerde yalın ya da ilgi durumunu, zamirlerde ise ilgi durumunu alan bu ilgeç, Türkmen Türkçesinde zamirlerden sonra yalın durumu almaktadır.

## Türkmen Türkçesi Örnekleri

*Näçe daşda ýerleşen künjek bolay'syn, munda ol hakynda anyk maglumat bardyr. (YDTG, s. 7) "Köy ne kadar uzak olursa olsun, onun hakkında doğru bilgilere sahiptir."*

*Siz hakynda mende gowy maglumatlar bar. (YDTG, s. 9) "Senin hakkında iyi bilgilerim var."*

*Ejesi hakynda onuň gursagynda juda-juda gürrüň köpdi... (TGTH, s. 16) "Annesi hakkında anne rahminde çok fazla konuşma vardı."*

## Türkiye Türkçesi Örnekleri

*Bunun hakkında katiyetle hiçbir şey söyleyemem. (SAE, s. 132)*

*Doktor Ramiz'e, dilimin döndüğü kadar bu merdivensiz kat hikâyesinde mesuliyetin biraz da kendisine ait olduğunu, asıl ilhamı, bana onun insan zihni hakkında verdiği izahattan aldığımı anlatmağa çalıştım. (SAE, s. 360)*

## Sonuç

Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde aynı anlamlarda kullanılan ilgeçler, istem yönünden karşılaştırıldığında bazılarının aynı, bazılarının ise farklı durumları aldığı görülmüştür. Oğuz Türkçesinde yer alan iki Türk dilinde görülen bu farklılıkların temel

sebepleri tarihî süreç içerisinde birbirinden uzaklaşmaları, farklı dil ve lehçelerden etkilenmiş olmalarıdır. Farklı istemleri bulunan ilgeçlerin genellikle aynı anlamlarda kullanılıyor olması ise bu çalışmada ulaşılan başka bir sonuçtur.

Türkmen Türkçesinde incelenen ilgeçlerin, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi birden fazla istemli olabildiği de görülmektedir. Birden fazla istem boşluğu bulunduran fiiller gibi ilgeçler de iki istemli olabilmektedir. Özellikle zamirlerden sonra kullanılan ilgeçler, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi farklı durum ekleri istemektedir. Örneğin, Türkmen Türkçesinde “için” ilgecinin karşılığında kullanılan “ugrunda” ilgeci, tıpkı Türkiye Türkçesindeki karşılığı gibi zamirlerden sonra ilgi durumu, isimlerden sonra yalın durumu istemektedir.

İncelenen ilgeçlerin istemleri aşağıdaki tabloda karşılaştırmalı olarak gösterilmiştir.

İlgeç	Yalın Durumu	Yönelme Durumu	İlgi Durumu	Ayrıma Durumu	Vasıta Durumu	Belirtme Durumu
Trkm. <i>beri</i> , Tr. <i>beri</i>	Tr.	Tr.		Trkm.		
Trkm. <i>boyunca</i> , <i>göre</i>	Tr.	Tr.				Trkm.
Trkm. <i>uğrunda</i> , <i>için</i>	Tr. Trkm.		Tr.			Trkm.
Trkm. <i>tarap</i> , Tr. <i>doğru</i>		Tr. Trkm.				
Trkm. <i>bilen</i> , Tr. <i>ile</i>	Tr. Trkm.		Tr. Trkm.			
Trkm. <i>barada</i> , Tr. <i>hakkında</i>	Tr. Trkm.		Tr.			
Trkm. <i>çenli</i> , Tr. <i>kadar</i>		Tr. Trkm.				

Trkm. *üçin*,  
Tr. *için*

Trkm. *başga*,  
Tr. *başka*

Tr.

Trkm.

Trkm.  
*hakynda*, Tr. Tr. Tr.  
*hakkında* Trkm. Tr.

### **Tablo 1: Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki İlgeçlerin Karşılaştırılması**

#### **Kısaltmalar**

Tr. Türkiye Türkçesi

Trkm. Türkmen Türkçesi

#### **Örneklerin Alındığı Eserler ve Kısaltmaları**

##### **Kazak Türkçesi**

TGTH: Şadurdyýew, Ý. (1987). *Teke Gyzy Tatyana (Artykgül) Hakynda*. (URL-1 <https://www.kitaphana.net/book/2627/read> ).

YDTG: Wern, Ž. (2018). *Ýeriň daş-töweregine 80 günde*. (URL-2 <https://www.kitaphana.net/book/2646/read> ).

##### **Türkiye Türkçesi**

BÖ: Atsız, H. N. (2012). *Bozkurtların Ölümü*. Ankara: Ötüken.

H: Tanpınar, A. H. (2005). *Huzur*. İstanbul: Dergâh.

KMM: Ali, S. (2019). *Kürk Mantolu Madonna*. İstanbul: Olimpos.

SAE: Tanpınar, A. H. (2008) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh.

#### **KAYNAKÇA**

Ágel, V., Fischer, K. (2010). Dependency Grammar and Valency Theory. *The Oxford Handbook of Linguistic Analysis*, 223-256.

Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Davies, P. (2019). *The American Heritage Dictionary of The English Language*. USA: Dell Publishing.

Doğan, N. (2011). *Türkiye Türkçesi Fülllerinde İsteme Göre Anlam Değişiklikleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). 19 Mayıs Üniversitesi /Sosyal Bilimler Üniversitesi, Samsun.

- Doğan, A. T (2021). *Türkiye Türkçesinde Edatlar*. İstanbul: Kriter.
- Fillmore, C. (1966). *Toward a Modern Theory of Case*. Ohio: Ohio State University Research Foundation.
- Hacıeminoğu, N. (2015). *Türk Dilinde Edatlar*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Kara, M. (2005). *Türkmen Türkçesi Grameri*. İstanbul: Gazi.
- Özkan, I. A. (2017) *Evensel Dilbilgisi ve Türkçede İstem (Valenz)*. (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tesniere, L. (1959). *Éléments de Syntaxe Structurale*. Paris: Klincksieck.
- Uğurlu, M. (1999) Türk Lehçelerinin Aktarımında Valenz Sözlüklerin Önemi. *Uluslararası Sözlükbilim Sempozyumu Bildirileri (20-23 Mayıs 1999)* (ss. 197-206). Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi.



# ALAFRANGADAN POSTMODERNE PARODİK YANSIMA

## PARODIC REFLECTION FROM EUROPEAN TO POSTMODERN

Berna USLU KAYA\*

### ÖZ

Kendisinden evvel yazılan metinlerin ironik bakımdan yeniden ele alınması yöntemine dayanan parodi, metinsel eleştirinin, önceki metni dönüştüren alaycı yaklaşımdan beslenir. Çalışmamızda Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey ile Rakım Efendi romanı, metinlerarasılık bağlamında İhsan Oktay Anar'ın Galiz Kahraman romanına parodik ve ironik yansıma biçimlerini ele alınarak incelenmiştir. Bu çerçevede Tanzimat Devri'nde Batılılaşma sorunsalına safderun alafranga tipolojisi ile iz bırakan Felatun Bey ile galiz kahraman İdris Amil arasındaki parodik yansıma değerlendirilmiş; ardından geleneği temsil eden ve Felatun Bey'in tam zıttı bir karakter olan devrin entelektüel kimliği olarak kurgulanan ve Ahmet Mithat'ın bu noktada iç sesi Rakım Efendi ile, postmodern hayatta kendine yer bulamamış Efgan Bakara arasındaki parodik yansıma örüntüsü ortaya konulmuştur. Çalışmamızın çerçevesi Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey ve Rakım Efendi romanındaki tipolojinin, İhsan Oktay Anar'ın Galiz Kahraman romanındaki İdris Amil ve Efgan Bakara'ya yansıma biçimleri ilişkilendirerek sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı, safderun alafranga tipolojisinin, Tanzimat romanından bu yana yazar-anlatıcı bağlamında nasıl ve ne biçimde değişikliğe uğradığının altını çizmek ve edebî belleğin postmodern romana yansıma biçimini, metinlerarası parodik örüntüyü ortaya koymaktır. Çalışmamızın yönetimi, Tanzimat romanında karşımıza çıkan safderun alafrangaların, postmodern romandaki izleklerini takip ettiğimiz metin çözümlemesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Safderun alafranga, postmodern roman, Galiz Kahraman, Felatun Bey ile Rakım Efendi, Parodi, Metinlerarasılık

### ABSTRACT

The parody, which is based on the method of ironically reworking the texts written before it, is fed by the cynical approach of textual criticism that transforms the previous text. In our study, Ahmet Mithat Efendi's novel Felatun Bey ile Rakım Efendi has been examined in the context of intertextuality by considering its parodic and ironic reflection forms on İhsan Oktay Anar's Galiz Kahraman novel. In this framework, the parodic reflection between Felatun Bey, who left a mark on the problem of Westernization in the Tanzimat Era with the gull European style typology, and the victorious hero İdris Amil was evaluated; Then, the parodic reflection pattern between Ahmet Mithat's inner voice Rakım Efendi and Efgan Bakara, who could not find a place in postmodern life, was revealed. The framework of our study is limited by associating the reflection forms of typology in Ahmet Mithat Efendi's novel Felatun Bey and Rakım Efendi to İdris Amil and Efgan Bakara in İhsan

---

\* Dr., Bilkent Üniversitesi - BLIS, Ankara/Türkiye (bernau@blisankara.org)  
<https://orcid.org/0000-0002-9156-0614>



Oktay Anar's novel Galiz Kahraman. The aim of the study is to underline how and in what way the gull European typology has changed in the context of the author-narrator since the Tanzimat novel, and to reveal the intertextual parodic pattern, the reflection of the literary memory on the postmodern novel. The management of our study is the text analysis, in which we follow the paths of the gull European, who appear in the Tanzimat novel, in the postmodern novel.

**Keywords:** Gull European, postmodern novel, Galiz Kahraman, Felatun Bey and Rakım Efendi, Parody, Intertextuality

## Giriş

Dünya savaşlarının, siyasî ve ekonomik çatışmaların, gelişen teknolojinin, makineleşmenin, felsefî akımların ve dinî kargaşaların tesiriyle özellikle 1940'tan sonra değişen Dünya nizamında ortaya çıkan Postmodernizm kavramı, edebiyatta da kendini gösterir. Roland Barthes, Wolfgang Iser ve Julia Kristiva'nın öne çıkardığı postmodernizm, kurmacanın dünyasına yazar-eser-anlatıcı üçlemesinin ilaveten okur alımlamasını da eklemeler. Buna göre, postmodern romanlar, insanın hayata dair kuşularını, varoluşsal çıkmazlarını, bunaltı ve tutunamama buhranını öne çıkarır. Postmodern kurmaca dili, klasik ve modern roman sınırlarını silen yapısıyla, kendine yurt arayan, kimliksizleşen insanın arka odalarına, yerin altındaki gizli kapılarına ayna tutarak, kendinden önceki metinlerin diliyle kendi kalemi arasında bağ kurmaktan kaçınmaz. Bu çerçevede de postmodern roman, açık ve örtük biçimde ötekenden etkilenirken üstkurmaca, metinlerarasılık, parodi, paştış, ironi ve kolaj gibi teknikleri kullanarak, okuru pasif bir gölge olmaktan çıkarır. Bu noktada postmodern romanın, entelektüel okur alımlamasıyla yeniden biçimlendiğini söylemek mümkündür.

Üstkurmaca (metafiction), okuru kurmacanın içine dahil ederek, kurgusal gerçeklikle realiteyi harmanlar. Böylece okur, kurgusal gerçekliği gerçeklerin dünyasına taşır. Üstkurmacada yazar, anlatıcı bağlamında esere doğrudan müdahil olabilir ya da okur alımlamasını şekillendirecek derecede okurla okur adına konuşabilir. Muhtevanın içinde başka bir anlatı girdiğinde ise içanlatı tekniğiyle "kurmaca gerçek-gerçek kurmaca" okur alımlamasının sınırlarını zorlayabilir ve tüm bunlar oyun içinde oynanan oyun gibi okuru iç dünyasına karışabilir. Bu sebeple üstkurmaca, doğrudan okurun düşünsel evreninde, okurun entelektüel bilgi seviyesi sınırları içinde yeniden doğar.

Metinlerarasılık (intertextuality) kavramı 1915'ten sonra Rus Biçimcileri tarafından henüz terimleşmeden ele alınmış, Victor

Şklovski gibi yazarlar sanat yapıtının bir başka sanat yapıtıyla bağlantısına dikkat çekmiştir. 1930’lu yılların başında ise Michail Bakhtin tarafından temelleri atılan metinlerarasılık kavramı, modern ve postmodern metinlerin kuramsal olarak incelenmesinde öne çıksa da, klasik edebiyatın içinde birbirini takip ederek alımlanan estetik zevkin de önemli bir parçası sayılır. Özellikle metin çözümlemesinde 1960’lı yıllarda ilk kez Julia Kristevra’nın teorik olarak altını çizdiğini bu kavram, özde edebiyatın mazisinden hâle taşınan ilişkiler bütünü de temsil eder. Edebiyatın yazar-eser-anlatıcı bağlamına eklenen okur alımlaması, metinlerarasındaki ilişkişkinin geçmişten bugüne uzanan yolculuğunu da özetler. Klasik edebiyatın telmîh, tazmîn ve irâd-ı mesel gibi öne çıkan kavramları, özde metinlerarasındaki diyalektik ve ontolojik ilişkiyi yansıtırken, sözkonusu metinsel bağlamların yansımalarının sadece postmodern edebiyatın bir parçası olmadığını da kanıtlar. Roland Barthes’ın (1999) da ifadesiyle, “metin, bitmiş sona erdirilmiş bir ürün olarak değil de, oluşum halinde bulunan, başka metinlerle, başka kodlarla ‘bağlantıda olan’ (metinlerarası ilişkidir bu), böylelikle de topluma, Tarih’e gerekirci yollarla değil de alıntılama (adını anma, belirtme, zikretme, aktarma) yollarıyla bağlanan bir üretim olarak gözlemlenir” (s.170). Bu sebeple de varlığını bir önceki estetik alımlamaya, muhtevaya ve metnin göstergesel anlamda yapısal bağlamına eklenen roman, kendini kurarken ait olduğu edebî derinliği de gözler önüne serer. Metinlerarasılık, parodi, paştış, ironi, kolaj gibi teknikleri kullanarak kendisinden evvel yazılan metinlerle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişki kurar. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta, özellikle çalışmamız çerçevesinde ele aldığımız metinlerarasındaki bu yansımının, kaynağını hangi problemlerden ya da bireysel ve toplumsal anlamda hangi çatışmalardan aldığını işaret etmektir.

Her toplumun kendi medeniyet dairesinde inşâ ettiği kültür dili, edebiyatın estetik düzleminde eridiğinde, esere yansıyan tüm görüntü ve anlamlar, kendinden öncekini işleyen, yeniden yorumlayan yazarın, neyi-nasıl-ne şekilde ele aldığını okura sunar. Toplumsal anlamda kültür dilinde ürettiğimiz ve kullandığımız kelimeler, sosyal ve siyasî sorunlardan, devrin sosyo-kültürel ortamından, hatta ekonomik koşullarından da izler taşır. Bu noktada Batı Medeniyetine Tanzimat’ta kapısını aralayan Türk romanı Batılılaşmanın toplumsal anlamda ortaya çıkan problemlerini ele almış, özellikle safderun alafrangalığı, kısaca hafızasını kaybederek değişenleri eleştirerek okura sunmuştur. Bu anlamda ilk Batılı romanlarda karşımıza çıkan ana sorunsala genel bir isimlendirme ile yanlış Batılılaşma ve Batılılaşmayı yanlış anlayanların safderun alafrangalığı diyebiliriz.

Böylelikle Araba Sevdası'nda ya da Felâton Bey ile Rakım Efendi romanlarında karşımıza çıkan safderun alafrangalar, özde Batı medeniyetini anlamadan safiyâne duygularla Batı'yı taklit eden ve sonrasında da düştükleri trajikomik hâllerle, yazarın “böyle olmayınız” telkinini okura sunan tiplerdir. Edebî anlamda hafızayı besleyen safderun alafrangaların, Tanzimat devri romanlarından sıyrılıp devirlerin içine metinlerarası sıçrama yapmaları da kaçınılmazdır. Bizde Batılılaşma sorunsalı değişen sosyo-politik ve kültürel ağda boyut değiştiren, ama bugün bile Doğu-Batı arasında kalışımıza, “taklit ve gerçek” arasındaki dengeye bakışımıza kadar iz bırakan, hâlâ tartışılan altüel bir mesele olma özelliğini de kaybetmez. Bu çerçevede bugün postmodern romanların beslenme kaynaklarında o toplumun belleğine iz bırakan sorunlarının gelenekten gelen izlerini metinlerarası bir bağlantıda takip edebilmek mümkündür. Lale Devri'nden bu yana Türk toplumunun medeniyet değiştirme bunaltısını hayatın yaşayan yüzünde tadan, duyumsayan entelektüelin sözkonusu problemleri eserlerine sızdırması hatta kurguladığı tipolojileri devrin sosyal hayatında yeniden biçimlendirip canlandırması, yukarıda da işaret edildiği gibi, kurmacanın bitmeyen, birbirini üreten, canlı yapısından kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızda Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey ile Rakım Efendi romanı, metinlerarasılık bağlamında İhsan Oktay Anar'ın Galiz Kahraman romanına parodik ve ironik yansıma biçimlerini ele alınarak incelenmiştir. Kendisinden evvel yazılan metinlerin ironik bakımdan yeniden ele alınması yöntemine dayanan parodi, metinsel eleştirinin, önceki metni dönüştüren alaycı yaklaşımdan beslenir. Bu çerçevede çalışmamızda ilk olarak Tanzimat Devri'nde Batılılaşma sorunsalına safderun alafranga tipolojisi ile iz bırakan Felatun Bey ile galiz kahraman İdris Amil arasındaki parodik yansıma değerlendirilmiş; ardından geleneği temsil eden ve Felatun Bey'in tam zıttı bir karakter olan devrin entelektüel kimliği olarak kurgulanan ve Ahmet Mithat'in bu noktada iç sesi olan Rakım Efendi ile, postmodern hayatta kendine yer bulamamış Efgan Bakara arasındaki parodik yansıma örüntüsü ortaya konulmuştur.

### **Batılılaşma Sorunsalına Karşısında Tanzimat Romanı ve Postmodern Roman**

Kurgu bütünlüğünde görülen mitik, olağandışı, efsanevi çizgiye yakın sunumu ile postmodern roman olan Galiz Kahraman, toplumun galizleşen kahramanlarını mizahî bir dille anlatır. Türkçe Sözlük'e (1998) “kaba, çirkin, iğrenç” (s.811) anlamına gelen galiz kelimesini

kahramanlığın bir sıfatı olarak kullanması, daha romanın başında okura sunacağı sözde kahramanın ironik boyutunu da işaret eder.

“Postmodernizm, yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, gelişen siyasal ve ekonomik küreselleşme; bireysel ve toplumsal eşitlenmeler ve bağıntısızlaşmalar; olgudan görüntüye geçiş; iç içe giren kültürler, ideolojilerin dağılmasıyla ortaya çıkan tercihsizlik; birbirinin içine giren gerçekle hayal gibi birçok durumu ve tutumu anlatmak için kullanıla gelmektedir. Bu kullanım alanlarının merkezinde bazı olumlu veya olumsuz ortaklıklar da görülmektedir” (Narlı, 2009, s.123).

Taklit ederek öteki olana benzemeye çalışan Tanzimat dönemi safderun alafrangalar yaklaşık bir asır sonra bu romanda, galiz kahramanlar kılığında yeniden görünür. Bu yansımada, Felatun Beylerin, Şöhretlerin ve Bihruzların nesli, İdris Amil'in kaba ve tuhaf kimliğinde toplumsal yozlaşmanın aynası olmaya devam ediyor gibidir. Berna Moran'a (2015) göre de, “(...)bu tip 1920'lere kadar izlendiğinde Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarındaki Batı hayranı yozlaşmış alafranga insanların Tanzimat'takilerden büsbütün farklı oldukları görülür” (s.48). Bu farklılığın kaynaklarını ise sosyo-kültürel koşullarda, politik ve ideolojik değişimin ekseninde aramak mümkündür. Felatun Bey, bu noktada Batılılaşmayı yanlış anlayan ikonik bir karakterdir. Rakım Efendi ise Felatun'un tam karşısındaki çatışmanın sembolik yüzüdür. Söz konusu çatışma Tanzimat romanının muhtevasından taşarak modern ve postmodern romanların içine sızar ve toplumsal bir paradoksun yansıması olur.

Başlangıçta yanlış Batılılaşma problemi olarak ele alınan, daha sonra en belirgin yüzüyle Peyami Safa'nın, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarında daha da derinleşerek öne çıkan medeniyet değiştirme sancıları ve bu sancılar sonucu toplumsal hayatta beliren tipler, postmodern romanın da gelenekten beslenen izleklerinden biridir. Tanzimat devri yazarlarından bu yana, Batılışmanın bir problem olarak alınılmasıyla birlikte, “(...) yazar figürü her zaman aydın füğürünün bir türevi olarak görülmüş, yazarlığın işlevi aydın olmanın gerektirdiği toplumsal bilinç ve misyon çerçevesinde değerlendirilmiştir” (Parla, 2015a, s.10). Böylece, yazar-eser-anlatıcı bağlamında da okura verilmek istenilen mesajlar doğrudan bir aktarımla muhtevaya yansıtmıştır. Buna rağmen postmodern edebiyat, gelenekten gelen tüm tabuları ve kültürel yansımaları kırılabilen bir çatışmaların izindedir. Modern dönem

sonrasında, postmodern kültürde her şeyin sorgulanabilir olması romanın muhtevasına da daha evvel alışık olmadığımız tipleri eklemeler. Böylece edebiyatın hafızasında dipdiri kalan norm karakterler, belki de hiç farkında olmadan, postmodern bir yaklaşımla güncellenir. Öyle ki, “tüm değerlerin bir hiyerarşisi olmaksızın bir arada/yan yana varlık göstermesi, postmodern yaklaşımın, şimdiye değin görülmedik ölçüde geniş kapsamlı bir demokrasi düşüncesiyle koşutluk ilkesine girmesine yol açar” (Ecevit, 2016, s.59). Bu da galiz bir kahramanın toplumsal hiyerarşiden ve geleneksel anlayıştan sıyrılmasına, aynı zamanda da hafızanın hatırlattığı yozlaşmışlığı okura sunmasına neden olur. Böylece de yazar-anlatıcı bağlamında edebî belleğin muhtevaya yansıyan çatışmaları hem karakterler hem de sosyal meseleler üzerinden güncellenebilmektedir. Postmodern kültürde anlatı türünün de değişmesi, ele aldığı konuların uzantısı olarak kurguya yansıyan karakterlerin farklılaşması, şüphesiz sadece Türk edebiyatına özgü bir kırılma değildir. Ortaçağdan bu yana, “(...)resmi ideoloji ve bu idaeolojinin dili ile karnaval dili arasında kesin bir ayırım(ın)” (Parla, 2015a, s.60) olması ve bu ayrımlara rağmen postmodern söylemin geleneksel kahramanlarına tümüyle sırtını dönmeden karnaval atmosferinde hafızaya atıfları, parodik yansımanın ürünüdür. Buna göre, form olarak Batılı bir şekle sokulmaya çalışılan Tanzimat dönemi romanlarındaki halk edebiyatı anlatı dili ve üslubunun diriliği bir kafa karışıklığından çok edebî hafızanın esere yansıma biçimiyle ilgilidir. Devirler arasındaki siyasî, sosyal ve kültürel değişime rağmen, anlatı diline ve karakterlere yansıyan bellek aktarımı, sadece geleneksel bir yorumlama değil; aynı zamanda şimdinin perspektifinden geçmiş ve hâli irdelemenin ürünüdür.

### **Felatun Bey ve Rakım Efendi'nin Parodik Yansımaları: İdris Amil, Efgan Bakara**

Galiz Kahraman, safderun alafrangaların parodisi olarak karşımıza çıkar. Başlangıçta konuşması, giyimi, tercihleri ve zevkleri ile bizi güldüren safderunlar, Galiz Kahraman'da sosyal hayatın komikleri olmaya devam ederler. İdris Amil'in tensel ve tinsel portrelerine bakıldığında Bihruzların nesli ile hiçbir yakınlıkları yok gibidir. Hatta yaşama biçimleri birbirlerinden çok uzak bu tiplerin ilk bakışta sosyal hayatta “komik” olmak dışında bir benzerlikleri de göze çarpmaz. Buna rağmen İdris Amil'in kendini “hazretleri” makamında görmesi ile Bihruz'un, Felatun Bey'in ve Şöhret'in kendine olan düşkünlükleri ve hayranlıkları, temelde aynı safiyâne tabiatla kurguya yansır. Recaizade Mahmut Ekrem'in “hakikat veya imkân dairesinde

tasavvur ve tasvir olunmak şartıyla büyük (roman) ve küçük hikâyeler insanlığa ait vakalar ve hallerin birer ibret verici aynasıdır” (Kabaklı, 1997, s.119) biçiminde özetlediği söz konusu ibret verici ayna, Batılılaşma problemini topluma yansıtmakta, bu sebeple de Bihruz karakteri, hayata bakış açısı ve yaşama biçimiyle tümüyle “bu yanlış bir örnek” önermesiyle karşımıza çıkmaktadır. Kenan Akyüz’ün (1995) de ifade ettiği gibi “aptal, basit ve zıdır” (s.80) olan Bihruz, aynı zamanda içinde yaşadığı cemiyetin diline ve edebiyatına da yabancıdır. “(...)gördüğü şeylerin çoğunu -anlamak şöyle dursun-hatta okumaya bile muktedir olamadığı cihetle sıkılmaya ve ara sıra bıyık altından müstehziyâne gülerek ‘Çince mi bunlar?’” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2012, s.81) diyen Bihruz’un bu ifadeleriyle, İdris Amil’in dili ve edebiyatı yozlaştırma biçimi edebî bellekten postmodern romana uzanan bir yolculuğu anlatır. Benzer bir yansıma Şık ve Şıpsı romanlarında da karşımıza çıkar. Mehmet Kaplan’ın (1978) ifadesiyle “Hüseyin Rahmi’nin bütün eserlerinde cehalet ve kültür komiği geniş yer tut(ması)” (s.94) ve söz konusu tiplerin kendi kültürel değerlerini yozlaştırması, yukarıda da ifade edildiği gibi Batılılaşma probleminin ele alınış biçimiyle ilgilidir. Mehmet Kaplan’ın, (1978) Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın romanları için genellediği “cehalet ve kültür komiği” (s.94) tiplerin, hafızada yaşayan canlılıkla devrin atmosferine uygun kılık ve yönelimlerle uğradığı galizlik bu noktada önem taşır. İdris Amil’in “hazretleri” olarak karşımıza çıkışı ile “şatırzadeligi” gerçek olmayan ve romanda“şatırzadeligi eski bir hanedan namına mensup veyahut sair bir esasa müstenit bir isim zannetmeyiniz. Şöhret, mahza böyle bir unvanla yad olunmayı arzu ettiği için garabten olarak isminin yanına bir de Şatırzadelik ilave eylemiştir” (Gürpınar, 2013, s.9) cümleleriyle ifade edilen uydurma sıfatların birlikteliği, bu noktada metinsel bağlamların hafızadaki örüntüleriyle ilgilidir.

İdris Amil’in kaba, hatta iğrenç görülen konuşmasını ve nidalarını anlamayanlar ile safderunların konuştuğu Fransızca’yı anlamayanlar/onlara gülenler arasındaki ilişki bu noktada birleşir. Bir dönemin zerâfet ve kibarlık adına yapılan tüm davranışları, bugünün kaba, iğrenç, tuhaf eylemleri paralellik gösterir. Bir vakitler Rakım Efendi’yi beğenmeyen Felatunların nesli, burada Efgan Bakara’yı aşağılayan İdris Amiller nesline evrilir. Batılılaşma serüveninin halkın içindeki görüntüsü bu aşamadan sonra safderun alafangaların değil, yüz­süz galizlerin kahramanlıklarına perde açar. Üstelik bu defa ne Bihruz’un yanlış ve komik de olsa Fransızca konuşma çabası, ne Felatun’un gülünç de olsa kılığına gösterdiği saygı, ne de Şöhret’in sahte de olsa şıklık yarışına girmesi için bir sebep ortada yoktur. İdris

Amil'in, "hazretleri" olabilmesi için yeterli olan tek şey onun galizliğidir. Toplumun içinden fişkırcasına taşan galiz kahramanların, kendilerine sadece kendilerinin vermesi yeterli olan "hazretleri" payesi, bir dönem aydınlarının kötücüllüğüne sebep olan "biz biliyorduk böyle olacağını" cümlesinin biçim değiştirmiş hâli gibidir. Tanzimat aydınının buhranından beslenen "böyle olmayın" teklif ve telkinleri, o yıllarda Türk romanına safderun alafrangaları hediye etmiştir. Postmodern romanda ise bu tipoloji, İdris Amillerin "Hüüüüüüüüüüüüüp! Jjjjjjjjjjjjjjjt! Nah-ha!" (Anar, 2014, s.9) sesinde yankılanmaktadır.

İhsan Oktay Anar'ın, galiz kahramanını kurgularken kullandığı ironi ve parodi dikkat çekicidir. İki yapıt arasındaki ilişkiye dayanan parodi, Mikhail Bakhtin'e (2001) göre; "tahttan indirici bir benzerin yaratılması, aynı dünyanın iç yüzünün ortaya çıkarılması, ters yüz edilmesi" (s.244) anlamına gelir. Margaret Rose (2008) ise, parodideki komikliği, iki metin arasındaki uyumsuzlukla anlamlandırır. Buna göre parodiyi; "parodi yapan şey, okuyucunun daha önceye ait olduğunu bildiği "edebi malzeme"yi, "uyumsuzluk" duygusu verecek biçimde, yeni bir malzemeyle yan yana gördüğüne ilişkin algısıdır; bu "uyumsuzluk algısı"nın genel bir sonucu ise, okuyucuda "komik" duygusunu uyandırmasıdır" (s.175). Bu noktada yaşadığı ya da yaşamak istediği hayata sadece taklit ederek intibak eden, kendisi gibi giyinmeyen, konuşmayan, zevkleri ve yaşayışları ile alaturka düzenin parçası olanları küçümseyen safderun alafrangaların parodik yansımalarını Galiz Kahraman romanında takip etmek mümkündür.

İdris Amil Hazretleri'ni tüm zamanların kahramanı yaparsa, onun içi boşaltılmış değerler evreninde hemen her konuda "kahraman" olmayı düşlemesidir. Hatta bu düşü ruhsal ve bedensel galizliği ile gerçekmiş gibi algılaması, her olmazı "olur" biçiminde düşünmesinden kaynaklanır. İhsan Oktay Anar, eğitim almamış, almaya da gerek duymamış; terbiye görmemiş, terbiyesizliği içselleştirmiş, hayatın her alanında kendine kahraman payesi edinmişlerin tümünü İdris Amil'in bedeni ve ruhu üzerine yapıştırır. Yaşamın bir insanda toplanabilecek tüm kaba ve çirkin yanlarını özenle keserek, galiz kahramanın ölçüsüne sokan yazar, içimizden biri olarak işaretlediği İdris Amil'i ustaca bir araya getirmiştir. Belki de bu sebeple İdris Amil, hem okurun burnunun ucunda, hem de gerçekler evreninden kilometrelerce uzaktadır. Bu anlamda safderun alafranga tiplerin de eğitim seviyeleri düşüktür. Bihruz ne kendi lisanını ne de hayranı olduğu Fransızca'yı anlayacak seviyede değildir. Felatun

Bey’de, Bihruz’da ve Şöhret’te kendi dilini ve edebiyatını redde varan Batı hayranlığı vardır. Buna rağmen yabancı gazeteleri, dergileri mutlaka alır, anlamadıkları o kitaplara daima sahip olurlar. Tüm bunlar okunmak için değil sözde bir gösterişin parçası olmak içidir.

İdris Amil “hazretleri” üzerindeki bu galizlik yamaları, bütünde takip edilen komikliğin ironik işaretleridir. Kahramanın meşhur nidasında şifrelenen roman, “hüüüüüüüüüüüüüüp! Jjjjjjjjjjjjjjt! Nah-ha!” (Anar, 2014, s.9) ifadeleri ile bir şarkının nakaratı gibi kurguda tekrarlanır. İlk bakışta hiçbir şey ifade etmeyen, ama tuhaf addedilecek bu nida, romanın hem başlangıcı hem de sonu sayılabilir. İdris Amil Hazretleri’nin sevindiğinde, gururlandığında, üzüldüğünde tekrarladığı bu ifade, onun tuhaf bir insan olduğunu okura sunar. Paradik yansımalarının izleklerinden takip edecek olursak, safderun alafranga tipler de toplumun içinde son derece tuhaf ve komik tiplerdir. Felatun Bey’in kendisini moda dergilerindeki insanlara benzetme çabası, Şöhret’in keyfi olarak isminin başına eklediği uydurma Şatırzadeligi ve Bihruz’un konuştuğu Fransızca, İdris Amil’in galiz kahramanlığındaki parodik görüntüsüdür. Safderun alafranganın şıklığını bayağılaştıran, konuştuğu dili “hüüüüüüüüüüüüüüp! Jjjjjjjjjjjjjjt! Nah-ha!” (Anar, 2014, s.9) şekline sokan, safderunun kılığındaki komik şıklığı bozup kabalaştıran Galiz Kahraman, zamanla değişen algıların abartılı zıtlıklarını, bir karnaval atmosferinde yansıtır.

İdris Amil, entelektüel kimliğin tam zıddıdır. Hatta entelektüelin eleştirisine uğrayan, kimi zaman da bakış açısının da kötücülleşmesine neden olan galiz bir tiptir. Bu eleştirilerin en önemli sebebi de entelektüel algının “sözde kahramanlara” eleştirisinden kaynaklanır. Kültürel donanımı, okumuşluğu ve hayata bakış açısı ile itibar görmeyen, eserleri okur bulmayan ve toplumca öteki sayılan entelektüel, kendisi ile ters noktada konumlandığı galiz tiplere, onlara “hazretleri” makamının verilmesine isyan eder. Bir yandan anlaşılammama kederi içinde kendi kabuğuna çekilen entelektüel, diğer taraftan herkesçe bir çırpıda anlaşılıveren, kabul gören bu tipolojiye karşı kötücüllüğünü korur. Oğuz Cebeci’ye (2008) göre bu algı kurgusal metin düzleminde ironinin de kaynağını oluşturur.

“Bu çelişkiler, varoluşun amacı, insan iradesinin var olup olmadığı, içgüdü ve aklın çatışması gibi sorunsallar üzerinden ifade edilmekte olup, nihai olarak geçici bir yazarlık olan insanın kendisini güvenlikte hissetme ihtiyacı ile, amaçsız, sonsuz, saçma ve insana tümüyle yabancı bir evrende yaşıyor



olması gerçekliği arasındaki uyumsuzluktan kaynakları(r)”  
(s.286).

İdris Amil ve Efgan Bakara bu noktada hem birbiriyle hem de toplumla çelişkiler yaşayan uyumsuz tiplerdir. Felatun Bey ve Rakım Efendi arasındaki uyumsuzluğun parodisini İdris Amil ile Efgan Bakara arasında görmek mümkündür. İdris Amil Hazretleri'nin yamalı parçaları, entelektüelin bütüncül algısındaki çatışmanın kaynağıdır. Romana bu açıdan bakıldığında, entelektüelde olmayan her şey İdris Amil'in tinsel, tensel ve sosyal portresinden yansır. Bir diğer ifadeyle Felatun Bey, İdris Amil'in; Rakım Efendi ise Efgan Bakara'nın gölgesinde belirir. İhsan Oktay Anar (2014), galiz kahramanını okura şu sözlerle özetler: “Efendimiz kaba saba bir şahıs sayılmazdı. Sadece ve belki bir büyükbaş hayvan gibi tabiatın hudutları dışına çıkmayı reddediyor ve Medeniyet'in mektebe devam etmek, din yolunda ilerlemek, Musaf'ı kıraat etmek gibi bazı nimetleri reddediyordu (s.12). İdris Amil'in bu benzetmelere rağmen, yazar onu “hazretleri” tabiatında kutsallaştırdıkça hikâyenin ironik ve absürd yanı da ortaya çıkar. Yazar okura İdris Amil'in her tavrını absürd biçimde sunar. Bu da ironi kurbanı galiz kahramana, kızgınlığı da arttırır. Sanders'e (2001) göre bu durum güçlü kahkahaların gülümsetmekten öte taşıdığı kızgınlık/öfke anlamlarında saklıdır. Buna göre, “ironi yüksekleri hedef alır; belden yukarısını vurur daha çok. İroni kurbanını, olanlar konusunda düşünmeye, hem de kafa patlatarak düşünmeye zorlar. Nükteli, ironik bir espri bizi durdurup anlamını çözmeye yönlendirir, ama bir kez bu anlama ulaştığımızda kızmaktan başka bir şey elimizden gel(memektedir)” (s.75). İdris Amil'in tam zıttı olarak resmedilen Efgan Bakara ise okumayı seven, azimli, kararlı bir tiptir. Onun galiz hiçbir yanı yoktur. Buna rağmen yazar onu fakirliğin ve çaresizliğin içinde saf ve zavallı biri olarak tasvir eder. Aynı algı Felatun Bey ve Rakım Efendi için de geçerlidir. Felatun Bey ile Rakım Efendi romanı bir ibret sahnesi vermeyi hedefler. Kültürel ve manevi değerlerini reddederek alafranga hayata tutunan gençlerin eleştirisinin yapıldığı romanda Rakım Efendi entelektüel bir tip olarak okura sunulur. Rakım Efendi, her bakımdan idealize edilmiş biridir. Yaşayışı, çalışması ve iş ahlakı, manevi ve sosyal değerlere bağlılığı, kültürel dokuya tutunuşu ile örnek bir genç hayalidir. Ahmet Mithat, roman boyunca Felatun Bey ile konuşur, onu doğru yola çekmeye çalışır, ama onun hakkında kötü bir düşüncesi yoktur. Hatta onun cahilce girdiği her durumu kurtarmaya çalışan, hatayı yüze vurmeyen biridir. Rakım Efendi, entelektüel duruşuna rağmen kötücül de değildir. Bu sebeple de romanda yaşanan çatışma, ruhsal bir gerilimin huzursuz yansımaları sayılmaz. İdris Amil ve Efgan Bakara arasında

yaşanan çatışmalar da dıştan gelen trajikomik gerilimlerin ürünüdür. Bu durum postmodern alımlamanın bir parçasıdır. Yıldız Ecevit'in (2016) de ifadesiyle; “her şeyin karşıtıyla birlikte hiçbir çatışmaya yer vermeden varolduğu, farklılıkların barışçı bir karnaval atmosferi içinde bir arada yaşadığı bir tinsel varoluş biçiminin adı (olan) postmodern” (s.62) romanda İdris Amiller; Efgan Bakaralara rağmen tüm tuhafliklarıyla varlığını sürdürür, diğer yandan ise Efgan Bakaralar, İdris Amillere rağmen bir karnaval atmosferinde yaşadıklarının bilinciyle hayata tutunmaya çalışır. Felatun Bey'in tuhafliklarına rağmen ona düşmanlık etmeyen Rakım Efendi ile İdris Amil'in tüm kötülüğüne rağmen ona kabalık etmeyen Efgan Bakara arasındaki parodik örüntü bu noktada birleşir. Efgan Bakara'nın okumuşluğu ile değerleri, İdris Amil'in gözünde ne ise Rakım Efendi'nin hayata duruşu Felatun Bey'in nazarında aynıdır. İhsan Oktay Anar, bir yandan İdris Amil ve onun gibilerin takıldığı Ümmü Gülsüm Kıraathanesi grubunu anlatırken, diğer yandan Efgan Bakara tiplmesi ile romanın çatışma noktasına işaret eder. “Avama açık sanatkar müellif kursu” (Anar, 2014, s.26) duyurusu ile meşhur bir yazar olmak isteyenlere kapılarını açan kıraathanede rağbet görmeyen tek kişi Efgan Bakara'dır. Aşağıdaki şekil, her iki romanda karşımıza çıkan zıt tipolojilerin halkın bakış açısına göre temellendirilmiş parodik örüntüsünü anlatmaktadır.

<b>Felatun Bey</b>	<b>İdris Amil</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• İçi boşaltılmış değerler bütününde taklidî alafranga hayatı yaşayan yozlaşmış tiptir.</li> <li>• Kültürel seviyesi düşük de olsa kendisinden başkasını beğenmez.</li> <li>• Fransızca konuşması, moda ve marka düşkünlüğü tümüyle taklittir.</li> <li>• Kendini beğenir ve yaşadığı hayat ve hayata dair seçimleriyle kendini herkesten üstün addeder.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Taklidî de olsa hiçbir değere sahip olmayan içi tümüyle boşaltılmış yozlaşmış tiptir.</li> <li>• Okumamış, kültürel düzeyi düşük, kaba, çirkin yanı sıra kendini herkesten üstün gören İdris Amil Hazretleri, kötü olan her şeyi çok çabuk kabullenir.</li> <li>• Kısa yoldan meşhur olmak için tüm rezalet çıkmazlarını gururla açar, hırsızlık ve namussuzluğu kendine ruhsal bir leke addetmeyen tiptir.</li> <li>• Kafasında kadın perüğü ile</li> </ul>

erotik bir filmin ilk karesi olarak görünebilir ve bu yolla meşhur olmakta bir mazur görmez.

- Başkalarının yazdığı kitapları kopya ederek kendine yeni bir kitap serisi çıkarmayı hayal eder.

**Rakım Efendi**



**Efgan Bakara**

**Rakım Efendi**

- Milli ve manevi değerlerle idealize edilen, halk tarafından kabul görmesi beklenen tiptir.
- Konuştuğu dil, kullandığı kelimeler yerli yerindedir.
- Hayata bakışında hiçbir sahtelik yoktur.
- Yazarın içimizden biri olarak işaretlediği, olması gereken tüm insanî değerleri taşıyan Rakım Efendi kendisini kimseden üstün görmez.
- Halkın içindedir.

**Efgan Bakara**

- Okumuşluğu, ileri fikirleri ve felsefesine rağmen halkın itibar etmediği tiptir.
- Okumuş, kültürlü, amaçlarının ve hedeflerinin farkındalığı ile kendini halkın içinde görmeye, orada var etmeye çalışır.
- İyi ve adil olanın, gerçek sevginin, doğru bilginin peşinde sürüklenen, namusa ve gururuna önem veren tiptir.
- “Kurbağa Diseksiyonu” kitabını yazar. Kitaba ve yazılanlara kimse itibar etmez. Hak etmesine rağmen toplumda beğenilmez, yaptığı işler itibarsızlaştırılır.

**Tablo 1.** Tipolojiler Arasındaki Parodik Örüntü

İhsan Oktay Anar (2014), halkın Efgan Bakara’ya olan bakışını; “zaten Efgan’ın memleketteki hiçbir camiaya, hiçbir cemiyete, hiçbir klana ve hiçbir gruba ait olamayacağını gören çete mensupları, kendilerinde var olan bütün utanç verici kusurları taş atar gibi atfettikleri kurbanı acımasızca saldırıyorlar,” (s.31) sözleriyle özetler. Anar’a göre halk yozlaşmaya rağbet etmekte; kötünün kötülüğü dışlanmamaktadır. (2014, s.26) Aslında bütün kötülüğüne rağmen İdris Amil’in baskın varlığı ve bütün iyiliğine rağmen Efgan Bakara’nın silikleşmesi ve bu zıtlığın romanın merkezini oluşturması Mehmet Narlı’ya (2009) göre; “açık bir şekilde modern gerçeklik algısının yitimidir” (s.132). “Her bilgi ya da görüntü, hem kendi içinde bir gerçekliği işaret edebilmekte hem de bu gerçeklikler

birbirlerini sürekli parçalayarak “kesinsizlik”te eşitlenmektedirler” (Narlı, 2009, s.132). Böylece, Kurbağa Diseksiyonu kitabı ile bilimsel dili ile halkın içine sığamayan Efgan Bakara’nın, İdris Amil’in kadın peruğu ile yarı çıplak gövdesinin altında ezilişi romanın entelektüel dramına ironik bir dil katar. Burada Muecke’un dramatik ironi anlayışı karşımıza çıkar. Efgan Bakara’nın hem kendi içinde hem de halkın gözünde yaşadıkları, ruhsal olarak örselenişi dramik bir ironinin varlığı işaret etmektedir. Romanın Efgan Bakara cephesindeki dramatik yüzünü, onun en zayıf ve kırılğan yanlarında takip etmek mümkündür.

İdris Amil, kahramanlığın boyut değiştirmiş hali, bir başka ifadeyle galiz kahraman bir kahramanlık yanılmasıdır. Halkın rağbetine mazhar olan tiplerin tüm zamanlarda geldiği içi boş noktanın hülasası İdris Amil’dir. Yazar, halkın bu boşluğunu, entelektüel maraziyetin tekil halini tanımlayarak karşı tipi kurgular. Efgan Bakara, İdris Amil’in “hazretlerine” dönüşmüş halk algısının zıddıdır. Bergson (2011), Gülme adlı kitabında bir karakterin iyi ya da kötü olmasının bir önemini olmadığını belirterek, bu noktada mizahı yaratan unsur şöyle açıklar: “Bu karakter topluma uyum sağlayamıyorsa komik duruma gelebilecektir. Toplumdan uzaklaşan herkes gülünç olur, çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmadan doğar” (s.86). Galiz Kahraman’daki komikliğin beslenme kaynağı da buradan beslenir. Yukarıda da işaret edildiği gibi her iki tipin de açık biçimde toplum algısından kopuk yanları, onları gülünç duruma sokar.

İdris Amil, bir destan metninden kopmuş doğumu ile garabetin ölçüsüz uzantısıdır. Tüyley içinde doğan, süt yerine et isteyen İdris Amil’in oğlu, mitolojiden cımbızla çekilen özellikler içinde karşımıza çıkar. Tıpkı Oğuz Kağan destanının doğum motifinde olduğu gibi, İdris Amil’in oğlunun da olağanüstü özellikler göstermesi bir parodi örneğidir. Bu noktada altı çizilen bir diğer garabetse, İdris Amil “hazretlerinin” oğlu, mitolojik bir kahraman gibi olağanüstüdür, zira kahramanın babası en olağanüstü noktadadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde İdris Amil, sosyal bir tezin sonucundaki kahramandır. Halkın kabulüne ironik bir biçimde mazhar olan kahraman, galiz sıfatının tüm tuhaflıklarını üzerinde taşır.

## **Sonuç**

Galiz Kahraman romanı Tanzimat Devri’nden bu yana uzanan zıt tipolojilerin, İhsan Oktay Anar dilinde yeniden yorumlanmasıdır. İnsanlığın postmodern dildeki trajedisini yansıtan Galiz Kahraman romanında, İdris Amil’in sözde kahramanlığı ile Efgan Bakara’nın

entelektüel dramı çarpıştır. Burada entelektüel duruşun varoluşsal hikayesi ile kof aydın takımının kimlik kazanma çabası halkın bakış açısında düğümlenir. Bu sebeple Efgan Bakara yoksulluğu ve acınası resmin içinde sıkışmışlığı anlatır. İdris Amil ise tüm tuhaflıklarına rağmen insanların gözünde kahraman olmayı başarır. Türk insanın alafranga yaşama geçişinde yaşadığı tüm sancılar, yozlaşmış kahramanların doğumu Tanzimat Devri romanlarında karşımıza çıkar. Bihruz Beylerin, Felatunların bir zamanlar komik ama kabul görmez halleri; postmodern dilde İdris Amillerin komik ve galizliğine rağmen halkın içinde kabulü söz konusudur. Bir vakitler kahraman olmak ya da entelektüel olmak için gösterilen çabalar, içi boş dâhi olsa, şimdinin algısında değersizleşir. Çalışmamızda Tanzimat Devri'nde bu yana Batılılaşma sorunsalı olarak karşımıza çıkan ve kurguya bu problem çerçevesinde tipolojiler ekleyen hafızanın postmodern yansıması takip edilmiştir. Buna göre İhsan Oktay Anar'ın Galiz Kahraman eserine, Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey ve Rakım Efendi romanının parodik düzlemde yansıması değerlendirilmiştir. Yapılan okumalar neticesinde Felatun Bey'in İdris Amil ile; Rakım Efendi'nin ise Efgan Bakara ile olan benzerliklerine dikkat çekilmiştir. Galiz Kahraman romanındaki İdris Amil, parodik yansımayla Felatun'un kibar, Bihruz'un entel, Şatırzadeyi sık olduğu varsayılan tuhaflıkları toplamı, galiz yansıması olarak kabul edilebilir. Efgan Bakara ise, Tanzimat'tan bu yana entelektüelin zaman içinde düştüğü dramatik ironinin bir parçası olarak kabul edilebilir. Rakım Efendi'nin kabul gören, anlatıcı-yazar tarafından okura sunulma biçimindeki takdir, Efgan Bakara için söz konusu değildir. Öyle ki, okumuşluğun, yazarlığın kısaca entelektüel olmanın yok sayıldığı bir toplumda, Efgan Bakara gibi görünmeye, hayatı onun gibi alımlatmaya zorlanan şeyler toplamı yozlaşan toplumun izdüşümü gibidir. Efgan Bakara, hayalleri kaybolan, umudunu yitiren bir tutunamayan, diğer yandan yazan ama anlaşılamayan, kendini sosyal hayatın içinde yabancı gören, bu sebeple de dramik biçimde onlardan da kopamayan Rakım Efendi neslinin yansıması bir entelektüeldir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmet Mithat Efendi. (2005). *FelâatunBey İle Râkım Efendi*. Ankara: AkçağYayımları.
- Akyüz, Kenan. (1995). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Anar, İhsan Oktay. (2014). *Galiz Kahraman*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bakhtin, Mikhail. (2001). *Karnavaldan Romana*. Sibel Irzık (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Barthhes, Roland. (1999). *Göstergebilimsel Serüven*. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat (Çev). İstanbul: YKY
- Barry, Sanders. (2001). *Kahkahanın Zaferi*. Kemal Atakay (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bergson, Henri. (2011). *Gülme*. (3. Baskı). Yaşar Avunç (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cebeci, Oğuz. (2008). *Komik Edebi Türler*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ecevit, Yıldız. (2016). *Türk Romanında Postmodern Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. (2013). *Şık*. (Haz. Emre Taylan). İstanbul: Everest Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet. (1997). *Türk Edebiyatı III.Cilt*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1978). *Edebiyatımızın İçinden*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Moran, Berna. (2015). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Narlı, Mehmet. (2009). Postmodern Roman ve Modern Gerçekliğin Yitimi. *Türkbilig*. (18), 122-132.
- Parla, Jale. (2015a). *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (2015b). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Recaizade Mahmut Ekrem. (2012). *Araba Sevdası*. (Haz. Sabahattin Çağın, Fazıl Gökçek). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük. 1-2* (1998). (9. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.



# ÇEVRECİ ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA “SUSUZ ÇAĞIN ÇOCUKLARI”

## “CHILDREN OF THE THIRST AGE” IN THE CONTEXT OF ENVIRONMENTAL CRITICISM

Aydan ENER SU\*

### ÖZ

Küresel ısınmanın, iklim değişikliğinin, su krizi gibi global sorunların her geçen gün tehlikeli boyutlara ulaşması Türkiye Türkolojisinde ele alınan güncel konuların şekillenmesinde de etkili olmuştur. Ekoloji ve iklim sorunlarına her alandan çeşitli şekillerde tepkiler gösterilirken, yazar ve şairler de tüm dünyayı yakından ilgilendiren bu sıkıntıları eserlerine konu ederek çevre çalışmalarına katkı sağlamaktadır. Çevre odaklı edebiyat ve çevreci eleştiri açısından kaleme alınan kurmaca metinler bilimsel verileri duyguya dayalı olarak işledikleri için toplumun çevre duyarlılığı kazanmasında önemli bir işleve sahiptir.

Doğal kaynakların doğru bir şekilde kullanılması gibi tüm dünyanın geleceğini yakından ilgilendiren güncel konularda çocuklara yönelik çalışmalar da ayrı bir öneme sahiptir. Evrensel ilkeler temelinde verilmeye çalışılan “Değerler Eğitimi”nin önemli bir basamağını oluşturan çevre duyarlılığı, doğaya saygı konusu Selda Yaşar’ın *Susuz Çağın Çocukları* adlı eserinde sürükleyici bir macera serüveni şeklinde ele alınmıştır. Bu çalışmada çevreci eleştiri akımının tanıtılmasının ardından belirtilen eserden hareketle iklim değişikliği, su krizi, ekoloji ve dünya kaynaklarının doğru kullanımıyla ilgili çocukları bilgilendirme, bilinçli birer birey olarak yetişmelerini sağlama, çocuk eğitiminde çevre sevgisini kazandırma ve çevrenin korunması için neler yapılması gerektiği konusu tartışılacaktır. Eserin, çevreci eleştiri kuramına göre değerlendirilen diğer kurmaca metinlerden farkı belirlenerek çocukların çevre bilinci edinmesinde getirdiği yeni yaklaşım biçiminin yorumlanması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Selda Yaşar, *Susuz Çağın Çocukları*, çocuk edebiyatı, çevreci eleştiri, doğa, iklim değişikliği, susuzluk

### ABSTRACT

The fact that global problems such as global warming, climate change and water crisis reach dangerous levels every day has also been effective in shaping the current issues discussed in Turkish Turcology. While reactions to ecology and climate problems are shown in various ways from every field, writers and poets also contribute to environmental studies by covering these problems, which concern the whole world, in their works. Fictional texts written in terms of environmentally focused literature and environmental criticism have an important function in raising society's environmental awareness because they process scientific data based on emotion. Studies for children on current issues that are closely related to the future of the whole world, such as the correct use of natural resources, are also of particular importance. The subject of environmental awareness and respect for nature,

---

\* Dr., Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye (aydanener@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-3693-2729>



which constitute an important step of "Values Education", which is tried to be given on the basis of universal principles, is discussed in the form of an absorbing adventure in Selda Yaşar's work titled *Susuz Çağın Çocukları*. In this study, after introducing the environmental criticism movement, based on the mentioned work, the topics of informing children about climate change, water crisis, ecology and the correct use of world resources, ensuring that they grow up as conscious individuals, gaining environmental love in children's education and what needs to be done to protect the environment will be discussed. It is aimed to determine the difference of the work from other fictional texts evaluated according to environmental criticism theory and to interpret the new approach it brings to children's environmental awareness.

**Keywords:** Selda Yaşar, *Susuz Çağın Çocukları*, children's literature, environmental criticism, nature, climate change, thirst

## Giriş

Herhangi bir bölgede yaşamaya karar verilirken ilk bakılan unsur bütün canlılar için yaşam kaynağı olan sudur. Hayati bir öneme sahip olan su, bir insan vücudunun % 60'ını oluşturur. Bu oran çocuk ve yetişkin bünyesinde farklılık gösterebilmektedir. Dünyamızın ise %70'i sularla kaplı olmasına rağmen kullanılabilir durumda olan su, bu miktarın yalnızca %3'üdür. Endüstrileşmenin ve nüfusun hızla artmaya devam etmesi zaten kısıtlı olan su kaynaklarının yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Yeni su kaynakları arama çalışmalarının yanı sıra var olan kaynakların da kirletilmeden ve tasarruflu bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Suyun yetersizliği önceleri belirli bölgelerde yaşanırken zamanla dünya genelini ilgilendirmeye başlamıştır. "Nüfusumuzun ve sanayileşmesinin hızla artması, tarımsal gübre ve ilaçların kullanımının giderek yaygınlaşması bağlamında su azlığı çeken ülke konumunda olan ülkemizin 20-30 yıl sonra dönüşü imkânsız su sorunlarıyla karşı karşıya kalacağı açıktır." (Atabey, 2018, s. 28-29).

Suyun içme, gıdaların temizliği, ev ve fabrikalarda atık temizliği, sanayide suyla yapılan işlemler, yangın gibi durumlarda kullanılanlar, denizcilik, yüzme, balıkçılık, tarım ve enerji için (Atabey, 2021, s. 91) gibi çeşitli kullanım alanları vardır. Bu kadar çeşitli kullanım alanına sahip bir elementin çokluğu medeniyetlerin gelişmişlik düzeyi üzerinde de etkili olmuştur. Bu yüzden su kaynakları fazla olan yerlerin, medeniyetlerin de merkezi hâline gelmesi bir tesadüf değildir. Su üzerine çeşitli eserleri bulunan Eşref Atabey, "İlk medeniyetlerin kaynak ve akarsuların çevrelerinde oluştuğunu, temiz su kaynakları sağlayarak gelişen çoğu medeniyetin, bu kaynakların tükenmesi ya da kalitesinin bozulmasıyla çöktüklerini" vurgulamıştır

(2018, s. 29). Suyun kalitesinin bozulmasında, kirlenmesinde nüfusun hızlı bir şekilde artmasının etkisiyle sanayinin gelişmesi, gübre ve zirai ilaç kullanımının çoğalması, turizm etkinlikleri, kıyı bölgelerdeki konut artışı, taşradan merkeze yapılan düzensiz göçlerle gerçekleşen yerleşim hataları, kurak dönemlerdeki düzensiz su kullanımı (Atabey, 2021, s. 132) etkilidir. Küresel ısınmanın, iklim değişikliğinin, su krizi gibi global sorunların her geçen gün tehlikeli boyutlara ulaşması, “dünyanın geleceğinin tehdit altında bulunması, çevre sorunlarını sadece ekoloji biliminin çalışma alanı olmaktan çıkarmış ve disiplinlerarası bir özellik sağlamıştır. Bunun sonucu olarak da, edebiyat toplumun geniş kitleleri tarafından üzerinde önemle durulan çevre sorunlarıyla ilgilenmeye başlamıştır” (Bulut, 2005, s. 80). Her yaşa uygun olarak hazırlanan çeşitli türlerdeki edebî eserlerde okurlar ekolojik olarak bilinçlendirilmeye çalışılmış ve çevreye duyarlı bireylerin ortaya çıkması için eserler yazılmıştır. Bu edebî eserlerin çevre ile ilişkisi üzerine kurulu olan ekoeleştirici kuramı her geçen gün önem kazanmıştır. “Ekoeleştirici yalnızca edebiyat eserlerinde doğanın nasıl yansıtıldığını incelemeyi, doğaya yüklenen simgesel anlamları, bu anlamların oluşturduğu düşünce kalıplarını, nehirlerin, denizlerin, toprak, bitki ve hayvan türlerinin insan kültürlerini nasıl şekillendirdiğini, dilin nasıl kullanıldığını, çevre sorunlarına nasıl yaklaşıldığını, metin içindeki değer yargılarını ve benlik kavramlarını da mercek altına alır” (Oppermann, 2012, s. 25). Çevreci Eleştirisi’ye temel oluşturan çeşitli yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımlardan bir tanesi de Derin Ekoloji’dir. Derin Ekoloji’ye göre insan tabiatındaki diğer canlılardan üstün ya da daha değerli değildir ve o da diğer canlılar gibi doğanın yalnızca bir parçasıdır. Arne Naess’in geliştirdiği bütünsel evren görüşüne dayanan, doğadaki her şeyin birbirine bağımlılığı ilkesine bağlı Derin ekoloji, doğanın insan tarafından ötekileştirilmesini, insanın kendisini doğadan ayrı ve üstün bir konumda değerlendirmesini ve doğanın hammadde kaynağı olarak bilinçsizce sömürülmesini eleştirir, tüm canlıların içsel değerlerini tanıır (Oppermann, 2012, s. 20-21; Ayaz, 2012, s. 422; Dindar, 2012, s. 62).

### **Selda Yaşar ve *Susuz Çağın Çocukları***

1986’da Kayseri’de doğan Selda Yaşar, Erciyes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü’nde öğrenim görmüştür. 2009 yılından itibaren Ankara ve İstanbul’da çeşitli öğretim kurumlarında öğretmenlik yapan yazar, Beyoğlu’ndaki bir devlet okulunda sınıf öğretmenliği görevine devam etmektedir. Sosyolojiye de ilgi duyan yazar, bu alanda da öğrenim görmektedir. Yazar,

“Ağaçlara, gökkuşağına, güneşli yağmurlara ve sınırsız düşler kuran çocuklara hayranlık duyar.” (URL 2). Özçataloğlu'nun kendisiyle yaptığı röportajda, çocuklara okumanın kapısını aralamanın ne kadar değerli olduğunu bildiğinden çocuklar için yazdığını belirtmiştir. “Micheal Ende“Bitmeyecek Öykü”, Asa Lind “Kumkurdu”, Astrid Frank “Enno ya da Asfalttaki Karahindiba” ve Roald Dahl’ın birçok kitabını” severek okuyan yazar, okuyucu olmanın da keyfinin farkındadır” (Özçataloğlu, 2021). 2019 yılından itibaren eserleri yayımlanan yazarın *Ormanın Şarkısı* (2019), *Susuz Çağın Çocukları* (2021), *Aydede Peynir Değildir* (2023), *Köpük Adam* (2023) adlı eserleri vardır.

## Özet

Susuz Çağ Medeniyetleri'nin kuruluş aşamasının anlatılmasıyla başlayan eserde zaman, 26. yüzyıldır. Suyun azalmasıyla başlayan sorunları, iklimlerin değişmesi, susuzluk, kıtlık ve kaynakların giderek azalmasıyla yaşanan kaos takip eder. Tükenmek üzere olan kaynakların paylaşılabilmesi savaşlara neden olur. Değişen çevre şartları nedeniyle yeni bir dünya düzeni kurmanın gerekliliği konusunda tüm liderler hemfikir olurlar ve kalan son su kaynaklarına göre dünya beş bölgeye bölünür. Antik dünyaya göre Ainos<sup>1</sup>, Petra<sup>2</sup>, Zeugma<sup>3</sup>, Patara<sup>4</sup>, Pergamon<sup>5</sup> ismi verilen bu bölgelerin etrafı devasa duvarlarla çevrilir. Herkes bir defaya mahsus yaşamak istediği yeri

---

<sup>1</sup> “Ainos, bir Antik Yunan kentidir. Marmara Bölgesi'ndeki Enez ilçesi yakınlarındaki Saros (Melas) Körfezi'nin batısında, Sarpedon Burnu'ndan sonra, Meriç (Hebros) nehrinin denize döküldüğü ağzın güneyindedir.” <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ainos>.

<sup>2</sup> “MÖ 300 ile MS 106 arasında Nebati Krallığı'nın başkenti olmuştur... Petra'yı ziyaret etmek insanı susatır. Kurak bir yerdir burası. Petra, geçmiş ile şimdi arasındaki en çarpıcı tezadı oluşturur. Sular içindeki geçmişi kentin en tatlı sırlarından biridir. Bir yandan da ona bakmak büyük bir ders almamızı sağlar: Gayet basit su mühendisliği tekniklerinin, en kurak doğal ortamlardan birinde bile su bolluğu yaratmak için uygulanabileceğinin dahiyane bir örneğidir Petra.” Ayrıntılı bilgi için bakınız: Steven Mithen, (2017). *Susuzluk Antik Dünyada Su ve İktidar*, İstanbul: KÜY. S. 121-123;133.

<sup>3</sup> “Zeugma, Gaziantep'in Nizip ilçesine bağlı Belkıs köyünde bulunan antik yerleşim. Fırat kıyısında eski yerleşimin bulunduğu yerdir.” <https://tr.wikipedia.org/wiki/Zeuqma>.

<sup>4</sup> “Patara Antik Kenti Fethiye-Kalkan arasında Xanthos Vadisi'nin güneybatı ucunda bugünkü Gelemiş Köyü'nde yer almaktadır ve Likya'nın en önemli ve en eski şehirlerinden biridir.” <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/antalya/gezilecek/yer/patara>.

<sup>5</sup> “Pergamon, günümüzde İzmir iline bağlı Bergama ilçesinin merkezinin yerinde kurulu antik kentin adıdır. “ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Pergamon>.

seçer ve bir daha hiçbir şekilde bölgeler arası iletişim, geçiş olmayacaktır.

Zeugma, çocukların ve bilimin önemsendiği bir medeniyettir. Çocuğun en önemli şey olduğunu düşünen insanlar bu bölgeyi seçmiş ve kaynakları adilce paylaşarak barış içinde yaşamışlardır. Fırat ve ailesi de bu bölgede yaşarlar. Profesör B. sayesinde bitkilere ilgi duyan Fırat, Zeugma Ormanı'nda daha önce hiç karşılaşmadığı bir bitkiyle karşılaşır. Profesör B.'ye bu bitkiden bahseder ve birlikte ilk kez karşılaştığı bitkiyi görmeye giderler. Profesör B. de daha önce böyle bir bitki görmemiştir. Bölge kütüphanesinde bitkilerle ilgili tüm kaynakları taramaya karar verirler. Fırat o gece rüyasında bitkinin bembeyaz ve parlak bir ışık saçtığını, bitkilerin çoğalarak kendisine bir yol açtığını ve kendisini duvarın arkasına çağırıldığını görür. Uyanır uyanmaz ormana giderek durumu kontrol eder; ancak herhangi bir değişiklik görmez. Sonraki gecelerde de bu ilginç rüyayı gören Fırat, her gün ormana gitmeye başlar. Susuz Çağ Medeniyetleri kurulurken tüm giriş çıkışlar yasaklandığı için duvarın arkasına geçmenin sözü bile edilemez. Sık sık Profesör B.'ye uğrayarak bir gelişme olup olmadığını soran Fırat, çiçeğin duvarın arkasından gelmiş olabileceğini düşünmeye başlar. Yaklaşık iki yüz yıldır beş bölge dışında kimse yaşamadığı için duvarın arkasındaki bomboş toprakların zannedildiği gibi kurak olmadığını belirtir. Endişelenen Profesör ise duvarın arkasındaki dünyanın güvenliklerini tehdit edebileceğini düşünür. Zeugma'daki eğitim sistemi de yetenek ve ilgi doğrultusunda şekillenmiştir. İlgi alanına göre eğitim alan Fırat'ın arkadaşı Deniz, yapı işlerine meraklıdır. Fırat, her gün bir araya geldiği Deniz'e bitkiyi, gördüğü rüyaları anlatır ve ondan yardım ister. Bölgeleri ayıran duvarla ilgili her şeyi öğrenmek istediğini belirtir. Deniz, duvarın yapılış aşamalarını ve planını defalarca incelediğini, sınır boyunca ilerleyen iki yüz metrelik kusursuz bir yapı olan bu duvarı geçmenin mümkün olmadığını anlatır. Ancak Fırat kararlıdır. Bunun üzerine Deniz, mühendisler arasında dolaşan bir şehir efsanesinden bahseder. Duvarın arkasına kadar uzanan bir yeraltı geçidi olduğunu, ancak nereden başladığını kimsenin bilmediğini söyler. Gizli geçidin nerede olduğunu bilen Fırat, Deniz'in yanından ayrılır. Günlerdir gördüğü rüyanın kendisine gizli geçidi işaret ettiğini düşünen Fırat, rüyasında gittiği yöne doğru yürümeye başlar ve büyük bir kayanın önünde durur. Etrafı, karıncaları gözlemlerken kayanın altına doğru ilk bakışta fark edilmeyen bir oyuk görür ve sürünerek içeri girer. Bir süre ilerledikten sonra duvarın arkasında olduğunu anlar. Zeugma'da bulunduğu gizemli bitki her yeri kaplamıştır. İlk defa dere gören Fırat, elini yüzünü yıkadıktan sonra suyun kaynağına doğru yürümeye

başlar. Bir süre yürüdüktan sonra büyüleyici bir doğa manzarasıyla karşılaşır. Çok yüksek bir tepeden aşağıya dökülen şelale, döküldüğü yerde geniş bir gölet oluşturmuş ve beş kola ayrılmıştır. O sırada üzerinde yırtık pırtık kıyafetler olan kendi yaşlarında bir kız çocuğu ise kaçmaya başlar. Hava kararmak üzere olduğu için Fırat eve dönmek zorundadır. Hızla geldiği yöne doğru koşarken düşüp ayağını incitir. O sırada daha önce gördüğü kız yanına gelir ve burada gördüklerini kimseye anlatmazsa yardım edebileceğini söyler. Bir süre birlikte yürüseler de Fırat eve yetişemeyeceğini, acısından daha fazla yürüyemeyeceğini anlayınca olduğu yere yığılır. Patara'dan geldiğini öğrendiği Göksu'nun hikâyesini dinlemeye başlar. Göksu, ikisinin hatta beşinin de neden nehir ismine sahip olduklarını anlatmaya başlar. İki yıl önce bir çiftlikte arılarla ilgilenen Göksu, arıların ve gizemli çiçeğin yol göstermesiyle duvarın arkasındaki bu gizli yeri bulmuştur. Fırat ve kendisiyle birlikte her bölgeden birer tane olmak üzere beş çocuğun büyük bir sırrın parçası olduğunu anlatır. Hepsini su kaynağına çağıran gizemli bitki, beş bölgenin ortasında kalan yerin tünellerle birleşmesi, oradaki şelalenin beş nehrin kaynağı olması, kaynağı bulan Aras, Dicle, Meriç, Göksu ve Fırat'ın isimlerinin o nehirlerin ismini taşıması ve diğer çocuklarla her hafta perşembe günleri beş nehrin doğduğu yerde toplandıkları hakkında bilgi verir. Ayağını burktuğu için geceyi orada geçirmek zorunda kalan Fırat'ın ailesi çok endişelenmiş ve bütün gece onu aramıştır. Ertesi sabah, bu sırrı saklamak zorunda kalan, ailesine ne söyleyeceğini bilemeyen Fırat iyice içine kapanır. Fırat'ın en yakın arkadaşı Deniz, onun kayboluşundaki gizem, bütün ormanın aranmasına rağmen neden bulunamadığı, duvarın arkasına geçip geçmediği hakkında bilgi almaya çalışsa da Fırat, Göksu'ya verdiği sözü tutar ve hiçbir şey söylemez. Fırat'ın kayboluşunun ardından beş ay geçmesine rağmen annesi ormana yalnız gitmesine izin vermez. Ancak bir süre sonra Fırat'ın ısrarlarına dayanamayarak tedbirli bir şekilde gitmesine izin verir. Fırat, duvarın arkasına geçtiğinde kurumuş ağaç dallarından yapılmış bir kulübede çocukları görür. Kaynağı ilk bulan kişi olan Aras, paranın başkenti Petra bölgesinden geldiğini söyler. Bölgenin yaşam biçimi nedeniyle kaynaktan kimseye söz etmemeye karar verir. Bir gün Pergamonlu Dicle ile karşılaşır. Pergamon kaynakları hiç umursamadan harcadığı için su ve yiyecek sıkıntısı çekmektedir. Halkının yokluk içinde kıvrınmasına razı olmayan Dicle durumu ailesine anlatsa da tünelin bulunduğu yere geldiklerinde tünelin olmadığını görür. Durumu Aras'a da anlatır ve olayın gizemini çözmek için Aras da bir arkadaşını tünele götürür ancak sonuç değişmez. Tünel bu beş çocuğun yanlarında bir başkası olduğunda

görünmez olur. Çocuklar, tünelin sadece kendilerine görünmesinin nedenini sorgulamaya başlarlar. Bir diğer çocuk Ainoslu Meriç'tir. Ainos dünyanın kütüphanesi konumundadır. Bilginin peşine düşenler bu bölgeyi seçmiştir. Meriç'in tarih ve arkeolojiye olan merakı kendisini gizemli çiçeğe götürmüştür. Bu çiçek hakkında günlerce araştırma yapmasına, kütüphaneleri taramasına, bitki bilginleriyle konuşmasına rağmen Meriç hiçbir şey bulamamıştır. Bakmadığı tek yer on bir bilginin erişebildiği gizli kütüphanedir. Orada evrenin en gizli sırlarının saklandığına dair söylentiler dolaşırdı. Bir gece yarısı vardiya değişimi sırasında gizli kütüphaneye sızan Meriç, "Evrenin Kitabı" adlı kitabın diğer kitaplardan farklı olarak daha özenle korunduğunu fark eder. Kilitli bir fanus içindeki kitaba ulaşmak için oldukça sert ve kalın olan bir kitabı fanusa vurur; ancak fanus kırılmaz. Çıkardığı gürültü görevlilerin yanına gelmesine neden olur. İşlediği suç nedeniyle bir odaya kapatılan Meriç, uzun bir süre sonra on bir bilginin oluşan yüce divana çıkarılır. Neden gizli kütüphaneye girdiği, ne aradığı gibi çeşitli sorular sorulur. Meriç'in bir çiçek hakkında araştırma yaptığını söylemesi bilginlerin fısıldaşmalarına neden olur. İsmi Meriç olduğunu öğrenmeleri üzerine tüneli bulup bulmadığını sorarlar. Meriç çok şaşırır; ne söyleyeceğini bilemez. Her iki taraf da karşısındakinin gerçeğin ne kadarını bildiğini anlamaya çalışmaktadır. Meriç, bazı bilgileri kendilerine saklayan, kutsal kütüphanelerine girmesine izin vermeyen bilginlere güvenemez bu nedenle de bir şey anlatmaz. Bilginler bir süre aralarında fısıldaştıktan sonra görevliler onu odasına götürür. Gece yarısı en yaşlı bilgin gizlice Meriç'in odasına gelerek kilitli fanusun içindeki kitabı incelemesi için yardım eder. Meriç, "on iki bilginin yüce mirasıdır" ifadesiyle başlayan kitapta çeşitli sembollerle çizilmiş bir harita görür. Bu noktardan biri de çocukların bulunduğu su kaynağıdır. Çiçek sembolüyle gösterilen bu yer için Arkadia ifadesi kullanılmıştır. Kitapta günün birinde canlıların su kaynağı tükenirse bu çiçeğin onları Arkadia'yaya çağıracağı, baharın ilk tomurcuğu açtığı zaman da beş çocuğun Gömülü Kaya'yı yerinden kaldırması gerektiği yazmaktadır. Ancak Gömülü Kaya'nın nerede olduğu hakkında bir bilgi yoktur. Kitabın son sayfasında genişletilmiş ve ayrıntılı bir harita olmasına rağmen Arkadia'nın olduğu bölüm yırtıktır. Yaşlı bilgin, Susuz Çağ Medeniyetleri kurulurken diğer bilginlerle ters düşen on ikinci bilginin o sayfayı yanında götürdüğünü söyler. Çocuklara önem veren on ikinci bilgin Zeugma'yı seçmiştir. Bölgeler arası geçiş olmadığı için bilginler ona ulaşamamıştır. Sonraki gün Meriç serbest bırakılır. Meriç'in anlattıklarından dünyadaki su kaynaklarının tamamen tükenmek üzere olduğunu anlayan çocuklar

hızlı hareket etmek zorunda olduklarını anlar. Meriç hafızasına kazıdığı haritayı yeniden çizmeye çalışırken Fırat kayıp bilgini, diğer çocuklar da Gömülü Kaya'yı arayacaktır. Fırat, toplumda öne çıkan ve kıyıda köşede kalanlardan olağan şüpheli listesi oluşturur ve kayıp bilgini aramaya başlar. Gizemli yalnızlardan bir şey çıkmayınca Zeugma'nın öne çıkan meşhurlarıyla konuşmak için yola koyulur. O sırada suyun azaldığına dair sirenlerin çalmaya başladığını duyar. Ortamda bir panik havası vardır. Su savaşlarının çıkmaması, halkın suyu stoklamaması için suya erişim kapatılır ve her haneye kişi sayısına göre su verilir. Fırat'ın ailesi kendilerine günlük verilen sudan artırarak depolar. Annesiyle konuşması esnasında Fırat'ın adını Profesör B.'nin koyduğunu, babasının kurumuş bir nehrin adını koymak istemediğini ancak Profesörün kurumuş nehirleri yeniden coşturmasına sebep olur diye ailesini ikna ettiğini öğrenir. O anda kayıp bilginin Profesör B. olduğunu anlayan Fırat, hızla Botanik bahçesine gider. Profesör B. baharın ilk tomurcuğuna kadar vakit olduğu için Fırat'ın beş çocuktan biri olduğunu o ana kadar söylememiştir. Profesör, bahara kadar beklemeleri gerektiğini söyler ve bütün bildiklerini anlatmaya başlar. İki yüzyıl önce diğer bilginlerin bu önemli bilgiyi çocukların yararına kullanmayacaklarından korktuğu için, son sayfayı alarak Zeugma'ya gelmiş ve daha önce ezberlediği diğer sayfaları yazıp son sayfayı da eklemiş ve kitabı yeniden oluşturmuştur. Üç kuşak boyunca devredilen kitap son olarak üçüncü nesil bilgin olan Profesör B.'ye devredilmiştir. Profesör B. kaktüslerin oraya sakladığı kitabı Fırat'a göstererek Gömülü Kaya'nın olduğu haritanın fotoğrafını çekmesine izin verir ve beş çocuk dışında hiç kimseye kitaptan bahsetmemesini söyler. Beş çocuk perşembe günü bir araya gelerek yapacaklarını düşünür. Su krizi tüm bölgelere ulaşmış hatta Zeugma ve Ainos dışındaki bölgelerde su savaşları, isyanlar başlamıştır. Çocuklar, baharın gelmesine daha iki ay olduğu için o zamana kadar olacaklardan endişelidir. Fırat'ın getirdiği haritayı incelediklerinde Gömülü Kaya'nın şelalenin içinde olduğunu anlarlar. Ya şelaleye tırmanmaya çalışacaklar ya da Kara Kuyu'ya gireceklerdir. Kara Kuyu'ya girenlerin bir daha dönmeme ihtimali olduğu için endişelenirler. Kâğıtta fedakârlık, kararlılık, iyimserlik, çalışkanlık ve adaletin elinin kayaya dokunması, yalnızca onların doğayı kurtarabileceğinin yazılı olduğunu görürler. Fırat, çocukların hikâyelerinden Aras'ın adaleti, Göksu'nun iyimserliği, Meriç'in çalışkanlığı, Dicle'nin fedakârlığı, kendisinin de kararlılığı temsil ettiğini bu yüzden çiçeğin kendilerini seçtiğini anlar. Önlerinde henüz iki ay olduğu için Kara Kuyu'ya girip girmeyeceklerini düşünmeye

karar verirler. Susuzluk gittikçe vahim sonuçlar doğurmaya başlar. İnsanlar suyu yalnızca içmek için kullanmaya başladıkları için günden güne pis kokular yayılmaya başlar ve hastalıklar artar. Çocuklar Arkadia'daki suyu bölgelerine taşımaya kalksa da bölgelerine geçtiklerinde su kaybolur. Sadece Gömülü Kaya'yı kaldırırlarsa suya ulaşabileceklerini anlarlar. Baharın gelmesine çok az bir süre kala bölge yönetimi başka su kaynakları aramak için duvarları yıkmaya karar verir. Ancak duvarları yıktıklarında duvarın arkasının da Zeugma'dan farklı olmadığını, diğer bölgelerin de duvarları yıktığını görürler. Duvarın ardındaki Arkadia'yı yalnızca beş çocuk görebilmekteydi. Bir şeyler yapmazlarsa tüm canlıların sonunun geleceğini bildikleri için baharın ilk tomurcuğunu görünce harekete geçerler. Kara Kuyu'da endişeli ve uzun bir süre ilerledikten sonra şelaleye ve Gömülü Kaya'ya ulaşırlar. Kayanın üzerinde ellerinin izinin olduğunu fark ederler. Her biri kendi el izine elini koyunca kaya bir kapak gibi açılır ve Arkadia'nın suyu Gömülü Kaya'nın açtığı boşluğa doğru akar. Çocuklar yaşananları insanların unutmaması için uzun ve etkileyici bir mektup yazar ve mektupları bölgelerine dağıtır. İnsanlar tüm umutlarını yitirdiklerinde suya yeniden kavuşur, doğanın değerini anlarlar ve böylelikle Doğa Çağı Medeniyetleri kurulur.

### ***Susuz Çağın Çocukları'nın Çevreci Eleştiri Bağlamında Değerlendirilmesi***

Çevre sorunlarından su sıkıntısına odaklanan eser, susuz kalan ülkelerin yaşadıklarının anlatılmasıyla başlamıştır. Suyun azalması kuraklığın artmasına, iklimlerin değişmesine ve kıtlığın başlamasına neden olmuştur. Azalan kaynakların paylaşılabilmesi savaşların yaşanmasına, kaos ortamının oluşmasına ortam hazırlamıştır. Tüm liderler bir araya gelerek kalan su kaynaklarına göre dünyayı beş bölgeye ayırmaya karar vermişlerdir. Böylelikle Susuz Çağ Medeniyetleri kurulmuş olur:

“Önce su azaldı. Yöneticiler, halkta paniğe sebep olmamak için bir süre sorunları gizlediler. Bu, kuraklığın daha da artmasına neden oldu. İklimler değişti. Susuzluk, kıtlık ve kaynakların giderek azalması dünyayı kaosa sürükledi.

İnsanlar, azalan kaynakları paylaşmıyorlardı. Dünyanın her yerinde savaşlar başladı, ülkelerin kendi içindeki birliği bozuldu. Dünya yok olurken bile fikir ayrılıkları bitmedi. Kalan su kaynaklarına göre dünya beş parçaya bölündü. Bölgeler, yönetim biçimlerini ve önceliklerini belirlediler. İnsanlar, bir defaya mahsus yaşamak istedikleri bölgeyi seçtiler.



Bölgeler belirlendikten sonra hiçbir koşulda geçiş yapılmayacağı konusunda anlaşılabilir. Her bölge kendi kaynaklarını yönetecek, bölgeler arasında geçiş, alışveriş, seyahat olmayacaktı. Bir daha kaos yaşamamak için sınırlar devasa duvarlarla çevrildi.

Susuz Çağ Medeniyetleri böyle kuruldu” (s. 9).

Eserin başkahramanları Fırat, Aras, Dicle, Meriç, Göksu susuzluk sorunun yaşandığı bir dönemde isimlerini nehirlerden alan, kuruyan nehirlerin yeniden akmasını sağlayacak olan ve doğanın kıymetini bilen çocuklardır. Fırat, aile dostları Profesör B. sayesinde küçük yaşlardan itibaren doğayla tanışmış, Zeugma’daki tüm bitki türlerini öğrenmiştir. Odasının duvarlarını bile bitki fotoğraflarıyla kaplayan Fırat’ın bitkilerle, doğayla arasında çok güçlü bir bağ vardır. Kararlılığı temsil eden Fırat’ın doğaya olan bu merakı Profesör B. ile aralarında geçen konuşmada net bir şekilde vurgulanmıştır:

“Botanik bahçesi, benim için her zaman büyülü bir yer olmuştur. Kardelenler, kaktüsler kahve ağacı, vanilya, böcek kapanı, muz ağacı... Kendimi bildim bileli yüzlerce çeşit bitkinin her birini zihnime kazırım. Zeugmalılar bilime değer vermeseydi belki onların hiçbirini göremeyecektim. Bitkilerin beni neden bu kadar cezbedtiğini bilmiyorum. Onlara dokunduğumda aramızda tanımlayamadığım bir bağ olduğunu hissediyorum.” (s. 13).

“Evet biliyorum, kaç çocuk odasının duvarlarını bitki fotoğraflarıyla kaplar ki? Diyerek gülümsedi.” (s. 13).

Fırat, gizemli çiçeği ilk gördüğü andan itibaren ondan çok etkilenmiştir. Zeugma’daki bütün bitki türlerini tanıyan Fırat bu çiçeğin nasıl kendi bölgelerinde türediğini anlamaya çalışır. Bitkiler üzerine çalışmalar yapan Profesör B.’ye çiçeği gösterir. O da bu çiçeği ilk kez görmüştür. Doğa, bitkiler konusunda bilinçli davranan Profesör B. ilk kez karşılaştıkları bu gizemli çiçeği koruma altına almak için botanik bahçesindeki görevlileri çağırır ve kendisi de bölge kütüphanesinde bitkilerle ilgili kaynakları incelemeye karar verir:

“Zeugma’da yıllardır bitki türlerini araştırıyorum. Susuz Çağ Medeniyetleri kurulduğundan beri bölgeler arası geçiş yapılmadı. Bölgedekilerin dışında yeni bir bitki türünün türediğine hiç rastlamadık. Bu bitkinin Zeugma Ormanı’nda görülmesi epey şaşırtıcı” (s. 11).

“Bitki hâlâ oradaydı. Bembeyaz çiçekleri, yelpazeye benzeyen yapraklarıyla muhteşem görünüyordu. Kokusunu alabiliyordum; portakal, müge çiçeği ve vanilya karışımı bir koku... Profesör de

bitkiyi hayranlıkla izliyor, ilk defa böyle bir bitki görüyorum diye tekrarlayıp duruyordu. Yapraklarından örnek alıp laboratuvarında incelemeliyiz. Sadece Zeugma’da değil, geçmiş çağlarda da böyle bir bitki olduğundan şüpheliyim. Bölge kütüphanesinde bitkilerle ilgili tüm kaynakları taramalıyız” (s. 18).

Gizemli çiçeğin etkisinden kurtulamayarak kararlılıkla nereden geldiğini anlamaya çalışan Fırat’ın karıncaları gözlemlemesiyle bulunduğu tünel sayesinde duvarın arkasına geçtiğinde gördüğü manzara onu âdeta büyülemiştir:

“Karşımdaki manzara hayranlık uyandırıcıydı. Zeugma’da bulunduğum gizemli bitki her yerdeydi. Kurak değil, aksine yemyeşil yabancı otlar, çeşit çeşit çiçekler ve ağaçlarla kaplı bir ormandı. Bitki çeşitliliğine rağmen beyaz çiçeğin yaydığı koku epey baskındı. Hayranlıkla etrafı incelerken kuş cıvıltılarına karışan incecik billur gibi bir ses fark ettim. Duyduğum ses, bir anda gözlerimin dolmasına sebep oldu. Su sesiydi bu! Sesi takip ettim. Karşıma pırıl pırıl akan küçücük bir dere çıktı. Kitapların dışında ilk defa bir dere görüyordum. Zeugma’da suyumuz o kadar az ki onun serbestçe akması mümkün değil. Elimizdeki tüm su kaynaklarını son damlasına kadar verimli kullanmak zorundayız” (s. 33).

Fırat, kısıtlı su kaynakları nedeniyle suyu istedikleri gibi kullanamadıkları için soğuk suyun verdiği zindeliği ilk kez orada yaşamıştır:

“Elimi suya soktum. Buz gibiydi. Tenime değen soğuk su bana daha önce hiç hissetmediğim bir canlılık veriyordu. Sevinç gözyaşlarım dereye damlıyor, onun suyuna karışıyordu. Ayakkabılarımı ve çorabımı çıkarı ayaklarımı dereye soktum. Elim, yüzümü, kollarımı yıkadım. Suda durdukça sadece bedenim değil, zihnim de canlanıyordu. Bir an suyun kaynağını merak ettim” (s. 33).

Suyun yeşerttiği topraklardaki bitki çeşitliliğini şaşkınlıkla, hayranlıkla izleyen Fırat daha önce hiç görmediği pek çok bitkiyle karşılaşır, hayatında ilk kez şelale görür:

“Yürüdükçe gördüklerim karşısında hayranlığım artıyordu. Etkileyici bir çeşitlilik vardı. Daha önce hiç rastlamadığım bitkiler görüyordum” (s. 35).

“Bir şelale diye bağırdım. Büyüleyici bir manzaraydı. Sular çok yüksek bir tepeden beyaz köpükler çıkararak coşkuyla aşağı dökülüyordu. Tepenin üstündeki kayalıklarda Zeugma’da bulunduğum beyaz bitkiden onlarcası, hatta yüzlercesi vardı. Suların döküldüğü yer

geniş bir gölet oluşturmuştu. Asıl ilginç olan, çemberi andıran gölün beş kola ayrılmasıydı” (s. 37)

Eserdeki çocuklardan bir diğeri kaynağı ilk bulan Petralı Aras'tır. Adaleti temsil eden Aras, bölgesindeki adaletsizliklerden rahatsız olduğu için zamanının çoğunu doğada geçirir ve Arkadia'yı böyle bulur. Aras'a söylenen doğadaki tüm varlıkların değerli olduğu, birinin diğerinden üstün olmadığı düşüncesi derin ekoloji anlayışına uygundur. “Derin ekoloji, Norveçli filozof Arne Naess'in temellerini attığı, önemli çağdaş doğa felsefesi akımlarından biridir. Naess, 1973 yılında yayımlanan “Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects” (Derin Ekoloji Hareketi: Bazı Felsefi Görüşler) adlı önemli makalesinde derin ekoloji terimini ilk kez kullanır. Bu sıra dışı terim doğa felsefesinde birçok tepki uyandırdığı gibi, ekoeleştirme alanına da yeni bir bakış açısı kazandırarak farklı edebiyat okumalarına olanak tanımıştır” (Dindar, 2012, s. 59). “Ekoeleştirimini birinci dalgasını oluşturan ekoloji felsefelerinden biri olan derin ekoloji akımının etkisini Naess'in kullanıma kazandırdığı “birbiriyle bağlılık”, “biyosferik eşitlik”, “içsel değer”, “eko-merkezci doğa anlayışı”, “kendini gerçekleştirme” ve “ekolojik benlik” gibi kavramlar” (Dindar, 2012, s. 82) çerçevesinde edebî metinleri okumak edebiyat ve çevre ilişkisinin önemini daha net bir şekilde gösterir. Naess'in getirdiği kavramlardan biri olan ekolojik benlik eserdeki beş çocukta gelişmiş olarak karşımıza çıkar. Yaşları küçük olmasına rağmen ben-merkezcilikten uzak ve dengeli biçimde yaşayan çocuklar, doğanın değerinin farkındadır ve kendi kişisel çıkarlarını ikinci plana atmıştır:

“Petra'daki yaşam biçimi bana hiç adil gelmiyor. Ben de kendimi sık sık doğanın kucağına atıyorum çünkü doğada böyle ayrımlar yok. Tüm varlıklar bir zincirin halkası gibi iç içe geçmiştir ve burada her canlı değerlidir. Küçük bir böcek, toprağı eşeyen solucan, dışkısı toprağı gübre olan tavşan...” (s. 67).

“Ölü bir ağaç bile mirasını tüm canlılara bırakıyor. Gövdesi tamamen yok olana kadar yıllarca etrafındaki hayvanlara yuva, toprağı ilaç oluyor. Kendimi bildim bileli doğayı bir okul olarak gördüm, onu inceledim. Hayvanların, bitkilerin ismini öğrendim. Bu merak beni gizemli beyaz çiçeğe götürdü” (s. 67).

İki yıl önce bir çiftlikte arılarla ilgilenen, iyimserliği temsil eden Pataralı Göksu, arılarının peşinden giderek annesinin kokusunu andıran gizemli çiçeğı bulur:

“Bir gün, her zamankinden değişik davrandıklarını fark ettim. Genelde etrafa gelişigüzel yayılan arılarım, bu kez önemli bir uyarı

almış gibi hızla aynı yöne doğru uçuyorlardı. Merak edip onları takip ettim. Beyaz bir çiçeğin üstüne üşüşmüşlerdi. Daha önce böyle bir bitkiyi hiç görmemiştim. Muhteşem bir kokusu, sıradışı bir güzelliği vardı. Yabani otlarla dolu, verimsiz arazide öylesine güzel ve farklı görünüyordu ki ona hayran kalmıştım. Her gün çiçeğin yanına gidip saatlerce onu izlemeye başladım. Kokusu bana annemi hatırlatıyordu. Onu öyle çok özlemiştim ki... Bitkiyi kokladıkça annem yanımdaymış gibi tarifsiz bir huzur kaplıyordu içimi” (s. 43).

Çalışkanlığı temsil eden Meriç ise Ainos bölgesinde yaşar. Dünyanın kütüphanesi, hafızası konumundaki Ainos'ta bilgi kutsaldır ve öğrenmek ilk önceliktir. Bu bölgedekiler en küçük su kaynağına sahip olmalarına rağmen bilgi sayesinde onu en iyi şekilde kullanmışlardır. Meriç, tarih ve arkeolojiye ilgi duyan bir çocuktur, tarihi kalıntıların izini sürerken, bilginin peşindeyken gizemli çiçeği görür ve tüneli bulur:

“Pek az kişi medeniyetler kurulurken bilginin peşine düşmüş. Kaynaklar paylaşılırken nüfusumuz az olduğu için en küçük su kaynağını bize vermişler. Sahip olduğumuz bilgilerle onu en iyi şekilde kullandık bugüne dek” (s. 71).

Fedakârlığı temsil eden Pergamonlu Dicle, topraklarını verimli kullanamayan, su kaynaklarını bilinçsizce kullanan bölgede yaşar. Ailesi için yemek ararken çiçeği görür:

“Pergamon'a susuzluğun kemirdiği topraklar da diyebilirsiniz. Bölge yönetimindeki kişiler, seneler boyu kaynakları hiç umursamadan harcadı. Halk, onlara öyle çok güveniyordu ki olan biteni hiç sorgulamadı. İşte bu yüzden kaçınılmaz sona doğru adım adım yaklaştık. Bölgemizdeki su kaynağı her geçen gün daha da azaldı. Tarım topraklarını verimli kullanamadığımız için yiyecek sıkıntısı çekmeye başladık. Bir süre sonra yiyecek ve su arayışı hepimizin önceliği oldu. Bulduğumuz yiyecekler çoğu zaman sadece günü kurtarmamıza yetiyor. Açlıktan kıvrandığım bir gün, ailem için yana yakıla yiyecek ararken beyaz çiçekle karşılaştım. Bitkiler her zaman dikkatimi çekmiştir. Zaten kurak topraklarımızda öyle azlar ki... Bu çiçek daha önce gördüklerimden çok farklıydı ve beni fena hâlde etkilemişti. Koparmaya kıyamadım. Her gün yanına gittim. Tüneli de onu takip ederek tesadüfen buldum” (s. 69).

İsmi antik kentlerden alan bu bölgelerden Pergamon, kaynaklarını sorumsuzca kullandığı için susuzluğu, kıtlığı ilk yaşayan bölgelerden biridir. Ainos ve Zeugma kaynaklarını en iyi şekilde

kullanan kentlerdir. Ancak bu bölgelerin de susuz kalması çok yakındır, bu nedenle çeşitli önlemler alınmaya başlanır:

“Meriç’in anlattıklarına bakılırsa, dünyadaki su kaynakları tamamen tükenmek üzereydi. Pergamon’da zaten uzun süredir ciddi su sıkıntısı yaşanıyordu. Diğer bölgelere sıçraması da an meselesiydi” (s. 83).

“Zeugma’nın dört bir yanında sirenler çalmaya başladı. Anlamı şuydu: Suyumuz azalıyor! Herkes olabildiğince az su kullansın. Bu sirenlere alışık olduğum için başta pek önemsemedim. Durumun ne kadar vahim olduğunu acil şehir toplantısı düzenlenince anladım. Kaynağımızdaki su yavaş yavaş kuruyordu. Zeugma’da iki yüzyıldır ilk defa bu kadar ciddi bir krizle karşı karşıyaydık. Bilim insanları, kaynağın kurummasının sebeplerinden birinin de devasa duvarlar olabileceğini söylüyordu. Doğaya yapılan müdahaleler bir süre sonra dengeyi bozuyordu” (s. 85).

Doğa öylesine zarar görmüştür ki bundan sonra özenli davranılsa bile doğanın kendini iyileştirmesi uzun yıllar sürecektir:

“Bilim insanları, duvarlar yıkılsa bile krizin hemen çözülemeyeceğini söylüyordu. Ekosistemin kendini tamir etmesinin yıllarca süreceğinden bahsediyorlardı. Bölgede tam bir panik havası hâkimdi. Herkes endişeliydi. Su savaşlarının çıkmaması ve halkın suyu stoklamaya çalışmaması için yönetim hemen suya erişimi kapattı. Artık her haneye kişi sayısı hesaplanarak belirli miktarlarda su veriliyordu” (s. 86).

İnsanlar sorumsuzluklarının bedelini en ağır şekilde ödemeye başlamıştır. Henüz diğer bölgelerdeki gibi su savaşları çıkmasa da susuzluk zamanla Zeugma’da da birçok şeyin değişmesine neden olmuştur:

“Su kaynaklarının azalmasıyla durum gitgide daha vahim bir hâl alıyordu. Profesörün haklı çıkmasından korkuyordum. Henüz diğer bölgelerdeki gibi savaşlar çıkmamıştı ama Zeugma sokaklarında yürürken her şeyin değiştiğini anlayabiliyordum. İnsanların ifadeleri, adımları, duruşları bile farklıydı; kendilerini ve sevdiklerini koruma içgüdüsüyle hareket etmeleri, ister istemez bölgede gerilim yaratıyordu. Herkes suyu sadece içmek için kullanıyordu; temizlik ve diğer ihtiyaçlar için asla harcamıyorlardı. Bölgeye günden güne pis kokular yayılıyor, topraklarımız gitgide kuruyor, hastalıklar baş gösteriyordu. Bilim insanları, tedbirli davranırsak birkaç ay daha

yetecek suyumuz olduğunu ama sonrasını kestiremediklerini söylüyordu” (s. 97).

Su, insanoğlunun, doğadaki tüm canlıların en temel yaşam kaynağıdır. Bu kadar hayati bir öneme sahip olan bir unsurun bilinçsizce kullanılması hayatın sonunu getirmeye başlar. Yiyeksiz belli bir süre yaşamını devam ettirebilen insanlar, susuz kaldığında kısa bir süre içinde hayatını kaybedecektir:

“Su yoksa hayat da yoktu. Herkes bunu çok iyi biliyordu. Baharın gelmesine çok az bir süre kala suyumuz bitmek üzereydi. Bölge yönetimi başka su kaynakları aramanın mantıklı olacağını düşünüp duvarları yıkma kararı aldı... Duvarın arkası Zeugma’dan farklı değildi. Kuşkusuz bu doğanın insanlara tepkisiydi. Ekosistemi bozan devasa duvarlar ve asırlardır süren doğa tahribatı yüzünden su kaynakları artık tamamen tükeniyordu” (s. 98).

Beş bölgenin birleşiminde yer alan Arkadia’yı bulan çocuklar açgözlü ve bilinçsiz insanların yeryüzündeki en büyük su kaynağının olduğu bu bölgeyi öğrenirlerse orayı da kısa sürede tahrip edeceklerinden endişelidir. Bu endişeye ilk olarak Göksu’nun Fırat’la konuşmasında şahit oluruz. Göksu, su sorununu tamamen çözecek bir kaynak bulunduğunu Zeugma halkına söylememenin haksızlık olduğunu düşünen Fırat’a geçmişte yaşanan su savaşlarını hatırlatır:

“Anlamıyorsun! İnsanlar kaynağı asla öğrenmemeli. Yoksa gördüğün güzellikler bir süre sonra yine yok olur. Onların açgözlülüğü doğayı mahvediyor. Yüzyıllardır kimse duvarların dışına çıkmadığı için doğa kendini onardı, yeniden yeşerdi, nehirler aktı. Bu yüzden bazı yerler sır olarak kalmalı” (s. 40).

Bölgesindeki adaletsiz yaşamdan rahatsız olan Aras da bölgesinin yaşam biçiminden korktuğu, varlıklı kişilerin güç ve itibar sahibi olması ve diğerleriyle aralarında hiçbir zaman kapanmayacak bir farkın olması nedeniyle güçlülerin bu bölgeyi sahiplenmelerinden endişelidir:

“Hiçbir medeniyetin sınırlarına dâhil olmayan bu kaynak o zamanlar yoktu, büyük ihtimalle yüzyıllar önce kurumuştur. Kaynağı bulduğumda, insanlar elini eteğini çekince doğanın kendini onardığını ve bu olağanüstü kaynağın binlerce yıl öncesindeki gibi coşkuyla akmaya başladığını düşündüm. Petra’daki açgözlü insanlar kaynağı keşfederse sonu yine aynı olabilirdi: Kuruyup yok olmak...” (s. 68).

Su kaynakları tükenen beş bölgenin tek bir kurtuluş imkânı vardır. Doğaya hak ettiği değeri veren beş çocuk tüm insanlığın kaderini

değiştirecek önemli bir sırra sahiptir. Temsil ettikleri fedakârlık, iyimserlik, kararlılık, çalışkanlık ve adalet değerleri nedeniyle gizemli çiçek tarafından özel olarak seçilen, nehir ismi taşıyan bu beş çocuk Arkadia'daki su kaynağını bölgelerine ulaştırabilecek tek yetkililerdir:

“Arkadia, bozulmamış kırsal anlamına gelir. Hem gerçek hem hayaldir; vardır ama bulunmaz. Yeryüzündeki en büyük su kaynağını içinde barındırır. Arkadia'daki şelale, çiçeğin seçtiği beş çocuk dışında kimse tarafından bulunamaz. Tünel, Arkadia'nın kapısıdır. O kapıdan yalnızca beş çocuk girebilir. Günün birinde canlıların su kaynağı tükenirse çiçek onları bulup Arkadia'ya çağıracaktır. O vakit, baharın ilk tomurcuğu açtığında beş çocuğun Gömülü Kaya'yı yerinden kaldırması gerekir” (s. 80).

Son iki ayda yok oluşla yüzleşen, bir şeyler yapmazlarsa tüm canlıların sonunun geleceğinin farkında olan çocuklar, tehlikeli bir görev olsa da üzerlerine düşen görevi yapmaya karar verirler:

“Bahar, doğanın sabahıdır. Su olmayınca doğa uyanamadı: Tohumlar yeşermedi, çiçekler açmadı, yağmurlar yağmadı. Döngü bozulmuş, mevsimler kaybolmuştu. Günler birbirinin tekrarı gibiydi. Oysa duvarın ardından farklı olarak, sadece bize görünen Arkadia'ya bahar gelmişti. Orada doğa ritmini bozmadan yaşıyordu mevsimleri” (s. 99)

Çocuklar, hayatlarını tehlikeye atarak, uzun ve zorlu bir görevi başarıyla tamamlamışlardır. Ancak Aras, insanların yaşanılan tüm bu kötü günleri unutup suyun varlığına alıştıkları zaman tekrar doğayı tahrip edeceklerinden endişe duyar:

“İnsanlar yüzyıllar boyunca doğayı tahrip etti, onu hor kullandı. Sonunda susuz kalıp felakete sürüklendi. Arkadia'nın suyu yepyeni bir başlangıç için olanak tanıyacak. Ama insanların suyun ve doğanın değerini bileceklerinden emin değilim” (s. 106).

“Evet son aylarda yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları için ilk zamanlar değerini bileceklerdir. Ama sonra her şeye alıştıkları gibi suyun varlığına da alışacaklar. Bir süre sonra olanları unutup tekrar doğayı tahrip etmeye devam edecekler dedi Aras” (s. 106-107).

Bunun için bölgelerinde yapılan yanlışları, doğa için neler yapılması gerektiği hakkında uzun ve etkileyici bir mektup yazarak bölgelerine dağıtırlar. Artık bir devir kapanmış Susuz Çağ Medeniyetleri'nden Doğa Çağı Medeniyetleri'ne geçiş yapılmıştır:

“Su, önce toprağın üstünde incecik narın bir çizgi oluşturdu. Sonra usul usul akmaya başladı kentlere. Toprak suya öyle hasretti ki çekiverdi içine. Su, yolunu kendi çizdi. Kararlılıkla akmaya devam etti. Derken küçük bir dereye, sonra yavaş yavaş nehre dönüştü. Fırat, Göksu, Aras, Dicle ve Meriç nehirleri yüzyıllar sonra tekrar akmaya başladı” (s. 109).

“Yeryüzündeki her insan doğanın değerini kavradı. Susuz Çağ Medeniyetleri kurulurken yaşanan fikir ayrılıkları önemsizleşti. Herkes doğayı korumak için söz verdi. O günden sonra tek bir ağaç kesilmedi. Toprak kirletilmedi. Su boşa akıtılmadı. İnsanlar yaşananları hiçbir zaman unutmadı” (s. 109).

“Doğa herkesin evi, tüm çocuklar yarınların umuduydu, öğrendiler. Farklılıklar önemsizleşti. Üstünlükler kayboldu. Savaşmadılar bir daha hiç” (s. 110).

“Dünya, asırlardır ilk defa tüm canlılar için sıcacık bir yuva oldu. Doğa Çağı Medeniyetleri böyle kuruldu” (s. 110).

Eserde doğa ile ilgili sadece bitkiler, su kaynaklarının kullanımı üzerinde durulmamış aynı zamanda hayvan sevgisine de değinilmiştir. Fırat karıncaların, Göksu arıların yol göstericiliğiyle gizemli çiçeği ve tüneli bulmuşlardır:

“İnsanların tüm böceklere haksızlık ettiklerini düşünürüm. Yaşama içgüdüleriyle oradan oraya koşturup duran bu küçücük varlıklar, insanların çoğuna göre iğrenç hemen yok edilmesi gereken fazlalıklardır. Karıncaların minicik bacaklarıyla telaşla hareket ettiklerini ve gövdelerinden katbekat büyük bir kırıntıyı yuvalarına taşıma kararlılıklarını görünce içimi büyük bir saygı kaplar. Bu yüzden ücra köşelere onlar için minik kırıntılar bırakırım” (s. 30).

“Arı deyince insanların aklına ya balı ya da iğnesi gelir. Oysa benim için arılar çok daha fazlasıydı. Hiç dikkat çekmeyen müthiş güzellikleri keşfetmemi sağlayan o minik kâşifler, benim en iyi arkadaşlarımdı. Tüm gün onların peşinde dolanır, nektar toplamalarını izlerdim” (s. 43).

Dilek Büyük’ün “ekolojik distopya” olarak tanımladığı eserde, “yazar distopik öyküler için en iyi rehber araçlarından biri olan rüyaları kullanmayı da ihmal etmemiş. Devamında kadim bilgilere sahip bilgin karakterinden ve bu bilgileri barındıran kitap fikrinden yararlanmış.” tır (2021). Fırat, gizemli çiçeği gördükten sonra her gece aynı rüyayı görmüştür:



“Bitkiye bakmak için ormana gidiyorum. Bitki bembeyaz, parlak bir ışık saçmaya başlıyor. Arkama bakınca aynı bitkiden bir tane daha olduğunu fark ediyorum. Bitkiler adım adım çoğalıyor, bir yol çiziyorlar. Heyecanla onları takip ediyorum. Uzun süre yürüyorum. Ta ki duvara kadar! Duvardan sonrasını göremiyorum. Bitki sanki beni duvarın arkasına çağırıyor ama ne yaparsam yapayım duvarın arkasına geçemiyorum. Gördüğüm rüya beni öyle etkiledi ki sabah ilk iş ormanın yolunu tuttum. Rüyamın gerçek olup olmadığını merak ediyordum... Aynı rüyayı sonraki gecelerde de görmeye devam ettim...” (s. 21).

### **Sonuç**

Gezegennemizde sınırlı bulunan su kaynaklarının tasarruflu bir şekilde kullanılması ve temizliğine dikkat edilmesi canlılar için yaşamsal öneme sahiptir. Bu konuda sadece yetişkinlerin bilinçlendirilmesi yeterli değildir. Küçük yaşlardan itibaren sorumluluk bilinciyle yetişen, doğanın kıymetini bilen yeni nesillere ihtiyaç vardır. Bu nedenle doğal kaynakların doğru bir şekilde kullanılması gibi tüm dünyanın geleceğini yakından ilgilendiren güncel konularda çocuklara yönelik çalışmalar da ayrı bir öneme sahiptir. Evrensel ilkeler temelinde verilmeye çalışılan “Değerler Eğitimi”nin önemli bir basamağını oluşturan çevre duyarlılığı, doğaya saygı konusu Selda Yaşar’ın *Susuz Çağın Çocukları* adlı eserinde sürükleyici bir macera serüveni şeklinde ele alınmıştır.

Susuzlukla başlayan eser, kendisini iyileştiren doğayla, yeniden canlanarak biter. Doğaya verilen zararın farkındalığı sağlanmış, bireyler bilinçlenmiştir. Doğanın kıymetini bilerek, başarılı su yönetimi ile doğanın dönemi başlamıştır. Bu eser aracılığıyla değerler eğitiminde önemli bir yere sahip olan çocuk edebiyatı eserlerinin küçük yaşlardan itibaren bireylerin bilinçlenmesinde, doğa sevgisi kazanmasında etkili olduğu görülmüştür. Yazarın susuzluk ve çevre sorunlarını etkileyici ve sürükleyici bir macera şeklinde kurgulaması küçük okurlarına doğrudan çevreyi koruma gibi değerleri dayatmasından daha etkili olduğu belirlenmiştir.

Çevre sorunlarından susuzluk, su sıkıntısı etrafında kurgulanan eserde aynı zamanda çocuklara pek çok mesaj verildiği tespit edilmiştir. Bilime ve çocuklara önem verilmesi gerektiği, çocukların ilgi alanlarına göre eğitim almasının önemi, bilim insanı olmak isteyenlerin soğukkanlı olması gerektiği, teknolojinin, tek bir düğmeyle gerçekleşen isteklerin değerinin bilinmeyeceği, dengesiz bir yapının, ne kadar kaliteli malzemelerle inşa edilirse edilsin zamanla

çökmeye mahkûm olduğu, değiştirilemeyecek bir durumla karşılaşıldığında hayıflanmak yerine yepyeni bir yol çizmenin mantıklı olduğu, ailenin önemi, gerçeği saklamanın da bir çeşit yalan söylemek olduğu, felaket karşısında insanların sadece kendini düşündüğü, iyiliğin etkisi/önemi eserde verilen mesajlardandır.

#### KAYNAKÇA

- Atabey, Eşref. (2018). *Suyun Hikâyesi*. İstanbul: Asi Kitap.
- Atabey, Eşref. (2021). *Su Damlası*. İstanbul: Sarmal Kitabevi.
- Ayaz, Hüseyin. (2012). “Dıranas Şiirine Çevreci Bir Yaklaşım”. İstanbul: *TUDOK Bildiriler Kitabı* (421-428).
- Bulut, Dilek. (2005). “Çevre ve Edebiyat: Yeni Bir Yazın Kuramı Olarak Ekoeleştirir”. *Littera Edebiyat Yazıları* (Hazırlayan Cengiz Ertem). Ankara: Ürün Yayınları.
- Büyük, Dilek. (2021). “Dünya Tükenmeden”. *İyi Kitap Çocuk ve Gençlik Kitapları Dergisi*. Sayı 136. 3 Eylül 2021.
- Mithen, Steven. (2017). *Susuzluk Antik Dünya’da Su ve İktidar*. (İngilizce’den çeviren: Ebru Kılıç). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Oppermann, S. (2012). “Ekoeleştirir: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünyü ve Bugünü”. *Ekoeleştirir: Çevre ve Edebiyat*. (Editör: Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınevi. Ss. 9-57.
- Dindar, Gülşah. (2012). “Derin Ekoloji Hareketi ve Ekoeleştirir: Bir Garip Orhan Veli”. *Ekoeleştirir: Çevre ve Edebiyat*. (Editör: Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınevi.ss.59-92.
- Özçataloğlu, Mehmet. (2021). “Selda Yaşar’a 4 Soru”. URL 1: <https://www.edebiyathaber.net/selda-yasara-4-soru-mehmet-ozcataloglu/>  
URL 2: <https://www.parasutkitap.com/yazarlar/selda-yasar/>  
URL 3: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ainos>  
URL 4: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Zeugma>  
URL 5: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/antalya/gezilecekyer/patara>  
URL 6: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Pergamon>
- Yaşar, Selda. (2022). *Susuz Çağın Çocukları*. İstanbul: Paraşüt Kitap.



# SABİR RÜSTƏMƏANLI YARADICILIĞI YENİ TƏFƏKKÜR HADİSƏSİ KİMİ

## SABIR RUSTAMKƏANLI'S CREATIVITY AS A NEW PHENOMENON OF THINKING

Səidə ƏLİYEVƏ\*

### XÜLASƏ

Azərbaycan milli ədəbiyyatını lirik-epik şeirləri, poemaları, romanları, povestləri, hekayələri, pyesləri, bədii, sənədli və cizgi filmlərin ssenariləri, elmi tədqiqatı, bədii və elmi publisistik məqalələri, müxtəlif çıxış və müsahibələri ilə zənginləşdirmiş Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığı daim tədqiqatçıların diqqət mərkəzindədir. Belə tədqiqatçılardan biri də filologiya elmləri doktoru, AMEA-nın professoru, Rusiya Təbiət Elmləri Akademiyasının həqiqi üzvü, nəzəriyyəçi alim Salidə Şərifovadır. Onun Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlının zəngin və əhatəli yaradıcılığının janr müxtəlifliyini və xüsusiyyətlərini tədqiq etməsi, ədəbin yaradıcılığında janr qarışıqlığı və nəşr edilmiş kitablarının janr müxtəlifliyinə nəzər salması ədəbiyyatşünaslıqda elmi əhəmiyyət kəsb etməkdədir.

Müasir ədəbiyyatın və ədəbiyyat nəzəriyyəsinin gözəl bilicisi olan Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının şifahi xalq ədəbiyyatını müxtəlif janrlarına, həmçinin də Orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatında formalaşan janrlara müraciət etməsinə, gəraylılar, qoşmalar, qəsidə, mərsiyə, müxəmməs qələmə almasına biganə qalmır, aydınlıq gətirir.

S. Şərifova Sabir Rüstəmxanlının dram yaradıcılığının orijinal cəhətlərini işıqlandırmışdır. Müəllif Sabir Rüstəmxanlının dram əsərlərinin problematikası, təsvir üslubları və dil xüsusiyyətlərini araşdırır, ədəbin dram əsərlərinin obrazlarını şərh edir. AMEA-nın professoru Salidə Şərifovanın Sabir Rüstəmxanlı haqqında tədqiqatları ədəbiyyatşünaslıq elmimiz üçün qiymətli töhfə olmaqla yanaşı, yazarın qələmə aldığı əsərlərin poetikası və janr xüsusiyyətlərini, ədəbin özü haqqında mühüm konsepsiyaları ifadə edərək cəmiyyətə yeni təfəkkür hadisəsi kimi təqdim edir.

**Açar sözlər:** Sabir Rüstəmxanlı, Azərbaycan ədəbiyyatı, Salidə Şərifova, nəzəriyyə, janr müxtəlifliyi, yeni təfəkkür hadisəsi

### ABSTRACT

The work of the People's Poet Sabir Rustamkhanli, who enriched the national literature of Azerbaijan with his lyric-epic poems, poems, novels, narratives, stories, plays, scripts of fiction, documentary and animated films, scientific research, literary and scientific journalistic articles, various speeches and interviews, which is always in the center of attention of researchers.

One of such researchers is Salida Sharifova, doctor of philological sciences, professor of ANAS, full member of the Russian Academy of Natural Sciences, theoretical scientist.

---

\* Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvü, Rusiya Yazıçılar Birliyinin üzvü, AYB-nin birillik Prezident təqaüdcüsü (alieva.saidaa@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-7385-8791>

Her study of the genre diversity and features of the rich and comprehensive creativity of the People's poet Sabir Rustamkhanli, the confusion of genres in the author's work and the genre diversity of his published books are of scientific importance in literary studies.

Salida Sharifova, a great connoisseur of modern literature and literary theory, is not indifferent to Sabir Rustamkhanli's appeal to various genres of oral folk literature, as well as to the genres formed in the literature of the Middle Ages, writing poems, couplets, odes, lamentations, and mukhammas.

S. Sharifova highlighted the original aspects of Sabir Rustamkhanli's dramatic work. The author examines the problematics, description styles and language features of Sabir Rustamkhanli's drama works, interprets the characters of the writer's drama works.

ANAS professor Salida Sharifova's research on Sabir Rustamkhanli, besides being a valuable contribution to our science of literature, presents the poetics and genre features of the works written by the author, as well as important concepts about the writer himself, as a new thought phenomenon to the society.

**Keywords:** Sabir Rustamkhanli, Azerbaijani literature, Salida Sharifova, theory, genre diversity, a new phenomenon of thought

## Giriş

Filologiya elmləri doktoru, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının professoru Salidə Şərifovanın “Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” adlı monoqrafiyasının Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi Şurasının 28 fevral 2020-ci il tarixli iclasının (02 sayılı protokol) qərarı ilə çapa tövsiyə olunması monoqrafik tədqiqatın əhəmiyyətinin elmi təsdiqidir. Monoqrafiyanın elmi məsləhətçisi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının həqiqi üzvü İsa Əkbər oğlu Həbibbəyli, rəyçisi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Tehran Əlişanoğlu (Tehran Əlişan oğlu Mustafayev) kimi elmdə sözlərini deməyə nail ola bilmiş şəxsiyyətlərdir.

AMEA-nın professoru Salidə Şərifovanın “Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” adlı monoqrafiyası Azərbaycan milli ədəbiyyatını lirik-epik şeirləri, poemaları, romanları, povestləri, hekayələri, pyesləri, bədii, sənədli və cizgi filmlərin ssenariləri, elmi tədqiqatı, bədii və elmi publisistik məqalələri, müxtəlif çıxış və müsahibələri ilə zənginləşdirmiş Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığını tam şəkildə əhatə edir. Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığına həsr edilmiş bu fundamental kitabda yazarın bədii və elmi yaradıcılığına yeni baxış, yeni yanaşma özünü göstərir.

Ədəbiyyatşünas Salidə Şərifova Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlının zəngin və əhatəli yaradıcılığının janr müxtəlifliyini və xüsusiyyətlərini tədqiq edir, ədibin yaradıcılığında janr qarışıqlığı və nəşr edilmiş

kitablarının janr müxtəlifliyinə nəzər salır. Müəllif Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığında janr qarışıqlığının özünü müxtəlif aspektdən göstərməsinə toxunur. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığında janr qarışıqlığının müxtəlif xarakter daşmasına toxunaraq, ədibin yaradıcılığında ədəbi nümunələrin iştirak etmə xüsusiyyətindən və janrlarla qarışıqlı əlaqəsindən asılı olaraq, qarışıqlığın növlərarası, növlərdaxili və janrdaxili qarışıqlıq kimi üç formasının özünü göstərməsini diqqətlə araşdıraraq, obyektiv nəticələrə gəlir. Salidə Şərifova S. Rüstəmxanlının romanlarında növlərdaxili qarışıqlıq özünü göstərməsini qələmə alır. Məsələn, yazarın qələmə aldığı əsərlərdə növlərdaxili qarışıqlıq romanın mifologiya ilə qarışıqlığında özünü göstərməsini, roman-mifin “türkdilli xalqların müasir problemləri haqqında” maraqlı nümunəsi olan “Göy Tanrı” roman-mifin yaratmasını əsas xüsusiyyət kimi təbliğ etməsi müəllif tərəfindən vurğulanır: “nümunəsi olan Sabir Rüstəmxanlının “Göy Tanrı” roman-mifin süjeti bizi türk xaqanlarının idarə etdiyi dövrə, təkallahlığın din kimi çiçəklənməsi dövrünə aparır. S. Rüstəmxanlı qədim türk mifologiyasını və yazılı mənbələri (o cümlədən, Orxon-Yenisey abidələri) istifadə etməklə, müasir türk dünyası qarşısında duran mifik keçmişlə bağlı suallara cavab axtarır. “Göy Tanrı” – neomifoloji bədii məkanda öz əksini tapmış türkdilli xalqların müasir problemləri haqqında olan bir əsərdir. Mifologizmin əsərdə toxunulan problemlərin daha dərin əks etdirməsi Sabir Rüstəmxanlıya imkan yaradır ki, varlığın “əbədi” problemlərin açıqlaması üçün mühüm alətlərindən biri kimi çıxış etsin. Dərin fəlsəfi–dini düşüncələrə sövq edən “Göy Tanrı” əsərində mif əsərin janr quruluşuna təsir etmir, əksinə romanın ideoloji ruhunu çatdırmağa nail ola bilir.

“Göy Tanrı” romanında mif romanda yalnız mikrosüjet kimi deyil, həm də bütövlükdə əsərin süjet xəttinin əsasını təşkil edə bilmişdir” (Şərifova, 2021, s.14).

Salidə Şərifova yazarın çap olunmuş kitablarının publisistika və elmi janrlar, epistolyar və nəsr janrları, müxtəlif janr və növlərin bir-birinə qarışmasına aydınlıq gətirir, “Xalqın söz silahı” kitabında elmi tədqiqat işi və publisistikanın, “Dərdə əyilmə” kitabında müxtəlif janrda qələmə alınmış nümunələrin, “Atamın ruhu” kitabında povest, pyes və hekayələrin, “Astar” kitabında “balaca roman”lar və hekayələrin yer almasına toxunur.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının yaradıcılığında publisistika və elmi janrları, elmi tədqiqatları tədqiqat obyektinə çevirir. Müəllif yazarın yaradıcılığında özünü göstərmiş bədii və elmi publisistikasını,

epistolıyar janra müraciət etməsini, ədibin elmi tədqiqatlarını da nəzərdən keçirərək elmi dəyərini verməyə nail ola bilər. Müəllif Sabir Rüstəmıxanlının publisistikasını bədii və elmi publisistikalar baxımından tədqiq edir, mövzu və problemlərinin ədəbiyyat və incəsənətlə, sosial-siyasi və ictimai məsələlərlə bağlı olmasına, tarixin keçmiş səhifəsindən tutmuş çağdaş dövrün problemləri ilə səsleşə bilməsini bütün aydınlığı ilə təsdiq edə bilər. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmıxanlı publisistikasının sinkretik xarakter daşmasına və yazarın publisist əsərlərində janr qarışıqlığını sənədli janrlarla qarışıqlıqda daha çox özünü büruzə verməsini açıqlayır. Müəllif S. Rüstəmıxanlının bədii və elmi publisistikasını fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri kimi üslubları arasındakı fərqlilikləri göstərir. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmıxanlının elmi publisistikasının təsvir üslubları və dil xüsusiyyətlərinin bədii publisistikasının təsvir üslubları və dil xüsusiyyətlərindən fərqlənməsi amilini ədəbiyyatşünas kimi müəyyən məsələlərini təhlil edərək qabartmağa nail ola bilər.

Sabir Rüstəmıxanlının publisistikasında epistolıyar janra müraciət etməsini Salidə Şərifova monoqrafiyanın tədqiq obyektinə çevirə bilər. Sabir Rüstəmıxanlının “Milli taleyimiz və biz” əsərini geniş tədqiqata cəlb edən filologiya elmləri doktoru Salidə Şərifova ədibin müasirlərilə məktublaşmalarına geniş elmi münasibətini meydana çıxarır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Sabir Rüstəmıxanlının elmi tədqiqat aparması, filologiya elmləri namizədi elmi dərəcəsinə yiyələnmək üçün 1976-cı ildə ““Molla Nəsrəddin” və folklor” mövzusunda dissertasiya müdafiə etməsi məlum faktdır. Salidə Şərifova ədibin yaradıcılığında elmi tədqiqat aparmasını və müdafiə üçün irəli sürdüyü elmi müddəaların və nəticələrin məcmusunu əhatə edən ““Molla Nəsrəddin” və folklor” elmi tədqiqat işinin “Cəlil Məmmədquluzadə, Molla Nəsrəddin və folklor” adı ilə nəşr edilərək “Xalqın söz silahı” kitabında ictimaiyyətə təqdim etməsini diqqətə çatdırır, kitabda əksini tapmış “Molla Nəsrəddin” və folklor” elmi tədqiqatının ayrıca kitab şəklində nəşrini məqsədəuyğun hesab edir. Salidə Şərifova “Cəlil Məmmədquluzadə, Molla Nəsrəddin və folklor” adlı tədqiqatda maraqlı və mübahisə doğuran fikirlərin əksini tapmasını vurğulayır. Monoqrafiyada müəllif Sabir Rüstəmıxanlının şifahi xalq ədəbiyyatına, əsasən, xalq bayatılarına və s. münasibətinə aydınlıq gətirir, bədii yaradıcılığı ilə elmi yaradıcılığı ustalıqla əlaqələndirilir.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmıxanlı nəsrinin problematikası, janr müxtəlifliyi və xüsusiyyətlərini araşdırarkən, ədibin nəsrində kiçik

janr formaları, “kiçik həcmli roman”ları, böyük janr formaları, həmçinin yazıcının qələmə almış olduğu romanlarında sənədlilik, mifoloji və fantastik amillərin əksinə diqqət yetirir. Sabir Rüstəmxanlının qələmə almış olduğu romanlarında sənədliliyə və mifoloji təfəkkürə üstünlük verməsi Salidə Şərifova tərəfindən hərtərəfli şərh edilir.

Müəllif Sabir Rüstəmxanlının nəsrində kiçik janr formaları kimi povest və hekayələri bədii yaradıcılığın daxili məzmunundan çıxış edərək, problematika və janr baxımından geniş təhlil edir. S. Şərifova ədibin povest və hekayə janrlarında qələmə alınmış bədii nümunələrində təsvir olunan hadisələrin real həyat materiallarına əsaslanmasını, hadisələrin məhdud zaman və məkan çərçivəsində əks edilməsini qeyd edir.

Sabir Rüstəmxanlının yaradıcılığında maraqlı doğuran məqamlardan biri müəllifin yaradıcılığında “balaca romanlar”a üstünlük verməsidir. Sabir Rüstəmxanlının “balaca romanlar”ında əsərin ideyasını, məzmununu, süjetini, münəqişəsini qısa şəkildə əks etdirə bilir. Müəllif Sabir Rüstəmxanlının “Astar” kitabına daxil edilən romanlarla Azərbaycan ədəbiyyatında özünü göstərmiş “balaca romanlar” janrının ənənəsini davam etdirməsini qeyd edir. Salidə Şərifova “balaca romanlar”ın əsl sosial gündəlik romanlar olmamasına toxunaraq, ideoloji əhəmiyyətli problemləri və insan həyatından olan aktual problemləri əks etdirə bilməsini göstərir. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının “balaca romanlar”ının problematikasında cəmiyyətdə çətinliklərlə üzləşən insanlara yardım əlinin uzadılmaması, insanların daima üzləşdikləri sosial problemləri əhatə etməsini göstərə bilir.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının yaradıcılığında aktualıq kəsb edən məsələlərə də toxunaraq, xüsusi olaraq, ədibin yaradıcılığında romanın sənədli janrlarla qarışıqlığına nəzər salır. Müəllif Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığında romanın sənədli janrlarla qarışıqlığı zamanı romanın janr əlamətlərinin transformasiyaya uğramasına və yeni roman tiplərinin yaranmasına gətirən sənədli janrların nüfuz etmə formalarına rast gəlinməsini göstərir. S. Rüstəmxanlının yaradıcılığında bədii, sənədli və tarixi janrların qarışıqlığı kimi “Difai fədailəri” sənədli-tarixi roman, həm tarixi faktların, həm də bədiiyin əsas tutulmasını əks etdirən “Şair və Şər” romanı bioqrafik roman nümunələri kimi tədqiq edilir.

Sabir Rüstəmxanlı romanlarında mifoloji və fantastik amillərin əksinin Salidə Şərifova tərəfindən tədqiq edilməsi elmi maraqlı kəsb edir. Yazarın romanlarında mifoloji düşüncənin keçmiş dövrlə müasir



dövr arasında yaddaş körpüsü funksiyasını yerinə yetirilməsi Salidə Şərifova tərəfindən vurğulanır. Müəllif Sabir Rüstəmخانının mifologizmə müraciət etməsilə təsvir etdiyi hadisələrə mif adı altında üstüörtülü müəllif yanaşmasını bildirməsinə də toxunur. Salidə Şərifova onu da xüsusi olaraq vurğulayır ki, Sabir Rüstəmخانlı mifologiyaya müraciət edərkən janr qarışıqlığına müraciət edir, bununla belə mifik formaların saxlanması fonunda ənənəvi semantikanı olduğu kimi saxlamağa nail ola bilər. Bu da ilk növbədə, yazıçı təcrübəsinin ustalığının nəticəsidir. Sabir Rüstəmخانlı bir yazar kimi “Göy Tanrı” romanında roman janrının mifologiya ilə qarışıqlığı kimi roman-mifin gözəl nümunəsini yaratması Salidə Şərifova tərəfindən göstərilir.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmخانının yaradıcılığında janrdaxili qarışıqlıqda “törəmə” janrların elementlərinin nüfuz etməsini özünü göstərməsi, məhz janrdaxili qarışıqlığında müxtəlif növ roman elementlərinin birləşməsini əhatə etməsindən meydana çıxmış “Sunami” romanında roman-sərgüzeştin və elmi romanın elementlərinin özünü göstərməsini açıqlaması elmi maraq kəsb edir.

Filologiya elmləri doktoru Salidə Şərifova xalqın ağrı-acısını təsvir etməyə nail olan ədibin yaradıcılığında xüsusi yer tutan nəzminin problematikasına, janr müxtəlifliyinə və xüsusiyyətlərinə aydınlıq gətirir, kiçik nəzm formalarına, poemalarına, həmçinin nəzmində xalq yaradıcılığına və Orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatında formalaşan janrlara müraciət etməsinə, sərbəst şeir şəklindən istifadə etməsi öz təhlilini tapa bilər. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmخانının istifadə etdiyi kiçik nəzm formalarının ən qabarıq poetika xüsusiyyətlərini incəliklə təhlil edir. “Sabir Rüstəmخانlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” kitabında S. Rüstəmخانının şeirdə ahəng yaradan ahəng, ölçü, qafiyə, bölgü, rədif kimi nəzm əlamətlərindən ustalıqla istifadə etməsinin incəliklə açıqlanması diqqətdən yayınmır. S. Rüstəmخانlı poeziyasında nəzm əlamətlərindən ustalıqla istifadə etməsi akademik İsa Həbibbəylinin vurğuladığı kimi məhz şairin varislik ənənələrinə riayət edilməsi ilə əlaqəlidir: “Müşahidələrdən aydın olur ki, Sabir Rüstəmخانının şeirlərində forma baxımından poetik varisliyin qorunub saxlanması məlum forma biçimlərində yeni, obrazlı fikirlərin təzahürünə şərait yaratmışdır” (Həbibbəyli, 2016, s. 223)

Monoqrafiyada Sabir Rüstəmخانlı şeirinin vəzni, rədifi və qafiyəsi barədə Salidə Şərifovanın irəli sürmüş olduğu elmi mülahizələri diqqəti cəlb edir. Salidə Şərifovanın ədibin nəzmdə məharətlə qafiyə və qafiyənin növlərindən, rədifdən və s. istifadə etməsini bədii

nümunələrlə açıqlayır, şairin poetik yaradıcılığını incəliklə müəyyənləşdirir.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının poetik nümunələrində şeirin texnikası, arxitektikasını barədə aydın təsəvvür yaradır, bədii dilin tərkib hissələri, təsvir və ifadə vasitələrindən də məharətlə istifadə etməsini açıqlayır. Şairin epitet, təşbeh, metafora, metonimiya, simvol kimi bədii təsvir vasitələrindən, bədii sual, bədii təzad, təkrir, kinayə, mübaligə, lilita, inversiya kimi sintaktik fiqurlardan məharətlə istifadə etməsinin bədii nümunələrlə aydın qənaət yaradır.

Müasir ədəbiyyatın və ədəbiyyat nəzəriyyəsinin gözəl bilicisi olan Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatını müxtəlif janrlarına, həmçinin də Orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatında formalaşan janrlara müraciət etməsi, gəraylılar, qoşmalar, qəsidə, mərsiyə, müxəmməs qələmə alması faktına da aydınlıq gətirir: “Sabir Rüstəmxanlının xalq şeirində geniş yayılmış bədii formalardan biri olan gəraylıya müraciət etməsi diqqəti cəlb edir. 3, 5, 7, 9 və s. bənddən ibarət olan, hər bəndi dörd misradan, hər misrası səkkiz hecadan ibarət olan gəraylı şairin “Dağdan danışa bilmirəm”, “Ölümə doğru”, “Üzümə durur”, “Yardımlıya dönərkən”, “Dağlara qovuşuram”, “Vida qabağı”, “Getmə”, “Baxma mənə” və s. poetik nümunələrində özünü göstərmişdir” (Şərifova, 2021, s. 89) Bu Sabir Rüstəmxanlının həm müasir, həm də ədəbi tərəqqinin inkişaf mərhələlərində təkmilləşən şifahi xalq və yazılı ədəbiyyatını dərinləndirən bilməsinin göstəricisidir.

Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının sərbəst şeir formasında qələmə almış olduğu poetik nümunələrinin də maraq kəsb etməsinə toxunur, mövzu baxımdan da aktual problemləri əks etdirməsini tam aydınlığı ilə işıqlandırır. Salidə Şərifova Sabir Rüstəmxanlının sərbəst şeir formasında qələmə aldığı şeirlərində monoloq və ya dialoqlardan istifadə etməsi məqamına da toxunur.

S. Şərifova Sabir Rüstəmxanlının dram yaradıcılığının orijinal cəhətlərini işıqlandırmağa səy göstərir. Salidə Şərifova “Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” kitabında Sabir Rüstəmxanlının dram yaradıcılığına xüsusi diqqət yetirir. Müəllif Sabir Rüstəmxanlının dram əsərlərinin problematikası, təsvir üslubları və dil xüsusiyyətlərini araşdırır, ədibin dram əsərlərinin obrazlarını şərh edir. Salidə Şərifova kitabda ədibin dram əsərlərinin problematikası, təsvir üslubları və dil xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirir, ədibin qələmə almış olduğu pyeslərin, bədii, sənədli və cizgi

filmlərinin ssenarilərinin mövzu və problematikasının müxtəlifliyinə diqqəti yönəldə bilir.

### Nəticə

Ədəbiyyat nəzəriyyəçisi, ədəbiyyatşünas alim, filologiya elmləri doktoru, AMEA-nın professoru Salidə Şərifovanın “Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” kitabı elm sahəsində, konkret olaraq, Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlının yaradıcılığını ədəbiyyat nəzəriyyəsi baxımından tədqiq edilməsi sahəsində ilk imza atdı. AMEA-nın professoru Salidə Şərifovanın Sabir Rüstəmxanlı haqqında orijinal tədqiqatı ədəbiyyatşünaslıq elmimiz üçün qiymətli töhfə olmaqla yanaşı, yazarın qələmə aldığı əsərlərin poetikası və janr xüsusiyyətlərini, ədibin özü haqqında mühüm konsepsiyaları ifadə edərək cəmiyyətə təqdim edə bilir. AMEA-nın professoru Salidə Şərifovanın “Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi” kitabı Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının inkişafında, Azərbaycan nəzəriyyəsinin yeniləşməsində əhəmiyyət kəsb edən monoqrafik tədqiqat kimi ədəbiyyat tarixində iz qoyacaq.

### ƏDƏBİYYAT

Həbibbəyli, İsa (2016). *Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlı. Müstəqillik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı*. 2 cildə. I cild. Bakı.

Şərifova, Salidə (2006). Ən ulu, ən uca Türk tanrısı (Sabir Rüstəmxanlının «Göy Tanrı» romanının ideoloji mahiyyəti, süjet xətti, əsas obrazları və dil üslubunun xüsusiyyətləri). «*Vətəndaş həmrəyliyi*» ictimai - siyasi qəzet. 05-08 noyabr 2006; 08-12 noyabr 2006; 12-15 noyabr 2006; 15-19 noyabr 2006. səh.13.

Şərifova, Salidə (2007). *Sabir Rüstəmxanlı: Göy Tanrı. Jahrbuch Aserbaidshanforschung 2007*. Beiträge aus Politik, Wirtschaft, Geschichte und Literatur, Berlin. p. 257-262.

Şərifova, Salidə (2007). Sabir Rüstəmxanlının «Göy Tanrı» romanının ideoloji mahiyyəti, süjet xətti, əsas obrazları və dil üslubunun xüsusiyyətləri. 28 may Respublika gününə həsr olunmuş «*Azərbaycanın gələcəyi gənc alimlərin gözü ilə*» mövzusunda elmi-praktik konfransın materialları. səh.112-126.

Şərifova, Salidə (2016). *Sabir Rüstəmxanlı poeziyasının bədii xüsusiyyətlərinə bir nəzər*. 525-ci qəzet. 25 may 2016-cı il, № 93 (4589), səh.4.

Şərifova, Salidə (2018). Azərbaycan bədii janr ənənələrinin Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığında yenidən bərpası. *Ədalət - gündəlik hüquq qəzeti* 24 dekabr 2018-ci il. səh.5; 525-ci qəzet. 8 yanvar, 2019-cu il, № 03 (5214). səh. 6.

Şərifova, Səlidə (2021). Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi və xüsusiyyətləri. *Ədəbiyyat qəzeti* (xüsusi buraxılış), şənbə № 21-22 (5307-08), 22 may 2021-ci il. səh.26.

Şərifova, Səlidə (2021). Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının problematikası, janr müxtəlifliyi və sənətkarlıq xüsusiyyətləri // *Xalq şairi Sabir Rüstəmxanlı: həyatı və yaradıcılığı (kollektiv)*. Bakı, “Elm və təhsil”, 484 səh. səh. 374-461.

Şərifova, Səlidə. (2021). *Sabir Rüstəmxanlı yaradıcılığının janr müxtəlifliyi*. Bakı, “Elm və təhsil”, 116 səh.



# ABDULLA QAHHAR'IN “DAHSHAT” HİKÂYESİ ÜZERİNDE BİR TAHLİL DENEMESİ

## AN ASSESSMENT OF ABDULLA KAHHAR'S “DAHSHAT” STORY

Bahar TÜRKYILMAZ\*

### Öz

Bu bildiride Özbek edebiyatında hikâye türü içerisinde önemli bir yere sahip olan Abdulla Kahhar'ın Dahshat adlı hikâyesi üzerinde durulacaktır. Dahshat hikâyesi, yazıldığı dönem göz önüne alındığında özellikle realistlik hikâye türü altında değerlendirilmeye uygun içeriği ve kumalık sistemiyle vurguladığı kadın teması üzerinden okuru bilinçlendirme noktasındaki didaktikliği sebebiyle inceleme konusu olarak seçilmiştir. Abdulla Kahhar'ın Özbek edebî dilini kullanmadaki ustalığı, canlı tasvirleri bu hikâyede başarılı bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Bildiride, belirlenen bu hikâye içerisinde yer alan mekânlar, kişiler ve yazarın ruh dünyası üzerinden bir tahlil denemesi yapılacaktır. Çözümleme için Nurullah Çetin'in yöntemine bağlı kalınacaktır. Anlatıcı tipleri, aktarma yöntemleri, konu, tez, zaman, mekân, şahıs kadrosu, kurgulama tekniği ve kurgulama öğeleri, dil ve üslup olmak üzere çeşitli alt başlıklar altında Dahshat hikâyesi tüm yönleriyle irdelenecektir. İnceleme neticesinde hem Kahhar'ın okurun hafızasında yer edinen etkileyici üslubu çeşitli ölçütler ışığında açık bir şekilde ortaya konulacak hem de kumalık sistemine eleştirel bir bakışla kadının toplumdaki konumuna ışık tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Özbek edebiyatı, Özbek hikâyeciliği, Abdulla Kahhar, Dahshat, tahlil.

### Abstract

The story Dahshat by Abdulla Kahhar will be the subject of this essay as it is a crucial piece of Uzbek literature's story genre. Due to its didactics in terms of raising reader awareness through the theme of women highlighted by the fellow-wife system and its content that can be evaluated under the realistic story genre, the story Dahshat was chosen as the analysis's subject of the essay. The piece effectively showcases Abdulla Kahhar's command of the Uzbek literary language and vivid descriptions. This essay will make an effort to explore the localities, characters, and author's spiritual realm in this story. The analysis will be conducted using Nurullah Çetin's methodology. All aspects Dahshat story will be examined in-depth under highly specific areas including narrator types, transmission techniques, subject, thesis, time, location, character cast, fictionalization technique, features of this approach, language, and style. Following the investigation, both Kahhar's memorable style -which will stick in the reader's memory- will be amply demonstrated in the context of numerous criteria and the place of women in society will be clarified through a critical examination of the fellow-wife system.

**Key Words:** Uzbek literature, Uzbek story genre, Abdulla Kahhar, Dahshat, analyze.

---

\* Araştırma Görevlisi Doktor, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, bturkyilmaz@firat.edu.tr ORCID:  
0000-0001-6620-2420.

## Giriş

17 Eylül 1907 tarihinde Qo'qon (*Hokant*) şehrinin Ko'mirbozor (*Kömürpazar*) mahallesinde demirci bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelip 25 Mayıs 1968'de Moskova'da vefat eden Abdulla Kahhar (*Abdulla Qahhor*) Özbek edebiyatında hikâye türü denildiğinde akla gelen en önemli isimlerdendir. Özbek nesrinin roman, hikâye, kıssa, komedi ve deneme olmak üzere pek çok türünde eserler veren yazar, adını en çok hikâyeleriyle duyurmuş ve Kızıl Özbekistan, Yeni Fergana (*Yangi Farg'ona*), Mushtum gibi çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazmış, pek çok eserin de Özbekçeye tercümesini yapmıştır. 1930'lu yıllara gelindiğinde Özbek edebiyatında realist hikâyeciliğin ustalarından biri olarak tanınır hâle gelen Kahhar, neredeyse 40 yıla yakın bu tür üzerinde eserler vermiştir (Sharafiddinov, 1988, s. 249; Karimov, 2016, s. 51-54; Urolboeva, 2023, s. 67; Abdurahmonov-Mamajonov, 2002, s. 309; Açık, 2020, s. 380-382; Kahhar, 2000, s. 362; Kuçkartayev-Öz, 1996, s. 333-334; Mirvaliyev, 1993, s. 34; Mirzayev, 2005, s. 221-222; Abdusamatov, 1960, s. 5-7, 9). Veli Savaş Yelok, Özbek edebiyatında hikâye türünün şekillenmesinde ve gelişmesinde özellikle Kahhar'ın edebî faaliyetlerinin etkili olduğunun altını çizmektedir (2014, s. 303)<sup>1</sup>. Yazarın hikâyeciliği üzerinde ise en çok Çehov ve Kadiri'nin etkisi görülür (Karimov, 2016, s. 51-54; Abdurahmonov-Mamajonov, 2002, s. 309; Kahhar, 2000, s. 362; Mirzayev, 2005, s. 222; Karimov, 2008, s. 332; Abdusamatov, 1960, s. 60, 65).

Babasının demircilik mesleğiyle uğraşması sebebiyle geçinebilmek için sürekli yer değiştiren Abdulla Kahhar ve ailesi aynı zamanda Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarına tanıklık etmiş, o dönemde yaşayan pek çok aile gibi oradan oraya sürüklenmiş, şehir değiştirmiş, derin acılara ve sefalete maruz kalmıştır (Urolboeva, 2022, s. 67; Sharafiddinov, 1988, s. 5-6; Karimov, 2008, s. 335; Abdusamatov, 1960, s. 5). Çocukluğu bu şekilde oldukça sancılı geçen yazarın Özbek edebiyatında özellikle hikâye türünde edindiği konumuna bakılırsa, başından geçen bu talihsiz olayların içerisinde kendisini kaybetmeyip yaşadıklarını kendisini dönüştürmek üzere kullandığı, ruh dünyasını şekillendirdiği ve dönemin yaşam şartlarının da getirmiş olduğu talihsizliklerden kendi edebî karakterini, sanatını yarattığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı olayların onun âdeta edebî kimliğini doğurduğu düşüncesi pek çok araştırmacının eserinde de (Urolboeva

---

<sup>1</sup> Özbek edebiyatında hikâye türünün gelişimiyle ilgili detaylı bilgi için Yelok (2019b), Açık (2012), Öztürkçü (2021) ve Giray (2021)'e bakılabilir.

2022, Abdurahmonov-Mamajonov 2002, Kuçkartayev-Öz 1996) dile getirilmiştir.

Yazarın başlıca eserleri arasında *Sarob*<sup>2</sup> ve *Qo'shchinor Chiroqlari* adlı romanları ile *Sinchalak*, *O'gri*, *Enar*, *Dahshat*, *Bemar*, *Qishoq Hukm Ostida*, *O'tmishdan Ertaklar*, *Muhabbat*, *Asror bobo*, *Dardaqdan Chiqqan Qahramon*, *Kampirlar Sim Qoqdi*, *Xotinlar*, *Oltin yulduz*, *Yillar*, *Qotilning Tug'ulushi*, *Zilzila*, *San'atkor*, *Ikki Yorti Bir Butun*, *Adabiyot Muallimi*, *Mirzo*, *Mayiz Yemagan Xotin hikâyeleri*, *Shohi So'zana*, *Og'riq Tishlar*, *Tobutdan Tovush*, *Ayajonlarim* adlı tiyatroları, M. Gorki'den *Mening Dorilfununlarim*, F. Gladkov'dan *Olovli Ot*, L.N. Tolstoy'dan *Urush va Tinchlik* adlı tercümeleri sayılabilir (Kahhar, 2000, s. 362; Mirvaliyev, 1993, s. 34; Ildırı, 2014, s. 199-203; Karimov, 2008, s. 334; Giray, 2021, s. 42-56).

Kahhar'ın eserlerinin konusunu Özbek halkının geçmişteki zorlu yaşam koşulları ve Sovyet dönemindeki hayatı oluşturur. Özellikle eserlerinde yarattığı kahramanların psikolojilerini derinlemesine tahlil etmek yalnızca Kahhar'ın hikâyelerine has bir tutumdur. Psikolojik tahlilin yanında Kahhar'ın eserlerinde trajedinin de hâkim olduğu ve yazarın trajedinin sanatsal tahlilini de ustalıklı yaptığı görülür (Abdusamatov, 1960, s. 66; Abdurahmanov-Mamajonov, 2002, s. 313). Ayrıca yazarın eserlerinde yarattığı karakterlerin hepsi sanki gerçek hayattan kişiler izlenimi vermekte olup bu karakterlerin hiçbirisi birbirine benzemez, hepsinin kendine has duruşu, tarzı, sesi, kişiliği ve iç dünyası vardır (Abdurahmonov-Mamajonov, 2002, s. 315; Mirzayev, 2005, s. 224).

Bu bilgilere ek olarak Kahhar'da ve Ildırı'da yazarın eserlerinin konusu noktasında özellikle hikâye türünde bir ayrıma gidildiği görülür. Kahhar'a göre yazarın 1930-1940 yılları arasında yazdığı hikâyeleri geçmişte yaşanan acı dolu hadiseleri, karanlık günleri ve kadersizlikleri konu edinirken çağdaş hikâyeleri ise hiciv ve tenkit üzerine kuruludur (2000, s. 362). Ildırı'da ise bu tasnif realistik hikâyeler ve hicvi karakter taşıyan hikâyeler şeklindedir. Ildıra'ya göre ilk hikâyelerinde psikolojik tahliller, insan ruhunun karmaşık duygularını ele alan betimlemeler görülmez. İkinci grupta ise geçmiş konular yerine günümüzün bilinmeyenleri işlenir. Yazarın hikâyelerinde psikolojik tahlil önemli bir alanı kaplar, hikâyelerinin

---

<sup>2</sup> Romanın yazılışı hakkında detaylı bilgi için bkz: Yelok, V. S. (2013) Abdulla Kahhar'ın "Serap" Romanı Hakkında: Yazılışı ve Yeniden Düzenlenmesi. *Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı* (s: 881-894). Ankara: Akçağ.



kahramanlarında ise heyecan, korku, nefret, kaygı ve mutluluk gibi duygular sıkça vurgulanır (2014, s. 201-202)<sup>3</sup>.

Bildiriye konu olarak seçilen “Dahshat” hikâyesi (1960) ise Yelok’un çalışmasında, geçmiş dönemlerin baskıları altında hayatını sürdüren çaresiz insanların dünyalarının anlatıldığı hikâyeler çerçevesinde *Anor*, *Bemor* ve *O’g’ri* hikâyeleriyle birlikte zikredilir (2014, s. 303). Bu kısımda Abduramonov ve Mamajonov’un çalışmasında dile getirilen Kahhar’ın hikâyelerinde belirli karakterler üzerinden sisteme karşı çıktığının bilgisi de ifade edilmelidir (2002, s. 314). Dahshat (*Korku*) hikâyesinde de yazar, kadın başkahraman Unsin aracılığıyla sisteme karşı çıkmaktadır. Realistik hikâye kapsamında değerlendirilen eserde Özbek toplumunda eski dönemlerdeki kadının konumu oldukça yakından okurlara sunulur. Bu çalışmada da belirli ana başlıklar üzerinden Kahhar’ın işaret ettiği dönemde kadının kimliğinin görülmesi, özellikle karakterlerin ruh dünyalarının çözümlenmesi ve yazarın örtülü bir şekilde eleştirdiği kumalık sistemine yakından bakılması amaçlanmaktadır.

Belirlenen amaç doğrultusunda incelemede yöntem olarak Nurullah Çetin’in çözümlene yöntemi takip edilmektedir. Bu yöntem temelde roman üzerine kurgulanmış olsa da detaylı analize elverişli başlıkları sebebiyle inceleme için tercih edilmiştir. Bununla birlikte hikâyede boşluk oluşturabilecek başlıklar kapsam dışında bırakılırken temel başlıklar göz önünde tutulmuştur. İnceleme sekiz başlıktan oluşmaktadır. Bildiriye konu edilen Dahshat (*Korku*) hikâyesinin Özbek Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarımında ise Yelok’un (2012, 2019a) aktarımı esas alınmıştır. Kahhar’ın etkileyici üslubu, dili kullanmadaki ustalığı Yelok’un aktarımında aynı etkileyicilik içerisinde satırlara dökülmüş, yazarın özgün eserinde okuyucu üzerinde bıraktığı izlenimler, betimlemelerdeki detaylar hiç bozulmadan okurun hafızasına kelime kelime yerleştirilirken zihin dünyasına da aynı canlılık, aynı gerilim ve aynı sarsıcılık içerisinde resmedilmiştir. Aktarımın okur üzerindeki etkileyiciliği noktasında metnin orijinaliyle oldukça örtüşmesi sebebiyle de inceleme

---

<sup>3</sup> Kahhar’ın hikâyeleri ve hikâyeciliği üzerine yapılmış çalışmalardan birkaçı için bkz: İldırı (2014), Samandar (2022), Anvarxonovna ve İkmromjonovna (2022).

kısımındaki bulgular örneklenirken hikâyenin aslı<sup>4</sup> yerine doğrudan Yelok'un aktarımına<sup>5</sup> yer verilmiştir.

### 1. Anlatıcı Tipi ve Aktarma Yöntemi

Dahshat (*Korku*) hikâyesinde tanrısal konumlu gözlemci anlatıcı tipi hâkimdir. Çetin'e göre tanrısal konumlu anlatıcı tipinde anlatıcı, kişilerin iç dünyalarında olan biteni, ne düşündüklerini çok iyi bilir. Onların ruh dünyalarına, şimdi ve sonraya, mekânlara vakıftır. Bu anlatıcı tipi hem gösterme yöntemini hem de anlatma yöntemini kullanabilmektedir (2012, s. 84). Hikâyede tanrısal konumlu anlatıcı, başkişi olan Unsin'in ne kadar zamandır dergâhta olduğunu bilir ve bu bilgiyi okurla paylaşır:

*“Kumaların en küçüğü -bu dergâha düşmesine henüz beş ay olan gelincik- Ganjiravanlı Unsunay nargile getirdi”* (Yelok, 2019a, s. 118).

Özbek mezarlığının çirkin olduğunu bilir, ürkütücülüğü konusunda söylenmemiş sözler kalmadığını da ekleyerek bu bilgisini okura iletir:

*“Özbek mezarlığının kendisi çirkin; bunun yanı sıra mezarlık hakkında söylenmemiş korkutucu söz, anlatılmamış ürkütücü miş mişler kalmış değildi. Hakikaten böyle gecelerde aklına kabristan düşen bir adam; özellikle Dâdha<sup>6</sup> gibi peygamber yaşını aşmış, kefenliğini hazırlayıp sandığa koymuş insan, ölmek bir tarafta dursun mezarlıkta yattığını düşündüğünde diline kadar soğuk ter çıkarırdı”* (Yelok, 2019a, s. 118).

Kişilerin duygularını, psikolojilerini bilen, ne söylemek istediklerini anlayan, onların iç dünyalarını tanıyan anlatıcı, okuru da bu doğrultuda yönlendirir. Başkişi Unsin'in Dâdha'ya memleketine gitme karşılığında sunduğu teklif üzerinden asıl niyetini (*boşanma isteği*) dergâhtaki diğer kumalar aracılığıyla okura açık eder:

---

<sup>4</sup> Dahshat hikâyesine şu bağlantıdan ulaşılabilir: <https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/abdulla-qahhor/abdulla-qahhor-dahshat-hikoya/>. (Erişim Tarihi: 25.08.2023).

<sup>5</sup> Dahshat (*Korku*) hikâyesi V. S. Yelok tarafından 2012'de Kurgan Edebiyat Dergisi (Kasım-Aralık), Sayı: 10, s: 55-58'de Türkiye Türkçesine aktarılmış, 2019'daki Aynı Bağın Bülülleri isimli eserinde de yayımlanmıştır.

<sup>6</sup> O'zbek Tilining İzohli Lug'ati'nde kelimenin aslı додхоҳ (*dodxoh*) şeklinde geçmektedir. İlk anlamı “adalet arayan, davacı” şeklinde olup ikinci anlamı “Buhara hanlığında (hukuksal anlamda) hak-adalet arayışında olan kişilerden emir adına dilekçe kabul eden ve emirin cevabını da dilekçe sahiplerine ulaştırmakla görevli kişi” şeklindedir (OTİL D maddesi: 636). Yelok'ta ise bu kelime “Hanlıklar döneminde (Buhara ve Hokant'ta) han adına şikâyetleri dinleyen ve bununla ilgili gerekli işleri yapan yetkili kişi” şeklinde açıklanmıştır (2019a: 117).

“-İzin verseniz... Ganjirevan’a gitsem...Bir mezara bir bıçak değil on mezara on bıçak saplar gelirim! Dedi. Onun maksadını kumalar hemen anladı. Lakin Dâdha böyle bir cevabı beklemediği için yanlış anladı” (Yelok, 2019a, s.120).

Anlatıcı hikâyede yer alan kişilerin tekrar eden davranışlarını, alışkanlığa dönüşmüş eylemlerini bilir ve bunları okura aktarır. Bu doğrultuda hikâyenin aşağıdaki kesitinde Dâdha’nın kumalarını kamçıyla dövdüğü okura sezdirilmektedir:

“Sözünü söyleyen Unsin ve diğerleri oturduğu yere çakılıp kaldılar. Ancak Dâdha hepsinin beklediğinin aksine, eline kamçı alıp Unsin’e “Neren kaşındı?”yı yapmadı. Tam tersine zehirli bir gülüşle de olsa mülayim konuştu” (Yelok, 2019a, s. 120).

Başka bir kısımda ise anlatıcı kendisinin bildiği, okurun haberdar olmadığı Dâdha’nın âdeti hâline gelen bir davranışı okurla paylaşır:

“Âlimbek Dâdha’nın sekiz karısı, en büyük kuma Nadirmahbegim’in evine toplanmış, sandalın<sup>7</sup> etrafında oturuyorlardı. Dâdha her akşam yatsı namazından sonra halkaya kalırdı. Bu akşam erken döndü.” (Yelok, 2019a, s.117).

Gösterme yöntemiyle anlatıcı, kişilerin konuşmalarını, yaptıkları hareketleri sunar. Çetin’e göre gösterme yönteminde okuyucu olaylara bizzat tanık oluyormuş hissine kapılır (2012, s. 91). Hikâyede de özellikle Dâdha’nın Unsin’in söylediğini duymaması üzerine diğer kumaların ona işaret edişleri, dürterek onu ikaz etmeleri gösterme yöntemiyle doğrudan sunulur. Okur konuşmaların içerisinde yer alır ve sanki olay karşısında gerçekleşiyormuş gibi hisseder:

“...kumalar Unsin’i dürttü:

-Cevap versene!

-Dilini mi yuttun?

Yanında oturan kuması dirseğiyle böğrüne iki, üç kere dürttükten sonra Unsin başını kaldırıp yaradandan gelen bela gibi dikilip duran Dâdha’ya bir göz attı ve tekrar başını eğerek ama çekinmeden cevap verdi” (Yelok, 2019a, s. 120).

---

<sup>7</sup> Sandal sözcüğü O’zbek Tilining İzohli Lug’ati’nde “Orta Asya, Yakın Doğu ülkeleri ve Japonya’da, odanın bir kenarına ya da ortasına monte edilen, içerisine kömür konulan kare şeklindeki bir çukur; üzeri battaniyeyle örtülü, kenarına da battaniyelerin döşendiği belirli bir yeri ısıtmak üzere tasarlanmış ısınma aracı” şeklinde tarif edilmektedir (OTİL S maddesi: 438).

Hikâyede tanrısal konumlu anlatıcı olduğundan anlatma yöntemine de başvurulmuştur. Esasen hikâyenin tamamında anlatma yöntemi hâkimdir:

*“Hepsi hareketlendi: Hanımlarından biri onun sarığını aldı, diğeri cübbesine uzandı, ötekisi meshini çekmeye yeltendi... Kumaların en küçüğü -bu dergâha düşmesine henüz beş ay olan gelincik- Ganjiravanlı Unsunay nargile getirdi. Dâdha, nargileden bir defa, ama oldukça derin çekti ve sıraya dizileduran hanımlarına itibar etmeden yukarı tarafa geçti, darçayı<sup>8</sup> azıcık aralayarak bir gözüyle dışarı baktı...”* (Yelok, 2019a, s. 118).

## 2. İçerik

### 2.1. Konu

Dahshat'in konusu eski dönemlerde Özbek toplumundaki kadın ve kadının konumudur. Daha geniş bir perspektifle temel yaşam hakları elinden alınmış, yazar tarafından Unsin'in ağzından “yaşayanlar kabristanı” olarak tarif edilen bir dergâhta yaşayan bir kadının dönemin erkek tipini yansıtan Dâdha'ya, Dâdha üzerinden de kumalık sistemine isyan edişi, başkaldırışı konu edilmiştir. Yazar, henüz hikâyeyi anlatmaya başlamadan önce hikâyenin konusunun kadın üzerine kurgulanacağını ve kadınların eski dönemde yaşamış oldukları sıkıntılar odağında ele alınacağını, aşağıdaki ifadelerle dile getirerek okuru iç açıcı olmayan bir manzarayla karşılaşacağı hususunda hazırlar:

*“Kadın ve kızların geçmişte yaşadığı hayatı bilmezsiniz kızlarım! Anlatmayla da inanmazsınız!”* (Yelok, 2019a, s. 117).

### 2.2. Tez

Çetin'e göre tez, önceden belirlenmiş bir davanın eser aracılığıyla ispatlanması durumudur. Kimi zaman propaganda yapar gibi açık tez şeklinde eserde sunulurken kimi zaman örtülü şekilde sunulur (2012, s. 98-99). Dahshat (*Korku*) hikâyesinde örtülü tez hâkimdir. Kahhar, kadınların geçmiş dönemdeki koşullarıyla birlikte kumalık sistemini tenkit eder. Ancak bunu doğrudan yapmaz. Bu hususta hikâyede üç kişi öne çıkar. İlki, dönemin erkek tipini yansıtan Dâdha kimliği olup bu kişi aynı zamanda kumalık sistemini de temsil etmektedir. Hikâyede Dâdha'nın sekiz kuması vardır ve hepsi, eşî tarafından

---

<sup>8</sup> Darça, O'zbek Tilining İzohli Lug'ati'nde “*eski zamanlarda pencere vazifesi gören tek veya çift kanatlı kapı*”, “*kapı ya da duvara monte edilmiş küçük kapı ya da pencere*” şekillerinde açıklanmaktadır (OTİL D maddesi: 569).

şiddete uğradığı için korku altında ezilmiş ve bastırılmış kadınlar olarak işlenir. Bu durum karşısında da hiçbir kadın ona karşı çıkmamış, çıkamamıştır. Yazar bu kadınlar arasından kocasına karşı başkaldırı yapması için en küçük kuma Unsin'i seçer. Unsin üzerinden "yaşayanlar kabristanı" olarak nitelendirilen dergâha ve "yaradandan gelen bela gibi duran" Dâdha'ya, aslında bunlar üzerinden kumalık sistemine, kadının haklarının yok sayıldığı sisteme karşı çıkar. Bu karşı koyma eylemi doğrudan okura gösterilen bir propaganda ya da bir isyan mahiyetinde değildir. Şarta bağlanmış bir ödül şeklinde teklif edilir. Unsin istenileni yaparsa Dâdha onu boşayacak, Unsin de böylece memleketine dönebilecek, deyim yerindeyse âdeta bir ölü gibi hapsediği bu kabristandan kurtulacak ve gerçekten yaşamaya başlayacaktır. Bu boşanma durumu Unsin'in gözünde ödüldür. Dâdha'nın bu hususta verdiği söz, Unsin'de bir umut ışığı yakar ve kadın bu umutla verdiği sözü tutup tutmayacağı konusunda Dâdha'dan emin olmak ister:

*"Ama mezarlığa bıçak değil ibrik alıp gideceksin! Onhazretim Türbesi'nin önünde ibrikte su kaynatacak, çay demleyip geleceksin! Oldu mu?"*

*Unsin gözleri parlayarak "Tamam, tamam! Fakat sözünüzdten dönmeyeceksiniz!" dedi...*

*"Tamam, sözümünden dönmeyeceğim! Artık rahat ol! Ben şimdi sana bir defa "Boş ol!" dedim. Dönüp geldikten sonra üç defa boşsun! Git, ibriğini al!" (Yelok, 2019a, s. 120-121).*

Kendisinden istenileni yerine getirmek üzere kabristana giden Unsin'in burada yaşadığı korku okura hissettirilmekten öte âdeta yaşatılır. Okur bu korkuyla birlikte aynı zamanda Unsin'in ödüle ulaşacağı yani dergâhtan kurtulacağı fikrine de hazırlanır. Ancak hikâyenin sonunda Unsin ölür. Bu ölüm okur açısından beklenmeyen bir durumdur. Bununla birlikte yazar o zamana dek hep sessiz kalan ve Unsin'in Dâdha'nın evinden kurtulmak için gösterdiği cesareten, onun ölümünden etkilenen Nadirmahbegim'i ön plana çıkarır ve bu en büyük kumaya okurun beklediği özgürlüğü yaşatır. Nadirmahbegim'in Unsin'in kararlılığından etkilenmesi, ölümüne şahit olması onun gözyaşlarıyla okura yansıtılır ve kadın Dâdha'dan izin almadan, tekrar şiddet görmekten de korkmadan Unsin'in ailesine, evine döneceği haberinin verilmesi isteğini yerine getirir. Bu davranış aslında Nadirmahbegim'in şimdiye kadar onu hep susmaya ve sessiz kalmaya zorlayan sınırların dışına ilk çıkışıdır. Yazar bu kısımda aslında okura farklı bir sona gideceğinin ilk sinyalini verir. Unsin'in başkaldırısı, fitilini ateşlediği özgürlük fikri, Nadirmahbegim'de karşılık bulur ve

kumalık sisteminin en başını çeken bu kadın kendi etrafında oluşturulmuş bu sisteme Dâdha'nın evi üzerinden, aslında Dâdha'nın kendisi üzerinden lanet okur gibi davranışlar sergileyerek orayı terk eder.

Yazarın hikâyedeki tezi de budur. Kahhar, hikâyenin başkışisi üzerinden kumalık sistemine karşı çıkar, mücadele eder, korksa da kararlılık gösterir, vazgeçmez ve her ne kadar Unsin'e özgürlüğü tattırmasa da önünde sonunda bu “yaşayanlar kabristanından”, “yaradandan gelen bir bela gibi dikilip duran” Dâdha'dan ve meselenin özünde kumalık sisteminden bir kadını kurtarır.

### 3. Zaman

Çetin'e göre modern anlatı metinlerinde olayların geçtiği, haber alındığı, aktarıldığı zaman dilimleri bellidir ve çoğunlukla takvime bağlı zaman anlayışı hâkimdir (2012, s. 28). Ancak hikâye türü Çetin'in gerçek dışılığa bağlı tahkiye türlerinin sonrasında yer alan geçiş dönemi türleri içerisinde yer alır. Dolayısıyla roman gibi modern anlatı metni olmadığı için zaman dilimi belirli değildir<sup>9</sup>. Hikâyede edinilen zaman bilgileri Unsin'in Dâdha'nın dergâhına düştüğü sürenin henüz beş ay olduğu, iki haftadır göz açtırmayan sonbahar rüzgârı ve olayın gelişmeye başladığı Dâdha'nın yatsı namazından sonra halkaya<sup>10</sup> kalmadan eve geldiği zaman olmak üzere belirsizdir.

---

<sup>9</sup> İncelediğimiz eserin, dolayısıyla da hikâye türünün geçiş dönemi türleri arasında yer almasına dair zamanla ilgili yapılan bu tespitin dışında hikâyenin folklorik unsurlar açısından incelenmeye oldukça elverişli içerikler barındırdığı da görülmüştür. Hikâye geçiş sürecine ait bir tür olduğu için gerçek dışılığa bağlı dönemdeki özellikle destan gibi anlatı türlerinin izlerini barındırır. Dâdha'nın Unsin'i şartlı ödülle sınaması bu izlerin bir yansımasıdır. Hikâyenin sonunda Unsin her ne kadar ödüle kavuşmasa da Nadirmahbegim kavuşur. Bu durum da geçiş sürecindeki anlatıların gerçek dışı dönemlerdeki motifleri bir miktar da olsa koruduğu ancak artık geçiş dönemine girildiği için ve hikâyenin de realistlik bir yapıya bürünmesi sebebiyle kimi zaman olumsuz da sonuçlanabilmesiyle açıklanabilir. Hikâyede de sinama motifi olumsuz şekilde sonuçlanmıştır. Bir başka tespit gerçek dışı dönem türlerinde oldukça yaygın olan hep en küçüğün cesaretlendirilmesidir. Dâdha'nın sekiz kuması vardır ama hiçbirisi ona karşı gelememiştir. En küçük Unsin, Dâdha'dan gitmek üzere izin istemiştir. Diğer bir tespit ise sağ ve sola dair var olan inançtır. Gerçek dışı dönem eserlerinde sağ iyi iken sol kötülüğü çağrıştırmaktadır. Hikâyede de Unsin'in sol kolu uyuşur ki bu da ölümlerle sonuçlanmanın başlangıcıdır. Dolayısıyla bu hikâye folklorik unsurlar kapsamında da yorumlanmaya oldukça uygun içeriktedir. Bu da Kahhar'ın toplumunu oldukça yakından gözlemlendiğinin ve halkın kültürel unsurlarından da beslendiğinin en büyük delillerindedir.

<sup>10</sup> Halqa sözcüğü O'zbek Tilining İzohli Lug'ati'nde “belirli bir grup insan tarafından oluşturulmuş topluluk, çember şeklindeki topluluk” olarak açıklanmaktadır (OTİL H Maddesi: 496). Bu doğrultuda hikâye bağlamında ise namaz sonrasında

Hikâyenin anlatma zamanı sonbahar rüzgârının iki haftadır göz açtırmadığının bilgisinin verilmesiyle başlar:

*“Yaklaşık iki haftadan beri göz açtırmayan sonbahar rüzgârı yay gibi ağaçların dalında çınlıyor, uğulduyor ve damlarda vınlıyor; kapalı kapı ve darçalara başını vurup “uf” çekiyor”* (Yelok, 2019a, s. 117).

Vaka zamanı ise Dâdha'nın âdete göre her akşam yatsı namazından sonra halkaya kalırken o akşam dergâha erken gelmesiyle başlamakta ve gecenin devamında Unsin'in Özbek kabristanına gitmesi, ertesi gün öğle vakti olmadan ölmesi, akşama doğru Nadirmahbegim'in Unsin'in cenazesini memleketine götürmek üzere yola çıkması ve gündüzden Ganjiravan'a gönderdiği hizmetkârın dönmekte oluşuyla sonlanır:

*“Âlimbek Dâdha'nın sekiz karısı, en büyük kuma Nadirmahbegim'in evine toplanmış, sandalın etrafında oturuyorlardı. Dâdha her akşam yatsı namazından sonra halkaya kalırdı. Bu akşam erken döndü...”* (Yelok, 2019a, s. 117).

*“Fakat Unsin öğlene yetmedi, öldü... Akşam karanlığında onun cesedi kızıl yorgana sarıl konuldu... Araba yola koyuldu, şehirden çıktığında Nadirmahbegim'in gündüz gönderdiği hizmetkâr Ganjiravan'dan dönüp gelmekteydi”* (Yelok, 2019a, s. 125).

Hikâyede nesnel zaman hâkim olup süre akşamdan başlayıp yarın akşama kadar olan bir süreyi kapsar. Zaman kesintisiz şekilde akmakta ve kronolojik şekilde birbirine ulanarak devam etmektedir. Yalnızca aşağıdaki parçada en büyük kuma Nadirmahbegim çocukluk anılarına döner, rahmetli babasının anlattığı bir hikâyeyi anımsar ve onu anlatır. Bu kısımda zamanda geriye dönüş tekniği kullanılmıştır. Çetin'e göre vaka zamanı içerisinde anlatıcının ya da eserdeki kişinin bu şekilde hatırlamalarla, iç konuşmalarla geriye dönmesi veya ileriye gitmesi “genişletme” şeklinde adlandırılır. Genişletme; “iç zaman”, “özel zaman” ya da “psikolojik zaman” olarak da düşünülebilir (2012, s. 102).

*“Laf lafi açınca, Nadirmahbegim bir olayı anlatıverdi: “Çocuktum. Rahmetli babam anlatırlardı. Misafirhanede bir yiğit... İşte böyle rüzgârlı geceymiş. “Şimdi kim kabristana gidip Askarponsot'un mezarına bıçak saplayıp gelir?” diye konuşulmuş. O zaman birisi bıçağını kınından sıyrıp “Ben*

---

namaz cemaatinin çember şeklinde toplanıp birlikte dua etmesi, duaya kalma, halkaya kalma şeklinde düşünülebilir.

*saplayıp gelirim.” demiş. Bir koyuna anlaşıp yola düşmüş. Arkadaşları bekleyormuş, yok; yine beklemişler, yok; tan atmış, evinde de yokmuş, mezarlığa gidip baktıklarında Askarponsot’un mezarının önünde ölüp kalmış! Biçare, mezara bıçak sapladığında eteğiyle birlikte saplamış, döneyim dese eteğinden biri çekiyor gibi olmuş da...” (Yelok, 2019a, s. 119).*

Bunun yanında Çetin’e göre zamanın simgesel değeri vardır. Zaman unsuru simgesel anlamda bir içeriğe sahiptir. Bu unsura içerik ve konuyla bağlantılı olacak şekilde bilinçli bir simgesel değer yüklenir (2012, s.104). Dahshat (*Korku*) hikâyesinde bu zamansal unsur, gece olarak tespit edilmiştir. Gece zaman unsuruna ölüm teması yüklenmiştir. Gece günün sonu, karanlık, el eteğin çekildiği, ürkütücü bir zaman dilimidir ve ölümü de doğal biçimde çağrıştırmaktadır. Bu unsur rüzgârın aç kurt gibi uluması, ölümün pençesine düşmüş kedi gibi hırıldaması, inlemesi benzetmeleriyle güçlendirilir. Yine rüzgârın güçlenip dergâhın dışına, darçaya bir şeyi getirip çarpması, çarptığı şeyi tırmalayarak itirmesi, o şeyin sıyrılarak aşağı düşmesi, evde oturanların nefes almadan oturdukları yerde çökmüş gibi korkmaları, darçayı tırmalayan şeyin boyra<sup>11</sup> olması, boyranın ise âdette tabuta örtülmesi, dolayısıyla da okurun aklına mezarlığı ve ölümü getirmesi, kör aydınlık, kabristan, hikâyedeki olayın başlaması için gecenin tercih edilmesi yazar tarafından bilinçli bir şekilde seçilmiş ve ölümü çağrıştırmak üzere birbirine ulanarak kullanılmıştır. Yine Unsin’in mezarlıktan dönerken sol kolunun uyuşması da ölüm temasının güçlendirildiği unsurlardandır.

#### 4. Mekân

Çetin, mekân bölümünde mekânın tasviriyle ilgili şu soruların sorulmasını ister: “*Tasvirler, olaylara bir dekor oluşturmak için mi yapılıyor? Yoksa roman kişilerinin ruhsal durumunu, iç dünyasını ortaya koymaya, çözümlenmeye yarayan işlevsel bir niteliğe mi sahip?*” (2012, s.108). Bu çerçevede hikâye, Dâdha’nın evi olarak zikredilen dergâhta başlar. Dergâh somut bir mekân olarak anlatıda yer alır. Ayrıca olayın ev dışına çıkarıldığı, Unsin’in çay demlemek üzere gittiği mezarlık da somut mekân olarak karşımıza çıkar. Buna göre hikâyede hem iç mekân diğer adıyla kapalı mekân hem de açık/dış mekân kullanılmıştır. Soyut, fantastik ya da ütöpik mekânlar realistik hikâyeye türüyle uyumlu olmadığından Dahshat hikâyesinde de bu tür

---

<sup>11</sup> Бўйпа (*bo ’yra*) O’zbek Tilining İzohli Lug’ati’nde “*temizlenmiş kamıştan, kamış saplarından dokunmuş döşeme*” şeklinde geçmektedir (OTİL B maddesi: 405). Yelok’ta ise “*hasır; siyah örtü, tabutta mevtanın altına serilen hasır*” şeklinde açıklanmıştır (2019a: 118).



mekânlara rastlanmaz. Realist hikâye türünde adından söz ettiren Kahhar, tasvirler konusunda sanatını âdeta konuşturur. Yine bu hikâye türüne uygun olarak nesnel tasvirin tercih edildiği hikâyede Kahhar'ın tasvirleri öyle gerçek, o kadar canlı ve hayatın içindedir ki okur onun çizdiği görsel şölenin içerisinde olaylara an be an tanıklık eder. Bununla birlikte Çetin'de mekânın simgesel değeri olduğu bilgisi aktarılır (2012, s. 111-112). Bu bilgiyle Dahshat hikâyesine bakıldığında dergâhın simgesel bir değerinin olduğu görülür. Burası aslında açık ve net bir şekilde tasvirilenmez ancak Unsin'in gözünden “yaşayanlar kabristanı” şeklinde örtük biçimde tanımlanır. Dolayısıyla bu mekân ruhsuz, soğuk, boğucu ve ölüm sessizliğinde olup ölümü simgelemektedir. Nasıl ki kabristanda canlıya dair bir iz yoksa ve bir ölüm sessizliği hâkimse Dâdha'nın dergâhında da aynı sessizlik hüküm sürmektedir. Evde yaşayan kadınlar her ne kadar biyolojik anlamda nefes alıyor olsalar da aslında ruhen bir ölünün sessizliğine gömülmüş kişilerdir. Temel yaşam hakları elinden alınmış bu kumalar, sesleri biraz çıkar gibi olduğunda ya da Dâdha'nın o anki ruh hâline uymayan bir davranış sergilediklerinde Dâdha'nın kırbaıyla tanışmışlardır. Bu bağlamda dergâh, Dâdha'nın kişiliğiyle oldukça uyumlu şekilde hikâyede yer almakta olup esasen kadınların ölüm sessizliğine hapsediği kumalık sisteminin de tamamlayıcısı gibi bir işlev görür:

*“Rüzgârlı gecede mezarlık Dâdha'nın hayalinde ne kadar korkunçsa onun da aklında o kadar korkunçtu; fakat böyle de olsa “yaşayanlar kabristanı” olan bu dergâhın korkunçluğunun yanında, ölülerin mezarlığının korkunçluğu ona korkutucu görünmüyor; tam aksine hemen yarın Ganjiravan'a doğru yola çıkmak, anasını babasını, arkadaşlarını görmek ümidi onun aklına başka herhangi bir düşünceyi getirmiyordu”* (Yelok, 2019a, s. 121).

Oldukça çarpıcı şekilde tasvir edilen mezarlık bölümü ise yazarın okuru hikâyenin içine çektiği mekândır. Genç Unsin'in kabristanı görmesiyle yaşadığı korku ve yüreğinin uyuşması okura hissettirilmekten ziyade âdeta yaşatılır. Mezarlık ve aslında Unsin'in mezarlıktaki ruh hâlinin tasviri Kahhar'ın tasvir sanatının gerçekten de zirve yaptığı kısımlar arasındadır. Okur, Unsin'le birlikte mezarlık karşısında donakalır, ürperir, gözünün önüne bembeyaz kefene sarılmış ruhlar gelir, yine bu bölümlerde Unsin'le birlikte kendisini “ölünün canı yok, ölünün canı yok” diye teskin edip, cesaretlendirir. Burada mezarlığın da simgesel değerinin ölüm olması kaçınılmazdır:

*“Ancak kabristan sokağına dönüp de bütün heybetiyle sallanan simsiyah yaşlı çınarın altında ağarıp duran mezarları, belirsiz*

karanlığı gördüğünde yüreği uyuştu ve kanalın üzerindeki köprüden geçip iki adım atınca öylece kalakaldı. Korku, onun yüreğini kapladı. Ganjiravan, anası, babası, arkadaşları aklından çıktı; gözünün önüne bembeyaz kefene sarılmış, türbe ve mezarların etrafında dolaşıp duran ruhlar geldi. Onun içi ürpertiyle doldu, saçları, başındaki örtüyü bir karış yukarı kaldırmış gibi oldu. Unsin gayriihtiyari bir adım geriye çekildi ama artık o andan sonra tıpkı ölüden korkmadığını birine gösteriyormuş gibi “Ölünün canı yok! Ölünün canı yok!” diye bağırarak ileri atıldı” (Yelok, 2019a, s. 122).

Çetin’in mekân tasviri sorularına cevapla Dahshat hikâyesinde mekân tasvirleri olaylara bir dekor oluşturmak için değil de kişilerin ruhsal durumunu, iç dünyasını, psikolojisini ortaya koymak ve çözümlenmek için yapılmıştır. Bu doğrultuda Dâdha’nın ölüm korkusunu yansıtmak için kullanılan boyra da (*hasır*) bilinçli bir seçimdir. Mekândaki her şey kişilerin karakterine uygun, iç dünyalarını yansıtır şekilde düzenlenmiştir:

“Rüzgâr şiddetlendiğinde bir şeyi getirip darçaya çarptı. O şey darçayı tırmalayarak ittirdi, sıyrılarak aşağı düşüverdi. Oturanların hepsi yerlerinde sanki bir karış çökmüş gibi oldu ve nefes almadan birbirlerine baktı. Dâdha, hanımlarını, onlardan da kendisini teskin etmek için yerinden kalkıp darçanın bir tarafını açtı. Darçadan giren rüzgâr asılı çırağın alevini salladı titretti. Dâdha yere baktı ve sevinircesine “boyra”, “boyraymış!”, dedi ve darçayı sıkıca kapatıp yerine oturdu. Boyra, âdette tabuta konulduğundan Dâdha’nın gözünün önüne insanların omzunda sallanıp giden tabutu getirdi. Tabutsa yeniden ona kabristanı hatırlattı; onun aklında mezarlık hakkında çocukluğunda kulağına yer eden ürkütücü sözleri, hadisleri canlandırırverdi” (Yelok, 2019a, s. 118).

## 5. Kişiler Kadrosu

Kişiler kadrosunun çözümlenebilmesi için öncelikle tip ve karakter ayrımının yapılması gerekir. Çetin’e göre,

“Tip, benzerleri çok olan kişinin sosyal boyutuyla işlenmesidir. Amaç, ortada belirgin bir biçimde var olan sosyal bir durum, olay ve olguyu bir kişi vasıta kılınarak yansıtmaktır. Tip çizmede sosyal olgu amaç, kişi ise araçtır. Karakter ise toplumda benzerleri salt bireysel planda irdelenen kişidir. Onun dramı, sosyal boyuta taşınmadan; salt kendi bireyselliği içinde bırakılır. Karakter çizmede kişi, tipte olduğu gibi araç değil amaçtır. Asıl olan sosyal bir durumun verilmesi değil; kişiliğin açılması ve sergilenmesidir.” (2012, s.126).

Dahshat hikâyesinde kişilerin sunumunun anlatıcı tarafından yapıldığı görülür. Başkişi veya yardımcı tipler hikâyedeki birini ya da birbirlerini tanıtmazlar. Anlatıcı hepsini kendisi tanıtır. Bu çerçevede Dahshat'ın başkişisi Unsin'dir. Birincil konumdadır ve olay onun çevresinde şekillenir. Unsin tipten ziyade karakterdir. Diğerleri sosyal bir olguyu yansıtan tip şeklinde karşımıza çıkarken Unsin öteki kumalarıyla pek de benzeri olmayan davranışları gösteren, yazar tarafından da araç değil amaç olarak sunulan karakterdir. Unsin, Kahhar'ın iç sesidir, kadının o dönemdeki konumuna, temel haklarının elinden alınışına karşı çıkışıdır. Hikâyede de bir sosyal sınıfı temsil etmekten ziyade kendi kararlılığıyla, korkusuzluğuyla, ölümü göze alacak derecedeki cesaretiyle başka bir ifadeyle kendine özgü mizacıyla yer almaktadır. Kumaların en küçüğü olan genç Unsin, diğer kumalardan da bu yönüyle ayrılır. Unsin, Dâdha'nın sorusunu cevapsız bıraktığı sırada diğer kumaları şiddet görme korkusuyla onu uyarır. Unsin ise diğerlerinin asla söylemeye cesaret edemediği şeyi Dâdha'nın yüzüne karşı dile getirir:

*“Unsin umursamadı. Dâdha'nın sorusunun cevapsız kalması mümkün değildi. Bunun için, biri hata yaptığında hepsi beraber dayak yiyen kumalar Unsin'i dürttü:*

*“Cevap versene!”*

*“Dilini mi yuttun?”*

*Yanında oturan kuması dirseğiyle böğrüne iki, üç kere dürttükten sonra Unsin başını kaldırıp yaradandan gelen bela gibi dikilip duran Dâdha'ya bir göz attı ve tekrar başını eğerek ama çekinmeden cevap verdi: “İzin verseniz... Ganjiravan'a gitsem... Bir mezara bir bıçak değil on mezara on bıçak saplar gelirim!” dedi.” (Yelok, 2019a, s. 120).*

Unsin cesareti sebebiyle örnek alınabilecek olumlu da bir karakterdir. Hikâye içerisinde Dâdha'nın onun isteğini tam olarak anlayamaması üzerine en büyük kuma Nadirmahbegim tarafından uyarılır. Buna rağmen Unsin sözlerini korkusuzca sürdürür:

*“Nadirmahbegim sandalın içinden ayağımı uzatıp Unsin'in baldırını çimdikledi, gözüyle de “Hayret anlamadı! Yeter, konuşma!” diye işaret etti. Ancak Unsin canından vazgeçmiş insanın cesaretiyle dosdoğru Dâdha'ya baktı: “Yok! Ben tamamen gitsem diyorum! Talağımı verseniz diyorum!” (Yelok, 2019a, s. 120).*

Bu isteği karşılığında Dâdha'nın ona sunduğu teklifi kabul eden Unsin, gecenin yeterince korkutucu olması yetmiyormuş gibi üstüne

mezarlığın korkutucu yönüyle de yüzleşir. Heyecandan mezarlıkta çay demlemek için yanında götürmesi gereken odunları unuttur ama bu durum onu kararından vazgeçirmeye yetmez. Elleri kan içinde kalsa ve korkudan aklını kaybedecek gibi olsa da özgürlüğü karşılığında sunulan bu şartı yerine getirmeye çalışır, kararlı duruş sergileyen bir karakterdir:

*“Onhazretim Türbesi'nin önünde durdu, demlikle ibriği ayağının dibine koydu; çarşafını, peçesini bir köşeye bıraktı. İçinden “Çoğu gitti, azı kaldı!” diye sevindi. Ancak onun sevinmesi beyhudeydi: Her şeyi almıştı da en gerekli olan odun aklından çıkmıştı. Her türbeden bir el çıkacağını, her mezardan bir ses geleceğini düşününce odun bulma endişesi onun içini yeniden sarmaya başladı. Unsin, içine bir insanın vereceği cesareti veren “Ölünün canı yok!” sözlerini kendi kendine yüksek sesle tekrar ediyor, bu sözleri ağzından düşürmüyordu. Türbe ve mezarları dolaşıp odun arıyor, eliyle yokladıklarından eline gelen şeyleri eteğine koyuyor, kamış kırıyor; keven, kargı yoluyordu.” (Yelok, 2019a, s. 122).*

*“Ellerinin kanamasına da aldırmadan bulup topladıklarını getirdi, ateşi yaktı. Ateş çatırdaya çatırdaya bir anda alevlendi, rüzgârda yükselen dumanla karışık alevlerin kızıl ışığından karanlık aydınlanıyor, etrafta tümsek şeklinde duran mezardakilerden sanki birisi toprağı kaldırıp çıkacakmış gibi görünüyordu” (Yelok, 2019a, s. 122).*

Şartı sağlayıp kendisinden istenileni yerine getiren Unsin'in dergâha dönerken sol kolu uyuşur. Eve geldiğinde de kendisinden geçer ama hâlen gideceği, “yaşayanlar kabristanından” kurtulacağı fikrine tutunur, umutlu bir karakterdir. Bu umudu son ana kadar canlı olduğu için öğle vaktine kadar evden çoktan gitmiş olacağını düşünerek ailesine haberinin verilmesini ister:

*“Unsin'in parlayıp duran gözlerinde yaşlar birikti. “Ben iyiyim... Öğlene kadar düzelirim, gitsem yeter! Ganjiravan'a adam gönderseniz... Anam babam geleceğimi bir an önce işitsin! Şimdiden sevinsin.” (Yelok, 2019a, s. 124).*

Dâdha ve Nadirmahbegim ise tip konumunda olup o dönemdeki sosyal sınıfı yansıtan örneklerdendir. Konularına göre tip grubunda sosyal tipler olarak değerlendirilebilirler. Dâdha dönemin hâkim olan erkek tipini yansıtır. Yaşı peygamber yaşına yetmiş, acımasız, üstüne sekiz kuma alacak kadar açgözlü bir adamdır. Bununla birlikte yaşının da getirisiyle ölüm korkusu yaşamaktadır. Dâdha'nın ölüm korkusu hikâyenin girişinde olduğu gibi hikâyenin sonlarına doğru da okura hissettirilir:

*“Hakikaten böyle gecelerde aklına kabristan düşen herhangi bir adam; özellikle Dâdha gibi peygamber yaşını aşmış, kefenliğini hazırlayıp sandığa koymuş insan, ölmek bir tarafta dursun mezarlıkta yattığını düşündüğünde diline kadar soğuk ter çıkarırdı. Dâdha, aklından mezarlık düşüncesini çıkarıp atmak için tespihini bıraktı; oradan buradan konuştu, lakin hiç kimse onun bu sözlerine söz eklemedi” (Yelok, 2019a, s. 118).*

*“Sandalda oturmuş pinekleyen Dâdha, uyanarak toparlandı, başını kaldırıp Unsin’i görünce “Can veriyor galiba!” diye düşündü. Onun gözleri büyümişti. Ondan gözünü ayırmadan yavaşça yerinden kalktı. Tıpkı ölüm korkusundan kaçır gibi sıçrayarak sandalı aştı ve kapıya yöneldi” (Yelok, 2019a, s. 124).*

Kumalık sistemiyle de özdeşleştirilen bu tip olumsuz bir tiptir, ahlaki değerler açısından da örnek alınabilecek davranışlara sahip değildir. Kumalarına karşı son derece gaddar bir adamdır ve onlara şiddet uygulamaktadır. Hikâyenin pek çok kısmında bu durum gözler önüne serilir:

*“Unsin kendinden geçmişti. Bir ara gözünü açıp baktığında gördü ki sandalın bir köşesinde sırt üstü yatıyor, başında da Nadirmahbegim ağlayıp oturuyordu. Onun sağ gözü morarıp, şişmiş, beyaz tülbendinin orasına burasına kan bulaşmıştı. Unsin, Nadirmahbegim’i gördüğü vakit ondan Dâdha’nın sözünü tutup tutmayacağını soracak oldu; ama onun hâlini görünce belli belirsiz bir sesle “Sana ne oldu?” dedi. Nadirmahbegim Unsin’in gençliğine merhamet etmesini, onu geri çevirmesini isteyerek Dâdha’ya yalvardığında, Dâdha onu tutup güzelce dövmüştü.” (Yelok, 2019a, s. 124).*

Bununla birlikte Dâdha’nın her akşam yatsı namazına gitmesi, sonrasında halkaya kalması Kahhar’ın o dönemdeki dindar insan tipine yapmış olduğu bir tenkit olarak değerlendirilebilir. Dışarıdan bakıldığında Dâdha namaz kılan ve bunu da alışkanlık hâline getirmiş bir adamdır. Namaz kılan insan özellikle Müslüman toplumlarda iyi huylu, güzel ahlaklı şeklinde algılanır. Ancak Dâdha’nın içinde yaşadığı dönem gösteriyor ki namaz kılmak iyi insan olarak algılanmak için yeterli değildir. Bununla birlikte Müslüman toplumlar inandıkları kutsal kitaba göre en fazla dört eş alabiliyorken Dâdha’nın sekiz eş alması, üstelik bu eşlerini de dövmesi onun açgözlülüğünün ve gerçek bir Müslüman olmadığını da en büyük delillerindedir. Namazı ise özünde var olan bu açgözlülüğü, gaddarlığı, kötülüğü örtmek üzere perde, bir maskedir. Kahhar, Dâdha üzerinden kendisini

dindar göstererek her türlü kötülüğü yapan insanları da eleştirmektedir.

Diğer sosyal tip olan Nadirmahbegim ise çok eşliliğin temsilcisi olan kumalardan biri şeklinde hikâyede karşımıza çıkmaktadır. Nadirmahbegim de tıpkı diğer kumalar gibi sessiz, Dâdha'ya boyun eğerek yıllarını geçirmiş bir kadındır. Kumaların en büyüğüdür. Diğerlerinden farklı bir şekilde merhametli yönü okura açık edilir. Nadirmahbegim, Unsin'in mezarlığa gönderilmemesi için yalvarır ve bunu dile getirdiği Dâdha'dan dayak yer. Unsin kendinden geçmiş bir hâlde dergâha döndüğünde onun başını okşar, yüzünü yüzüne koyar. Mezarlıktan getirdiği toprağı yarım fincan suya karıştırıp şifa vermesi için Unsin'e içirir. Bir sosyal tip olarak karşımıza çıkan Nadirmahbegim'in hikâyedeki en şaşırtıcı yönü geçirdiği değişimdir. Unsin evden ayrılma isteğini, boşanma isteğini dile getirdiğinde ve Dâdha bunu anlamadığında Nadirmahbegim onun baldırını çimdikleyerek konuşmamasını işaret eden korkak bir tip iken aynı kadının hikâyenin ilerleyen kısımlarında farklı bir konuma geldiğini, tipten karaktere doğru bir geçiş yaptığını görmekteyiz. Nadirmahbegim'deki bu değişim Unsin'in cesaretinden kaynaklanmaktadır. Unsin'in bu kadar kararlı oluşu en büyük kumanın da şimdiye kadar hiç çıkmadığı sınırlarının dışına çıkmasına zemin hazırlamıştır. Unsin ailesine geleceğinin haber verilmesini istediğinde Nadirmahbegim hiç de hikâyenin başındaki korkak, sessiz hâliyle örtüşmeyecek şekilde Dâdha'dan izin almadan, ona sormadan haberi ulaştırması için Ganjiravan'a hizmetlisini gönderir:

*“Nadirmahbegim tekrar dayak yemekten korkmadan Ganjiravan'a bir hizmetkârını gönderdi.”* (Yelok, 2019a, s. 124).

Unsin'in öğle vakti olmadan ölmesiyle birlikte de ak bohçasını eline alarak Unsin'in cenazesinin koyulduğu arabaya biner. Beddualar okur gibi hareketlerle dergâhı terk eder:

*“Kanatlı kapıdan, üzerinde çarşaf ve elinde ak bohça ile Nadirmahbegim çıktı. O, kapıya yüzünü çevirip çömeldi, iki elini semaya açıp bir şeyler söyledi. Dâdha'nın kendisiyle beraber bu dergâhı yerin dibine gönderir gibi her iki yumruğunu üç kez yere vurdu, sonra “Bu dergâhı artık omzumun çukuru görsün!” der gibi bir hareketle birden dönüp arabaya bindi, merhumenin baş tarafına oturdu.”* (Yelok, 2019a, s. 125).

Böylelikle aslında hikâyenin başkişisi Unsin olsa da Unsin'in korkusuz tavrından etkilenip bulunduğu kişiliğın -konumun- dışına

çıkan Nadirmahbegim, Kahhar'ın bu hikâyede özgürlüğe kavuşturduğu “yaşayanlar kabristanından” kurtardığı, amacını gerçekleştirdiği karakter olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Hikâyede en küçük kuma Unsin ve en büyük kuma Nadirmahbegim'den başka Dâdha'nın altı kuması daha vardır. Ancak onlardan bahsedilmez, ruh dünyalarına dair bilgi verilmez. Edilgen tipler olup gerçek hayattan alınmış, olağanüstü nitelikleri olmayan, korkuya, baskıya sesini çıkaramayan ve Dâdha tarafından ezilmiş, dövülmüş, kendi iradeleri olmayan, Dâdha'nın iradesiyle hareket edebilen tiplerdir. Bu tiplerin olumlu ya da olumsuzluğu hakkında hikâyede bilgi yoktur. Dönemin toplumunda kadının konumunu göstermek üzere hikâyede isimlerinin bile söylenilmediği bu altı kuma yalnızca dekoratif figür rolünü üstlenmektedir. Aşağıdaki parça bu kadınların daha doğrusu o dönem kadınlarının dönemin erkek tipi karşısındaki konumunu göstermesi açısından sunulmuştur. Birinci örnekte kadınların hepsi Dâdha eve geldiğinde sıraya geçmektedir. İkinci örnekte ise Dâdha'nın kadınlar üzerinde kurmuş olduğu psikolojik baskı görülmektedir:

*“Dâdha her akşam yatsı namazından sonra halkaya kalırdı. Bu akşam erken döndü. Hepsi hareketlendi: Hanımlarından biri onun sarığını aldı, diğeri cübbesine uzandı, ötekisi meshini çekmeye yeltendi... Kumaların en küçüğü -bu dergâha düşmesine henüz beş ay olan gelincik- Ganjiravanlı Unsunay nargile getirdi, Dâdha, nargileden bir defa, ama oldukça derin çekti ve sıraya dizileduran hanımlarına itibar etmeden yukarı tarafa geçti, darçayı azıcık aralayarak bir gözüyle dışarıya baktı” (Yelok, 2019a, s. 117-118).*

*“Nadirmahbegim elinden başka şey gelmediği için, hiç olmazsa Unsin'e cesaret veren bir, iki söz söylemek maksadıyla arkasından çıkacak oldu. Dâdha yüzünü asınca Nadirmahbegim tekrar yerine geçti. Kumalar, parmaklarının ucunda yürüyerek odadan birer birer çıkıp gittiler.” (Yelok, 2019a, s. 121).*

Şahıs kadrosundaki bu kişilerin hepsi gerçek kişidir. Hayali figürler yoktur. Eşya figürleri arasında ise ibrik, demlik, boyra, Dâdha'nın tespili ve Unsin'e derman olması için içirilen suyun konduğu fincan sayılabilir.

## **6. Kurgulama Tekniği ve Öğeleri**

### **6.1. Hikâyenin Özeti**

Dahshat hikâyesinde Ganjiravanlı Unsin'in peygamber yaşına yetmiş bir adama sekizinci kuma olarak düşmesi ve buradan

kurtulayım derken canından olması anlatılır. Gaddar, huysuz ve ölüm korkusuyla yaşayan bir adam olan Dâdha eşlerine şiddet uygulamaktadır. Bir akşam yatısı namazından sonra eve erken döner ve kafasındaki ölüm düşüncesiyle dalga geçerek kendisini rahatlatmak üzere kabristanın ürkütücülüğünden söz açar. Bu sırada en büyük kuması Nadirmahbegim de çocukluğunda babasının anlattığı bir anıyı hatırlar ve anlatır. İddia üzerine bir koyuna anlaşılan genç bir adam Askarponsot'un mezarına bıçak saplayıp gelecektir. Adam yola düşer, mezarlığa varır, bıçağı eteğine saplar, sonra da kendisini mezardaki ölünün çektiğini zannederek oracıkta can verir. Bu hikâyeye üzerine en küçük kuma Unsin “*İyi olmuş, ahmak adam, bir koyun için, keşke değecek bir şey olsa*” şeklinde yanındaki kumasına fısıldar. Bu söz Dâdha'nın gururuna dokunur ve Unsin'e “*Sana ne gerekti, on koyun vereyim, sen sapla gel*” şeklinde bir teklifte bulunur. Bunun üzerine Unsin, Dâdha'dan onu boşamasını, talağını vermesini ve memleketine dönmek istediğini söyler. Küçük kumasının bu isteği Dâdha'yı kızdırır ama bir şey diyemez. Sadece mezara bıçak batırmasını değil, Onhazretim Türbesi'nin önünde ibrikte su kaynatmasını ve çay demleyip gelmesini ister. Teklifi kabul eden Unsin bir heyecanla evden çıkar ama odun almayı unuttur. Kabristana vardığında ise korkudan yüreği uyuşur, gözünün önüne bembeyaz kefene sarılmış ruhlar gelir. Çok korkmasına rağmen yine de geri dönmez. Bulabildiği çalı çırpıyla ateşi yakar, suyu kaynatır ve çayı demler. Mezarlıktaki korku dolu anları sonrasında dönerken yolda sol kolu uyuşmaya başlar. Eve varır varmaz kendisinden geçer. Öğle vakti olmadan da can verir. En büyük kuma Nadirmahbegim ise Unsin'in cenazesiyle birlikte giderek dergâhı terk eder.

## 6.2. Olay Örgüsü

Hikâyede olay, Dâdha'nın halkaya kalmadan erken eve gelmesiyle birlikte başlar. Burası hikâyenin başlangıcıdır. Olay ortadan ya da sondan başlatılmaz olay bütünlüğü tamdır, iç içe geçmiş farklı olaylar yoktur. Tek bir olay doğrultusunda hikâyeye gelişir. Olayın bütünlüğü de tamdır, hikâyenin başladığı mekân ile sonrasında eklenen mekânlar olayın bütünlüğünün dışına çıkmazlar. Şahıs kadrosu da aynı şekilde olay bütünlüğünü desteklemek üzere kuruludur. Zaman sapmaları yoktur. Yalnızca Nadirmahbegim'in çocukluğuna dair babasından duyduğu hikâyeyi anlattığı kısımda geriye dönüş tekniği uygulanır, sonrasında olay kaldığı yerden akmaya devam eder.

## 6.3. Gerilim Unsurları

Kahhar'ın hikâyede en çok güçlendirdiği tema ölümdür ve yazarın kullandığı tüm gerilim unsurları da bu temayı desteklemek üzeredir.



Hikâyenin girişinde okur korkuya hazırlanır. Rüzgârın korkutucu şekilde ağaç dallarında çınlaması, uğuldaması, kapalı kapı ve darçalara vurarak uf çekmesiyle ilk gerilim unsuru hikâyeye dâhil edilir. Rüzgâr gerilim unsuru hikâyeye içerisinde birkaç yerde daha vurgulanmıştır:

*“Rüzgâr gâh aç kurt gibi uluyor, gâh ölümün pençesine düşmüş kedi gibi hırıldıyor, inliyordu, hiçbir şey ama hiçbir şey görünmüyordu.”* (Yelok, 2019a, s. 118).

*“Akşam karanlığında onun cesedi kızıl yorgana sarılıp arabaya konuldu. Rüzgâr hâlâ uğulduyor, yay gibi ağaçların dalında çınlayıp vınlıyordu.”* (Yelok, 2019a, s. 125)

*“Rüzgâr şiddetlendiğinde bir şeyi getirip darçaya çarptı. O şey darçayı tırmalayarak ittirdi, sıyrılarak aşağıya düşüverdi.”* (Yelok, 2019a, s. 118).

Kabristan ise başlı başına bir gerilim unsurudur. Dâdha'nın hikâyenin başında Özbek kabristanının ne kadar ürkütücü olduğunu düşünmesi, Nadirmahbegim'in anlattığı hikâyede mezarlıkta can veren genç adam, sonrasında olayın dergâhtan mezarlığa taşınması yine ölüm temasını doğrudan akla getiren gerilim unsurlarıdır:

*“Şimdi, değil geri dönmeye, dönüp arkasına bakmaya bile yüreği el vermiyordu; nazarında bütün ölümler türbelerinden, mezarlarından başını çıkarmış onun arkasından bakıp duruyor gibiydiler”* (Yelok, 2019a, s. 123).

Diğer unsur ise gecedir. Gece her türlü tehlikeye en açık olunan zaman dilimi olup yine yazar tarafından bilinçli olarak seçilmiştir. Karanlıkta her şeyin korkutucu görünmesi okur üzerindeki gerilimi artırmaktadır:

*“Kör aydınlık... Gökyüzünün bir tarafı âdeta sararıp bozarmış, yırtık pırtık bir beze benziyordu. Bu puslu aydınlığın koynunda büyük küçük evler, rüzgârda eğilen, sallanan ağaçlar simsiyah görünüyordu.”* (Yelok, 2019a, s. 121)

*“Ancak kabristan sokağına dönüp de bütün heybetiyle sallanan simsiyah yaşlı çınarın altında ağarıp duran mezarları, belirsiz karanlığı gördüğünde yüreği uyuşturmuş ve kanalı üzerindeki köprüden geçip iki adım atınca öylece kalakaldı. Korku, onun yüreğini kapladı.”* (Yelok, 2019a, s. 122).

Bir başka gerilim unsuru ise mezarlıkta Unsin'in ayağının altındaki toprağın çökmesidir. Bu kısım hikâyede şöyle yer alır:

*“Sağ elinde demlik, sol elinde ibrik, ateşin ışığından gözü hâlâ kamaşır hâlde giderken bir yerde, toprak çöktü, sol ayağı*

*dizine kadar battı ve ayağının ucu yumuşak bir şeye değmiş gibi oldu. Unsin, deminki sözlerini dua gibi hızlı tekrarlayarak korkuyu kendinden uzaklaştırmaya çalışsa da içinden “ölünün karnı mı acaba?” sorusu geçti ve yüreği çekilip ayağını hemen çekip çıkardı ve çukurda kalan lastik ayakkabısının tekini almaya cesaret edemeden meshiyle yürüyüverdi.” (Yelok, 2019a, s. 122-123).*

Yine bir diğer gerilim unsuru ise mezarlıkta anlaşılmayan bir sesin duyulması ve Unsin’in omzuna bir şeyin tırmanmasıdır:

*“Bu sırada büyük bir türbenin içinden mi başka bir yerden mi geldiği anlaşılmayan bir ses duyuldu ve çok geçmeden bir şey gelip Unsin’in omzuna çıkıverdi, onu boğmak ister gibi elini uzattı. O, göğsüne oldukça ağır bir şeyle vurulmuş gibi endişelenerek sersemlese de yıkılmadı, lakin ayakta olsa da aklı başından gitti. Bu şekilde aradan ne kadar vakit bilemedi, kendine geldiğinde o şey omzundan inmişti. Yavaş yavaş ilerleyip az önceki türbenin arkasına geçti. Unsin korkudan delirmiş hâlde olsa da anladı: Maymundu!” (Yelok, 2019a, s. 123).*

#### **6.4. Son**

Hikâyede şaşırtıcı bir son mevcuttur. Unsin’in ölümü okuru sarsar. Ganjiravan’a Unsin’in evine döneceğini bildirmek için giden hizmetkâr Unsin’in öldüğünden habersiz, aileye haberi ulaştırıp geri dönmektedir. Dolayısıyla hikâyenin sonunda Unsin’in ailesi onun ölümünden habersiz bir şekilde gelişini beklemektedir. Bu durum aynı zaman da dramatik de bir sonudur. Nadirmahbegim ise Unsin’in ölümüyle hem dergâha hem de Dâdha’ya beddua eder gibi hareketler eşliğinde cenazeyle birlikte oradan ayrılır. Hikâyenin sonunda özgürlüğü bekleyen Unsin vefat ederken Nadirmahbegim kurtulmuştur.

#### **7. Dil**

Kahhar’ın hikâyede kullandığı dil açık, anlaşılır bir dil olmakla birlikte konuşma dilidir. Devrik cümleler neredeyse yoktur. Samimi bir hitap ögesi olarak tek örneğe rastlanılmış olup o da Nadirmahbegim’in Unsin’e iyileşmesi için mezarlık toprağının suyunu içirirken “iç ciğerim” şeklinde seslenmesidir. İkilemeler bir iki örnek dışında görülmez. Bir halk sözü gibi söylenen “Mezarlıkta korkana, mezarlığın toprağı deva olur” sözü hikâyede geçmektedir. Kahhar’ın üslubunda dil sapmaları olmadığı için Dahshat hikâyesinde de dil sapmalarına rastlanmaz. Argo, küfür, çeviri ögeler veya uydurma kelimelere de yer verilmemiştir.

## 8. Üslup

Çetin'e göre yazarın sanatçı kişiliğinin belki de en önemli göstergesi onun üslubudur. Özgün bir üslup başkasına benzememek, kendine has bir bakış açısı ortaya koymak demektir (2012, s. 274). Kahhar, Dahshat hikâyesinin en başında okuru dehşete hazırlamak üzere “*kadın ve kızların geçmişte yaşadığı hayatı bilmezsiniz kızlarım, anlatmayla da inanmazsınız.*” diyerek dramatik bir üslup kullanmıştır. Kahhar'ın üslubu ağır değildir. Özellikle geçmiş dönemde kadının toplumdaki yerini göstermek üzere hikâyesini kaleme alması halkın anlayacağı bir dili tercih etmesiyle de doğru orantılıdır. Bu anlamda yazarın amacının üslubuna yansıdığı söylenebilir. Oldukça canlı tasvirler yapan Kahhar okuru görsel bir ziyafetin içerisine sokar, oradan oraya gezdirir, korkutur, ağlatıp sevindirir, umutlandırır heyecanlandırır ve bu hikâyenin sonunda olduğu gibi beklenmedik bir sonla karşı karşıya getirerek büyük bir şaşkınlık içerisinde bırakır. Söz konusu özellikler Kahhar'ın başarılı üslubunun bir yansımasıdır.

## Sonuç

Bu çalışmada sekiz başlık altında Nurullah Çetin'in inceleme metodu çerçevesinde Abdulla Kahhar'ın *Dahshat* adlı hikâyesi incelenmiştir. Realist hikâyeciliğin önemli temsilcisi olan Kahhar'ın bu hikâyesinde belirli kişiler üzerinden kadınların eski dönemde maruz kaldıkları acı olaylar, toplum içerisinde konumlandıkları yer, belirli madde başları altında irdelenmiş ve bulgular örneklerle açıklanmıştır. Eserde hem dönemin kadına verdiği değer sorgulanırken öte yandan Dâdha tipiyle dönemin din algısının da yerildiği tespitine ulaşılmıştır. Yine Dâdha tipiyle esasında kumalık sistemine mercek tutulduğu tespit edilmiş olup bu sisteme en küçük kuma karakteri Unsin'le karşı gelinmiştir. Unsin'le ayaklanan Kahhar'ın, hikâyenin sonunda Nadirmahbegim üzerinden Dâdha'ya dolayısıyla da kumalık sistemine karşı artık korkusunu yenmiş bir şekilde karşımıza çıktığı görülmüştür. Dahshat hikâyesinde özellikle tasvir sanatındaki yeteneğine oldukça yakından tanıklık ettiğimiz Kahhar'ın Özbek kültürünü çok iyi gözlemlendiği, dilinde, üslubunda Özbek kültürüne ait değerlerin âdeta çiçeklendiği, her bir değer de kendi rengine bürünerek hikâyedeki yerini aldığı anlaşılmıştır.

## Kaynakça

- Abduraxmonov, F. & Mamajonov, S. (2002). *O'zbek Tili va Adabiyoti*. Toshkent: O'zbekiston.
- Abdusamatov, H. (1960). *Abdulla Qahhor Hayoti va Ijodi Haqida Oçerk*. Toshkent: UzSSR Davlat Badiiy Adabiyot.

- Açık, F. (2020). “XX. Yüzyıl Özbek Edebiyatı”. (Edt: O.Söylemez & S. Azap). *Türk Dünyası Çağdaş Edebiyatları El Kitabı*. İstanbul: Kesit.
- Anvarxonovna, A. N & İkromjonovna, M.D (2022). Abdulla Qahhor Hikoyalarıda Maqol Va Matallarning Qo’llanishi. *Oriental Renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*. 2/11, 64-69.
- Giray, E. (2021). *Abdulla Kahhar’ın Hikâyeciliği*. İstanbul: Çizgi.
- Ildırı, N. (2014). Özbek Hikâyeciliğinde Abdullah Kahhar. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 53/Aralık, 197-204.
- Kahhar, T. (2000). *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 15, Özbek Edebiyatı-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Qahhor, A. (2012) *Anor. Qissa va hikoyalar to’plami*. Toshkent: G’afur G’ulom.
- Karimov, N. (2008). *XX. Asr Adabiyoti Manzoralari*. Birinchi Kitob. Toskent: O’zbekiston.
- Karimov, Obidjon (2016). *Yangi O’zbek Adabiyoti Tarixi: Savol-Javoblar*. Namangan: Namangan.
- Kuçkartayev, İ. & Öz, A. (1996). “Özbek Edebiyatından Seçmeler”, (Prof. Dr. İristay Kuçkartayev ile birlikte) *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2/Güz, 318-349.
- Mirvaliyev, S. (1993) *O’zbek adiblari*. Toshkent: “Fan”.
- Mirzayev, S. (2005) *XX. Asr O’zbek Adabiyoti*. Toshkent: Yongi asr avlodi.
- Öztürkçü, H. (2021). *Günümüz Özbek Öyküsü*. Ankara: Hece.
- Samandar, Y. (2022). The Tragedy of the Period in the Stories of Abdulla Qahhor. *Eurasian Journal of Humanities and Social Sciences*, 9/June, 14-16.
- Sharafiddinov, A. (1988). *Abdulla Qahhor*. Toshkent: Yosh Gvardiya.
- Urolboeva, Z. (2023). Abdulla Kahhar-The Speaker of Truth. *International Scientific Journal*, 2/4, 67-69.
- Yelok, V. S. (2012). Dahshat (Korku). *Kurgan Edebiyat (Kasım-Aralık)*, Sayı: 10, s: 55-58.
- Yelok, V. S. (2013). Abdulla Kahhar’ın “Serap” Romanı Hakkında: Yazılışı ve Yeniden Düzenlenmesi. *Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı* (s:881-894). Ankara: Akçağ.
- Yelok, V. S. (2014). Günümüz Özbek Hikâyelerinden İkisinden Hareketle Özbek Hikâye Kahramanlarında “Yeni İnsan”ın İzleri. *Akademik Bakış*, 8/15, 219-314.

Yelok, V.S (2019a). *Aynı Bağın Bülbülleri*. Ankara: Bengü.

Yelok, V. S. (2019b). *Modern Özbek Edebiyatında Hikâye (1900-1930 Yılları Arası)*. Ankara: Sonçağ.

**İLK TATAR KADIN EDEBİYAT  
ELEŞTİRMENLERİNDEN MEHBÜBCEMAL  
AKÇURİNA VE “ESKİ EDEBİYATIMIZ” (1911) ADLI  
MAKALESİ ÜZERİNE**

ONE OF THE FIRST TATAR WOMEN LITERARY  
CRITICS, MEHBUBCEMAL AKCHURINA AND ON HER  
ARTICLE "ESKI EDEBIYATIMIZ" (1911)

Derya Hamiye KHAZE SHAHGOLI \*

**ÖZ**

XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Tatar edebiyatındaki gelişmelerden biri ve belki de en önemli edebî türlerdeki çeşitliliğin artması ve Batılı anlamda roman, hikâye ve drama türünde eserlerin yazılmasıdır. Artan edebî çeşitlilik ve eserlerdeki konuların hızla dünyevileşmesi ile birlikte edebî eleştiri faaliyetleri de yaygınlaşmıştır. XX. yüzyılın başına gelindiğinde ise, Cemaleddin Velidi, Alimcan İbrahimov, Fatih Kerimi gibi Tatar aydınları dergi ve gazetelerdeki edebî eleştiri yazıları ile ön plana çıkmışlardır. Yine bu dönemde, söz konusu faaliyete görüşleri ile katkıda bulunan yazarlardan biri de Mehbübcemal Akçurina (1869-1948)'dir. Akçurina, özellikle 1905 yılından sonra, halk edebiyatının önemine yaptığı vurgu ve edebiyatta yenileşme hareketine getirdiği eleştirilerle karşımıza çıkar. Bu değişim sürecinde, eski edebî geleneklerin unutulmaması taraftarıdır. Çalışmamızda, Tatar edebiyatının yenileşme sürecinde, Tatar Türkçesinde çıkarılan gazete ve dergilerdeki yazıları ile tanınırlık kazanan ilk kadın yazarlardan biri olarak, Akçurina'nın edebiyat hakkındaki görüşleri “Eski Edebiyatımız” adlı makalesi temelinde incelenecektir. Böylelikle, genel Türk edebiyatı tarihi çalışmalarında üzerinde henüz yeterince çalışılmamış olan bu konunun Türk edebiyatı araştırmalarına kazandırılması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mehbübcemal Akçurina, Tatar kadın yazarlar, edebiyat araştırmaları, edebî eleştiri, Tatar Edebiyatı, Türk Edebiyatı

**ABSTRACT**

In the last quarter of the XIX century, one of the important developments in Tatar literature, and perhaps the most important one, was the increase in the diversity of literary genres and writing novels, stories, and dramas like their Western examples. With the increasing genres and the rapid secularization of the subjects in literary works, literary criticism activities have also become widespread. At the beginning of the twentieth century, Tatar intellectuals such as Jamaladdin Walidi, Alimjan Ibrahimov and Fatih Karimi became prominent with their literary criticism in journals and newspapers. Also in this

---

\*Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye (erbinsin@ankara.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-5800-2119>

period, one of the writers who contributed to this literary activity with her views was Mehbübcamal Akchurina (1869-1948). Especially after 1905, Akchurina appears with her emphasis on the importance of folk literature and her criticisms of the literary renewal movement. In this process of change, she was in favor of preserving old literary traditions. In our study, being one of the first women writers who gain recognition for her articles in newspapers and journals published in Tatar Turkish during the renewal process of Tatar literature, Akchurina's views on literature will be examined based on her article titled "Our Old Literature". Thus, we aimed to bring this subject, which has not yet been sufficiently studied in the general history of Turkish literature studies to the fore front of Turkish literary studies.

**Keywords:** Mehbübcamal Akchurina, Tatar women writers, literary research, literary criticism, Tatar Literature, Turkish Literature

## 1.Giriş

Bu çalışmamızda, XIX. yüzyıl sonunda yeni Tatar edebiyatının bir parçası olarak gelişen "edebî tenkit/eleştiri" türünün bir örneği ele alınacaktır. Bilindiği üzere, Tatar edebiyatında XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başında Batılı tarzda hikâye, roman ve drama türünde eserler yazılmaya başlanmıştır. 1905 yılında Tatar Türklerinin ana dilinde matbuat faaliyetlerine izin verilmesiyle beraber, gazete ve dergi sayfalarında edebî eserlerin tanıtımı ve eleştiri yazıları da yer almıştır. Cemaledin Velidî (1887-1932), Alimcan İbrahimov (1887-1938), Abdullah Tukay (1886-1913) ve Rızaeddin Fahreddin (1859-1936) XX. yüzyılın ilk yarısında edebî eleştirinin ilk örneklerini sunmuşlardır. Tatar edebiyatının nihayet bu çok sesli ortamı yakaladığı dönemde yenilikçi görüşleriyle karşımıza Mehbübcamal Akçurina (1869-1948) çıkmaktadır. Akçurina'nın gazete ve dergilerde yayımlanan hikâyeleri, çeşitli konulardaki makaleleri ve bir de eleştiri türünde yazısı bulunmaktadır. Çalışmamızda, ülkemizde henüz yazıları ve hikâyeleri hakkında detaylı bir bilgi bulunmayan Akçurina'nın "Eski Edebiyatımız"(1911) adlı makalesi, bir "edebî eleştiri" türü olarak değerlendirilecektir.

## 2. XIX. Yüzyıl sonu-XX. Yüzyıl Başında Tatar Edebiyatı ve Edebî Eleştiri Türünün Ortaya Çıkışı

İdil-Ural coğrafyasında, Altın Orda Devleti'nin XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yıkılması ile Altın Orda varisleri olarak hanlıklar kurulmuştur. Bu hanlıklardan biri olarak Kazan Hanlığının yıkılması ile beraber bölgede siyasî, idarî ve dinî alanda Rus hâkimiyetinin başladığı bilinmektedir. Özellikle XVIII. yüzyıl sonuna kadar, Rusların bölgede ilerleyişi ve halklar üzerindeki sıkı politikaları I. Petro ve II. Katerina dönemine kadar devam etmiştir. I. Petro ve II. Katerina döneminde yaşanan yenileşme hareketleriyle beraber, sadece

Rus halkı için değil aynı zamanda Rus olmayan halklar için de yeni bir dönem açılmıştır. XIX. yüzyıla gelindiğinde, I. Aleksandr döneminde bu yenileşme hareketleri birtakım idarî, siyasî ve toplumsal hakların verilmesiyle de daha somut bir nitelik kazanmıştır. Bu modernleşme sürecine Rusya içinde meskûn halklar da dâhil olmuş, açılan üniversite ve matbaalar ile Rus olmayan halklar da kendi dilleri, edebiyat ve tarihleri ile ilgili çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Tatar Türkleri arasında, 1800 yılında Kazan'da ilk matbaanın açılması ile beraber kitap basım faaliyetleri hızlanmış ve yayın çeşitlerinin sayısı da artmıştır. Ardından 1804 yılında, bugün Tataristan Cumhuriyeti içinde yer alan Kazan Federal Üniversitesi'nin açılması ile Tatar Türklerine ait folklor malzemesi, tarih kitapları, dil ve edebiyat tarihine katkı sunacak ilk eserler yayımlanmıştır.

1801 yılında basılan ilk kitaplar içinde “Elifba”, “Heftiyek”, “İman Şartları Bilen”, “Pirguli Vasiyeti” gibi dinî içerikli eserler yer alırken, 1807 yılında “Seyfü'l Mülûk” isimli eser ilk bedîi edebiyat örneği olarak basılmıştır. 1809 yılında İbrahim Halfin tarafından “Şahinşahnıñ Kazan Gimnaziyasında Lisan Törki ve Hatt Garebi Ügretile Torgan Elifba ile Keçekçe Nehü ve Sarıfıdır” eseri, 1814 yılında A. Troyanski'nin “Kratkaya Tatarskaya Grammatika” isimli dilbilgisi kitabı, İbrahim Halfin tarafından Kazan Üniversitesi matbaasında 1819 yılında basılan “*Dastanë Çingiz Han ve Aksak Timër*” isimli eser, yine İbrahim Halfin editörlüğünde, 1825 yılında basılan “Şecere-i Türk”, M. İvanov tarafından 1842 yılında yayımlanan “Tatarskaya Hrestomatiya” isim eserler 19. yüzyılın ilk yarısında Tatar Türkçesine ait dil, edebiyat, tarih ve folklorik malzemeyi bize sunan önemli birincil kaynaklardandır (Kerimullin, 1979, s. 28-40).

Yukarıda bahsedilen ve pek çoğu üniversite matbaasında basılan bu eserleri XIX. yüzyılın ikinci ve son çeyreğinde ise bilindiği üzere, bir kısmı din âlimleri tarafından yazılan tarih kitapları takip etmiştir. Bu eserler, XIX. yüzyıl sonunda ve özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında yapılacak olan kimlik tartışmalarının kaynakları ve öncüleri olmaları bakımından da oldukça önemlidir. Şehabeddin Mercanî (1818-1889) tarafından yazılan “Müstefâdü'l-ahbâr fi ahvâli Kazân ve Bulgâr” (I, Kazan 1303/1885, 1897; II, Kazan 1900), Hüseyin Emirhanov (1814/16-1883) tarafından yazılan “Tevarih-i Bulgariye” (1883), Hüseyin Feyizhanov tarafından yazılan (1828-1866) “Kazan Tarihi” (?) ve “Kasım Hanlığı” (1864) bu önemli eserler arasındadır. XIX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde ise, 1886 yılında Musa Akyığitzade (1865-1823) tarafından konusunu dünyevi hayattan alan



ve modern edebiyatın ilk örneği olan “Hisametdin Menla” isimli eser basılmıştır. Bu eser, Tatar Türkçesinde basılan ilk uzun hikâyeye olması özelliği ile Tatar edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Musa Akyığıtzade'nin yazmış olduğu eserden hemen bir yıl sonra Muhammed Zahir Bigiyev (1870-1902) tarafından yazılan “Ölüf Yaki Güzel Kız Öediçe” (1887) ve “Gönahë Kebair” (1890) isimli eserler ise Tatar Türkçesinde yazılmış ilk polisiye eser olma özelliğine sahiptir. Yine bu dönemde, ilk tiyatro eseri “Biçara Kız” (1887) Gabdrahman İlyasi (1856-1895) tarafından yazılarak basılmıştır. Bu yazarları nesir ve nazım türünde eserleri ile Fatih Halidi (1850-1923), Şakir Möhemmediyev (1865-1923), Fazıl Tuykin (1887-1938), Zakir Hadi (1863-1933), Galimcan İbrahimov (1887-1937), Zarif Beşiri (1888-1962), Ali Asgar Kemal (1878 - 1933), Fatih Emirhan (1886-1926), Şehit Ehmediyev (1888-1930), İdris Bagdanov (1886-1916), Mehbübcamal Akçurina (1869-1948), Şahzade Babiç (1895-1919), Zahire Bayçurina (1890-1977), Şerif Kamal (1884-1942), Zakir Kadiri (1878-1954), Mahruy Mozaffariya (1873-1945), Necip Dumavi (1883-1933), Dermend (1859-1921), Hebire Nasriya (1882-1912), Kebir Bekir (1885-1944), Mecit Gafuri (1880-1934) takip etmiştir (Nurullin, 1982, s. 11-27).

Pek çoğu ilk olarak ceditçi yönelimde eserler veren bu yazarlar, daha önce Tatar edebiyatında yer almayan roman, tiyatro ve modern hikâyeciliğin ilk örneklerini vermişlerdir. Aynı zamanda edebiyatta dünyevileşmeyi temsil eden eserleri, eğitimde ve dinde yenileşmeyi savunmakta ve kadın hakları meselesini ön plana çıkarmaktaydı. 1905 ve sonrasında ise, özellikle 1917 Ekim Devrimine kadar geçen sürede, millet, milliyet, hürriyet ve bağımsızlık temalı eserler yazılmıştır. Böylelikle, 1886 yılında çıkarılan ilk modern hikâyenin yazılışından sonra, edebiyatta yeni tür, konu ve temalar hızla artmıştır. Bu durum beraberinde, eserlerin tanıtımı, değerlendirilmesi ve sınıflandırılması meselesini de gündeme getirmiş ve özellikle 1905 Devrimi sonrasında Tatar matbuatında “edebî eleştiri” yazıları da yer almaya başlamıştır. Bu tarihten sonra, “El-Gasrel Cedit”, “Añ”, “Süyümbike” ve “Şura” dergilerinde ve “Vakit” gazetesinde hem yeni çıkan kitapların tanıtımı yapılmış hem de bu eserler üzerine değerlendirme yazıları yazılmıştır. Tüm bunlar, XX. yüzyıl Tatar edebiyatı için önemli ve yeni gelişmelerdir.

Tatar edebiyatında edebî eleştirinin ilk adımları, daha çok eserin ya salt bir övgüsü ya da yergisi şeklinde olmuştur. Ancak, özellikle 1910'lu yıllardan sonra, bu konu hakkında hem terminoloji tartışmalarının başladığını hem de belirli sınıflandırmaların yapıldığını

görmekteyiz. Bu dönemde edebî eleştiri türü için yazarlar, kitap ve makalelerinde çoğunluk olarak “tenkit” kelimesini tercih etseler de, kimi zaman yine Arapça bir kelime olan “intikâd” kelimesini de kullandıkları bilinmektedir. Fatih Emirhan “Edebiyatka Gaid” (1908), Tukay “Şiirleribiz” (1907), Cemaleddin Velidî “Tatar Edebiyatının Barışı” (1912) ve “Gayaz Efendë” (1913), Necip Gasrıy “Edebiyatımız Tenkiytçëge Mohtac” (1913) ve G. Segdi’nin “Edebiyat Isulları” (1912) isimli yazıları, bu türün bilinen örnekleri arasındadır. Yine bu yazarlar arasında, edebiyat tarihi ve eleştirisine pek çok yazısı ile katkı sunan Alimcan İbrahimov’u ve Rızaeddin Fahreddin’i de eklemek yerinde olacaktır (Gilazov, 2014, s. 35-36). Bu yazarlar arasında yer alan Mehbübcehal Akçurina ise, 1911 yılında “Şura” dergisinde yazmış olduğu “Eski Edebiyatımız”<sup>1</sup> adlı yazısı ile bir kadın yazar olarak bize edebî eleştiri türünün ilk örneklerinden birini sunmaktadır.

### **3. Mehbübcehal Akçurina ve “Eski Edebiyatımız” (1911) Adlı Makalesi**

XIX. yüzyıl sonunda somut bir şekilde kendini gösteren toplumsal ve edebî yenileşme faaliyetleri içinde kadın yazarlar da özellikle 1905 ve sonrasında çıkarılan dergi ve gazetelerdeki yazıları ile ön plana çıkmışlardır. Gazize Semitova (1862-1929), Galimetalbehat Biktimeriya (1876-1906), Hebire Nasıyriya (1882-1912), Mahruy Mozaffariya (1873-1945), Ferhane Aluşeva (1886-1958), Mehmude Mozaffariya (1893-1969), Hediçe Şammasova (1875-1949), Zahire Bayçurina (1890-1977), Zahide Burnaşeva (1895-1977) isimli yazarlar hakkında henüz detaylı bir inceleme yapılmamış olsa da Tatar edebiyatına ve kadın hareketine yazıları ile ciddi katkılar sunmuşlardır. Bu yazarların, çoğunluğu şiir türünde olmakla beraber, aile ve çocuk terbiyesi, Tatar kadınlarının hakları meselesi üzerine yazmış oldukları makaleleri ve hikâye türünde eserleri bulunmaktadır. Buna ek olarak Rus ve Batı edebiyatından yapmış oldukları çeviriler ve sözlük çalışmaları da vardır. Ancak bu dönemde yazıların yayımlanması hala zordur, bu duruma örnek olarak yaklaşık sekiz yüz sayfa ve yirmi defterden oluşan yazıları ölümünden sonra, 1930’lu yıllarda yayımlanan Gazize Semitova’yı söylemek gerekir (Gaynullin, 1988, s. 4-15). Mehbübcehal Akçurina da hikâye, makale ve eleştiri yazıları ile dönemin kadın yazarları içinde yer almaktadır. 1905-1907 yılları arasında matbuat sahnesine çıkan hem de ayrı olarak edebî faaliyetlerine devam eden kadın yazarlardandır.

---

<sup>1</sup> Mehbübcehal Akçurina’ya ait makalenin başlığı Türkiye Türkçesi aktararak yazılmıştır, eserin ismi Ek’te Arap harfli şekliyle yer almaktadır.

1869 yılı Mart ayında Saratov guberniyası Dumavi köyünde dünyaya gelmiş, daha sonra 1892 yılında evliliği sebebiyle Samara guberniyası Sabinka köyüne yerleşmiştir. Burada yaşadığı süreçte hocalardan özel dersler almış, Rus dili ve edebiyatıyla da meşgul olmuş bu yazar bundan sonra tüm hayatını kadın ve çocukların eğitimine adanmıştır. 1917 Devriminden sonra Akçurina'nın edebî faaliyetleri azalsa da maarif işleri ile meşgul olmaya devam etmiştir. 1929 yılında yazar, Bakü'ye yerleşmiş ve ömrünün son günlerine kadar burada yaşamıştır (Remi, Dautov, 2001, s. 13-14).

Edebî ve yayın faaliyetleri Akçurina'nın ilk olarak “Şura” daha sonra ise “Süyümbike” dergisinde çıkan yazıları ile devam etmiştir. Bu yazıları içinde “Hıfz-ı Sıhhat”(1908), “Baguçılar” (1910), “Atalar hem Balalar ”(1910), “Analar Dikkatene” (1911), “Keriye Kürenêşlerê” (1911), “Terbiye ve Ceza” (1911), “Balaların Uyınçıkları” (1913) isimli makaleleri yer almaktadır. Akçurina 1908-1915 yılları arasında, hem matbuat sayfalarında hem de ayrı kitap olarak Tatar kültürünü yansıtan gündelik hayattan aldığı konuları içeren hikâyeler yazmıştır. Bunlar “Mişerler Tormışından Bër Levhe”, “Hammal Yakub”, “Taş Kiyim”, “Şefkatsêz Ata, Yaki Mişerler Tormış”, “Kız Yıglatuv” ve “Köçsêzler, Meyus ve Pëssimistlarga Gıybret” isimli eserlerdir. Yazarın 1915 yılında “Süyümbike” dergisi 9. sayısında basılan “Kêmden Bu?” isimli makalesinde ise, Tatar halkının o dönem için geride kalmışlığını, kadınların ezilmişliğini, hurafeler ve sosyal eşitsizliği anlatmıştır (Gaynullin, 1988, s. 70-71).

“Eski Edebiyatımız” adlı eseri, 1911 yılında “Şura” dergisinin<sup>2</sup> 16. sayısında yayımlanmıştır. Üç sayfadan oluşan bu yazısında yazarın dili oldukça açıktır, eserde Arapça ve Farsça kelimelerin kullanımı ise oldukça azdır. Arap harfleri ile Tatar Türkçesinde yazılan eser, edebiyatın genel bir seyrini bize sunmamakla beraber dönemin yaygınlaşan edebî geleneğine olumsuz yönde getirilen eleştirileri içermektedir. Bu yazı sadece edebî bir eleştiri değil, söyleminde edebiyat alanında eskiyi ve geleneği tamamen hor gören genç ve aydın sınıfın da bir kadın aydın tarafından yapılmış eleştirisidir. Yazar eserine şu sözlerle başlamaktadır:

---

<sup>2</sup> Şura dergisinin ilk sayısı 10 Ocak 1908 yılında çıkarılmıştır. Ayda iki kere yayımlanan bu dergi 1917 yılı sonuna kadar toplamda 240 sayı yayımlanmıştır. Orenburg şehrinde, Remiyev ailesinin malî desteği ile çıkarılan bu derginin editörlüğü Rızaeddin Fahreddin tarafından yapılmıştır (Aynutdinov, Gilazev 2017:147). Edebiyat, siyaset, dil ve tarih başta olmak üzere oldukça geniş bir yelpazede yazıların yayımlandığı bu dergi ve çevresi, Fatih Kerimi, Şerif Kamal, Zeynep Saide, Abdullah Tukay, Şehzade Babıç ve Alimcan İbrahimov gibi dönemin tanınmış âlimlerinin yazılarının yayımlandığı önemli bir kültür merkezi haline gelmiştir.

“Bizim her bir işimiz başualarğa úarağanda èaksiçe bargan kebi edebiyatımızda şul èÀdetden úotula almıdır. Başúa milletlerde burunğı yazuçılarnıñ künden kün úaderi hórmeti arta bara. Bizde borunğı muharrir ve ediblerimizi èaybleüçiler kübeye. Yaşlar úarafından yazılmış nindey gine maúÀlege köz salsaú da bir kitÀbúa tigen bir kürenmiy kalmıdır” (Akçurina, 1911, s. 508).

Yazara göre, XIX. yüzyıl başında, Tatar Türkleri edebiyatta başka milletlere göre farklı bir yönde gitmektedirler. Özellikle Batı’da eski edebiyatın ve değerlerin ele alınmasında bir hürmet söz konusu iken bu durum Tatar Türkleri arasında tamamen farklıdır. Tatar edebiyatında yer alan eski metinler abartılı bulunmaktadır. Oysaki yazara göre bu durum Rus edebiyatı veya diğer milletlere ait klasik eserlerde de söz konusudur ve sadece bu nedenle biz eski eserlerimizi tamamen bir kenara bırakamayız. Yazar eski edebiyattan kast ettiği eserleri bu yazısında bize iki örnek üzerinden sunmaktadır. Bunlar “Seyfü’l Mülük” ve “Tahir ile Zühre” adlı halk hikâyeleridir. Yazının devamında edebî bir eleştiriye uygun şekilde Akçurina, ilk olarak bize “Seyfü’l Mülük” ve “Tahir ile Zühre” adlı eserler hakkında kısa bir bilgi vermektedir. Eserlerin eksik yönleri olabileceğini kabul eden yazarın ilk eleştirisi ise, bu iki halk hikâyesindeki hak arayışı, sabır, çaba ve muhabbet gibi değerlerin tamamen göz ardı edilmiş olmasıdır. Ayrıca, yine yazara göre, “Tahir ile Zühre” isimli eserin içine yerleştirilmiş bir halk türküsü, Batı’dan aldığımız bir eserden bizim için daha önemli olmalıdır.

Oldukça makul ve tertipli bir sıralamayla bize eserini sunan Akçurina’nın dönemin eski ve yeni taraftarları hakkındaki tespiti ise dikkate değerdir:

“Bu iki kitÀbda èaşúlı yazılmış deb borun zamanda hem yaşırın olmasa, açúdın açú úúğa ruòaat birilmemiş. Muna şunsı úızú: Eskilerge yaramağan nerse yanılarga yarıy, bu kitÀblar óaúúında eskiler yanılar bir ittifaúğa kelmişler” (Akçurina, 1911, s. 510).

Yazarın tabiri ile “eskiler” bu iki eseri “aşk” ile ilgili olduğu için yasaklamıştır, şimdi de bu eserler yenilik taraflarınca abartılı bulunarak dışlanmaktadır. Eski eserler konusunda ilginçtir ki yeni ve eski taraftarları aynı görüşte birleşmişlerdir. Akçurina, özellikle genç Tatar yazarların az veya çok demeden “edebî eleştiri”ye dâhil olmaları tavsiyesi ve bu eserlerin bir arkeolojik eser gibi korunması gerektiğini söyleyerek eserini tamamlamaktadır.

#### 4. Sonuç

XIX. yüzyıl sonunda Tatar edebiyatı oldukça kısa sürede köklü bir değişim geçirmiştir. 1886 yılı itibarıyla Batılı tarzda yazılan ilk hikâye diyebileceğimiz eserin yazılması ile hikâye, roman, tiyatro türünde eserlerin sayısı artmıştır. Bunu takiben özellikle 1905 yılından itibaren Tatar Türkçesinde basılan gazete ve dergilerde bu eserlerin tanıtımını ve değerlendirmesini yapan “edebî eleştiri” türü de ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda, bize eleştiri türünün bir örneğini sunan Mehbübcehal Akçurina’nın “Eski Edebiyatımız” adlı makalesi ile incelenmiştir. Yazmış olduğu diğer eserleri ve ömrü boyunca eğitime verdiği değer göz önüne alındığında, dönemin yenilik tarafları arasında yer alan bir kadın yazar olarak Akçurina, bu eserinde eski edebiyat eserlerini ve halk hikâyelerini toplumsal ve kültürel değerlerin saklayıcıları olarak değerlendirmiştir. Bunlar kimilerinin savunduğu gibi salt aşk öyküleri değil içinde saygı, sabır, çaba ve muhabbetin yani manevi değerlerin yer aldığı eserlerdir. Tatar aydını ve genci bu eserleri arkeolojik birer eser gibi korumalı ve geleceğe taşınmalıdır.

## Ek: “Eski Edebiyatımız”(1911) Adlı Makalenin İlk Sayfası, Şura Dergisi.



### KAYNAKÇA

- Akçurina, M. (1911). İski Edebiyatımız. *Şura* (16), 508-510.
- Aynutdinov, R.A, Gilazev, Z.Z. (2017). *Tatarskaya Periodiçeskaya Peçat*. Kazan: İnstitüt Tatarskoy Entsiklopedii i Regionovediniya.
- Dautov, R. N., İ.G. Remi (2001). *Edebi Süzlëk A-H*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Gaynullin, M. (1988). *Ömët Yoldızları*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Gilazov, T. Ş. (2014). *İstoriya Tatarskoy Literaturnoy Kritiki*. Kazan: Ministerstvo Obrazovaniya i Navk RF Kazanskiy Federalniy Universitet.
- Kerimullin, E. (1979). *Kitap Dönyasına Seyahet*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Nurullin, İ. Z. (1982). *XX. Yöz Başı Tatar Edebiyatı*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.



# ƏLƏVİ ŞAİRİ SƏYAT NƏVA (SAYAT NOVA)

## ALAWITE POET SAYAT NAVA (SAYAT NOVA)

Salidə ŞƏRİFOVA\*

### XÜLASƏ

Səyat Nəvanın özünüküləşdirilməsi prosesi özünü daim göstərməkdədir. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyətinin dəqiq təqdim edilməsi zəruri məsələ kimi diqqəti cəlb edir. Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsinə cəhdləri bu şairin milli kimliyinin həqiqiliyinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasının labüd məsələ olmasını aktuallaşdırmaqdadır. Səyat Nəvanın erməni şairi olması ətrafında təbliğat daim aparılmaqdadır.

Səyat Nəva poetik nümunələrində ələviliyi təbliğ etmişdir. Səyat Nəva Səfəvilik təriqətinin meydana olduğu dövrdə yaşamış, yazıb-yaratmışdır. Şeirlərində Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət etməsi bundan irəli gəlir. Şair Şah İsmayıl Xətaiyə özünə pir hesab etmiş və bu təriqətin ideyasının daşıyıcısı olmasını əks etdirmişdir.

Səyat Nəva yaradıcılığı bizə anladı ki, milli irsimizin ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsi cəhdlərinin qarşısının alınması istiqamətində işlərin aparılması ədəbiyyatımızın prioritet addımlarından birinə çevrilməlidir. Ələvi şairi Səyat Nəva dünya ictimaiyyəti tərəfindən ana dilində yazıb və bəhrələnen Azərbaycan şairi kimi qəbul edilməlidir. Səyat Nəva yaradıcılığının qorunması, təbliğ edilməsi və tanınması ətrafında addımlar atılmalıdır. Bu həm də parça-parça bölünmüş Azərbaycan xalqının qarşısında duran məsələlərdən biridir. Şairlərimizin başqa adlarla müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənilməsi, dünyanın müxtəlif məkanlarındakı Azərbaycan xalqının başqa adlar adında təqdim edilməsi, xalqımızın müxtəlif adlarla adlandırılması, yeni millətlər yaradılması və s. kimi aktual problemlər hələ həllini gözləməkdədir. Məsələn, Yerevanda yerləşən Azərbaycan xalqına məxsus məscid türkmən məscidi kimi, İraqda məskunlaşmış afşarların Azərbaycan xalqı ilə bağlılığının yox edilərək başqa bir millət kimi təqdim edilməsi və s. məsələlər həlli yolunu tapmamışdır.

**Açar Sözlər:** ələvi şairi, milli irs, Azərbaycan türkçəsi, erməniləşdirilmiş şair, türk, aşıq

### ABSTRACT

The process of self-actualization of Sayat Nava is constantly showing itself. Accurate presentation of Sayat Nava's nationality attracts attention as a necessary issue. Attempts to appropriate Sayat Nava by Armenians make it urgent that the authenticity of the national identity of this poet be communicated to the world community. The attempt of Armenians to armenize Sayat Nava is clearly showing itself. There is constant propaganda about Sayat Nava being an Armenian poet.

Sayat Nava promoted Alevism in his poetic examples. Sayat Nava lived and wrote during the time when the Safavid sect was on the square. This is why he

---

\*Professor, filologiya elmləri doktoru, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakü/Azərbaycan (ssharifova@rambler.ru) <https://orcid.org/0000-0001-8788-6366>



refers to Shah Ismail Khatai in his poems. Because the poet Shah Ismayil Khatai considered himself a senior and reflected that, he was the bearer of the idea of this sect.

Sayat Nava's creativity once again told us that the prevention of attempts to appropriate our national heritage by Armenians should become one of the priority steps of our literature. An Alevi poet like Sayat Nava should be recognized by the world community as an Azerbaijani poet who wrote and benefited in his mother tongue. This journey will bring peace to Nava's troubled soul. Steps should be taken to protect, promote and introduce Sayat Nava's creativity. This is also one of the issues facing the divided Azerbaijani people. Adoption of our poets by other nations, presentation of the Azerbaijani people in different parts of the world under different names, naming of our people by different names, creation of new nations, etc. such actual problems are still waiting to be solved. For example, the mosque belonging to the Azerbaijani people located in Yerevan is like a Turkmen mosque, the affiliation of the Afshars settled in Iraq with the Azerbaijani people is destroyed and presented as another nation, etc. issues have not been resolved.

**Keywords:** Alevi poet, national heritage, Azerbaijani Turkish, Armenianized poet, Turk, Ashuq

## Giriş

Digər xalqların ədiblərimizin irsinə sahib çıxılmasının və özünüküləşdirilməsinin qarşısı alınmalı, həmin ədiblərin irsi ümumtürk və ümumazərbaycan ədəbi irsi baxımından tədqiq edilərək dünyaya tanındılmalıdır. Belə şairlərdən biri də Səyat Nəvadır (Sayat Nova). Türk əsilli aşıq Səyat Nəva ətrafında mübahisələrə son qoyulmasının zamanı artıq çoxdan çatmış və keçmişdir. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyəti haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur, onun azərbaycanlı, erməni, gürcü və s. olması haqqında iddialar səsləndirilməkdədir.

## Səyat Nəvanın tərcümeyi-halı haqqında məlumatlar

Səyat Nəvanın milli mənsubiyyəti haqqında müxtəlif fikirlərin mövcud olmasına baxmayaraq, ədibin qələmə aldığı poetik nümunələrdə özünü türk kimi təqdim etməsi diqqətdən yayınmır. "...Sayat Nova Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı bir şeirində özünü türk olduğunu bildirməkdədir:

Vəslinə eylədi ərək Sayat Nova,

Məcnuna görk Sayat Nova,

Aşıq Sayat Nova,

Türk Sayat Nova" (Hacıyev, Tuncay, 2020).

Səyat Nəvanın türk olması amili bir çox tədqiqatçılarımız tərəfindən də vurğulanmışdır. “Zaman içində əlimizdən getdi, ermənilər dünyaya təqdim elədilər ki, erməni aşıqdır. Onun erməni olması ilə bağlı heç bir fakt yoxdur” deyə həyacan təbili çalan prof. Məhərrəm Qasımlı bir mənalı şəkildə Səyat Nəvanın Azərbaycan sənətkarı olmasını qeyd edir: “Bilmirəm, erməni məsələsi haradan Sayat Novanın üstünə yazılıb. Əslində, Sayat Nova yox, Səyat Nəvadır. Bizim köhnə aşıqlarımız istənilən vaxt rus, gürcü, erməni dilində şeirlər deyirdilər. Səyat Nəva da erməni və gürcü dilində şeirlər yazıb. Amma onun əsas yaradıcılığı Azərbaycan dilindədir və Səyat Nəva erməni yox, Azərbaycan sənətkarıdır. Tiflisdə doğulub, azərbaycanlıdır” (Xalq cəbhəsi, 2016, s.15). Lalə Cəmilli də qətiyyətlə Səyat Nəvanın azərbaycanlı olmasını belə əsaslandırır: “Qeyd edirəm ki, S. Nəva Azərbaycan xalqının çox istedadlı övladlarından biridir. O, Tiflisdə yaşayıb fəaliyyət göstərdiyindən, tamaşaçıların etnik tərkibini nəzərə alaraq, orada yaşayan müxtəlif xalqların dilində də şeirlər söyləyib. Bu da təbiidir. Şair el üçündür, xalq onun yazdıqlarını eşitməlidir. Deyim ki, uzun müddətdir bəzi qonşu dövlətlərin də mətbuatında Səyat Nəvanın kimliyi haqda araşdırma məqalələr, fikirlər dərc edilir. S. Nəvanın milli kimliyi haqqında əsas fikir odur ki, o, erməni deyil, azərbaycanlıdır. O, əsasən doğma Azərbaycan dilində yazıb yaradıb” ([www.bizimyol.info/az/news/21188.html](http://www.bizimyol.info/az/news/21188.html)).

Teymur Əhmədov Sayat Əmirzadənin Səyat Nəvanın milli kimliyini sübut etməsi məqamına münasibətini bildirərkən qeyd edir ki, “Sayat Əmirzadənin “Respublika” qəzeti redaksiyasına təqdim etdiyi tədqiqat əsəri mənim heyretimə səbəb oldu. Sən demə, Sayat Nova azərbaycanlı imiş.

İstedadlı tədqiqatçı alim S. Əmirzadə həmkarı Sara Sərablı ilə Sayat Novanın külliyyatını dərinlən dərinə araşdırmaqla təkzib edilməyən tutarlı dəlillərlə iki yüz ildən artıq sirrini özündə gizlədən, erməni mənəvi terrorunu ifşa edən qeyri-adi problemi – mübhəm dünyünü açmışlar. Onlar təkzibedilməz faktlarla Sayat Novanın kimliyini sübut etmişlər” (Əhmədov, 2018, s.9).

Tədqiqatçılar tərəfindən Səyat Nəvanın atasının suriyalı, anasının gürcü qızı olması vurğulanır: “Səyat Nəva XVIII əsrdə yaşamış, atası suriyalı, anası isə gürcü qızı olmuş qafqazlı aşıqdır”. (<https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinda-kimdir.html>) Belə əsaslandırılma, Səyat Nəvanın qələmə aldığı poetik nümunəyə əsaslanılaraq iddia edilir. Səyat Nəvanın qələmə aldığı poetik nümunələrdə onun atasının Hələbdən gəlməsi vurğulanır: “Sayat Novanın anası Sara Tbilisi şəhərində anadan olmuş, atası

Karapet isə Hələb şəhərindən gəlmiş ermənilərdən idi”. ([https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat\\_Nova.html](https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat_Nova.html)) Səyat Nəvanın atasının Hələbdən olması şairin özünün qələmə aldığı poetik nümunəyə əsaslandırılaraq vurğulanmaqdadır:

Birisi deyir Sayat Nova haradan,

Birisi hind deyər, biri Həmədan.

Vətənim Tiflisdır, səmti- Gürcüstan.

Anam havlabarlı, atam hələblü (Nova, 1963, s.50).

Səyat Nəva “Bir yar, bir müsahib” şeirində atasının Hələbdən olması məqamına açıq-aydın şəkildə toxunur. Səyat Nəva qələmə aldığı “Könül” şeirində də ata vətəni Hələb olmasını vurğulayır:

Sayat Nova deyir atam Vətəni

Soruşanlar ya Hələbdi, ya Adana (Nova, 1988, s.36).

Şairin təqdim etdiyi poetik nümunə ilə razılışaraq, onun atasının “hələblü” olmasını qəbul edək. Onu vurğulamaq istərdim ki, erməni tədqiqatçıları tərəfindən Hələb şəhəri Suriyanın Hələb şəhəri olması göstərilir. Diqqəti cəlb edən məqam isə Hələbdə ermənilərin çoxluq təşkil edilməsi amilinin qabardılmasıdır. Lakin Hələb şəhərinin Səyat Nəvanın atasının oranı tərk etdiyi tarixi dövrü, hətta ondan bir neçə əsr əvvəlki tarixinə nəzər saldıqda, bu şəhərdə yalnız ermənilərin deyil, xristianlıqların belə yaşamadıqları məlum olur. Qeyd edək ki, Hələb və ya Aleppo 1440-ci ildə Tamerlan tərəfindən məmlüklərin əlindən alınaraq zəbt edildi. Sonrakı illərdə bütün müsəlman əhalisi Hələbə qayıdır. Onu vurğulamaq da lazımdır ki, istila zamanı Hələbi ya Alepponu tərk etmiş xristianlar şəhərə qayıda bilmirlər. Şəhərin köhnə hissəsindəki məhəllələrinə geri qayıda bilməyən xristianlar 1420-ci ildə Hələbin (Aleppo) şimal ətraflarında şəhər divarlarından kənarə tikilmiş və əl-Jdeydə (ərəb dilində “yeni rayon”) adlanan məhəllə yaradaraq orda məskunlaşırlar. Hələ1337-ci ildə Suriya türkmənləri Şamda (Suriya) Dulkədirilər bəyliyi yaratmaları, 1516-cı ildə Mərc Dəbik döyüşündə Osmanlılar Məmlükləri məğlub edərək bu ərazidə 400 il Osmanlı hakimiyyəti qurmaları da tarixin reallıqlarıdır.

Suriyada türk tayfalarının məskən salması, kök baxımından digər türkdilli xalqlarla sıx bağlı olması bəllidir. Məsələn, Suriya və İraqdakı türk tayfalarının (türkmənlərin) Orta Asiya türk tayfaları ilə (türkmən) qohum olması tədqiqatçıları tərəfindən vurğulanır. Ancaq, Suriya və İraqdakı türk tayfaları Orta Asiya türkmənləri ilə deyil, daha çox İrandan olan Azərbaycan tayfalarına daha yaxındırlar. Orta Asiya

türkmənləri də, İrandan olan Azərbaycan tayfaları da türk xalqlarının Oğuz qolundandır. Suriya və İraq türkmənlərinin danışdıqlarında ərəb dilindən alınmış sözləri nəzərə almasaq, onların danışdığı dili Azərbaycan türkcəsinə çox yaxındır. Yeri gəlmişkən, Suriya və İraq türkmənləri Azərbaycan ədəbiyyatının klassikləri Məhəmməd Füzuli və İmadəddin Nəsimini öz müəllifləri hesab edirlər. Onu da vurğulamalıyıq ki, Azərbaycan klassiki İmadəddin Nəsiminin məzarı Hələbdə yerləşmişdir, Əsədin qoşunları ilə Rusiyada qadağan olunmuş “İslam Dövləti” təşkilatının birləşmələri arasında döyüşlər zamanı partladılmışdır.

Burada, əsasən, İslamın sünni təriqqəti çoxluq, ələvi təriqqəti isə azlıq təşkil etmişdir. Ələvi-qızılbaşlar əsasən kəndlərdə yaşayan türkmən və kürd mənşəli kəndli və köçərilər olması iddia edilir. XV əsrin əvvəllərində ələvilərə qarşı Osmanlı təqibləri dözülməz hala gəlir və ələvilər Səfəvi dövlətini idarə edən Şah İsmayıl Xətəini dəstəkləyirlər. Özlərini qızılbaş adlandıran Şah İsmayıl Xətəi tərəfdarları on iki qatlı qırmızı papaqdan da istifadə edirdilər.

Ələvi şairi Səyat Nəvanın adı Azərbaycan ədiblərinin adları ilə birgə çəkilməsi də diqqətdən yayınmır. Dövrünün məşhur aşığılarından olmuş Qaraçaəmirli Qasım (1866-1919) şairin adını Azərbaycan aşığı ədəbiyyatının klassik nümayəndələri ilə birgə çəkir. Şəmkiqli Aşıq Hüseynin şagirdi olmuş Qaraçaəmirli Qasım Səyat Nəvanın adını Aşıq Ələsgər, Aşıq Musa, Alı, Məmməd Hüseyn, Pənah, Molla Cümə, Çoban, Hüseyn kimi Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərinin adları ilə bir sərəya qoyur:

Aşıq Sayat Nova, Aşıq Ələsgər,

Aşıq Musa, Alı, Məmməd Hüseyn var,

Pənah, Molla Cuma, Çoban, müxtəsər,

Söyün kimi elmə dolan görmədim (Yarəhmədov, 2000, s.3-19).

Qeyd etmək lazımdır ki, Şah İsmayıl Xətəi və Abbas Tufarqanlı kimi söz xiridarlarının Səyat Nəva yaradıcılığına təsir etməsi tədqiqatçılar tərəfindən də xüsusi vurğulanmaqdadır: “... Türk aşıklarından Hatai ve Tufarqanlı Abbas'ın etkisi açık olarak görülür. Üç dilde söylediği şiirlerinde Türk halk hikayelerinden Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Aşık Garip, Kerim ile Aslı gibi tanınmış kahramanların maceralarına sık sık tel yapmıştır. Türkçe şiirleri de son derecede başarılıdır.

Gavvas olup deryalara dalınışam

Ferhat gibi aşk gayası delmişəm

Macnun kimi Leyli deyip galmışam

Gözüm galmış nazlı yarın yolunda (Aşıqlar, 1957, s.62) –

dörtlüğündə görülen telmihlər Türk. halk edebiyatının etkisini açık olarak göstermektedir” (Türkmen, 1982, s.19).

Səyat Nəvanın özünüküləşdirilməsi prosesi özünü daim göstərməkdədir. Məsələn, Tbilisidə Şeytanbazarda (indiki Qorqasali meydanında) kiçik bir bağçada Səyat Nəvanın xatirə obeliskində isə “XVIII əsrin böyük tiflisli aşığı” ifadəsi həkk olunub ki, bu da aşığın milli mənsubiyyətinin danılmasıdır. Səyat Nəvanın ədəbi irsinin konkret bir ədəbiyyata aid edilməsi və həmin ədəbiyyatın nümayəndəsi olması faktına tədqiqatçıların ehtiyatla yanaşmaları da özünü göstərməkdədir. Məsələn, Səyat Nəvanın rus dilinə tərcümə edilmiş əsərlərinin birinin anatosiyasında bu faktla üzləşirik. Ədibin heç bir dəlil olmadan Arutin Sayadyan olmasına toxunularaq, ədəbi irsinin Zaqafqaziya xalqlarının mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi təqdim edilməsi diqqətdən yayınmır: “Şair-müğənni Səyat-Nəvanın (əsl adı Arutin Sayadyan, 18-ci əsr) ədəbi irsi Zaqafqaziya xalqları mədəniyyətinin tərkib hissəsidir. Səyat-Nəvanın erməni, gürcü və Azərbaycan dillərində yazılmış mahnıları bu günə kimi öz bədii əhəmiyyətini və populyarlığını qoruyub saxlamışdır” (Hоба, 1982, s.4). Səyat Nəvanın rus dilində nəşr edilmiş kitabında onun konkret hansı millətə aid olması vurğulanmır. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyətinin dəqiq təqdim edilməsi zəruri məsələ kimi diqqəti cəlb edir. Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsinə cəhdləri bu şairin milli kimliyinin həqiqiliyinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasının labüd məsələ olmasını aktuallaşdırmaqdadır. Ermənilərin Səyat Nəvanı erməniləşdirmələrinə cəhdi özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Səyat Nəvanın erməni şairi olması ətrafında təbliğat daim aparılmaqdadır. Onu erməni kimi təqdim etməyə cəhd edənlər, istər-istəməz fikirlərində təzadlığa yol verirlər. Məsələn, Tomas de Vaal Səyat Nəvanı erməni şairi kimi təqdim etməsinə rəğmən, Ermənistanın “türkdilli müsəlmanların” məskəni olmasına və Qafqazda Azərbaycan dilinin “lingua franca” qismində çıxış etməsini vurğulayır: “Müasir Ermənistanda bu kiçik faktlar barədə çox az sayda insan xəbərdardır. Lakin Yerevanda ən böyük prospektlərdən birinə adı verilmiş və ermənilərin pərəstiş etdiyi on səkkizinci əsrin məşhur aşığı Səyat Nəvanı heç təəccübləndirməzdi ki, Ermənistan bir çox türkdilli müsəlmanların vətəni olub. O, Ermənistanda doğulub, Sanahin monastırının rahibi olub, lakin

sonradan Tiflisdə gürcü kralı İkinci İrakli onu öz sarayında şair təyin edib. Səyat-Nəva erməni, Azərbaycan, gürcü və fars dillərində şeir yazıb (onun ən məşhur şeirlərindən biri eyni zamanda dörd dildə yazılıb). Onun bu günə kimi gəlib çatmış dastanlarının əksəriyyəti həmin zamanlar Qafqazda lingua franka, yəni hamının qəbul etdiyi və geniş yayılmış dil olan Azərbaycan dilində yazılıb” (Vaal, 2008, s.100). Tomas de Vaal Səyat Nəvanın Qafqazda lingua franka olan Azərbaycan dilində yazıb yaratmasına toxunur. Qafqazda lingua franka olan Azərbaycan dilinin Tbilisidə belə mövqeyə malik olması tədqiqatçılara əsas verir ki, Tbilisi həm də türkdilli xalqların şəhəri olmuşdur. Tomas de Vaalın Səyat Nəvanın Azərbaycan dilində poetik nümunələr yaratmasını Azərbaycan türkcəsinin Qafqazda lingua franka ilə əlaqələndirməsi, ədibin zərər erməniləşdirilməsinə cəhddidir. Tomas de Vaal Səyat Nəva haqqında maraqlı bir məqama aydınlıq gətirməsinə cəhdi onun aşığın milliyyətinin erməni olmasına olan şübhəsini əks etdirir. Tomas de Vaal açıq-açığına bunu vurğulaması da, üstüörtülü şəkildə münasibətini bildirir: “XVIII əsrdə yaşamış erməni aşığı Səyat Nəva üç dildə - gürcü, erməni və həmin dövrdə Qafqazda “lingva franka”, yəni ən yayılmış dil olan Azərbaycan dilində yazırdı (Azərbaycan dilində olan bəzi şeirlər hətta erməni əlifbası ilə yazılıb). Səyat Nəva Qafqazın istənilən yerində və istənilən xalqı arasında özünü rahat hiss edirdi. Özünü körpü salıcısı sanan şair Azərbaycan dilində yazdığı şeirlərinin birində ölümündən sonrakı taleyindən belə yazır:

Körpü salan qocaya acıyaraq,

Yoldan keçən daş qoyar bünövrəyə.

Xalqım üçün candan-qandan keçmişəm,

Qoy qardaşım bir daş qoysun qəbrimə (Dowsett, 1997, s.427).

Çarlz Dousett Səyat Nəvanın rübaidə işlətdiyi “xalq” sözünün mənasını araşdırması da maraqlıdır: “Hansı xalqdan söhbət gedir? Əgər bu, erməni və ya gürcü xalqı haqqındadırsa, onda nə üçün şeir Azərbaycan dilində yazılıb? Görünür, şairin düşüncəsi daha genişdir və o, vahid Qafqaz birliyinə işarə edir, o birliyə ki, ermənilər, gürcülər və azərbaycanlılar İkinci İrakli kimi müdrik hökmdarın mərhəmətli hökmranlığı altında əmin-amanlıq şəraitində yaşayırmışlar. Azərbaycan dili isə ən yayılmış dil olduğundan şair fikirlərini ifadə etmək üçün məhz bu dilə üstünlük verirdi” (Vall, 2008, s.322).

Səyat Nəvanın erməniləşdirilməsinə cəhdlər həm də onun qələmə aldığı poetik nümunələrdəki sözlərin erməniləşdirilməsində də açıq-

aydın şəkildə özünü göstərməkdədir. Məsələn, şairin erməni dilindən tərcümə edilmiş “Bayatı” poetik nümunəsində sözlərin erməniləşdirilməsi özünü əks etdirir. Poetik nümunədə istifadə edilən “hazara” sözünün işlənməsinə diqqət yetirək:

Hazara hazar gərək,

Yanan qəlbə qar gərək.

Eşq əlindən məcnunam,

Mənə doğru yar gərək.

“Hazar- ermənicə min-miqdar deməkdir” kimi hazar sözünün izahı verilmişdir (Nova, 2005, s.76). Bənddə istifadə edilən “hazara hazar gərək” sətirini erməni dilində olan sözlərin mənası ilə təqdim etdikdə, bu sətirin şeirin o biri sətirləri ilə əlaqələnməsi özünü göstərmir. Hərfi tərcümə etsək “minə min gərəkdir” kimi mənasını verir. Lakin Azərbaycan dilində “həzər” sözü işlənmişdir ki, mənası da saqınma, uzaq olma, ehtiyat etmə, qorunma, çəkinmə, özünü gözləmə və s. mənələrindədir. Sətir də “qorumağa qorumaq gərək” kimi fikir ifadə etməsi özünü göstərir.

Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dilinin deyil, həmçinin adının da doğma dildən uzaqlaşdırılmasına cəhdlər özünü göstərməkdədir. Bir sıra üzdənirəq tədqiqatçıların Səyat Nəva adını hind dili ilə əlaqələndirməyə cəhdlərinə, Mirəli Seyidov dəyərli cavab verə bilir: “Halbuki nə “Sayat”, nə də “Nova” hindcə deyildir. Məlum olduğu üzrə, “sayat”, yaxud “səyad” ərəbcə ovçu deməkdir; “nova” (“nəva”) isə on iki əsas muğamdan biridir. Böyük Azərbaycan bəstəkarı akademik Üzeyir Hacıbəyovun dediyi kimi, “nova” (“nəva”) yunan tonlarına görə “mi”dir. Demək, nova (“nəva”) kəlməsi bilavasitə musiqi ilə əlaqədardır. Məlum olduğu kimi, SSRİ Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü E. Bertels də Nəvainin təxəllüsünü “melodiçniy” deyər izah etmişdir. Bizcə, bütün bunlardan nəticə çıxararaq, aşığın qəbul etmiş olduğu təxəllüsün mənasını “musiqi ovçusu”, “musiqi aşıqi”, “musiqi ustadı” və ya “musiqidə şöhrət qazanmış” deyər izah etmək daha doğru olar” (Seyidov, 1954, s.89). Azərbaycanın ən məşhur muğamlarından biri də “Şur” muğam ailəsinə daxil olan 12 klassik muğamdan biri olan “Nəva” kimi muğamın olması da bəllidir.

Ermənilərin 1828-ci ildən sonra Qafqaza köçürülməsini nəzərə alsaq, Səyat Nəvanın da təqribən 1712-ci ildə anadan olmasını və 1795-ci ildə qətlə yetirilməsini diqqətə aldıqda, aşıq-şairin “Tiflisdəki erməni monastrına zorən gətirilməsi, yenidən vəftiz edilməsi və rahib

olması, “Ter-Stepanos” adı ilə əvvəlcə İrəndəki Ənzəli kilsəsində, 1765-ci ildə isə Qaxdakı kilsədə xidmət göstərməsi” (Həmid) kimi faktların ermənilərin şair haqqında dedikləri bir uydurma olması özünü qabarıq şəkildə göstərir.

Səyat Nəva haqqında bir çox iddialar səsləndirilməkdədir. Onlardan biri də şairin erməni kilsəsində əsir saxlanması məqamıdır. Bu fakt tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanır. Teymur Əhmədov “təxminən 1770-ci ildə 30 ildən artıq zorla erməni monastrında dustaq edilmiş müsəlman şair Harut Seyid fiziki və mənəvi terrora məruz qalmışdır” fikri ilə də Səyat Nəvanın həm erməni əsirliyində olmasına toxunur, digər tərəfdən də erməni olması haqqında fikri alt-üst edir. Akademik Bonda Arveladze Səyat Nəvanın erməni əsirliyində olması məqamına belə aydınlıq gətirir: “Səyat Nəva mahiyyət etibarilə iki dəfə erməni piutokratlarının əsirliyinə düşüb. Bir dəfə həyatında, nə zaman ki o, iradəsinə qarşı erməni monastrında dustaq edilmişdi və ikinci dəfə, onun yaradıcılığının mahiyyəti qəsdən bilə-bilə təhrif edilib, saxtalaşdırılıb, tamamilə tarixi gerçəkliyə zidd hala salınırkən” (Əhmədov, 2018, s.9).

Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən qətlə yetirilməsi kimi iddialar da səsləndirilməkdədir: “Səyat Nəva ermənilər tərəfindən, erməni kilsəsində öldürüldü” (<https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html>). Bu iddia belə sual yaradır ki, dövrünün məşhur adamı niyə ermənilər tərəfindən qətlə yetirilib? Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən qətlə yetirilməsinin bir səbəbi də onun Mərmər adlı türk qızı ilə evlənməsi iddia edilir. Qeyd etmək lazımdır ki, milli ənənəyə görə türk qızının erməni əsilli keşişlə evlənməsi qeyri-mümkün olan bir əməldir. Səyat Nəvanın türk qızı ilə evlənməsinin iddia edilməsi onun türk, yəni azərbaycanlı olmasına dəlalət edir. Bu faktların dərinəndən araşdırılmasına, daha doğrusu faktların ortaya qoyulmasına zərurət özünü göstərir.

Səyat Nəvanın Ağa Məhəmməd şah Qacarın 1795-ci ildə Tiflisə hücum edərkən onun döyüşçüləri tərəfindən qətlə yetirilməsi, “Şah Abbasın Tiflisə hücumu ərəfəsində isə birdən-birə və səbəbsiz qətlə yetirilməsi” (Həmid), qəbrinin Tbilisidə kilsə qarşısında dəfn edilməsi və s. kimi mübahisəli məsələlər özünü göstərməkdədir. Azərbaycanlının kilsə qarşısında dəfn edilməsi nə qədər məntiqa uyğundur... Qeyd etməliyik ki, Səyat Nəva haqqında uydurma məlumatların olması, hətta onun qəbrinin saxta olması faktı tədqiqatçılar tərəfindən üzə çıxarılmışdır. Məsələn, Aleksandr Potsxişvili “Səyat Nəva - əfsanələr və həqiqət” kitabında onun Ağa Məhəmməd şah Qacarın Tiflisə hücumu zamanı deyil, həmin vaxtdan



6 il sonra öz əcəli ilə vəfat etməsini, Platon İoselianinin şairin ölüm tarixini 1801-ci il olmasını vurğulaması şairin Ağa Məhəmməd şah Qacarın döyüşçüləri tərəfindən qətlə yetirilməsini təkzib edir.

Gürcü tədqiqatçıları hətta onun Tbilisidəki Supgeorq kilsəsinin həyətində deyil, Axpət monastrının həyətində dəfn olunmasını, Supgeorq kilsəsinin həyətində şairin saxta qəbri üzərində qəbir daşının -abidənin qoyulması faktını vurğulamaları Səyat Nəva haqqında uydurmaların çox olmasının üzə çıxarılmasına şərait yaradır.

### **Səyat Nəvanın yaradıcılığa Azərbaycan türkcəsində başlaması**

Səyat Nəvanın poetik yaradıcılığının iki dəftərdə toplanmış 209 şeirin 115-i Azərbaycan, 60-ı erməni və 34-ü gürcü, bir neçəsi isə fars və ərəb dillərində olması diqqətdən yayınmır. 1760-cı ildə Səyat Nəvanın öz əli ilə ayrıca bir dəftərə köçürüb saxladığı mahnılardan 114-ü Azərbaycan dilindədir. İkinci dəftər 1823-cü ildə gürcü şahzadəsi Teymurazın tapşırığı ilə şairin oğlu Ohan tərəfindən tərtib edilib. Səyat Nəvanın “gürcü əlifbası ilə yazıya alınmış 27 şeiri ötən əsrin 1880-ci illərində tapılıb. Bu şeirlərdə onun Azərbaycan aşıq sənətinin incəliklərini dərinədən bildiyi göstərilir” ([https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan\\_aşıq\\_sənəti.html](https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan_aşıq_sənəti.html)).

Teymur Əhmədov Səyat Nəvanın mövcud olan “Dəftər”ininniyə erməni tərəfindən Azərbaycan dilində yazılması məqamı açıqlayan iddialarını səsləndirmişdir: “Onun yaradıcılığı ilə yaxından tanışlıq məndə qəti bir fikir oyatmışdı ki, əgər Səyat Nəva ermənidirsə, “Dəftər”indəki şeirlər onun orijinal əsəri ola bilməzdi. Bu, olsa-olsa Azərbaycan və gürcü dillərini bilən bir erməni aşığının öz repertuarı üçün Cənubi Qafqaz xalqlarının bədii ədəbiyyatından seçmələri öz “Dəftər”inə köçürməsi ola bilərdi” (Əhmədov, 2018, s.5).

Əli Şamilov Səyat Nəva yaradıcılığında Azərbaycan dilində olan poetik nümunələrin dolğun olmasına və Teymur Əhmədovdan fərqli olaraq, şairə aid olması faktına toxunur: “Erməni, gürcü tədqiqatçıları da yazırlar ki, onun şeirləri içərisində ən güclüsü, bədii cəhətdən nisbətən dolğunu türkcə olanlardır. Aşıq Ələsgərin, Xəstə Qasımın, Aşıq Alının, Növrəs Simanın, başqa aşıqlarımızın şeirlərindən fərqli olaraq, Səyat Nəva şeirlərinin variantları yoxdur. Bu şeirlər əlyazma şəklində və 18-ci əsrdə yazıya alındığına və 20-ci əsrdə çap olunduğuna görə variantsızdır. Necə yazıbsa, o cür də qalıb” (<https://www.azadliq.org/a/25430509.html>).

XVIII əsrin ikinci yarısında yaşayıb yaratmış Səyat Nəvanın yaradıcılığa Azərbaycan dilində başlaması erməni tədqiqatçıları

tərəfindən qeyd edilir. Məsələn, V.S. Nalbandyan bu məqamı belə açıqlayır: “Məlumdur ki, o dövrdə Zaqafqaziya aşıqlarının əksəriyyəti türk dilində azəri (azərbaycan) dilində mahnılar bəstələyirdilər ki, yeri gəlmişkən, Şərqi ermənilərin bir hissəsi tərəfindən başa düşülürdü. Yəqin ki, ənənəyə sadıq qalaraq, Səyat-Nəva əvvəl Azərbaycan dilində bəstələməyə başladı, sonra erməni və gürcü dillərinə keçdi.” (Налбандян, 1982 , s.8) V.S. Nalbandyan Səyat Nəvanın bizə gəlib çatan ilk mahnısının Azərbaycan dilində və 1742-ci ilə aid olmasını, erməni dilində isə 1752-ci ilə aid olmasını qeyd edir. Onu qeyd etmək lazımdır ki, Səyat Nəvanın Sankt -Peterburqun Asiya muzeyi arxivində saxlanılan dəftərində azərbaycanca yazılan ilk şeirin tarixi 1742-ci il, ermənicə yazılan şeirin tarixi isə 1752-ci il göstərilir ki, ermənilər bu faktı təkzib edə bilmirlər. Arxivdə saxlanılan dəftər və V.S. Nalbandyanın qeydləri onu deməyə əsas verir ki, Səyat Nəva öz ana dilində, yəni Azərbaycan dilində yazıb yaratmışdır.

Moris Həsəratyan da V.S. Nalbandyan kimi Səyat Nəvanın bədii yaradıcılığa Azərbaycan dilində başlanması məqamına toxunaraq qeyd edir ki, “...Səyat Nəva lap qabaqcadan Azərbaycan dilində yazmağa başlamışdır, ancaq 10-12 il sonra ana dilində - ermənicə şeirlər yazmağa girişmişdir”. (Maraq doğuran sual ortaya çıxır ki, Səyat Nəva Tiflisdə niyə Azərbaycan dilində yaradıcılığa başlayıb? Moris Həsəratyanın Səyat Nəvanın yalnız Azərbaycan dilində yazmağa hələ 18-20 yaşlarında ikən başlamasını, 10-12 ildən sonra gürcücə, 30 yaşına çatdıqdan sonra isə ana dili olan ermənicə yazmağa başlamasını vurğulaması məntiqli deyil. 10-12 il az zaman deyil. Başqa millətə xas olan bir şairin bu zaman axarında ana dilində yazmaması sual doğurur. Bu sualın da cavabı budur ki, “Səyat Nəvanın milli kimliyi sual altında olsa da, yazdığı və bəhrələndiyi dil və ədəbiyyat doğma Azərbaycan dilimizdir. Sovet İmperiyası dövründə belə, Səyat Nəvanın xüsusi maraq kəsb edən yaradıcılıq nümunəsi yaratmadığını saxtalaşdırmaq mümkün olmayıb” (<https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinda-kimdir-.html>). Bir məqamı vurğulamaq lazımdır ki, Səyat Nəva əvvəl öz ana dilində yazmağa başlamalı, məşhurlaşdıqdan sonra dövrün və yaşadığı mühitin tələb etdiyi dildə yazıb yaratması məntiqli olardı. Azərbaycan Aşıqlar Birliyinin sədri Məhərrəm Qasımlının erməni dilinin aşıq yaradıcılığına, yəni aşıq dilinə uyğun olmamasını qeyd etməsi erməni tədqiqatçılarının Səyat Nəva haqqında dediklərini təkzib edir: “... erməni dili aşığa uyğun deyil, saza yatmır. Sazın sırf Azərbaycan hadisəsi olduğunu öz dili ilə deyirdi”. ([www.bizimyoil.info/az/news/21188.html](http://www.bizimyoil.info/az/news/21188.html)) Bir məqamı da vurğulamaq lazımdır ki, tarixi təcrübə göstərir ki, erməni dilinin

daşıyıcıları Azərbaycan dilinin incəliklərinə vara bilmədikləri kimi də, tələffüz baxımından uyğunlaşa bilmirlər.

### **Səyat Nəvanın əsərlərinin janr xüsusiyyəti**

Səyat Nəvanın poetik yaradıcılığı iki dəftərdə toplanmış 115-i Azərbaycan, 60-ı erməni və 34-ü gürcü, bir neçəsi isə fars və ərəb dillərində olan şeirlərinin janrı diqqəti cəlb edir. Trdat Balean Səyat Nəvanın müxtəlif şeir formalarında yazıb yaratmasına toxunmuşdur: “Hətta şeirlərin adları da türkcədir: qoşma, dastan, qələndər, müstəzad-qələndər, müxəmməs-qələndər, divani, qəzəl, rübai-divani, müsəddəs-divani, səmai, müsəddəs-səmai, naxışkar-səmai, ədəkli-səmai, dübeyti, müxəmməs, təcnis, zəncirləmə, dildəyməz, əlifləmə, sətrənc, qitə, qəsidə, nəqarət və s” (Армянские ашуги, 1911. s.9).

Səyat Nəvanın aşiq şeirinin geniş yayılmış qoşma növündə yazıb yaratması maraqlıdır. Şairin poetik yaradıcılığında “Arasında”, “Qorxaram” və s. qoşmaları diqqəti cəlb edir. Hər bəndi dörd misradan, hər misrası 11 hecadan ibarət olan şeir şəklində tez-tez müraciət edən Səyat Nəva qoşmanın gözəl nümunələrini yaratmağa nail olmuşdur:

Bəs deyirlər dünya vəqə imiş,

Onun üçün söhbət-sazdan qorxuram.

Bülbül uçar, gedər öz yuvasından,

Boş qalmasın, o qəfəsdən qorxuram (Nova, 1988, s.28).

Qoşmanın ilk bəndində birinci və üçüncü misralar sərbəst olur, ikinci və dördüncü misra isə qafiyələnir. Birinci bənd abcb şəklində olur. Qoşmanın sonrakı bəndlərində ilk üç misra öz aralarında qafiyələnir, son misra birinci bəndin ikinci və dördüncü misraları ilə həm qafiyə olur:

Səyat Nova deyər xata yetişir,

Günahkarlar o zülmətə yetişir,

Şükür haqqa, həqiqətə yetişir

Günah çəkən daş-tarazdan qorxuram (Nova, 1988, s.29).

Səyat Nəvanın qoşmaları əsasən beş bənddən ibarət olması ilə diqqətdən yayınmır.

Səyat Nəvanın aşiq şeirinin janrlarından olan qoşmanın təcnis növünə tez-tez müraciət etməsi diqqəti cəlb edir. Təcnisin bir növü

olan cığalı təcnisdə qələmə aldığı “Təcnis-bayatı”, “Cığalı təcnis” və s. poetik nümunələr kamilliyi ilə maraqlandırır. Müəllif hər bəndə bir bayatı əlavə etmişdir ki, əlavə edilən bayatı cığa bənd adlanır:

Könlüm düyünlüdür dağ arasında,

Yanar neçə piltə dağ arasında.

Oxu, dağ arasında,

Şamam tağ arasında.

Nazlı dilbər zar çəkmiş,

Yaşıl dağ arasında.

Ta Şirin gülməsə, dağ arasında

Fərhad o qayası yaralı bilməz (Nova, 1988, s.49).

Cığa bənd təcnisin arasında, yəni ilk iki misradan sonra verilir və bayatıdan sonra da iki misra yerləşir. Təcnisdə son bənddə aşığın adı göstərilir. Səyat Nəva da bu ənənəni təcnislərində yerinə yetirir. Məsələn,

Qalmışam avnaçar Sayat Novadan,

Ovçumsan ovla sayad ovadan.

Çağır Səyat ovadan,

Gözlə Sayat Novadan.

Tora tərlan giribdir,

Bilməz Səyat nəvadan.

Çünki yar dönübdür Sayat Novadan,

Sinəm üstə eşq qəməsi naçağam (Nova, 1988, s.51).

Səyat Nəvanın aşıq şeirinin geniş yayılmış növlərindən olan gəraylı janrına da müraciət etməsi maraqlandırır. Səyat Nəvanın gəraylı janrında yazması məqamı Araz Dadaşzadə tərəfindən açıqlanır: “XVIII əsrdə geniş müraciət edilən xalq şeir formalarından biri də gəraylıdır. Aşıqlarla bərabər şairlərimizdən Əmani, Qövsü, XVIII əsrdə isə Vidadi, habelə Sayat-Nova bu formada yazmışlar”. (Dadaşzadə, 2017, s.227) Müəllifin “Dolana-dolana” poetik nümunəsi formasına görə qoşma ilə eynidir. Ancaq hecalardakı fərq gəraylıyı qoşmadan fərqləndirir, 8 hecadan ibarət olur:

Gəl gəzək bağın dörd yanın,

Kişi, dolana-dolana!

Mən bülbüləm güldən müşyaq,

Qıışı dolana-dolana (Nova, 1988, s. 23).

Qeyd etməliyik ki, gəraylıda da son bənddə müəllifin adı göstərilir. Səyat Nəva da qələmə aldığı gəraylılarda buna riayət edir. Məsələn, şair “Qovuşa-qovuşa” adlı gəraylısının son bəndində adını göstərir:

Sayat Novayam yetirdim,

Üzümü yerlərə sürtdüm

Ömrümün tağın çürütdüm,

Yara qovuşa-qovuşa (Nova, 1988, s. 24).

Səyat Nəvanın qələmə aldığı “Vücutnamə”si həyatının ayrı-ayrı yaş mərhələlərinin xüsusiyyətlərini əks etdirir. Şair həyat yolunu əks etdirə bilir. Biz şairin təqribən 95 yaşdan çox yaşamasının şahidi olururuq:

Doxsan ilim tamam oldu, özümdən oldum bezar,

Doxsan beşim tamam oldu, yetdim min illi kaftara (Nova, 1988, s. 55).

Cığalı-müxəmməs – müxəmməsə cığa əlavə etməklə yaradılır. Təcnisdən fərqli olaraq müxəmməslərdə cığalar əksər halda bəndin dördüncü və beşinci misralarının arasına əlavə edilir. Bu halda cığa dördüncü misralarda verilən fikirlə bağlı olur. Nümunə üçün Səyat Nəvanın cığalı müxəmməsindən bir parçaya nəzər salaq:

Pak və təmiz sözlərinlə ömrü uzat sən, qardaşım,

Qızıl cama doldurulmuş abi-həyatsan, qardaşım,

Bir dadlı süd çeşməsisən, hamıya çatsan qardaşım!

Əgər dünya ümmandırsa, yelkən qanadsan qardaşım,

Qorxuram ki, mən də yanam, közünə çatsan, qardaşım.

Tanırsan hər gəliş məni,

Sözümdən başə düş məni

Sanma qızıl suyu ilə

Cilalanan gümüş məni.

Bu şeirdə isə cığa müxəmməsin beşinci misrasından sonra yerləşdirilmişdir.

Səyat Nəvanın Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş “Sədəfli sazla” şeirinin müstəzadlı-zəncirli divani şəklində qələmə alınması tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilir: “Qeyd etməliyik ki, bu poetik forma öz mənbəyini XII-XIII əsrlərdən götürüb yaşamış, həm də xalq şeirində işlənmişdir. Erməni aşığı adlandırdığımız türk əsilli Səyat Nəva özünün Azərbaycan dilində yazdığı məhşur “Sədəfli sazla” şeirini məhz misraları həmqafiyə sözlərdən istifadə edilməklə müstəzadlı-zəncirli divani şəklində yazmışdır.

Ey güli reyhan, gözləri ceyran, oldum hərasan,

Mən sənə qurban!

Gözüm yaşı qan, olmuşam giryan, tapılmır dərman,

Baxışını Loğman!

Yeri xuraman, təndə şirin can, boyuna heyran,

Ey sərvə rəvan!

Gəl çıxmaq bağa, dodaq-dodağa, ömək avazla,

Sədəfli sazla.

Erməni araşdırıcılarının vaxtilə etiraf etdikləri kimi Səyat Nəva həmin poetik formanı azəri və türk xalq şeirindən istifadə etməklə qoşmuşdur. Çox yəqin ki, daha sonrakı dövrlərdə klassik və xalq şeiri üslubunda yazan şairlərimiz ədəbiyyatımızda Nəsimi ənənələrini davam etdirmişlər. (Əliyev, 2022)

Səyat Nəva yaradıcılığında heca vəznində poetik nümunələri, daha dəqiqi qəzəllərini ustadnamə adlandırılması da diqqəti cəlb edir. Həmid Araslı Səyat Nəvanın “divani” adlandırılan heca vəzninə müraciət etməsindən danışarkən yazır: “Məncə, şairin “divani” adlandırdığı heca vəznində qəzəlləri bir növ ustadnamədir. Aşiq öz ustadının əsərini oxumazdan əvvəl ustada həsr olunmuş divani ilə məclisə üz tutur. Bu divani bir qayda olaraq, Şah Xətaiyə xitabən başlayır. Bu, təkcə Azərbaycan dilində yazılan divanilərdə deyil, erməni, gürcü dilində yazılan divanilərdə də belədir” (Nova, 1963, s.10-11).

## Səyat Nəvanın poetik nümunələrinin bədii dili

Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dili zəngindir. Lakin onun əsərlərinin transliterasiyası zamanı səhvlərə yol verilməsi özünü göstərmişdir. Səyat Nəvanın “Dustağıyam” şeirində istifadə etdiyi didar sözü bəzi kitablarda diyardar, bəzi kitablarda diyar kimi təqdim edilir. Məsələn, Həmid Araslının tərtib etdiyi “Sayat Nova” kitabında “diyardar”, Teymur Əhmədovun tərtib etdiyi “Qulaq as sözü” kitabında “diyar” kimi təqdim edilir. Şeirdə təqdim edilən bəndə diqqət yetirdikdə isə sözün “didar” mənasında olması qənaətinə gəlirik. Bəndə diqqət yetirək:

Şöləsin gündən alıbdır,  
Üzünə şəfəq salıbdır,  
Gözüm diyardarda qalıbdır,  
Nazlı yarın dustağıyam;  
Dustağıyam (Nova, 1963, s.12).

Poetik nümunənin bu bəndinin məğzinə diqqət yetirdikdə müəllifin nə demək istədiyi göz önündə canlanır. Qeyd etməliyik ki, ayrı-ayrı bölgələrdə elçilikqabağı tədbirlər olurdu. Elçikqabağı tədbirlər müxtəlif adlarla (“qızabaxdı / qızsaraflama”, “qızgörümü / qızgörümçəyi”, “görümçək / görəli”, “görücügetmə / görücügəzmə”, “bəlləmə” və s.) təqdim edilirdi ki, bunlardan biri də “didar” adlanırdı. Bu mərasim oğlanın bəyənib-seçdiyi qızla evlənmək fikrinə düşdüyü zamanı fikrini ata-anasına bildirməsindən sonra, oğlan evində qızın ailəsi haqda kifayət qədər məlumat olmadıqda, oğlan anasının, yaxud onun böyük bacısının (bir yaxın qohumu və ya bundan ötrü dəvət edilmiş ara arvadının iştirakı ilə) keçirdiyi elçilik qabağı qızgördüsüdür. Həmçinin didar sözü fars sözü olub, görünüş, üz, sifət, zahiri sima, çöhrə və s. mənalarda da işlənir. Səyat Nəvanın işlətdiyi “didar” sözü sevdiyi qızın siması ilə əlaqəli olması özünü qabarıq şəkildə göstərir. Müəllif gözü sevgilisinin simasında qalmasını poetik dillə təqdim edir. Səyat Nəva “Yıxılar könlüm şəhəri” şeirində də didar sözünə müraciət etmişdir:

Eşqindən məstəm, uymanam,  
Didar gözəldir, doymanam (Nova, 1988, s.24).

Səyat Nəvanın poetik nümunələrində işlətdiyi “naçaq” sözü də diqqətdən yayınmır. Müəllifin “Eylədin” poetik nümunəsində “naçaq” sözünün işlənməsi məqamına diqqət yetirək:

Eşqindən olmuşam xəstə,

Cəbrinən naçaq eylədin (Nova, 1988, s.24).

“Cəbri” sözü zorla icra olunan, zorla edilən, məcburi, zorən, “naçaq” sözü isə kefsiz, xəstə kimi, süst, əzgin, xəstəhal, nasaz deməkdir. Müəllif Azərbaycan dilinin zənginliklərinə vara bilməmişdir ki, bunu başqa millətin nümayəndələri dili nə qədər də mükəmməl bilsələr də, bu incəliyə vara bilməzdilər. Səyat Nəva “Cəbrinən naçaq eylədin” misrasında zorla xəstə etdin demək istəyir.

Səyat Nəva “Bundadır” şeirində işlətdiyi sözlər dilin incəliklərinə bələd olmasını əks etdirir. Şair sözləri yerli-yerində işlətməyə nail olur. Şeirdə müəllifin sözlərdən ustalıqla istifadə etməsi məqamına diqqət yetirək. Şeirin son bəndində işlətdiyi “cünun” sözü dəlilik, dəli olma, dəli kimi mənasındadır:

Dedilər ki, yar dönübdür, yalandır, Sayat Nova,

Cünun olmuş, saz əlində çalandır Sayat Nova (Nova, 1963, s.52).

Səyat Nəvanın “Təcnis” adlı poetik nümunəsində sözləri işlətməsi onun Azərbaycan dilinin incəliklərinə bələd olmasını təsdiq edir:

Səyat Nova ya bu gündən, ya dündən,

Razı olgil həmdəmündən, yadundan,

Əcəl görüşəndə düşər yadundan,

İstər min il çəktürəsən cana dəm.

Poetik nümunədəki “ya dündən”, “yadundan”, “yadundan” sözlərinin müxtəlif mənə bildirməsi, yəni dünən, yad-özgə, yaddaş mənalarını ifadə etməsi diqqətdən yayınmır. Təcnisdə şəkilcə eyni, mənaca fərqli olan cinasların qafiyə yaratması müəllifin sənətkarlığına dəlalət edir.

Səyat Nəvanın poetik nümunəsində bəzi sözlərin sırf türk xalqı, islam dinin və adətləri ilə bağlı olması da özünü göstərir. Bəllidir ki, aşiq sənətində sazın çalınması vergi kimi təqdim edilir. Səyat Nəva da bu amili “Nazın var” şeirində qabardaraq qeyd edir ki,

Pirdən pay almışam, sazın çalmışam,

Atəşindən atəş alıb gəlmişəm (Nova, 1988, s.27).

Aşiq “Arasında” şeirində isə Şərqi ədəbiyyatına xas olan buta verilmə məqamına toxunur:



Eşq üstümə varıb birdən almışam,  
Bağrımı dəlibdir tipdən almışam,  
Sayat Nova deyər: pirdən almışam,  
Butamsan çıxıbsan fal arasında (Nova, 1988, s.28).

Səyat Nəva “Deyişmə”sində də buta verilmə məqamına diqqəti yönəldir:

Nuri aldı deyər: -Səninki mənəm,  
Ah çəksin cahanda gülməsin anam.  
Mən səni sevərəm necə Şahsənəm,  
Pirdən butə aldın cəm Sayat Nova! (Nova, 1988, s.53)

Səyat Nəva müsəlmanların dini ayinlər zamanı geydikləri kəfəne oxşar uzun ağ paltar və meyiti sarıdıqları ağı, bezi poetik nümunədə istifadə edir. Müəllif “beş arşun bezi” var dedikdə kəfəni nəzərdə tutur. Qeyd etməliyik ki, arşın ölçü vahidi olmaqla bərabər türk sözüdür. Çox qədimdən işlənən ölçü vahidi olan arşın 0,71 metrə bərabərdir. Səyat Nəva “Qorxaram” şeirində insanın rəhmətə getdikdən sonrakı ayini təsvir etməsi və bundan qorxması təsvir edilir:

Əcəl gəlür, acnımı azara salur,  
Hükmü vardur, tənüm mazara salur.  
Beş arşun bezi var, bazara salur,  
Zor sovdali o bəzazdan qorxuram (Nova, 2005, s.162)

Səyat Nəva şeirlərində özünü tez-tez dərviş kimi təqdim edir. Dərviş təmiz qəlbə malik olmaqla bərabər, maddi meyl və həvəslərdən uzaq, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak və saf etiqadlı müridlər hesab edilir. Qeyd edək ki, dərviş fars sözü olub “qapı-qapı dolaşan”, “dilənçi”, ərəbcə isə “fəqir” mənasını verir. Sufilikdə bu anlayışların hər ikisinin işlənilməsi özünü göstərir. Səyat Nəvanın yaradıcılığında dərviş kəlamının bu məqamlarda işlənilməsinin şahidi oluruq:

Ala gözlərinə özüm mayiləm,  
Dərddən az qalırım xış tək əyiləm.  
Əlbəttə, mən sənə layiq deyiləm,  
Sən bir şahzadəsən, mən isə dərviş (Nova, 1988, s.101).

**Səyat Nəvanın dini görüşləri**

Qeyd etməliyik ki, Səyat Nəvanın dini görüşləri qələmə aldığı poetik nümunələrdə tam açıqlanır. Aşıq bədii yaradıcılığı ilə bir ələvi şairi idi. XV əsrin ikinci yarısında formalaşmış Qızılbaşlıq hərəkatı Azərbaycan, İran, İraq və Şərqi Anadoluda yaşayan türkdilli tayfaların tarixində yer aldı. Dini baxımdan Qızılbaşlıq İslamda bir Reformasiya hərəkatı idi. Bu təriqətin nümayəndələri şiiyəliyi sufiliyin müxtəlif cərəyanları ilə zənginləşdirmişdilər. Şiiyəliyə dayanan Qızılbaş dövlətini qurucusu Şah İsmayıl Xətai olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, Qızılbaş tayfaları türk tayfalarından ibarət idi.

Qızılbaşlıq ideologiyası əsasən Şah İsmayıl Xətəinin divanında, Ələvi-Bəktəşiliyin dini normativ aktları səviyyəsində sayılan və Ərdəbil xanədanlığı (Ərdəbil sufi ordeni) tərəfindən göndərilməsi vurğulanan “Şeyx Səfi vəsiyyətnaməsi/və ya buyruğu”, “İmam Cəfər buyruğu”, “Böyük buyruq” adlanan unikal mənbələrdə rast gəlinir.

Ələvilərə görə din bir növ Allah ilə şəxs arasında eşqdır. Səyat Nəvanın şeirlərində də şair aşıq Allah isə onun Məşuqudur. Şairin şeirlərində Allah eşqi şairin öz pərinə, ailəsinə və s. olan sevgisində zühur edir. Səyat Nəvanın şeirlərində Ələvilərin ibadətdə şəkildə deyil niyyətə əsas fikir vermələri özünü göstərir. Yəni Məşuq aşıqın qəlbinə nəzər salır. Məşuqla aşıqın bir birlərini təmənnəsiz sevməsi, Məşuqun aşıqə etdikləri qarşısında heç bir qarşılıq gözləməməsi, yalnız sevgi olmasının təbliği şeirlərdə əksini tapır. Səyat Nəvanın poetik nümunələrində ələvilikdə olan müsəlmanlığın təməl inancı olan axirət inancı və cənnətə cəhənnəmə inam əksini tapsa da, əsasən nə cənnət sevdası, nə də cəhənnəm qorxusu əksini tapır. Onun şeirlərində Allaha sevgi insanlara qarşı xeyirxahlıq və yaxşılığın təmənnəsiz edilməsi, Hz. Əliyə, Əhli-Beytə ünvanlanmış irfani ifadələr əksini tapır. Səyat Nəva ələvilər kimi düşünür, gördüyü hər hansı savab işin insanların bilməsini deyil, Allahın bilməsinin yetərli olmasını da təbliğ edir. Məsələn, aşığın “Sənə” şeirinə diqqət yetirək:

Qoca adamlara çox hörmət eylə,

Yoxsula, fağıra, inayət eylə.

Qəribə, mehmana xoş xidmət eylə,

Hə eylik əyləsən, bulacaq səni (Nova, 1988, s.61).

Səyat Nəva Qızılbaş təriqətin əsası olan mənəvi saflığı, hikməti, elmi, biliyi, səbri, təqva iradəni, könüldə kin-təkəbbürün, ədavətin olmaması və s. insani keyfiyyətləri poetik nümunələrinin əsas qayəsinə çevirmişdir. Sufilik yoluna girən talibin Pirə sözsüz qulaq asması əsasdır. Pir öz talibinə bildiyi hər şeyi öyrətməklə gerçək bir

sufi kimi yetişdirməsinə nail olur. Pir dedikdə peyğəmbər soyundan olan, taliblərə yol göstərən mürşidlər nəzərdə tutulur. Səyat Nəvanın şeirlərində pirə tez-tez müraciət edilməsi bu məqsədi daşıyır. Məsələn, “Rəhmət Pir ustada” adlı poetik nümunəsində bu məqamın şahidi oluruq:

Rəhmət pir ustada, körpü tikənə,  
Yetən təməlinə bir daş düzeyir.  
El üçün can çəkdim, ömrüm tükəndi,  
Qəbrim qayasını qardaş düzeyir (Nova, 1988, s.64).

Səyat Nəvanın “Bir ağac” şeirində də müəllifin pir dədə kimi müraciət etməsini görürük:

Pir dədələr gorun ziya dolanar,  
Hər öyüdün bir qamçıdır, bir ağac.  
Hər quş adı bülbül deyə dolanır,  
Gül-qönçədən uzaq gəzər bir ağac (Nova, 1988, s.73).

Ələvi-Qızılbaşlıqda özlərini məzəmmət etmə və pir qarşısında inayət istəmə var ki, Səyat Nəva yaradıcılığında bunun şahidi oluruq:

Çərxi-fələk bizə salmış töhmətin,  
Pirdən pay almışam çəkib zəhmətin,  
Sayat Nova sal ustadi rəhmətin,  
Yaşımızı teyü əlif, iki kaf (Nova, 1988, s.29).

Qızılbaşlıq ideologiyasında mürşidə bağlılıq, ona itaət, elm ərkan sahibi olmaq və s. yer tutur ki, bu məqamlarda ədibin yaradıcılığında əksini tapır.

Bu dünya bir taxtdır... çəkməmiş  
Aşıqlıq ağırdır qantər çəkməmiş,  
Hər kim pir ustadın qəhrin çəkməmiş  
Dörd evlü (bir) ya bu buzovdur, ya dana (Nova, 1988, s.37).

Bəllidir ki, sufi Qızılbaşlığın ayrılmaz tərkib hissələrindən biri də iqrardır, yəni söz, and verməsidir. Qeyd etməliyik ki, ələvilərdə (Qızılbaşlıqda) “öl iqrar vermə, öl iqrarından dönmə!” deyimini özünü göstərir ki, Səyat Nəva yaradıcılığında bunula rastlaşırıq:

Neynim, çəkinmirəm bu ahu-zardan,  
Könlüm zədə almış, yar, intizardan,  
Ölmək var, dönmək yoxdur iqrardan,  
Hüzuruna qoymuş baş Sayat Nova (Nova, 1988, s.52).

Səyat Nəva öz yaradıcılığı ilə Ələvi (Qızılbaş) olmasını təsdiq edir. Onun yaradıcılığında bu məqamlar özünü qabarıq şəkildə göstərir. Məsələn, Səyat Nəva yaradıcılığında ələvilikdə mühüm yer tutan müsahiblik inancına da rast gəlinir. Qeyd edək ki, müsahiblik qarşılıqlı sahib olma deməkdir. Bu inanca riayət edən insanlar bir birlərinə görə qarşılıqlı məsuliyyət daşıyırlar, günahlarına görə məzəmmət edirlər, uğurlarını da öz uğurları hesab edirlər. Bu məqam Səyat Nəvanın şeirlərində özünü əks etdirir:

Üz vurma namərdə, sir vermə yada,  
Bir gün sitəmə salacaq səni.  
Özgənin malına gözünü tikmə,  
Dərin qayğıları qalacaq sənə (Nova, 1988, s.60).

Qeyd edək ki, bu qoşma yazıçı Sero Xanzadyan tərəfindən Aşıq Məhərrəm Hacıyevdən eşidilərək tərtib edilib, 26 oktyabr 1963-cü ildə “Sovet Ermənistanı” qəzetində nəşr edilib (Nova, 1988, s. 60).

Səyat Nəvanın uzun müddət Səfəvi sarayında xidmət göstərməsi, orada yüksək mövqə tutan rütbəliyərdən birinin bacısına aşıq olması, bu səbəbdən də nüfuzunu itirib saraydan uzaqlaşması haqqında müxtəlif mənbələrdə məlumatların yer alması da iddia edilməkdədir. Bu iddia Səyat Nəvanın Səfəvi sarayı ilə bağlı olmasını göstərsə, şairin şeirləri təsdiq edir ki, o, yaradıcılığı ilə bir ələviliyə riayət edən şairdir. “Onun yaradıcılığında Azərbaycanda və Anadoluda yayılmış bəzi sufi təriqətlərinin Hz. Əli və Əhli-Beyt aşıqlığı (onları sevmələri sevmək), təbərri (Əhli-Beyti sevməyənləri sevməmək) kimi prinsipləri də özünü bürüzə verib” (Həmid).

Bir amili qeyd etmək lazımdır ki, Səyat Nəva erməni şairi olsaydı, dini görüşlərinə görə erməni kilsəsinin qanunlarına əsasən cəzalandırılmalıydı. Qədim erməni hüququ abidələri arasında erməni kilsəsinin kafedralları tərəfindən yaradılmış qanunlar əsas yer tutur. Onlar erməni xalqının hüquqi fikrinin mühüm mənbəyidir və feodalizm dövründə hüquq tarixini öyrənmək üçün böyük dəyərə malik olmaları ilə diqqəti cəlb edirlər. Erməni kilsəsinin kanonik fərmanlarını özündə əks etdirən “Erməni kanonları kitabı”na əsasən

dinə qarşı çıxan, başqa dini xüsusiyyətləri təbliğ edənlər cəzalandırılmalı idi. Kitabın səkkizinci kanonu, kitabda yer almış digər qanunlarla müqayisədə, daha qısa və daha kəskinidir. Çünki iki əsas hüquqi məsələnin təminatını ehtiva edir. Birincisi, cadu və dindən dönüklük üçün ölüm cəzasını (daşqalaq etməklə) təyin edir. Səyat Nəva da poetik nümunələrində islam dinini, daha doğrus ələviliyi təbliğ etdiyi üçün erməni kilsəsinin bu qanunlarına görə daşqalaq edilərək qətlə yetirilməli idi. Lakin Səyat Nəva erməni kilsəsinin qanunlarına əsasən cəzalandırılmamışdır.

Səyat Nəva yaradıcılığında İsayi dini inkar etməməsini, müsəlmanların sevə-sevə işlətdikləri qiblə sözünü işlətməsi maraqlı məqam kimi diqqəti cəlb edir. Bəllidir ki, qiblə sırf müsəlmanlara xas olan sözdür:

Gündoğanda qibləgahi,  
Gəcbaxanlar çəksin vahi,  
Sayat Nova din İsayi  
İnkər etməz, ermənidir.  
Şair bu bənddəki  
Sayat Nova din İsayi

İnkər etməz, ermənidir - misrasından İsayi dinini inkar etməməsini açıq-aydın şəkildə izah edir. Müəllif həmçinin özünün erməni olmasını deyil, İsayi tərqiatinin ermənilərə xas olmasını vurğulayır. Bu bənddə anlaşılmayan, qaranlıq bir məqam yoxdur ki, onu başqa cür izah edəsən. Səyat Nəva fikrini açıq-aydın şəkildə bəyan edir. Tədqiqatçılar Sayat Əmirzadə və Sara Sarablı Səyat Nəvanın “Dədə olan” şeirinə əsaslanaraq onun erməni olması iddialarına cavab verməyə cəhd etmişlər. Sayat Əmirzadə və Sara Sarablı qeyd edirlər ki, bu sətirləri Azərbaycan dilində oxuyanda asanlıqla görmək olur ki, Səyat Nəvanın mühakimələrindəki ritual və əxlaqi qaydalar “qibləgah”a münasibət baxımından dəyərləndirilir. (Эмир-заде, Сараблы) Müəllif qələmə alır:

Gündoğanda qibləgahi  
Gəcbaxanlar çəksün vahi (Nova, 2005, s.148).

Müəllif bəndin ilk misrasında “Gündoğanda qibləgahi” deməklə də özünün qibləsinə işarə edir. Qiblə İslam dinində Məkkədə olan Kəbə evidir. İslam dinində namaz ona tərəf qılınmalıdır.

**Səyat Nəva poetik nümunələrində ələviliyi təbliğ etmişdir.**

Səyat Nəva Səfəvilik təriqətinin meydanda olduğu dövrdə yaşamış, yazıb-yaratmışdır. Şeirlərində Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət etməsi bundan irəli gəlir. Çünki şair Şah İsmayıl Xətaini özünüə pir hesab etmiş və bu təriqətin ideyasının daşıyıcısı olmasını əks etdirmişdir. İlahi sufiyanə eşq motivi Səyat Nəva yaradıcılığına yad olmaması özünü qabarıq şəkildə əks etdirir. Müəllif talib və Haqq arasında gedən macərələri simvolik anlamda Haqqa qovuşmaq istəyən talibin cəkdiyi iztirabları kimi simvolizə edir:

Haq-haqqı unudub harama qaçma,

Haqqın düz yolunu, əyilib qaşma,

Səyat Nəva, şər, bəhanə qarışma,

Qarışsan da, bir gün tapacaq səni (Nova, 1988, s.61).

Səyat Nəvanın poetik nümunələrində pir-talib məsləkləri, dədələrə hörmət, onların qoyduğu izlə getmək təbliğ edilir. Məsələn şairin 1747-ci ildə qələmə aldığı “Dəli könül” şeirində bunun şahidi oluruq:

Pirim abi-kövsər bada verirsen,

Abi-atəş-zinnar verirsen,

Otuz yaşlı başın bada verirsen,

Ağlın yığ başına su Səyat Nəva (Nova, 1988, s.62).

Səfəvilərə bağlılıq isə şairin Şah İsmayıl Xətaiyə xitablarında da özünü büruzə verir. O, “Dedilər ki, Şah Xətai eli, aləmi yaradan”, “Dedilər ki, Şah Xətai çağırırım haqq mədət...”, “Dedilər ki, Şah Xətai küllü-aləm yaradan...”, “Dedilər ki, Şah Xətai, çağırırım şahı-şah...” və s. müraciətində bunun şahidi oluruq. Məsələn, “Divanı” adlı poetik nümunəsində Xətaiyə olan ehtiramı yer alır:

Dedilər ki, Şah Xətai küll-aləm yaradan,

Yoxdan var etdin dünyanı, salam-kəlam yaradan (Nova, 1988, s. 55).

Səyat Nəvanın Şah Xətaini özünə ustad bilməsi də poetik nümunədə vurğulanır:

Səyat Nəva, rəhmət eylə ustadına, pirinə,

Şər qatmagnən sözüənə, olursan gözü ustadın (Nova, 1988, s. 55).

Səyat Nəva “Divanı” adlı digər poetik nümunəsində də Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət edir:

Dedilər ki, Şah Xətai, çağırırım şahı-şah,

Qalxar bu divanə könül, düşər dərdə gahi-gah (Nova, 1988, s. 28).

Müəllif aydın şəkildə kökünün haradan olmasına aydınlıq gətirir, qələmə aldığı poetik nümunələrlə də təsdiq edir. Bu Xətaiyə olan sevgi və ehtiramında da bir daha əksini tapır.

Səyat Nəvanın Xətai ilə bağlı məqamlara toxunarkən, ədibi yüksək dəyərləndirməsinin şahidi oluruq:

Çox gözəlsən Şahxətayi, oxuyanı xar etməzsən...

Şahxətay demiyənin (oxumuyanın) qandığı şey yoxdur. (Nova, 1945, s.156)

Səyat Nəvanın yalnız Azərbaycan dilində qələmə alınmış poetik nümunələrində deyil, həm də erməni hərfləri ilə qələmə alınmış şeirlərdə də Şah İsmayıl Xətaiyə olan ehtiram və sevgi əksini tapır. Mirəli Seyidov şairin “azərbaycanca deyilmiş şeir erməni əlifbası ilə yazıya alınmışdır. Biz şeiri əlyazmasında olduğu kimi veririk” (Seyidov, 2018, s.360) qeyd edərək monoqrafiyasında tədqiq etdiyi şeir nümunəsi də diqqətdən yayınmır:

Dedilər ki, Şa[h]xətai eli, aləmi yar(a)dan,

Yoxdan var etdin dünyanı, kəlam yaradan (Nova, 1963, s.1)

Mirəli Seyidov Səyat Nəvanın Xətai ilə bağlı tez-tez müraciət etməsini belə əsaslandırır: “Şeirdən aydın olur ki, hələ XVII-XVIII yüzilliklərdə belə mifoloji təfəkkürlə bağlı dünyanı, insanları, sözü yaradan Xətai adlı tanrı aşuqlar arasında hörmətlə anılmışdır. Yuxarıdakı beytə diqqət yetirək: burada Xətai-Xətayi (-şa//şahl sonradan artırılmışdır) eli, aləmi yaradan, dünyanı var edən və eləcə də kəlamı, sözü yaradandır. Sözsüz ki, Səyat Nəva Xətaiyə heç də özbaşına bu keyfiyyətləri verməzdi. O, Azərbaycan xalqı arasında vaxtilə yaşayan mifik inamdan istifadə edərək, inama uyğun olaraq bu misraları demişdir. Şeirdən apaydın görünür ki, dünyanı, eli, insanları yaradan Xətai eləcə də sözü, geniş anlamda bədii sözü yaratmışdır. Deməli, Xətai-Xətayi yalnız insanı, dünyanı yaradan tanrı deyil, eləcə də söz, sənət yaradıcısıdır. Xətai qəbiləsi öz adını özünün yaratdığı dünya, insan, söz, sənət yaradıcısı, tanrısı Xətay-dan götürmüşdür”. (Seyidov, 2018, s.360-361)

Şah İsmayıl Xətai haqqında yazmağın cəsarət tələb etməsini vurğulayan tədqiqatçılar Səyat Nəvanın bunu çəkinmədən etməsinə toxunurlar: “S. Nova Azərbaycanın ustad aşığılarının ənənəsinə uyğun olaraq öz divanilərini Şah Xətəinin adı ilə başlamışdır. Erməni tarixçilərinin Şah Xətəiyə və bütünlükdə Səfəvilər sülaləsinə münasibətinin məlum olduğu vaxtda Səyat Nəvanın öz divanilərini Şah İsmayıl Xətəinin adı ilə başlaması çox cəsarətli addım idi:

Dedilər ki, Şah Xətai çağırırım haq mədəd

Hansı qana boyanıbsan, yazılmam var haqq mədəd” (Süleymanov, 2008, s.56)

Səyat Nəva poetik yaradıcılığı ilə açıq-aydın şəkildə Şah İsmayıl Xətai davamçısı olduğunu göstərə bilir:

Çox ustadsız eşqə düşər, bilməz sözü dolaşır,

Ustada qulluq etməyə axırda çox qəm görər. (Nova, 1988, s.56)

### **Nəticə**

Səyat Nəva yaradıcılığı bir daha bizə anladı ki, milli irsimizin ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsi cəhdlərinin qarşısının alınması istiqamətində işlərin aparılması ədəbiyyatımızın prioritet addımlarından birinə çevrilməlidir. Səyat Nəva kimi ələvi şairinin dünya ictimaiyyəti tərəfindən ana dilində yazıb və bəhrələnən Azərbaycan şairi olması kimi qəbul edilməlidir. Bu Səyat Nəvanın narahat ruhunun rahatlıq tapmasına şərait yaradacaq. Səyat Nəva yaradıcılığının qorunması, təbliğ edilməsi və tanıtılması ətrafında addımlar atılmalıdır. Bu həm də parça-parça bölünmüş Azərbaycan xalqının qarşısında duran məsələlərdən biridir. Şairlərimizin başqa adlarla müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənilməsi, dünyanın müxtəlif məkanlarındakı Azərbaycan xalqının başqa adlar adında təqdim edilməsi, xalqımızın müxtəlif adlarla adlandırılması, yeni millətlər yaradılması və s. kimi aktual problemlər hələ həllini gözləməkdədir. Məsələn, Yerevanda yerləşən Azərbaycan xalqına məxsus məscid türkmən məscidi kimi, İraqda məskunlaşmış afşarların Azərbaycan xalqı ilə bağlılığının yox edilərək başqa bir millət kimi təqdim edilməsi və s. məsələlər həlli yolunu tapmamışdır.

### **ƏDƏBİYYAT**

“Sayat Nova erməni yox, azərbaycanlıdır, adı da Səyat Nəvadır”... (2016).

Xalq Cəbhəsi.- 2016, 22 oktyabr // Sayat Nova əslən azərbaycanlı Səyat Nəva imiş - [www.bizimyol.info/az/news/21188.html](http://www.bizimyol.info/az/news/21188.html).

*Aşıqlar.* (1957). Baku.



- Армянские ашуги.* (1911). Собратель Тридат Балеан. I Том, Издательство Мамурян (на армянском языке).
- Dadaşzadə Araz. (2017). *XVIII əsr Azərbaycan lirikası*. Məqalələr. Bakı, Təhsil.
- Dowsett Charles. (1997). *Sayat-Nova, an 18th Century Troubador*. Leuven: Peeters
- Əhmədov Teymur. (2018). Sayat Nova haqqında həqiqətlər (Aşıq, azərbaycanlı və müsəlman Şeyx Sayat Novaya – Harut Seyidə qarşı 200 ildən artıq davam edən erməni terroru). “Respublika. 2018, 14 iyul
- F'ikret Türkmen. (1982). Türk- erməni aşık edebiyati ilişkileri. Osmanlı araştırmaları (*The journal of ottoman studies*) III-İstanbul – 1982 // [file:///C:/Users/mekht/Desktop/Sayat%20Nova/T\\_rk-Ermeni%20a\\_\\_\\_k%20Edebiyat\\_%20\\_li\\_kileri\[%23131325\]-112787.pdf](file:///C:/Users/mekht/Desktop/Sayat%20Nova/T_rk-Ermeni%20a___k%20Edebiyat_%20_li_kileri[%23131325]-112787.pdf)
- [https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan\\_aşiq\\_sənəti.html](https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan_aşiq_sənəti.html)
- [https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat\\_Nova.html](https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat_Nova.html)
- Məmməd Əliyev. (2022). “*Böyük yolun davamı*” (II kitab) “Nəsimi lirikası haqqında düşüncələr”. Bakı, “Elm və təhsil”
- Sayat Nova - Səyyad Nəva əslində kimdir? // <https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html>
- Sayat Nova (2005). Tbilisi. Tərtib edən Zezva Medulaşvili // <web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=74700&pno=77>
- Sayat Nova əslən azərbaycanlı Səyat Nəva imiş... // [www.bizimyol.info/az/news/21188.html](http://www.bizimyol.info/az/news/21188.html)
- Sayat Nova sözün söylər matahdan... // <https://www.azadliq.org/a/25430509.html>
- Sayat Nova. (1945). Şeirlər toplusu, İrəvan
- Sayat Nova. (1963). Bir yar, bir mühasib. Sayat Nova. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, // <web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=237162&pno=28>
- Sayat Nova. (1988). Qulaq as sözü. Bakı, Yazıçı
- Sayat Nova. (2005). Tbilisi. Tərtib edən Zezva Medulaşvili // <web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=237162&pno=41>
- Sayat Nova.(1963). Şeirlər dəftəri, əlyazması (faksimile)
- Seyidov M. (1954). Sayat Nova. Bakı, Azərb.SSR EA Nəşriyyatı
- Seyidov Mirəli. (2018). Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı

- Səxavət Həmid. Ermənilərin əlimizdən aldığı böyük Sayat Nova – Şok tarix...  
// <https://teleqraf.com/news/qiraet/160291.html>
- Süleymanov Mehman. (2008). *Erməni millətçiliyi və təcavüzkarlığı tarixindən*. Bakı: “Hərbi nəşriyyat”
- Şahlar Hacıyev Bəxtiyar Tuncay. Kılıkiya Alban məlikliyi ön söz. // <https://bextiyartuncay.files.wordpress.com/2020/11/kilikiya-alban-mc68flikliyi.pdf>
- Teymur Əhmədov. (2018). Sayat Nova haqqında həqiqətlər (Aşiq, azər=baycanlı və müsəlman Şeyx Sayat Novaya – Harut Seyidə qarşı 200 ildən artıq davam edən erməni terroru). “Respublika. 2018. 14 iyul
- Tomas de Vaal. (2008). Qarabağ: Ermənistan və Azərbaycan sülh və savaq yollarında (Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War) “İlay M MC”
- [www.zim.az/edebi-elaeqeler/2278-syyadin-nvs-sayat-nova.html](http://www.zim.az/edebi-elaeqeler/2278-syyadin-nvs-sayat-nova.html)
- Yarəhmədov Mövlud. (2000). Ön söz/Molla Cümə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Örnək
- Певец человека и любви. (1982). Вступительная статья В.С.Налбандяна. Саят -Нова. Стихотворения. Ленинградское отделение, Издательство «Советский писатель». План выпуска 1982 г. № 421
- Сайат Эмир-заде, Сарра Сараблы. Ответ на статью «Саят-Нова в прицеле закавказских фальсификаторов» сайта Voskanapat.info // <https://www.kavkazplus.com/news.php?id=14493#.YqYyjqHP1PY>
- Саят -Нова. (1982). *Стихотворения*. Ленинградское отделение, Советский писатель.



# POSTKOLONYAL ELEŞTİRİNİN MODERN TÜRKOLOJİ'DEKİ KONUMU

## THE POSITION OF POSTCOLONIAL LITERARY CRITICISM IN MODERN TURKOLOGY

Hamide YAZER\*

### ÖZ

Coğrafi keşifler, Avrupalının dünyanın farklı coğrafyalarına uzanan kolonileşmesini başlatır. Sanayi devrimi ile hız kazanan kolonileşme süreci, yıllardır süregelen Doğu'yu ötekileştirme üzerine kurulu olan oryantalist bakış açısı ile birleşerek Batılı devletlerin Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı kültürel bir tahakküme dönüşür. Avrupalının bakış açısına göre Doğu, Batı medeniyetinin gerisinde ve bu nedenle onlar tarafından yönetilmeye muhtaç konumdadır. Kolonyal yönetim anlayışını meşru kılan bu bakış açısı, edebi eserler aracılığıyla da toplumda geçerli kılınmaya çalışılır. Batı'da kaleme alınan eserler Doğu'yu garip ve gizemli bir şekilde tasvir ederken, Doğulu bireyi ahlaksız ve kötülüklerle iç içe bir konumda gösterir. Postkolonyalizm ise oryantalistin doğurduğu bu Doğu imgesinin ve kolonyal yönetim anlayışının eleştirisini felsefi, sosyolojik ve edebî bakış ile sorunsallaştıran bir teoridir. Bu çalışma, dünyada 1970'lerde ortaya çıkan postkolonyal eleştirinin modern Türkoloji'deki gelişimine odaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmada eleştiri dünyamızda bugüne kadar postkolonyal teori kapsayan çalışmalar inceleneyecektir. Böylece çağdaş Afrika, Güney Amerika ve Asya edebiyatlarında önemli bir yere sahip olan postkolonyal edebiyat eleştirisinin, Türk edebiyatındaki konumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla yayımlanmış kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezleri incelenerek, Türkoloji çalışmalarına yeni bir kapı aralayan postkolonyal eleştirinin akademik yazındaki durumu ortaya koyulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Postkolonyal Kuram, Edebiyat Eleştirisi, Oryantalizm, Doğu, Batı

### ABSTRACT

Geographical discoveries began the colonization of Europeans to different geographies of the world. The colonization process, which gained momentum with the Industrial Revolution, combined with the orientalist perspective based on the marginalization of the East that has been going on for years, turns into a cultural domination that Western states are trying to establish over the East. From the European point of view, the East lags behind Western civilization and is therefore in need of being ruled by them. This point of view, which legitimizes the colonial management approach, is also tried to be made valid in society through literary works. While the works written in the West depict the East strangely and mysteriously, it shows the Eastern individual in a position of immorality and evil. Postcolonialism, on the other hand, is a theory that problematizes the critique of this Eastern image and

---

\*Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İzmir/Türkiye (yazerhamide@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2733-6781>

colonial management concept born of Orientalism with a philosophical, sociological, and literary perspective. This study focuses on the development of postcolonial criticism in modern Turcology, which emerged worldwide in the 1970s. For this reason, the studies on postcolonial theory in our world of criticism will be examined in this study. Thus, the position of postcolonial literary criticism, which has an important place in contemporary African, South American, and Asian literature, in Turkish literature will be determined. For this purpose, books, articles, and master's and doctoral theses published for this purpose will be examined. The situation of postcolonial criticism, which opens a new door to Turkology studies, will be revealed in academic literature.

**Keywords:** Postcolonial Theory, Literary Criticism, Orientalism, East, West

## GİRİŞ

Postkolonyalizm, 1970'li yıllarda sömürge sonrası devletlerin dekolonizasyon deneyimlerini edebiyat, sanat, tarih, kültürel çalışmalar, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerden incelemek amacıyla ortaya çıkmış eleştirel bir yaklaşımdır. Eleştiri dünyası için henüz yeni sayılabilecek bu yaklaşım, başlarda “post” ön ekinden dolayı, yalnızca sömürge sonrası dönemi kapsama alanına aldığı düşünülmüştür. Bu nedenle postkolonyalizmin terim olarak 1950'lerdeki ilk kullanımında, İkinci Dünya savaşı sonrası bağımsızlığını kazanmış devletlerin sömürgecilik karşıtı ideolojisi ile sınırlandırıldığı görülmektedir (Young, 2016, s. 79-80). 20. yy'ın ikinci yarısından itibaren ise yaşanan bağımsızlık hareketleri başta olmak üzere, Batılı emperyal devletlere karşı gerçekleştirilen siyasi ve ideolojik mücadelelerin teorinin gelişmesinde etkili olur. Böylece zamanla kavramın çerçevesi genişleyerek, kolonyal süreçlerin tamamını kapsayacak bir terime dönüşür. Kavramın kapsamının genişlemesi ise kolonyal süreçlerin toplumsal etkisini sadece dekolonizasyon sonrası başlatmanın imkansızlığından kaynaklıdır. Ayrıca devletler ve iktidarlar bazında inşa edilmeye çalışılan ideolojinin yerleşiklik kazanması ve sosyal bilimlerin disiplinler arası çalışmalara olanak sağlaması da teorinin çerçevesinin gelişmesinde etkili olur.

Postkolonyalizm üzerine tartışmalar, kavramın ilk ortaya atıldığı yıllardan itibaren devam eder. Uzun yıllar postkolonyalizmin belirli sınırlarla çerçevesini çizmeye çalışan araştırmacılar, 1990'lı yıllara gelindiğinde bu anlayıştan vazgeçerler. Böylece postkolonyalizm, 1990'lı yıllardan itibaren terimin daha önceden kapsadığı zaman, mekân ve kültür gibi ortak sınırlandırmalar kaldırılarak farklı disiplinleri kapsayan bir teoriye dönüşür. Artık postkolonyalizm; ekonomi ve politikadan beslenerek her milletin kendi kültürel

epistemolojisine yaslanan eleştiri biçimi olarak değerlendirilmeye başlanır. Bu nedenle Robert J. Young da postkolonyalizmi yeni bir dünya düzeninin benimsenmesinden ziyade bu düzene verilen cevap olarak nitelendirir (2016, s. 80). Her milletin yeni dünya düzenine karşı aldığı tavır da farklılıklar taşımaktadır. Bu sebeple postkolonyal düşüncenin homojen bir yapıdan beslendiğini söylemek güçtür. Afrika'daki farklı ülkelerin postkolonyali ile Hindistan ve diğer Asya ülkelerinin postkolonyalinin aynı olamayacağı gibi, Türkiye gibi emperyal ülkelere sömürge olmamış devletlerin de postkolonyal teriminden çıkarımı farklı olmaktadır.

Terimin yıllar içinde değişen algısı, “postkolonyalizm”in yazılış biçimlerini de etkiler. Kelimenin kullanılmaya başlandığı yıllarda “post” ön ekinin ardından tire işareti koyularak “post-kolonyalizm” şeklinde ayrı yazımı, terimin kolonyal sürecin sonrasına işaret ettiğini vurgulama amacıyla tercih edilmiştir. Ancak sonrasında yalnızca sömürge sonrası dönem olarak nitelendirmenin yetersiz olacağı ve kavramı bağımsız bir terim olarak değerlendirmek gerektiği fikrinden dolayı, tiresiz bir şekilde yazımı kullanılmaya başlanır. Böylece postkolonyalizmin düşünce ve eleştiri biçimi olarak farklılığı kelimenin yazımı aracılığıyla da vurgulanır (Allen, 1998, s. 145). Ayrıca “(post)kolonyal” şeklinde de bir kullanımı mevcuttur. Bu şekilde post ön ekinin parantez içinde verilmesi, terimin hem kolonyal süreçleri hem de sonrasını kapsadığını göstermek için tercih edilmektedir. Benzer şekilde “kolonyal/postkolonyal” şeklinde de kullanımı da mevcuttur (Allen, 1998, s. 144). Bu çalışmada da terimin bağımsız bir araştırma alanı olduğunu vurgulayarak, sözcüğün zaman limitini ortadan kaldıran “postkolonyal” şeklindeki bitişik yazımı tercih edilmiştir.

Postkolonyalizm, içerdiği anlamın sınırlarını zamansal ve mekânsal olarak keskin bir şekilde ortaya koymayan bir kavramdır. Tuğçe Kelleci de çalışmasında buna vurgu yaparak postkolonyalizmi “...bilgi, söylem ve pratiklerin nasıl üretildiğini ortaya koyması, postkolonyal koşulları sorunsallaştırmaya imkân tanınması bakımından *eleştirel*, (post)kolonyal tarihin ilişkiselliğine, çelişkilerine ve değişimine alan tanıdığı için de *diyalektiktir*” şeklinde tanımlar (2023, s. 76). Gerçekten de 1990 sonrası gelişen postkolonyal çalışmalar, yalnızca sömürge sonrası siyasal bağımsızlığı geri kazanma mücadelelerini odaklanmakla kalmamış, aynı zamanda kolonizasyon sonrası kapital siyasetin ve ekonominin kurguladığı tahakküm anlayışını irdelemeye ve bunun milletler üzerindeki etkilerini

çözümlemeye de çalışmıştır. Nitekim postkolonyalizm üzerine pek çok çalışma yapmış Young da bu durumun üzerinde özellikle durur:

*Postkolonyal, sadece sömürgeciliğe mahsus değildir. Postkolonyal, sömürgecilik tarihiyle günümüzdeki şekillenmeleri ve iktidar yapılarını belirlediği, dünyanın büyük bir kısmını dümen suyunda şiddetle çalkalamaya devam ettiği ve sömürgecilik karşıtı özgürlük hareketleri postkolonyal siyasetin neşet ettiği ve esinlendiği bir kaynak olarak kaldığı müddetçe ilgilenir. Nasıl ki sömürgecilik tarihinde, bilhassa da on dokuzuncu yüzyılda, dünyanın emperyal güçler tarafından istilak edilmesine şahitlik ettik; yirminci yüzyıl tarihinde de dünya halklarının iktidarı ve denetimi geri almasına şahitlik ediyoruz. İşte postkolonyal kuramın kendisi, bu diyalektik sürecin ürünüdür. (Young, 2016, s. 5-6)*

Young'ın da açıkladığı gibi postkolonyalizm ya da postkolonyal kuram devam eden bir sürecin ürünüdür. Bu durum, aynı zamanda yıllarca süre gelen dünya düzenine bir başkaldırıdır. Benzer şekilde 1980'lerin sonunda dünyayı iki kutba bölen soğuk savaşın sona ermesi ve yaşanan siyasi çöküşlerin ardından inşa edilen yeni dünya düzeninin bir getirisi olarak da yorumlanabilir. Aynı şekilde, 1990'lardan itibaren başlayan ekonomik ve siyasi gücün Batı-dışına doğru kaymasıyla da ilintili olduğu söylenebilir. Bu nedenle postkolonyalizm araştırmalarını yalnızca, bir zamanlar emperyal devletlerin kolonisi altında yaşamış ırklar üzerinden yapmak ve onlarla sınırlandırmak yeni dünya düzeninin bir parçası ve diyalektik bir kuram olan postkolonyal teorinin yanlış yorumlanmasına neden olacaktır. Türkiye gibi Batı'nın sermaye piyasası için önemli bir konumda yer alan ülkelerin de teorik olarak sömürgeleştirilmemiş olsa dahi, Batı ile girdiği siyasal ve ekonomik çalkantılarından kolayca etkilenen sosyal yaşamı ve bununla birlikte entelektüel dünyası postkolonyal teori için araştırma alanı oluşturabilmektedir. Ancak Türkiye akademisinde, postkolonyal kuramın yanlış yorumlanmasından dolayı, alan üzerine çalışmalar istenilen ölçüde gerçekleşmemiştir. Dünyada 1970'li yıllarda Fanon, Said, Spivak ve Bhabba'nın çalışmalarından yola çıkılarak başlayan postkolonyal araştırmalar, bizde ancak 2000 sonrası literatürde yer edinebilir. Bu çalışmada Türkiye akademisinin geç tanışmış olduğu postkolonyal teorinin geçmişine ve bugününe odaklanarak, Türkoloji'nin araştırma alanına giren konularda yapılmış postkolonyal çalışmalar ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla öncelikle postkolonyalizmin ortaya çıkışında önemli bir yeri olan oryantalizm ve diğer postkolonyalist düşünce biçimleri üzerinde durulacak ardından,

“Türkiye’de Postkolonyal Yaklaşımlar” başlığı altında Türk akademisinde postkolonyal araştırmaların tarihi çıkarılarak, bu alanda farklı disiplinlerde yapılmış çalışmaların boyutuna değinilecektir. Devamında da “Türkoloji’de Yapılmış Postkolonyal alışmalar” başlığı altında Türk edebiyatı üzerine yapılmış postkolonyal teoriyi içeren çalışmalar verilecektir. Ayrıca bu bölüm altında, Türk edebiyatı üzerine yapılmış çalışmalardan çıkarılan sonuçlara ve saptamalara değinilecektir. Son olarak “Modern Türkoloji’de Postkolonyal alışmalarının Yeri Var Mı?” başlıklı bölüm altında da “Türk edebiyatı çalışmalarında postkolonyal teori kullanılabilir mi?” sorusu tartışılacaktır.

## **ORYANTALİZM VE POSTKOLONYALİST DÜşÜNCE BİÇİMLERİ**

Oryantalizm, şark’ı araştıran inceleyen bir bilim dalı olarak adlandırılmaktadır. Bu bilim dalı ilk olarak büyük imparatorlukların dağılmaya ve yeni dünya düzeninin kurulmaya başlandığı 18. asrın ikinci yarısından itibaren çalışılmaya başlanır. Bu yüzyılda İngiltere’de başlayan sanayi devrimi ile Avrupa, sömürgecilik düzenine geçer. Avrupa devletleri bu zamana kadar yalnızca savaşlarla karşı karşıya geldikleri Doğu’ya bu kez, sanayi devriminin getirdiğı hammadde ihtiyacını karşılayabilmek amacıyla yönelirler. Böylece Batılı devletler Doğu’yu kolonileştirerek, Doğulu birey üzerinde kendi tahakkümlerini kabul ettirirler. Doğu’yu tanıma biçimi olan oryantalizm de böylece 19. yüzyıl itibarıyla üniversitelerde bir bilim dalı olarak ele alınmaya başlanır (Işık, 2020, s. 140). Bu yıllarda üniversitelerde Oryantalizm enstitüleri kurularak şark ve şarklılara yönelik araştırmalar bu enstitüler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Başlangıçta Doğu’yu tanıma ve tanımlama amacıyla bilim ışığında ortaya çıkan oryantalizm anlayışı zamanla, emperyal düzene hizmet etme gayesiyle Doğu’nun kolonileştirilme çabalarının bir aracı haline dönüşür. Bu doğrultuda da Avrupa merkezci bir Doğu anlayışı gelişir. Ancak oryantalizm araştırmalarıyla ivme kazanan şark motifinin kökeni Batı için daha da eskiye dayanmaktadır. Batı’nın kültürel olarak yabancı olduğı ve siyasal açıdan sürekli karşı karşıya geldiğı Doğu coğrafyasını, “öteki” olarak ele almaya başlaması 19. yüzyıldan çok daha önceye dayanmaktadır. Batı, öteki olarak gördüğü Doğu insanını tehlikeli bir egzotik ve cinsellikle bir tutar (Said, 2016, s. 66-67). Bu noktada dinin temel bir ayırıcı görev üstlendiğini de söylemek gerekir. İslamiyet’in ilk yıllarından itibaren İslam ve Hristiyanlık arasındaki ekişme, Avrupa’nın Doğu dünyasını hilekâr ve ahlaksız olarak nitelendirmesine neden olur. İslâmiyet’in Hristiyanlığın yaygın



olduğu coğrafyada hızlıca yayılmaya başlaması, Avrupalılar için büyük bir sorundur. Bu yüzden Hz. Muhammed ve İslamiyet'e saldırganca yaklaşan Batı, bu tutumunu Şark geneline yayarak uzun bir süre devam ettirir (Said, 2016, s. 72).

Coğrafi uzamdan düşünsel uzama ulaşan Şark, 19. yüzyıl ile sömürgecilik faaliyetlerinin de merkezi olur. Yakın doğudan uzak doğuya uzanan geniş bir alanı sömürge için ele geçirmeye çalışan başta İngiltere ve Fransa olmak üzere Avrupa devletleri, bu coğrafyalarda yaşayan milletleri kontrol altında tutabilmek amacıyla onları daha iyi tanımaya ihtiyaç duyarlar. Yıllardır kendilerinden olmadıkları için ayrıştırarak ötekileştirdikleri bu milletlerin dilini, kültürünü öğrenmeye çalışırlar. Oryantalizm çalışmaları da bu doğrultuda ilerler. Yapılan çalışmalar yüzyıllardır devam eden Şark anlayışından çok da uzak olmasa da artık Batı, Doğu'yu olduğu yerden anlamlandırmak yerine, Doğu'ya gidip kendi yaşamsal alanları içerisinde Doğu'yu tanımaya çalışmaktadır. Böylece Doğu'yu tanıyıp, ona ait bilgiyi elinde bulunduran Batı, koloni faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için Batı'nın yönetimine muhtaç Doğulu motifini oluşturabilir (Said, 2016, s. 50). Bu motif ise edebi eserler, basın ve medya aracılığıyla yaygınlık kazanarak uzun yıllar kabul görür.

Batı'nın Doğu üzerinde tahakküm kurma amacıyla gerçekleştirdiği söylemleri eleştiren ve tarihi açıdan oryantalizm anlayışının gelişimine dikkat çeken Edward W. Said'in 1978 yılında yayımladığı *Orientalism*<sup>1</sup> adlı eseri farklı disiplinlerde ufuk açıcı çalışmaların başlangıcını sağlar. Bu önemli kitabın ardından Batı'nın takındığı oryantalist bakış açısı üzerine eleştirel yayınlar yayımlanır. Oryantalizmi eleştiren bu çalışmalardaki ortaklık; Said'in eserinde dikkat çektiği nokta olan Batı'nın Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı iktidarlığın gücünü bilgi ve söylemden alma düşüncesidir. Said, Doğu'nun sadece öteki figüründen meydana gelmediğini, emperyal devletlerin söylem ile inşa ettiği bir temsil biçimi olduğunu söyler:

*Şark, Avrupa'nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak – bu söylemi destekleyen kurumlara, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte – dile getirir, temsil eder. (Said, 2016, s. 12)*

<sup>1</sup> Kitabın Türkçe basımında Oryantalizm ve Şarkiyatçılık olmak üzere iki farklı çevirisi mevcuttur. Bu çalışmada Metis Yayınlarından çıkan Berna Yıldırım'ın Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları adlı çevirisi esas alınacaktır.

Bu noktada, Said'in kendisiyle aynı dönemde yetişen Fransız filozof Michel Foucault'un iktidar ve söylem düşüncesinden etkilendiğini belirtmek gerekir. Foucault, bilgiyi güç olarak tanımlar ve toplumdaki farklı ilişki biçimlerinde yer alan iktidarları, bu gücü elinde bulunduranlar olarak ifade eder (Foucault, 2021). Said de Foucault'un bu düşüncesinden hareketle, Batı'nın Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı iktidarı oryantalist araştırmacılar aracılığıyla sağlamaya çalışmasını ve 19. yüzyılda Doğu'yu araştırmak için enstitüler kurmasını; kolonyal Batılı devletlerin bilgiyi, siyasi güç amacıyla işlemeye çalışmasının bir ürünü olarak yorumlamıştır. Bunu da yukarıda alıntıladığımız paragrafta dile getirir. Batılı devletler kolonileştirdikleri ülkelerde sömürge bürokrasileri kurarak, oradaki yaşamı kendi iktidarlığını pekiştirebilmek için dizayn etmişlerdir. Bu nedenle Doğu araştırmaları ve oryantalizm eleştirileri, eleştiri dünyasında yeni bir kapı aralayarak postkolonyalizm çalışmalarının çeşitlenmesini sağlar.

Öncesinde değindiğimiz gibi, İkinci Dünya Savaşı'nın sonucunda değişen sınırlar ve sömürgecilik karşıtı yerel ayaklanmalar, postkolonyalizm teriminin doğmasını sağlamıştır. Ancak kuram olarak yerleşiklik kazanması oryantalizm üzerine yapılan çalışmalardan sonradır. Edward Said ile aynı dönemde Frantz Fanon, sömürgeciliğin uluslar üzerindeki etkisini sorunsallaştırmaktadır (Fanon, 2022). Sonrasında ise uzun yıllar İngiliz sömürgesi altında yönetilen Hindistan'da sömürgecilik karşıtı söylemler gelişmeye başlar. Bu söylemler postkolonyal çalışmaların oryantalizm dışındaki diğer bir kolu olan madun (subaltern) söyleminin oluşmasını sağlar. Hindistan'daki postkolonyal çalışmalar, Avrupalının kendilerine yönelik oluşturdukları "Hintli" tipolojisini yıkma amacıyla giriştikleri mücadelenin ürünüdür (Chakrabarty, 2021, s. 79-80). Bu amaçla zihinlere yerleşmiş söylemleri yıkarken, Batı'nın kendilerine yönelik tarihselciliğini reddederek yeni bir tarihyazımını başlatırlar. Bu tarihyazımı, sömürge siyasetinin desteklediği elitist tarihyazımına karşıt olarak, o zamana kadar elitler tarafından görmezden gelinen madunların tarihine odaklanmaktadır (Guha, 2010, s. 24-25). Böylece Hindistan'da sömürge sonrası başlayan ulus devletinin inşa sürecinde madunlar büyük bir öneme sahip olur. Cinsiyet, yaş, kimlik ve sınıf fark etmeksizin kolonyal yönetimler tarafından yoksun bırakılmış herkes madun olarak değerlendirilmeye alınır (Yetişkin, 2010, s.17). Bu amaçla Hindistan'da "Madun Çalışmaları Kolektifi" kurulur. Bu kollektifin üyelerinden Gayatri Chakravorty Spivak "Madun Konuşabilir Mi?" adlı yazısında madun kavramı ile Avrupa'da yükselmekte olan Marksist ve feminist kuramlarını ilişkilendirir

(2020, s. 42-51). Spivak'tan önce de Kumari Jayawar-dena *Feminism and Nationalism in the Third World* (1986) kitabında sömürgecilik dönemi ve sonrası kadınların bağımsızlık ayaklanmalarındaki rolünü ön plana çıkarır (aktaran Young, 2016, s. 482). Böylece postkolonyal araştırma yöntemlerinden madun çalışmalarının altından değerlendirilen “postkolonyal feminizm”, bu eserlerin yayımlanmasıyla adından söz ettirmeye başlar.

Postkolonyalizm sözcük olarak ilk kez 1950’li yıllarda kullanılmış olmasına rağmen, 1970’li ve 1980’li yıllarda yukarıda bahsi geçen isimlerin ışığında teori olarak gelişmeye başlamıştır. 1980’li yıllarda Said, Spivak, Bhabha gibi isimlerin başlattığı postkolonyal çalışmalar, her ne kadar postkolonyal teorinin başlangıç eserleri olarak kayıtlara geçse de bu isimler postkolonyal terimini doğrudan çalışmalarında kullanmazlar. Said ve Spivak gibi postkolonyal eleştirinin öncü isimleri arasında gösterebileceğimiz yazarlar postkolonyal terimini ilk yazılarında kullanmamış olsa da daha sonra bu kavramın teorisi oluşturulurken onların oryantalizm ve madun çalışmalarından büyük ölçüde etkilenildiğini söylemek gerekir.

Postkolonyal teorinin bir başka önemli araştırma kolu ise Négritude hareketidir. Kökeni 1930’lara dayanan bu hareket Aimé Césaire ve Frantz Fanon tarafından araştırma yöntemi olarak kurgulanmaya başlanır. Négritude hareketi başlangıçta Fransızların Afrika’daki sömürgelerine davranış biçimini siyahi ırklar özelinde sorunsallaştırıp Fransa sömürgeciliğini eleştiri getirmektedir. (Ayas, 2015, s. 13). Sonrasında bütün Afrika’ya yayılan bu hareket, emperyal devletlere ve onların sömürgecilik faaliyetlerine karşı girilen mücadeleleri kapsayacak şekilde genişletilir. Sömürgecilik karşıtı olmasından dolayı Négritude hareketi de günümüzde postkolonyal araştırmalar altında değerlendirilmektedir.

Oryantalizm, madun çalışmaları ve négritude hareketinden beslenen postkolonyalizm terimini doğrudan araştırma alanı edinen ilk eser *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures* (1989)’tır. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin tarafından ortak kaleme alınan çalışma, İngiliz edebiyatı içerisinde kolonyal ve postkolonyal yaklaşımları içeren edebi eserleri incelemektedir. Bu bağlamda postkolonyal eleştirinin İngiliz Edebiyatı aracılığıyla ortaya çıktığını ve sonrasında diğer bilimlerde de ayrıntılı incelenmeye başlandığını söylemek mümkündür.

Günümüzde postkolonyal kuram, pek çok disiplinin araştırma alanına girmiş ve yeni ufuklar açmıştır. Uluslararası ilişkiler,

antropoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, siyaset bilimi, sanat ve edebiyat gibi bilimler, postkolonyal kuramın sömürgeci toplumların sömürülen halklar üzerinde kurduğu bilgi ve söylem biçimlerinin eleştirisinden hareket ederek yok sayılan madunu özneleştirmeye çalışırlar. Postkolonyal edebiyat eleştirisinde de edebi eserler, postkolonyal teorinin geliştirdiği bahsi geçen söylem üzerinden incelenmektedir. Bu alanda yapılan ilk çalışmalar Hindistan özelinde İngiliz Dili ve Edebiyatı bünyesi altında yapılmıştır. Ardından edebi eleştiri kuramı olarak Afrika, Asya ve Güney Amerika'da bir zamanlar koloni altında yaşayan milletlerin edebiyatlarının incelenmesiyle devam eder. Aynı zamanda Avrupa ülkeleri ve Amerika gibi kolonici devletlerin edebiyatlarında da yankı bulmaktadır. Türk eleştiri geleneğinde kullanımı ise önce İngiliz edebiyatı üzerine gerçekleştirilen araştırmalar özelinde olur. Bu nedenle Türkoloji'deki postkolonyal teoriyi kapsayan çalışmalara bakmadan önce Türkiye'de gelişen postkolonyal yaklaşımların genelini kısa bir değerlendirmesini yapmak da yarar vardır.

## **TÜRKİYE'DE POSTKOLONYAL YAKLAŞIMLAR**

Türkiye'de postkolonyalizm, dünyadaki örneklerine kıyasla görece ihmal edilmiş bir alandır. Postkolonyalizmin araştırma konularına girebilecek Doğu Batı sorunu ve Avrupa-merkezcilik gibi anlayışlar, Tanzimat döneminden itibaren Türk aydınının tartıştığı sorunlar arasında yer almıştır, ancak bir kuram olarak postkolonyalizmin kullanımı 2000 sonrasına denk gelmektedir. Postkolonyal teori üzerine çalışmaların sömürge toplumları üzerinden başlamış olması, ülkemizde çalışılmaya geç başlamasının nedenleri arasındadır. Diğer bir neden de postkolonyal kuramın öncü eserlerinin yalnızca Marksist çevrelerce sahiplenilmesi ve bu nedenle postkolonyal kuramın tam olarak anlaşılmasının (Başaran, 2023, s. 56).

Türkiye'de postkolonyalizm literatürü ilk olarak çeviri eserler aracılığıyla başlar. Postkolonyalizmi aralayan isimlerin (Fanon, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabbar) eserleri, hemen hemen yazıldığı yılları takip eden süreçte Türkçeye çevrilir. Ancak bu eserler çoğunlukla Marksist dünya görüşü çerçevesinde yorumlanmış ve sahiplenilmiştir. Bu nedenle postkolonyal araştırmacıların çalışmaları ayrı bir kavram olarak ele alınmamış, yalnızca Marksist okumalara dahil edilebilmiştir (Başaran, 2023, s. 56-57). 1982 yılına gelindiğinde ise Edward W. Said'in ünlü eseri *Şarkiyatçılık* dilimize kazandırılır. Bu eser Türk eleştiri dünyasında büyük yankı uyandırır. Uzun yıllar Türk modernleşmesi üzerine tartışıla gelen Doğu-Batı karşıtlığı Said'in eserinin ardından oryantalizm tartışmalarına evrilir. Tanzimat

yazarlarından itibaren uzun yıllar aydınların tartıştığı bu sorun, artık teorik bir zemine oturtulmuştur. Böylece daha önceki yıllarda aynı sorunlar üzerine yazan Tanzimat yazarlarından Cumhuriyet dönemi yazarlarına kadar farklı isimlerin yazıları bu bağlamda yeniden gözden geçirilmeye başlanır. Namık Kemal bizdeki ilk oryantalist eleştirmeni olarak kabul edilir (Çelik, 2020).

Türkiye’de erken dönem postkolonyal eleştiri altında değerlendirilebilecek yazıların çoğunlukla Doğu-Batı karşıtlığından beslendiğini söylemek mümkündür. 1922 yılında Fransızca olarak yayımlanmış ve postkolonyal eleştirinin ilk örnekleri arasında gösterilen “Batı’nın Doğu Politikası’nın Ahlaken İflası” adlı yazı, postkolonyal eleştirinin meselelerine değinmesi bakımından önemlidir. Bu yazı, yazıldığı dönemin oksidentalizm (garbiyatçılık) örneği olarak kabul edilebilir (Turan, 2009). Benzer şekilde 20. yüzyılda garbiyatçılık üzerine yazan isimlerin çalışmalarını, bugün postkolonyal eleştiri altında değerlendirebiliriz. Düşünce dünyasında Doğu-Batı ikilemi üzerine kaleme alınmış bu eserler bizde Said’in oryantalistinden daha önce Batı’nın Doğu’ya karşı bakışını sorunsallaştırdığımızı göstermektedir. Bu bakış açısının edebi eserlere de yansıdığını söylemek mümkündür.

Tanzimat dönemi eserlerinden Cumhuriyet’in ilk otuz yılında kaleme alınmış eserlere kadar Doğu-Batı karşıtlığını sorun edinmiş birçok roman, hikâye ve şiir bulunmaktadır. Adlarını burada zikredemeyeceğimiz kadar çok olan bu edebi eserler, farklı dönemlerde ele aldıkları sorun bağlamında bilimsel olarak incelenip çözümlenmelerinin yapıldığını söyleyebiliriz. Çeşitli makaleler ve tezlerin yanı sıra Orhan Okay’ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi* (1975)’si ile Beşir Ayvazoğlu’nun *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa* (2000) adlı çalışmaları Doğu Batı meselesini konu edinmiş iki yazar üzerinde yapılmış yetkin araştırmalardandır. Ancak 1980’li yıllara gelene kadar yapılan bu çalışmalar, yalnızca “Batılılaşma”, “yanlış Batılılaşma”, “Doğu-Batı karşıtlığı” gibi söylevlerle ilişkilendirilmekle yetinilmiştir. 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren Said’in kitabının da etkisiyle oryantalist bakış açısı ile incelemeler yapılmaya başlanır.

Türkiye’de postkolonyal kuramı kapsayan ilk çalışmalar ise İngiliz Dili ve Edebiyatı bünyesinde gerçekleştirilir. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures* adlı kitabın yankıları, Türkiye’deki İngiliz Edebiyatı kürsülerine kadar ulaşır ve bu dönemde postkolonyal teorisinin kullanımı ilk olarak İngiliz edebiyatı metinleri üzerinden gerçekleşir. 2000 sonrası dönemde

sosyoloji, uluslararası ilişkiler, siyaset bilimi ve İslam tarihi çalışmalarında postkolonyal kuram kullanılmaya başlanır. Teori üzerine ilk derli toplu Türkçe yayın, *Toplumbilim* dergisinin 2010 yılında çıkardığı “Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı”dır. Derginin bu özel sayısı, Türk okuyuculara postkolonyal kuramı tanıtmaya yönelik olması amacıyla önemlidir. Dergide, postkolonyalizmin öncü isimlerinin daha önce yayımlanmış yazıları, Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca dergide sosyoloji, uluslararası ilişkiler ve siyaset biliminden Türk araştırmacıların alan üzerine yazılarına ve genel değerlendirmelerine de yer ayrılmıştır.

Postkolonyalizmi genel hatlarıyla tartışan Türkçe yazılmış ilk kitap *Post-kolonyalizm Nedir? Dünyalar Arasında ve Türkiye’de Bilim, Kavram ve Teorilerin İşlevleri* (2017) adıyla yayımlanır. Muhammet Özdemir tarafından yazılan kitap, postkolonyalizmin tarihsel gelişimine odaklanarak teoriyi Türk bilim dünyasına tanıtmayı amaçlamaktadır. Ayrıca Üsküdar Üniversitesi’nin 2014 yılında postkolonyal araştırmalar için kurduğu Postkolonyal Çalışmalar Uygulama ve Araştırma Merkezi (PAMER) alanda dikkat çekici gelişmelerdendir. Kurulduğu günden itibaren faaliyetlerine devam eden merkez, Türkiye’de oldukça geç başlayan postkolonyal araştırmaların ivme kazanmasında öncülük ettiği söylenebilir. PAMER dışında farklı üniversite ve vakıfların çeşitli düşünce kurumu ya da merkezlerinde de postkolonyal çalışmalar yürütülebilmektedir.

Türk araştırmacılar tarafından farklı disiplinlerden Postkolonyalizm üzerine yazılmış belli başlı kitaplar ise şu şekildedir: *Sömürgecilik Sonrası İngiliz Romanında Kültür ve Kimlik* (2011), *Uwe Timm’in Morenga Romanı Örneğinde Alman Edebiyatında Postkolonyalizm* (2017), *Sömürgecilik: Batı İdeolojisinin Sefaleti* (2018) *Ortadoğu ve Postkolonyalizm* (2018), *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış* (2019), *Sömürgecilik Dönemi Sonrası Romanında Müslüman Kadın* (2020), *Gayatri C. Spivak ile Söyleşiler: Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk* (2022), *Postkolonyalizm ve Siyahi Tiyatro* (2022), *(Post)kolonyalizm Özne, Arzu ve Siyasal Melezlik* (2023).

Postkolonyal kuram ile ilişkili farklı disiplinlerde yapılan yüksek lisans ve doktora tez sayısı ise yüz on altıdır.<sup>2</sup> Bu tezlerin yetmiş yedisi yüksek lisans, otuz yedisi doktora tezinden ve kalan ikisi de sanatta yeterlilik tezlerinden oluşmaktadır. Ayrıca postkolonyal

---

<sup>2</sup> Veriler Eylül 2023 itibarıyla Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi internet sitesinden alınmıştır.

kuramın meselelerini içinde barındıran farklı tezler de yapılmıştır. Bunların toplam sayısı ise yedi yüz altmış beştir.<sup>3</sup> Türkiye'deki hakemli dergilerde farklı disiplinlerde postkolonyal kuram üzerine yayımlanmış araştırma ve derleme makale sayısı ise iki yüz kırktır.<sup>4</sup> Arama postkolonyal kuramın araştırma alanına giren oryantalizm, oksidentalizm, Doğu-Batı tartışmaları, madun çalışmaları gibi konuları kapsayacak ölçüde genişletilirse elde edilen makale sayısı binlere ulaşmaktadır.

Postkolonyalizm üzerine Türkiye'de yapılmış çalışmaları kısaca vermeye çalıştık. Bu çalışmaların büyük bir bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümü ile ilişkilidir. Ardından sırasıyla sosyoloji, uluslararası ilişkiler, İslam tarihi araştırmaları ve diğer diller ve edebiyatları gelmektedir. Yapılan bu çalışmaların yalnızca küçük bir bölümünün Türk edebiyatı ve Türkoloji bölümleri ile ilişkili olması ise dikkat çekicidir. Bir sonraki bölümde Türkoloji ile ilişkilendirilen bu çalışmalardan ayrıntılı bahis olunacaktır.

## **TÜRKOLOJİ'DE YAPILMIŞ POSTKOLONYAL ELEŞTİRİ ÇALIŞMALARI**

Türkiye'de Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri olarak geçen Türkoloji bölümleri altında değerlendirebileceğimiz postkolonyal edebiyat çalışmaları oldukça sınırlı sayıdadır. Batı'da edebi eser incelemelerinde önemli bir yere sahip olan postkolonyal edebiyat eleştirisi Türkiye'de karşılığını istenilen düzeyde bulamamıştır. Bunun nedeni tarihsel olarak kolonileşmemiş ya da kolonici devletler arasında yer almamış olmamızdan dolayı olduğu söylenebilir. Ancak Türkiye'nin dinamiklerinin hem iç hem de dışsal araçlar üzerine kurulu olduğu kabul edilen bir gerçektir. Bu nedenle Türkiye dışında gelişen üçüncü dünya ülkelerinin kolonyal devletlere karşı ayaklanmaları, sömürgeleştirilmemiş dahi olsak bizim gibi arada kalmış ülkeleri de etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Kolonyal yönetime karşı başlatılan ayaklanmalar, 20. yy'ın sonlarında yeni bir dünya düzeninin kurulmasını sağlar. Türkiye de konumu itibarıyla, Avrupa-dışı olarak adlandırılabilir bu düzenin bir parçasıdır. Robert J. Young da Türkiye'nin bu konumuna dikkat çekerek, Türkiye'yi Çin İmparatorluğuna benzetir (2016, s. xv).

---

<sup>3</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Başaran, N. (2023). "Türkiye Akademisinde Postkolonyal Teorinin Alınlanması: Lisanüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma" Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

<sup>4</sup> Veriler Eylül 2023 itibarıyla trdizin.gov.tr, Google Akademik ve Academia internet adreslerinden postkolonyal teori, postkolonyalizm, kolonyalizm kelimelerini içeren yayınlar taranarak elde edilmiştir.

Sömürgeleştirilmeyen bu iki ülkenin toprakları da bir zamanlar yarı koloni olarak paylaştırılmış, ancak iki millet de bağımsızlık mücadeleleri sonunda cumhuriyet rejimli yeni devletlerini kurabilmişlerdir. Çin'in postkolonyal çalışmalarının Türkiye'den daha ileri bir düzeyde olduğunu belirtmek gerekir. Türk sosyal bilim araştırmacıları ise postkolonyal kuramı kullanmaktan uzun yıllar kaçınırlar. Postkolonyalizmin yanlış çözümlenmesinin getirdiği bu durum, daha sonrasında farklı disiplinler için ortadan kalkmış olsa da Türkoloji çalışmaları için halen daha devam ettiğini söylemek mümkündür. Alanda postkolonyal teoriyi içeren çalışmaların azlığı da bu durumu doğrulamaktadır.

Bugüne kadar Türk edebiyatı içerisinde değerlendirilen metinleri incelemek amacıyla postkolonyal teoriyi araştırma yöntemi olarak kullanan altı tez yapılmıştır. Bunlardan dördü doktora tezi ikisi yüksek lisans tezidir. İlki Sevim Kebeli tarafından 2007 yılında “Sömürgecilğe Karşı: Abdülhak Hamid Tiyatrosu” başlığıyla Bilkent Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu tez Abdülhak Hamid tiyatrolarındaki İngiliz kolonilerine bakışı ortaya koymaktadır. İkincisi ise 2011 yılında Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı'nda hazırlanmış olan yüksek lisans tezidir. Alparslan Nas tarafından hazırlanan “Türkiye’de Milli ve Minör Edebiyat Arasında: Mehmet Uzun ve Mıgırđıç Margosyan’ın Eserlerinde Direniş Modelleri” başlıklı tez, karşılaştırmalı olarak iki yazarın eserlerini dekolonizasyon süreci üzerinden incelemektedir. Postkolonyal edebiyat kuramını dikkate alarak eser incelemeleri gerçekleştirilen tezde, postkolonyalizm yalnızca kolonicilik sonrası kullanımına atıfta bulunarak ele alındığı görülmektedir.

Diğer bir tez, Refik Bürüngüz tarafından 2013 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. “Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Sömürgecilik ve Emperyalizm Algısı” başlığını taşıyan tez, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmış olup, Avrupa koloniciliğine karşı Osmanlı aydınlarının tutumlarına odaklanmaktadır. Bu alanda hazırlanmış bir başka tez de Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim dalında 2016 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Özlem Ulucan tarafından hazırlanan “Mısır ve Türkiye’de Modernleşmeye Geçiş Süreci: Necip Mahfouz’un *Kahire Üçlemesi* ve Orhan Pamuk’un *Cevdet Bey ve Oğulları* Adlı Eserlerinin Karşılaştırmalı Araştırması” başlıklı tez, yeni tarihselcilik ve postkolonyal teoriye dayanarak eserleri incelemektedir. Buna göre



Mısır ve Türk modernleşmesinin süreçleri eserler üzerinden takip edilirken, aynı zamanda modernliğin getirisi olarak yorumlanan yeni düzenin postkolonyal sınırlar içindeki durumu da tespit edilmektedir.

2017 yılında doktora çalışması olarak tamamlanan diğer tez de Bilgin Güngör tarafından Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde hazırlanmıştır. “Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış (1876-2014)” başlıklı tez, Türkoloji’de postkolonyalizm üzerine yapılmış en kapsamlı tezdır. Güngör tezinde geniş bir zaman aralığını ele alarak, bu dönemler arasında Türk edebi eserlerinde yer alan sömürgeciliğe ve sömürge devletlerine bakışı tespit eder.

Postkolonyalizm üzerine yapılmış son tez de “Mevlüt Süleymanlı'nın Romanlarına Yansıyan Kolonyal – Postkolonyal Yaklaşım” başlığını taşımaktadır. Tez, 2020 yılında Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora çalışması olarak Mine Göçmen tarafından hazırlanmıştır. Tezde Azeri kökenli yazar Mevlüt Süleymanlı'nın Rusya kolonisi altındaki yaşamında kaleme aldığı üç romanı postkolonyal edebiyat eleştirisi çerçevesinde incelenmektedir.

Doğrudan postkolonyalizm teorisini kapsayan bu tezlerin dışında, postkolonyalizmin çalışma konusuna giren Edward Said, Şarkiyatçılık'ın alımlanışı, oksidentalizm ve madun çalışmalarını içeren Türkoloji bölümlerinde yirmi yedi farklı tez hazırlanmıştır. Bu tezlerden altısı doktora, geri kalan yirmi biri ise yüksek lisans tezinden oluşmaktadır. Toplamda tezlerde, postkolonyal teoriyi doğrudan yöntem edinen ve postkolonyal kuramın araştırma alanına giren konularla ilişkilendirebileceğimiz çalışma sayısı otuz üçtür. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz üzere bu tezlerin yalnızca altı tanesinin postkolonyal eleştiriyi yöntem olarak edebi eser incelemelerinde kullandığı görülmektedir. Bu sayı ise postkolonyalizm ile ilişkili tezler arasında yalnızca %18,18'inin postkolonyal eleştiriyi yöntem olarak edebi eser çözümlemesinde kullanıldığını bizlere göstermektedir.

Tezler dışında Türkoloji çalışmaları altında değerlendirilebilecek postkolonyal teorinin araştırma alanına giren yüz on yedi araştırma makalesi yayımlanmıştır.<sup>5</sup> Bu yayınların kırk altısı oryantalizm üzerine çalışmaları içermektedirken, altmış dördü ise madun ve ötekilik

---

<sup>5</sup> Postkolonyalizmin araştırmacıların disiplinlerarası çalışmalarına olanak tanınması bakımından, kıstasımız tezlerde olduğu gibi bölüm ayırıcılığına gitmeden konunun Türk dili ve edebiyatı bünyelerinde ele alınabilecek eser ve araştırmaları incelemesi olarak belirlenmiştir.

üzerinedir. Türkoloji ile ilişkili ülkemizde négritude hareketini kaynak edinen bir çalışma ise bulunmamaktadır. Toplam rakamın yaklaşık %6'sına denk gelen postkolonyal kuramı araştırma yöntemi olarak kullanılan makale sayısı ise yalnızca yedi tanedir.<sup>6</sup>

İlk çalışma 2007 yılında İlmi Araştırmalar Dergisi'nde "Medeniyet'in Öncü Kahramanları Robinson Crusoe ve Ahmet Celal" adıyla yayımlanmıştır. Sonrasında yayımlanan çalışma 2013 yılında *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*'nde "Sömürgeciyi Tahayyül Etmek: Cengiz Aytmatov'un Kurmacasında Rusların Edebî Temsili" başlığıyla yayımlanır. Ardından 2015 yılında *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*'nde "Yaşar Kemal ve Paul Bowles'un Eserlerinde Kendini Kolonileştirme ve Dekolonizasyon" başlıklı makale yayımlanır. 2019 yılında "Halide Edib Hampstead'de: İngilizlerin İşgalci ve Ev Sahibi Olarak Temsili" adlı çalışma İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nde yayımlanır. 2020 yılında ise *Kültür Araştırmaları Dergisi*'nde "Kolonyalizmin 'Gülyüzü'ne Bakış: Ahmet Mithat Efendi ve Estetik Kolonyalizm Söylemi", 2022'de *Bilig*'te Cengiz Aytmatov'un Gün Olur Asra Bedel'inde Kimlik Oluşturma Süreçleri" ve 2023 yılında da *Söylem Filoloji Dergisi*'nde "Buket Uzuner'in Gelibolu Romanı Örneğinde 1980 Sonrası Türk Romanında Kentli Milliyetçi Tutum" başlıklı makaleler yayımlanır. Bu zamana kadar postkolonyal edebiyat kuramını yöntem olarak kullanan Türk edebi eserleri inceleyen makaleler ne yazık ki bu kadardır. Elbette postkolonyalizmin içerdiği farklı konuları ele alan makaleler vardır, ancak bunlar çalışmamıza konu olan postkolonyal kuramı doğrudan kullanmadığı için burada yalnızca teoriyi yöntem edinen çalışmalara yer verilmiştir.

Son olarak bu bölüm altında *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış* (2018) başlıklı kitaba değineceğiz. Bilgin Güngör'ün daha önce bahsettiğimiz doktora tezinden genişletilerek kitap haline getirilen eseri, edebiyatımızdaki sömürgeciliğe bakışı sorunsallaştırarak Tanzimat döneminden günümüze, emperyal siyasetin edebiyatımızdaki yankılarının izini sürmektedir. Güngör, kitabında Ahmet Mithat Efendi, Abdülhak Hamit, Cenap Şahabettin, Mehmet Akif, Süleyman Nazif, Falih Rıfkı Atay, Refik Halid Karay, Nazım Hikmet, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Ercümen Behzad Lav, Sezai Karakoç, Cemal Süreya, İlhan Berk, Süreyya Berfe, Hilmi Yavuz, İsmet Özel, Cahit Zarifoğlu, Nuri

---

<sup>6</sup> Veriler Eylül 2023'de trdizin.gov.tr, Google Akademik, Academia internet siteleri üzerinden; oryantalizm, ötekilik, madun, négritude, postkolonyalizm, kolonyalizm gibi kelimeleri içeren yayınlar taranarak elde edilmiştir.

Pakdil, Erdem Beyazıt, Akif İnan, Hekimoğlu İsmail, Sevinç Çokum, Cahit Koytak, Markar Esayan ve Cemal Şakar'ın farklı tür edebi eserlerindeki emperyal siyasete ve sömürgeciliğe bakışı tespit eder. Türk edebiyatındaki yazar ve şairlerimizin kolonyal ve postkolonyal siyaset anlayışını takip edebilmek için oldukça iyi bir kaynak olan eser, bu alanda yayımlanmış tek kitap olma özelliğini de taşımaktadır. Türk edebiyatı araştırmalarında oldukça kısır kalmış olan postkolonyal kuramı, önce tezinde ardından kitabında başarılı bir şekilde kullanan Bilgin Güngör'ün çalışmaları, postkolonyal anlayışın edebiyatımızda izinin sürülebileceğini de göstermektedir. Ancak kitapta yer alan eserlerden örneklerin, yalnızca yüzeysel olana odaklandığını da belirtmek gerekir. “Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış” adlı tezinden üretilen kitabın edebi eserlere sadece Türkiye dışı ülkelerde var olan sömürgecilik üzerinden bakmış olması elbette şaşırtıcı değildir. Bu nedenle de eserin Türk edebiyatındaki postkolonyal söylemin geneline odaklandığını söylemek güçtür.

Bu bölüm altında kısaca değindiğimiz çalışmalar 2007 yılından 2023 yılına kadar uzanan on altı yıllık bir zaman diliminin ürünleridir. Akademik çalışmalar için oldukça uzun sayılabilecek bu zaman aralığının, Türk Dili ve Edebiyatı bünyelerinde postkolonyal çalışmalar için yeterince verimli kullanılmadığını düşünmekteyiz. Tezler ve makaleler dahil incelediğimiz çalışmaların dört tanesini yabancı edebi eserler ile karşılaştırmaya dayalı çalışmalar oluşturmaktadır. Türk edebiyatının geneline odaklanan çalışma ise Bilgin Güngör'ün hazırladığı doktora tezi ve ondan kitap haline getirdiği kitabıdır. Bunun dışında kalan çalışmalar, doğrudan tek bir yazarın bir ya da birden fazla eserine postkolonyal kuram ekseninde bakmaktadır.

Türkoloji alanında yapılan bu on dört farklı çalışmanın büyük bir çoğunluğunun postkolonyal edebiyat eleştirisini, yaklaşımın sömürgecilik ve sömürge yönetimi sonrası inşa edilmeye çalışılan ideoloji eleştirisini merkeze aldığı görülmektedir. Ancak postkolonyalizm üzerine hazırlanmış son çalışmaların kuramı yalnızca sömürgecilikle sınırlandırmadığını belirtmek gerekir, özellikle Buket Uzuner'in romanlarını postkolonyal teori çerçevesinde kimlik inşası ekseninde incelenmesi önemlidir. Yine de dünyada oryantalizm, madun çalışmaları ve négritude ekseninde ilerleyen postkolonyal araştırmalar, bizde bu üç alana yaslanmadan çoğunlukla bağımsız bir araştırma kolu olarak başvurulduğu görülmektedir. Teoriyi yöntem olarak işlevsel kullanan çalışma sayısı oldukça azdır. Ülkemizde

négritude hareketinin yankı bulması elbette güçtür. Oryantalizm ve madun araştırmaları ise akademik dünyamızda oldukça fazla yer almaktadır, ancak bu alanda yapılan çalışmalarda postkolonyal kurama ya kısaca bir paragraf halinde değinilmekte ya da bahsi dahi geçirilmemektedir. Bunun nedeninin postkolonyal terimin halen daha yalnızca smrgencilikle ilişkili görülmesinden kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle eleştiri dünyamızda postkolonyal kuramı kullanan edebi eser incelemelerinden önce, postkolonyal edebiyat eleştirisinin ne olduğunu tanımlayacak kuram üzerine genel çalışmaların varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tarz çalışmaların yapılmasının ardından postkolonyal edebiyat eleştirisini yöntem olarak ele alan çalışmalarda da artış olacağını düşünmekteyiz.

### MODERN TÜRKOLOJİDE POSTKOLONYAL ALIşMALARININ YERİ VAR MI?

Postkolonyal kuram, yaklaşık elli yıllık bir tarihe sahip olsa da üzerine tartışmaların halen daha devam ettiği sınırları tam olarak izilememiş bir kavramdır. Kuramın Batı'nın Doğu'yu ötekileştirme biçimini olan oryantalizmden ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu nedenle oryantalizm eleştirilerinin kapsadığı her türlü Avrupa-merkezci tahakküm biçimini kapsamına alan postkolonyal teori, aynı zamanda toplumların kendi yerel kimliklerini bir başka ifadeyle sömürgeci iktidarların yoksun bıraktığı madun kimliklerini ön plana çıkarmaya odaklanmaktadır. Postkolonyal edebiyat eleştirisini de aynı amaçla edebi eserleri zmlenerek var olan söylemleri analiz eder. Güngör de eserinde teorinin bu özelliğine vurgu yapmaktadır;

*Postkolonyal edebiyat eleştirisini genel anlamda kolonici Batı medeniyetinin kolonize ettiği ülkelerde bırakılmış olduğu etkileri edebî eserlerde ele almak, onların özellikle söylemlerine yansıyan kolonyalist izdüşümü araştırmak, "kolonyal kliē"lerden örülü yapay Doğu-Batı karşılığını yapıbozuma uğratmak ve bunu yaparken de söylem analizi, Marksizim, postyapısalcılık ve feminizm gibi kuramların verilerinden bir arada faydalanmakla temel görevini ifa eder; böylelikle bu etkiler hususunda bir farkındalık yaratmakla birlikte kolonyalizm kavramını eleştirel bir okumaya tbi tutarak işlevselleştirir (2018, s. 32).*

Postkolonyal eleştiri, İngiliz edebiyatı başta olmak üzere dünyanın farklı sömürge ve sömürgeci ülkelerinde eser inceleme yöntemi olarak kullanılmaktadır. Sömürgeci toplumların edebi eserlerindeki sömürülen uluslara bakışı sorunsallaştırmaktayken, sömürgeci devletler tarafından sömürülen milletlerin edebiyatında da kolonyal ve

dekolonizasyon süreçlerine dair olguların izini sürmektedir. Ancak eserlerdeki kolonyal süreçlere dair söylemler yalnızca eserin genel yüzeysel yapısında kurgulanmamaktadır. Sömürge yıllarına ait ya da o dönemleri anlatan edebî bir metnin yüzeysel yapısında görünür olabilen bu söylemler, postkolonyal edebiyat araştırmalarının yalnızca bir kısmını oluşturmaktadır. Bu nedenle Postkolonyal kuram üzerine çalışan Loomba edebî eleştirilerde, yüzeysel yapı kadar derin yapıya da bakılması gerektiğini söyler (2000, s. 95). Bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde eserlere yerleştirilen emperyal toplumların bakış açısını yansıtan derin yapıdaki bu söylemler postkolonyal teorinin araştırma alanına girmektedir.

Türk edebiyatına da postkolonyal edebiyat araştırmasının söylem analizi açısından baktığımızda oldukça fazla veri ile karşılaşacağımızı düşünmekteyiz. Türkiye hiçbir zaman sömürge toplumu olmamış olsa da Batı ile Doğu'nun arasında bulunduğu konum itibarıyla kolonyal faaliyetleri çok yakından tanık olmuş ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardından girilen işgal döneminde de emperyal güçler ile birebir savaşmış bir ülkedir. Ayrıca ülkemizin kapitalist dünya düzeninde siyasal ve iktisadi anlamda Batılı emperyal güçlere bağımlı oluşumuz Nkrumah'ın ifade ettiği “yeni-sömürgecilik” (1966, s. ix) anlayışına göre yönetildiğimizi düşündürür. Bu sebeplerden dolayı edebî eserlerimizde kolonyal ve postkolonyal olgulara rastlanılabilmektedir. Bilgin Güngör'ün “Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış” alt başlığı ile yayımladığı *Postkolonyalizm ve Edebiyat* adlı çalışması Tanzimat döneminden 2010'lu yıllara kadar bahsettiğimiz bu olguların varlığını doğrulamaktadır. Ancak bu kıymetli çalışmanın farklı edebî eserlerdeki yüzeysel yapıda yer alan kolonyal ve postkolonyal içeriklerle sınırlı kaldığını söylememiz gerekir. Güngör'ün incelediği yazarlar ve şairler siyasal bir düşüncenin ürünü olarak sömürgecilik taraftarlığı ya da karşıtlığı yapmakta ve bunu da bilinçli olarak eserlerinin yüzeysel yapısında kullanmaktadırlar. Bu nedenle çeşitli dönemlerde kaleme alınmış olan edebî eserlerimizdeki derin yapıda yer alan kolonyal ve postkolonyal olguların tespitinin yapılmadığını düşünmekteyiz. Bu amaçla Türkoloji çalışmalarında postkolonyal söylem analizi çalışılmayı bekleyen bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle Kurtuluş Savaşı'nı ele alan eserlere postkolonyal teori açısından henüz incelenmemiş olması Türk edebiyatı çalışmalarında bir eksikliklerdir. Bununla beraber 1980 sonrası gelişen kültürlerarası kavramı ile sınırların kaldırılmış olmasının edebiyatımızdaki postkolonyal söylemlerin artmasına da neden olduğu bilinmektedir. Yeni sömürgeciliğin ülkemizde de faaliyete geçtiği bu yıllarda edebî eserlerimize postkolonyal kuram ekseninde bakmak

yakın dönem edebiyatımız için yeni ufuklar açılmasını sağlayabilir. Ayrıca bu alanda yapılacak çalışmalar, Batı medeniyeti karşısında konumlanan Türkiye'nin edebiyatına kolonyal söylemlerin hangi ölçüde yerleştiğini görmemizi de sağlayacaktır.

Son olarak söyleyebiliriz ki bu çalışma yalnızca Türkiye'deki Türkoloji bölümlerindeki postkolonyal çalışmalara odaklanmıştır. Diğer Türk devletlerindeki postkolonyal çalışmaların konumu elbette ki farklı bir boyuttadır. Sovyet Rusya yönetiminde yaşamış 20. yy'ın son yıllarında bağımsızlığına kavuşmuş Türk Cumhuriyetleri'nin edebiyatlarından elde edilecek postkolonyal eleştiri çalışmaları Türkiye'deki çalışmalardan elbette farklı olacaktır. Buna rağmen postkolonyal edebiyat eleştirisinin Türki Cumhuriyetlerin akademik yazınında da oldukça yeni bir alan olduğunu belirtmek gerekir. Sosyal bilimlerin giderek ivme kazandığı son yirmi yıldaki hareketlilik göz önüne alınırsa önümüzdeki yıllarda diğer Türk devletlerinde postkolonyal çalışmalara olan ilginin de artacağı kanaatindeyiz.

## SONUÇ

Çalışmamızın konusunu oluşturan postkolonyal eleştiri, postkolonyalist düşünce anlayışını farklı disiplinlerde araştırma konusu haline getiren bir araştırma yöntemi olarak ele alınmaktadır. Dünyada edebiyat, tarih, siyaset, sosyoloji, din gibi farklı disiplinlerin araştırma alanına giren postkolonyal eleştiri, Türk akademisi için oldukça yeni bir çalışma alanıdır. Türkiye'de farklı disiplinlerde 2000 sonrası başlayan postkolonyal teori çalışmaları Türkoloji alanında ise ancak 2007 yılında karşılık bulabilmiştir. Bu alanda Türkoloji çalışmaları altında değerlendirebileceğimiz kuramı yöntem edinen çalışma sayısı yalnızca on üçtür. Bu çalışmaların 6'sı yüksek lisans ve doktora tezlerinden oluşmaktayken yedi tanesi bu alanda hazırlanmış araştırma makalesidir. Ayrıca bu alanda *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış* adlı bir kitap yayımlanmıştır. Toplam yapılmış on dört çalışma, Türkoloji kürsülerinde postkolonyal kuramın yeterince karşılık bulamadığını göstermektedir. Bu nedenle modern Türkoloji'de postkolonyal kuram, henüz keşfedilememiş bir alandır ve araştırmacılar tarafından keşfedilmeyi beklemektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız çalışmaların 2007 yılında başladığı görülmektedir. On altı yıllık bir sürecin ürünü olan on dört çalışma bizlere Türk edebiyatında kolonyal ve postkolonyal süreçleri takip edebileceğimizi göstermektedir. Buna rağmen çalışmaların az olması postkolonyalizmin tam olarak araştırmacılar tarafından karşılık bulmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle postkolonyal kuramın ne

olduğunu ve neleri kapsadığına yönelik genel çalışmalar yapılması, ileride postkolonyal kuramı kullanan incelemeler yapılabilmesi için önem arz etmektedir. Öncelikle bu amaçla yabancı araştırmacıların çalışmaları dilimize kazandırılabilir. Ardından farklı disiplinleri kapsayacak ortak çalışma faaliyetleri yürütülebilir. Böylece görece olarak Türk edebiyatı dışında yaygınlık kazanma eğiliminde olan postkolonyal kuram çalışmalarının edebiyat çalışmaları ile yürütülmesi mümkün olur. Bu tür çalışmaların neticesinde de postkolonyal kuramı Türk edebi eserlerinin incelenmesinde yöntem olarak kullanıldığı araştırmaların sayılarında önümüzdeki yıllarda bir artış gözlemlenebilir.

### KAYNAKÇA

- Ağır, A. (2007). Medeniyetin Öncü Kahramanları: Robinson Cruose ve Ahmet Celâl. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 0(24), 7-22.
- Ağır, A. (2013). Cengiz Aytmatov'un Gün Olur Asra Bedel'inde Kimlik Oluşturma Süreçleri. *BİLİG*, 0(65), 1-22.
- Allen, C. (1998). Who Put the “Post” in Postcolonial?. *Novel: A Forum in Fiction*, 32(1), 144-146.
- Ayas, G. (2015). Aimé Césaire'in Entelektüel Mirası. İçinde Güneş Ayas (Ed.), *Barbar Batı - Bir Aimé Césaire Kitabı* (ss. 13-55). İstanbul: Doğu-Batı Kitapevi.
- Başaran, N. (2023). *Türkiye Akademisinde Postkolonyal Teorinin Alınlanması: Lisansüstü Tezler Üzerinden Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Chakrabarty, D. (2021). *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. İlker Cörüt (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çelik, Z. (2020). *Avrupa Şark'ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Fanon, F. (2022). *Yeryüzünün Lanetlileri*. Şen Süer (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2021). *Özne ve İktidar*. Işık Ergüden – Osman Akinhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göçmen, M. (2020). *Mevlüt Süleymanlı'nın Romanlarına Yansıyan Kolonyal – Postkolonyal Yaklaşım* (Yayımlanmamış Doktoraz Tezi). Manisa Celal Bayar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Guha, R. (2010). Sömürge Hindistan'ın Tarihyazımı İle İlgili Bazı Husular. *Toplumbilim*, 0(25), 23-28.

- Güngör, B. (2018). *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış*. Ankara: Hece Yayınları.
- Güngör G. – Güneş M. (2020). Kolonyalizmin “Gülyüzü”ne Bakış: Ahmet Mithat Efendi ve Estetik Kolonyalizm Söylemi. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 96-121.
- Işık, M. (2020). Oryantalizm ve Batı'nın Doğu Algısı. *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, 0(7), 135-154.
- Kaplan, T. A. (2015). Self-Colonization and Decolonization in the Works of Yaşar Kemal and Paul Bowles. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9), 199-214.
- Kara, H. (2011). “Sömürgeciyi” Tahayyül Etmek: Cengiz Aytmatov'un Kurmacasında Rusların Edebî Temsili. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 45(45), 113- 138.
- Kelleci, T. (2023). *(Post)Kolonyalizm: Özne, Arzu ve Siyasal Melezlik*. Ankara: Siyasal Kitap.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. Mehmet Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nas, A. (2011). *Türkiye'de Milli ve Minör Edebiyat Arasında: Mehmet Uzun ve Mıgırdiç Margosyan'ın Eserlerinde Direniş Modelleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sabancı Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Nkrumah, K. (1966). Emperyalizmin Son Aşaması Yeni Sömürgecilik. Ali Sarıca (Çev.). İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Said, E. W. (2016). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Berna Yıldırım (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Solak, Ö. (2023). Buket Uzuner'in Gelibolu Romanı Örneğinde 1980 Sonrası Türk Romanında Kentli Milliyetçi Tutum. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(1). 7-23.
- Spivak, G. C. (2020). *Madun Konuşabilir Mi?*. Emre Koyuncu (Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Turan, Ö. (2009). Oryantalizm, Sömürgecilik Eleştirisi ve Ahmed Rıza: Batı'nın Doğu
- Politikasının Ahlâken İflasını Yeniden Okumak. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 115, 6-45.
- Ulucan, Ö. (2016). *Mısır ve Türkiye'de Modernleşmeye Geçiş Süreci: Necip Mahfouz'un Kahire Üçlemesi ve Orhan Pamuk'un Cevdet Bey ve Oğulları Adlı Eserlerinin Karşılaştırmalı Araştırması* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fatih Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



- Yetişkin, E. (2010). Postkolonyal Kavramlar zerine Notlar. *Toplumbilim*, (0)25, 15-20.
- Young, R. J. (2016). *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. Burcu Toksabay Köprülü – Sertaç şen (ev.). İstanbul: Matbu Kitap.

**GÜLÜN İÇİNDE ÖTEN BÜLBÜL: ÇEVRECI ELEŞTİRİ  
ODAĞINDA NEZİHE MERİÇ'İN SON HİKÂYESLERİ**  
THE NIGHTINGALE SINGING WITHIN THE ROSE:  
LATEST STORIES OF NEZİHE MERİÇ IN THE FOCUS OF  
ECOCRITICISM THEORY

**Sibel BULUT\***

**ÖZ**

Doğal kaynakların tükenmesi, biyoçeşitliliğin azalması, hava, su ve toprağın kirlenmesi, gıda güvenliğinin bozulması, sera gazı etkisi, erozyon ve çölleşme, küresel ısınma, iklim değişikliği gibi tüm dünyayı tehdit eden çevre sorunlarına karşı çözüm üretme mücadelesinde çevre bilinci uyandırılmasında edebi eserlere de ihtiyaç vardır. Ekoloji ve prensiplerinin edebiyata uyarlanması noktasında ise çevreci eleştiri karşımıza çıkar. Çalışmanın amacı, çağdaş Türk hikayesinin güçlü kadın yazarlarından biri olan Nezihe Meriç'in son hikâye kitabı *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*'ın kurgu dünyasına yansıyan doğa-edebiyat ilişkisini çevreci eleştirinin ölçütleriyle çözümlemektir. Çalışma kapsamında, seçilen eserde yer alan on sekiz hikâye incelenmiştir. İnceleme sonucunda, insanla doğanın bir bütün olarak algılandığı hikâyelerde, kentleşme ve betona teslim olma ile yitirilen yeşil, kaybolan doğa güzellikleri ve bozulan insan ilişkilerinin de vurgulandığı, doğanın yıkımının insanlığın da yıkımı olarak anlamlandırıldığı görülmüştür. Bunlarla beraber kadın duyarlılığının da etkili olduğu hikâyelerde, kadın-doğa paralelliği kurulmuş, doğanın sömürüsü ile kadının sömürüsü birleşmiş, her ikisinin de faili olan ataerkil düşünce eleştirilmiştir. Tüm bu kurgu özelliğiyle Nezihe Meriç hikâyesi genel olarak çevreci eleştiri, özel olarak da ekofeminizmle bağ kurmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çevreci eleştiri, ekofeminizm, Nezihe Meriç, Gülün İçinde Bülbül Sesi Var, flanör, flanöz

**ABSTRACT**

Literary works are also needed to raise environmental awareness in the struggle to find solutions to environmental problems that threaten the whole world, such as depletion of natural resources, decrease in biodiversity, pollution of air, water and soil, deterioration of food security, greenhouse gas effect, erosion and desertification, global warming and climate change. At the point of adapting ecology and its principles to literature, we encounter ecocriticism. The aim of the study is to analyze the nature-literature relationship reflected in the fictional world of Nezihe Meriç, one of the strong female writers of the contemporary Turkish story, with her latest story book *Gülün İçindeki Bülbül Sesi Var*, with the criteria of environmental criticism. Within the scope of the study, eighteen stories in the selected work were examined. As a result of the analysis, it was seen that in the stories where humans and nature are perceived as a whole, the loss of green, lost natural beauties and deteriorating human relations due to urbanization and surrender to concrete are also emphasized, and the destruction of nature is interpreted as

---

\*Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Niğde/Türkiye (sibelbulut@ohu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-0449-2378>

the destruction of humanity. In addition, in the stories where female sensitivity is also effective, a parallelism between women and nature is established, the exploitation of nature and the exploitation of women are combined, and the patriarchal thought, which is the perpetrator of both, is criticized. With all this fictional feature, the Nezihe Meriç story connects with environmental criticism in general and ecofeminism in particular.

**Keywords:** Ecocriticism, ecofeminizm, Nezihe Meriç, Güllün İçinde Bülbül Sesi Var, flaneur, flaneuse

## Giriş

Günümüz şartlarında coğrafi sınırlar fark etmeksizin tüm dünyanın karşı karşıya olduğu küresel sıkıntıların başında çevre sorunları gelmektedir. Doğal kaynakların tükenmesi, biyoçeşitliliğin azalması, hava, su ve toprağın kirlenmesi, gıda güvenliğinin bozulması, sera gazı etkisi, erozyon ve çölleşme, küresel ısınma, iklim değişikliği gezegenimizi tehdit eden hepimizin aşına olduğu çevre sorunlarıdır. Bu sorunlar tüm dünyada hemen hemen her gün şahit olduğumuz büyük çevre felaketlerine, insan kaynaklı doğal afetlere yol açarken çözüm aramak sadece bilim adamının görevi olmamalıdır. “Çevre sorunlarının çok kritik bir noktaya geldiği günümüzde çevre sorunlarına çözüm üretme konusunda yazın insanının da bilim insanının yanında yer alması gerekmektedir” (Özdağ & Gökalp Alpaslan, 201, s. 641). Toplumları yönlendirmek, farkındalık yaratmak ve eğitmek gibi büyük bir güce sahip olan edebiyata ve edebî eserlere çevre bilinci uyandırma konusunda da ihtiyaç vardır. Ekoloji ve prensiplerinin edebiyata uyarlanması (Rueckert, 1996, s. 107) noktasında ise çevreci eleştiri<sup>1</sup> karşımıza çıkar. Bizim için yeni bir çalışma alanı olan ancak Batı’da 1978’de William Rueckert’in “Literature and Ecology” [Edebiyat ve Ekoloji] başlıklı makalesiyle

---

<sup>1</sup> Çevreci eleştiri ile ilgili olarak ayrıca bkz. Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Rueckert, W. (1996). *Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism*. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ed. Cheryl Glotfelty ve Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press, 1996. 105-23; Barry, P. (2002). *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. New York-Manchester: Manchester University Press.; Özdağ, U. (2005). *Edebiyat ve Toprak Etiği: Amerikan Doğa Yazınında Leopold’cu Düşünce*. Ankara: Ürün Yayınları; Slovic, S. (2008). *Going Away to Think: Engagement, Retreat, and Ecocritical Responsibility*. Reno: University of Nevada Press; Oppermann, S., Özdağ U., Özkan, N., Slovic, S. (Ed.) (2011). *The Future of Ecocriticism: New Horizons*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; Oppermann, S. (Ed) (2012) *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ankara: Phoenix Yayınevi; Özdağ, U. (2014). *Çevreci Eleştiriye Giriş: Doğa, Kültür, Edebiyat*. Ankara: Ürün Yay.

ilk defa terimleşip 1992’de kurulan ASLE [Edebiyat ve Çevre Çalışmaları Derneği] ile edebiyat çalışmalarında akademik bir alan halini alan çevreci eleştiri, “edebiyat eleştirisi ve kuramları içinde, edebiyat ve kültür metinlerini çevreci bir bakış açısıyla yorumlayan, edebiyat ile çevre, ekoloji ile kültür arasındaki ilişkileri inceleyen tek akımdır” (Oppermann, 2012, s. 9, 10).

Çevreci duyarlılığın öne çıkması ve bir eserin çevreci sayılması ise birtakım özellikler taşımasına bağlıdır. Laerence Buell, *The Environmental Imagination* adlı kitabında bir eserin çevreci olup olmadığını belirleme noktasında beş ölçütten bahsetmektedir;

1. Eserde insanın dışındaki çevre bir arka plan değildir.
2. İnsanın tarihinin doğa tarihiyle iç içe olduğu bir mevcudiyettir.
3. İnsanın menfaati yasal olan yegâne menfaat değildir.
4. İnsanın çevreye karşı sorumlulukları eserin etik boyutunun bir parçasıdır.
5. Eserde çevrenin değişmezliği değil de bir süreç olduğu düşüncesi vardır (Özdağ & Alpaslan, 2011, s. 642).

Edebî metinleri çevreci eleştirinin sınırları içine alan özellikler odağında çağdaş Türk yazınına bakıldığında bu hassasiyetlerin öyküde Sait Faik, romanda Yaşar Kemal çizgisi olarak belirginleşip arkalarından gelen yazarlarca da takip edildiği fark edilir. Sait Faik’in kurgu dünyasına öykünerek bu eğilim içine dahil olan isimlerden biri de Nezihe Meriç’tir. Cumhuriyet kuşağının ilk kadın yazarlarından olan Nezihe Meriç, roman, tiyatro, anı gibi türlerde de eser veren üretken bir yazar olmasına rağmen daha çok edebiyat dünyasına adım attığı hikâyeci kimliğiyle tanınmıştır. Bu kimliğin en belirgin çizgisi ise havasına, suyuna, denizine, balığına hayran olduğu Sait Faik hikâyesidir. İlk hikâyelerinden son yazdıklarına dek insanla doğayı ayrılmaz bir bütün olarak duyumsamış, doğayı tüm zenginliğiyle kurgunun merkezine taşımıştır. Çalışmamızın amacı, doğaya dair tüm bu dikkatleri çevreci eleştirinin sağladığı imkanlarla çözümlenmek, böylece kurgu dünyasına yansıyan doğa-edebiyat ilişkisini ortaya koyabilmektir. Bu amaçla, Meriç’in doğa duyarlılığının en güçlü ve son meyvesi olan son hikâye kitabı *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*’ı kuran hikâyeler incelenmiştir.

### **1. Gülün İçinde Bülbül Sesi Var’ı Kuran Hikâyelerin Çevreci Eleştirisiyle İncelenmesi**

Nezihe Meriç hikâyesinde doğa, fiziki bir mekân olmanın ötesinde kişileri, olay örgüsünü, dil ve üslubu kuşatan zengin bir beslenme alanıdır. Aynı zamanda yazarın sanatsal, bireysel ve toplumsal planda duygu ve düşüncelerini yüklediği bir eylem alanıdır. Sanatsal olarak,

yazarın şiirsel dil ve üslûbunu beslemiş, bireysel olarak benliğini ve kadınlığını duyumsadığı, hatta kurulu düzene başkaldırdığı bir savaş alanı olarak belirmiş, toplumsal planda ise kentleşme ve modernleşme sürecinde yitirilen değerler dünyasını karşılamıştır.

Tüm bu hassasiyetlerle yüklü olan *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*'daki hikâyelerde, doğanın insanla bir bütün olarak kabul edilip kişileştirildiği, dahası insanın duygularını da paylaştığı görülür. Doğaya ruh yüklenmesi ve insan dahil tüm doğa unsurlarının ruhun sürekliliğiyle birbirine bağlanması bu hikâyelere yansıyan animist görüşün de ifadesidir. Çevreci eleştiri bağlamında dikkat çeken ikinci konu başlığı ise flanör/flanöz terimleriyle literatüre geçen kent gezgini tipidir. Kıpırtı Hanım bu bakımdan Türk edebiyatının ilk flanözü olarak kabul edilebilir. Bu başlıklara ek olarak doğanın kaybı, kent yozlaşması ve buna bağlı olarak bozulan insan ilişkileri; doğanın sömürsüyle paralellik gösteren kadın sömürsü çevreci eleştiriyle ilişkilendirilebilecek konulardır. Kentleşme ile doğayı yitiren kentlilerin bahçelere açılan kapılar, balkon ve pencerelerle küçük vahalar yaratıp, hızla yozlaşan dış dünyadan kurtarılmış yeşil alanlara sığınmaları da dikkat çekicidir. Son olarak, betonu delen sarı çiçek imgesiyle çarpıcı bir şekilde kurgu dünyasının yeşillenip umudu tazelemesi doğa sevgisi ve çevre bilincinin en etkili yansımalarıdır.

**1.1. Kederde ve Aşkta Buluşan Ruhlar ve Animist Dünya Görüşü:** Yalnız canlıların değil cansız varlıkların da bir ruh taşıdığı kabulüne dayanan animizmi (canlılık)<sup>2</sup> “tabiatta insan ruhuna az çok benzer ruhlar bulunduğunu kabul eden din olarak tanımlayabiliriz” (DTA, s. 510). İlk defa İngiliz antropolog Edward Burnette Tylor (1832-1917) tarafından 1871’de Primitive Culture adlı çalışmasında kullanılan animizm<sup>3</sup> terimi, Latince ‘ruh/tin’ anlamına gelen ‘anima’ sözcüğünden türetilmiş ve ‘ruhsal varlıklara inanma’ şeklinde anlamlandırılmıştır (Dinler Tarihi Ansiklopedisi, 1976, s. 10). Tüm dinlerden önce doğduğu ve temelindeki inanışla dinlere kaynaklık

---

<sup>2</sup> Animizm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bird-David, N. “ ‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology.” *Current Anthropology* 40 Supplement (1999), 67–92; Chidester, D. (2021). *Animizm* (T. Aydoğan, Çev.). Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 14 (33), 427-433; Tylor, E.B. *Primitive Culture*, 2 vols. London: John Murray, 1871.

<sup>3</sup> Animizm kavramını ilk defa Tylor’ın kullanmadığını, ondan yüz elli sene önce, 1720’de Latince bir kimyager ve Prusya kralının doktoru olan Georg Ernst Stahl tarafından türetildiğini öne süren çalışmalar da mevcuttur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Cherry, J. L. (1992). *Animism in Thought and Language*. San Francisco: University of California at Berkeley; Topdemir, H. G. (2014). *Bilimsel Devrim Yüzyıllarında Kimya. Bilim ve Teknik*, 47(830), 88-89.

ettiği<sup>4</sup> düşünülen animizme göre, ruh sadece insanda değil, tüm doğa unsurlarında -hatta eşyada bile- mevcuttur ve doğadaki tüm varlıklar ruhun sürekliliğiyle birbirine bağlıdır. “Tabiat kültürlerinin (ağaç, dağ, su, mağara vs.) temelinde de bu inanç yatmaktadır” (Aydoğan & Hallaç, 2021, s. 302). Şamanizmin temelinde de bu anlayışın yattığı dolayısıyla animizmin Türklerin inanç yapısında da kurucu olduğu vurgulanmaktadır<sup>5</sup>. Animist dünya görüşümüzün izleri farkında olmasak ya da batıl inanç olarak adlandırsak da günümüze dek ulaşmış günlük yaşantımıza dek sızmış, varlığı algılama ve tanımlama biçimi olarak şiirden roman ve hikâyeye dek kurgusal metinlere de etki etmiştir. Nezihe Meriç, doğayla kurduğu derin ve kuvvetli bağ ile hem dil ve anlatımda hem de içerik unsurlarında animist algının belki de en belirleyici olduğu yazarlardan biridir. Son hikâye kitabı *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var* ise tılsım gibi tüm kurguyu kuşatan o kuvvetli ruh denizden gökyüzüne, toprağa, ağaçtan çiçeğe kuşa kediye dek sürekli don değiştirip insan ve tabiatı birleştirmiştir.

Nezihe Meriç hikâyesinde tabiatın en çarpıcı vasfı kedere eşlik etmesidir. Hikâye kişileri hissettikleri kederi doğadan ödünçlenmiş imgelerle somutlaştırırlar. *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*'ın ilk hikâyesi “Yanmışım Dumanım Tüter”den itibaren ölümün ardından perde perde koyulaşan keder, hikâye kişisi kederli kadının “Çavlanın

---

<sup>4</sup> Tylor'a göre ruhun bedenden ayrılıp yok olmadığına yani sürekliliğine inanan ilkel insan, ruhun toprak altında da olsa varlığını devam ettirdiğini düşünmüştür. Bu düşünce ikinci aşamada Atalar ve Ölümler İbâdetininin (Manizm), üçüncü aşamada ise cin, peri inancının doğmasını sağlamıştır. “Buradan bir takım kötü ve iyi ruhların bazı mahalleri kapladığına, taş, ağaç, kaya v.s. gibi şeylerin içlerine yuva yaptıkları tasavvuruna varılarak, Fetişizm'e geçilmiştir. Gökyüzü, fırtına, orman, su ay, güneş v.s. gibi tabiat unsurlarının yukarıda anlattığımız geçiş basamaklarına dayanarak tanrılaşmaları, Politeizmi (Çok Tanrıcılık) meydana getirmiştir. Bu tanrılardan bir tanesinin zamanla ötekileri gölgeliyerek, öne geçiş teklesmesi ise, animizmin son safhası olup, Monoteizmdir. (Tek Tanrıcılık)” (Örnek, 1962, s. 255).

<sup>5</sup> Şamanizm ve animizm ilişkisi için bkz. Bayat, F. (2007). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları; Bozkurt, F. (1995). *Türklerin Dini*. İstanbul: Cem Yayınevi; Çoruhlu, Y. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı; Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihinin Giriş*. (L. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabalcı; Eliade, M. (2018). *Şamanizm*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: İmge; Hassan, Ü. (2015). *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları; Güller, K. (1995). *Şamanizm ve Animizmin Anadolu Türk Kültürüne Yaptığı Bazı Etkiler Üzerine Düşünceler*. *Öneri Dergisi*, 1 (2), 159-162; Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; Roux, J. P. (2000). *Atalar Kültü-Türkler ve Moğollar*. Y. Bonnefoy içinde, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (L. Yılmaz, Çev., Cilt 1, s. 81-82). Ankara: Dost Kitabevi; Roux, J. P. (2007). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. (L. Arslan Özcan, Çev.) İstanbul: Kabalcı; Roux, J. P. (2011). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (A. Kazancıgil, Çev.) İstanbul: Kabalcı; Wang, P. (2011). *The Power of Numbers in Shamanism A Patterned Explanation of Shaman Names in Inner Asia*. *Central Asiatic Journal*, 91-127.

içinde, tek başıma, eli kolu bomboş kalmış, kendime yumulmuş oturuyorum” (Meriç, 2008, s. 7) tanımlamasıyla tabiata doğru yayılır. Kadın hissettiği yalnızlık ve kederi, çavla yani büyük bir şelalenin içinde tüm dünyadan yalıtılmış vaziyette bir başına oturmakla eş tutar. Bu yalnızlık vurgusunun yanı sıra büyük bir şelaleden akan kuvvetli su kütlesi de çekilen acının gözyaşı olup durmadan akmasını akla getirmektedir. Suyun akışı aynı zamanda, kötü rüyaların akan suya anlatılması inancında olduğu gibi arınma, tüm olumsuzluklardan temizlenme yani doğayla sağalma şeklinde de yorumlanabilir. Bu bakımdan kadının kederini büyük bir şelaleye yansıtması doğanın gücü sayesinde sağalma beklentisini ifade eder. Kadının hissettiği kedere tek ortak şelale değildir, gözyaşları artık akmaz olunca kederini yükleyecek yeni bir alan arar. Yalnızlık duygusu bu sefer de karanlıkla ifade edilerek gece ile birleşir.

“Gece. Gece de kederli.

Karanlık.

Karanlık da kederli.

Işığı yanmayan lambalar da, ufaklı büyüklü lekeler halindeler; orada burada. Keder içindeler. Işıklarını kaybettiler. (Ben de. Ben de sevincimi, yürüyüşümün ahengini, sesimi, sonunda da gözyaşlarımı kaybettim.)” (Meriç, 2008, s. 7).

Şelale ve geceden sonra kederin yeni ortağı kedidir. Kadının yaşadığı kaybı kedi anlar, dahası yitirileni o da sevdiği için aynı kederi yüklenir. Bu kısımlarda kadının kedinin zihninden geçenleri okuması ve aralarındaki iletişim de çevreci eleştiri açısından dikkate değerdir.

“Balkona kedi geldi. Onun sevdiği kedi. Gümüş.

Burnunu cama dayadı, onun oturduğu koltuğa bakıyor.

Karanlıkta seçemiyor. (...)

Yatmıyor. İçeri bakıyor. O'nun da burada, benim yanımda olduğunu seziyor. Ama göremeyince şaşırıyor. Anlamıyor.

Beni tanıyor. Beni de tam seçemiyor.

Hafifçe mav dedi.

Beni göremeyişine şaştı.

Burada olduğumu biliyor.

Gene mav dedi.

Neden buradayız?

Neden arka odada, yatakta uyumuyoruz?

Neden birimiz somut birimiz soyut?

Kedi ne bilsin soyutu somutu!

Her tarafı sarmış, her şeye sızmış kederi algılıyor ama.

Kedi de kederli artık. (...)" (Meriç 2008, s. 10, 11).

Nezihe Meriç hikâyesinde doğa sadece imge kaynağı, kurgu kişilerinin duygu ortağı değildir. Masala öyküden bir anlatım diliyle

doğa unsurlarının sık sık insana özgü vasıflar yüklenerek kişileştirildiği, böylece hikâyelerin kişi kadrosuna dahil oldukları görülür. Bu bakımdan en dikkat çekici olan “Dağ” ve “Su” gibi alt başlıklara ayrılmış “Öyle Bir Yalnız ki Bu Panayırda Sevgimiz Durmadan Bir Taşı Ovar” başlıklı hikâyedir. Dağın tanıtıldığı ilk alt başlıkta, “gün görmüş”, “cilveri”, “genç”, “neşeli” ve “sabırlı” gibi insana özgü niteliklerle ete tırnağa bürünür. Suyun tanıtıldığı ikinci alt başlıkta ise “haylaz”, “neşeli”, “korkak”, “âşık” gibi sıfatlarla kişiliği vurgulanan su, şarkı söylemiş Tanrı’ya şükretmiştir. “Kayalığın Üzerinde Bir Ev” alt başlığında ise kişileştirilen doğa unsurlarının zihni aktarılmıştır. Bu kısımda karşısındaki kayalığa ev yapan adamı izleyen dağın düşünüp hissettikleri uzun uzun anlatılmıştır. “Dağ bu ev yapılırken çok eğlenmiş, çok şaşmış, ne düşüneceğini bilememişti. (...) Dağ bir türlü karar veremiyordu onun hakkında. Sıkıntısı vardı adamın. Bu kesin. (...) Dağ bu işe şaşmadı değil. (...) Dağa sorarsan, dağ onu kendisine âşık sanıyordu” (Meriç 2008, s. 36, 37, 38).

Doğayla kulak vermiş onunla hemhal olmuş yazar, animist bir yaklaşımla doğa unsurlarına insan ruhuna benzer bir ruh, dahası kişilik yükleyerek kurgunun merkezine taşımıştır. Böylece insan ve doğa aynı ruhta birleşmiştir.

### **1.2. Türk Edebiyatının İlk Flanörü Kıpırtı Hanım:**

Kentleşmenin ortaya çıkardığı yeni bir insan tipi olarak takdim edilen flanörün ilk defa Edgar Allan Poe ve Baudelaire’in eserlerinde kendini gösterdiği kabul edilir. Özellikle Baudelaire’in Le Figareu dergisinde yayımladığı “Modern Hayatın Ressamı” adlı denemelerinde öne çıkan “Flaneur”, modern kentli insan tiplerinden biridir. Baudelaire’in “flaneur”ü kenti kalabalık içinde insanlara karışmadan yalnız başına gezen, gezerken de edindiği kent izlenimlerini paylaşan kişidir. Bu noktada kültürlerarası seyahat eden flanör tipinin bizde olduğu gibi başıboş, avare, aylak, bohem gibi başka kavramlarla da karşılandığı görülmüştür. Ancak Walter Benjamin, Pasajlar (2002) adlı eserinde kavrama ve bu yeni kentli insan tipine açıklık kazandırarak flanörü boş boş gezen, aylak ve avare tiplerden ayırmıştır. Benjamin’in flanör tanımı, “çevresine dikkatli gözlerle bakan, güçlü bir gözlem yeteneği olan ve bu gözlemi etkili bir şekilde aktaran kimse”dir (Dağ, 2022, s. 402). Dana Brand gibi araştırmacılara göre bu tanım daha önce Honore de Balzac’ın eserlerinde “sokaklarda amaçsızca dolaşmaktan mutlu olan ve kent deneyimlerini eserlerine aktaran sanatçı” (Şenel, 2019, s. 239) olarak ortaya çıkan kent gezgininden başkası değildir. Dolayısıyla flanör tipini 16. yüzyıldan itibaren başlatan çalışmalar da



mevcuttur<sup>6</sup>. Tüm bu tanımlar ve tespitler dikkate alındığında “çalışmaya gereksinim duymadan yaşayacak kadar maddi birikime ve entelektüel kimliğe sahip olan, bir amacı olmadan büyük şehirlerin sokaklarında amaçsızca gezinerek izlenimlerini aktaran bir çeşit aylak olduğu ortak bir kanı olarak ön plana çıkmaktadır” (Dağ, 2022, s. 403). Flanör hakkındaki diğer bir ortak kanı da genellikle “zamana ve paraya sahip, dikkatini vermesi gereken acil bir sorumluluğu olmayan erkeğe has bir ayrıcalık ve serbestliğin sureti” olarak belirginlik kazanmasıdır (Elkin, 2018, s. 13). Tipin ortaya çıktığı dönem düşünüldüğünde erkek kadar ekonomik özgürlüğe ve sosyal hayat içinde etkin konuma sahip olmayan kadın kapsam dışında kalmıştır. Daha sonraki süreçte kadın için de düşünür gezer kadın çerçevesinde “flanöz”<sup>7</sup> adlandırması söz konusu olsa da flanör kadar rağbet görmemiştir.

Flanör ya da flanöz, erkek ya da kadın gezgin fark etmeksizin bu tipin kentin doğal, mimari ve beşerî kimliğine dair farkındalığı ve gözlemleri pek çok çalışma alanı için kıymetli olduğu gibi çevreci eleştiri alanına da kent-çevre-insan ilişkileri bağlamında zengin malzeme sunmaktadır. Çevresine eleştirel bir gözle dikkat kesilen flanör ya da flanöz, bir yandan kentin doğası, kent-insan etkileşimi ve kent yozlaşması gibi çevreci eleştiri için önemli başlıklara dair gözlemlerini paylaşırken, diğer yandan da entelektüel birikimiyle tüm bu gözlemleri estetik bir anlatıya dönüştürür. Bu bakımdan edebi alanda çevreci eleştiri çalışmaları için dikkate değer metinler sunmaktadırlar. Türk edebiyatında özellikle hikâyede Sait Faik kurmacasıyla birleştirilen sonrasında Yusuf Atılgan’ın *Aylak Adam*’ındaki C ile anılan flanör tipi için daha çok aylak tip ekseninde son dönem metinleri üzerinde de çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu çalışmalar daha çok eril alanda erkek kent gezgini flanörlerle sınırlanmış kadın gezginler ve flanözlük konusu zayıf kalmıştır. Nezihe Meriç’in flanöz kadınları bu sebeple Türk edebiyatı için öncü tiplerdir. Kent ve doğa sevgisi Nezihe Meriç kadınlarının genel eğilimi olsa da özellikle *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*’ın ikinci hikâyesine adını veren Kıpırtı Hanım, kent gezgini kadın tipinin hakkını veren Türk edebiyatının ilk flanözü olarak değerlendirilebilir. Kıpırtı Hanım’ın kenti, “masal şehir” diye tanımladığı İstanbul’dur.

---

<sup>6</sup> Bu çalışmalardan biri de İskandinav dillerine dek dayandırarak “Fransızca flâneur kelimesinden gelen flâneur (flanör) kelimesinin ilk olarak, muhtemelen İskandinav dillerine özgü bir kavram olan ve aynı anlamı taşıyan “flana” kelimesinden ödünç alınarak kullanıldığını” iddia eder (Elkin, 2018, s. 21).

<sup>7</sup> Kelimenin Fransızca aslı olan “flâneuse” flâneur’un dişilidir.

*“Kıpırtı Hanım, ufak tefek, kavruk, kimsenin dikkatini çekmeyen, İstanbul’da yaşamayı, dünyanın en büyük nimeti sayan bir kadın/cağız/dır. Durmadan gezer. (...) Çoğu zaman sabah çıkar evinden, gün kararmaya yüz tuttu mu döner.*

*İstanbul’u gezer.*

*Aklı nereye eserse, gönlü hangi semti özlemişse, çeker gider. Sevdiği kırlık yerler vardır. Boğaz’a vurgundur. Denize bakan, ağaçlıklı çay bahçeleri, deniz kenarında olsun, sokak aralarında, çardak altında olsun, üç masalık salaş, ucuz balık lokantaları, çarşı içinde, çıtır simit çıkaran fırınları... İstanbul yedi tepe üzerine kurulmuşsa, her tepe başka bir dünyadır onun için. Yokuş yukarı alıp başını giden, bayır aşağı inen yollarını, eski zamanlardan kalmış taş duvarlarını, suyu akmayan, ot бүrümüş çeşmelerini, eski semtlerin, ‘burası İstanbul’ diye inleyen sokaklarını, Pazar yerlerini, kalabalık çarşılarını, oralarda tanışıp ahbap olduğu insanları, içinin en temiz, en saf, en masum duygularıyla sever” (Meriç 2008, s. 12).*

Kıpırtı Hanım, flanöz tipine uygun biçimde zamana ve geçimini sürdürecektir paraya sahiptir. Gezmekten başka bir işi ve kimsesi olmayan bu “İstanbullu küçük kadın” eşi öldükten sonra ondan kalan ev içinde yaşayıp gitmektedir. Tek kimsesi ve yaşama sevinci veren motivasyonu “bu şehir benim kabuğumdur. Bu şehir benim sığınağımdır; benim yalnız olmayışım, beni koruyanı, beni eğleyenimdir” diye tanımladığı İstanbul’u gezmektir. Onun için “evi[n]in kapısından dışarı çıkma[k] demek, şehre çıkma[k] demektir” (Meriç, 2008, s. 21). Sabahtan akşama kadar “yalnızlığını dürüp бүken” İstanbul’u gezer. Ancak tek yaptığı kenti gezmek değildir. Flanözülüğün gereği olarak kenti gezerken gözlemler ve düşünür. “Boğaz’ı gören bir köşeye yerleşir, dalgın bir gülümseyişle, denizi, ufukları, uzakları, İstanbul’u seyrederek. (...) Düşünür. Hep düşünür” (Meriç, 2008, s. 12). Boğaz’ın, denizin, yeşil ve mavinin âşığıdır Kıpırtı Hanım, semt semt İstanbul’un güzelliklerini düşünür. Ama en çok İstanbul’un eski büyüğü zamanlarını, yeni zamanlarda yaşadığı değişimi ve yitirilenleri, daralan gökyüzünü düşünür. Yeni zamanlarda gülün içindeki bülbül sesi değişmiş, kent uğultusundan duyulmaz olmuştur.

*“Yeni zamanların sesi başkadır. Değişmiştir. Değişen, değişirken karmaşa yaratan, başka biçimlere giren yaşamın gidişatı gibidir.*

*Bu bizim sokak, ağaçlarının çoğunu koruyabilmiştir. Deniz kokusunu dalgalandırarak uzanırlar yolun iki yanında, yukarılara, altıncı yedinci katlara dek. Eski yıllarda olsak,*

*gökyüzüne doğru demek gerekirdi. Şimdi, o iki, bilemedin üç katlı güzelim evler, apartman oldu. Gökyüzü daraldı, küçüldü”* (Meriç, 2008, s. 24).

Masal şehrinin ağacı, çiçeği, kuşu, deniziyle sarmaş dolaş olduğu eski büyümlü zamanlarının kentnin çarkları arasında bir bir öğütölmeye başladığına şahitlik etse de sevmekten ve gezmekten vazgeçemez sevgili sığınağını. “bozulsa da, evleri sokakları değişmiş olsa da, eski iki üç katlı evlerin yerine, çok katlı apartmanlar yapıp gökyüzünün, ışıklı bir mavi şemsiye gibi görünüşü, teller, direkler, irili ufaklı madeni aletlerle, küçölüp bir avuç kalmış olsa da, kendine has bir gizi, ele geçirilemeyen büyümlü bir görünümü olan bu büyük şehri (...) bir ucundan, öbür ucuna, semtleri bir bir arkasında bırakarak gider gelir” (Meriç 2008, s. 25).

**1.3. Gülmün İçinde Kurşun Sesi: Kent Yozlaşması ve Bozulan İnsan İlişkileri:** Kıpırtı Hanım gibi flanöz olmasa da kenti seyretmekten zevk alan bir diğer kurgu kişisi “kuş gibi kadın Nincik”tir. Kıpırtı Hanım’dan hemen sonra kitabın “Benim Acım Acıların Beyidir” başlıklı üçüncü hikâyesinde tanıtılan Nincik, masal kente tepeden bakan gecekondu semtlerinden birinde yaşar. Nincik yoksul da olsa sever semtini, çünkü kente göre kırlıktır, ağaçlıktır. Konu komşu yaz akşamlarında bu kırlık alanlarda toplaşır ve “gecenin karanlığı usulca ört[tüğünde] buraların yoksulluğunu” deniz kıyısında kalan kentnin yanıp sönen ışıklarını seyredeler. Ancak ışıklar çoğaldıkça kent değişir, yozlaşır. “Bahçelerden gelen gül kokusunun sesi” yiterken eski zamanların anıları da kentnin uğultusu içinde kaybolup gider ve gülmün içindeki bülbül sesinin yerini korkunç sesler almaya başlar: “(Oyyyyyyyy! Kurşun sesi var; bıçaklanmış kan sesi var; çocukların ağlayışlarında korkunun, kentte, varoşlarda gezinen dehşetin sesi var. Terörün, bağnazlığa dolanmış, sevgisizliğe, açlığa, gözü dönmüşlüğe bulanmış sesi var. Can sesi var; giden canların feryatlara karışmış sesi var. Ölüm, kara ölüm kol geziyor, yaşam tıslıyor. Tııııııı!)” (Meriç, 2008, s. 27).

Kentin yozlaşp değersizleşmesiyle kentliler de yozlaşmış, insani değerler yitirmeye başlanmıştı. Kente tepeden bakan gecekondu Nincik ve diğer kadınların tarafına geçen yazar, “kent bir aysa (gürültüsünden, şamatasından soyunup) bir algılayabilse kendini, bir bilse kendini, görürdü bir kentnin, değersizleşmenin, açlığın, pisliğin, onursuzluğun, ahlak karmaşasının bulanık yaşamların içinde nasıl pis kokuğunu” diye aktarır durumu.

Kentin değişimine odaklanan hikâyelerden biri de “Bizim aylar Bulanık Akar/Döner Döner Bendini Yıkar” başlıklı hikâyedir. Babasının vefat ettiğini öğrenen hikâye kişinin baba evine, büyüdüğü semte doğru yola çıkmasıyla başlayan hikâyede, babanın kaybıyla kentin kaybolan çehresi paralel şekilde sunulmuştur. Hikâye kişisi Serdar, ailenin reisi, çocukluğunun en sevgili kahramanı babasının yitirilmesiyle “kentin nişan taşı” olarak tanımlanan Büyük Çardaklı Kahvenin yıkılışını beraber duyumsamıştır. “Kenti hiç anlamamış” “asla güvenilmeyen o ‘şey’” “en hafif esintide, uğul uğul uğuldayan o bin yıllık çınarları kes[miş]”, caddenin, yokuşun parke taşlarını söküp asfalt döşemiş, “Çardaklı Kahve[yi], çoktan yıkıp yerine yüksek mi yüksek, suskun mu suskun bir iş merkezi yapmış[tır]” (Meriç, 2008, s. 70). Böylece yeşil katledilirken kentlileri aynı ruh ikliminde buluşturan kent belleğinin taşıyıcısı simge mekânlar da yitirilmiştir.

Kent betona hapsedilip yozlaştıkça insan ilişkileri de kangrenleşmektedir. “Kapılı Öykü 3” kentlinin de bu felakete yüzleştini haber verir: “Apartmanlar betondan, kentin güzelim toprakları betonla kaplı. İnsan ilişkileri, ilgisizlikten, sevgisizlikten, bir de günlük yaşamın hiç hatır gönül dinlemeden, uğuldayarak geçişi yüzünden katılıp kalmış... Bunu herkes, bütün kent ahalisi biliyor. Herkes kendince anlatıp konuşuyor bunları, yakınıyor” (Meriç, 2008, s. 92).

**1.4. Doğanın Sömürüsüne Paralel Olarak Kadının Sömürüsü:** Çevreci eleştirinin kollarından biri olan ekofeminizme göre çevrenin ve kadının sömürüsünün arkasında ataerkil düşünce vardır. Kadını da doğayı da kendi malı gibi görüp tahakküm altına alan ataerkil düşüncedir. “Çevre sorunlarının kadın sorunları haline gelmesinin ve kadınların mağduriyetinin nedeni ataerkilliğin kadın ve doğa arasında yakınlık oluşturarak her ikisini de tahakküm altına almasıdır. Ataerkillik tarafından kadın ve doğanın ikili sömürüsü ekofeminizmin temel bakış açısıdır” (Çetin, 2005, s. 62). Ekofeminist eleştiri odağından bakıldığında Nezihe Meriç’in pek çok hikâyesinin olduğu gibi *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*’ı kuran hikâyelerin de dikkate değer malzeme sunduğu görülür. Bu hikâyelerin en çok vurgulanan ortak özelliklerinden biri kadın ve doğanın bir bütün olarak ele alınmasıdır. Kadın kurgu kişilerinin sık sık eski zamanlarla yeni zamanları karşılaştırdığı hikâyelerde bir yandan kentin çevresel yıkımı aktarılırken diğer yandan örselenmiş kırık kadın hayatları paylaşılmıştır. Kentin tarihiyle kadınların bireysel tarihinin iç içe geçtiği bu hikâyelerde, kapitalist düzen ve hızla kentleşme ile doğa

tahrip edilip yeşil betona feda edilirken ataerkil düşünce de kadını sömürüp değersizleştirmektedir.

Bu bağlamda en çarpıcı olan eski iki arkadaş Selma ile Canan'ın uzun uzun diyaloglarından kurulmuş olan “Derinlerde, Çok Derinlerde İçini Kıyar da İnsanın, Gene de Tam Bilinemez Olan” başlıklı hikâyesidir. Selma ile Canan modern zamanların iyi eğitilmiş kadınlarıdır. Annelerinin kaderini yaşamamak için gayret etmiş, sözde modern hayatlar kurmuş ancak yine de ataerkil düzenden kaçamamışlardır. Çevre dayattığı için belli bir yaşa gelince evlenmek, çocuk doğurmak, ev sahibi olmak zorunda hissetmiş bu sırada idealleri, hayalleri ve iyi eğitimleri “fıslamış”tır.

“(...)

*‘Ya, bir de belli bir yaşa gelince ille de evlenmek gerekiyor sanki. İlle evlenmek, ille çocuk doğurmak. Bir evin sahibi olmak, nebliym... Çevre buna koşullandırıyor insanı.’*

*‘Hakikaten yahu. Önce bu koşullanmışlık var. Sonra....’*

*‘Hoş benimki sadece bir an önce evden kurtulmaktı biliyorsun.’*

*‘Kızlar için genellikle öyle zaten. Bir çeşit özgür olma hevesi. Ne var ki, bu her zaman tutmuyor. Birçok evlilik öyle be Selmacım. Çoğu öyle.’*

*‘Ana baba, ev baskısı kalkınca özgür olunur sanıyor insan. Farkına bile varmadan başka baskılar giriyor devreye.’*

*‘Biz evi sevdik, çocuklarımızı sevdik, aklımızca yeni bir yaşama, hani ne bileyim annemlerinkine benzemeyen bir düzen kurduk sözde. Falan filan... Fazla düşünmedik, oyalandık durduk.’*

*‘Ama, kendimizi de harcadık. Neye yaradı o zaman bizim yüksek eğitim! Fısladı gitti arada.’*

*‘İşte onu söyleyeceğim ben de, bizim kendi sözümüz oluşmadı. Âdet neyse onu, tıpatıp değilse bile, onu uyguladık. Kabul edelim ki, eğitimimiz olduğu yerde kaldı. Gazete okumaktan, ajans dinlemekten öte geçmedi’’ (Meriç, 2008, s. 6).*

İki kadının sohbet arası hayat muhasebesi yaptığı bu diyaloglar kadını aile kurumu çerçevesinde belli kalıplara hapseden ataerkil düzen eleştirisidir. Anne baba baskısından kaçmak, özgür olmak için evlenen kadınlar baba evinden sonra evlilik hayatı ve eşlerinin baskısına maruz kalıyor. Yani ataerkil düşünce kundaktan nikah masasına baba baskısından eş baskısına devrediyor. Böylece kadının “kendi sözü oluşmuyor”.

**1.5. Kentin ve Kadınların Vahaları: Bahçelere Açılan Balkonlar, Pencereler, Kapılar:** *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*’ın baba evinden kaçıp evlilikte özgürlük ararken başka sınırlar ve baskılarla kuşatılıp hapsedilmiş orta yaşlı kadınları, içlerindeki boşluk ve dayanılmaz tekdüzeliğe karşı doğaya sığınır. Betondan

hayatlarında doğa karşılığı ise bahçeleri ve bu bahçeleri dolduran kedileridir. Selma ile Canan'ın diyalogunda yürekteki derin boşluğu dolduran kadın vahası bahçe şöyle vurgulanır:

“(...)

*‘Canım tabii, evet. Evet de, ya bu içimizdeki boşluk ne olacak? Bu dayanılmaz tekdüzelik? Bu garip, ne olduğunu tam kestiremediğim özlem?’*

*‘Dert! Ne olacak dert. Vallahi! Haklısın valla. Hiçbir şeyin eski tadı yok artık.’*

*‘Ben artık sevinmiyorum, eğlenmiyorum. Çocuklarımız var Allahtan. Bir de şu bahçem, şu kediciklerim olmasa, sonra...’*  
(Meriç, 2008, s. 78).

Bir diğer bahçeli kadın Kıpırtı Hanım'dır. İstanbul âşığı olsa da yeni zamanların kentinden eksilen yeşili, yitirilen doğayı bahçesinde yeşertmeye çalışır. Sevmeden evlendirildiği eşi hayattayken mutsuz evlilik hayatını güzelleştiren de bahçesidir. Kıpırtı Hanım için bahçe hem kent vahası hem yaşayamadığı kadınlığını avuttuğu küçük cennettir. Bu küçük bahçede tattığı büyük mutluluğu şöyle aktarılır:

*‘Bahçem, evin arkasında, arka bahçelerin ağaçlarının arasında, gözlerden irak, küçücük bir bahçedir.*

*Dört bir yanı saran, duvarlardan taşan, ağaçlara tırmanan, bire bin veren çiçeklerim, asmam, dut ağacım, kuş kafesi çardağımla (Siyah gül bile yetiştirdim. Herkes şaşı.) avuç içi kadar da olsa, benim için dünyaların en güzel bahçesidir. Toprağın her kabartısını, susuzluğunu, tohumun çatlamasını, sardunyelerimin şenliğini, hanımellerinin kokusunu, sarmaşıklarımın, anasına babasına pay verenlerin arsızlığını, şımarıklığını, yediverenlerimin, menekşelerimin, yaseminlerimin gönül titreten güzelliklerini anlatamam... Çapası, sulaması, her biriyle ayrı ayrı konuşup koklaşması olmasa, sabah sabaha benzer mi? Günaydınlar yerini bulur mu? Onlar benim çocuklarım!’* (Meriç, 2008, s. 15).

Bu bahçelere sahip olanlar kadar şanslı olmayan, bahçelere kapılardan, pencere ve balkonlardan bakınmakla yetinen kadınlar da vardır. “Kapılı Öykü 2” de yetmişlik dayısıyla eski mahallelerin yokuşunu tırmanan, tırmanırken de betona gömülen kente inat eski evlerin bembeyaz duvarlarının ardında kalan cennet bahçelere açılan kapıları seyreden genç kız gibi. Tenha bir yokuşta birden açılan bu kapıların ardında “sonsuz yeşillik”, “fişkırın su” ve “çıldırılmış çiçekler”le cennet bahçeler saklıdır. Bu arada hikâye ilerleyince zamanında yetmişlik dayının terk ettiği kalbi kırık Ümran Teyzenin de böyle bir avunma bahçesi olduğu öğrenilir.

Bahçeye uzaktan bakan bir başka kadın da “Balkonlu Öykü 1”in parkta kitap okuyan genç kadınıdır. Hikâye İstanbul’un eski zamanlarından kalma “yüzyıllık ağaçların gölgesinde, görkemli koyuluklar, yapraklarının güneşi elediği, birbirine girmiş dallarının arasında esintili hışırtılar gizleyen Büyük Park’ta başlar. Parkta bulunan iki kızın oyunları sırasında dut ağacının olduğu bahçeye bakan Sumru Teyzenin sığınağı olarak tarif edilen balkonu tanıtılır. Aynı anda parkta kitap okuyan genç kızın balkon hayaline geçilir. Cadde üzerinde bir apartmanın beşinci katında, karanlığa bakan küçük bir evde oturan genç kız, kestane ağaçlarının koyu yeşil yapraklarına üstten bakan, parmaklıklara asılan saksılarından rengarenk delifışek çiçekler taşan, bembeyaz badanalanmış duvarında bir dizi kurutulmuş kırmızı biber, bir maviş nazar boncuğu, kuş ve kedi resimleri asılı olan, Boğaz’ı gören esintili bir balkon-bahçe hayali kurar. “O An Hep Vardır” başlıklı hikâyede ise ‘o an’ları yaşatacak ovaya ve denize açılan bir pencere, bir balkon ya da cumba hayali aktarılır. Tüm bu hikâyelerde bahçelere açılan kapılar, pencereler ve balkonlar betondan bloklara hapsediği için doğayla bağı kopmuş kentli insanın yeşile ve maviye özleminin sembolleridir. Yozlaşan kentin tükettiği doğaya erişemeyen kentliler, hiç değilse bir bahçe, olmazsa bahçelere açılan bir kapı, balkon ya da pencereye sahip olmanın hayalini kurarlar. Bu hayalin özel olarak kadınlara yüklenmesiyle sömürü bağlamında doğa-kadın özdeşliği vurgulanmış, kadının doğayla anaç tarafını tatmin etme, doğayla sağalma ya da hapsediği dört duvarı aşma ihtiyacı karşılanmışır.

**Yine de Umut Var: ‘Betonu delen sarı çiçek’:** Nezihe Meriç hikâyesine çoğu zaman buruk ve kederli bir yürekle duyumsayacağımız yaşamımızdan eksilen inceliklerin, yitirdiğimiz güzelliklerin sızısı sinmiş olsa da papatyagillerden bir sarı çiçeğin betonu incecik çatlatıp boynunu uzatacağı bir an mutlaka vardır. Kentli modern hayatın doğadan ve toplumdan koparak yalnızlaşmış, doğanın güzelliklerini yitirirken insani tarafını, inceliklerini unutan kentli bireyleri, tam da çarklardan birine dönüştüğünü sandığı en karanlık anda aşkla yeniden yeşermeye başlayabilir. Dolayısıyla daha önce vurguladığımız kedere ortak olan tabiat unsurları, bu mucizevi anlarda aşkın ve umudun da sembolü olabilir.

Yazar kederi anlatırken doğa üzerinden, doğanın diliyle konuştuğu gibi umudu yeşertme görevini de yine doğaya verir. “Kapılı Öykü 3”de hikâye kişisi kadının tekdüze, monoton hayatına ansızın giren aşk ve beraberinde getirdiği incelikler doğa üzerinden aktarılmıştır. Bu hikâyede, “apartmanlar betondan, kentin güzelim toprakları

betonla kaplı [iken] İnsan ilişkileri, ilgisizlikten, sevgisizlikten, bir de günlük yaşamın hiç hatır gönül dinlemeden, uğuldayarak geçişi yüzünden katılıp kalmış[ken]” bu mekanik akışa kapılmış, ataerkil düzenin emrettiği gibi evli ve çocuklu ancak planlı ve betonla sınırlı hayatında aşk, heyecan nedir bilmeden yaşayıp giden orta yaşlı bir kadın, Leyla'nın kapı komşusuyla bir anlık göz göze gelişi sonrası neyi ıskaladığını fark etmesinin hikâyesidir. Göz göze geldikleri an, “kapının önündeki beton girişin bir yeri, incecik çatla[r], oradan bir sarı çiçek, sızan suyla beslenip boynunu uzatıverir” (Meriç 2008, s. 92, 93).

Aşkı, heyecanı, tutkuyu sadece sarı çiçek anlatmaz. Hikâye devam ettikçe ve “Leyla, Mecnun’u gördükçe” yazar sözü doğaya bırakır, betondan hayatlara doğadan seçilmiş benzetmeler, sembolik doğa olaylarıyla dokunur: “Onlar birbirlerine baktıkları zaman, şimşegin çakmasıyla, gök gürültüsünün beklemeden patlaması bir oldu ve bir yağmur boşandı. Yağmurdu işte. Gökyüzü suya kesmişti, bütün haşmetiyle, olduğu gibi boşanıyordu yeryüzüne” (Meriç, 2008, s. 93). Doğanın aşk ve umutla özdeşleşmesi yazarın insanı doğa ile bir bütün olarak kabul ettiği ve doğanın yıkımını insanın yıkımı olarak gördüğünün de kanıtıdır. Doğayı fark etmek ve sevmek betondan hayatlara hapsolmuş günümüz insanını da doğanın taşıdığı inceliklerle kurtarmak anlamına gelmektedir. Böylece *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*'ın doğa-insan bütünlüğü fikriyle başlayan hikâyeleri aynı fikri umutla pekiştirerek tamamlanmıştır.

## Sonuç

Cumhuriyet kuşağının ilk kadın yazarlarından Nezihe Meriç, 1945'te yayımlanan ilk hikâyesinden incelememize konu olan *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*'daki son hikâyelerine dek kurgunun merkezine yerleştirdiği yaşama sevinci, insan ve doğa sevgisi ile takip ettiği Sait Faik çizgiden şaşmamıştır. Doğa yeşili mavisini, göğü denizi, ağacı çiçeği, balığı böceği ile tüm hikayelerine sızarak insana sokulmuş, yaşama sevincini tazeleyerek gizli ve şefkatli diliyle kurgu dünyasını kuşatmıştır. Dolayısıyla Nezihe Meriç hikâyesinde doğa, salt mekân tasarımıyla ibaret değildir. Yazarın sanatsal, bireysel ve toplumsal planda farklı işlevler yüklediği zengin bir beslenme alanıdır. Sanatsal olarak, yazarın bakışını, duyusunu, şiirsel dil ve üslûbunu besleyen estetik haz kaynağıdır. Bireysel olarak benliğini ve kadınlığını duyumsadığı, hatta kurulu düzene başkaldırdığı bir savaş alanıdır. Toplumsal planda ise kentleşme ve modernleşme sürecinde yitirilen değerlerin, koptuğumuz yaşam pratiği ve kültürün taşıyıcısıdır. Kurgu dünyasında öne çıkan İstanbul ise bu güzelliklerin kaynağı olduğu



kadar kentleşme ve modern hayatın gölgesinin düştüğü yitirilen cennet imgesiyle maziye duyulan özlemin ifadesidir.

Yazarın hikâyelerindeki doğaya dair tüm bu dikkatler çevreci eleştiri çalışmaları için de son derece zengin malzeme sunmaktadır. İncelenen hikâyelerde animist bir algıyla doğa ile insanın aynı ruhu paylaştığı, doğa unsurlarının sık sık kişileştirilerek kurgu kişilerine dahil edildiği, böylece kedere ve aşka ortak oldukları görülmüştür. İnsanla doğanın bir bütün olarak algılandığı hikâyelerde, kentleşme ve betona teslim olma ile yitirilen yeşil, kaybolan doğa güzellikleri ve bozulan insan ilişkileri de vurgulanmış, doğanın yıkımının insanlığın da yıkımı anlamına geldiği iletisi aktarılmıştır. Bunlarla beraber kadın duyarlılığının da etkili olduğu hikâyelerde, kadın-doğa paralelliği kurulmuş, doğanın sömürüsü ile kadının sömürüsü birleşmiş, her ikisinin de faili olan ataerki düşünce eleştirilmiştir. Kentin tarihiyle kadınların bireysel tarihinin iç içe geçtiği bu hikâyelerde, kapitalist düzen ve hızla kentleşme ile doğa tahrip edilip yeşil betona feda edilirken ataerki düşünce de kadını sömürüp değersizleştirmiştir. Doğa kadınlarla özdeşleştiği gibi sığınak da olmuştur. Bahçelerle, bahçelere açılan kapı, balkon ve pencerelerle sahip olan kadınlar, içlerindeki boşluk ve dayanılmaz tekdüzeliğe karşı koyabilme gücü veren kedilerle paylaştıkları küçük vahalar yaratmışlardır. Böylece kadının doğayla anaç tarafını tatmin etme, doğayla sağalma ya da hapsoldüğü dört duvarı aşma ihtiyacı karşılanmıştır. Orta yaşlı mutsuz kadınların aşkı keşfetmeleriyle yeşeren umut da yine doğadan imgelerle temsil edilmiştir. Türk edebiyatında bir ilk olduğunu düşündüğümüz kent gezgini kadın ya da flanöz tipini temsil eden Kıpırtı Hanım ise kadın-kent-doğa bağlamında çevreci bilincin taşıyıcısı olarak işlevlendirildiği gibi erkek egemenliğindeki gezgin tip flanöre dişil bir karşı çıkış olarak da okunabilir.

#### KAYNAKLAR

- Animizm, Fetişizm. (1999). *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* içinde (C. 3, s. 510), İstanbul: Gelişim Yayınları,
- Aydoğan, T. & Hallaç, A. T. (2021). Türklerin Animistik İnanç Sisteminde İnsan Kemiği ve Kanının Yeri. *Folklor Akademi Dergisi*, 4 (2), 302 – 320.
- Çetin, O. B. (2005). Ekofeminizm: Kadın-Doğa İlişkisi ve Ataerkillik. *Sosyoekonomi*, 050104, 61-76.
- Dağ, N. (2022). Araftaki Flanör. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, 8 (16), 398-419.
- Elkin, L. (2018). *Flanöz: Şehirde Yürüyen Kadınlar*. İstanbul: Nebula Kitap.

- Meriç, N. (2008). *Gülün İçinde Bülbül Sesi Var*, İstanbul: YKY.
- Oppermann, S. (2012). Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü. İçinde S. Oppermann (Ed.), *Ekoeleştiri, Çevre ve Edebiyat* (s. 9-58), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Örnek, S. (2015). İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış. *Folklor/Edebiyat*, 21(82), 463-468.
- Özdağ, U. & Gökcalp Alpaslan, G. G. (2011). Türkiyat Araştırmalarında Yeni Bir Alan: Çevreci Eleştiri. İçinde Ü. Ç. (Ed.), *Şavk Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl, 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, (C.2, ss.641-652), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Rueckert, W. (1996). Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism. İçinde C. Glotfelty & H. Fromm, (Ed.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (ss. 105-123). University Of Georgia Press.
- Şenel, B. (2019). Flanöz: Şehri Adımlayan Kadınlar ve Yürümenin Dönüştürücülüğü Üzerine. *Moment Journal*, 6 (1), 238-247.



# ESKİ TÜRK EDEBİYATINDA MİLLÎ ÜSLÛB (ANLATIM TEKNİĞİ)

## NATIONAL STYLE IN OLD TURKISH LITERATURE (NARRATIVE TECHNIQUE)

Metin AKAR\*

### ÖZ

Bildirimizde, söyleniş tarihi milattan önceki asırlara dayandığı tahmin edilen Oğuz Kağan Destanı'ndan başlayarak on dokuzuncu asra kadar süren Eski Türk Edebiyatı ile Türk Halk Edebiyatı'nın tarih, din, tasavvuf, aşk ve sair temalarını işleyen edebî eserlerinde görülen, bir ortak üslup, ortak tavır olarak yüzyıllarca yaşatılan millî üslub ele alınmış, somut örnekler verilmiştir. Bu üslubun öncülerinin İranlı (Fars soylu) şairler olduğu iddiasının asılsız ve bilim temeline oturtulmamış olduğu yine delillerle ispat edilmeye çalışılmış; ayrıca İran denince Fars ulusunu anlayan, İran'ı Fars ülkesi olarak değerlendiren müsteşriklerin zihniyetini ve onların yolunu izleyen kimselerin düşünce ve görüşlerinde yarıldıkları yine bilimin ışığında gösterilmiş, İran'ın, tarihî Türk ülkesi olmasından dolayı, bilim ve sanat eserleri konusunda yapılacak olan değerlendirme ve hükümlerde dikkatli olunması gereğine değinilmiştir. Elde kesin deliller, tarihî belgeler ve eserler olmadığı halde, aynı yüzyılda yaşayan Yusuf Hashâcib ile Ayyûkî'yi karşı karşıya getirip, doğum ve ölüm tarihi, milliyeti tespit edilmemiş Ayyûkî'yi öne çıkarıp dünya sanat devî, Türk siyaset edebiyatının öncüsü, büyük şair Yusuf Hashâcib'i ikinci plâna itip dolaylı ifadelerle mukallit konumuna düşüren zihniyetin yanlışlığı, millî üslup geleneğimize dayanarak dile getirilmiştir. Eserlerimizi tek tek değerlendirmemizin yanı sıra, bunların edebiyat tarihimiz ve mensup olduğu edebî tür ile ilgili eserler arasındaki yerinin tespit edilmesi lüzumuna işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Üslûbu, Destan, Mesnevî, Halk Hikâyesi, Eski Nesir

### ABSTRACT

In this paper, the national style, which has been kept alive for centuries as a common style/common style of expression, a common attitude, seen in the literary works of Old Turkish Literature and Turkish Folk Literature, starting from the Epic of Oghuz Kaghan, which is estimated to date back to the centuries before Christ, and continuing until the nineteenth century, dealing with history, religion, mysticism, love and other themes, is discussed and concrete examples are presented. It has been tried to prove with evidence that the claim that the pioneers of this style are Iranian (Persian) poets is unfounded and not based on science. In addition, it has been again shown in the light of science that those who followed the mentality and path of the orientalisists, who mistook Iran for Persian, and evaluated Iran as a Persian country, were wrong in their thoughts and views. It has been mentioned that since Iran is a historical Turkish country, an utmost attention is necessary in

---

\* Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul / Türkiye (metinakar@aydin.edu.tr )  
<http://orcid.org/0000-0003-3847-0561>

the evaluations and judgments to be made regarding scientific and artistic works. Although there is no definitive evidence, historical documents and works, the mistake of the mentality that pushed the world art giant, the pioneer of Turkish political literature, the great poet Yusuf Has Hacib to the background and made him an imitator with indirect expressions by pitting him and Ayyukî, who lived in the same century, against each other, and by highlighting Ayyuki, whose date of birth and death and nationality have not been determined, has been expressed based on our national style tradition. In addition to evaluating our works one by one, the need to determine their place among the works related to our literary history and the literary genre to which they belong is pointed out.

**Keywords:** Turkish Style, Epic, Masnavi, Folk Story, Old Prose

## Giriş

Eski Türk Edebiyatının tahkiyeli eserlerinde okuyucu veya dinleyicinin dikkatini eser sonuna kadar canlı tutmanın yollarını, Fuzûlî'nin Leylî vü Mecnûn mesnevisinden hareketle bir bilimsel bildiri ile anlatmıştık (Akar, 1995, s. 165-171). Bu bildiri de Fuzûlî'nin mesnevî nazım şekli dışında üç rubai, üç kaside, yirmi dört gazel, iki murabba ve müsecca bölüm başlıkları ve nihayet ahenkte değişiklik yapmaya müsait olan aruz kalıbını kullanma yoluyla okuyucunun dikkatini başarılı şekilde kontrol altında tuttuğunu anlatmıştık. Robert Dankoff, Fuzûlî'nin bu başarısını hayretle karşıladığını bildirdikten sonra, mesnevîlerde gazel kullanma yolunu Türklerin, İranlı şair Ayyûkî'den öğrendiğini indî, ispatsız, belgesiz olarak iddia eder (1984, s. 9-25). Sözlerine devamla, Ayyûkî'nin bu tarzı Araplardan öğrendiği(!), Türklerden ilk taklitçinin de Ayyûkî'nin Varka u Gülşah mesnevisini Eski Anadolu Türkçesine çeviren Meddah Yusuf olduğunu savunur (1984, s. 9-25). Farsların icat ettikleri iddia edilen yolun Fars edebiyatında Selmân-ı Sâvecî (XII-XIV. yüzyıl) ve Mektebî (XV. yüzyıl)'den başka kimsenin izlemediği bilinmektedir. Eğer bu usûl Fars icadı olsaydı Fars edebiyatında pek çok izleyicisi ve Türk edebiyatındaki gibi yüzlerce örneği olurdu; ama olan bu kadardır. Yani Dankoff'un iddiası geçerli sayılamaz.

Dankoff'un iddiasını çürüten başka deliller de vardır:

1.Fars edebiyatında Ayyûkî'den önce, mesnevîsinde gazel veya mesnevîden başka bir nazım şekli kullanan olmadığı da herkesin malumudur. Buna karşılık Türklerin Farslardan asırlarca önce Oğuz Kağan destanında manzum bölümler bulunduğu herkesin malumudur.

2.Ayyûkî ile Yusuf Hashâcib aynı asırda yaşamış olmalıdır. Yusuf Hashâcib'in eserini telif ettiği tarihi biliyoruz. Ayyûkî'nin eserini telif

ettiği tarih meçhuldür. Bu durumda Ayyûkî'nin taklit edilen kimse iddiası da zayıflamaktadır.

3.Bugün olduğu gibi, tarihin eski çağlarında, Ayyûkî ile Yusuf Hashâcib'in yaşadığı zamanda da Türklerle Farslar bir arada yaşıyorlardı. Belkide Ayyûkî bu yolu Türklerden öğrenmiştir.

4.O topraklarda Mevlânâ gibi, Şehriyâr gibi şiirlerini Farsça yazan şair pek çoktur. Ayyûkî de belki Türk idi. Ancak Ayyûkî'nin kimliğini, pasaportunu, nüfus kaydını göremediğimiz için Farslar gibi kesin konuşmuyor, Ayyûkî'nin de diğer Türkler gibi Farsça eser verme ihtimalini ileri sürüyoruz.

Hasılı, milattan önceki zamanlarda, manzum eserler şöyle dursun, mensur eserlere manzumeler katarak renk veren Türklerin, Farsları taklit etme ihtiyaçları olamaz.

Dankoff, “Türkler, Meddah Yusuf'tan itibaren Farsları taklit ettiler” diyor. Meddah Yusuf'tan önce de Eski Türk edebiyatında Yusuf Hashâcib'in *Kutadgu Bilig*'inde, Ahmed Fakih'in *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerife*'sinde Farklı nazım şekilleri ile manzumeler yer almıştır. Ayrıca ikinci sınıf bir şair olan Meddah Yusuf'un yaşadığı XIV. yüzyılda eser veren Ahmedî gibi bir dev varken, bu asrın mesnevilerinde gazel veya başka nazım şekilleriyle yazılmış manzumeler bulunan şairlerin de Meddah Yusuf'u taklit etmeye ihtiyaçları da olmamıştır.

Burada modern zamanların bir düşünce ürünü olan mukayeseli edebiyat açısından bu meseleye bakıldığında, bu tür benzerliklerin aynı medeniyet, aynı kültür ve sanat çevresinde yaşayan sanatçıların eserlerinde bulunması, Türk'ün hakkı yenilmemesi şartıyla normal sayılmalıdır. Ayrıca unutulmamalıdır ki İran dediğimiz yer tarihî Türk topraklarıdır, Türk ülkesidir. İran'da vücuda getirilen eserler üzerinde Türklerin en az %51 hissesi vardır. Sadece İran'da üretilenler değil, diğer Türk ülkelerinde üretilen eserler de Türk ve Dünya edebiyatlarının bütünü içinde değerlendirilmelidir. Ancak bu yolda yürürsek Türk'ün gerçek edebiyat tarihini oluşturmaya başlayabiliriz. İran'ın mitolojik tarihinde adı geçen Key-Hüsrev, Key-Kâvus, Key-Kubat'ın Fars değil Oğuz'un Kayı boyu hükümdarları olduğu Batılı bilim adamları tarafından Çin yıllıklarına dayanılarak ispat edilmiştir.

### **Bir Başka Tespit ve Eleştirisi**

Günümüzden 70-80 yıl önce, destan konusunda genç nesli bilgilendiren kitaplarda, öğretmen yetiştiren kurumlarda yıllarca ders veren öğretmenlerin sözde “edebiyat tarihleri”de, onların yetiştirdiği

öğrencilerin yazdıkları orta öğretim Türk Dili ve Edebiyatı ders kitaplarında destan, *mutlaka manzum olarak söylenmiş ve derlenip manzum olarak yazıya geçirilmiş* şeklinde, yanlış olarak yazılmış, telkin edilmişti. Bu yanlış bilgiyi bulunduran kitaplar arasında Nihat Sami Banarlı'nın *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*'ni (1971, s. 7-11), Abdurrahman Nisari'nin *Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı Lise I. Sınıf* ders kitabını (1957, s. 50) örnek olarak gösterebiliriz. Tıpkı *kafiye* tanımında olduğu gibi destan tanımında da millî malzemeyi göz ardı edip, *kafiye*yi *mısra sonlarındaki ses benzeşmesi*, destanı da bütünüyle *manzum eser* olarak Batılı bilim adamlarının kendi millî edebî ürünlerine dayanarak yaptıkları tanımları, Türk edebiyatı ürünleri için de geçerli kabul edip nesilleri yanıltmışlardır. Bize göre, “*Şiirimizde umumiyetle mısra sonlarında; tarihimizin iki döneminde (İslâmiyetten önceki dönemde ve kısmen dîvân şiirinde) mısra başlarında; dîvânlardaki musammat gazel<sup>1</sup> ve musammat kasidelerde hem mısra içlerinde/ortalarında ve hem beyit sonlarında görülen ses benzeşmesine kafiye denir.*”

Yaklaşık 1970’li yıllardan itibaren dış dünya ile kısmen de olsa irtibat kurulmuş, bu yanlış bilgiler şüphe ile karşılanmaya başlanmıştı. Özellikle Prof. Dr. Şükrü Elçin’in öğrencileri doktora öğrenimine başladıktan sonra şüpheler bilim platformuna taşınmış, Batılı kaynak eserler tercüme edilmiş, Avrupa ve Amerika’da Halkbilimi yüksek lisans ve doktora öğrenimi gören gençler “destan’ı farklı anlama ve anlatmaya başlamış; bu gençler Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra gittikleri Türk ülkelerinde farklı bilgilere sahip olan halkbilimcileri ile tanışıp onların bilgi birikimlerine sahip olunca, Türkiye’de Dursun Yıldırım, Özkul Çobanoğlu, Metin Ekici vd. gibi öğretim üyeleri çok önemli eserler yazmışlardır. Böylece, “Destanlar mutlaka manzum olarak yazılır” fikri tarihe karışmıştır.

Dilimize Farsçadan giren *destan/dâstân* kelimesinin Aristo’dan günümüze kadar Türkçede ne anlamlara geldiği Metin Ekici tarafından ayrıntılı olarak ele alınmış, destan türünün tanımı şöyle yapılmıştır: “*Sonuç olarak destan; bir millet veya toplumun hayatında derin iz bırakmış olaylardan kaynaklanıp; çoğunlukla manzum, bazen de manzum-mensur karışık; birden fazla olayın aktarımına izin veren genişlikte; usta bir anlatıcı tarafından veyahut da ustalardan öğrendiğini aktaran bir çirak tarafından, bir dinleyici kitlesi önünde bir müzik aleti eşliğinde ya da bir melodiyle anlatılan sözlü olarak*

---

<sup>1</sup> Bu gazellerin mısralarını tam ortalarından kırıp alt alta yazsak koşmaya benzeyen bir nazım şekli ortaya çıkar. Bu benzerlik çok şaşırtıcıdır.

*anlatılanlarından bazıları yazıya geçirilmiş; bir milleti veya toplumu sonuçları bakımından ilgilendiren bir kahramanlık konusuna sahip; dinlendiğinde veya okunduğunda millî değerleri, şahsî değerlerin üstünde tutmayı benimseten sözlü veya yazılı yaratmadır”* (2007, s. 101)

Günümüzün önde gelen diğer Halk Bilimi uzmanlarından Dursun Yıldırım ve önce Halkbilimi kuramları, bu bilim dalının araştırma yöntemleri tarihi hakkında önemli bilgiler veren (1999); daha sonra “epik destan” türü üzerinde yoğunlaşarak Türk destanlarının anlatımında icracıların anlatım tekniklerini inceleyen Özkul Çobanoğlu destanın nazım, nesir ve nazım-nesir karışımından oluştuğunu yazmıştır (Yıldırım,1998, s. 154; Çobanoğlu, 2003, s. 89).

Biz de bu bildirimiz ile, daha önce, millî edebî ürünlerimize dayanarak, bilim dünyasına sunduğumuz görüş ve tespitlerimizi (1995, s. 165-171) örneklendirip farklı deliller sunuyoruz. 1995 yılında Fuzûlî'nin *Leylî vü Mecnûn* mesnevisinde tespit ettiğimiz hünerlerin biri, bir edebî türün veya şeklin içine başka tür veya şekil ekleyerek yeni bir tat sağlama gibi evrensel bir fenomenin Türk edebiyatının da eski ve aslî unsurlarından olduğu idi (1995, s. 168). Bu vasfın Oğuz Kağan Destanı'ndan, Burkancı eski Uygur edebiyatı mensur eserlerinden Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ına uzanan çok uzun asırlar içinde yüzlerce, -belki binlerce-, manzum ve mensur eserlerde, Türk halk hikâyelerinde görüldüğü ve devam ettirildiği bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hasan Kavruk, Türkçeye uyarlama, adaptasyon veya yeniden biçimlendirme yoluyla mensur olarak tercüme edilen mensur eserler üzerinde mütercimlerin tasarruflarda bulunduğunu, ortaya yeni bir eser çıkarıldığını yazar (Kavruk, 2010, s. 180). Nesir için anlatılan bu tutum manzum eserlerde de sıklıkla görülür. Bu tasarruflar, mensur eserlerin bazı bölümlerinin manzum olarak çevrilmesi şeklinde görülür.

Manzum eserlerde millî üslûp uygulaması eserin aslî vezninin veya kalıbının, bazen nazım şeklinin, çoğunlukla da aslî nazım şeklinin dışında gazel, kasîde, murabba, terkîb-i bend, tardiye, kıt'a, beyit, hatta halk edebiyatından dörtlük, koşma nazım şekilleri ilâvesi ile yapılır.

Edebî eserlerimizde bu özellik ne zaman, hangi hallerde görülür sorusunu yine millî malzememize bakarak şöyle söyleyebiliriz:

1.Karşılıklı konuşmalarda;



- 2.Duygu patlamaları esnasında;
- 3.Korku ve ümitsizlik anında;
- 4.Mektuplaşmalarda.

### **Dikkati Toplayan, Düğümlerin Yerini Tutan Manzum veya Mensur Bölüm Bulunduran Eski Eserlerimizin Bir Başka Millî Özelliği**

Eski Türk edebiyatı ürünlerinde yukarıda sayılanlardan başka yollar daha vardır. Bir manzum eserin içine mensur paragraflar eklemek; mensur bir eseri manzumelerle zenginleştirmek; eseri, yazıldığı aslî dil dışında bir dille desteklemek; nadir görülse bile cümleleri birkaç dil ile kurmak bunlar arasında sayılabilir. Bu tasarruflar bazı hallerde düğümün yerini tutar, bazen de esere farklı bir çeşni verir. **Hoca İshak Efendi** (XVIII. yüzyıl)'nin çoğu Türkçe, az bir kısmı Farsça yazılan *Vahdet-nâme-i 'Âlem-engîz*'ini; **Sâkıp Mustafa Dede** (XVIII. yüzyıl)'nin, esasî Osmanlı Türkçesi olmakla birlikte içinde Arapça ve Farsça kısımlar da bulunan, hattâ bir cümlenin Türkçe başlatıp Arapça devam ettiği, Farsça ile tamamlandığı sıklıkla görülebilen *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*'ını bu tarzın uç örnekleri olarak gösterebiliriz.

### **Millî Üslûbu Yaşatan ve Tezimizi Destekleyen Eserlerden Örnekler**

Bildirimizin bu bölümünde Türk destanlarında, mesnevî edebiyatımızda, eski Türk edebiyatı mensur eserlerinde, Türk halk hikâyelerinde millî üslûbu(anlatım tekniğini açıkça gösteren edebiyat ürünlerinin kısa bir listesi sunulmuştur.

#### **1.Destanlarda Millî Üslûp**

**1.1 Oğuz Kağan Destanı:** Nesir ve nazım karışık bir destandır. M.Ö. III. yüzyıla tarihlendirilir. Destanın içinde

**1.2. Alpamış Destanı.** En eski Türk destanlarından. Nazım ve nesirden oluşur (Alsaç,2011:202).

**1.3. Dede Korkut Kitabı.** XV. Yüzyılda tespit edilip XVI. Yüzyılda yazıya geçirildiği tahmin ediliyor (Gökyay,1994: 78). Nesir ve nazım karışık bir destandır.

**1.4 Köroğlu Destanı.** Türkiye Türkçesi, Türkmen Türkçesi (Çobanoğlu, 2003: 266), Kazak Türkçesi (Çobanoğlu, 2003, s. 271-272), Özbek Türkçesi (Çobanoğlu, 2003, s. 280; Yıldırım,1998, s. 169-179), Azerbaycan Türkçesi (Yıldırım, 1983, s. 103-114)

varyantları bulunan bu destan da nazım ve nesir karışık bir eserdir (Çobanoğlu, 2003, s. 266, 270).

## 2.Mesnevî Edebiyatımızda Millî Üslûp

**2.1 Yusuf Hashâcib** (XI. yüzyıl), *Kutadgu Bilig*. Telif tarihi: 462/1069-1070. Mesnevî nazım şekli ile yazılmıştır. İçinde 174 yerde hece vezni ile yazılmış dörtlükler mevcuttur. Bu vasıf İran mesnevilerinde hiç görülmez.

**2.2 Sultan Veled** (XIII.yüzyıl). *Rebâb-nâme*. Telif tarihi 701/1301. Farsça. Nazım ve nesir olarak yazılmıştır (Kartal, 2018, s. 274). Eser, 7745 Farsça, 35 Arapça, 22 Rumca, 162 Türkçe, toplam olarak 7959 beyittir. Sebeb-i te'lif kısmı da mensurdur (Ocak,1988, s. 547).

**2.3 Yunus Emre** (XIII-XIV. yüzyıl), *Risâletü'n-Nushiyye*. 562 beyitlik bu eserde manzum giriş kısmından sonra mensur bir bölüm yer alır; sonra tekrar nazma geçilir.

**2.4 Ahmed Fakih** (XIII. yüzyıl), *Kitâbu Evsâf-ı Mesâcidi's-Şerîfe*. 399 beyitlik kısmı tespit edilen eserin içinde 2 parçada gazel, 4 manzumede gazel/kaside kafiye düzeni kullanılmış, hece vezniyle yazılmış 4 adet Kudüs medhiyelerine yer verilmiştir (Mazıoğlu,1974, s. 13)

**2.5 Ahmedî** (XIV. yüzyıl). *İskender-nâme*. Telif tarihi 792/1390. Şair, daha önceki zamanlarda yazılan bu türdeki eserlerde hiç bulunmayan, sadece kendi eserinde yer alan bölümler oluşturmuş; vezni, farklı konuları ele alması, İskender ile Gülşah'ın aşkının anlatıldığı bölümde 6 gazele yer vermesi bakımından millî ve orijinal bir mesnevi yazmıştır (Ünver, 1983, s. 23).

**2.6 Ahmedî** (XIV. yüzyıl), *Cemşîd ü Hurşîd*. 71 adet gazel, 3 Arapça kıt'a, 3 Türkçe kıt'a, 1 nazm, 1 Arapça beyit vardır ve 6 kıt'a, 1 muhammes vardır (Akalm,1975).

**2.7 Mehmed** (XIV yüzyıl), *İşk-nâme/Tuhfe-nâme*. Telif tarihi 1398. 4 değişik vezinle yazılmış 30 gazel vardır (Çağatay,1963, s. 312).

**2.8 Hoca Mes'ûd** (XIV. yüzyıl), *Süheyl ü Nevbahâr*. Telif tarihi 1350. Farsçadan tercüme. Mütercim şair tercüme metne 15 gazel ilave etmiştir (Dilçin, 1991, s. 92)

**2.9 Kadı Darîr** (XIV. yüzyıl), *Yûsuf u Züleyhâ*. Züleyha ağzından 21 gazel vardır (Kartal, 2018, s. 294).

**2.10 Meddâh Yûsuf** (XIV. yüzyıl), *Maktel-i Hüseyin*. İçinde gazellere yer verilmiştir Kartal, 2018, s. 307).

**2.11 Meddâh Yûsuf** (XIV. yüzyıl), *Varka u Gülşah*. Telif tarihi 1368-1369. İçinde kahramanlar ağzından söylenmiş 12 gazel vardır (Kartal, 2018, s. 301).

**2.12 Tutmacı** (XIV. yüzyıl), *Gül ü Hüsrev*, Attar'ın *Hüsrev-nâme*'sinin kısaltılarak tercüme edilmiştir. Çeviriye 3 ayrı vezinde 9 gazel, 1 terci'-i bend ve Farsçe ile Türkçe parçalar eklenmiştir (Kartal, 2018, s. 300).

**2.13 Hârezmî** (XIV. yüzyıl), *Muhabbet-nâme*. Mektupların sonunda 1'i Farsça 10'u Türkçe gazeller vardır (Kartal, 2018, s. 302).

**2.14 Elvan Çelebi** (XIV. yüzyıl), *Menâkıbü'l-Kudsîyye*. Telif tarihi 760/1358-1359. İçinde kaside, gazel ve terci'-i bend şeklinde manzumeler ve hece ölçüsü ile yazılmış bir dördlük vardır (Kartal, 2018, s. 305).

**2.15 Şeyhoğlu Mustafa** (XIV. yüzyıl), *Hurşîd-nâme*. Telif tarihi 1387'dir. Hikâye kahramanlarının ağzından 23 gazel ve 1 terci'-i bend mevcuttur (Ayan, 1979, s. 270-272)

**2.16 Pîr Mahmûd** (XIV. yüzyıl), *Bahtiyâr-nâme*. Hikâye aralarında farklı aruz kalıpları ile söylenmiş şiirler vardır (Kartal, 2018, s. 286; Yörür, 2020).

**2.17 Suli Fakih** (XIV. yüzyıl), *Yûsuf u Züleyhâ*. Yusuf ve Züleyha ağzından söylenmiş 19 gazel vardır (Kartal, 2018, s. 294).

**2.18 Kemaloğlu**. (XIV. yüzyıl). *Ferâh-nâme*. Telif tarihi 1393'tür. İçinde 5 gazel vardır (Özbostancı, 1991, ss. 94, 122, 123, 156, 214).

**2.19 Şeyhî** (XV. yüzyıl), *Hüsrev ü Şîrin*. Mesnevî içinde 26 gazel, 1 terci'-i bend bulunmaktadır (Timurtaş, 1980, s. 108).

**2.20 Süleymân Çelebi** (XV. yüzyıl). *Vesîletü'n-Necat/Mevlid*. Velâdet Bölümü'nün 2. Faslı'nın son kısmı, 3. Faslı kaside nazım şekliyle; aynı bölümün sonunda 10 beyitlik medhiye kaside şekliyle yazılmıştır (Timurtaş, 1980, VI.)

**2.21 Sinanoğlu**. (XV. yüzyıl), *Ümûzü'l-Müznibîn (Mevlid)*. 13 parça gazel, 3 kaside, 2 beyit içerir (Uçman, 2013).

**2.22 Abdülvâsi / Kadioğlu** (XV. yüzyıl), *Halîl-nâme*. Bu mesnevînin içinde 15 gazel bulunmaktadır (Gültaş, 1996).

**2.23 Halîlî** (XV. yüzyıl), *Firkat-nâme*. İçinde farklı kalıplarla 18 gazel, 10 şiir, 3 münacat var (Gülseren, 1999, s. 48). Hatimesi de kaside nazım şekliyledir.

**2.24 Ahmed-i Rıdvân** (XV. yüzyıl), *Heft Peyker*. (Nizâmî'den tercüme. Hikâyelerin kahramanı olan 7 güzelden 6'sının ağızından anlatılan 6 hikâye ve her hikâyeden sonra da, hikâye ile uyumlu birer gazel yazılmıştır (Kartal, 2018, s. 368).

**2.25 Şâhidî** (XV. yüzyıl), *Leylî vü Mecnûn/Gülşen-i 'Uşşâk*. Mesnevî arasında gazeller vardır (Kartal, 2018, s. 355-356).

**2.26 Cemâlî** (XV. yüzyıl), *Hümâ vü Hümâyûn*. 1 kaside, 24 gazel ve 1 terci'-i bend bulundurmaktadır (Kartal, 2018, s. 359).

**2.27 Muhyiddîn Çelebi** (XV. yüzyıl), *Hızır-nâme*. Mesnevînin telif tarihi 880/1476'dır. 912 beyit ve 250 dörtlükten meydana gelir. Mesnevîden başka 3 kıt'a, 18 murabba 48 gazel içerir (Kartal, 2018, s. 330-331).

**2.28 Mûsâ 'Abdî** (XV. yüzyıl). *Câmasb-nâme*. Mesnevî beyitleri arasında, farklı aruz kalplarıyla yazılmış 14 gazel, gazel nazım şekli ile yazılmış 1 mersiye vardır (Erkan,1993, s. 44).

**2.29 Hatiboğlu** (XV. yüzyıl), *Ferah-nâme*. Mesnevî içinde, gazel nazım şekli ile na't vardır (Özkan,1997, s. 292).

**2.30 Rıfâ'î** (XV. yüzyıl), *Bülbül-nâme*. Eserde 21 tane gazel yer almıştır (Köksal, 2018, s. 363; Ayan,1981a).

**2.31 Hümâmî** (XV. yüzyıl), *Sî-nâme*. Telif tarihi 839/1435'tir. İranlı şair Emir Hüseyinî'nin Mantıku'l-'Uşşâk adlı Farsça olan ve 30 parçadan oluşan eserini Hümâmî, her parçasının sonunda 1 gazel ekleyerek Eski Anadolu Türkçesine nazmen aktarmıştır.

**2.32 Cem Sultan** (XV. yüzyıl), *Cemşîd ü Hurşîd*. İçinde46 gazel, 6 nazm, birer terci'-i bend,kasîe ve murabba vardır.

**2.33 Abdülvâsi Çelebi**. (XV. yüzyıl), *Halîl-nâme*. Mesnevi beyitleri arasında gazel nazım şekli ile 13 manzume vardır.

**2.34 Abdülvâsi Çelebi** (XV. yüzyıl), *Mi'râc-nâme*. Eser içinde 2 gazel mevcuttur.

**2.35 Yûsuf Emîrî** (Çağatay sahası, XV. yüzyıl), *Deh-nâme*. 10 aşk mektubundan oluşan eser içinde 7 beyitlik 1 gazel ile 1 ferd vardır (Köksal, 2018, s. 364).

**2.36 Câfer Çelebi, Tâcî-zâde.** (XV. yüzyıl), *Heves-nâme*. Telif Tarihi 1493'tür. Mesnevî gazel ve terci'-i bendlerle güzelleştirilmiştir (Sungur, 1998, s. 80).

**2.37 Zâtî.** (XVI. yüzyıl), *Şem' ü Pervâne*. Mesnevi 23 gazel ve 1 murabba ile (Armutlu, 2018, s. 196) süslenmiştir.

**2.38 Lâmi'î Çelebi** (XVI. yüzyıl), *Şem' ü Pervâne*.1 terci'-i bend, 5 gazel, 1 tarih kıt'ası mevcuttur (Armutlu, 2018, s. 208).

**2.39 Lâmi'î Çelebi.** (XVI. yüzyıl), *Münâzara-i Bahâr u Şitâ*. Eser nazım-nesir karışık olarak yazılmıştır (Eğri, 2001; Kut, 2003, s. 96).

**2.40 Lâmi'î Çelebi.** (XVI. yüzyıl), *Ferhad u Şirin (Ferhâd-nâme)*. Ferhad dilinden 10 gazel ve 1 terci'-i bend vardır (Erkal, 1998, s. 53-54).

**2.41 Uzun Firdevsî** (XVI. yüzyıl), *Süleymân-nâme-i Kebîr*. 33 cilttir. Nazım-nesir karışık olarak yazılmıştır (Büyükkarcı-Yılmaz, 2021).

**2.42 Fuzûlî** (XVI. yüzyıl), *Leylî vü Mecnûn*. Bu mesnevide 3 rubâ'î, 2 murabba' ve 23 gazel vardır (Ayan, 1981b).

**2.43 Nev'î.** (XVI. yüzyıl), *Hasb-ı Hâl*. İçinde 2 Türkçe rubâ'î, 2 Türkçe kıt'a, 2 Farsça rubâ'î ile bu Farsça rubâ'îlerin Türkçeye çevirileri olmak üzere toplam 6 şiir vardır (Özer, 1994).

**2.44 Azerî İbrahim Çelebi.** (XVI. yüzyıl), *Hüsrev ü Şîrin*. Mesnevî beyitleri arasında 16 kıt'a vardır (Çetinkaya, 2015).

**2.45 Kemal Paşazade** (XVI. yüzyıl), *Yûsuf u Züleyhâ*. Beyit adedi 5 ve 7 arasında olan 23 gazele yer verilmiştir (Demirel, 1983, s. 13).

**2.46 Za'îfî** (XVI. yüzyıl). *Sergüzeşt-nâme*. Manzum olmakla birlikte yer yer mensur bölümleri de vardır. Mensur bölümler içinde 56 beyit Türkçe, 2 beyit Farsçadır. Manzum mektuplar ve 1 de gazel mevcuttur (Serdaroğlu, 2011, s. 74-76).

**2.47 Nâyî Osmân Dede** (XVII. yüzyıl), *Mi'râciye*. Eserin şaire ait mesnevî kısmından başka Şeyh Nasûhî'ye ait olan Arapça tevşihler de vardır (Akar, 1981, s. 12).

**2.48 Fevzî Çelebi** (XVII. yüzyıl). *Şem' ü Pervâne*. Mesnevi içinde 6 gazel bulunmaktadır (Armutlu, 2018, s. 223).

**2.49 Refî', Kâtib-zâde Mehmed.** (XVIII. yüzyıl), *Hayât-âbâd*. Mesnevî içinde 2 gazel, 1 tahmis, 1 müseddes, 1 müstezad, 1 kıt'a yer almıştır (Koncu, 2011, s. 165-166, 174, 185-187 205, 224-225, 248).

**2.50 Yemînî, Derviş Muhammed** (XVI. yüzyıl), *Fazîlet-nâme*. Telif tarihi 1519'dur. Şeyh Rükneddin'in Farsça mensur eserinin Türkçeye genişletilerek, nazım-nesir karışık olarak yapılan tercümedir. İçinde 3 gazel, 15 kaside, 3 terci'-i bend, 2 murabba vardır (Tepeli, 1994).

**2.51 Şeyh Gâlib.** (XVIII. yüzyıl), *Hüsn ü 'Aşk*. İçinde, mesnevî nazım şeklinden ayrı, 4 tardiye bulunmaktadır (Doğan, 2002, s. 18).

**2.52 Abdülbâkî 'Ârif** (XVIII. yüzyıl), *Mi'râciyye*. Eserin 5 yerinde farklı vezin ve farklı şekilde manzume eklemek yerine mensur bölümler yazılarak manzum bölümleri açıklayıcı, teyid edici bilgiler verilmiştir (Akar, 1987, s. 187).

**2.53 İshak Efendi, Şeyhülislâm** (XVIII. yüzyıl), *Bi'set-nâme*. Mesnevî içine serpiştirilmiş Arapça, Farsça beyitler mevcuttur (Doğan, 1997, s. 103).

### **3.Eski Türk Edebiyatı Mensur Eserlerinde Millî Üslûp**

**3.1 Singku Seli Tutung, Beşbalıklı.** (X.yüzyıl), "Aç Pars" /Üç Prens ve Pars Hikâyesi", *Altun Yaruk* içinde birçok manzume var (Çağatay, 1945, s. 71-95).

**3.2 Sultan Veled** (XIII.yüzyıl). *Ma'ârif* (Farsça mensur eser). İçinde 22 şiir, 88 beyit,19 nazım, 10 rubâ'î, 2 mesel, 12 mısra, 6 mesnevî, 1 kıta, 1 Arapça beyit, Mevlânâ'dan 1 beyit bulunmaktadır (Anbarcioğlu, 1993, s. 10-360).

**3.3 Âşık Paşa** (XIV. yüzyıl). *Kimyâ Risâlesi*. Mensur eser, içine 59 beyit katılarak nazım-nesir karışık hale getirilmiştir (Mengi,1994, s. 79)

**3.4 Rabguzî,** (XIV. yüzyıl), *Kısasü'l-Enbiyâ*. Nazım-nesir karışık olarak yazılmıştır. Şiirlerin bir bölümü mülemma'dır (Çağatay,1963, s. 148-152). 15 gazel, 11 kıt'a, 1 nazm, Arapça ve Türkçe 4 beyit, 1 mesnevî vardır (Fazılov,1990).

### **3.5 Kul Mes'ûd** (XIV. yüzyıl). *Kelîle ve Dimne Tercümesi*.

Mensur eser içinde manzumeler var (Zajackowski, 1934, s. 20)

**3.6 Nevâî, Ali Şir** (XV. yüzyıl), *Mahbûbü'l-Kulûb*. Telif tarihi: 906/1500. Mensur eser içinde kıt'alar vardır (Levend,1968, s. 265).

**3.7 Kaygusuz Abdal** (XIII-XIV. yüzyıl), *Maglata-nâme*. Nazım-nesir karışık olarak yazılmıştır (Gölpınarlı, 1968, s. 405).

**3.8 Darîr, Kadı** (XIV. yüzyıl). *Sîretü'n-Nebî*. İçinde nazmen ifade edilmiş çok sayıda manzum lirik parçalar mevcuttur (Karahana, 1994, s. 20).

**3.9 Darîr, Kadı** (XIV. yüzyıl), *Kıssa-i Yûsuf / Yûsuf u Züleyhâ*, . Yûsuf ve Züleyhâ ağzından söylenmiş 21 gazel vardır (Karahana,1994:26).

**3.10 Darîr, Kadı** (XIV. yüzyıl), *Fütûhü's-Şâm*. Mensur olan eserin içinde manzum parçalar da vardır (Karahana, 1994, s. 22).

**3.11 Nevâî, Ali Şir** (XV. yüzyıl). *Mahbûbü'l-Kulûb*. Telif tarihi: 906/1500. Mensur eser içinde kıt'alar var (Levend,1968, s. 265).

**3.12 Seyyid Ahmed Mirza**. (XV. yüzyıl), *Ta'aşşuk-nâme*. Aşk mektuplarından oluşan bu eserde mensur mektuplardan sonra birer gazel yazılmıştır (Kartal, 2018, s. 364).

**3.13 Sinan Paşa**. (XV. yüzyıl), *Tazarrunâme*. Nesir-nazım karışık bir eserdir. Aslı mensur ama içi manzumelerle doludur ve bu tasarrufu ile esere “çeşitlilik ve çeşni vermek istemiştir.” (Tulum, 2014, s. 27). Süslü nesrin şâheseri olan bu kitapta 2193 beyitlik manzum kısımlar görülür. Bunların 1'i gazel diğerleri ise mesnevî nazım şekli ile yazılmıştır (Kartal, 2017, s. 115-116).

**3.14 Kıvâmî** (XV. yüzyıl), *Fetih-nâme*. İçinde 108 adet manzume bulunmaktadır (Kartal, 2018, s. 375).

**3.15 Ahmed-i Dâ'î** (XV. yüzyıl), *Cevâhirü'l-Ma'ânî*. Manzum ve mensur olarak yazılmıştır (Kaymaz, 2003, s. 107).

**3.16 Beyânî**. (XV. yüzyıl), *Binbir Gece Masalları*. Aslı Arapça mensur olan eserin Eski Anadolu Türkçesi tercümesine gazeller eklenmiştir (Tekin,1993, s. 239-355).

**3.17 -?-**. (XV. yüzyıl). *Anonim Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*. Eser mensurdur ama içine yer yer serpiştirilmiş 345 beyit var (Azamat, 1992).

**3.18 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), *Hadîkatü's-Sü'edâ*. Mensur bir eser olmakla birlikte yazdığı bu kitabın metin aralarına 16 Arapça, 525 Türkçe manzume yerleştirmiştir (Güngör,1997, s. 21).

**3.19 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), *Rind ü Zâhid*. Farsça nazım ve nesir karışık bir eserdir. 75 rubâ'î, 54 kıt'a, 18 mesnevi beyit tutarında

mesnevî, müfredler vardır. Bu hâli ile eser yarı yarıya mensur, yarı yarıya manzumdur (Kürkçüoğlu, 1956).

**3.20 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), *Şikâyet-nâme*. Nazım ve nesir karışık olarak yazılmıştır. Az da olsa diğer mektuplarında da manzum metinler vardır (Karahan,1949, s. 55-62).

**3.21 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), “**Bayezid Çelebiye cevâbî mektubu**”, Mektup Farsça, Türkçe, nazım-nesir karışık olarak yazılmıştır (Mazıoğlu, 2002, s. 37).

**3.22 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), “**Kadı Alâüddin’e mektup**”. Mensur ve manzum olarak yazılmıştır (Mazıoğlu, 2002, s. 36).

**3.23 Fuzûlî** (XVI yüzyıl), “**Musul Mirlivası Ahmet Bey’e mektup**”. Manzum ve mensur olarak yazılmıştır (Mazıoğlu,2002: 36).

**3.24 Fuzûlî** (XVI. yüzyıl), *Ayas Paşa’ya Mektup*. İçinde Farsça ve Arapça manzum parçalar bulunan bir mektuptur (Mazıoğlu, 1986: 36)

**3.25 Bâkî**. (XVI.yüzyıl). *Hayâtü'l-Kulûb bi-Rivâtetü ebü Eyyüb*. Bâkî, Nuriddin Aliyyi'l-Ensârî'l-Karafîyi'ş-Şâfi'nin *Nefehâtü'l-Abiri's-Sarî bi-Ahâdisi Ebi Eyyübe'l-Ensârî* adlı Arapça mensur eserini nazım-nesir karışık olarak Osmanlı Türkçesine çevirmiştir.

**3.26 Nev'î**. (XVI. yüzyıl). *Keşfü'l-Hicâb min Vechhi'l-Kitâb*. Muhyiddin İbni Arabî'nin Arapça eserinin Türkçeye mensur tercümesidir. İçinde kıt'a, şi'ir, mesnevî, rubâ'î başlıkları altında manzumeler vardır (Telek, 2010).

**3.27 Mustafa 'Âlî, Gelibolulu** (XVI. yüzyıl), *Menşeu'l-İnşâ*. Çoğu resmî, 79 mektuptan oluşan bu serde, cümle aralarında Türkçe ve Farsça beyitlere yer verilmiştir (Aksoyak, 2007).

**3.28 Lâmi'î Çelebi**. (XVI. yüzyıl), *Şerefü'l-İnsân*. Telif Tarihi 1526-1527'dir. Mensur olan eserin içinde çok miktarda, beyit, mesnevî, rubâ'î, kıt'a, nazm, mısra başlıkları altında Türkçe, Arapça, Farsça yazılmış şiirler bulunmaktadır (Eğri,1997).

**3.29 Lâmi'î Çelebi**. (XVI. yüzyıl), *Hüsün ü Dil*. Fettahî'nin aynı adlı Farsça eserinin nazım-nesir karışık tercümesidir. Mısra, mesnevî, gazel, kıt'a, rubâ'î nazım şekilleri ile renklendirilmiştir (Kut, 2003, s. 96).

**3.30 Lâtîfî** (XVI. yüzyıl), *Fusûl-i Erba'a*. Nazım ve nesir karışık olarak yazılmış bir eserdir (Canım, 2013).



**3.31 Hazînî.** (XVI. yüzyıl). *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr.* Hoca Ahmed Yesevi temalı bu eser hem Türkçe, hem Farsça kaleme alınmıştır. Her ikisi de nazım ve nesir hâlinde yazılmıştır.

**3.32 Evliyâ Çelebi** (XVII. yüzyıl), *Seyahâhat-name.* İçinde manzum bölümler mevcuttur. (Özellikle *Seyahat-nâme*'nin 10. Cildinde)

**3.33 Nâbî.** (XVII. yüzyıl, *Tuhfetü'l-Haremeyn.* Mensur olan bu eser içinde Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler de yer almıştır (Karahan, 2006, s. 260).

**3.34 Nahîfî, Süleymân** (XVIII. yüzyıl). *Münşe'ât.* 1'i Farsça 18 müfred, 17 beyitlik 1 kıt'a, 4 tamamlanmamış gazel, 1 gazel şekli ile hamâm-nâme. Bu şiirler, şairin Dîvân'ında yoktur (Ekinci, 2015, s. 239-287).

**3.35 Nahîfî, Süleymân** (XVIII. yüzyıl). *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafâ.* Muhammed bin Es'ad el-Cevvanî'nin *Şeceretü Resûlillâh* adlı eseri, yer yer manzum parçalar ilâve edilerek tercüme edilmiştir (Aypay, 1992, s. 19).

**3.36 Osman-zâde Taib.** (XVIII. yüzyıl), *Sıhhat-âbâd.* Kırk hadis tercüme ve şerhidir. Esere alınan hasisler nesir dili ile açıklandıktan sonra kıt'a nazım şekli ile şiir diliyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

**3.37 Nazîf,** (Mîr Mehmed bin Hüseyin Paşa). (XVIII. yüzyıl), *Melekşâh ve Gülrû.* Aslı Farsça olan eser Türkçeye nazım-nesir karışık olarak tercüme edilmiştir (Kartal, 2017, s. 446).

#### **4. Türk Halk Hikâyelerinde Millî Üslûp**

**4.1 Kerem ile Aşl.** Nazım-Nesir karışık. İçinde 108 manzume bulunmaktadır (Elçin, 2010, s.13).

**4.2 Hikiyeyi Aşık Garip.** Nazım-nesir karışık (Çolak, 2015, s.136-181).

**4.3 Emrah ile Selvi,** Nazım ve nesir karışık halde (Baksı,1970). \*Şair veya yazar Türk ise, eserini Türkçeden başka dille yazsa da yine millî üslûbumuzu yaşatır. Eser, bu görüşü destekler mahiyettedir.

**4.4 Arzı-Kamber Matalı Kerkük Varyantı,** Yazan: Atâ Terzibaşı, 3. Basılış, İstanbul 1971.

**4.5 Rabguzî.** (XIV. yüzyıl), *Kısâsü'l-Enbiyâ.* Aslı mensur. Nazım, nesir karışık olarak yazılmıştır (Çağatay,1972, s.148-152).

## KAYNAKLAR

- Akalın, Mehmet. (1975). *Cemşîd ü Hurşîd, İnceleme-Metin*, Atatürk Üniversitesi Yayınları: 182, Ankara.
- Akar, Metin. (1981). “Nâyî Osman Dede ve Mi‘râciye’si”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Konya, s. 1-16.
- Akar, Metin. (1987). *Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 804, 1000 Temel Eser Dizisi: 131, Ankara.
- Akar, Metin. (1995). “Fuzûlî’nin Leylî Vü Mecnûn’u Üzerine Bazı Düşünceler”, *BİR-Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S.3, İstanbul, s. 165-171.
- Aksoyak, İ. Hakkı. (2007). *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî, Menşeu’l-İnşâ*, Ankara.
- Alsaç, Fevziye, *Alpamış Destanı Üzerine Bir İnceleme*, YL.Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.,
- Anbarcıoğlu, Meliha. (1993), *Sultan Veled, Maârif*, MEB Yayınları: 387, İstanbul.
- Armutlu, Sadık. (2018). *Klâsik Fars ve Türk Edebiyatında Şem‘ ü Pervâne Mesnevîleri*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum.
- Ayan, Hüseyin. (1979). *Şeyhoğlu Mustafa, Hurşîdname*, Erzurum.
- Ayan, Hüseyin. (1981a), *Rifâ‘î, Bülbül-nâme*, Ankara.
- Ayan, Hüseyin. (1981b), *Fuzûlî, Leylâ vü Mecnûn*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Aypay, A. İrfan. (1992). *Nahifî Süleyman Efendi: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, Dr. Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Azamat, Nihat (hız.). (1992). *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, -F. Giese neşri-, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 24, İstanbul.
- Bakşı, Fuad Edip. (1970). *Emrah ile Selvi*, Kültür Kitabevi, İstanbul.
- Banarlı, Nihad Sami. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, 2. Baskı, Devlet Kitapları, İstanbul.
- Büyükkarcı-Yılmaz, Fatma. (2021), “Fırdevsî”, *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Canım, Rıdvan. (2013). *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Çağatay, Saadet. (1963). *Türk Lehçeleri Örnekleri, -VIII Yüzyıldan XVIII Yüzyıla Kadar-Yazı Dili-I*, A.Ü. DTCF yayımı, Ankara.

- Çetinkaya, Ülkü. (2015). *Azerî İbrahim Çelebi, Hüsrev ü Şirin*, Grafiker yayınları, No: 176, Ankara.
- Çobanoğlu, Özkul. (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ Yayınları/310, Ankara.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- Çolak, Faruk. (2015). “Hikayeyi Aşık Garip”, *Karamanlıca Halk Hikâyeleri*, Kömen Yayınları, Konya. s. 96-135.
- Dankoff, Robert. (1984). “The Lyric in The Romance: The Use of Ghazals in Persian and Turkish Masnavis”, *Journal of Near Eastern Studies*, 43,I, pp. 9-25.
- Demirel, Mustafa. (1983). *Yusuf u Züleyha, Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:513, Ankara.
- Dilçin, Cem. (1991). *Mes‘ud bin Ahmed, Süheyl ü Nevbahâr, İnceleme-Metin-Sözlük*, Atatürk Kültür Merkezi yayını-Sayı: 51, Ankara.
- Doğan, Muhammet Nur. (2002). *Şeyh Gâlib, Hüsn ü Aşk, Metin-Nesre Çeviri-Notlar ve Açıklamalar*, Ötüken Yayınevi, Nu:536, İstanbul.
- Eğri, Sadettin. (1997). *Lâmi‘î Çelebi, Şerefü‘l-İnsân (İnceleme-Metin)*, Dr. Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Eğri, Sadettin. (2001). *Bir Bursa Efsanesi: Münazara-i Sultân-ı Bahar Ba-Şehriyâr-ı Şitâ*, Kitabevi yayını, İstanbul.
- Ekici, Metin. (2007). “Destanlar”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ekinci, Ramazan. (2015). “Sevgiliye ve Dost(lar)a Mektuplar: Münşeât-ı Nahîfî”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 54, Erzurum, s. 239-287.
- Elçin, Şükrü. (2010). Kerem ile Aslı Hikâyesi (Araştırma-İnceleme), 3. Baskı, Akçağ yayını, Ankara.
- Erkal, Abdulkadir. (1998). *Lâmi‘î Çelebi, Ferhad u Şirin, (Ferhadname) (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Erkan, Mustafa. (1993). “Câmasb-nâme”, *DİA*, C. 7, İstanbul, s. 44-45.
- Gökyay, Orhan Şaik. (1994). “Dede Korkut”, *DİA*, İstanbul, s. 77-80.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1968). “Kaygusuz Abdal”, *Türk Dili*, C. XIX, S. 207, Ankara.

- Gülseren, Cemil. (1999). "15. Yüzyıl Şairi Halilî'nin Orijinal Bir Mesnevisi: Fûrkat-nâme", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.3, Afyon, s. 162-164.
- Güngör, Şeyma. (1997). "Hadîkatü's-Sü'adâ", *DİA*, C.15, İstanbul, s. 20-22.
- Karahan, Abdülkadir. (1949). "Fuzûlî'nin Mektupları-II", *TDED*, C. 3, S.1-2, İstanbul.
- Karahan, Abdülkadir. (1954). "Lâmi'î", *Türk Ansiklopedisi*, C. 7, Ankara.
- Karahan, Abdülkadir. (2006). "Nâbî", *DİA*, C.32, İstanbul, s. 258-260.,
- Karahan, Leyla. (1994). *Erzurumlu Darir, Kıssa-i Yûsuf, Yûsuf u Züleyha*, Türk Dil Kurumu Yayınları:564, Ankara.
- Kartal, Ahmet. (2011), "Anadolu'da Nesir Edebiyatı", *Klâsik Dönem Osmanlı Nesri*, Kesit yayınları, İstanbul.
- Kartal, Ahmet - Soylu, Zafer. (2017) *Sivrihisarlı Sinan Paşa ve Nesir Edebiyatı*, Sivrihisar Belediyesi Kültür Yayınları-3, İstanbul
- Kartal, Ahmet. (2018). *Doğunun En Uzun Hikâyesi*, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, 3. Baskı, Doğu Kütüphanesi yayını, İstanbul.
- Kavruk, Hasan. (2010). "Klâsik Türk Geleneğinde Tahkiye Dili", *Nesrin İnşası, Düz Yazıda Dil, Üslûp ve Türler*, Turkuaz Yayınları, İstanbul.
- Kaymaz, Zeki. (2003). "Ahmed-i Dâ'î'nin Bilinmeyen Bir Eseri: Cevâhirü'l-Ma'ânî", *TDAY-Belleten 2003/2*, Ankara, s. 107-117.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. (1964). *Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*, Edebiyat Yayınevi, Ankara 1964.
- Koncu, Hanife (hızr.). (2011). *Kâtib-zâde Mehmed Refî'*, *Hayât-âbâd*, Doğu Kütüphanesi yayını, İstanbul.
- Kut, Günay. (2003). "Lâmîî Çelebi", *DİA*, C.27, Ankara.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip. (1956). *Fuzûlî, Rind ü Zâhid*, A.Ü. DTCF yayınları, No:108, Ankara.
- Levend, Ağâh Sırrı (1968). *Ali Şir Nevaî-Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*, IV. Cilt, Ankara.
- Mazıoğlu, Hasibe. (1974). *Ahmed Fakih, Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*, TDK yayını, Ankara.
- Mazıoğlu, Hasibe. (1997). "Fuzûlî'nin Bir Mektubu", *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TDK yayınları:665, Ankara.
- Mengi, Mine. (1994). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Tarihi-Metinler*, Akçağ Yayınları: 111, Ankara.

- Nisari, Abdurrahman. (1957). *Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı (Lise I. Sınıf)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Ocak, Fatma Tulga. (1988), "Sultan Veled'in Rebâb-nâmesi". *Erdem*, C.IV, S.11, s.541-551.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/693107>
- Özbostancı, Kenan. (1991). *Kemaloğlu, Ferah-name*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özer, Hande. (1994). *Nev'i'nin Hasb-ı Hâl'i*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özkan, Mustafa. (1997). "Hatiboğlu Mehmed", İ.Ü. Ed, İstanbul Edebiyat Fakültesi, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.27, İstanbul, s.281-296.
- Sedaroğlu Coşkun, Vildan. (1998). *Za'ifi'nin Sergüzeşt-nâme'si*, İsam Yayınları, İstanbul.
- Sungur, Necati. (1998). *Tâcîzâde Cafer Çelebi, Heves-nâme* (İnceleme-Tenkitli metin), Dr. Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tekin, Şinasi. (1993). "Binbir Gece'nin ilk Türkçe tercüme ve hikâyelerdeki gazeller üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları: Talat Tekin'e Armağan*, S. 3, Ankara, s. 239-355.
- Telek, Serap. (2010), *Malkaralı Nev'i Yahyâ'nın Keşfü'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb Adlı Eserinin Metin ve İncelenmesi (1a-219b Yaprakları Arası)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Terzibaşı, Atâ. (1971), *Arzı-Kamber Matalı Kerkük Varyantı*, İstanbul.
- Tepeli, Yusuf. (1994). *Yemîni, Fazilet-nâme*. Erzurum.
- Timurtaş, Faruk Kadri. (1980). *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrîn'i, İnceleme-Metin*, İ.Ü. Yayınları, Nu:2690, İstanbul.
- Timurtaş, Faruk Kadri. (1990). *Süleyman Çelebi, Mevlid*, 3. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 481, 1000 Temel Eser Serisi:27, İstanbul.
- Tulum, Mertol (hız.). (1971). *Sinan Paşa, Tazarru'-nâme, Yakarışlar Kitabı*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 28, İstanbul.
- Uçman, Abdullah-Koncu, Hanife-Çakır, Müjgân (hızl.). (2013). İstanbul.
- Yıldırım, Dursun. (1998). "Koroğlu Destanı'nın Orta Asya Rivayetleri", *Türk Bitigi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Yörür, Ali. (2020). "Pîr Mahmûd", *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Erişim 10.07.2023.

Yüksel, Sedit. (1965), *Mehmed, Işk-nâme*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayını, Ankara.

Zajaczkowski, A. (1934). *Études sur la Langue vieille-Osmanlie*, Krakow, p.20.



# TEOLOJİK HERMENÖTİĞİN TÜRKÇE MESNEVİ ŞERHLERİNDEKİ YANSIMALARI

## REFLECTIONS OF THEOLOGICAL HERMENEUTIC IN THE ANNOTATIONS OF THE MATHNAWĪ

Mehmet Nuri ÇINARCI\*

### ÖZ

İnsanlık tarihi boyunca toplumların temel dinamiklerini oluşturan inanç akideleri, insanların yaşam tarzlarına yön veren ve sosyal hayat içerisindeki kültürel dinamizmi şekillendiren öğelerin başında gelmektedir. Bu yüzden inancın günlük hayattaki işleyişini belirleyen dinlerin, bazen yazılı bazen de sözlü bir şekilde kendilerini ifade etme fırsatına sahip oldukları görülmektedir. İnsanın kendisine iletiildiğine inandığı bu mesajları en doğru şekilde anlama kaygısı aynı zamanda hermenötik, tefsir, şerh gibi mevcut bilgiyi açıklama ve yorumlama faaliyetlerinin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Tarih boyunca hem doğu hem de batı kültürlerinde başta teolojik metinler olmak üzere farklı bilim dallarına mensup birçok eserin izahlarına dair çalışmalar yapılmıştır. Esas gayesi, İncil metinlerinin daha iyi anlaşılması olan teolojik hermenötik de bünyesinde literal ve alegorik yorumlamayı barındıran izah biçimlerinden biridir. Hristiyanlığın önemli merkezlerinden olan Antakya ekolü metnin linguistik manasını temel alan literal yorumu kullanırken İskenderiye ekolü, metnin gizli anlamına nüfuz etmeye çalışan alegorik yorumlamayı tercih etmiştir. Kur'an'ın işari tefsiri olarak kabul edilen Mesnevî de yazıldığı tarihten sonra birçok kez şerh edilmiştir. XV. yüzyıldan itibaren yapılan Mesnevî şerhlerinde şarihlerin yerine göre hermenötüğün kimi zaman literal kimi zaman da alegorik yorumunun belirli özelliklerini kullandıkları açıkça görülmektedir. Alegorik yorumcu İncil hermenötleri metnin manasını ruh ve beden şeklinde iki boyutlu açıklarken Mesnevî şarihleri ise mananın izahını zahir ve batın şeklinde yapmışlardır. Bu çalışmada bazı Mesnevî şarihlerinin metin izahında özellikle teolojik hermenötüğe ait alegorik yorumlamaya benzer bir yöntemi nasıl kullandıklarına dair örneklerle bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Teolojik Hermenötik, Alegorik Yorumlama, Şerh, Mesnevî Şerhleri, Tasavvuf

### ABSTRACT

Belief creeds, which constitute the basic dynamics of societies throughout the history of humanity, are one of the leading influences that shape people's lifestyles and shape the cultural dynamism in social life. For this reason, it is seen that religions that determine the rituals of belief in daily life have the opportunity to express themselves sometimes in writing and sometimes verbally. The concern of understanding these messages, which people believe to be conveyed to them, in the most accurate way, also paved the way for the emergence of activities to explain and interpret existing information such as

---

\*Doç. Dr., Tuzla Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
Tuzla/Bosna-Hersek (mehmetnuriedb@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-7493-3872>



hermeneutics, commentary and annotation. Throughout history, studies have been conducted on the explanations of many works belonging to different branches of science, especially theological texts, in both eastern and western cultures. Theological hermeneutics, whose main purpose is to better understand the texts of the Bible, is one of the forms of explanation that includes literal and allegorical interpretation. While the Antioch school, one of the important centers of Christianity, used the literal interpretation based on the linguistic meaning of the text, the Alexandria school preferred the allegorical interpretation, which tried to penetrate the hidden meaning of the text. Mathnawî, which is accepted as the isari interpretation of the Qur'an, has also been commented on many times after the date it was written. It is clearly seen that in the Mathnawî commentaries made since the 15th century, they sometimes use literal and sometimes allegorical interpretations of hermeneutics, depending on the place of the commentators. While the allegorical interpreters of the Bible hermeneutics explained the meaning of the text in two dimensions as soul and body, the commentators of Mathnawî explained the meaning in the form of outward and inward. In this paper, information will be given with examples about how some Mathnawî commentators use allegorical interpretation in the explanation of the text.

**Keywords:** Theological Hermeneutics, Allegorical Interpretation, Annotation, Mathnawî Annotations, Tasavvuf

## Giriş

Söz ve sözün insan hayatındaki mahiyeti göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Sözün somut bir şekilde vücut bulduğu yazılı kaynaklar söz, cümle ve metin aracılığıyla teşekkül eden düşüncelerin kitlelere ulaşımını sağlamış ve aynı zamanda yazıldığı çağdan sonra da muhatabı olan kişilerin ondan istifade etmesini sağlamıştır. Başta kutsal metinler olmak üzere bireysel ve toplumsal hayatı şekillendiren ve ona yön veren metinler, hitap ettikleri kesimler tarafından birçok kez okunmuş ve tetkike tabi tutulmuştur. Okunan metnin daha iyi anlaşılması isteği, uygarlık tarihinde, açıklama ve yorumlamaya dair yeni bilim dallarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Batı kültüründe hermenötik, doğu kültüründe ise tefsir ve şerh, yazılı bir metnin ya da eserin açıklanma ve yorumlanmasına dair yapılan ilk çalışmalardır. Özellikle hermenöt ve şarihlerin üzerinde çalıştıkları ilk eserler, dini bir hüviyet taşımaya rağmen ileriki zamanlarda kutsal olmayan metinlerin de hermenötik ve şerhin kapsamına alındığı görülür. Lügat anlamı itibarıyla açıklama ve yorumlama anlamları içeren hermenötik, tefsir ve şerh ele aldıkları metinleri daha iyi anlattıkları veya yorumladıkları gerekçesiyle yazılırlar. Özellikle yorumlama eksenli bir yaklaşım tarzı sergileyen hermenötiğin alegorik boyutu, te'vil ve tasavvufî-edebî şerhler, hedef metnin içerisinde bulunan sözcük, cümle ya da varsa hikâye örgülerinin gerçek anlamlarının dışında

mecazî ya da sembolik bir anlatımlarının da söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Sembolik anlatımın en yoğun olduğu dini-tasavvufi metinlerden birisi de hiç kuşkusuz Mevlana'nın kaleme aldığı *Mesnevî-i Ma'nevî*'dir. Mevlana, *Mesnevî*'nin mukaddimesi ile konuyu işlediği esas metinde, yer yer eserini neden yazdığına dair bazı bilgilere yer verir. Buna göre *Mesnevî*'nin yazılmasının iki önemli sebebi vardır. Bunlardan ilki Mevlana'nın kendi ifadesiyle Kur'an-ı Kerim'i açıklamak; diğeri ise tarikat yoluna girmiş zahitlerin doğru yolu bulmalarını sağlamaktır. Ahmed Eflâkî de Mevlana'nın biyografisini anlattığı *Menâkıbü'l-'arifîn* adlı eserinde *Mesnevî*'nin yazılma sebebi ile ilgili Hüsameddin Çelebi'nin verdiği malumata dayanarak bu minvalde yapılmış bilgilere verir. Tanrı kelamını açıklamak ve tasavvuf salıklarına rehber olmak amacıyla yazılan *Mesnevî*'de özellikle kastedilen mananın anlatılması için sembolik bir dil tercih edilmiştir. Tasavvufi metinlerde sıkça görülen iç içe geçmiş anlam katmanlarına *Mesnevî*'de de rastlanır. Ancak bunda hiç şüphesiz Feridüddin-i Attâr ve Hâkim Senâ'î'ye ait eserlerin Mevlana üzerindeki derin tesirini gözardı etmemek gerekir. Nitekim Senâ'î ve Attâr'ın eserlerindeki mana aktarımında sözcüklerin mecazî dünyalarından ve özellikle alegorik anlatımlarından sıkça istifade ettikleri görülür.

Teolojik hermenötiğin ruh ve beden, şerhin zahir ve batın, Mevlana'nın ise suret ve mana olarak nitelendirdiği bu çok boyutlu anlatımın tüm inceliklerini *Mesnevî*'de görmek mümkündür. Devrin iyi eğitilmiş, yabancı dil bilen ve dini-tasavvufi birikiminin yanı sıra belagat bilgisinin de iyi olduğuna inanılan aydınlar, şarihlik rolü üstlenerek *Mesnevî*'deki anlam dünyasını ifşa etmek amacıyla *Mesnevî* şerhleri yazmışlardır. *Mesnevî*'ye dair yapılan şerhlerin önemli bir yekûnu mensur olarak kaleme alınırken bir kısmı da şiir bilgisine ve kabiliyetine güvenen şarihler tarafından manzum olarak yazılmıştır. Etki sahası bu denli geniş olan *Mesnevî*'nin başta tarikat mensupları olmak üzere toplumsal tabakanın her kesiminde bulunan insanlar tarafından anlaşılabilmesi için XV. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar şerhleri yapılmıştır. Muînüddîn bin Mustafa'nın 1436 tarihinde devrin Osmanlı hükümdarı II. Murad için kaleme aldığı *Mesnevî-i Murâdiyye* ile birlikte başlayan *Mesnevî*'yi şerh etme geleneği, günümüzde de devam etmektedir. Büyük bir kısmı tarikat erbabı olan *Mesnevî* şarihlerinin ortak gayesi, hem sufileri hem de halkı *Mesnevî*'de yer alan mana denizinden istifade ettirmektir. Bu anlamda teolog hermenötlerin de İncil metinlerini yorumlarken benzer

bir tavır takındıkları ve kapalı olduğuna inandıkları kimi metinleri ilerde bahsedeceğimiz alegorik yöntemle çözmeye çalıştıkları görülür. Hareket noktaları kutsal metinler olan şarih ve teolog hermenötlerin perdenin arkasında olduğuna inandıkları manayı açık ve anlaşılır hale getirme çabası, yorum biliminin farklı kültürlere ait bu iki kolunun bazı hususlarda paralellik arz etmesine sebep olmuştur

Bu çalışmada, teolojik hermenötiğin özellikle İskenderiye ekolü tarafından İncil metinlerine uygulanan alegorik yorumun şerh metinlerindeki yansımaları üzerinde durulacaktır. Çalışmada, alegorik yorumlamayı kutsal metinlerde sistematik olarak uygulayan Origen'in metodu esas alınacaktır. *Mesnevî* şerhlerinden ise 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar her bir yüzyıldan en kapsamlı bir adet *Mesnevî* şerhi<sup>1</sup> seçilecektir. Bildiri metninin belirli bir sınırı olduğundan alegorik açıdan en zengin beyitlerden olan *Mesnevî*'nin ikinci beytinin şerhi değerlendirmeye alınacaktır. 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar farklı *Mesnevî* şerhlerinin seçilme sebebi ise aynı beyte yönelik yorumsal yaklaşımların tarihsel seyrini ortaya koymaktır.

## 1. Kutsalı Anlamlandırma Çabası: Şerh ve Teolojik Hermenötik

Sözlük anlamı itibarıyla “açıklama ve beyan etme” anlamlarına gelen şerh, anlaşılması güç olduğuna inanılan kimi eserlerin tamamı ya da belirli bir kısmının bazen de tek bir metnin izahına dayalı faaliyetler bütünüdür. Şerh yapma ihtiyacının hissedildiği metinler “başta temel hadis ve fıkıh kitapları olmak üzere esmâ-i hüsnâ ve dua mecmuaları, akâidle ilgili eserler, hilye-i nebîler vb. çok sayıda telifâtın yanı sıra dil, gramer ve astronomi sahalarında yazılmış eserlerden meydana gelmektedir (Ceylan, 2000, s. 20). Ağırlıklı olarak dini telifâtın ön planda olduğu bir yapıya sahip olan şerh geleneği, farklı bilim dallarında yazılmış eserlerin de daha rahat anlaşılmasına öncülük etmiştir. Peki, farklı alanlarda kaleme alınmış birçok eserin şerh edilmesine, esas itibarıyla neden ihtiyaç duyulur? 17. yüzyıl Osmanlı nesrinin önde gelen temsilcilerinden Kâtip Çelebi, biyografik çalışması olan *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde bu durumu şöyle dile getirir:

“Aslında her yazar, eserini şerhe ihtiyaç duyulmadan anlaşılması için yazar. Yazarın düşünce ve ifadedeki üstün

---

<sup>1</sup> Bu *Mesnevî* şerhleri sırasıyla Mustafa Şem'i'nin, *Şerh-i Mesnevî* (16. yy.), Ankaravî İsmail Rusûhî'nin, *Mecmû'atü'l-Letâ'if* (17. yy.), İsmail Hakkı Bursevî'nin, *Rûhu'l-Mesnevî* (18. yy.), Muhammed Murad Molla'nın, *Hülâsatü's-Şürûh* (19. yy.) ve Ahmed Avni Konuk'un, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (20. yy.) adlı eserleridir.

*kabiliyetinin bir yansıması olarak metindeki anlam yoğunluğunun okuyucu tarafından anlaşılmasında, yazarın metnin okuyucu tarafından anlaşıldığı gerekçesiyle ek bilgi vermemesi, lafzın birden fazla anlama gelecek şekilde mecazlı ve kinayeli bir şekilde yazılmış olması şerh edilme zarureti ortaya koyar” (Kâtip Çelebi, 1941, s. 35).*

Kâtip Çelebi, şerhe duyulan ihtiyacı şarih, okuyucu ve eser eksenli bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre şerh faaliyetinin dinamiklerini, kabiliyetli bir şarih, metni anlayamayan okuyucu ve karmaşık bir metin meydana getirmektedir. Bir cümlenin öğelerini oluşturan bu unsurlardan şarih özne, okuyucu nesne, şerh faaliyetinin ise yapılan iş yani yüklem olduğunu söyleyebiliriz. Şerh edilecek eserde mevcut olan konuya dair birikimine güvenen şarih, bu doğrultuda metnin en rahat şekilde anlaşılması için şerhine başlar. Elbette şarihin bir eseri şerh etme gayesi onu herkesten daha iyi anladığı iddiasıyla ortaya çıkar. Şarihin dünya görüşü, tarikat mensubiyeti, kültürel alt yapısı vb. şerhin genel havasını belirleyen temel hususlardır. Öte yandan aynı eser üzerine farklı şarihler tarafından şerhler yazıldığı da sıkça görülür. Şerh metodu ve yaptığı yorumların isabetli olmayışından dolayı bir şarihin, diğerini eleştirerek okuyucuya doğru yaklaşımın hangisi olabileceği ile ilgili bilgiler verdiğine tanıklık ederiz.

Şerhler içerisinde özellikle dini-tasavvufi eserlere yapılan şerhlerin farklı bir yeri vardır. Mutasavvıflar, tasavvuf düşüncesini genellikle şiirin mana kudretinden yararlanarak anlatmaya çalışırlar. Şiirin çoğu kez bir araç olarak kullanıldığı tasavvufi şiirde şair, kelimelerin kendisine açtığı mana ikliminin bütün imkânlarından istifade eder. Yani şair, bir bakıma mecaz, sembol, alegori gibi temeli benzetme esasına dayanan unsurları da kullanarak kelime ve yahut cümlelere birden fazla anlama gelecek şekilde bir perspektif kazandırır. Çünkü şiir, dünyevî imgeler ile öbür dünyaya ait imgeler arasında, dini fikirler ile dindışı fikirler arasında yeni ilişkiler yaratmak için neredeyse sınırsız imkânlar sağlar; yetenekli usta şair, her iki düzeyi mükemmel bir şekilde birleştirebilir ve en dindışı şiire bile belirli bir dini renk verebilir (Schimmel, 1975, s. 288). Şairin sanatçı kabiliyeti ve belagat ilmine olan hâkimiyeti şiirlerinde kullandığı kelimelerle iki hatta üç boyutlu bir düşünce dünyası oluşturmasına fırsat verir. Dini metinlerdeki simgeler, şiirin içinde niteliklerini değiştirirler ama böyle bir değişiklik simgeleri anlamsızlaştırmak şöyle dursun onlara daha fazla anlam kazandırır (Andrews, 2001, s. 83). Schimmel’in imge, Andrews’in simge ve Kâtip Çelebi’nin mecazlı ve kinayeli lafız olarak

nitelendirdiği şiirlerdeki kullanım, aynı zamanda şerhe duyulan ihtiyaca da kapı aralamıştır.

Tasavvufun edebiyat üzerinden anlatıldığı eserlerin şerhlerinde genellikle benzer bir yol izlenmektedir. Teolojik hermenötik gibi esasen kaynağını çeviri ve filolojiden alan şerh de, özellikle farklı dillerde yazılmış eserlerin izahında ciddi bir yabancı dil bilgisi birikimi ister. Şarih, öncelikle şerh edeceği eserin ana metnini küçük parçalara böler. Eser, manzum bir metinden müteşekkilsen beyit beyit ve kimi zaman da aralarında anlam bağıntısı olan beyitler bir arada şerh edilir. *Mesnevî*'nin de içerisinde bulunduğu klasik şerhlerin izahı esasında hangi aşamalara tabi tutulduğu ile ilgili Tunca Kortantamer şu tespiti yapar.

*“Bu tip şerhlerde öncelikle metin verilir. Sonra kelimeler ve kavramlar çok zaman dil bilgisi ağırlıklı olarak şerhine göre uzun veya kısa bir şekilde açıklanır. Onlarda saklı olan anlam dünyası ortaya çıkarılmaya çalışılır. Daha önce bu konuda ileri sürülmüş fikirler varsa, onlar zikredilir, tercihlerde bulunulur. Telmihler dünyası açıklanır. Sa’dî, Hâfız ve Mesnevî şerhleri genellikle böyledir”* (Kortantamer, 1994, s. 2-3).

Evvla tercüme edilen akabinde ise filolojik bir çözümlemeden geçirilen metin, son tahlilde gizli olduğuna inanılan anlam dünyasının ifşası ile son bulur. Şarihler her ne kadar şerh ettikleri tasavvufî eserleri, tercüme, sözcük ve cümlelerin gramer hususiyetleri, edebi sanatlar, atasözleri gibi lafzi anlatıma katkı sunacak izahlara yer verseler de asıl gayeleri, sembol ve remizlere dayalı, içerisinde hikmeti barındıran batını anlamı vermektir. *Mesnevî* şerhlerinde ifadelerin zahiri anlatımlarından ziyade batını unsurlara dayandırılarak verilmesinin temel sebeplerinden biri de hiç şüphesiz onun “işârî” ya da diğer isimle “tasavvufî” tefsir olmasından kaynaklanır. Mevlana, *Mesnevî*'yi Kur'an'ın batın manalarını keşfeden remîz ve işaretleri te'vil ve tahkik eden (keşşâfü'l-Kur'an) bir kitap olarak da tanıtır (Ceyhan, 2004, s. 328). Bu yüzden de *Mesnevî* şarihleri, özellikle net bir şekilde anlaşılamayan kimi tasavvufî ifadelerin çözümü için sık sık işârî tefsirlere ve veya tasavvufu anlatan kült eserlere müracaat etmişlerdir.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Mesnevî* şarihleri, işârî tefsirler içerisinde Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Ma'ârif*, Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*, Kaşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Vâ'iz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i Aliyye* Alusî'nin *Ruhu'l-Me'ânî* adlı eserlerine başvurmuşlardır. Tasavvuf ile ilgili bilgi veren kaynakların başında ise İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekiyye*'si ile *Füsûsu'l-hikem*'i ve İmam Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmu'd-dîn*'i gelmektedir. Geniş bilgi

Kutsal metinlerin yorumlama ve izahını içeren diğer bir faaliyet alanı ise teolojik hermenötiktir. Sözcük anlamı itibarıyla Grekçe’de ifade etme, açıklama ve tercüme etme anlamlarına gelen hermeneuion fiilinden türemiştir. “Hermeneutik hermeneuion sanatı, yani bildirme haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Teolojik hermeneutik ise kutsal yazıların doğru açıklanması sanatıdır.” (Gadamer, 1995, s. 11-12). Antik dönemde Yunan paganizminin önemli figürlerinden olan Hermes’in Tanrıların mesajlarını insanlara aktardığı yönündeki inanç, ilk hermenötik faaliyetler olarak bilinir. Hermenötik, ilk çağ filozoflarından Aristo ve Platon’un doğrudan ya da dolaylı bir şekilde eserlerinde kullandıkları terimlerden biridir. Jeanrond, batı hermenötiğinin tarihsel gelişimi üzerinde klasik Yunan edebiyat nazariyesinin ve felsefesinin, biblikal yorumun (Yahudi ve Hıristiyan nazariyeleri), hermenötiği dinsel sınırın ötesine götüren aydınlanma felsefesinin ciddi tesirleri olduğunu belirtir (Jeanrond, 2007, s. 42). Yunan toplumunda özellikle gençlerin ve yetişkinlerin eğitimleri için *İlyada* ve *Odyseia* adlı eserin alegorik açıdan yorumlanması, sonraki süreçte teolojik hermenötiğin yorum anlayışına önemli katkılar sağlamıştır.

Teolojik hermenötik, kutsal metinleri yorumlama esnasında genellikle alegorik ve gramatik (literal) yorumlamayı kullanmıştır. Alegorik yorum, metnin dışındaki yorumsal bir anahtarın yardımıyla bir metnin gizli anlamına ulaşmaya çalışırken, bir metnin gramatik yorumu, onun içindeki lengüistik araçları ve ilişkileri inceleyerek metnin anlamına erişmeye çalışır (Jeanrond, 2007, s. 44). Kutsal kitabı (eski ve yeni Ahit) yorumlayan Hıristiyan dinine mensup İskenderiye okulu, alegorik yorumlamayı kullanırken, Antakya okulu ise literal yorumu tercih etmiştir. Kutsal kitabı yorumsal anlamda kendi bakış açlarına göre açıklayan bu her iki Hıristiyan yorum ekolü, hiç şüphesiz hermenötik eğilimlerini Yahudi hermenötik geleneğine borçludur. Bu geleneğin en büyük temsilcisi ise Yahudi kutsal metinlerini yorumlayan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo’dur. Philo, Stoacılar<sup>3</sup> alegorileştirmeyi “fiziksel” ve “etik” olmak üzere iki sınıfa ayırmayı öğrenmişti (Grant, Tracy, 1984, s. 52). Kutsal metin

---

İçin bkz.: Çınarcı, M. N., Botalıç, M. (2022). *Türkçe Mesnevî Şerhlerinin Kaynakları*, Social Sciences and Humanities Studies, 19, 45-68.

<sup>3</sup> Stoacıların dış anlam ve iç anlam ikiliğinin geçmesi, hermenötik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Teolojik hermenötik de bu ayrıma dayanır. Birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki ayrı anlam kabul etmekle birlikte bir hermenötik teori geliştiremediler. Böyle bir teorinin ilk denemelerine alegori kavramına çok önemli yer veren Yahudi filozofu Philo’da rastlamaktayız (Özcan, 2000: 25)

yorumlamalarında ağırlıklı olarak alegorik yaklaşımı tercih eden Philo, literal yorumu da göz ardı etmemiş; özellikle literal anlamın yetersiz kaldığına inandığı kimi noktalarda alegorik anlama müracaat etmiştir. Alegorik ve literal yaklaşımı beden ve ruh gibi gören Philo'nun<sup>4</sup> bu algısı, anlamın soyut ve somut yönünü temsil etmesi bakımından Mevlana'nın suret ve mana imgesini hatırlatmaktadır.

Teolojik hermenötiğin yukarıda da ifade edildiği gibi en önemli yorumlama biçimlerinden ve bizim de *Mesnevi* şarihlerinin şerhlerinde izlerini arayacağımız yöntem, alegorik yaklaşımdır. Grekçe alla-egorein sözcüğünden türeyen alegori, bir şeyi söyleyerek başka bir şeyi kast etme anlamına gelmektedir. Greklerin Homer ve kutsal metinleri yorumlamak amacıyla kullandıkları alegorik yorumlamayı Philo, aynı şekilde Yahudi kutsal metinlerine tatbik etmiştir. Kendisi, yöntemini, “altta yatan anlam” olarak tarif etmiştir ve bu tarif Yunanlıların Homer’i yorumlarken bulmaya çalıştıkları felsefi anlamı tarif etmek için kullandığı tanımla aynıdır (Tarakçı, 2010, s. 186). Hıristiyanlıkta ise alegori ifadesini kullanan ilk kişi Pavlus’tur. Pavlus, İncil’in Galatyalılar bahsinde geçen Hazreti İbrahim’in eşlerinden Sara’yı Kudüs’e diğer eşi Hacer’i ise Sina Dağı’na teşbih edip bunlar için alegori ifadesini kullanmıştır. Pavlus’tan sonra Hıristiyan ilahiyatında sırasıyla Hıristiyan bir filozof ve apolojist olan Justin Martry ve kilise rahiplerinden İskenderiyeli Clement, alegorik yorumu kutsal metinlere uygulayan isimlerdir. Elbette alegorik yorumlamayı sistematik bir hale getirip kutsal kitaba uyarlayan en önemli isim İskenderiye okulunun önde gelen temsilcilerinden Origen’dir.

Origen, kendisinden önce Stoacılarından aldığı alegorik yorumu kutsal metinlere uygulayan Philo’yu takip etti. Kutsal kitabın alegorik yorumlamasını etraflı bir şekilde anlattığı *İlk İlkeler Üzerine (On First Principles)* adlı yapıtı, hem Latince hem de Grekçe kaleme alınmıştır. Ünlü eseri *Against Celsus*’ta “Bizden önce bazı kimselerin de gösterdiği gibi, yasa, biri lafzî, diğeri ruhî iki anlama sahiptir.” (Origen, 1994: 7/20) şeklindeki ifadesi metnin iki yönlü anlamsal boyutuna atf niteliğindedir. Origen, alegorik yorumlamayı da yine Philo ve Clement gibi ahlakî ve teolojik yorumlama şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Origen, bir metne yüklenebilecek değişik anlamları tarihî, ahlakî (moral) ve mistik boyut olmak üzere üçe ayırır (Tarakçı, 2010, s. 200). Tarihî anlam, geçmişte zuhur eden çeşitli olayların

---

<sup>4</sup> Philo’ya göre beden yani literal anlamın amacı Tanrısal sırları ortaya çıkarmak, alegorik anlamın amacı ise sözcüklerin fiziki yapısını aşan arkalarındaki üst anlamı ortaya çıkarmaktır.

görünen anlamını, ahlakî anlam, kutsal kitabın ön gördüğü ahlaksal davranış normlarının birey ve toplum hayatına uyarlanmasını, mistik anlam ise Kitab-ı Mukaddes'te verilen bilgilerin Hıristiyan inanç esaslarına göre yorumlanmasını ifade eder.

Origen'in lafzî ve alegorik yorumlamalarının yanı sıra kutsal bir metnin çözümlenmesine dair başka ön görüşleri de mevcuttur. Buna göre Kitab-ı Mukaddes, Tanrı kelamı olduğu için herhangi bir yanlışlığın olması söz konusu değildir. Bu yüzden zahirî düzeyde çelişkili gibi görünen ifadelerin daha iyi ve doğru anlaşılabilmesi için alegorik düzeyde yorumlanarak gizli anlamlarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Origen'e göre Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamaya çalışan kişi, dua edip Tanrı'dan kendisine doğru yolu göstermesini dilemeli ve tüm gayretiyle doğruya ulaşmaya çalışmalıdır (Tarakçı, 2010, s. 198). Kutsal kitap yorumcusunun metinleri yorumlarken elde ettiği sonuçların belirli dinsel otoritelerin normlarına uyması zaruridir. Bu yüzden kilise ve havari geleneğine, onların belirlediği itikadî ilkelere uymayan yorumlar doğru kabul edilmemiştir. Origen'e göre, Kitab-ı Mukaddes'in bedeni hükmündeki birincil anlam sıradan insanları, eğitmek içindir. Kitab-ı Mukaddes'in ruhu, daha ileri seviyedekilere; gelecekte olacak güzel şeylerin habercisi olan canı da mükemmelliğe erişmiş olanlara hitap eder (Origen: 1994: 4/11).

## 2. Kutsalın Dolaylı İfşası: Metinlerde Alegorik Yorum

*Mesnevî* şerhlerinde kastettiği anlam itibariyle şarihlerin üzerinde en çok durdukları beyitlerden birisi de “Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek kadın herkes ağlayıp inledi”<sup>5</sup> (İzbudak, 1994, s. 1) şeklinde tercüme edilen ikinci beytidir. İlk şerhten başlayarak beş şarihin lafızlardan hareketle beytin genel anlamına nasıl bir yorum getirdikleri, bu yorumların benzer ve farklı yönlerini de belirterek izah etmeye çalışalım. Şarihlerin tasavvuf düşüncesi üzerinde derin tesiri olan ve İbn Arabî tarafından sistematik hale getirilen vahdet-i vücud nazariyesine atıfta bulunarak, şerhlerinde genel itibariyle “neyistân, nefîr, merd u zen, nâlîden” sözcüklerinin anlamsal boyutları üzerinde durdukları görülür. Bazı şarihler ise bir önceki beyitte geçen “ney” sözcüğünü yine “neyistân” ile olan anlam ilgisinden dolayı tekrar açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. 16. yüzyıl şarihlerinden Şem’î’ye göre metinde geçen “neyistân”dan kasıt meratib-i vücud’un mertebeleri olarak da adlandırılan mertebe-i ulâ, mertebe-i sâniye, sâlise ve râbi’a’dır. “Merd u zen”in zahirî anlamı

---

<sup>5</sup> K’ez-neyistân tâ me-râ be-brîdeend  
Ez-nefirem merd ü zen nâlîdeend



halk olmakla beraber merdden murad edilenin akıl; zenden murad edilenin ise nefis olduğunu belirtmiştir (Şem’î, 2009, s. 219). Öte yandan şarih, “merd u zen” sözcük gurubunun kastettiği anlamı belirttikten sonra Molla Camî’nin bu ifadeleri açıklayan bir mesnevisine yer verir. Molla Camî’ye göre merdden kasıt Allah’ın sıfatları, zenden kasıt ise kâinattaki eşyadır (Şem’î, 2009, s. 219). Şem’î, sözcüklerin manalarını verdikten sonra beytin genelinde neyin anlatıldığını şöyle ifade eder:

“*Hâsil-ı ma’nâ mahbûb-ı ezeli vü vatan-ı aslînin firâkıdan ötüri nâle vü figân lâzım idügin iş’ârdur.*” (Şem’î, 2009, s. 219).

Şem’î’den hemen sonra 17. yüzyılda şerhini kaleme alan ve ulema arasında şerhinin muteber oluşundan dolayı “Hazreti Şarih” olarak adlandırılan diğer bir şarih de İsmail Rusûhî’dir. Rusûhî, “neyistân”dan kastın mertebe-i ehâdiyyet “ney”in ise a’yân u ervâh olduğunu (Rusûhî, 2010, s. 208) belirterek beytin genel anlamı ile ilgili Şem’î’ye yakın bir izahta bulunur. Şarih, ayrıca ruhun en yüce makam olan ehâdiyyet makamından âlem-i anâsıra intikal ettiğinde yeryüzü ve gökyüzünün kadın ve erkek gibi ağladığını belirtir (Rusûhî, 2010, s. 210). İsmail Rusûhî’nin bu beyitte beytin izahı ve onu anlamlandırmasına yönelik en belirgin özelliği, fikirlerini destekleyecek olan birçok kaynağa başvurmasıdır.<sup>6</sup> 18. yüzyılda birçok tasavvufî esere yazdığı şerhleri ile Kur’an-ı Kerim’i tasavvufî açıdan tefsir eden Bursevî İsmail Hakkı, devrin en önemli *Mesnevî* şarihlerindedir. Bursevî de beytin genel anlamı itibarıyla Şem’î ve Ankaravî paralelinde bir açıklama yapmıştır.<sup>7</sup> Bursevî, “merd ü zen”den muradın ervâh ve ecsâm âlemi ile tabiyyât ve unsuriyyât âlemleri olduğunu ifade ettikten sonra “nefir”in sebebini ruhun âlem-i asıldan koparak tecessüm âlemine gelmesine bağlar (Bursevî, 2002, s. 12).

19. yüzyılda *Hülâsatü’ş-şürûh* adlı *Mesnevî* şerhiyle ön plana çıkan Muhammed Murad Molla, bu beyti izah etmek için ilk beyitte geçen “ney”in kendi durumuna dair hikâyet ve şikâyet fiillerine atıfta bulunmaktadır. “Ney”in aslî vatanından kopan bir insan-ı kâmil olduğunu belirten Murad Molla, bu kopuştan dolayı şikâyet ettiği için

<sup>6</sup> İsmail Rusûhî, bu beytin izahında başta Mevlana olmak üzere Kur’an ayetleri, hadisler, Molla Camî, Şeyh Muhammed Şirin, İbn Arabî ve Kadî Beydâvî’ye başvurmuştur.

<sup>7</sup> Özellikle Bursevî ve Ankaravî, yoğun tasavvufî birikimlerini bu kavramlar üzerinden misaller vererek uzun uzadıya aktarırlar. Hatta bir noktadan sonra ana metni bir tarafa bırakıp düşüncelerini desteklemek amacıyla referans olarak kullandıkları şiir ya da mensur metinleri şerh ederler.

de kadın ve erkek herkesin ona merhamet gösterip ağladığını belirtmektedir (Murad Molla, 2008: 105). Murad Molla, bu görüşleri dışında farklı yorumlardan da bahsetmiştir. Ancak isim vermeden kullandığı bu yorumlar İsmail Rusûhî'ye aittir. Diğer taraftan atıfta bulunduğu hadisler de yine İsmail Rusûhî'nin şerhinde kaynak olarak kullandığı hadislerdir. 20. yüzyıl şarihlerinden Ahmed Avni Konuk ise kaleme aldığı *Mesnevî* şerhinde Murad Molla gibi “ney”i insan-ı kâmile, neyistânı ise cismâniyet âlemine benzetmektedir (Konuk, 2011, s. 73). “Merd”i nefesine yenilmeyen kâmil ve arif bir kimse, “zen”i ise hazzına yenilmiş nakis ve cahil kişi olarak betimlemektedir (Konuk, 2011, s. 73). “Nâle”nin insan-ı kâmilin cahil ve arif insanlar önünde söylediği hakikat olarak tarif eden Avni Konuk, beytin hâsıl-ı manasını şöyle açıklar:

*“...beytin hulâsa-ı ma'nâsı şöyle olur: Evvelki vuslat hâlimi ve cismâniyyet âleminde olan sonraki ayrılığını yana yakıla kâmillerin ve nâkısların önünde hikâye ederim. Benim sözlerimden ve nâlemden, onların rûhları da bu ayrılığı tahattur edip ağlarlar.”* (Konuk, 2011, s. 74).

*Mesnevî*'nin ikinci beyti üzerine farklı yüzyıllarda yapılmış bu beş izaha bakıldığı zaman şarihlerin özellikle bazı sözcükleri kavramsal açıdan lügat anlamlarının dışına çıkararak onlara istilâhî bir hüviyet kazandırdıkları görülür. Her şarihin sözcüklere verdiği batınî anlamın hareket noktasını tasavvuf oluşturmaktadır. Şarihlerin kimi zaman gerçek kimi zaman da mecaz anlamda kullandıkları bu söz ve ifadeler, teolojik hemenötiğin özellikle alegorik yorumlama anlayışına benzer bir nitelik taşımaktadır. Şimdi teolojik hermenötik ile *Mesnevî* şerhlerinin metni, sözcük ve cümle düzeyinde yorumlarken takındıkları ortak tavrı örnekler üzerinden vermeye çalışalım.

İster bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun; hermenötikte daima bir anlama isteği ya da arzusu karşısında bulunmaktayız (Greisch, 1989, s. 171). Kutsal metinlerin izahı söz konusu olduğunda bu anlama çabası, her ne kadar farklı inanç yapılarında neşv ü nema bulsa da şerh ve teolojik hermenötik olarak adlandırabileceğimiz kimi zaman izah, kimi zaman da yorumlama esasına dayanan faaliyetlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ele alınan metnin hem lafız hem de mana itibarıyla karmaşık bir yapıya sahip olması bu yorumlama faaliyetlerinin çeşitli metotlar geliştirmesine sebep olmuştur. Teolojik hermenötiğin en önemli temsilcilerinden birisi olan Origen de Philo'dan sonra teolojik hermenötiğe belirli bir sistematik kazandıran din adamı hermenötlere dendir. Daha önce de

ifade edildiği gibi Origen, nazariyede metinsel anlamı, literal, ahlakî ve manevî olmak üzere üç guruba ayırdı (Jeanrond, 2007, s. 53). Origen, bu sınıflandırmayı ise alegorik yorumu detaylarıyla anlattığı *İlk İlkeler* kitabında şöyle sembolize eder: Nasıl ki insan, yaratılış itibarıyla beden, nefis ve ruh olmak üzere üç boyutlu bir varlık ise kutsal metinler de içerdikleri mana bakımından üç katmana sahiptirler (Origen, 1994: 4/2). Yani en basit düzeyde literal anlamı beden, ahlakî anlamı nefis, manevî anlamı ruh temsil etmektedir. *Mesnevî* şarihleri ise şerhlerinde herkesçe anlaşılan anlama zahir, görünenin dışında ikinci hatta üçüncü anlama da batınî anlam demişlerdir. Bu iki mana çözümleme metodunu eşleştirdiğimizde zahirî anlamı literal, batınî anlamı ise alegorik yorumun alt dalları olan ahlakî ve manevî anlam karşılamaktadır.

Bu her iki izah metodunun, özellikle çok katmanlı sözcükler üzerinden anlam çözümlemesi yaparken odaklandıkları temel nokta benzetmedir. Teolojik hermenötik, bu işlemi alegori şeklinde adlandırırken şerh ise mecaz ve teşbih gibi edebi sanatlarla karşılamaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki teolojik hermenötikte metni yorumlamak için kullanılan alegorinin *Mesnevî* şerhlerindeki karşılığı mecaz ve teşbihtir. “Bir şeyi söylerken başka bir şey kastetmek” anlamındaki alegori ile mecaz, sembol ve istiare arasında bir ortaklık olduğunu bilmekle beraber alegoriyi bir anlatım tekniği ve türü olması sebebiyle diğerlerinden ayırmak gerekir (Yılmaz, 2019, s. 224). Çünkü alegori, yapıtın tamamı ile ilgilenirken mecaz, istiare ve teşbih gibi benzetme ögesine dayalı edebi sanatlar genellikle sözcükler üzerinde durur. Mecaz, alegorinin bir parçası olabilir, ancak sonuç olarak ilki kelimeyle ilgiliyken diğerinin tüm metni ilgilendirme özelliğine sahip olması gibi hususlarda birbirlerinden ayrılırlar (Açıl, 2013, s. 93-97). Alegori kelimesi Türkçede genellikle mecaz ile karşılanırsa da Greklerin yanı sıra Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitap yorumcuları bu kelimeyi mecaza ek olarak batınî anlamı da içine alacak şekilde kullanmışlardır (Tarakçı, 2010, s. 184).

Origen’e göre Kitab-ı Mukaddes’in literal anlamı, metnin zahiri yorumuna işaret eder ve metnin tarihsel olaylara işaret ettiği bazı durumlarda literal anlam kesindir. (Şahin, 2018, s. 71). Origen, kutsal metinlerin bir kısmında literal anlam olduğunu ancak hemen hemen hepsinde manevî yorumun sözcüklerin arkasına gizlendiğini belirtmektedir. Bundan dolayı literal anlamın bazı durumlarda metni çözümlemek için tek başına yeterli olmadığına atıfta bulunur. Bu yüzden kutsal metinlerde akla ve mantığa uymayan ve literal anlamla

çözölmeye çalışıldığında anlamsız gelen çeşitli ifadelerle karşılaştığımız zaman bilmeliyiz ki burada saklı olan bir alegorik anlam mevcuttur. Yani bir bakıma Origen, her kutsal metnin anlamlandırılma sürecinde kendisinin belirlediği anlam katmanlarının (literal-ahlakî-manevî) tamamından söz edileceği gibi sadece bir tanesine de (ki o manevi anlamdır) uyarlanabileceğini ifade eder. Origen, kendi yorum anlayışına dair bu üç kategoriye Tevrat'ta "Sayılar Kitabı" ya da "Çölde Sayım" başlığıyla geçen bölümde yer alan "Ey Yakup soyu çadırların, ey İsrail konutların ne güzel"<sup>8</sup> şeklindeki ifadeyi şöyle yorumlar:

*"Origen, bu ev ve çadırların tarihin bir döneminde var olduğundan şüphe etmez. Ancak kelimelerin zahiri anlamlarının ötesine geçilirse, gelişmiş ve sağlam binalar olan Yakup'un evlerinin, mükemmelliği temsil ettiği düşünülebilir. İsrail'in çadırları ise mükemmelliğe giden yolda bilgideki aşamalı artışı sembolize etmektedir. Bu temsili anlamların dışında Yakup'un çadırlarının ise peygamberleri veya seçilmişlerin ruhlarını ifade ettiği de söylenebilir"* (Tarakçı, 2010, s. 202).

Origen'in diğere bir Kitab-ı Mukaddes yorumu da yine "Sayılar Kitabı"nda geçen Musa ile kız kardeşi Meryem arasında yaşanan olaya<sup>9</sup> dairdir.

*"Meryem, Kâşlu bir kadınla evlenmesinden dolayı Musa'yı yermiş; bundan dolayı Tanrı tarafından cezalandırılarak deri hastalığına yakalanmıştır. Origen kutsal metnin yazarının anlattığı bu olayın tarihsel olarak anlatıldığı şekilde gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Fakat ona göre ahlakî anlamda deri hastalığı bir kişinin kardeşi aleyhinde konuşmasına Tanrı'nın duyduğu kızgınlığın ve kardeşlik müessesine karşı işlenen suçlara yönelik nefretini dile getirmektedir. Metnin manevi anlamı ise Yahudilerin Musa'ya karşı gelerek onu iyi bir şekilde dinlemedikleri için İsa Mesih'in gelişi ile ilgili söylediklerini anlamamışlardır."* (Şahin, 2018, s. 83).

Origen'in yukarıdaki metinler esas alınarak yorumsal anlamda nasıl bir yaklaşım sergilediğine dair şöyle bir genel değerlendirme de bulunulabilir. Metinler, Origen'e göre içerdikleri anlam itibarıyla kendisine ait yorum anlayışının üç katmanına da sahiptirler. İlk metinde geçen "çadır ve ev" ikinci metinde geçen "deri hastalığı"

---

<sup>8</sup> Sayılar, 24: 5

<sup>9</sup> Sayılar, 12: 1

Origen'in üzerinde yorum yaptığı ve anlamsal tabakalara indirgediği sözcüklerdir. Buna göre Yakub'a ait "çadır" ve İsrail'e ait "evler" ile Musa'nın kardeşi Meryem'in yakalandığı "deri hastalığı", tarihte varlığı mümkün durumlardır. Zaten Origen'in bakış açısına göre herhangi bir hadisenin tarihte zuhur etmesi ona literal yani zahirî bir mana katar. Dolayısıyla "çadır ve ev" in insanların ikamet ettikleri bir yer "deri hastalığı" nin ise ciltte görülen bir hastalık şeklinde ilk etapta gerçek anlamlarıyla anlaşılması gerekmektedir. Sözcüklerin ikinci katmanı olan ahlakî yorum açısından ise "ev" mükemmellik, "çadır" mükemmelliğe giden yoldaki aşamalı bilgi artışı, "deri hastalığı" ise kardeşi aleyhinde konuşan birine kızan Tanrı'nın verdiği cezayı simgelemektedir. Ahlakî yorumlamanın esas temelini genellikle etik ilkeler oluşturur. Bu sayede kutsal kitabın ahlakî yorumunu okuyan insanların da bu ilkeleri hayatlarına uyarlamaları beklenir. Manevi ya da mistik yoruma göre ise "çadırlar" peygamberlerin ve seçkin kişilerin ruhlarını temsil etmektedir. İkinci metinde sözcükten ziyade metnin tamamına ait manevî mesaj aktarılmış ve Yahudilerin Musa'yı dinlemedikleri için Mesih'in gelişi ile ilgili söylediklerini anlamadıkları şeklinde bir yorum yapılmıştır.

*Mesnevî* şerhlerinde şarihlerin yaptıkları açıklama ve yorumlar, Origen'in teolojik metinleri yorumlama tarzına göre şöyle izah edilebilir. Şarihlerden Şem'î ve Murad Molla "merd ü zen" sözcüklerinin izahını yaparken onlardan kastın "halk" olduğunu belirtmiştir. Origen'in yorumlama anlayışında sözcüğün gerçek anlamında kullanılması, mananın ilk tabakasını yani literal anlamı temsil etmektedir. *Mesnevî* şarihleri için sözcüğün literal yani görünen manası genellikle lügattaki manasıyla sınırlıdır. Ancak Origen'in sözcüğe yüklediği literal anlamın temelini tarihsel gerçeklik oluşturur.

Sözcüklerin mana itibariyle ikinci tabakası olan ahlakî anlama inildiğinde ise şarihlerin sözcük düzeyindeki beyanları kısmen farklılaşır. *Mesnevî* şerhlerinde şarihler, özellikle ikinci beyitteki "merd u zen" sözcük grubundan hareketle din ve tasavvufun en önemli iki konusu olan akıl ve nefis ile ilgili yorumlar yapmışlardır. İslam inancında insan; ruh, kalp, akıl, nefis, beden duygu, güdüler vs. unsurlardan müteşekkil bir varlık olarak ele alınır. Nefis genellikle insanın süfli ve kötülüğe yatkın yönünü; ruh, kalp ve akıl ise ulvi tarafını oluşturur...(Beken, 2022, s. 23). Mutasavvıflar da varlığın sınırlarını idrak hususu dışında akılı iyi, nefsi ise kötü olarak nitelendirirler. Yani bir anlamda insanın hayatında başına gelebilecek müspet durumların müsebbibi akıl, menfi durumlara sebep olan da nefistir. İnsanoglunun bu iki unsura olan tabiiyeti aynı zamanda

toplum içerisindeki ahlakî vasıflarına da yön verir. İlk şarihlerden olan Şem’î “Merdden murâd akıl ve zenden murâd nefis olmak ihtimâldür.” (Şem’î, 2009, s. 219), derken İsmail Rusûhî, Şem’î’nin bu yorumunun doğruluğunu Mevlana’nın bu minvalde yazılmış bir şiirinden alıntı yaparak ispat etmeye çalışır. “Akla düşen bu erkek ve kadın hikâyesini nefsinle aklının bir misali olarak bil. Bu kadın ve erkek nefisle akıldır. İyi olana da kötü olana da mutlaka gereklidir.” (Tanyıldız, 2010, s. 213). Avni Konuk ise “merd u zen” ifadelerini biraz daha somutlaştırmak amacıyla onlara çeşitli sıfatlar atfedip kişilere indirger. Tabi erkek ârif ve kâmil kişileri, kadın ise hazlarına yenilmiş enaniyet sahibi kişileri simgeler.<sup>10</sup> “Erkekten murâd hazz-ı nefsânîsine mağlûb olmayan ârif ve kâmil şahıslar ve kadından murâd dahî nefsânî hazlarıyla ve enâniyeti ile meşgûl nâkıs ve câhil şahıslardır.” (Konuk, 2011, s. 73). Neticede şarihler, merd ve zen sözcükleri üzerinden toplumsal hayatın etik anlayışını şekillendiren akıl ve nefse dair bilgiler vermektedir.

Teolojik hermenötüğün üçüncü katmanı olan mistik/manevi yorum, bilindiği gibi kutsal kitapta yer alan ifadelerin çoğunu Hıristiyanlık ve kilisenin inanç akidelerine bağlayan bir anlayışa sahiptir. Mesnevî şarihlerinin de Mesnevî’nin iki beytini şerh ettikleri zaman birçok sözcük ve sözcük gurubuna tasavvufî ve dini anlamlar yükledikleri gözden kaçmaz. Yani bir bakıma her iki yorumsal anlayış, esas aldıkları metni yorumlarken sözcük ve cümlelerin içerdikleri manaları kendi inanç sistemlerinin temelini oluşturan değerlere bağlarlar. Mesnevî şarihleri içerisinde Avni Konuk’un şerhinde “ney” yüklediği manalar, bu yaklaşımın bariz bir örneğidir. Rusûhî’den sonra “ney”e tasavvuf kaynaklı farklı bir bakış açısı getiren Avni Konuk, insan ruhunun menbaı olan kamışlıktan çıkan “ney”i insân-ı kâmil ve insân-ı nâkıs şeklinde iki gruba ayırmaktadır. İnsân-ı kâmil Allah’ın nazarına malik güzel ses çıkaran salih bir ney, insân-ı nakıs ise henüz tesviye edilmediği için kötü sesler çıkaran bir neydir ve ney-i nâkıs bir üstat tarafından tesviye edilirse bu, güzel seda çıkarmasına vesile olur. Şarihin ney-üstat-tesviye sözcüklerinin tasavvuf düşüncesindeki karşılığı mürit-mürşit-tarikat şeklinde anlaşılabilir.

---

<sup>10</sup> *Mesnevî* şarihlerinin akıl ve nefis yani iyi ve kötü kavramlarını erkek ve kadın kimlikleri üzerinden vermelerine Origen’in yorumlarında da rastlanır. Origen sık sık erkeğin insan yaşamındaki yüksek unsuru, Tanrı’nın bilgisine erişebilen insanı ya da ruhu, kadının ise aşağı unsuru temsil ettiğinin kutsal kitap yorumun genel bir ilkesi olduğunu iddia eder (Wiles, 2008: 477). Hatta Lut, Lut’un karısı ve kızlarına dair hadiseyi ahlakî açıdan yorumlarken Lut’un karısına beden (nefis), Lut’a ise akıl anlamlarını yüklemektedir.

Birer izah ve yorumlama faaliyeti olan teolojik hermenötik ve şerh, yukarıda belirtildiği gibi sözcüklerin açıklanma ve yorumlanmasında benzer bir yaklaşım sergilerler. Bununla birlikte kimi metotsal yaklaşımlarda da ortak bir tavır gösterirler. Origen, yorumlama metodunu genellikle anlaşılması güç olan kutsal metinler için uygular. Herkes tarafından rahatça anlaşılabilir yani zahirî mana düzeyinde bulunan metinleri açıklama ihtiyacı hissetmez. *Mesnevî* şerhlerinin içeriklerine bakıldığında beyitlerin tamamının şerh edildiğini söylemek mümkün değildir. Şarihlerin bazı beyitleri şerh etmeden sadece tercüme ettikleri görülür. Bu yaklaşım bir anlamda o beytin zahirî bir çerçeveye sınırlandırıldığını ve bundan dolayı da şerh edilme gereğinin duyulmadığı izlenimini vermektedir. Origen'in kutsal metinleri yorumlarken esas aldığı diğer bir yaklaşım tarzı ise kutsal kitabı yine kutsal kitap metinleriyle açıklama anlayışıdır. *Matta Üzerine Yorumlar* adlı bölümde bunun sebebinin ise I. Korintliler<sup>11</sup>'de geçen "Tanrı'nın lütfettiklerini insan bilgeliğinin öğrettiği sözlerle değil, ruhun öğrettiği sözlerle bildiririz." şeklindeki ifadeye dayandırmaktadır (Origen, 1994, s. 14). Amil Çelebioğlu'nun *Mesnevî*'yi daha iyi anlayabilmek adına bu minvalde yaptığı benzer açıklamalar dikkate değerdir.

*"...bütünüyle sistemli mukayeseli bir şekilde ve birinci planda kendi eserleri ile şerh edilebildiği takdirde Mevlana'nın daha iyi daha doğru anlaşılabilceğini ve aynı zamanda eski şarihlerin isabet derecesinin daha iyi belirlenebileceğini söylemek mümkündür."* (Çelebioğlu, 1985, s. 22).

*Mesnevî* şarihleri arasında başta Avni Konuk olmak üzere birçok şarih *Mesnevî*'yi şerh ederken yapmış oldukları izahları somut bir zemine oturtabilmek için birçok kez Mevlana'nın kendi eserlerine müracaat etmişlerdir. Hatta Avni Konuk, şerhinde kimi beyitlerin daha iyi anlaşılması adına *Mesnevî*'nin farklı ciltlerinde bulunan beyitlerine atıfta bulunmuştur. Tabi Origen'in müracaat edilmesini tavsiye ettiği kitap Tanrı kelamı, *Mesnevî* ise müellifi belli olan bir yapıttır. Ancak burada kastetmeye çalıştığımız metni yine metnin kendisi ile açıklama yöntemidir.

## **Sonuç**

Tarihin birçok döneminde insanoğlunun evrensel düzeyde gerçekleştirilmeye çalıştığı en önemli faaliyetlerden birisi de kendi inanç değerlerine hitap eden kutsal metinleri anlamlandırma çabasıdır. Kutsal metinlerde bulunan mevcut sözcüklerin barındırdıkları

---

<sup>11</sup> I. Korintliler, 2:13

anlamlar dışında ikinci hatta üçüncü düzeyde anlamlar taşıdıklarına dair inanç, metnin anlam dünyasına ait perdeyi yorumlamaya açmıştır. Hristiyan inancında teolojik hermenötik, İslam inancında ise şerh, insanların hayatlarını dizayn ettiklerine inandıkları metinleri açıklama ve yorumlama ihtiyacından hâsıl olmuştur. Bu, her iki anlamlandırma ve izah etme sürecinin ortak gayesi esas aldıkları metinlerin kastettikleri mananın dışında farklı anlamlarının da olduğu anlayışına dayanır. Teolojik hermenötik, metne nüfuz edip sözcük ve cümle düzeyinde bir çözümleme yapmak amacıyla kaynağını Yunan mitolojisi ve felsefesinden alan metotlar geliştirmiştir. Buna göre herkes tarafından rahatça anlaşılabilen sözcüğün ilk anlamına literal, temelini etik ilkelerden alan ve sözcüğün ikinci katmanını oluşturan anlama ahlakî, sözcüğün Mesih, kilise ve Hristiyan inancı ile kurulan bağlantısına da manevî anlam demiştir. Origen'in sistematik hale getirdiği bu yorum anlayışına göre kutsal bir metinde tek bir anlam olabileceği gibi üç anlamın tamamından da bahsedilebilir. Kur'an'ın işarî tefsiri niteliğindeki *Mesnevî* de sembolik bir dil kullanılarak yazıldığı için birçok kez şerhler yazılarak izah edilmeye çalışılmıştır. *Mesnevî*'nin özellikle tasavvuf düşüncesine ait dünya görüşünü remizler üzerinden aktarmaya çalışması, şarihlerin de hermenötler gibi mana çözümüne yönelik çok yönlü bir perspektif geliştirmelerini sağlamıştır. Teolojik hermenötikte literal anlamın *Mesnevî* şerhlerindeki karşılığı zahirî anlam; ahlakî anlamın karşılığı ise batınî anlam olmuştur. Her iki anlayış da metin çözümlemesi yaparken genellikle önce sözcüklerin anlam katmanlarını vermiş; akabinde ise gizli anlamlardan cümle düzeyinde nasıl bir sonuç çıkarılacağına dair görüşler öne sürmüşlerdir. Yine hem teolojik hermenötik hem de şerh, metin çözümlemelerinde parçadan-bütüne anlayışına dayalı olarak metinleri cümle, cümle ya da beyit beyit ele almışlardır. Öte yandan teolojik hermenötiğin üçüncü anlam katmanı olan manevî anlamı, *Mesnevî*'nin ikinci beytine dait yapılan şerhlerde görmek güçtür.

#### KAYNAKÇA

- Açıl, B. (2013). *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Andrews, G. W. (2001). *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beken, A. (2022). Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi, *Marifé Dini Araştırmalar Dergisi*, (22/1), 20-42.
- Ceyhan, S. (2004), "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 29, s. 325-334.), İstanbul.



- Ceylan, Ö. (2000). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1985). Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler, *Selçuk Üniv. I. Mevlânâ Kongresi*, (3-5 Mayıs 1985), (ss. 5-7). Konya: Selçuk Üniv. Yayınları.
- Çınarcı, M. N., Botalıç, M. (2022). Türkçe Mesnevî Şerhlerinin Kaynakları, *Social Sciences and Humanities Studies*, (19), 45-68.
- Eflakî, A. (1973), *Âriflerin Menkıbeleri-II*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, İstanbul
- Gadammer, H. (1995). “*Heremeneutik*”, Doğan Özlem, (Çev.) Hermeneutik, Yorumbilgisi Üzerine Yazılar: İstanbul: Ark Yayınları.
- Grant, R., Tracy, D. (1984). *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Minneapolis, Fortress Press.
- İsmail Hakkı Bursevî (2002). *Rûhu'l-Mesnevî* (Haz.: İ. Güleç), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî (2010). *Şerh-i Mesnevî I. Cilt (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*, (Haz.: A. Tanyıldız), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- İzbudak, V. (1995). *Mesnevî Tercümesi-I*, (Gözden Geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara: MEB Yayınları.
- Jeanrond, W. G. (2007). *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kâtip Çelebi (1941). *Keşfü'z-Zünûn An Esâmi'l-Kütübî Ve'l-Fünûn*, (Nşr. Kilisli Muallim Rifat, Şerefettin Yaltkaya), İstanbul: Maarif Matbaası.
- Konuk, A. A., (2011). *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (Haz. M. Tahralı, S. Eraydın), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kortantamer T. (1994). Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (8), 1-10.
- Kutsal Kitap, (Eski ve Yeni Antlaşma) (2014). Yeni Yaşam Yayınları: İstanbul
- Origen (1994). “Against Celsus” *Ante-Nicene Fathers*, (Edt. Alexander Roberts, James Donaldson), Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Origen (1994). “De Principiis” *Ante-Nicene Fathers*, (Edt. Alexander Roberts, James Donaldson), Massachusetts, Hendrickson Publishers.
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina, Chapel Hill University of North Carolina Press.

- Şahin, N. (2018). *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatın Şekillenmesindeki Rolü)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi: Ankara.
- Şem'î Şem'ullâh (2009). *Şerh-i Mesnevî I. Cilt*, (Haz.: A. Dağlar), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi: Kayseri.
- Tarakçı M. (2010). Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1/19), 183-213.
- Yılmaz, K. (2019). Temsili-Alegorik Tartışmaları Bağlamında Bir Aşk Mesnevisi: Şems ü Kamer, *Bilimname*, (39/3), 221-246.



# ÇAĞDAŞ BİR ANLATICI: MEDDAH RUGEŞ DEMİR REPERTUVARI VE İCRA ORTAMLARI

## A CONTEMPORARY NARRATOR: MEDDAH RUGEŞ DEMİR REPERTOIRE AND EXECUTIVE ENVIRONMENTS

Zehra ALKAYA\*

### ÖZ

Bu çalışma, meddahlık geleneği çerçevesinde değerlendirilen Meddah Rugeş Demir'in ve meddahlık geleneği icrasının incelenmesi üzerinedir. Bir sözlü anlatı geleneği olan meddahlık, kökeni yüzyıllar öncesine uzanan ve ozanlıkla ilişkilendirilen bir gelenektir. XV. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bu gelenekte bir anlatıcı olan meddah, kullandığı kostüm ve birtakım eşyalarla birlikte anlatımını geliştirmiş, geçirdiği bazı değişim ve dönüşümlerle birlikte günümüze kadar gelmiştir. Meddahlık, 21. yüzyılda değişen sosyal ve kültürel yapıya bağlı olarak farklı formlarda elektronik kültür ortamında da icracıları tarafından yaşatılmaktadır. Bu doğrultuda bildirinin amacı, meddahlık geleneğini kendine özgü bir üslupla yorumlayan ve yaşatmaya çalışan meddahlardan biri olan Meddah Rugeş Demir'i tanıtmak ve onun meddahlığını ortaya koymak olmuştur. Çalışmada araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği ve içerik analizi kullanılmıştır. Meddah Rugeş Demir'in meddahlığı ile ilgili elde edilen bilgiler, konuyla ilgili yazılı kaynaklardan da yapılan araştırmalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayrıca çalışmada, meddahlık geleneğinin günümüzde ifade bulduğu elektronik kültür ortamına yansımaları ele alınmakla birlikte Meddah Rugeş Demir'in bu ortamdan nasıl faydalandığı da incelenmiştir. Sonuç olarak bu çalışmayla Türk kültüründe önemli bir yere sahip olmuş ve günümüze dek ulaşmış bir geleneğin icracıları tarafından hâlâ yaşatılmaya çalışıldığı vurgulanmak istenmiş ve bu geleneğin varlığını koruyabilmesi için öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Meddahlık Geleneği, Meddah Rugeş Demir, Sözlü kültür, Elektronik Kültür Ortamı, Repertuar, İcra

### ABSTRACT

This study is on the examination of Meddah Rugeş Demir, who is evaluated within the framework of the tradition of meddah, and the execution of the tradition of meddah. Being an oral narrative tradition, meddah is a tradition that goes back centuries and is associated with the poet. XV. in this tradition that emerged towards the end of the century, meddah, who is a narrator, developed his expression with the costume and some items he used, and has survived to the present day with some changes and transformations. Meddahism is kept alive by its performers in the electronic cultural environment in different forms depending on the changing social and cultural structure in the 21st century. In this direction, the aim of the paper is to introduce Meddah Rugeş Demir, who is one of the scholars who interprets the tradition of meddah with a unique style and tries to keep it alive, and to reveal his meddahism. In the study, interview technique and content analysis from

---

\* Öğretim Görevlisi. Yozgat Bozok Üniversitesi, Türk Dili, Yozgat/Türkiye  
(zehra.alkaya@yobu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-0902-9777>

research methods were used. The information obtained about the meddah of Meddah Rugeş Demir has been evaluated within the framework of the researches made from the written sources on the subject. In addition, in the study, the reflection of the tradition of meddah on the electronic cultural environment, which is expressed today, is discussed, and how Meddah Rugeş Demir benefited from this environment. As a result, with this study, it is aimed to emphasize that a tradition that has an important place in Turkish culture and has reached the present day is still being tried to be kept alive by its performers, and suggestions are presented to preserve this tradition.

**Keywords:** Meddah tradition, Meddah Rugeş Demir, Oral culture, Electronic Culture Environment, Repertory, Performance

## Giriş

Meddahlık, bir sözlü anlatım geleneğidir ve bu geleneğin icracıları meddahlardır. “Meddah sözcüğü, Arapça “medh etmek” kökünden gelmektedir; meddah, “medhedicisi”, “övcü” anlamında kullanılır.” (Nutku, 1997, s. 11). Özdemir Nutku (1997, s. 11), övme işinin peygambere yapıldığını belirtir ve bu durumu Kaşifi’den aktardığı şu bilgiler ile açıklar “...meddahlar sürekli Ehl-i Beyt’in menkıbelerini okur, onlar ve onların sözlerini anımsar, vakit geçirirler. Bu yüzden de Peygamber soyunu en çok seven kişilerdir. (...)”. Geleneğin icracısı olan meddahın kelime olarak kökeninin ve anlamının ardından geleneğin ortaya çıkışına bakıldığı zaman, meddahlığın yüzyıllar öncesine dayandığı görülmektedir. Meddahlar öncelikle peygamberi öven ve din kapsamı içinde anılan kişiler olmuşlardır ve varlıkları İslamiyet’ten sonra ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Fakat meddahlık bir anlatı sanatıdır ve Türkler İslamiyet’i henüz kabul etmeden önce bile hikâyeye anlatıcılarının varlığı bilinmektedir. İslamiyet’ten önce anlatıcı görevini ozanlar üstlenmiştir. Sözlü kültürde ortaya çıkmış olan meddahlar ve dolayısıyla oluşturdukları meddahlık geleneğinin kaynağı da ozanlık geleneğine dek uzanmaktadır. Fuat Köprülü, (1999) meddahların halk hikâyeciliğini temsil eden kişiler olduğunu ifade eder ve hikâyeye anlatıcılığı görevinin ilk olarak ozanlara ait olduğunu ayrıntılı olarak şu şekilde anlatır:

*“Daha İslam medeniyeti tesirinin Türkler arasında layıkıyla yerleşmesinden önce, bilhassa göçebe hayatı yaşayan Türk zümrelerinde de halk hikâyeciliği vazifesi Ozan’lara aitti. Elleri kopuzlar ile diyar diyar dolaşarak, daha sonra İslam medeniyeti tesiri altında Aşık-Saz şairi adını alan bu ozanlar, eski menkabevi kahramanların, mesela Oğuz Han’ın hatıralarını terennüm ederlerdi: Bir kısım Oğuz boylarının kahramanlık menkabeleri, Dede Korkut adlı menkabevi bir ozana isnad edilerek nesilden nesle naklediliyor,*

*unutulmuyordu. (...) Türkler arasında İslamiyet'in layıkıyla gelişme ve yerleşmesinden ve eski Oğuz göçebelerinin - Selçuklu İmparatorlarının çok uzağı gören siyaseti neticesinde-yeni muhaceret ettikleri sahalarda şehirlere yerleşerek köyler ve kasabalar kurmasından sonra, eski Ozan'ların mahiyeti ve rolleri tabii yavaş yavaş değişti" (s. 363).*

Meddahlığın kaynağını yukarıda ele alınan bilgilerden de hareketle özetlemek gerekirse; “Orta Asya şaman törenlerinden günümüze ulaşan ozan/âşık geleneğinden ve Arap hikâye anlatıcılarının geleneğinden ve Anadolu’daki hikâye anlatıcılarının geleneğinden etkilenerek ortaya çıkmıştır” (Sekmen, 2010, s. 28-29). İslamiyet’in etkisiyle birlikte ozanların yerini meddahlar almıştır. Bu durumu Boratav (2002, s. 86), yer ve konuya göre bir iş bölümünün ortaya çıktığını ve böylece ozanların işini kentlerde kıssahan-meddahlar, köylerde, küçük yerlerde ise âşık-hikâyecilerin alması şeklinde değerlendirir. İslamiyet’in kabulünden önce anlatıcı olan ozanların bir bakıma devamı olan meddahlık “İslamiyet’in kabulü, sosyo-kültürel değişimlerin sonucunda özellikle kent merkezlerinde ortaya çıkan zümrelerinden biri” (Bars, 2019, s. 8) olmuştur.

Anlatı geleneği içerisinde meddahlığın yeri önemlidir. Fuat Köprülü (1999, s. 361) halk hikâyeciliğini asırlardan beri devam ettirenlerin meddahlar olduğunu ifade eder ve meddahların kahvehanelerden saraylara kadar her sınıf ve seviyeden insanlara özel toplanma yerlerinde görülebildiklerini, sevilen ve aranan kişiler olduklarını, taklitlerle, hikâyelerle ve nüktelerle edebiyat tarihimiz için önemli bir yere sahip oldukları hususu üzerinde durur. Henüz XIV. asırda Anadolu beylerinin saraylarında kıssahanlar zümresinin varlığı da meddahların önemini belirten göstergelerdendir.

Meddah yalnızca bir anlatıcı olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü meddah, anlatılarını taklitlerle, kullandığı birtakım eşya ve kostümle bütünleştiren hem dinleyiciye hem seyirciye hitap eden bir sanatçıdır. Nutku (1997, s. 56) da meddahın anlatıcıdan çok oyuncuya yakın oluşunu söyler ve bu görüşünü XIX. yüzyılda İstanbul’da bulunan Walsh’ın meddahlar hakkındaki “hem hareketle hem de konuşarak” bu işi yaptıkları yorumunu belirterek destekler. Meddah için “Halk arasında hikâye anlatan sıradan bir anlatıcı değildir. İzleyicileri etkilemede usta bir oyuncudur.” (Kartal, 2017, s. 13) denilebilir. Meddah anlatılarında kullandığı taklitlerle izleyiciyi ve dinleyici etkilemekte usta kişidir. O sadece bir anlatıcı değil aynı zamanda anlatıyla taklitlerini bütünleştirerek ve anlattıklarına da kendine özgün yeteneğini katarak izleyene yansıtın bir oyuncudur.

Nutku (1997) da meddahın bir anlatıcıdan çok oyuncu olduğunu şu ifadelerle açıklar:

*“Bizde meddahlık, halk edebiyatında çok, Türk halk tiyatrosunu ilgilendiren bir alandır. Çünkü seyirci-dinleyici önünde çeşitli hikâyelerin “dramatizasyon”unu yapan meddah, bir anlatıcı olmaktan çıkmış, daha çok bir oyuncu durumuna girmiştir. Aslında bu "oyunculuk" da onun sanatının kaynağında vardır. Meddah, öyle bir oyuncudur ki bir hikâyeyi her anlatışta değişik yaratışlara giderek ortaya çıkarır. Seyirci-dinleyici ile çok yakından ilişki kurduğundan, seyircinin göstereceği tepkiye göre, o anda doğaçlamaya giderek her anlatımda yeni bir yaratışa ve amaca yönelir. Halk kahvehanelerinden saraylara dek her aşamadaki kişileri ilgilendirmiş olan bu sanatçılar, tiyatro tarihimiz için önemli bir konudur” (s. 55).*

Süleyman Tülücü (2005, s. 3) ise meddahlar üzerine yazdığı makalesinde meddahın tek sanatçının rol aldığı tek kişilik bir tiyatro türü olduğunu ve anlatmaya dayandığını belirtmesinin ardından meddahların, anlattıkları olaya ve kahramanlarına göre taklitler, jest ve mimikler yaptıklarını, ses tonunu değiştirebildiklerini ifade eder. Bu durumda meddahın yeteneği ortaya çıkar ve o ustalığını becerisi ölçüsünde sergiler. Bilgi ve becerisi doğrultusunda dinletiyi ve gösteriyi yansıtan meddah “destanlar, hikâyeler, öyküler, efsaneler ve halkın gerçek olaylarını anlatıp canlandırması açısından kültür aktarımı için önemlidir” (Çetin, 2019, s. 86). Bu durum da bize meddahın anlatıcılığının ve oyunculuğunun eğlendirme işleviyle birlikte eğitsel bir işlev de üstlendiğini, izleyiciyi ve dinleyiciyi bilgilendirdiğini de göstermektedir. Anlatıcı-oyuncu/anlatıcı-sanatçı olarak da değerlendirebileceğimiz meddahın özelliklerini Nutku’nun Kaşifi’den aktardığı bilgilerden öğrenmekteyiz:

*“1. Üstün yetenek ve söz ustalıklarıyla, Hazret-i Peygamber ve Ehl-i Beyt’ini öven, onlarla ilgili söylentileri, hikâyeleri ve menkıbeleri manzum olarak söyleyenler (Hassan Sabit ve Mevlâna Hassan Kaşi gibi)*

*2. Büyüklerin şiirlerini ve başkalarının manzum olarak yazdıkları sözlerini okuyanlar ve halka yararlı olanlar. Bunlar olmazlarsa, değerli sözlerin yararı halka ulaşamaz. Bunlara ravi denilir ve meddah sayılırlar.*

*3. Bu sınıfa giren meddahlar, meddahlığın yanı sıra, halka yararlı olan başka işler de yaparlar (sakalık gibi).*

*4. Dağınık birtakım şiirler öğrenmiş olanlardır. Bunlar şiirleri kapı önlerinde okurlar ve bir kasideyi dilenerek satarlar.*

*Peygamber soyunun övgüsünü dilencilik aracı olarak kullanırlar. Bu gruptakiler, meddah görünümünde de olsalar, meddah topluluğu içinde sayılmazlar” (s. 47).*

Meddahların anlattıkları hikâyelerin kaynakları da geleneğin kökeni hakkında önemli bir husustur. Meddahların anlattıkları hikâyelerin kaynaklarına ilişkin birtakım bilgileri Köprülü'nün hikâye ve menkıbelerin menşei hakkında yaptığı araştırmada görmek mümkündür. Köprülü, hikâye ve menkıbenin menşeinin üç daireye dâhil olduğunu belirtir:

*“1. Eski Türk ananesinden geçen mevzular (Halkıyyattan yani Halk masallarından gelme mevzularla, esasen yerli hayattan alınmış iken sonraları uzun zamanlar esnasında menkabevi bir mahiyet almış şeyler de -birbirinden mahiyetçe çok farklı olmakla beraber- bu daireye girebilir).*

*2. İslam ananesinden geçen dini mevzular.*

*3. İran ananesinden geçen -ekseriyetle dini olmayan ve bazan zahiri bir İslami renge boyanmış- mevzular (İran yolu ile geçen Hind mevzuları da bu daireye girebilir)” (Köprülü, 1999, s. 366).*

Köprülü'ye göre anlatıların kaynağı dini ve tarihidir. Meddah hikâyeleri hakkında bir başka görüş ise Macar Türkolog Ignaz Kunos'a aittir. Kunos'un meddah hikâyeleri ile ilgili görüşünü Özdemir Nutku (1997, s. 80) şu şekilde aktarır: “Kunos, meddah hikâyelerinin daha çok halkın yaşamından alınmış olayları kapsadığını, gerçekçi olaylar yanı sıra, meddahın zaman zaman fantaziye de kaydığını belirtirken, meddahın ancak "olabilirliği" olan olayları ele aldığını açıklar.” Nutku (1997, s. 80), Kunos'un görüşlerinin ardından meddah hikâyeleri için halk hikâyeleri gibi kesin çizgilerle ayırlamayacağını belirterek bu hikâyelerin kaynaklarının çeşitli olduğunu ve bu geleneğin hikâye kaynaklarının halk hikâyelerinin çeşitli kaynaklarından olabileceği gibi, meddahın kendi bulgusunun da olabileceğini ifade eder. Meddah hikâyelerinin kaynaklarını araştırmacıların görüşlerinden hareketle; dini, tarihi, gündelik olaylar ve bunlarla beraber meddahın yaratıcılığı olduğunu söylemek mümkündür.

Meddahlık geleneği, yukarıda da ele alındığı üzere XV. asrın sonlarında ortaya çıkmıştır fakat geleneğin kökeni İslamiyet öncesine dek uzanmaktadır. Bu geleneğin ortaya çıktığı ilk günden bu yana varlığını koruduğu tartışmalıdır. Geleneğin devam edip etmediği üzerine ilk söz söyleyenlerden biri Fuat Köprülü'dür. Köprülü (1999,



s. 413), meddahlıkla ilgili verdiği bilgilerde bu geleneğin artık son gúnlerini yaşadığını belirtir. Nutku (1997, s. 145) da meddahlığın XX. yúzyılın ilk yarısına kadar devam ettiğini ifade eder. Bu konuda aynı görüşe sahip bir diğer araştırmacı da Boratav'dır. Boratav (2022, s. 81) meddahlık geleneğinin tamamen bittiğini, bu geleneğin son temsilcisinin de Surúrî olduğunu söylemiştir. Yine bu görüşlere paralel olarak Dilaver Düzgún (2000, s. 63) de meddahlığın "Tanzimat'tan sonra gelişen modern tiyatronun yaygınlaşması ile birlikte giderek azaltmıştır." şeklinde değerlendirme yapar. Meddahlık geleneğinin gúnümüzde yok olup olmadığını tartışmak bu bildirin amacı ve kapsamı dâhilinde değildir fakat geleneğin elektronik kúltür ortamında değişerek ve dönüşerek ifade bulduğunu gúnümüzde meddahlıkla ilgili yapılan güncel çalışmalar doğrultusunda söylemek mümkündür. Bu doğrultuda öncelikle elektronik kúltür ortamı ve meddahlık ilişkisi, ardından meddahlıkla ilgili birkaç güncel çalışmadan söz etmek yerinde olacaktır.

Halkbiliminin anlatı türleri önce sözlü kúltürde doğmuş ardından yazılı kúltürde ifade edilmiş ve son olarak da W. Ong (2018)'un ikincil sözlü kúltür olarak tanımladığı elektronik kúltür ortamında yer almıştır. Kúltür deđiőmelerinin ve gún geçtikçe değişen koşulların etkisi halk edebiyatı ürünlerine de yansımış ve bu ürünler, değişen sosyo-kúltürel yapı ekseninde şekillenmiştir. Değişimin ve dönüşümün kaçınılmazlığı elbette edebiyat ürünlerinde de kendisini göstermiş ve ürünler geleneksel yapı çekirdeğini korurken (Örneğin, meddahlığın meddahlar tarafından icra edilmesi, anlatı ve gösteriye dayanması vb.) bazı unsurları, değişen etmenlerden etkilenmiştir. Bu etkilenme meddahlık geleneği üzerinden de okunabilmektedir. Meddahlık geleneğinin XV. asırda var olduğu şekliyle yaşadığını söylemek mümkün değildir. Ancak, gúnümüzden geriye bakıldığında gelenek için sekiz yúz yıldır Türk kúltürünün önemli bir anlatı ve gösteri geleneği olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü XV. asırda, sözlü kúltür ortamında varlığı ortaya çıkmış bir geleneğin gúnümüz 21. yúzyılında, ikincil sözlü kúltür ortamında (elektronik kúltür) meddahlığın gúnümüz koşulları, değişen sosyo-kúltürel yapı ve kúltürel ortamında varlığının birtakım değişim ve dönüőümle beraber devam ettiğini yapılan çalışmalar doğrultusunda söylemek olasıdır. Bu hususta yapılan tüm çalışmalara burada yer vermek bildirin amacı ve kapsamı doğrultusunda her ne kadar mümkün olmasa da birkaç çalışmadan söz etmek söylenenlere gerekçe göstermek açısından yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki 21. yúzyılda, meddahlığın ortaya çıktığı XV. asırdaki sözlü kúltür ortamındaki gibi yaşadığını ve gúnümüze değin aynı şekilde devam ettiği söylenemez.

Değişen ve gelişen her şey gibi geleneğe var olduğu ortamın içerisinde, çağın şartları ve getirileri doğrultusunda elbette birtakım değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Geleneğin kendisini ortaya çıktığı ilk formuyla muhafaza etmesi mümkün olmadığı gibi 21. yüzyılın sosyo-kültürel şartlarından etkilenmemesi de söz konusu değildir.

Sözlü kültür ortamında doğan ve icra edilen meddahlık artık elektronik kültür ortamında ifade bulmaktadır. Gelenek, bugünün şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillenerek elektronik kültür ortamında yansıtılmaktadır. Medya, bu geleneğin bir icra ortamı olmuştur. Meddahlığın ikincil sözlü kültür ortamındaki seyri, önce radyo daha sonra televizyondur. Medya, meddahlığın öncelikle klasik şekliyle devam etmesini daha sonra çağdaş çeşitlemelerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Özdemir, 2006, s. 36). Meddahlık ile ilgili çalışmalar da güncel bir şekilde medya merkezli olmaya başlamıştır.

Bu doğrultuda, meddahlığın günümüzde elektronik kültür ortamıyla ilişkisinden ve geleneğin değişerek/dönüşerek nasıl şekil aldığı konusundaki çalışmalardan bahsetmek gerekir. Meddahlığı “Medya, Kültür ve Edebiyat” (2012) adlı kitabında televizyon ve tiyatro ilişkisi içinde değerlendiren Nebi Özdemir, (2006) bir başka çalışmasında meddahlığın yeniden farklı tiplerle ortaya çıkışını ve sözlü- yazılı-elektronik kültür ortamındaki seyrini tartışır. Uğur Durmaz (2017) “Ekmek Teknesi” adlı dizideki “Herodot Cevdet” karakterini modern bir meddah olarak değerlendirir. Mehmet Emin Bars (2019) meddahlık geleneğinin elektronik kültür ortamında ortaya çıkan stand-up gösterileriyle ilişkisini ele alır. Murat Cankara (2006), Cem Yılmaz’ın modern bir meddah olup olmadığını bildirisinde tartışır. Bu çalışmalar, meddahlığın yok olup olmadığını ortaya koymaya çalışmaktan ziyade meddahlığın güncel biçimde yaşadığını gösteren çalışmalardır.

Bir sözlü kültür geleneği olan meddahlığın günümüzde değişen/gelişen bir yapı ve form ile ikincil sözlü kültür ortamında var olduğu söylenebilir. Gelenek, günümüz ortamına ve kültürel yapısına izleyici ve dinleyici kitlenin beklentisine, icra ortamlarının değişmesine, yani 21. Yüzyılın sosyo-kültürel yapısına göre şekil almıştır. Mehmet Emin Bars (2019)’ın da belirttiği üzere meddahlık, “önce yazılı kültür ortamına sonrasında da ikincil sözlü (elektronik) kültür ortamına aktarılırken hem şekil hem de konu bakımından yeni formlar kazanmış, yeni anlatıcı/dinleyici kitlesi ortaya çıkmıştır.” (s. 11). Bu doğrultuda denilebilir ki geleneğin etkilendiği en önemli değişimlerden biri icra ortamıdır. Sözlü kültür ortamında doğan ve gelişen meddahlık, günümüzde ikincil sözlü kültür ortamında da ifade

bulmaktadır. Geleneğin yaşatılmaya çalışılmasında meddahların şüphesiz büyük önemi vardır. Esmâ Şimşek'in de belirttiği üzere "Hiç şüphesiz halk edebiyatı metinleri kadar bu metinleri ortaya koyan/söyleyen/icra eden kişiler de önemlidir" (Şimşek, 2015, s. 7). Bu doğrultuda üzerinde durulması gereken isimlerden biri de Rugeş Demir'dir. Demir, geleneği günümüzde icra eden, yaşatmaya çalışan ve meddahlığını medyaya da yansıtan biridir. Bu çalışmanın odak noktası olan Demir hem anlatı hem gösteriyle dinleyici ve izleyici kitleye hitap eden meddahlardandır. Rugeş Demir, 21. yüzyılda sekiz yüz yıllık bir geleneği devam ettirmeye çalışan usta bir anlatıcı-oyuncudur. Demir, meddahlığını hem sözlü kültür ortamında icra eden hem de elektronik kültür ortamına yansıtan, gelenekten beslenen, günceli de takip eden ve günümüz teknolojisinden faydalanabilen çağdaş bir anlatıcıdır. Meddah Rugeş Demir'in hayatı ve meddahlığı, bildirinin de amacı doğrultusunda aşağıda ele alınacaktır.

### **Rugeş Demir'in Hayatı, Repertuarı ve Performansı**

Rugeş Demir, 1996 yılında Mardin'de doğmuştur. 2017-2019 yılları arası Kastamonu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamlamış ardından Türk Halk Edebiyatı alanında doktora eğitimine başlamıştır. 2019-2021 yılları arası Kastamonu Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 2023 yılında ise doktoradan mezun olmuştur. Şu anda ise Kastamonu Halk Eğitim Merkezi bünyesinde Usta Öğretici olarak tiyatro dersleri vermektedir. Rugeş Demir, kendisini günümüzde geleneksel Türk tiyatrosuna ve özellikle hikâyeye anlatıcılığına gönül vermiş genç meddahlardan birisi olarak tanımlanmaktadır. Yaklaşık altı yıldır bu sanat dalıyla uğraşmakta olan Demir, yirmi altı şehirde birçok kez gölge oyunu oynamış ve meddah tarzında hikâyeler anlatmıştır.

Meddahlığa tam anlamıyla 2017 yılında Kastamonu Üniversitesi bünyesinde kurulan "Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi"nde başlamıştır. Kastamonu Üniversitesi'nde kurulan "Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi" Rugeş Demir'in bu işe başlamasına vesile olmuştur. Uygulamalı Müze olarak da bilinen bu merkezde çocuk oyunlarından halk hekimliğine, el sanatlarından halk mutfağına ve gösteri sanatlarına kadar pek çok sanat dalı canlı olarak icra edilmiştir. Rugeş Demir, bu merkezde önce Karagöz gölge oyununu, ardından meddahlık sanatını icra etmeye başlamıştır. 2019 yılında müzenin kapatılmasının ardından bağımsız bir şekilde bu sanatları icra etmeye devam etmiştir. Demir, meddahlığa nasıl başladığını ise şu şekilde anlatmıştır:

“Öncelikle meddahlıkla ya da anlatıcılıkla ilgili herhangi bir kişiden ders almadım ve bununla ilgili bir kursa da gitmedim. Teorik anlamda konuyla ilgili hemen hemen tüm çalışmaları derleyip inceledim. Bunun yanında yüksek lisans ve doktora sürecinde genelde tiyatro özelde ise meddahlıkla ilgili dersler aldım. İcra anlamında da günümüzün teknolojik imkânlarından yararlanarak geçmişte bu sanat dalını icra eden pek çok sanatçıyı ve bu sanatçıların hemen hemen tüm videolarını izledim. Münir Özkul, Meddah Tahsin Efendi, Erol Günaydın, Zeki Alasya, Gazanfer Özcan, Hakkı Karadayı, Ferhan Şensoy, Levent Kırca, Behçet Mahir bunlardan birkaçı. Ayrıca İstanbul, Ankara, Bursa ve İzmir gibi büyük şehirlerde hikâye ve masal anlatıcılığıyla ilgili pek çok programa katılarak günümüz hikâye anlatıcılarını dikkatle dinledim ve gözlemledim. Bunun dışında yine yüksek lisans ve doktora sürecinde masal, hikâye ve efsaneler anlatan pek çok kaynak kişiyle görüşme fırsatım oldu. Bu süreçte görüştüğüm kaynak kişilerin anlatıyı icra etme tarzına, jest ve mimiklerine yakından şahit oldum. İlgimi çeken pek çok şeyi taklit etmeye başladım. Dolayısıyla ünlü ve amatör hikâye anlatıcılarını taklit ederek başladığım bu yolculukta, okuduklarım ve izlediklerim ile farklı bir tarza ulaşabildim. Son bir yıldır tüm meddah anlatılarıma enstrüman (gitar) dahil ettim. Artık anlatılan hikâyelere müzisyen arkadaşım Murat Kola eşlik ediyor. Böylece hikâyeler hem akılda kalıcı oluyor hem de hikâye daha keyifli hale geliyor.”

Çalışmanın giriş kısmında meddah hikâyelerinin kaynağı araştırmacılar tarafından elde edilen bilgiler doğrultusunda tartışılmıştı. Bu çalışmalarda belirtildiği gibi, Rugeş Demir’in de anlatılarının kaynağı sözlü anlatımlardır. Bu anlatımları küçükken dinlediğini; bununla birlikte okuduğu/duyduğu masallardan, efsanelerden, destanlardan, menkıbelerden ve günlük hayattaki olaylardan etkilendiğini, bunları da kendi tarzıyla harmanlayıp anlattığını ifade etmiştir.

Demir, gelenekten beslenen ve meddahlığın temel yapısını koruyarak icra eden bir meddaktır. Anlatı ve gösterilerinde kostüm kullanarak ses taklitleri, jest ve mimiklerden yararlanarak anlatı ve gösterisini hareketlendirmektedir. Anlatı ve gösterisini kendi yeteneği ile bütünleştirip özgünlüğünü katan ve böylece geleneği yaşatan, güncelden faydalanarak meddahlığa gönül vermiş birisidir. Onu çağdaş bir anlatıcı olarak değerlendirmemizi sağlayan nedenlerden biri öncelikle 21. Yüzyılda meddahlığı geleneksel formundan koparmadan güncelle birleştirmesi, bugünün izleyici ve dinleyici kitlesine hitap etmesi, ikincil sözlü kültür ortamından faydalanabilmesi ve meddahlığını çağdaş bir şekilde yürütmeye çalışmasıdır. Demir,

özellikle elektronik kültür ortamını kullanarak meddahlığını geniş kitlelere tanıtmış biridir. Instagram’da “meddahdemirofficial”, YouTube’da “@meddahdemirofficial.” ve TikTok hesabı “meddahdemirofficial” üzerinden, yaptığı anlatı ve gösterilerini kitlelere paylaşarak geleneğin etkileşim alanını genişletmektedir. Ayrıca Demir’in “Meddah Rugeş Demir’den Hikâyeler (2021)”, “Meddah Hikâyeleri (2022)” ve meddahlıkla ilgili ilk çocuk kitabı olan “Zamanın Ötesinde Bir Meddah, Kaf Dağından Düşen Baston (2023)” adlı kitapları bulunmaktadır.

Yaklaşık altı yıldır meddahlık yapan Meddah Rugeş Demir, günümüzde sosyal medyanın da etkisiyle meddahlığını tanıtmayı başarmıştır. Sosyal medya üzerinden paylaştığı içerikler çeşitli kurumların ve kişilerin dikkatini çekmekte ve pek çok dernek, okul ve belediye gibi kurumlardan anlatı ve gösteri için talepler almaktadır. Gösteri için gittiği yerlerin genellikle resmi kurum olması, pek çok gazete ve dergide yer almasını beraberinde getirmiştir. Meddah Rugeş Demir’in Gerçek Ahval Gazetesi (URL1), Sıfır 6 Gazetesi (URL2), Journo E Gazete (URL3), Açık göz Gazetesi (URL4), CNG Haber (URL5), Gazete Kampüs Haber (URL6), Gerede Medya Takip (URL7), yer aldığı gazetelerden bazılarıdır. İcra ettiği sanat dalıyla ilgili TRT Haber, TRT AVAZ, Sözcü TV, Güneş TV ve Adalet TV kanallarında da konu olmuştur.



Görsel 1: Rugeş Demir'in 17.07.2023 tarihinde TRT FM' de konuk olduğunu duyuran bir afiş. (URL 8)

Meddahlık geleneği ile ilgili çalışmalar yapan Meddah Rugeş Demir, meddahlık geleneğinin yok olmaması adına çıraklar da yetiştirmektedir. “Kastamonu Halk Eğitim Merkezi” bünyesinde “Uygulamalı Tiyatro” kursu kapsamında kayıt yaptıran öğrencilere Karagöz gölge oyunu ve meddahlık dersleri vermektedir. Kurstan başarıyla mezun olan öğrenciler, bu iki sanat dalının hem teorisi hem de icrasını öğrenmekte ve kurs sonunda sertifika almaktadırlar. Rugeş Demir'in meddahlığı hakkında verilen bilgilerden, günümüzdeki medya araçlarıyla yaptığı anlatı ve gösterileri sunmasından, meddahlığa dair çalışmalarından hareketle; Demir'in çağdaş bir anlatıcı, meddahlığı günümüzde yaşatan bir sanatçı ve geleneğin güncel bir şekilde devam etmesini sağlamak amacıyla uğraş veren usta bir meddah olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

Meddahlık, XV. asırda ortaya çıkmış olmasına rağmen, İslamiyet'ten önce var olan ozanların devamı niteliğinde kabul gören bir gelenektir. İslamiyet'ten önce anlatıcılık vasfını üzerinde taşıyan ozanların İslamiyet'le birlikte yerini meddahlar almıştır. Meddah, öncelikle din adamını öven kimseler iken, zamanla anlatıcılık fonksiyonları gelişmiş ve genişlemiştir. Bunun yanında destan, hikâye, menkıbe ve günlük olaylardan hikâyeler anlatan kişiler olmuşlardır. Meddahlar sadece bir anlatıcı değildir. Çünkü meddahlar kullandıkları kostüm, ses taklitleri, jest ve mimiklerle anlatılarını destekleyerek bir gösteriye dönüştürmektedirler. Böylece meddahlık hem anlatı hem gösteri sanatı olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla meddahların da anlatıcı-oyuncu, anlatıcı-sanatçı konumunda kimseler olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Günümüzde meddahlık, kimi araştırmacılara göre yok olmuş bir gelenek gibi değerlendirilse de elektronik kültür ortamında varlığını koruduğunu, yaşatılmaya çalışıldığını meddahlık ile ilgili yapılan güncel çalışmalar neticesinde söylemek mümkündür. Öncelikle geleneğin ortaya çıktığı -günümüzden sekiz yüz yıl gerisindeki gibi yaşadığı ve varlığını muhafaza ettiği söylenemez. Çünkü geleneksel formlar donmuş yapılar değil, özünü koruyarak gelişen ve değişen çağa göre şekillenen unsurlardır. Bu doğrultuda meddahlık geleneği için de XV. asırdaki şekliyle günümüzde var olduğu elbette söylenemez fakat geleneğin çağdaş bir şekilde sürdürülmeye çalışıldığı veya elektronik kültür ortamında bugün izleyici/dinleyici

kitlenin ihtiyaç ve beklentilerine göre yeni formlarla karşımıza çıktığı söylenebilir. Çalışmanın içerisinde bu durum örnekler verilerek açıklanmıştır. Sonuç olarak bu örneklerden yola çıkarak geleneğin öz yapısından hareketle şekillendiğini ve çağdaş bir şekilde yansıtılmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

Günümüzde meddahlığı yaşatmaya çalışanların varlığı da söz konusudur. Bu meddahlardan biri çalışmanın örnekleme olan Rugeş Demir'dir. Meddah Rugeş Demir, meddahlığı yaklaşık altı yıldır icra eden ve bu işi profesyonel bir şekilde yürütmek adına kendini daima geliştirmeye çalışan, birçok kez anlatı ve gösterileriyle izleyici/dinleyici kitleye hitap eden meddahlığa gönül vermiş biridir. Meddahlık için kurs merkezinde aldığı eğitimle beraber, bu geleneği icra etmek için çaba sarfetmektedir. Kendisinin meddahlıkla ilgili yaptığı çalışmalar, bu geleneği yaşatıp yaymak adınadır. 21. yüzyılda sekiz yüz yıllık bir geçmişe sahip geleneği icra etmeye çalışan Meddah Demir, bu geleneğin geleneksel formunu günümüz sosyo-kültürel şartlarıyla bütünleştirip güncel bir şekilde icra etmektedir. İcrasını elektronik kültür ortamında paylaşarak daha fazla kitleye de meddahlığı göstermeye çalışmaktadır. Gelenekseli güncel ile bütünleştiren ve izleyici/dinleyici kitlenin beklentisine uygun bir şekilde icra eden meddah; kullandığı kostümler ve birtakım eşyalarla beraber ses taklitleri, jest ve mimikler, müzik gibi unsurlarla da anlatı-gösterisini hareketlendirmektedir.

Bugün meddahlığı çağdaş bir şekilde yürütmeye çalışan Meddah Demir, aynı zamanda geleneğin yaşatılması adına kurs merkezinde çıraklar da yetiştirmektedir. Bu bildirinin amacı ve kapsamı doğrultusunda meddahlığın günümüzde yaşatılması adına geleneğin öncelikle tanıtıldığı, daha sonra güncel bir şekilde yaşatılması gerektiği hususunda çalışmaların yapılması, geleneksel mirasa sahip çıkılması adına önerilebilir. Bununla beraber çağdaş bir anlatıcı olan Rugeş Demir gibi meddahların varlığının tespit edilmesi ve tanıtılması da geleneğin günümüzde canlılığını koruması adına elzemdir.

#### KAYNAKÇA

- Bars, M. E. (2019). Geçmişten Günümüze Meddahlık Geleneğindeki Değişim/Dönüşümler: Meddahlıktan Stand-Up'a. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (30), 7-25.
- Boratav, P. N. (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2022). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

- Cankara, M. (2006). Cem Yılmaz Bir ‘Modern Meddah mıdır’?. *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, hzl. M. Öcal Oğuz ve Tuba Salık Özkan, Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 100-116.
- Çetin, H. (2019). Türk Kültüründe Tek Kişilik Folklor Örnekleri. *Türkoloji*, (98), 79-92.
- Durmaz, U. (2017). Dünden Bugüne Meddahlık ve Modern Bir Meddah Örneği “Herodot Cevdet”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. Salih Okumuş, Muhammet Kuzubaş, Muhammet Özdemir, Hamide Elif), 817-832.
- Düzgün, D. (2010). Osmanlı Döneminde Geleneksel Türk Tiyatrosunun Genel Görünümü. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (14).
- Kartal, A. (2017). Meddahlık Geleneğinin Günümüz Sanatçılarındaki Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme. *Turkish Academic Research Review*, 2(1), 11-20.
- Köprülü, F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Nutku, Ö. (1997). *Meddahlık ve Meddah Hikayeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ong, W. J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, N. (2006). Türkiye’de Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş ve Meddahlık-Medya İlişkisi. *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 36-79.
- Özdemir, Nebi (2012). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Sekmen, M. (2010). Oyuncu Meddah Ya Da “Kendi ve Diğerleri” Mekanizması. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 30(30), 27-45.
- Şimşek, E. (2015). Meddahlıkta, "Yaşayan İnsan Hâzineleri Listesi" Ne Eklenmesi Gereken Bir İsim: Kadırlılı Yusuf Sıra. *Millî Folklor*, 27(106).
- Tülücü, S. (2005). Meddah, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri Üzerine Bazı Notlar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (24), 1-14.

### **Kaynak Kişi**

Rugeş Demir, 1995, Mardin Midyat, Doktora Öğrencisi. (Röportaj Tarihi: 24.04.2023)

### **Elektronik Kaynaklar**



- URL-1 <https://gercekahval.com/2023/02/05/turkiyenin-en-genc-meddahi-ruges-demirin-yeni-kitabicikti/> (E.T: 05.05.2023)
- URL-2 <https://sifir6haber.com/turkiyenin-en-genc-meddahi-ruges-demirin-yeni-kitabi-cikti/> (E.T: 05.05.2023)
- URL-3 <https://journno.com.tr/meddahlik> (E.T: 05.05.2023)
- URL-4 <https://www.aciksoz.com.tr/haber/38543/karagoz-ve-meddah-hic-olmeyecek> (E.T: 05.05.2023)
- URL-5 <https://cnghaber.com/haber/10913/karagoz-ve-meddah-hic-olmeyecek> (E.T: 05.05.2023)
- URL-6 <https://gazete.kastamonu.edu.tr/index.php/erteleme-usenme-vazgecme/> (E.T: 05.05.2023)
- URL-7 <https://www.geredemedyatakip.com.tr/genel/kastamonuda-depremedeler-yararina-ornek-program.html> (E.T: 05.05.2023)
- URL-8 <https://www.instagram.com/trtfm/> (E.T: 29.09.2023)

# FOLKLOR VE MİLLİYETÇİLİK BAĞLAMINDA GÜNEY AZERBAIJAN TÜRKLERİNİN MİLLÎ HAREKETLERİNE BİR BAKIŞ

## A LOOK AT THE NATIONAL MOVEMENTS OF THE SOUTH AZERBAIJAN TURKS IN THE CONTEXT OF FOLKLORE AND NATIONALISM

Gökhan KARABUDAK\*

### ÖZ

Günümüzde Türkiye'den sonra en çok Türk nüfusunun bulunduğu ülke konumunda olan İran coğrafyası yaklaşık bin yıl boyunca Türklerin egemenliği altında kalmıştır. Kaçar Hanedanlığı ile Ruslar arasında 1828 yılında imzalanan Türkmençay Antlaşması ile Azerbaycan toprakları Kuzey ve Güney Azerbaycan olarak ikiye ayrılmış; kuzeyde kalan topraklar Rusya'ya, güneyde kalan kısmı ise Kaçar hanedanlığına bırakılmıştır. 1925 yılından sonra bölgenin Fars yönetimine geçmesiyle birlikte birçok topluluğa uygulanan Farslaştırma politikası Türklere de uygulanmak istenmiştir. Ancak Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulması Güney Azerbaycan Türklerinin içerisinde millî bilincin yükselmesine katkı sağlamıştır. 1990'lı yıllardan sonra Güney Azerbaycan Türklerinde milliyetçilik, geleneksel çizgi kültürel sahadan siyasi sahaya kaymıştır. Farslaştırma politikasına karşı çıkan Güney Azerbaycan Türkleri yıllarca birikmiş siyasi, ekonomik ve kültürel isteklerinin bir sonuca ulaşmamasından dolayı "Güney Azerbaycan Millî Hareketi" başlatmıştır. Bu bağlamda çalışmada Güney Azerbaycan Millî Hareketinin başlama sebebi ve olayları, hareket içerisinde yer alan partiler hakkında genel bilgiler ve bu hareket çatısı altında sosyal medyada yer alan folklorik unsurlar ele alınmıştır. Sonuç olarak ise Güney Azerbaycan Millî Hareketinde mitlerden, efsanelerden, destanlardan, kalıp sözlerden, şiirlerden ve sözlü tarih gibi çeşitli türlerden yararlanarak folklorik unsurlar ortaya konulduğu; bu folklorik unsurlar sayesinde günümüzde hareketin canlı tutulduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Güney Azerbaycan, Millî Hareket, Folklor, Milliyetçilik, Millî Bilinç

### ABSTRACT

Iran, which is the country with the highest Turkish population after Turkey, has been under the rule of Turks for nearly a thousand years. With the Turkmenchay Treaty signed in 1828 between the Qajar Dynasty and the Russians, the lands of Azerbaijan were divided into two as North and South Azerbaijan; The lands in the north were left to Russia, and the rest in the south to the Qajar Dynasty. After the region passed under Persian rule after 1925, the policy of Persianization, which was applied to many communities, was also intended to be applied to the Turks. However, the disintegration of the Soviet Union and the establishment of the Azerbaijan Republic contributed to the rise of national consciousness among the South Azerbaijan Turks. After

---

\* Öncelikli Alan Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye  
(gkhnkrbdk@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-7509-5206>

the 1990s, the nationalism and traditional line of the Turks of South Azerbaijan shifted from the cultural field to the political field. The South Azerbaijan Turks, who opposed the Persianization policy, started the “South Azerbaijan National Movement” due to the fact that their accumulated political, economic and cultural desires for years did not come to fruition. In this context, in this study, the reason for the start of the South Azerbaijan National Movement and its events, general information about the parties in the movement and the folkloric elements in the social media under the umbrella of this movement are discussed. As a result, folkloric elements were revealed by using various genres such as myths, legends, epics, stereotypes, poems and oral history in the South Azerbaijan National Movement; thanks to these folkloric elements, it has been determined that the movement is kept alive today.

**Keywords:** Southern Azerbaijan, National Movement, Folklore, Nationalism, National Consciousness

## Giriş

İran’ın birçok bölgesinde yaşayan Türkler genellikle Kuzeybatı Türkleri (Azerbaycan Türkleri), Kuzeydoğu Türkleri (Horasan Türkleri ve Türkmen) ve Güney ile Merkez Türkleri olmak üzere üç bölgede yoğunlaşmıştır (Sarrafı, 2004, s. 57). İran’ın kuzeybatısında yaşayan Azerbaycan Türkleri “Azeri” kimliğinden daha çok Türk kimlikleri ile öne çıkmaktadırlar. Bölgede yaşayan halk Türk kimliklerini öne çıkarmak için İran Türkü, Azerbaycan Türkü ya da sadece Türk adını kullanmaktadır.

Kuzeybatı Türkleri, Güney Azerbaycan, Cenup Azerbaycan veya İran Azerbaycan’ı olarak adlandırılan bölge tarih boyunca Türk halklarının yaşadığı, günümüzde de yaşamaya devam ettiği bir coğrafyadır. Tahran’ın doğusundan başlayarak güneyde Büyük Çöl’ün (Deşt-i Kebir) batı sınırlarını takiben Kum’a, oradan da batıya yönelerek Tefriş, Melayir, Nihavend, Hemedan’ın batısından kuzeybatıya yönelip Bicar, Miyandap, Soğukbulak (Mehabat), Nağadey, Türk-İran-İrak sınırının kesiştiği noktadan Türkiye sınırı boyunca uzanıp Nahcivan, Ermenistan, Azerbaycan sınırı boyunca Hazar kıyısına ulaşıp, güneyde Talış, Halhal, Rudbar, Kazvin’den Tahran’a ulaşan sınırlar arasında kalan bölge Güney Azerbaycan adı ile anılmaktadır (Kafkasyalı, 2011, s. 70). Bu adlandırmadan rahatsızlık duyan İran yönetimi Güney Azerbaycan’ı günümüzde Batı Azerbaycan, Doğu Azerbaycan, Erdebil, Hemedan, Gazvin, Gilan ve Zencan idari bölümlere ayırmıştır.

Güney Azerbaycan Türkleri hakkında Jean Poul Roux “Azerbaycan Türkleri genelde bölgenin başkenti Tebriz’de ve aynı etnik gruptan gelip aynı dili konuştukları Azerbaycan Cumhuriyeti’yle

sınırı olan bölgede yaşarlar. Dörtte biri kadarı da yoğun biçimde gruplaştıkları ve bu nedenle Azerî kentlerinden biri sayılan Tahran'da yaşamaktadır” ifadelerini kullanmıştır (2007, s. 461). Roux verdiği bilgilerde Güney Azerbaycan Türklerinin yaşadığı coğrafyayı oldukça sınırlı tutmuştur. Günümüzde Güney Azerbaycan Türkleri; Astara, Bicar, Culfa, Erdebil, Gazvin, Goşaçay, Gurve, Halhal, Hemedan, Hoy, Hürremdere, Kerec, Makü, Maleyer, Marağa, Merend, Miyane, Nağaday, Nihavend, Salmas, Serab, Sovukbulak, Sulduz, Sultaniye, Tikantepe, Urmiye, Zencan gibi kentlerde de yaşamaktadır (Kobotarian, 2013, s. 8; Kafkasyalı, 2011, s. 73).

Gaznelilerden (999) Pehlevi rejimi kurulana kadar (1925) yaklaşık bin yıl Türklerin himayesi altında kalan İran coğrafyası Türklerin Türkistan'dan Anadolu'ya geçiş yolu üzerinde bulunmaktadır. Bu coğrafya, Anadolu'nun Türkleşmesinden önce Türk yurdu haline gelerek, Anadolu'nun Türkleşme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur (Blaga, 1997, s. 312). 1828 yılında imzalanan Türkmençay Anlaşmasıyla Azerbaycan toprakları Kuzey Azerbaycan ve Güney Azerbaycan olarak ikiye ayrılmış; kuzeyde kalan topraklar Rusya'ya, güneyde kalan kısım ise Kaçar hanedanlığına bırakılmıştır (Gömeç, 2001, s. 718-719; Turan, 2011, s. 62-63).

Uzun bir dönem Türklerin hâkimiyetinde olan bu coğrafya Kaçar hanedanlığından sonra Pehlevi hâkimiyeti altına girmesiyle birlikte Türkler için zorlu dönemler başlamıştır. Pehlevi rejiminin yönetimi ele geçmesinden sonra Türkler birçok baskıya maruz kalmış; Pehlevi rejimi Türk kelimesine tahammül edemedikleri için Ruslar gibi Azerî, Azerbaycanlı diye adlandırmıştır. Rejim tarafından Azerbaycan Türklerinin aslında Türk olmadıklarını Moğol tarafından Türkçe öğretilen Fars asıllı bir toplum oldukları ileri sürülmüştür (Kafkasyalı, 2011, s. 68-69). İlerleyen dönemlerde de bilinçli bir şekilde Farslaştırma politikası güdülmüş; Türklere ve Türkçeye karşı mücadeleler artmış; Farsça resmî dil hâline getirilmiştir. Bunun için Türkçe eğitim yasaklanarak İran'da yaşayan Türklerin konuştuğu Türkçe yerine Farsçayı yaygın hâle getirme amacı güdülmüştür (Togan, 1979, s. 117).

Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulması Güney Azerbaycanlılar içerisinde millî bilincin yükselmesine katkı sağlamıştır. Doksanlı yıllardan sonra bölgedeki Azerbaycan Türklerinde milliyetçilik, geleneksel çizgisi olan kültürel sahadan siyasi sahaya kaymıştır (Turan, 2011, s. 65). Yüz yıla yakın bir süredir birikmiş ekonomik, siyasi ve kültürel isteklerinin bir sonuca varılmamasından dolayı millî bilince dayalı bir hareket olan

Güney Azerbaycan Millî Hareketi başlamıştır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Güney Azerbaycan Millî Hareketi hakkında bilgiler verilmiş daha sonra Güney Azerbaycan Türklerinin özgürlük mücadelelerindeki folklorik unsurlar irdelenmiştir. Güney Azerbaycan Türkleri millî bilincin yükselmesi için hem sözel ürünlere hem yazılı/basılı medyaya hem de dijital medyaya başvurmuştur. Çalışmada örneklem olarak genellikle sosyal medyada platformlarında yer alan içerikler ele alınmıştır.

### **1. Millî Kimliğin Yükselişi: Güney Azerbaycan Millî Hareketi**

Doksanlı yılların başından itibaren sosyalist bloğun çökmesi ile birlikte eş zamanlı olarak mevcut anayasa çerçevesinde hareket ederek yalnızca anadili ve kültürel hakları talep etme amacını aşan siyasi oluşumlar, “Güney Azerbaycan Millî Hareketi” adı altında ortaya çıkmıştır. Müslüman Halkın Cumhuriyet Partisi’nin şiddet kullanarak bastırılmasının ardından Azerbaycan’da kesintiye uğrayan örgütsel siyasi faaliyetler, bir süre sonra düşünce ve eylem düzeyinde yeniden yapılanarak, kimlik temelli bir odakla tekrar başlamıştır. Bu dönem de “Güney Azerbaycan Millî Azatlık Hareketi - CAMAH”, “Azerbaycan Kurtuluş Teşkilatı”, “Güney Azerbaycan Millî Uyanış Hareketi-GAMOH (ve ondan ayrılan Yeni GAMOH)”, “Güney Azerbaycan İstiklal Partisi-GAİP” ve “Azerbaycan Millî Direniş Teşkilatı-AMDT” gibi siyasi oluşumlar ortaya çıkmıştır (Haghdar, 2017, s. 116). Meydana gelen toplumsal ve siyasi oluşumlar Azerbaycan Türklerinin kimlik ile haklarını savunmayı amaçlamış; bölgedeki Azerbaycan Türklerinin tarih boyunca karşılaştığı zorluklara, kültürel baskılara ve siyasi ayrımcılığa bir tepki olarak doğmuştur. Bu oluşumlar Azerbaycan Türklerinin kimliğini güçlendirmek, dil ve kültür haklarını korumak, eğitimde eşitlik sağlamak, siyasi katılımı teşvik etmek gibi çeşitli hedefler doğrultusunda faaliyet göstermektedir.

Güney Azerbaycan Millî Hareketi’nin ilk sokağa çıkışı 1992 yılında Kuzey Azerbaycan’da bulunan Laçın kentinin Ermeniler tarafından işgali ve İran’ın Ermenistan’a verdiği desteği protesto etmek amacıyla olduğu görülmektedir. Bu olayda Tebriz Üniversitesi’nde toplanan bir grup Türk öğrenci protesto yürüyüşü başlatmış, bu yürüyüş dakikalar içinde büyüyerek sokağa taşmış ve şehirde kısa süreli bir gerginlik yaşanmıştır. Bu olay zamanında önemsiz bir vaka olarak algılansa da çağdaş Azerbaycan Millî Hareketi’nin ilk fiili hareketi olarak tarihe geçmiş ve bir başlangıç noktası olmuştur (Araz, 2014, s. 36).

Hareketin bir diğer dönüm noktası Güney Azerbaycan Millî Uyanış Hareketi'nin kurulmasıdır. Temelleri 1991 yılında Mahmoudali Çehregani tarafından atılmış olsa da sistemli bir hale gelmesi 1994 yılında olmuştur. Çehregani 1994 yılında üniversitelerin ve çeşitli kültürel derneklerin desteğini kazanmış, 1995 yılında Tebriz'den milletvekili adayı olmuştur. Seçimlerde milletvekilliğini kazanmasına rağmen Çehregani Tahran Parlamentosuna girememiştir. Seçimler sırasında Tebriz'de Türk milletine Çehregani "Eğer haklarımızı ve istediklerimizi Tahran rejimi vermezse, hazırım babam Settarhan'ın çekmelerini (çizmelerini) giyip milletimle beraber Tahran'a kadar gitmeye!" şeklinde demeç vermiştir. Bu demeçten kısa bir süre sonra Çehregani İran rejimi tarafından çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Kazanmasına rağmen parlamentoya giremeyen ve çeşitli baskılara maruz kalan Çehregani için Türkler, Güney Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerinde miting ile gösteriler düzenlemiştir. Bu mitingler esnasında Çehregani ile birlikte birçok kişi tutuklanarak aylarca hapse mahkum edilmiştir. Birleşmiş Milletlerden İran'a Çehregani'nin serbest bırakılması için bir mektup yazılması üzerine serbest kalan Çehregani Azerbaycan, Türkiye ile ABD'ye giderek buralarda insan hakları çerçevesinde ve demokratik sahada millî mücadelesini sürdürmeye devam etmiştir. Çehregani buralarda otuz milyon Türk'ün siyasi haklarının ihlal edildiğini, kültürün yok edilmeye çalışıldığını, Türkçe isimlerin yasaklandığını, anadilinde eğitim alınmadığını dile getirmiştir. Ayrıca bölgenin stratejik olarak çok önemli bir konumda olduğunu, Turan'ın altın köprüsü niteliğini taşıdığını da dile getirmiştir (KK1).

Güney Azerbaycan Millî Uyanış Hareketi'nin genel ilkeleri arasında şu maddeler yer almaktadır:

- 1. Güney Azerbaycan Ulusal Uyanış Hareketi (GAMOH), Türk tarihi ve kültürüne ait değerler temelinde Güney Azerbaycan Türklerinin ulusal özgürlüğü, demokratik yaşamı, maddi ve manevi ilerlemesi ve refahı için mücadele eden siyasi ve sosyal bir örgüttür.*
- 2. GAMOH organizasyonu uluslararası normlar, ilkeler ve bu tüzük temelinde çalışmaktadır.*
- 3. GAMOH, Güney Azerbaycan Türk milletinin kendi kaderini tayin hakkı ve insan hakları mücadelesinde Birleşmiş Milletler (BM) uluslararası anlayış ve insan hakları beyannamesi temelinde çalışmaktadır.*
- 4. GAMOH, Güney Azerbaycan coğrafi sınırları dışında kurulan büro ve temsilcilikler uluslararası normlara ve*

*buldukları ülkelerin kanunlarına uygun olarak çalışmaktadır.*

*5. GAMOH, demokrasi, gönüllülük, üyelerinin eşit hakları, özyönetim ve insan haklarına saygı ilkeleri üzerine kurulmuş bir kuruluştur (URL-1)*

Güney Azerbaycan Millî Hareketi'nin ilk kitlesel hareketi ise 1999 yılında gerçekleştirilen Babek Kalesi Kurultayı'dır. Siyasi ve kültürel yollar ile kendi haklarını arayan, Farslaştırma politikasına karşı çıkarak kimliklerini korumaya çalışan Güney Azerbaycan Türkleri Babek Kalesi'ni bu mücadelenin sembolü haline getirmişlerdir (Veliev, 2006, s. 101). Babek Kalesi'nin bir sembol haline gelmesinde Azerbaycan'da Arap zulmüne karşı direnen Babek etkili olmuştur. Babek, Arap halifesi Memun zamanında Azerbaycan'da Arapların hâkimiyetine karşı direnen baş liderdir. Babek hakkında pek bilgi bulunmasa da onun çobanlık yaptığı bilinmektedir. 816 yılından itibaren 23 yıl boyunca Arap halifelerine saltanatlarını kaybetme korkusu yaşatan Babek, İslam dinine değil Arap ve faşist Abbasi halifelik zihniyetine karşı olan, millî şuurun göstergesi konumunda bir harekettir. Hareketin geniş bir çevreye yayılmasından sonra Babek, Güney Azerbaycan'da Bez Kalesine istihdam kurmuş ve Arap halifelerinin gönderdiği orduyu bu kalenin dibinden geri püskürtmüştü. Uzun uğraşlar sonucu Babek'i esir alan Afşin, onu Arap halifesinin yanına götürmüştü ve Arap halifesinden özür dilemesini istemiştir. Ancak Babek özür dilemeyince onun ayaklarını kestirmiştir. Babek ayaklarından çıkan kanla yüzünü boyamıştır. Arap halifesi bunun nedenini sorunca "kan kaybindan öldüğümde yüzüm sararacak, bu sararmanın nedenini senden korktum sanmasınlar" diyerek cevaplamıştır (Danışver, 2004, s. 24-26).

Güney Azerbaycan Millî Hareketi için Babek'in önemli olması Babek'in kendi kültürünü ve millî şuurunu korumuş olmasıdır. Hareket etrafında toplanan Türkler, Babek gibi kendilerini Farslaştırılmaktan korumakta; kendi kültürlerini ve dillerini yaşatmaktadır. 30 Haziran-9 Temmuz tarihleri arasında Babek Kalesi Kurultayı Güney Azerbaycanlıların millî kimlik arayışları çerçevesinde öze dönüş töreni olarak tanımlayan Keskin, Fars milliyetçilerin siyasi, kültürel, ideolojik aygıtlarının baskı ve yıldırma çalışmalarına rağmen Güney Azerbaycan Türklerinin Babek Hürremdin'e Azerbaycan millî kahramanı gibi sahip çıktıklarını, kalede geniş çaplı ve çok renkli (kültürel, sanatsal, edebi ve siyasi) tören gerçekleştirdiklerini, bu törenin bir halkın gerçek özlem, kaygı, arzularını göstermekte olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Babek

Kalesi'nin, İran'da siyasal bir olgu olarak ortaya çıkan Azerbaycan-Türk kimliğini ifade etmek için başvurulduğu tarihi bir mekân olduğunu; İranlılık kimliği zayıfladıkça, Şia bir siyasal olgu olarak iflas ettikçe ve Azerbaycan-Türk kimliği siyasi düzeyde güç kazandıkça Babek Kalesi törenin daha da güçlendiğini vurgulamıştır (2004, s. 22). Ancak Türklerin kendi kimliğini korumaya yönelik her türlü faaliyeti engellemeye çalışan İran yönetimi polis, ordu ve istihbarat örgütleriyle kültürel nitelik taşıyan Babek Kalesi yürüyüşünü engellemeye çalışmaktadır (Veliev, 2006, s. 100).

Güney Azerbaycan'daki Türklerin ayaklanmasına neden olan olayların son damlasını 12 Mayıs 2006 yılında İran'da İrna'ya\* bağlı İran-i Cuma adlı ekte "Hamam böceklerinin bizi böcekleştirmemeleri için ne yapmalıyız?" başlıklı bir yazı ve karikatür taşımıştır. Karikatürde bir hamamböceği bir çocukla konuşmaktadır. Çocuk hamamböceğine bir şeyler demektedir ancak hamam böceği hiçbir şey anlamayarak "Ne?" demektedir. Bu karikatürde böcekler (Türkler) insan dışkısından beslenen ve nüfusunun artmaması için yok edilmesi gereken, "dil"den anlamadıkları için müzakere masasına bile oturulmayacak aşagılık parazit yaratıklar olarak betimlenmiştir. Bunun üzerine önce Tebriz Üniversitesi'nde daha sonra Güney Azerbaycan'ın birçok yerinde gazetenin kapatılması için gösteriler başlamıştır. Ancak İran gazetesinin olayı ciddiye almayıp özür dilemek yerine bir öğüt mektubu yazması üzerine Güney Azerbaycan'daki Türklerin öfkesini daha da arttırmış ve olaylar git gide büyümüştür. Zencan, Hoy Tebriz, Merend, Urmiye, Koşaçay, Sulduz, Erdebil başta olmak üzere Güney Azerbaycan'ın birçok yerinde yapılan gösterilerde birçok kişinin ölmesi, yaralanması ve tutuklanması üzerine bu olay "Kanlı Mayıs-Haziran Ayaklanması", "Karikatür Krizi", "22 Mayıs Olayları" adlarıyla tarihe geçmiştir. Protestolar, farklı günlerde başlamış olsa da gösterilerin anma yıl dönümü olarak Tebriz olaylarının başladığı gün olan 01 Hordâd/ 22 Mayıs seçilmiştir (Güney Azerbaycan Öğrenciler Federasyonu, 2007, s. 1-19; Araz, 2014, s. 48-49; İpek, 2012, s. 279; Albayrak, 2013, s. 594-600; Ramazani, 2015, s. 92-94).

2006 Mayıs'ında yaşanan olaylar Güney Azerbaycan Millî Hareketi açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Yaşanan olaylardan sonra Güney Azerbaycan Türkleri arasında millî kimlik daha hızlı bir şekilde yükselerek siyasi arenada daha aktif rol oynamalarını sağlamıştır. Siyasi alanın yanı sıra dil, edebiyat, kültür

---

\* İran Devletinin resmi haber ajansı.



alanında da hareket etkili olmuştur. Bu bağlamda çalışmada Güney Azerbaycan Millî Hareket içerisinde yer alan folklorik unsurlar ele alınmış ve günümüzdeki durumu değerlendirilmiştir.

## **2. Folklor ve Milliyetçilik Bağlamında Güney Azerbaycan Türklerinin Özgürlük Mücadelesi**

Folklor, kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü anlatılar, gelenekler, ritüeller, edebiyat, danslar, el sanatları ve diğer ifadelerin incelendiği bir bilim dalıdır. Bu bilim dalı, bir topluluğun veya grubun kimliğini ve geçmişini yansıtan kültürel ifadeleri içermektedir. Folklorun bir disiplin olarak millî devletlerin oluşum süreci içinde gelişmiş bir bilim dalı olduğu, Türkiye dahil birçok ülkede folklor ve milliyetçiliğin iç içe geçmiş bir şekilde bulunduğu bilinmektedir (Öztürkmen, 2006, s. 271).

Folklor çeşitli dönemlerde çeşitli işlevler üstlenmiş kimi araştırmacılar için sadece egzotik bir obje olurken kimi araştırmacılar için bir sanat türü olarak görülmüştür. Bazı araştırmacılar için ise folklor, bir kimlik arama kaynağı olmuştur. Yaklaşımlara göre çeşitli metotlar, teoriler geliştirilerek folklor sistemli bir şekilde incelenmeye başlanmıştır (Temur, 2011, s. 1). 20. yüzyılda folklorun realpolitik amaçlar için ideolojik kullanımı 19. yüzyıldaki romantik milliyetçilik akımından kaynaklanmaktadır (Dorson, 2011, s. 25). İngiltere’de ortaya çıkan romantizm akımı Almanya’ya, Fransa’ya ve tüm Avrupa ile Sovyetlere yayılmıştır. Romantik akımın tesiri ile Avrupa’da başlayan “soylu vahşi” tutkusu zaman içerisinde geçmişe dönme, yeni bir edebiyat için geçmişten yararlanma düşüncesine dönüşerek bir bilim halini almıştır (Cocchiara, 2017, s. 24-27; Çobanoğlu, 2005, s. 93).

Milliyetçilik bağlamında mitler, efsaneler, destanlar, kahramanlık hikâyeleri vb. folklorik unsurlar bir ulusun kimliğini inşa etmek ve güçlendirmek için kullanılmaktadır. Folklorik unsurlar, ulusal birliği ve aidiyet duygusunu güçlendirerek milliyetçi duyguları destekleme açısından önemli bir rol oynamaktadır. Folklor çalışmalarını motive eden milliyetçilik anlayışı, Türk dünyasında kendini tanıma aşamasında kalmış; Batı’daki gibi diğer toplumlara üstünlük kurma çabasına dönüşmemiştir. Bu durum Türkiye ile birlikte birçok Türk topluluklarında içe dönük bir tanıma ve kimlik inşa etme sürecini ortaya çıkartmıştır (Ersoy, 2013, s. 60).

Kimi zaman ulusların kendi talepleri doğrultusunda kimi zaman ise dış yönlendirmelerin etkisiyle yeni kimlikler, yazı dilleri, uluslar ve ulus devletlerin ortaya çıkış süreçleri başlamıştır. Yeni kimliklerin,

yazı dillerinin, ulusların inşası söz konusu olduğunda akla ilk gelen ülkelerden biri Rusya (Bayram, 2014, s. 3) olsa da İran'da bu politikayı uygulamaya çalışmıştır. İran, bölgede yaşayan tüm etnik kökenlerin Şiilik ve Farslılık potası altında eritilmesini; bu toplulukların kendi dil, sanat ve kültür gibi geleneksel faaliyetlerine yabancılaşmasını istemiştir. Ancak İran'da yaşayan Türkler ise bu politikaya karşı çıkarak özlerinden uzaklaşmamak için mücadelelerini sürdürmektedir (Erdil, 2021, s. 597). Bu mücadele Güney Azerbaycan Türklerini ve İran'da yaşayan diğer Türk topluluklarını geçmişten izler taşıyan folklor ürünlerine yönelmelerine olanak sağlamıştır.

Güney Azerbaycan Millî Hareketi'nin kültürel kolu olan dil, edebiyat ve millî oyunlar 1990 yıllardan itibaren halka yayılmaya başlamıştır. Hareketin ilk evresinin oluşmasında önemli bir etken olan bu evrede gizlice dil, müzik ve millî oyunlar öğretilmeye başlanmıştır (Azeroğlu, 2023). İran'da yaşayan Türk âşıklarının sürekli Türkçe konuşması ve bütün şiirlerinde Türkçeyi kullanarak eserler vermesi İran Türklerinin millî kimliklerinin korunması ve gelişmesi açısından önemli bir işleve sahiptir. Vasıtasız bir şekilde köy, yayla, kasaba, şehir, oba, oymak dolaşarak Türk dilinin tebliğcisi olan âşıklar Türk millî kimliğinin korunmasına büyük hizmet etmiş ve günümüzde de vermeye devam etmektedir (Kafkasyalı, 2007, s. 59).

2000'li yıllardan sonra teknolojinin gelişmesi, televizyon yayınlarının ulus sınırlarını aşması ve internetin yaygınlaşması ile beraber Güney Azerbaycan Millî Hareketi, kısa zamanda geniş kitlelere ulaşmıştır. İlk olarak kitap, gazete ve dergi yazılı/basılı medya ile kimliklerini koruyan Güney Azerbaycan Türkleri ilerleyen zamanlarda yazılı/basılı medyaya ek olarak GünAz TV'nin (URL-2) açılmasıyla dijital medyada etkili olmuştur. İnternetin etkili olduğu günümüzde Güney Azerbaycan Millî Hareketi çeşitli internet sitelerinden ve sosyal medyadan paylaşılan içerikler ile varlığını sürdürmektedir. Çalışmanın bu bölümünde örneklem olarak internet içerisinde yer alan içerikler ele alınarak hareketin günümüzde folklorik unsurlardan nasıl yararlandığı bu örneklemeler üzerinden irdelenmiştir.

Güney Azerbaycan Millî Hareketi sesini milyonlara duyurmak için en çok yararlandığı tür âşık edebiyatı içerisinde üretilen şiirlerdir. Bu şiirler Güney Azerbaycan'ın yanı sıra Kuzey Azerbaycan ve Türkiye'de de icra edilmektedir. Bunlardan ilki geniş kitlelere ulaşan ve "Karikatür Krizi"nde söylenen slogan olan "Haray Haray Men Türkem" adlı fikirsel şiirdir. Araz Elses tarafından işlenen ve

seslendirilen bu slogan daha sonra ise Güney Azərbaycan Türkleri arasında kalıp söz olaraq istifadəlməyə başlanmışdır.

“Yurdumun dörd bir yanından millətım sel olub axır  
Küçələr, meydanlar artıq millətımə dar gəlir

Bütün millət birgə səslə Türkəm deyə hayqırır  
Boynu bükük yaşamaq millətımə ar gəlir

Göylərə yüksəlir bu səs;  
Haray Haray Haray Haray Mən Türkəm

Bu səs Sultan Savalanın, Səhəndimin səsidir  
Bu səs, köksü partlaq qalan ulu ərkin səsidir  
Bu səs, milyon milyon Türkün varlığının səsidir  
Bağımsızlığa can atan millətımın səsidir” (URL-3).

Şiirin verilen parçasında 2006 yılında yaşanan olaylar işlənməkdədir. Türklerin sokaklara, meydanlara akın etdiyi; artık kültürel və siyasi isteklərinin yerinə getirilməməsi sonucunda oluştan başkaldırı anlatılmışdır. Bununla birlikdə Güney Azərbaycan'da bulunan en büyük birinci və ikinci dağ olan Savalan və Sehənd dağları, Tebriz'de bulunan Erk Kalesi işlənməmişdir. Bölgədə kutsal sayılan Savalan Dağı'nın gökten gəldiyinə və yedi cənnətdən biri olduğuna inanılmaktadır. Bazı kimsələrdə Zerdüş peyğambərin bu dağda vahiy aldığına inanırken bazı kişiler isə Savalan Dağı etrafında oluştan bir efsanəyə inanılmaktadır. Bu efsanə; az insanın bulunduğu bir kent peyğambər və takipçiləri dua etmək için kenti terk etdiyi sırada Cəbrail tərəfindən kent halkının üzərinə ceza olaraq yerləşdirilmişdir. Sav və alan kelimələrinin birləşməsindən oluştan “Savalan”, Güney Azərbaycan Türkleri arasında vahiy və ya xəbər alan anlamı taşımakta; peyğambər kəliməsinin Türkçəsi olaraq istifadəlməkdədir. Ayrıca Savalan Dağı, Güney Azərbaycan Millî Hərəketi'ndə bir sərboldür. Varlıklarını güçlü bir şəkildə dile gətirmək için Savalan Dağı'nda toplanmaya başlamışlardır. Sehənd Dağı da Savalan Dağı gibi kutsal bir dağdır. Çoran ya da Görən diyə adlandırılan qrup tərəfindən bu dağ ziyarət edilməkdə, orada bulunan çeşmə ya da gözden su içməkdədir. Ayrıca bahsi gəçən dağlar eskiden beri Türk şairlər tərəfindən şiirlerinde işlənməmiş və bir dayanışma simgesi halinə gəlmişdir.

Araz Elses tərəfindən seslendirilən bir digər esər isə “Ya azadlıq ya ölüm!”dür. Bu söz də “Haray Haray Mən Türkəm” gibi 2006 olaylarında söyələnən sloganlardandır.

## *Ya Azadlıq Ya Ölüm!*

“İçimde dustaq özüm  
Ağzımda dustaq sözüm  
Artıq tükendi dözüüm  
Ya azadlıq ya ölüm

Kesilsem dilim dilim  
Yaşasın yurdum elim  
Ölünce söyler dilim  
Ya azadlıq ya ölüm

Gecem gündüzüm qara  
Ruhum çekilir dara  
Nedir bu derde çara?  
Ya azadlıq ya ölüm  
Hayana baxsan yasaq

Haçanacan qan qusaq?  
Yeter susduq hayqırsaq  
Ya azadlıq ya ölüm

Usandıq şirin candan  
Ölüm, işkence, qandan  
Bu qaranlıq zindandan  
Ya azadlıq ya ölüm

Yeter süründük gülüm  
Kölelikdense ölüm  
Vız gelir mene ölüm  
Ya azadlıq ya ölüm”  
(URL-4)

“Ya Azatlık Ya Ölüm” sloganı ve şiirin tamamı, Güney Azərbaycan Türklerinin özgürlük mücadelesini özetlemektedir. Bağımsızlık isteği ve özgürlük arzusuyla dolu bir direnişi anlatan bu sözler, bölge halkının haklarına sahip çıkmak ve kendi kaderlerini belirlemek için verdikleri mücadeleyi yansıtmaktadır. Slogan, halkın birlik ve dayanışma içinde bağımsızlık yolunda ilerlemeye kararlı olduğunu vurgulamaktadır.

Güney Azərbaycan Millî Hareketi etrafında eserler veren bir diğer kişi ise Ozan Hücçet’tir. Hücçet “Tebriz’in Sesi”, “Azərbaycan Diyənlərin Sınalərin Söktülər”, “Hesabım Var”, “İnsanlara Azatlık, Milletlərə İstiklal” gibi bir çok şiir ile hareketin canlı tutulmasına destek vermektedir.

### *Tebriz’in Sesi*

“Dünya duysun bu sesi,  
Bu ses Türk’ün sesidir.  
Dedem Korkut öğüdü,  
Oğuz Han’ın sesidir.

Bu ses Azərbaycan’ın,  
Ulu erkin sesidir.  
Tomris anamdır benim,  
Tebriz’imin sesidir.

Türkem Türküz özgürüz

Karabağ’da kanlardan  
Ağlayır Azərbaycan.  
Karabağ’da karalar  
Bağlayır Azərbaycan.

Bu ses Türk düşünceli,  
İnsanların sesidir.  
Zulümlərə maruz kalan,  
Suçsuzların sesidir.

Türkem Türküz özgürüz

özgürüz biz hey hey,

özgürüz biz hey hey” (URL-5)

“Tebriz’in Sesi” adlı eserin ilk iki dörtlüğü bir çağrı niteliği taşımaktadır. “Dünya duysun bu sesi” ifadesiyle ozan, Güney Azerbaycan Türklerinin varlığını dünyaya duyurma arzusunu dile getirmektedir. “Bu ses Türk’ün sesidir.” sözü ile Türk sesinin özgün bir kimliği yansıttığını vurgulamaktadır. Türk tarihinde ve destanlarında önemli şahsiyetlerden olan Dede Korkut, Oğuz Han ve Tomris’e şiirde Türk milletinin ortak hafızasının birer parçaları olduğu için atıf yapılmıştır. Güçlü bir millî kimlik ve tarihi bağların ifadesinin bulunduğu şiirde genel olarak Türk ve Azerbaycan kültürlerine ait referans noktaları ve semboller kullanılarak bir vatanseverlik duygusu yüceltmeye çalışılmıştır.

### *Azerbaycan Diyenlerin Sinelerin Söktüler*

“Azerbaycan dert içinde  
boğulmuş,  
Sevenleri diyar diyar  
kovulmuş,  
Ağla şair, ağla, yurdun  
dağılmış.  
Harda kopuz, harda kırık  
keman hey!  
Harda büyük vatan, harda  
Turan hey!

Kollarımı vurdular.  
Menim belim bükülmezdi,  
İşkencede büktüler.  
Kardaşım Korkmaz’ın kanın,  
Nahak yere döktüler.  
Azerbaycan diyenlerin,  
Sinelerin söktüler.  
Aman Allah niye bizi,  
Parça parça böldüler?

Menim gözüm ağlamazdı,  
Meni ağlar koydular.  
Menim dilim hak söylerdi,  
Meni dilsiz koydular.  
Başım üzüm eğilmezdi,  
Onu darda boğdular.  
Kul olup, kulluk etmezdim,

Bir halkın belin büken,  
Nahak yere kanın döken,  
Bir bedeni iki bölen,  
Kuduz tek sineler söken,  
Azatlığa hasret koyan,  
Sazı boğazlarda boğan,  
Anaları ağlar koyan,  
İgidleri darda boğan;

Özü ağlar kalacak  
Özü darda kalacak  
Azerbaycan yurdunun,  
Alevinde yanacak” (URL-6)

Ozan Hüccet şiirinin ilk kısmında Almas İldırım tarafından yazılan “Kara Destan” adlı eserin Azerbaycan ile olan kısmını seslendirmiştir. Azerbaycan’ın içinde bulunduğu zorlu durumun vurgulandığı bölümde Azerbaycan’ın ikiye bölünmesi, insanların yurdundan

uzaklaştırıldığı anlatılmıştır. “Harda kopuz, harda kırık keman hey! / Harda büyük vatan, harda Turan hey!” dizelerinde kültürel öğelerin giderek yok olduğunu, Turan’ın dağıldığını söylenmektedir. Şair “Menim gözüm ağlamazdı” dizesiyle başlayan bölümde özgürlüklerin kısıtlandığını, kişisel hakların hiçe sayılarak engellendiğini, halkın zulümlere maruz kaldığını dile getiriyor. Şiir boyunca, Azerbaycan’ın tarihsel acıları ve zorlukları üzerine birçok sembolik anlatım bulunmaktadır Şiirin sonlarına doğru “sazı boğazlarda boğan” ifadesiyle özgürlüğün kısıtlandığına ve âşıklık geleneğinin dahi engellendiğine vurgu yapmıştır.

### *Hesabım Var*

“Tebriz seni kopartmışlar Güzel başını almışlar Gardaşlar bir gün gavaşar İmanım var imanım var	Azad yaşayanlar deyer Ölüp sürünmeye değer Ölmesem kalsam eğer Hesabım var hesabım var
Odlar yurdu dumanlıkta İstekler karanlıkta Vatandaşlar yamanlıkta İmanım var imanım var	Ana toprak kan isteyir Oğullardan can isteyir Lekesiz insan isteyir İmanım var imanım var
Azad insan susmuş insan Öz kanını kusmuş insan Özlüğünden küsmüş insan İmanım var imanım var	Düşman gurub kanlı tale, Gelin verek biz el-ele Babekler yaşar hele İmanım var, imanım var”

(URL-7)

Şiirde toprak kaybı, özgürlük mücadelesi, birlik ve umut gibi temalar yer almaktadır. “Odlar yurdu” terimiyle Tebriz’in “teb” kelimesine atıf yapılmıştır. Evliya Çelebi kelimesinin anlamını Farsça “teb-rîz” (sıtma dökücü) birleşimine bağlamakta; Minorsky, Sehend’in volkanik özelliği ile ilişkilendirerek “hararet dökken, saçan” anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bazı araştırmacılar ise adının Hazar Türkleri’nin bir boyu olan “Tavr”dan geldiğini ileri sürmektedir (Bilgili, 2011, s. 219). “Babekler yaşar hele” sözüyle Babek anısının hala yaşadığı, Güney Azerbaycan tarihindeki kahramanların unutulmadığı, Babek gibi mücadelecî ruhun ve geçmişte göstermiş olduğu direncin hâlâ gösterildiği vurgulanmıştır.

Ozan Hüccet tarafından söylen “İnsanlara Azadlıq! Millətlərə İstiqlal” (URL-8) şiirindeki bu söz Mehmet Emin Resulzade’nin 17 Haziran 1917 tarihinde 1. “Müsavat” Partisinin Birleşme Kurultayı’ndaki konuşmasının sonunda söylediği sözdür. Daha sonra

birçok yerde bu sözü tekrarlayan Resulzade bu sözün bir kalıp haline gelmesini sağlamıştır. 2006 olaylarında da bu sözün sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. 2006 olaylarında kullanılan bir diğer söz ise “Tebriz, Bakü, Ankara. Biz hara, Farslar hara!”dır. Türkiye’den Caner Kara Güney Azerbaycan’a destek vermek için yazdığı şiirde bu kalıp sözü sıklıkla kullanmıştır. “Gök Tanrı bizden yana! / Biz hara, Farslar hara” ve “Babek lazım bunlara! /Biz hara, Farslar hara!” ifadelerine yer veren Kara, hem mitik unsurlara hem de destansı unsurlara şiirinde yer vermiştir (URL-9).

Âşık edebiyatı gibi oldukça geniş bir literatüre sahip olan bayatılardan (maniler), Güney Azerbaycan Millî Hareketi’nde millî kimliği ve bilinci yaşatmak için yararlanılmıştır. Millî temalı maniler, Türk halk edebiyatının millî kimlik, tarih ve kültür gibi önemli unsurlarını yansıtmaktadır. Bu maniler, hem günlük yaşamın içindeki hüznün, acı, özlem vb. duyguları yansıtan hem de millî bilincin ve vatan sevgisinin ifadesini sağlayan bir türdür. Hem Kuzey hem de Güney Azerbaycan’da birçok millî temalı maniler yazılmıştır. Derin anlamlar ve mesajlar barındıran bu manilerden bazıları şu şekildedir:

“1. Ağ deve düzde galdı,  
Yükü Tebriz’de galdı.  
Toyum bu üzde oldu,  
Yarım o üzde galdı...

2. Tebriz’in yastı yolu,  
Su geldi, basdı yolu.  
İstedim durum gelim,  
Türkmençay kesdi yolu...

3. Layla, Araz, a layla!  
Sil yaramı, galayla!  
Kan görmüşem uykuda  
O tayımı harayla!..

4. Güvercin havadadı,  
Balası yuvadadı.  
Gözüm Tebriz yolunda,  
Ellerim duadadı...

5. Araz taştı, yan aktı,  
Dibinde min can aktı.  
Güney sarı bakanda  
Gözlerimden kan aktı...

6. Yol verme yada Tebriz,

El gider bada, Tebriz,  
Senin hasretindeyem,  
Can verme feda Tebriz

7. Ezizim seni Tebriz,  
El sever seni, Tebriz.  
Al goynuna ezizle,  
Ana tek meni, Tebriz

8. Araz, Araz, han Araz,  
Gel eyleme gan Araz.  
Goy gedim, yar gözleyir  
Nedir bu tuğyan Araz?

9. Men aşigem Karabağ,  
Şeki, Şirvan, Karabağ,  
Tahran Cennete dönse  
Yaddan çıkmaz Karabağ.

10. Sarardı, bağ dözmedi  
Bülbül gülden bezmedi,  
Tebriz’den ayrı düşdüm  
Derdime dağ dözmedi

11. Ucadır başın Tebriz

Neçedir yaşın Tebriz  
Sürmedir gözlerime  
Toprağın, taşın Tebriz

Men size gelemirem,  
Geleydin bize Tebriz!” (URL-  
10)

12. Yayılıp düze Tebriz,  
Gelmesin göze Tebriz,

Güney Azerbaycan Millî Hareketi'nin sesini duyurmak için başvurduğu bir diğer folklorik unsur kalıp sözlerdir. Kalıp sözler folklorun canlı ve dinamik yapısının bir parçası olarak kültürel mirası zenginleştirmektedir. Bu kısa ve etkileyici ifadeler bir topluluğun kimliğini, değerlerini ve deneyimlerini kuşaktan kuşağa aktarırken, toplumsal bağları güçlendirmekte ve duygusal deneyimleri ifade etme aracı olarak işlev görmektedir. Folklor içindeki kalıp sözler, bir toplumun ruhunu yansıtan semboller haline dönüşürken bu semboller de toplumun özünü ve kimliğini yansıtan bir ayna olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda 2006 yılında Karikatür Krizi olayları sırasında tarihten, önemli tarihi şahıslardan, şairlerden, millî bilinçten yararlanılarak oluşturulan sloganlar zaman içerisinde birçok kez tekrarlanarak kalıp söz halini almıştır. Bu kalıp sözler, Güney Azerbaycan Türklerinin millî hareketle derin bir bağ kurmasını sağlamış ve Güney Azerbaycan halkının sorunlarını dile getirmesinde aracı bir işlev görmüştür. Kalıp söz olarak günümüzde hâlâ kullanılan ifadelerden bazıları şunlardır:

“Azatlık, adalet, millî hükümet”

“Azerbaycan bir olsun merkezi Tebriz olsun.”

“Azerbaycan Kızları, Göklerin Yıldızları”

“Azerbaycan milleti çekmez böyle zilleti.”

“Azerbaycan Oyaktır, Kendi Diline Dayaktır”

“Azerbaycan oyaxdı, Çehrenganlıye dayaxdı”

“Azerbaycan uyaktır Türk diline dayaktır”

“Azerbaycan var olsun, istemeyen kör olsun!”

“Azerbaycan yaşasın.”

“Azerbaycan yatmamış, cesaretini unutmamış!”

“Biz ölmeye hazırız, Babek'in serbazıyız.”

“Faşist gazete kapatılmalıdır”

“Güney Azerbaycan İran değildir”



“Haray haray men Türk'em!”  
“İnsanlara azadlıq, milletlere istiklal”  
“Kahrolsun Farsçı Faşizmi”  
“Kalk ayağa vətəndaş, Tebriz'de öldü gərdaş”  
“Karabağ bizimdir, bizim kalacak.”  
“Kızıldan olsa kafesim, azatlığa var hevesim”  
“Ne Mutlu Türküm Diyene”  
“Ne şahçıyım ne şeyhçi”  
“Ölüm olsun Fars Şovenizmine”  
“Şərəfli milletlər öz bayrağı altında yaşar”  
“Tebriz Baku Ankara Selam olsun Turana”  
“Tebriz, Bakü, Ankara; Biz Hara Farslar Hara”,  
“Türk dili ölen değıl, Fars dili dönen değıl.”  
“Türk dilinde medrese, medrese!”  
“Türk milleti var olsun düşmanlar har olsun.”  
“Ya azadlıq ya ölüm”  
“Yaşasın Azərbaycan”  
“Yıkılsın İran, kurulsun Güney Azərbaycan”  
“Zəncanlı uyanıktır Azərbaycan'a dayanıktır.”

1970 yılında kurulan Traxtor Futbol Kulübü'nün bölgede bu kadar ünlü olmasının sebebi, 2008'den sonra yaşadığı kendine özgü gelişmeye dayanmaktadır. Takım, birinci lige çıktıktan sonra taraftarlar kimliklerinin bir parçası olarak algılamaya başlamıştır. Taraftar sloganları da milliyetçi bir söylem üzerine gelişmiştir. Maç zamanı taraftarlar sokaklarda coşkulu bir şekilde bozkurt işaretleri yaparak, çeşitli sloganlar ile tezahürat yapmaya başlamışlardır (Ramazani, 2015, s. 115). Bu durum Güney Azerbaycan'da ve diğer Türk topluluklarının yaşadığı yerlerde Traxtor'u Türk halkının bir sembolü haline ve eylem alanına dönüştürmüştür. Karşılaşma esnasında yapılan tezahüratlar, söylenen marşlar, hazırlanan pankartlar, yapılan el işaretleri (bozkurt selamı), giyilen kostüm ve elbiseler gibi kültürel unsurlar Güney Azerbaycan Türklüğünün millî mücadelesinin sonraki kuşaklara aktarılmasının ve dünyaya

tanıtılmasının bir aracı olarak işlev görmektedir (Çetin, 2017, s. 325). Karikatür krizinde söylenen sloganlar gibi Traxtor maçlarında söylenen sloganlar kalıp söz olarak halk tarafından kullanılmaktadır. Bu slogan/kalıp sözlerden bazıları şu şekildedir:

“Azerbaycan Yaşasın”

“Bakı, Tebriz, Ankara, Biz Hara, Farslar Hara”

“Azerbaycan Bizimdir Afganistan Sizindir”

“Azerbaycan Var Olsun İstemeyen Kör Olsun”

“Xalice Arebi” (Arap Körfezi)

“Türk Dilinde Medrese Olmalıdır Herkese”

“Urmu Gölü Can Verir, Meclis Onun Katline Ferman Verir”

“Sout Azerbaycan İs Not İran”

“Fedrasyone İran Düşmene Azerbaycan” (İran Futbol Federasyonu Azerbaycan’ın düşmanı)

“Urmu Xezer Bizimdir Xeliç Ereblerindir” (Urmu Gölü ve Hazar denizi bizimdir körfez Araplarıdır)

“Kerim Geyretin Atı Özün Farslara Satdı” (Tebrizli futbolcu Kerim Bageri kimliğini unuttu ve kendini Farslara adadı)

“Azerbaycan Yurdumuz, Traxtor Boz Qurdumuz”

“Türklerin İftixarı Traxtor Traxtor”

“Urmu Gölü Bağırır, Susuzum Haray Haray”

“Azerbaycan Timleri, Ferq elemez renkleri”

“Ehar Heris Verzigan, Arxandayıq Her Zaman” (Ramazani, 2015, s. 173).

## **Sonuç**

İran’ın kuzeybatısında yaşayan Güney Azerbaycan Türkleri yüz yıla yakın bir süredir birikmiş ekonomik, siyasi ve kültürel isteklerinin bir sonuca varmamasından dolayı millî bilince dayalı bir hareket olan Güney Azerbaycan Millî Hareketi’ni başlatmıştır. Böylelikle 1990’lı yıllardan önce kültürel sahada olan milliyetçilik bu hareket ile birlikte siyasi sahaya kaymıştır. Siyasi, kültürel ve ekonomik taleplerinin reddedilmesi, Kuzey Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazanması ve Karabağ Sorununda İran’ın Türkler yerine Ermenileri tutması Güney Azerbaycan Millî Hareketi’nin kıvılcımları arasındadır. İran ile

Türkler arasındaki sorunun son damlasına ise İran'ın resmi devlet gazetesinde yayınlanan karikatür sebep olmuş ve Türkler bu karikatürü protesto etmek için kitleler halinde sokağa dökülmüştür. Siyasi olarak Güney Azerbaycan'da şemsiye bir kavram olan Güney Azerbaycan Millî Hareketi içerisinde çeşitli partiler ve oluşumlar kurularak bölgede Türk halkı ile birlikte Farslaştırma ve İranlaştırma politikasına göz yumulmayarak kendi özüne dönme amaçlanmıştır.

Güney Azerbaycan Millî Hareketinde mitlerden, efsanelerden, destanlardan, kalıp sözlerden, şiirlerden ve sözlü tarih gibi çeşitli türlerden yararlanılarak folklorik unsurlar ortaya konulmaktadır. Bölgedeki Türkler bu folklorik ifadeleri nesilden nesile aktararak hem kimliklerini canlı tutmuş hem de kendi kültürel renklerini çeşitlendirmiştir. Bu bağlamda Güney Azerbaycan Millî Hareketi, folkloru bir araç olarak kullanarak kimliklerini korumayı hedeflemiştir. Folklor ile sadece kimliklerini korumakla kalmayıp aynı zamanda halkın bir araya gelmesini, birlikte hareket etmesini ve kültürel olarak güçlenmesini sağlamıştır. Bir başka ifadeyle folklorik ifadeler halk arasında dayanışmayı artırarak direnişin bir parçası olarak işlev görmüştür.

#### KAYNAKÇA

- Albayrak, R. (2013). *Türklerin İrani*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Araz, M. (2014). *Güney Azerbaycan Türklüğünün Özgürlük Mücadelesi Yolunda Azerbaycan Milli Direniş Teşkilatı*. Ankara: Sonçağ Yayınevi.
- Azeroğlu, N. (2023). Güney Azerbaycan Türklerinin Milletleşme Sürecinde Milli Kültür Öğelerinin Yeri Ve Önemi. *Uluslararası Güney Azerbaycan Türkleri 3. Forumu*. Erişim Adresi: [www.academia.edu/105474615/Güney\\_Azerbaycan\\_Türklerinin\\_Milletleşme\\_Sürecinde\\_Milli\\_Kültür\\_Öğelerinin\\_Yeri\\_ve\\_Önemi](http://www.academia.edu/105474615/Güney_Azerbaycan_Türklerinin_Milletleşme_Sürecinde_Milli_Kültür_Öğelerinin_Yeri_ve_Önemi)
- Bayram, B. (2014). Çuvaşlar Arasında Halk Kültürü Temelinde Yeni Bir Kimlik İnşası ve Suvarlar. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 3 (3), 258-273.
- Bilgili, A. S. (2011). Tebriz. *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 40* (s. 219-222) içinde. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Blağa, R. (1997). *İran Halkları El Kitabı*. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa'da Folklor Tarihi*. Yerke Özer (Çev.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Çetin, B. N. (2017). Toplumsal Bir Eylem Biçimi Olarak Traktör Futbol Takımı Bağlamında Jeopolitik Tasavvur Oluşturma Süreci. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62, 317-331.
- Çobanoğlu, Ö. (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Danışver, B. (2004). “Babek Kalesi Yürüyüşü ve Güney Azerbaycan Özgürlük Hareketi”, *Günaztac Makaleler Toplusu*, ss. 24-29.
- Dorson, R. M. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. Selcan Gürçayır ve Yeliz Özay (Çev.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Ersoy, R. (2013). Folklor Çalışmalarının 100. Yılında Folklor-Milliyetçilik İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler. *Milli Folklor*, 99, 51-62.
- Gömeç, S. (2001). Azerbaycan Türk Cumhuriyeti. *Türk Dünyası El Kitabı C. I*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Güney Azerbaycan Öğrenciler Federasyonu. (2007). Güney Azerbaycan’da Kanlı “Mayıs-Haziran Ayaklanması”, Güney Azerbaycan Öğrenciler Federasyonu-Türkiye; S.5, ss.1-19.
- Haghdar, A. A. (2017). *İran Türklerinin Kimlik Rönesansı*. Macit Araz (Çev.). Ankara: Sonçağ Yayınları.
- İpek, C. D. (2012). Güney Azerbaycan Türklerinde Kimlik Sorunu. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12 (1), 267-283.
- Kafkasyalı, A. (2007). *İran Türk Âşıkları ve Milli Kimlik*. Erzurum: Eser Ofset.
- Kafkasyalı, A. (2011). *İran coğrafyasında Türkler*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Keskin, A. (2004). Güney Azerbaycan Yeni “Babek”ini Arıyor. *Günaztac Makaleler Toplusu*, 20-23.
- Kobotarian, N. (2013). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Öztürkmen, A. (2006). *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ramazani, İ. (2015). *İran’da Türk Milliyetçiliği Duruşu Traxtor İsyanı [Traxtor, Bir Traktör Değildir]*. Ramin Cabbarlı (Yay. haz.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Roux, J. P. (2007). *Türklerin Tarihi Pasifik’ten Akdeniz’e 2000 Yıl*. Kazancıoğlu, A. ve Arslan, L. (Çev.). İstanbul: Yabancı Yayınevi.
- Sarrafi, A. (2004). İran Türkleri Coğrafyası. *Dilmac*, 2, 56-63.
- Temur, N. (2011). *Folklor ve İdeoloji (Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan’da Folklor Politikaları Ve Çalışmaları 1917-1958)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Togan, Z. V. (1979). Azerbaycan. *İslam Ansiklopedisi C. II*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Tural, M.O. (2007). Mayıs-Haziran Ayaklanması Öncesinde ve Sonrasında Azerbaycan Milli Hareketi. *Güney Azerbaycan Öğrenciler Federasyonu-Türkiye*, 5, 27-33.

Turan, D. (2006). Güney Azerbaycan Milli Hareketi ve Siyasi Dengeler. *Güney Azerbaycan Sosyal, Kültürel Siyasi Araştırmalar Dosyası*, 6, 49-58.

Turan, D. (2011). İran'da Türk Muhalefeti. *21. Yüzyıl Dergisi*, 28, 61-68.

Veliev, C. (2006). Güney Azerbaycan Türklerinin öze dönüşü. *Türk Yurdu*, 222, 100-101.

### **Kaynak Kişi**

KK1: Mahmoudali Çehregani, 65 Yaşında, Güney Azerbaycan Millî Uyanış Hareketi Lideri.

### **İnternet Siteleri**

URL-1: [www.gamoh.org](http://www.gamoh.org) E.T.: 15.08.2023

URL-2: <https://gunaz.tv/az> E.T.: 17.08.2023

URL-3: <https://youtu.be/KL08uN2AESM> E.T.: 21.08.2023

URL-4: <https://youtu.be/4F3S3zYXBII> E.T.: 21.08.2023

URL-5: <https://youtu.be/YVdNkD35-7o> E.T.: 21.08.2023

URL-6: [https://youtu.be/OQ3GNXu\\_SF8](https://youtu.be/OQ3GNXu_SF8) E.T.: 21.08.2023

URL-7: <https://youtu.be/nWhBGRrKVvQ> E.T.: 21.08.2023

URL-8: [https://youtu.be/Hb\\_trp7yqSU?list=LL](https://youtu.be/Hb_trp7yqSU?list=LL) E.T.: 21.08.2023

URL-9: <https://www.antoloji.com/biz-hara-farslar-hara-siiri/> E.T.: 21.08.2023

URL-10: <https://www.turkgun.com/tebriz-azerbaycandir> E.T.: 23.08.2023

# TÜRKMEN EFSANELERİNDE TABULAR

## TABOOS IN TURKMEN LEGENDS

Tuğba BAYRAKDARLAR\*

### ÖZ

İlkel toplumlarda kirli veya kutsal sayılan insan, hayvan, bitki, nesne ve durumlara dokunulmazlığı ifade eden tabular, bireyin bireyle ve toplumla ilişkisinin belirlenmesinde, düşünce ve inanç sistemlerinin şekillenmesinde etkili olan bir kavramdır. Sözlü kültür ürünlerinden efsane gibi türler içerisinde önemli bir yer teşkil eder ve dinleyiciye/okura verilmek istenen mesaj, tabular üzerinden aktarılır. Bu çalışmada uzun yıllar dağınık boylar hâlinde göçebe yaşam süren ve Oğuz grubu içerisinde yerleşik hayata en son geçen Türk boylarından biri olup zengin bir sözlü geleneğe sahip olan Türkmen Türklerinin efsane türü incelenerek tabu kavramının toplumsal bellekteki yeri çözümlenecektir. Tarama ve fişleme metodu uygulanan eserlerde tabu örneklerinin görüldüğü 35 metin içerisinden tespit edilen malzemeler bakma tabusu, yeme-içme tabusu, konuşma tabusu, dinleme tabusu, dokunma tabusu, hayatın geçiş dönemleriyle ilgili tabular olmak üzere yedi ana başlık altında sınıflandırılarak değerlendirilecektir. Söz konusu bölümlerde tabu olarak yer eden “kutsallık” ile “kirlilik” algıları ve bunların meydana gelmesindeki etkenler yorumlanırken tabular ve tabuların ihlali durumunda tabuyu ihlal eden tarafın cezalandırılma şekilleri dünya literatüründe motif araştırmalarında yaygın bir kullanım alanına sahip olan Stith Thompson’un *Motif-Index of Folk-Literature*’deki C. Tabu maddesi bölümünde C0-C999. numara aralığındaki motifler göz önünde bulundurularak incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkmen, Efsane, Tabu, Yasak, Kutsal, Motif

### ABSTRACT

Expressing the inviolability of people, objects and situations which are considered unclean or sacred in primitive societies, taboos are a concept that is effective in determining the relationship of an individual with other individuals or with society, and in shaping their thought and belief systems. It has an important place in genres such as legend, which is one of the products of oral culture; and the message to be given to the audience/reader is conveyed through taboos. In this study, the types of legend of Turkmen Turks, who lived a nomadic life in scattered tribes for many years and were one of the last Turkish tribes to settle in the Oghuz group and have a rich oral tradition, shall be studied; and the status of the taboo concept in the public memory shall be analyzed. Items identified from 35 texts in which taboos are included from the works, to which scanning and tagging method were applied, shall be classified and evaluated under seven main headings as being *taboo of looking, taboo of eating-drinking, taboo of speaking, taboo of listening, taboo of touching, taboos related to transitional periods of life*. While interpreting

---

\*Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Nevşehir/Türkiye (tbayrakdarlar@nevsehir.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-8218-4517>

the factors in the formation of taboos in the aforementioned sections, which are the perceptions of “uncleanliness” and “sacredness”, the taboo and the ways in which the violator is punished in case of violation of the taboo shall be analyzed by considering the motifs provided in no. C0-C999 of C. *Taboo* article of Stith Thompson’s *Motif-Index of Folk-Literature* which has a widespread use in motif research in the world literature.

**Keywords:** Turkmen, Legend, Taboo, Prohibition, Sacred, Motif

Polinezce kökenli olup “işaretlenmiş, belirlenmiş” anlamına gelen tabu kelimesi, kutsallığı, kirliliği ve buna bağlı olarak dokunulmazlığı ifade eder. Diğer bir deyişle “dokunulmaması, söylenmemesi, yenmemesi ve yapılmaması gereken şey” anlamına gelir. Tongacadaki şekliyle yaygınlık kazanmış olan tabu kelimesinin *tapu*, *kapu* ve *tambu* vb. söyleyişleri<sup>1</sup> de mevcuttur. Tabudan ilk kez bahseden ve bu kelimenin Batı dillerine geçmesini sağlayan kişi İskoçyalı Kaptan James Cook’tur. Cook’a göre tabu oldukça geniş bir anlama sahiptir ve genel olarak yasaklanmış bir şeye işaret eder (Batuk, 2010, s. 334).

Gordon Marshall’ın *Sosyoloji Sözlüğü*’nde de tabu teriminin çağımızda yaygın bir kullanım alanı olduğu, toplum düzeyinde ve genellikle kutsal şeyleri referans olarak alan, bazı şeylerin, insan veya hareketlerin yasaklanmasının, bunlara dokunulmamasının veya sözünün dahi edilmemesinin kast edildiği ifade edilmektedir (1999, s. 712). *Türkçe Sözlük*’te tabu “1. Kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara, nesnelere dokunulmasını, kullanılmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen dinî inanç. 2. Yasaklanarak korunan (nesne, kelime, davranış). 3. Tekinsiz” şeklinde tanımlanır (2005, s. 1881). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*’nde ise “tekinsiz” madde başlığı içerisinde verilen tabu, ilkel topluluklarda büyüsel ve dinsel tasarımlarla ilgili olan belirli söz veya davranışların toplum tarafından sakıncalı kabul edilmesi ve bu yüzden olumsuz yaptırımlara bağlanarak yasaklanması olarak açıklanır (Ozankaya, 1975, s. 91) ve tanımda tabuların ilkel topluluklara ait bir kavram olduğuna dikkat çekilir.

Tabu sayılan herhangi bir şeye hazırlıksız dokunmak veya onunla ilişkiye geçmek oldukça tehlikeli görülür. Bu kurala uyulmadığında ilgili nesne veya varlıkta bulunan tehlikeli gücün onunla temas kuran kişiye geçip ona zarar vereceğine inanılır (Gündüz, 1998, s. 356). Tıpkı bir hastalık gibi bulaşıp dokunana tesir edebilir (Tanyu, 1984, s.

---

<sup>1</sup> Araştırmalara göre bu terim, Yeni Zelenda’dan Tahiti’ye kadar *tapu*, Havai’de *kapu*, Fiji’de *tabu* ve Malagasy’de *tabaka* şeklinde kullanılmaktadır (Gündüz, 1998, s. 356).

168). Tabu<sup>2</sup> olarak kabul edilenler, temasa geçilmeleri durumunda tehlike yaratan “kirlenmiş” ve “yasaklı” nesne, insan veya eylemlerdir. Genelde en başından veya sonradan tabu niteliği kazanan her nesne, insan veya olay; öz varlığı itibarıyla veya varlığında oluşan önemli bir değişiklik sonucu tabiattan gelen bir güçle donanır (Eliade, 2003, s. 40).

Türk halk inançlarında doğum, evlenme ve ölüm aşamalarını kapsayan geçiş dönemlerinde her Türk boyunun birbiriyle ortaklık ve farklılık gösteren, ilkel dönemlerden günümüze taşıyıp aktardıkları çeşitli durumlarla ilgili tabuları bulunmaktadır. Bu tabuların toplumsal bellekte asırlardır anlatılan sözlü kültür ürünleri içerisinde de yansımalarını görmek mümkündür. Kutsal veya kirliliği olduğu düşünüldüğü için sakınılan bu yasakların ihlal edilmesi durumunda kişi veya kişilerin en sert şekilde cezalandırılması, tabuların aşılamaz nitelikte olan duvarlarının nesiller boyu korunmasını sağlamıştır. Bu anlamda tabular aracılığıyla belirli kurallara uyulmasının gerekliliğine dair toplumsal mesajlar iletilmektedir. Ergöz'e göre tabuyu çiğneme, halk anlatılarından masal ve destanlarda insanların kahraman olması için gölgeleriyle yüzleştikleri bir aşamadır. Ancak efsanelerde ise tabuyu kıranlar cezaya uğrayan kişilerdir ve bu yüzden tabuyu kıran kişiler, toplum tarafından birer olumsuzlama tutumu içerisine dâhil edilir (2019, s. 95).

Günlük yaşamda çeşitli durumlar ve kişiler için oluşturulmuş tabular, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tasnif edilmektedir. Bu konuda Batı'da yapılmış çalışmalara önemli bir örnek olarak gösterilebilecek James George Frazer'in *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu* adlı eserinde kral olmanın getirdiği yük ve ruhun karşı karşıya olduğu tehlikeler bölümlerinin ardından tabular “tabu hareketler”, “tabu kişiler”, “tabu şeyler” ve “tabu sözcükler” ana başlıkları altında detaylıca sınıflandırılır. Tabu hareketler adlı üçüncü bölümde yabancılarla ilişkilerle, yeme içmeyle, yüz göstermeyle, evden çıkışla ve yemek artıklarıyla ilgili tabulara yer verilir. Tabu kişiler adlı dördüncü bölümde şefler ve krallar, yaşlılar, âdet kanaması ve doğumda tabu olan kadınlar; savaşçılar, katiller, avcılar ve balıkçılar ele alınır. Tabu şeyler adlı beşinci bölümde tabunun anlamı üzerinde

---

<sup>2</sup>Tabunun keşfinin ardından ahlak ile tabunun birbirinden sonra gelişip gelişmediğine ilişkin araştırmacılar tarafından önemli tartışmalar yapılmış ve tabunun kaynağına yönelik sorun henüz çözümlenemeyip konuyla ilgili çeşitli kuramlar ileri sürülmüştür (Yolcu, 2014, s. 74-75).



durulduktan sonra demir, keskin silahlar, kan, baş, saç ve saç kesimi, kesilen saç ve tırnakların atılması, tükürük, yiyecekler, düğüm ve halkalarla ilgili tabulara ilişkin alt başlıklar bulunur. Tabu sözcükler adlı altıncı bölümde ise kişi, akraba, ölü, krallar ve diğer kutsal kişilerin adları ve Tanrı adları ile tabu olan sıradan sözcükler üzerinde durulur (2019, s. 5-12). Türkiye’de ise son dönemlerde yapılmış olan kapsamlı çalışmalara örnek olarak gösterilebilecek Nezhir Tatlıcan’ın *Türk Halk Anlatılarında Tabu ve Kaçınmalar* adlı doktora<sup>3</sup> tezinde tabular; geçiş dönemleri, doğa unsurları, hayvanlar, bitkiler, demonik varlıklar, zaman, rüya, yiyecek ve içecekler, yemin, mülkiyet, mekân, kirli ve kutsal sayılan kişiler, cinsel yaşam ve cinsiyetle ilgili tabu ve kaçınmalar olmak üzere on üç ana başlık altında sınıflandırılır (2020, s. 59-60).

Bu çalışmada tabu kavramı, Türkmen efsanelerinden hareketle incelenmiş ve tespit edilen örnekler Stith Thompson tarafından hazırlanan *Motif-İndeks of Folk-Literature*<sup>4</sup>’de *C. Tabu* maddesi bölümünde C0-C999. numara aralığındaki motifler göz önünde bulundurulur ve elde edilen malzemelere göre genişletilerek sınıflandırılmıştır. İndekste yer almayıp efsanelerde örneğini gördüğümüz tabu motifleri ise (T) maddesi altında eklemeler yapılarak gösterilmiştir.

## 1. Bakma Tabusu

“Kutsallık” ve “kirlilik” algısıyla ilişkilendirilerek dokunulması ve ihlal edilmesi yasak olan tabular, toplumun çeşitli alanlarında olduğu gibi toplumun en küçük birimi olan aile kurumu içerisinde de düzenin korunması, huzurun sağlanması, günlük yaşamda bireyler arası ilişkilerde uyum ve birlikteliğin tesis edilmesinde sosyal bir norm olarak kabul edilmektedir. Tabuların ihlal edilmesi durumunda kuralı çiğneyen kişiler kimi zaman toplumun geneli veya içerisinde bir kişi kimi zaman ise kutsal varlıklar veya şahsiyetler aracılığıyla cezalandırılır. Böylelikle toplum içerisinde sakınılması gereken durumların ve korunması gereken değerlerin kuşaklararası aktarımı ile sürekliliği sağlanır. Tabular içerisinde vurgulanan değerleri ve kuralları günlük yaşamda gelenek ve göreneklerin yanı sıra sözlü kültür ürünleri içerisinde sıkça görmek mümkündür.

---

<sup>3</sup> Kırgız Kültürü üzerinden tabu kavramının değerlendirildiği son çalışma için de bk. Çakıcı, E. (2023). *Kırgız Kültüründe Tabu*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

<sup>4</sup> Thompson, Stith (1955-1958). *Motif-Index Of Folk-Literature: A Classification Of Narrative Elements In Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, And Local Legends*, 6 vols. Bloomington: Indiana.

Türk destan, masal, efsane gibi türlerde yaygın olarak görülen tabuların başında “bakma tabusu” gelmektedir ve bu tabu daha çok belirli bir nesneye, kişiye veya bir yöne bakmayla ilgilidir. Anlatılarda evlilik epizotunun giriş bölümünde kahramanın peri kızıyla birlikteliği veya evliliği öncesinde kendisine peri kızı tarafından koşulan üç şart motifinin genellikle ikisi “bakma yasağı” ile ilgilidir ve çiftler arasında yapılan anlaşmanın ardından gerçekleştirilen birliktelik/ evlilik sonrasında erkeğin merak duygusuna yenik düşerek tabuyu ihlal ettiği, bu yüzden de şartı koşan eş tarafından terk edilmek suretiyle cezalandırıldığı görülür. Peri kızları tarafından belirlenen şartların yerine getirilmesinin tabulaşmasındaki temel neden, olağanüstü varlığın birliktelik kuracağı eşinin sadakatini sınaama isteğidir. Ayrıca sahip olduğu olağanüstü özelliklerin insan tarafından fark edilmesinin önüne geçilmesini engellemektir. Peri kızına saçını tararken bakan insanoğlu, eşinin başını eline alarak taradığını, yıkanırken bakması durumunda iç organlarının şeffaf bir şekilde görüldüğünü, yürürken ardından bakması durumunda ise olağanüstü varlığın ayaklarının ters şekilde hareket ettiğini görür. Böylelikle peri eşine verdiği söze bağlılık ihlali yapan insan, olağanüstü varlığın gizemini de o anda çözmüş olur ve karşılığında mutlaka bir cezalandırmaya maruz kalır. Örneğin Türkmen efsanelerinden *İğdir Han* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 156)’da tek başına ava çıktığında peri kızıyla karşılaşır ona âşık olan Salır, genç kızla evlenmek isteyince peri kızı ona yıkanırken, saçını tararken ve yürürken bakmaması konusunda üç şart koşar. Delikanlı bu şartları kabul edip söz verse de bir gün eşine saçını tararken, yıkanırken ve yürürken bakar. Bunun üzerine peri eşi, Salır’a öfkelenip güvercin suretine dönüşüp onu terk eder. *Sultan Sencer Türbesi Hakkında Bir Rivayet* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 187) adlı efsanede de Sultan Sencer, gökten inen periyle üç şarta bağlı olarak evlenir. Şartlar peri eşine saçını tararken, yürürken bakmaması ve hiçbir zaman belinden tutup kucaklamaması yönündedir. Sencer bu şartları kabul etse de ilerleyen zamanlarda merakına yenik düşer ve bunun üzerine peri eşi tarafından terk edilir. *MİFL’de C311.1.2. Tabu: looking at fairies/ Perilere bakma tabusuna* örnek olan iki efsanede bakma yasağıyla ilgili şartları kabul ederek peri kızıyla evlenen gençler, sonrasında şartlara bağlı kalmayıp yasağı ihlal ettikleri için C932. *Loss of wife (husband) for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için eşini kaybetme* motifleriyle cezalandırılır ve peri kızı, ilk örnekte güvercin donuna girerek, ikinci örnekte herhangi bir dönüşüm geçirmeden eşini terk eder. Kuralı çiğnediği için aile düzeninin dağılmasına neden olan Salır ile Sultan Sencer’in efsane sonunda yalnızlığıyla baş başa bırakılması,

toplumun aile kurumuna verdiği değeri ve bu çekirdek yapının korunması adına “bakma tabusu” üzerinden eşlerin birbirlerine karşı verdikleri sözlerinin tutulmasının bir zaruret olduğunu hatırlatır.

Türkmen efsanelerinde toplum içerisinde kutsal olarak görülen kadının korunması ve kötü gözle bakılmamasının gerekliliği vurgulanmaktadır. *Adam Öldürülen Geçit* (Erol Çalışkan, 2018, s. 104) efsanesinde koyun bakan kadından süt isteyen asker, kadın süt sağarken ayağını görüp ona kötü niyetle saldırır. Kadın, askere vurarak kurtulur, bu haber ailesine ve Kelat’ın valisine ulaşır. Kadının tayfasının başkanı bu vakadan haberdar olunca askeri çağırıp dağın başından aşağıya atar. *MİFL’de C300- C399. Looking tabu / Bakma tabusu* ana başlığı altında *C312. Tabu: man looking at woman / Erkeğin kadına bakma tabusuna* örnek olarak verilebilecek efsanede kadına kötü niyetle yaklaşan asker, toplum içerisinde otorite bir figür olan tayfa başkanı tarafından *C920. Death for breaking tabu / Tabuyu çiğnediği için ölüm* motifi olarak görülen en ağır cezalandırma yöntemine maruz bırakılır.

## 2. Yeme-İçme Tabusu

Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. Âdem ile eşinin ilk sinanma aracı ve bunun sonucunda cezalandırılarak buldukları mekândan çıkarılmalarının sebebi “yemek”tir<sup>5</sup>. Dolayısıyla ilk günahın sebebi<sup>6</sup> olarak kabul edilen yemek, Allah’ın yarattığı varlıkların kendisine itaat derecelerini ölçmede *sinamak* için tercih ettiği bir yöntemdir ve insanoğlu yeme eyleminin cezbedici gücü karşısında duramayıp bedelini çok ağır bir şekilde ödemiştir (Öğüt Eker, 2018, s. 176-177). Yasak meyveyi yiyerek ilk insanın cennetten kovulmasını anlatan dinî ve mitolojik hikâyeler, yaratıcı tarafından insanoğluna büyük bir hürriyet vermesinin yanında sınır tayin ettiğini de gösterir. Bu anlamda yasak meyve, insan için bir sınav aracı olmuştur ve irade gücü ile yasaklara uyma, insanoğlunun temel görevi olarak bilinmiştir. Mutlak bağımsızlık hoş karşılanmadığı için sınırın geçilmesi de bir felaket olarak kabul edilmiş ve yasak meyve, ölüm ile

---

<sup>5</sup> Yasak meyvenin adı Kur’an-ı Kerim’de geçmemektedir. Tevrat’ta ise buğday olarak gösterilmektedir. Üzüm, incir gibi yorumlamalar Bayat’a göre kutsal kitabı zorlamaktan başka bir şey ifade etmemektedir. Önemli olan meyvenin türü değil, verdiği mesajdır (2020, s. 106).

<sup>6</sup> Kutsal kitaplarda Âdem ile Havva’nın şeytana/yılana kulak vererek Tanrı’nın buyruğuna ilk defa karşı gelip iyi ile kötüyü bilme ağacının yasak meyvesini yemeleri üzerine masumiyetlerini yitirmeleri ve bunun üzerine Aden’den kovulmaları, insanın her şeyi bilmek isteyip “Tanrı gibi olma arzusu”nun ilk ortaya çıkış macerası olarak anlatılır (Balaban, 2019, s. 178).

hayat, kozmos ile kaosun sınırı olarak tarif edilmiştir (Bayat, 2020, s. 106, 109). Türkmen efsanelerinden *İncir Ağacı* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 45) adlı örnekte Âdem Ata, cennetteki yasak ağacın meyvesinden yiyince cennetten kovulur. Kovulmadan önce de üzerindeki giysileri, başındaki tacı düşüp çıplak kalınca utanıp avret yerlerini örtmek için ağaçlardan yardım ister. İçlerinden sadece incir ağacı ona dört beş tane yaprak verir ve böylelikle Âdem, cennetten çıkar. Allah, incir ağacına kendisinden habersiz yardım ettiği için gazabından neden korkmadığını sorar. İncir ağacı da Allah'a gazaplı olduğu kadar merhametli olduğunu bildiğini söyleyince cevabı makul bulunur ve çiçek açmadan meyve veren, insanlara derman olan bir ağaca dönüştürülür. Söz konusu anlatıda C200-C299. *Eating and drinking tabu/ Yeme içme tabusu* ana başlığı altında C225. *Tabu: eating certain fruit/ Belirli meyveyi yeme tabusu* ile C620. *Tabu: partaking of the one forbidden object/ Yasak olan bir şeyi alma tabusu* başlığı içerisinde yer alan C621.2.1. *Tabu: touching apple/ Elmaya dokunma tabusunu ihlal eden Âdem Ata, C950. Person carried to other world for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için diğer dünyaya taşınan kişi olup C955. Banishment from heaven for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için cennetten kovulma cezası* alır. Efsanede ayrıca incir ağacının Tanrı'nın buyruğuna karşı gelerek Âdem'e yardım etmesi de çiçeksiz bir ağaca dönüşmesine sebep olur.

İnsanın iradesine hâkim olmasında bir sınama aracı olarak kullanılan yasak meyvenin yanı sıra bedensel sağlığı için sakıncalı görülen domuz eti<sup>7</sup> yeme ve içki içme ile ilgili örnekler, inanç sistemleriyle bağlantılı olarak Türkmen efsanelerinde yeme-içme tabularının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Toplumsal bellekte tabulaştırılan bu yiyecekler üzerinden insanları zararlı olduğuna inanılan yiyecek ve içeceklerden uzak tutma düşüncesi hâkimdir. Efsanelerde yasak olan yiyecek veya içeceği tüketen kişilerin başlarına türlü zorluk ve cezaların gelmesi, anlatıyı dinleyen veya okuyan kişinin bahsi geçen yiyecek ve içekten kendini sakınma ihtiyacı içerisinde hissetmesine yol açar. *Türkmenler Niçin Domuz Eti Yemezler* (Ergun, 1997, s. 517) adlı efsanede bir göl kenarında on gün içinde beş yüz balık tutan ihtiyar, yanına gelip kendisinden bu tuttuğun balıkların vergisini isteyen Seyit Hacı'nın isteğini reddedince

---

<sup>7</sup> İbrahim Dilek, İslamiyet öncesi Türk inançlarında makbul sayılmayan ve İslamiyet'te haram olarak kabul edilen domuz ile ilgili Anadolu'da pis ve uğursuz olarak kabul edilmesinin yanı sıra halk hekimliği uygulamalarında yararlanılan bir hayvan olarak da karşıladığını belirtir. Detaylı bilgi için bk. Dilek, İ. (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 284-285.

adamın bedduası üzerine domuza dönüşür. Ardından ettiği bedduadan dolayı pişman olan Seyit Hacı, Allah'tan af dileyip sözlerini geri almak istese de edilen duanın geri alınamayacağı söylenir. Bu yüzden Türkmenler efsaneye göre, insanın domuzdan türediğini düşündüğü için domuz eti<sup>8</sup> yemezler. Metinde *C221.1.1.5. Tabu: eating pork/ Domuz eti yeme tabusu*, insanların domuzdan türediği inanışına bağlanarak işlenir ve toplum içerisinde yenmesi yasaklanır. Ayrıca vergisini düzenli ödemeyen kişinin cezalandırılarak (*T*)C962-3. *Transformation to a pig for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için domuza dönüşme* motifi, toplum içerisinde uyulması gereken temel kuralların dışına çıkanın akıbetinin tiksinti duyulan bir hayvan motifyle gösterilmesi de dikkat çekicidir.

Alkolün doğal bir hadise olan mayalanma dolayısıyla ilk devirlerden beri bilindiği ve Hz. Âdem'in cennetteki yaşamına kadar dayandığını iddia edenlere göre Hz. Âdem'in yasak meyveyi Havva'nın verdiği içkinin etkisiyle yediği düşünülmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te üzümden içki yapımı Hz. Nuh dönemine kadar uzanır. Efsaneye göre üzüm bağına ilk kez Hz. Âdem veya Nuh dikmiş, şeytan da bu bağı tavus, maymun, aslan ve domuz gibi hayvanların kaniyla sulamıştır. İçki içenler de aldığı alkolün cinsine bağlı olarak bu hayvanlardan birinin karakterine bürünmüştür (Bozkurt, 2000, s. 455). Bu efsane Türkmenler arasında da benzer şekilde anlatılmakta ve içkinin sarhoş edici, insanın bilinçsizce davranışlara yol açıcı

---

<sup>8</sup> Domuzun insanlar tarafından nahoş bir hayvan olarak algılanışının kökeni Antik Yunan'a kadar uzanır. Ayrıca Antik Mısır'da da domuzun cüzzam taşıyıcısı olduğuna inanıldığı için bu hayvandan uzak durulduğu, domuz ile ilgilenen kişilere de iyi bakılmadığı bilinir. Farklı inanç sistemleri ve alışkanlıklarla bağlantılı olarak domuz pek çok toplumda kötü bir imaja sahip hayvan olarak görülür. Bu imajın oluşmasında domuzun kimi zaman yavrularını yemesi, mahsullere zarar vermesi gibi hususlar da etkilidir. Türklerde de domuza İslamiyet öncesinde yaşam şeklerinden kaynaklı olarak ilgi gösterilmemiş, İslamiyet sonrasında ise dinin kurallarına bağlı olarak uzak durulması gereken hayvanlardan biri olarak kabul edilir (Şahin, 2020, s. 106). Diğer bir ifadeyle domuz etinin yenilmesinin yasak olması, bilinenin aksine semavi dinlerin getirdiği bir yenilik değildir. Bunun nedeninin çok daha eskilere giden ve dinle ilişkisi olmayan kavimler için de geçerli olduğunu gösteren kaynaklar mevcuttur. Her olayın nedenini rasyonel olarak açıklayan günümüz insanına göre ise domuz etinin yenmemesinde hayvanın çok yağlı olması ve sıcak iklimli yerlerde çabuk bozulabilen ağır bir gıda olması, trişin gibi bir hastalık riskini taşınması, hayvanın çöp, sebze artıkları, böcek, solucan ve leşleri yemesi, ayrıca yılda iki kere ve her defasında iki ile yirmi dörde kadar yavrulayan domuzun süt için kendisini rahatsız eden yavrularından bir kısmını yemesi de insanlarda iğrenme duygusunu uyandırdığı için tercih edilmemektedir (Akpınar, 1999, s. 83-85). Türkmenler arasında domuz etinin tabulaşmasında da toplumun İslam dinini benimsemesinin yanı sıra, uzun yıllar göçebe yaşam sürüp yerleşik hayata en son geçen Türk boylarından biri olması ve ayrıca sağlık açısından zararlı olduğunun bilinirliğinin etkili olduğu açıktır.

etkileri sebebiyle dinî yasaklar arasında gösterildiği ifade edilmektedir. *Nuh Peygamber Hakkında Rivayet* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 54-55) adlı efsanede şeytan, kendisine Âdem Ata da denilen Nuh Peygamber'e tilki, çakal, maymun, köpek, aslan ve domuz gibi hayvanların kanıyla sulayıp yetiştirdiği üzümün suyundan içirip onu sarhoş eder. Bunun üzerine Nuh Peygamber şer getiren ab "şerap" adını verdiği üzüm suyunu içmeyi kendi soyuna yasaklar. *MİFL*'de bu yasak C272. *Tabu: drinking wine/ Şarap içme tabusu* adıyla kayıtlıdır. *Eski Nusay Kalesi'nin Ele Geçirilişi* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 239) adlı efsanede de kalenin insanları içki içip ayyaş bir hâlde yaşayarak yoldan çıkınca Allah, meleklerine şehri yıkmalarını emreder. Melekler ise şehir kenarında uykuda olan yaşlı yüzü aşkın olan bir ninenin uyanması ve dileğine bakılması için zaman isterler. Yaşlı kadın uykudan uyandıktan sonra içki isteyince Allah, Süleyman Peygamber'e yılan, karınca, fare gibi tüm canlılardan oluşan bir ordu yollamasını ve Nusay'a gönderilmesini emreder. Böylece karıncalar tüm tahılları yer, fareler tüm yiyecekleri ve insanların ellerindeki ekmekleri bitirir, yılanlar da tek canlı bırakmaksızın hepsini sokup öldürür ve Nusay kalesi karınca, fare ve yılanlar tarafından ele geçirilir. Efsanede içkinin halkı yoldan çıkarıcı etkisinden dolayı tabu hâline geldiği anlatılmaktadır. Bu metin *MİFL*'de yer alan C250. *Tabu: drinking/ İçme tabusu* ve C925. *Death from rattlesnake bite because of breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için çingiraklı yılan ısırığıyla ölüm* motifini örneklendirir.

### 3. Konuşma Tabusu

*MİFL*'de konuşma tabusu içerisinde değerlendirilen sırları söyleme tabusu, efsanelerde en çok örneğine rastlanılan yasaklardandır. Olağanüstü varlıklar tarafından veya otorite figüründe bir kişi tarafından şart koşulan konuşma yasağının ihlali, anlatıda çatışma unsurunun doğmasına yol açar ve tabuyu ihlal eden taraf, toplum veya olağanüstü bir güç tarafından cezalandırılır. Türkmen efsanelerinde sırları söyleme tabusu yaygın olarak düşman tarafından istila edilen yurdun sırrının o yurdun padişahının kızı veya halk içerisinde bir kişi tarafından ifşa edilmesi gibi şekillerde görülmektedir. *Lanet Taşları* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 189-190) adlı efsanede Sultan Sencer, güçlü düşmanı Cengiz Han ile uzun süre savaşmış her seferinde Han'ı mağlup eder. Han en sonunda Sencer'in ordusunu yenemeyeceğini anlayınca yurduna bir casus gönderip kalenin hangi yolla ele geçirilebileceğini öğrenmesini ister. Sultan Sencer de bunu anlayıp halkını konuşmalarına dikkat etmesi, kale korunmasına ilişkin herhangi bir konuşmanın yapılmaması hususunda uyarır. Bir gün

Cengiz Han'ın casusu tüccar, kumarbaz ve dilenci kılığına girip halkın arasında dolaşırken kalenin bir köşesinde tandır pişirip sohbet eden iki kadına kulak verir. Kadınlar kendi aralarında Sencer'in kalesinin ne şekilde yıkılabileceğini, sular altında kalabileceğini birbirlerine söylerken casus bunu duyup Cengiz Han'a ulaştırır ve han, Sencer'in kalesini sular altında bırakır, kalede tek canlı dahi kalmaz. Halk bu bilginin iki kadından çıktığını öğrenir ve Sultan Sencer'in kubbesinin yanında onları toprağa gömüp üzerlerine lanet taşı atmaya karar verirler. İlgili efsanede C400-499. *Speaking tabu/ Konuşma tabusu* ana başlığı altında yer alan C420. *Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunu* çiğneyip kalenin nasıl ele geçirilebileceğini söyleyen iki kadın, halk tarafından C929.4. *Death by stoning for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için taşlanarak ölüm cezasına* çarptırılır.

Efsanelerde tabular, kişilerin merak duygusunu kontrol edememe veya zaaflarına yenik düşme gibi nedenlerden dolayı ihlal edilmektedir. Bu durumda kişilerin kınandığı veya cezalandırıldığı görülür. Özellikle aile ve vatan gibi kutsal değerler söz konusu olduğunda cezalandıran tarafın da çoğu zaman karşı durumda olan ve tabuyu ihlal etmesine neden olan kişi veya kişiler olması dikkat çekicidir. Türkmen efsanelerinde düşman askere veya padişahına âşık olan genç kızın aşkı için ailesinden ve vatanından vazgeçerek sırları ifşa etmesine yönelik çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu durumda da genç kızın akıbetinin ölümle sonuçlandığı görülür. Örneğin *Aktepe* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 245) adlı efsanede düşman istilasına uğrayan yurdun padişahının kızının, düşman padişahına âşık olunca babasının kurtulmak için başvurduğu yolu kâğıda yazıp karşı tarafa bildirmesi üzerine kalenin padişahı da halkı da düşmanlar tarafından öldürülür. Ardından düşman padişahı, şah kızına ailesinin onu neyle beslediğini sorar ve ilikle beslendiğini öğrenince ailesine, halkına, doğduğu yurda kara günde döneklik edenin kendilerine de aynı şeyi yapabileceğini söyleyip onun öldürülmesini buyurur. Askerler bu kızın üzerine bir at torbası dolusu kum dökerler ve orası bir tepe hâlini alır. Benzer bir örnek olan *Toğalak Tepe* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 356) adlı efsanede de Izmıkşır hükümdarını öldürüp kalesini yerle bir eden Cengiz Han, hükümdarın şımarık kızını yanına alır. Izmıkşır'in kızı, babasına ve tüm halkına ihanet ederek düşmanın kale kapısını açmasına yardım eder. Cengiz Han, su yerine balla besleyen babasına, ak süt emziren annesine ve iline yurduna ihanet eden kızın kendisine de ihanet edeceğini, başlarına bela getireceğini düşünerek askerlerine onu ayakta tutmalarını ve her birinin kızın üzerine bir at torbası dolusu kum dökmelerini buyurur. Genç kızın üstüne dökülen kumlardan bir tepe meydana gelir. Ele

alınan iki efsanede de ailesine ve vatanına ihanet ederek *C420. Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunu* çiğneyen genç kızlar, düşman hükümdarı tarafından (*T*)*C929-7. Death by being poured sand on for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için üzerine kum dökülerek ölüm cezasına* çarptırılır.

*Hısrov Kale* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 301) adlı efsanede Hısrov padişahın biricik kızı, kendisini isteyen ancak babasının vermemesi üzerine kaleyi kuşatan Acem padişahına âşık olur ve kalenin nasıl ele geçirileceğini bildiren mektup yazarak düşman tarafına okla gönderir. Düşmanın suyu kesmesi üzerine Hısrov padişah kalesinin kapılarını açar, Acem şehzadesi kaleyi ele geçirir ve kendi babasına, kardeşlerine ve halkına vefasızlık yapan kızın, kocasına da aynı vefasızlığı göstereceğini söyleyerek kızı öldürür. *Kızlar Kalesi* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 319) adlı efsanede ise bir beyzade, padişahın kızıyla evlenmek ister ve padişahın ret kararı vermesi üzerine padişahın kalesine saldırır. Ancak ne yaparsa yapsın kaleyi zapt edemez. Bu sırada kalenin tepesinden beyzadeyi gören genç kız ona âşık olur ve kalenin nasıl ele geçirilebileceğini düşmana bir mektup göndererek bildirir. Bunun üzerine beyzade kalenin suyunu kesince padişah af diler ve kızını vermeye razı olur. Beyzade, genç kıza babasının kendisini ne ile beslediğini sorar ve keklük eti, tereyağı, yumurta cevabını alınca anne ve babasına vefasızlık gösteren bize de vefalı olmaz diyerek onun öldürülmesini emreder. İki örnekte de *C420. Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunu* çiğneyen padişahın kızı, ailesine ve vatanına ihanet ederek *C920. Death for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için ölüm* motifleriyle cezalandırılır.

Üvey anne motifi masal, efsane gibi sözlü kültür ürünlerinde üvey kızına karşı çeşitli zulüm ve acımasızlıklarda bulunan kişi olarak tasvir edilir ve anlatılarda üvey kızıyla ilgili durumların, sırların ortaya çıkarılmasında rol alır. *Paravbibi* (Ergun, 1997, s. 511-512) adlı efsanede padişahın Paravbibi adlı kızı, şehirlerini düşman istila edince esir düşmemek için dağa kaçarken yeri düşmana üvey annesi tarafından bildirilir. O sırada dağın altındaki kovuğa yaklaşmakta olan genç kız geriye dönüp üvey annesine beddua edince kadın taşa dönüşür. Metinde *C420. Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunu* kıran üvey anne, *C961.2. Transformation to stone for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için taşa dönüşme* motifleriyle cezalandırılır.

Hızır, peygamber gibi kutsiyet gücüne sahip kişilerin ve varlıkların sırrını korumak toplumsal tabular arasında yer alır. Tabunun ihlali durumunda sırrı ortaya çıkarılan olağanüstü varlık veya kişiler, efsanelerde bulunduğu mekânı terk ederek veya görüldüğü mekândan



uzaklaşmak suretiyle geri çekilir. Bu esnada sırrını ortaya çıkaran kişi veya hayvana yönelik kutsal varlığın söylediği bir söz, tabuyu çiğneyenin cezalandırılması için yeterlidir. *Saksağan*<sup>9</sup> (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 541) adlı efsanede kâfirler ile Müslümanların savaşı sırasında Müslümanların başındaki peygamber, düşmandan kaçmak için bir ağacın kavuğuna saklanır. Ancak giysisinin bağcığı dışarıda kalır. Bu durumu gören saksagan, düşmana peygamberin yerini haber verince peygamber öldürülür. Ancak ölmeden önce saksagana “ömrün gaklayarak geçsin, doğurduğunda ağzından doğurasın” diye beddua eder ve duası kabul olur. İlgili örnekte C420. *Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunu ihlal eden hayvan, C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanetlenir.*

Toplum içerisinde otorite figürü konumunda olan padişah, şah, şehzade gibi kişilerin kendileriyle veya ülkesiyle ilgili koymuş olduğu yasaklara uyulması toplumun refahı ve güvenliği açısından önemlidir. *Kaval'ın Ortaya Çıkışı Hakkında Efsane* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 108)'de yeryüzü ve yeraltı dünyasının padişahı Büyük İskender'in başında iki tane boynuzu vardır ve bu ayıbının ortaya çıkmaması için her zaman saçını kestirttiği kişiyi öldürür. Padişahın saçlarının uzadığı bir gün saçını kestirtmek için köyde yalnızca bir genç bulur ve boynuzlarını gördüğünü kimseye söylememesini tembihler. Aradan biraz zaman geçtikten sonra genç içindeki sırrı tutamaz ve bir kuyuya girip bağırır. O sırada kuyuda yetişen kamışlar vardır ve çobanlar bu kamışları kaval olup çalmaya başlayınca “İskender Padişah'ın boynuzları var” diye ses çıkar. Frazer'e göre baş pek çok halkta kutsaldır ve başa atfedilen bu kutsiyet kimi zaman incinmeye veya saygısızlığa karşı çok hassas bir ruhun barındığı yer olması inancından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla başa dokunulması büyük bir günah olarak kabul edilir. İlkel bakış açısına göre başın ruhunu rahatsız etme ve kesilen saçların atılmasıyla ilgili tehlikelerden dolayı saçın tıraş edilmesi de hassas ve zor bir işlem olarak görülür (2019, s. 251, 257). *Kaval'ın Ortaya Çıkışı Hakkında Efsane* bu bağlamda değerlendirildiğinde C420. *Tabu: uttering secrets/ Sır söyleme tabusunun yanı sıra baş ve saç tabusunu da örneklendirir. Büyük İskender'in başında çıkan boynuzun kimseye gösterilmemesi, padişahın başının kutsallığına işaret eder ve padişahın saçını kesen kişilerin boynuzu gizleme amacından kaynaklı olsa da öldürtülmesi, padişahın saçlarının da aynı derecede önem taşıdığı,*

---

<sup>9</sup> *Saksağan* adlı efsanenin bir başka varyantında düşmandan kaçarken ağaca sığınmak isteyen kişi pir olarak anlatılır. Bk. Erol Çalışkan, 2018, s. 218.

temas edenlerin cezalandırılması gerektiği inancının yansımaları olarak okunabilir.

#### 4. Dinleme Tabusu

Aile ve toplum içerisinde anne ve babanın sözünün dinlenmesi, nasihatlerine kulak verilmesi yerine getirilmesi zorunlu birer düstur niteliğindedir. Aksi durumda kişinin başına türlü felaketlerin geldiğini örnekleyen çok sayıda anlatı bulunmaktadır. Bu örnekler<sup>10</sup> destan ve masal metinlerinde kahramanın yolculuğunun seyrinde doğrudan etkili olmaktadır. Nasihatlere kulak veren kahraman, sınavlar yolunu aşırp erginleşerek zafere ulaşır. Efsanelerde ise daha çok anne ve babanın sözlerinin kutsiyeti, onu dinlemeyen asi çocukların olumsuz akıbeti üzerinden yansıtılarak aktarılır ve bu metinlerde asi çocukların sıklıkla kuşa dönüşmek suretiyle cezalandırıldığı görülür. *Şanapipik-4* (Ergun, 1997, s. 497) adlı efsanede sargan pişirirken kızını yanına çağırır bir anne, çağrısına geç cevap veren ve saçını taramakla meşgul olan kızına beddua edince kızı şanapipik kuşuna dönüşüp uçup gider. *Şanapipik* (Ergun, 1997, s. 496) adlı diğer efsanede ise padişah, başıboş ve serbest büyüyen kızının eğitilmesi için bir kadına verir. Ancak aradan zaman geçmesine rağmen kızının eğitilmediğini, edep erkân bilmediğini gören padişah, kızına beddua eder ve bunun üzerine genç kız, saçını tararken şanapipik kuşuna dönüşür. İlk metin, *MİFL*'de C700-C899. *Miscellaneous Tabus/ Çeşitli Tabular* ana başlığı altındaki C810. *Tabu: heeding persuasive person or thing/ İkna gücüne sahip insan veya nesneyi dinleme tabusu* içerisinde C815. *Tabu: listening to mother's counsel/ Anne nasihati dinleme tabusunu* örneklendirir. İkinci motif ise indekste yer almayan (T)C816- *Tabu: listening to father's counsel/ Baba nasihati dinleme tabusunu* örneklendirir. *Baykuş (2)* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 544; Erol Çalışkan, 2018, s. 214) adlı efsanede ise nasihat eden hem anne hem baba olarak işlenmektedir. Zengin bir ailenin Bayoğlu isimli oğlu, hiçbir şeyden noksan bırakılmadan yetiştirilir. Anne ve babası tarafından kendisine her zaman vatanını aziz görmesi, halkına karşı vefalı olması öğütlenir ancak bu genç, ailesinin nasihatlerini unuttur. Köyü düşmanlar tarafından istila edildiğinde çarpışmak yerine canını kurtarmanın tasanına düşer ve ailesi, köylülerle birlikte bu savaşta vefat eder. Vefasız oğlunun namertliğinden utanan annesi son nefesinde “Yurdun harabe olsun, Allah müstahakını versin” diye

---

<sup>10</sup> Anne ve babaya karşı saygılı davranmayı onları sözlerini yerine getirmeyen kişilerin efsanelerde lanetlenip şekil değiştirme üzerinden cezalandırıldıklarının örneklendirildiği bir çalışma için bk. Kumartaşlıoğlu, S. (2017). Şekil Değiştirme Motifli Efsanelerde Lanet. *EKEV Akademi Dergisi*, 0 (69), 94.

beddua eder ve oğlan, yurdu harabelik olan baykuşa<sup>11</sup> dönüşür. Üç metinde de tabuyu çiğneyen çocuklar, C987. *Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanet*<sup>12</sup> ve C962.2. *Transformation to bird for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için kuşa dönüşme cezası* alır.

## 5. Dokunma Tabusu

Türkmen efsanelerinde dokunma tabusuyla ilgili olarak ağaca teması yasaklayan bir örnek<sup>13</sup> tespit edilmiştir. *Üstat Saygısı* (Erol Çalışkan, 2018, s. 183-185) adlı bu efsaneye göre Ürgenç'te Tüni Deryasının aşağı kenarında yaşayan meşhur üstatlardan biri, talebelerine ilim öğretip onlara icazet verir. Ramazan ayının yaklaştığı günlerden birinde öğrencilerini evine toplar ve asasını eline alıp fırlatınca asa, evin üst deliğinden çıkıp gider ve talebelerine onu bulup getirmelerini buyurur. Çoban ve Kuşçu Ata adlı öğrencisi hariç herkes onu aramaya koyulur. Üstat, iki talebesinin yerinden kıpırdamadığını görünce onlara sorar. Bu kişiler, asanın üç dört günlük mesafede olduğunu, kendilerinin oraya varıncaya kadar yeşereceğini ve ona dokunamayacaklarını, ömür boyu o asanın yanında kalmak istediklerini söylerler. Bunun üzerine diğer öğrenciler eli boş gelince üstat bu iki öğrencisine icazet verip onları gönderir. Çoban Ata ile Kuşçu Ata'nın Üstyurt kırında vefat ettiği, onların üstadın asasını getirmek için buraya gelip geri dönemedikleri, asa yeşerdiği için götüremedikleri söylenir. Çoban Ata'nın mezarının kenarında akan pınarın başında olan ağacın da üstadın asası olduğuna inanılmaktadır. İlgili metinde hammadresi ağaçtan olan asanın yeşerip ağaca dönüşmesi, *MİFL*'de C500-549. *Tabu: touching/ Dokunma tabusu* ana başlığı altındaki C510. *Tabu: touching tree (plant)/ Ağaca dokunma tabusu* motifini örneklendirir. Ayrıca efsanede Çoban ve Kuşçu

---

<sup>11</sup> Baykuşun Türk kültüründeki anlamı ve toplum hafızasındaki değişimiyle ilgili olarak bk. Köse, S. (2019). Türk Kültüründe Baykuş. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1 (3), 288-301.

<sup>12</sup> Kumartaşlıoğlu, efsanelerde lanetlenmeyle cezalandırılan davranışların büyük bir kısmının günümüzde de toplumun beklentileri arasında olduğunu ancak bazı davranışların günümüz modern toplumlarının değer yargıyla artık örtüşmediğini, cezalandırılması gereken bir davranış olmadığını ifade eder (2017, s. 103).

<sup>13</sup> Ergöz'ün çalışmasında incelediği Anadolu efsanelerinde de dokunma yasaklarının genellikle ağaç ve bitkilerle ilgili olduğu saptanmış ve ağaç ile bitkiye dokunmanın yasak olmasında bu bitkilerin atalar kültürünü devam ettiren kişilerin mezarlarının olduğu yerlerde bulunması etkili olduğundan ayrıca yer-su ruhlarından doğan ağaç kültü inancına bağlı olarak ağaçların ruhu olduğu düşüncesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Detaylı bilgi ve örnekler için bk. Ergöz, 2014, s. 40-54.

Ata'nın üstatlarının esasını aramak için gittikleri yerde asanın yeşerip ağaç olduğu için ona dokunmamaları, ikisinin de Üstyurt kırında vefat etmesi, Çoban Ata'nın kabrinin bu yeşeren ağacın altında olması atalar kültü ve ağaç<sup>14</sup> kültü inancının izlerini yansıtır.

## 6. Geçiş Dönemleriyle İlgili Tabular

### 6.1. Doğumla İlgili Tabular

Efsanelerde ve günlük hayatta evliliklerde çocuksuzluk sıkça görülüp bu durum her zaman büyük bir felaket olarak değerlendirilir (Roux, 1994, s. 142). Türkmen Türklerinde aile kurumunun sağlamlaşmasında, neslin ve ocağın sürekliliğinin tesisinde çocuk sahibi olmak toplumsal bir norm niteliğindedir. Aksi durumda çocuksuz kişilerin toplum tarafından ötekileştirildiği<sup>15</sup>, bu eksikliğin kişiye Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olarak düşünüldüğü inancı hâkimdir. Örneğin *İncitilen Nesilsiz* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 126) adlı efsanede Bayandır Han, kendi maiyetindeki beyleri toplar ve sabah toplantıya gelecek olan beylerden kimin zürriyeti yoksa onu cezalandırın, hürmet göstermeyin diye buyurur. Seher vaktinde Han'ın toplantısına gelen Türkmen beylerinden nesilsiz, çocuksuz olana itibar edilmez, hizmet edilmez, ikram verilmez, atı tutulmaz, oturması için yer gösterilmez. Bunun üzerine öfkelenerek soran beye Bayandır Han, “Sana Allah çocuk vermemiş, cezalandırmıştır. Biz de seni cezalandırırız” diye cevap verir. *MİFL*'de tabular bölümünde çocuksuzluk motifi bulunmadığı için *C150. Tabu connected with childbirth/ Doğumla ilgili tabular* içerisine (T)C155-Tabu: *Childlessness/ Çocuksuzluk tabusu* ve çocuksuz kişilerin maruz kaldığı toplumsal cezalandırma yöntemi olarak *C980. Miscellaneous punishments for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için çeşitli cezalandırmalar* başlığı altına (T)C981-*Disrespect for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için saygısızlık* motifi dâhil edilebilir. İlgili örnekte Han'ın buyruğu üzerine çocuksuz olan Türkmen Beyinin çeşitli yönlerden itibarsızlaştırılması, çocuğa atfedilen önemi yansıtır.

---

<sup>14</sup> Hayatın ve sürekliliğin teminatı olan kutsal ağaç, Tanrı kutunu temsil ettiği için yok olması durumunda hayat sona erer, Tanrı kutu bölgeyi terk eder ve dolayısıyla Tanrı kutunun olmadığı yerde kutluk, hastalık, kavga, kaos ve ölüm baş gösterir. Bu nedenle kutsal olduğuna inanılan ağaçlara dokunmak, dallarının koparılmasına ve kurummasına izin verilmesi yasaklar arasındadır (Ergun, 2004, s. 291).

<sup>15</sup> Frazer'in “benzer olay benzeri doğurur” görüşünden hareketle çocuksuzluğun toplum içinde dışlanma sebebi olarak görülmesini örneklendiren inanışlarla ilgili Seval Kasımoğlu'nun tespitleri için bk. Kasımoğlu, S. (2022). Türk Kültüründe Doğumla İlgili Tabular ve İşlevleri. *Folklor Akademi Dergisi*, 5 (2), 487.

Türkmen efsanelerinden *İncitilen Nesilsiz* adlı anlatıda ele alınan bu tabu, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Dirse Han Oğlu Boğaç Han boyunda işlenir ve verdiği toyda çocuksuz olanın kara otağa oturtulmasını, altına kara keçe, önüne kara koyun yahnisinin verilmesini buyuran Bayındır Han, oğlu kızı olmayanın Allah tarafından lanetlendiğini, bu yüzden kendilerinin de lanetlemesi gerektiğini dile getirir (Ergin, 2011, s. 77-78). Söz konusu anlatı, Türklerin çocuksuzluğu bir kusur olarak gördüğünü ortaya koyup Bayındır Han'ın çocuksuzluk durumundan dolayı hor görülmesi, çocuksuzluğun bir tabu olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Baysal, 2015, s. 80). Nezih Tatlıcan bahsi geçen hikâyede kara renkle sembolize edilen çocuksuzluk tabusunun kirlilik kategorisi içerisinde kabul edilip kirlilik figürü olan Dirse Han ile toplum arasında toplumsal düzenin sağlayıcısı ve koruyucusu konumunda olan Bayındır Han tarafından simgesel bir sınırın çizildiğini belirtir. Bayındır Han'ın çizdiği bu sınırla Dirse Han'ın bir an önce toydan ayrılması sağlanarak kirliliğin toplum arasında yayılmasının önlendiği ve böylece toplumsal düzenin sürmesini sağlandığına dikkat çekilir (2020, s. 126).

Çocuksuzluk durumundan mustarip olan kişilerin bazı efsanelerde ise toplum tarafından herhangi bir dışlanmaya maruz bırakılmamasına karşılık bu durumun kişilerin biyolojik veya karakteristik eksikliklerinden kaynaklandığı inancı hâkimdir. Örneğin *Devkesen* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 283) adlı efsanede zalim padişahın çocuksuz olması halkına ettiği zulüm ve acımasızlıkla açıklanır.

Günlük hayatta çocuksuz insanların tıbbın yanı sıra dinî ve büyüsel<sup>16</sup> işlemlere başvurmaları, sözlü kültür ürünlerinde yaygın olarak işlenmektedir. Belirli bir yaşa kadar evlat sahibi olamayan insanların ata mezarlarını, kutsal mekânları ziyaret etmesi veya derman aramak için çıkılan yolculukta genellikle ıssız mekânlarda karşılaşılan aksakallı bir ihtiyarın akıl vermesi veya bereketin, doğurganlığın sembolü olan elma gibi yiyecekleri çocuksuz<sup>17</sup> kişiye sunması üzerine bu problemin çözüme kavuşturulması sıkça karşılaşılan bir durumdur. *Törebeğ Hanım'ın Kalesi* (İnayet &

---

<sup>16</sup> Kısırlık tedavisinde başvuru benzeme büyüleri ile ilgili örnekler için bk. Taş, E. (2019). Erginlenme Törenlerinde Sempatik Büyüleri. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 8 (24), 372-374.

<sup>17</sup> Çocuksuzluğun destan kahramanının daha dünyaya gelmeden önemine dikkat çekmek için kurgulandığını belirten Yıldız'ın Türk destanlarındaki çocuksuzluk üzerine tespitleri için bk. Yıldız, N. (2009). Türk Destanlarında Çocuksuzluk. *Millî Folklor*, Yıl 21, (82), 76-88.

Annaberdiev, 2019, s. 358) adlı efsanede zengin ve hükmü güçlü, dünyada hiçbir eksiği olmadan keyif ve sefa içinde yaşayan bir padişah vardır. Elli yaşına geldiğinde çocuksuzluk derdine çare bulmak için evliyalara yalvarıp kerametli yerleri ziyaret eder. Bu yalvarışın sonucunda bir kız çocuğu olur. *Hanyap (Han'ın Kanalı)* (Erol Çalışkan, 2018, s. 100-102) adlı efsanede malı yere göğe sığmayacak kadar zengin, çocuksuzluktan dolayı eksik olan bir han vardır. Bu durumunu anlatıp çare aramak için ferasetli bir âlimin yanına gider ve derdini dile getirir. Ele alınan metinlerde *(T)C155-Tabu: Childlessness/ Çocuksuzluk tabusu*, toplum nazarında çocuğa verilen değeri yansıtırken çözümünde kutsal yerlere ve kişilere başvurma, ilgili mekânlardan kut alma, şifalanma ve Tanrı'nın yardımına sığınma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

## 6.2. Evlilikle İlgili Tabular

Toplumun en küçük yapı taşı olarak kabul edilen aile kurumunun tesisinde ilk kriter, anne ve babanın rızasını almaktır. Aksi durumda gerçekleştirilen birliktelik veya evliliklerin aile ve toplum tarafından onaylanmaması üzerine bu tarz birlikteliği seçen çiftlerin zorluklarla sınanması yaygın görülmektedir. Sözlü kültür ürünlerinde de kahramanın sınanması aşamasında sıklıkla karşılaşılan bu durum efsanelerde bireylere ders verme ve toplum tarafından kabul görmüş gelenek ve göreneklerin gelecek kuşaklara aktarılması işleviyle kullanılmaktadır. *Zühre-Tahir'in Köşkü* (İnayet & Annaberdiev, 2019, s. 411) adlı efsanede Babahan Padişah, kızı Zühre'ye hiçbir insanın göremeyeceği ve giremeyeceği güzel bir köşk yaptırır. O sıralarda bu genç kız ile Tahir birbirlerine âşık olup gizlice buluşurlar. Bunu öğrenen Babahan, Tahir'i büyük bir sandığa koyup ırmağa atırır. Ele alınan örnekte anne ve babanın rızasının alınması bir tabu olmasının yanı sıra padişah vb. yönetici konumda olan kişiler ile onların ailelerinin de tabu olarak görülüp toplum içinde bu kişilere ve yaşadıkları mekânlara dokunulmazlık kuralının çiğnenmesi, cezalandırmayı zorunlu kılar ve bu cezalandırma yine aile ve toplum içerisinde otorite figürü olan kişi tarafından yapılır. *MİFL*'de bu motifler, *C563. Tabu of kings/ Kralların tabuları*, *C567. Tabus of princesses/ Prenses tabuları*, *(T)C613-Forbidden palace/ Yasaklanmış köşk* ve *C836. Tabu: disobedience/ İtaatsizlik tabusunun ihlali sonucu (T)C988-Being thrown into the river for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için nehre atılmayı* örneklendirir.

Aile onayını almadan kaçarak evlilik yapanların akıbeti Türk Dünyası efsanelerinde benzer şekillerde işlenir ve genellikle bu tabuyu çiğneyen gençlerin taş veya kuşa dönüştüğü görülür. Kimi zaman ise

halkın yanı sıra tabiat güçleri tarafından cezalandırıldığı dikkat çeker. *Aşkabat* (Erol Çalışkan 2018, s. 18-19; İneyet & Annaberdiyev, 2019: 260) adlı efsanede Nusay'da Nurahmet, Anev'de Pirahmet adlı padişahların hüküm sürdüğü devirlerde sevgi (aşk) yasaklanır. Ancak bu padişahların çocukları birbirlerine âşık olurlar ve fermana uymayıp Nurahmet'in küçük kızı ile Pirahmet'in oğlu birlikte çöle kaçarlar. Bunun üzerine gençler halk tarafından lanetlenir, Nusay ile Anev arasında susuz kalırlar, suya vardıklarında dereler ve kuyular kurur<sup>18</sup>. Dağı kazarlar ve tam suya yetişecekleri vakit, gökteki padişah tarafından canlarını alıp gelmesi için yanlarına Azrail gönderilir. Ancak Azrail, genç kızın güzelliği karşısında kendinden geçip buyruğu yerine getiremez ve âşıklar, sevgileri gibi duru suya ulaşır o mekânda yaşamlarını sürdürürler. *Aşıklar Kalesi* (Erol Çalışkan, 2018: 52; İneyet & Annaberdiyev, 2019: 262) adlı efsanede ise birbirlerini seven iki gence aileleri karşı çıkıp engel olmak ister. Bunun üzerine ailelerinin rızasını almayan âşıklar, halka rezil olur ve ailelerinin ettikleri beddua üzerine halk tarafından taşa tutulur. Ele alınan ilk örnekte *C169. Tabu connected with marriage-miscellaneous/ Evlilikle ilgili çeşitli tabular* başlığı altında (T)C169-3. *Tabu: Marriage by escaping/ Kaçarak evlenme tabusu, C567. Tabus of princesses/ Prenses tabularında C567.1. Tabu: eloping with king's daughter/ Kralın kızıyla kaçma tabusu; C836. Tabu: disobedience/ İtaatsizlik tabusu, C939.1. Punishment for breaking tabu: water withdrawn from lake/ Tabuyu çiğnemenin cezası: gölden suyun çekilmesi ve C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanet; ikinci örnekte ise C836. Tabu: disobedience/ İtaatsizlik tabusu, C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanet ve C929.4. Death by stoning for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için taşlanarak ölüm motifleri yer alır.*

Ailesini ve halkını korumak için fedakârlık yaparak evlenmek zorunda kalan gençlerle ilgili efsanelerde de tabuyu çiğneyenin akıbeti değişmez. *Yılanlı* (İneyet & Annaberdiyev, 2019, s. 384-386) adlı efsaneye göre bir padişah, güzeller güzeli kızını kem gözlerden korumak için on altı yaşına kadar yer altında yaptırdığı köşkte yaşatır. On altı yaşına geldikten sonra İlal adlı kız yeryüzüne çıkar. Bir gün yurtlarını Zalim Şah istila eder ve kalelerini kuşatır, padişahın kızını

---

<sup>18</sup> Frazer, ilkel toplumların belirli aşamalarında kral veya rahiplerin tabiatüstü güçlerle donatıldığını veya bir tanrının vücut bulmuş şekli olarak kabul edildiği için doğanın akışının bu kişilerin kontrolünde olduğu, kötü hava olaylarından ve felaketlerden de onun sorumlu tutulduğunu ifade eder (2019, s. 17).

görüp ona âşik olur. Padişaha kızını vermesi için mektup yazar ancak bu şartla savaşı durduracağını söyler ama padişah bunu kabul etmez. Bunun üzerine İlal, halkını kurtarmak için kendini feda eder ve Zalim Şah'a varır. Babası kızının gittiğini öğrenince onu evlatlıktan reddeder ve düşmanın ardına düşerek kızını öldürür, düşmanı da bozguna uğratar. Kendine geldikten sonra yaptığına pişman olup canına kıyar. Efsanede yer alan *C836. Tabu: disobedience/ İtaatsizlik tabusu, (T)C989-Being disinherited for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için evlatlıktan reddedilme* ile sonuçlandırılır.

Evlilik amacıyla kız kaçırma, ailelerin ve toplumun hoş karşılamadığı bir durumdur. Anlatılarda genç kızın rızasızca kaçırılması, bireysel ve toplumsal tabuların yıkılmasını örneklendirmektedir. Bu durumda kız kaçırılan kişilerin halk tarafından en sert şekilde cezalandırıldığına yönelik bir örnek olarak gösterilebilecek *Arzıgül* (Erol Çalışkan, 2018, s. 205-208) adlı Türkmen efsanesinde yedi erkek kardeşi tarafından çok sevilen güzeller güzeli bir genç kızın güzelliği her tarafta duyulup komşu ülkelerin hanlarının kulağına da gelir. Hanın heybelerini altın gümüşle doldurduğu kırk dünürçüsü kızın yaşadığı köye gelerek onu ağabeylerinden isterler. Ancak ağabeyleri hana kardeşlerini vermeyeceklerini ifade ederler. Bunun üzerine olumsuz cevabı hana ulaştırmak için yola koyulan adamlar, mola verdiklerinde hanın karşısına eli boş gitmemek ve buyruğunu yerine getirmek için köye geri dönüp ağabeylerinin avda olduğu vakitte Arzıgül'ü kaçırlar. Varacakları yere bir günlük mesafe kaldığında bir yerde konaklarlar, genç kızı ak çadıra kapatıp kilitletler. Kapıya da bekçi koyarlar. Kendisinin hana götürüldüğünü ve bundan kurtuluşun olmadığını anlayan Arzıgül, ağabeylerinin yüzünü kara çıkarttığı için ve namusunu korumak adına kendisini asarak intihar eder. O sırada ağabeyleri gelip kırk adamı da kılıçtan geçirip kardeşlerini defnedirler. *C160. Tabu connected with marriage/ Evlilikle ilgili tabular* başlığı içerisine eklenebilecek *(T)C166- Tabu: abducting a girl/ Kız kaçırma tabusu, (T)C929-8. Death by sword for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için kılıçlanarak ölüm cezasıyla sonuçlandırılır*. Efsanede ayrıca *C563. Tabu of kings/ Kralların tabularını* örneklendiren han konumunda olan kişilerin buyruğunun yerine getirilmesi de bir tabu olduğu için kırk adamın kız kaçırma eyleminde bulunarak ikinci tabuyu kırdıkları dikkat çeker.

Kız kaçırma yoluyla kurulan evliliklerde gençlerin kendi aralarında anlaşması durumunda da ailenin ve toplumun bu birlikteliğe bakış açısı değişmez. *Ülkerin Kızı ve Yedigen* (Ergun, 1997, s. 518-519;



İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 552) adlı efsanede beşi evli, ikisi bekâr olan yedi erkek kardeşten altıncısı, ağabeylerine sevdiği bir kızın olduğunu ve Ülkerler denen zengin ailenin en küçük kızını kaçırmak istediğini söyler. Bunun üzerine ağabeyleri kıza görücü giderler ancak kızın ailesi Yedigenler denen fakir aileyi kendilerine layık görmez. Nihayetinde oğlanlar bir gece gidip Ülkerlerin küçük kızını kaçırlar. Kızın ailesi kızlarının kaçtığını anlayınca kızlarına yüz çevirip ondan vazgeçerler, hiçbir şekilde onunla görüşmeme kararı alırlar. Halk arasında Yedigen yıldızının yetim oğlanlar olduğu, en sondaki küçük yıldızın da Ülkerlerin kızı olduğuna inanılır. Örnekte *C160. Tabu connected with marriage/ Evlilikle ilgili tabular* başlığı altına dâhil edilebilecek (T)C169-3. *Tabu: marriage by eloping/ Kaçarak evlenme tabusu*, C836. *Tabu: disobedience/ İtaatsizlik tabusu* ve (T)C989-*Being disinherited for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için evlatlıktan reddedilme* motifleri vardır.

Aile kurumunun sürekliliğinin sağlanmasında eşlerin birbirlerine karşı sadakat<sup>19</sup> göstermesi ve evlilik sürecinde bağlı kalması, en önemli değerler arasında yer alır. Kişilerin kutsiyet atfedilen bu değeri çiğnemesi hâlinde ise toplum tarafından dışlanmak ve kınanmak suretiyle cezalandırılması kaçınılmazdır. Türkmen efsanelerinde aldatma tabusunun ihlal edilmesi, en sert şekilde cezalandırılarak işlenir. Örneğin *Mazlum Han ve Sılu* (Erol Çalışkan, 2018, s. 265-267; İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 390-391) adlı efsanede Gavür Han, Mazlum Han'ın Sılu isimli güzeller güzeli eşine âşık olup onun aklını çelince Sılu Hanım eşini aldatır ve ikisi bu ilişkiyi gizli tutmanın yollarını ararlar. Ancak kısa süre sonra Mazlum Han gerçeği öğrenince Gavür Han ile arasında çatışma yaşanır. Gavür Han, Mazlum Han'ın köpeği tarafından yaralanır, eşi Sılu Han ise parçalanır. Münakaşa sırasında Sılu Hanım, eşinin zayıf noktasını Gavür Han'a söyler ve bunun üzerine Mazlum Han'ın bacağı kesilir, vefat eder. Onun gövdesi ile bacağı ayrı ayrı defnedilir. Efsaneye göre bacağının dizinden aşağısı yirmi sekiz adım uzunluğunda çıkar. Eşini aldatan Sılu Hanım vefat ettiğinde ise halk tarafından lanetlenip taşla tutulur. *C100-C199. Sex Tabu/ Cinsel tabu* ana başlığı altında yer alan *C.115. Tabu: adultery/ Aldatma tabusunun çiğnenmesinin karşılığı* *C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin*

---

<sup>19</sup> İsmail Doğan eski Türk destanlarının Türk kültürünün geleneklerine ve tarihinde yer eden kadın ve erkeğe ait itaat, sadakat ve himaye değerlerini armağan ettiğini ifade eder. Türk toplumlarının aile ve toplumsal yapısının nitelik kazanmasında bu değerlerin önemli rol oynadığını, himayeci değerler erkeğe bir statü kazandırırken sadakat ve itaat değerinin kadın ve çocuklarla işlev kazandığını belirtir (2016, s. 39).

*cezası olarak lanet ve C929.4. Death by stoning for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için taşlanarak ölüm motifleridir.*

Türk aile yapısında önerilen ve tercih edilen evlilik şekli monogamidir. Sözlü kültür ürünlerinde de tek eşliliğin tercih edildiği, ancak çocuksuzluk veya eşin hasta olması durumunda bu tip evliliğin dışına çıkıldığı, toplum içerisinde poligami tipi evliliklerin hoş karşılanmadığı görülmektedir. Tek eşle gerçekleştirilen evliliklerde eşler arasında huzur ve bağlılığın tesis edilmesinde aranılan en önemli şart “sadakattir”. *Baykuş* (Erol Çalışkan, 2018, s. 213; İnyet & Annaberdiyev, 2019, s. 543) adlı Türkmen efsanesinde eşine sadık kalmayıp verdiği sözü tutmayan erkeğin yaşadığı dönüşüm, sadakatsizliğin hoş görülme ve harabe yerlerde yaşayan baykuş üzerinden cezalandırılması bu bağlamda dikkat çekicidir. Efsaneye göre çocukken anne ve babası tarafından rahat yetiştirilen, kendisine altın değerinde nasihatler verilen Bayoğlu, yetişkin olunca Ürgenç sahrasından ceylan gibi güzel bir kızla evlenir. Evlenmeden önce kendisinden başka kimseyi sevmeyeceği konusunda yemin eder ancak Bayoğlu, zenginliğine güvenip ailesinin de nasihatini dinlemeden ikinci eş alır. Bunun üzerine ilk eşi “İnsan şeklin değişsin” diye beddua ederek kendisini terk eder ve Bayoğlu, baktığı zaman gözleri insanın içinden geçen yırtıcı kuş olan baykuşa dönüşür. İlgili örnek, *MİFL*'de C160. *Tabu connected with marriage/ Evlilikle ilgili tabular başlığı içerisinde değerlendirilebilir. Sadakatsiz erkeğe verilen ceza C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanet ve C962.2. Transformation to bird for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için kuşa dönüşme içerisinde dâhil edilebilecek (T)C962.2-1. Transformation to owl for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için baykuşa dönüşme motifi ile karşılanır.*

Ensest ilişkiler ve evlilikler, bütün toplumlarda uzak durulması gereken tabular arasında yer almaktadır. Freud, ilkelerin insanın sonrasında bilinçdışına ittiği yasaksevisel arzulara tehlikeli gözle baktığını ve bu tür ilişkilerden kendilerini korumak adına oldukça sert önlemler<sup>20</sup> aldıklarını ifade eder (2021, s. 49). Ensest<sup>21</sup> konusuna verilebilecek ilk örnek Hâbil ile Kâbil kıssasıdır. Anlatıya göre, Âdem ile Havva'nın çocuklarının kendi ikiziyle evlenmesi Allah tarafından

---

<sup>20</sup> Detaylı bilgi için bk. Freud, S. ( 2021). *Totem ve Tabu* (8. bs.), Kâmuran Şipal, (Çev.), İstanbul: Say, 27-49.

<sup>21</sup> Psikanalistlerin çalışmalarında tabuyla ilgili açıklamalar yaygın olarak ensest tabusu üzerinden yapılmıştır ve tabunun kökeninin ensest kavramı içerisinde aranması gerektiği ifade edilmiştir (Yolcu, 2014, s. 88).

yasaklanmıştır<sup>22</sup>. Türkmenler arasında *Kabil ile Habil* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 41-43) adıyla geçen efsaneye göre Âdem Ata ile Havva Ana'nın ikiz çocukları olur. İklima ile Kabil, Albuda ile Habil dünyaya gelir. Allah tarafından Âdem Ata'ya Albuda ile Kabil'in, İklima ile Habil'in evlendirilmesi bildirilir. Buna Habil razı olsa da Kabil razı olmaz. Âdem Ata bunun için ikisinden de kurbanlık vermesini, hangisinin kurbanlığı Allah tarafından kabul olursa İklima ile onun evleneceğini söyler. Kurban olarak Habil koyun, Kabil buğday sunar ve Allah, Habil'in koyununu kabul eder. Bu duruma öfkelenen ve şeytanın dediklerini dinleyen Kabil, kardeşi Habil'i öldürüp gömer. Âdem Ata hacdan döndükten sonra oğlu Habil'i göremeyince gerçeği önce söğüt ağacına sorar, ağaç cevap vermez. Bu sebepten meyvesiz olur. Ardından toprak tarafından gerçek ortaya çıkarılır ve Kabil, kardeşini öldürdüğünü itiraf eder. Günlerden bir gün şeytan yine Kabil'i kandırır ve içki içirip ateşe secde ettirir. Bunu duyan babası üzülüp Allah'ın izniyle toprağı kendi fermanı altına alır ve toprak, emir üzerine Kabil'i boğazına kadar yutar. Son aşamada Kabil, Allah'tan Rahman ve Rahim adlarının hakkı için yardım dileyince toprak onu geri bırakır. Ancak feriştelere emir verir ve Kabil, dünyayı yedi kere dolaştırılıp yere çarpılarak helak edilir. Efsanede Habil ve Kabil'in kendi ikizleri değil, kardeşinin ikiziyle evlenmesinin bildirilmesi ensest yasağına girer. Bu yasak, *MİFL*'de *C100-C199. Sex Tabu/ Cinsel tabu* ana başlığı altında *C114. Tabu: incest/ Ensest tabusu* adıyla yer alır.

### 6.3. Ölümle İlgili Tabular

Örtmeceler<sup>23</sup> halkın türlü inançlarına göre kutsal veya kıymetli, korkunç veya tehlikeli olarak kabul edilen varlıkların başat adlarının, o isimle sesteş, benzer sözcüklerin yerine kullanılan dil göstergeleridir ve söylenmesi yasak olan sözcüğün yerini alır (Ünal, 2017, s. 340). Bunlar içerisinde özellikle hastalık<sup>24</sup> ve ölüm, her zaman insanoğlunun

---

<sup>22</sup> Habil ile Kabil hadisesi Kur'an'ı Kerim'de kısa bir şekilde nakledilmiştir ancak tarih ve tefsir kitaplarında, kısas-ı enbiyâ tarzındaki eserlerde ayrıntılı olarak anlatıldığı ifade edilir. Bu konuda bk. Harman, 1996, s. 377.

<sup>23</sup> Türk lehçelerinde bu konunun ele alındığı çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalara örnek olarak bk. Ünal, A. (2017). Kırgız Türklerinde Ölüm ve Ölüm Öncesi İnanışlar. *SUTAD*, (42), 339-351; Gökçür, E. (2019). Türkmen Türkçesinde Tabu ve Örtmeceye Dayalı Söz Varlığı Üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*, XVI/64, 671-684; Killi, G. (2006). Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmeceler. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 50-65 vb.

<sup>24</sup> Korku duyulan hastalıklardan birine örnek olarak gösterilebilecek cüzzam, Saha Türklerinde "temiz" sözcüğüyle örtük bir şekilde dile getirilir. Cüzzam hastalığına

koru duyduğu ve dile getirmekten sakındığı bir olgu olmuştur. Ölüm sözcüğünün söylenmesinden ve ölüm haberinin getirilmesinden uzak durulmasına bir örnek olarak verilebilecek *Gül ile Kara At Öldüğünde* (İnayet & Annaberdiyev, 2019, s. 472) adlı efsanede Sultansöyün, çok sevdiği Gül isimli hanımı ile kara atı öldüğünde onun haberini kim getirirse öldürün diye bir mektup yazar. Bir gün Sultansöyün'ün önce kara atı, sonra Gül adlı hanımı vefat eder. Bu haberi ileten vezirler, Mıralı'yı Sultansöyün'ün yanına gönderir. Mıralı korkusundan ölüm haberini şiir şeklinde örtük bir dille ifade eder. Efsanede ölüm haberini getiren Mıralı'nın "Servi ağacının sayesinde/ Solsa Gül ne etmek gerek?" şeklindeki beyitle dile getirmesi korkulan ölüm tabusundan kaçınmayı gösterir. Bu efsane, *MİFL*'de C400-C499. *Speaking tabu/ Konuşma tabusu* içerisindeki C499.1. *Tabu: announcing death directly/ Ölümü doğrudan duyurma tabusuna* örnektir.

Bir canlının canına kıyılması, bütün toplumlarda kaçınılması gereken bir davranış olarak kabul edilir. Türkmen efsanelerinde şifalandırıcı işleviyle ön plana çıkan ak yılanın öldürülmesi üzerine aile bireylerinin cezalandırılmasını örneklendiren *Dokunmayana Dokunan* (Erol Çalışkan, 2018, s. 271-272) adlı efsanede uzun zamandır hastalıktan mustarip olan yaşlı kadın, ağaçtan inen ak yılanın içtiği sudan içmesi üzerine iyileşir. Gelini evde çocuğunu uyutmak için kucağına alıp beşikteki yatağı alırken altında ak yılanın beyaz ekmek gibi yattığını görüp korkar ve yaşlı kadının itirazına rağmen eşi, yılanın kafasını keser. Yılanın ölümünden sonra evde huzursuzluklar başlar, bebek hastalanıp vefat eder. Bu durum karşısında anne ve babası, yaşlı nineyi dinlemedikleri ve kendilerine dokunmayana dokundukları için ömürlerinin sonuna kadar çok pişman olurlar. C841. *Tabu: killing certain animals/ Belirli hayvanı öldürme tabusu* içerisinde dâhil edilebilecek (T)C841-12. *Tabu: killing a snake/ Yılan öldürme tabusunun ihlali, C920.1. Death of children for breaking tabu/ Tabuyu çiğnediği için çocukların ölümü* ile cezalandırılır. Efsanede yer alan yılan aynı zamanda hayvanlarla ilgili tabular sınıflandırılması içerisinde de ayrıca ele alınabilir. Yılan, Türk mitolojisinde olumlu anlamdan olumsuz anlama doğru evrilen bir hayvan olarak kabul edilir. Celal Beydili'ye göre Azerbaycan halk

---

yakalanmış kişiye "temiz olmuş" denir. Detaylı bilgi ve bu hastalığı konu edinen bir eser için bk. Yakutskay, N. (2022). *Cüzzam ve Aşk*. Doğan Çolak (Çev.). Ankara: Bengü, s. 97.

inancılarında ev iyisi, yılan<sup>25</sup> cildinde tasvir edilir ve yılan olan evde bereket olacağına inanılır. Yılan suretinde gözükken ev iyisine dokunulması durumunda ev felakete uğrar ve bu mekândan bereket gider (2004, s. 616). Fuzuli Bayat da *damdabaca* adıyla tarif ettiği eşik iyelerinin genellikle yılan donunda gözüktüğünü, ağzının çok büyük olduğunu ancak insana da benzeyen bir varlık olduğunu ifade eder. Evin iyeleri olan bu koruyucu ruhların incitilmesi durumunda eve hastalık, bela ve türlü rahatsızlıklar gelir (2021, s. 257). Türkmen efsanesinde beyaz renkle sembolize edilen yılanın yaşlı kadının uyarılarına rağmen oğlu tarafından öldürülmesi üzerine evde peş peşe gelen felaketler de ev iyisine dokunulmasının sonuçlarını yansıtır.

Yeryüzündeki ilk cinayet olarak bilinen Hâbil ile Kâbil hadisesi, Türkmenler arasında efsane olarak anlatılmaktadır. *Abil ile Kabil* (Erol Çalışkan, 2018, s. 292-293) adıyla bilinen efsaneye göre Âdem ile Havva'nın iki oğlundan biri olan Abil hayatını çobanlıkla, Kabil ise çiftçilikle geçirir. Günlerden bir gün iki kardeş Allah'a bir hediye sunmak isterler ve Abil küçücük bir kuzu, Kabil ise güzel meyveler getirir. Kabil'in hediyesini kabul eden Tanrı, Abil'in yüzüne bakmaz ve bu durum karşısında Abil'in sinirden yüzü ağarıp göğeri. Bunun nedenini soran Tanrı, kendisine çok iyilik yapmasını buyurur ancak Abil fesatlıktan, şerden uzaklaşamaz ve kardeşini öldürür<sup>26</sup>. İşlediği suç üzerine Tanrı tarafından kendisine beddua edilir, yalnız ve kıymetsiz bir yaşam sürer. *MİFL*'ye dâhil edilebilecek (T)C838-Tabu: homicide/ İnsan öldürme tabusunun çiğnenmesi, C987. Curse as punishment for breaking tabu/ Tabuyu çiğnemenin cezası olarak lanet motifiyle cezalandırılır.

## Sonuç

Türkmen efsaneleri üzerinde yapılan inceleme neticesinde tabuların toplum hafızasında önemli yere sahip olduğunu, bireysel ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, huzur ve refahın sağlanmasında ilkel insandan modern insana kadar uzanan geniş

---

<sup>25</sup> Bayat'a göre ev yılanı, evrenin zoomorfik modeli olan ejderhanın ev iyisine dönüşmüş varyantı olarak görülür. Çalışmada, yılan donundaki eşik iyisinin Azerbaycan, Kazan Tatarları, Anadolu inançlarındaki anlamı için bk. 2021, s. 257-261.

<sup>26</sup> Tevrat'ta Habil'in efsanedeki gibi çoban, Kâbil'in çiftçi olduğu ve Tanrı'ya sunulan armağanlardan Kâbil'in mahsulünün beğenilmemesi üzerine kıskançlık duyarak kardeşini öldürdüğü belirtilir. Yahudi literatüründe iki kardeş arasında yaşanan bu olayın toprak kavgasından kaynaklandığı da söylenmektedir. Kuran'ı Kerim'de ise Hâbil ve Kâbil hadisesi, iki kardeşlerin isimleri verilmeden anlatılır ve Allah'a sunulan kurbanlardan birinin kabul edilmemesi üzerine ilk kardeşin öldürüldüğü açıklanır (Harman, 1996, s. 376).

insanlık tarihi boyunca günlük yaşamda yaygın kullanımı ve yaptırımı olan bir kavram olduğunu ifade etmek mümkündür. İncelenen 35 metin üzerinden yapılan genel değerlendirme neticesinde Türkmen efsanelerinde tabuları *bakma tabusu*, *yeme-içme tabusu*, *konuşma tabusu*, *dinleme tabusu*, *dokunma tabusu* ve *hayatın geçiş dönemleriyle ilgili tabular* (*doğum*, *evlilik*, *ölüm*) olmak üzere altı başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Efsanelerdeki tabuların en çok toplumun çekirdeği sayılan aile kurumuna verilen değeri yansıtmaya yönüyle evlilik ile ilgili olduğu görülmektedir. İkinci sırada konuşma tabuları yer almaktadır. Örneğine en az rastlanan tabular ise dokunma tabusuyla ilgilidir.

Çalışmada tespit edilen her tabunun *MİFL*'de karşılığı olan veya indekste bulunmayıp karşılık olarak önerilebilecek motifleri belirlenerek tabuların ihlali durumunda ihlal eden kişilere yönelik kodlanmış cezalandırma şekli de gösterilmiştir. Türkmen efsanelerindeki tabuların, Thompson'un indeksiyle karşılaştırılarak yorumlanması, tabu motiflerinin benzerlik ve farklılığını vurgulamak amacıyla yanı sıra Türkmen efsaneleri örneği üzerinden Türk anlatılarındaki durumunu belirtmek için de önemli ve gerekli görülmüştür. İlgili tabu motiflerini ana başlıklara göre şu şekilde maddelendirmek mümkündür:

1) Bakma tabularını efsanelerde ihlal edenler, peri kızlarıyla evlilik gerçekleştiren eşlerdir ve belirli bir süre sonra tabuyu çiğneyince terk edilmek suretiyle cezalandırılırlar. Yabancı bir erkeğin kadına bakma tabusunun karşılığı da ölüm olarak işlenir.

2) Yeme tabuları belirli bir meyveyi veya domuz etini yemeye ilgilidir. Yasak meyveyi yiyen kişi cennetten kovulur. Tabuyu çiğneyen cimri adam domuza dönüştüğü için de domuz eti halk arasında yasaklanıp yeni bir tabu hâline gelir. İçme tabularında şarap içme tabusunun halkın düzenini bozduğuna inanıldığı için yasaklandığı, ihlal edenlerin akıbetinin ölümle veya felaketle sonuçlandırıldığı anlatılır.

3) Konuşma tabularından sırları söyleme tabusu ile ilgili çok sayıda örnekle karşılaşılmıştır. Tabuyu ihlal edenler padişah kızları, komşu kadınlar, üvey anne, delikanlı veya saksağan gibi bir hayvan olarak tasvir edilip tabuyu çiğnedikleri için taşlanarak, üzerine kum dökülerek ölüm veya lanetlenip taşa, hayvana dönüşme motifiyle gösterilir.

4) Dinleme tabuları anne ve baba nasihatini dinlememe üzerinden işlenerek ebeveynlerinin sözlerini dinlemeyen çocuklarının

lanetlenerek şanapipik kuşuna veya baykuşa dönüşmesi şeklinde verilir.

5) Dokunma tabusunda ağaca dokunmayı yasaklayan bir örnek tespit edilmiştir ve diğerlerinin aksine örnekte tabuyu ihlal eden bulunmamaktadır.

6) Hayatın geçiş dönemleri ana başlığı altında ele alınan doğum tabusunda çocuksuzluk tabusu ile ilgili örneklerden tabuyu çiğneyen kişilerin toplumsal statülerine bakılmaksızın kirlilik algısıyla toplum dışına itildiği ve itibarsızlaştırıldığı, kimi örneklerde ise kişilerin zalimlik, acımasızlık vb. karakteristik özelliklerinden dolayı Tanrı tarafından cezalandırılarak çocuksuzluğa maruz bırakıldığı anlatılır. Evlilik tabularında gençlerin evlenmek için anne ve babanın onayını almama/ itaatsizlik etmeleri, kaçarak evlenme, kız kaçırma, eşlerin birbirlerini aldatması, ensest tabusu vb. örnekler Tanrı ve halk tarafından lanetlenme, taşlanarak ölüm veya evlatlıktan reddetme gibi en sert cezalandırma yöntemiyle işlenir. Ölüm tabusunda insan öldürme veya zararı dokunmayan bir hayvanın canını alma da yine kişilerin başına lanet gelmesiyle sonuçlandırılır.

Tabu kavramının sözlü kültür ürünleri üzerinden çözümlenip yorumlanması, toplumsal bellekteki yeri ve izinin tespiti için önem arz etmektedir. Bu bağlamda tabuların, değişen ve gelişen çağa karşın, ilkel toplumlardan modern toplumlara dil aracılığıyla aktarılan bir kültürel kod olarak süreklilik gösterdiğini ve bireyler ile toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde rol oynadığını ifade etmek mümkündür. Bu konuda benzer veya farklı metotlarla yapılacak her çalışmayla Türk anlatılarında tabuların kapsadığı alan ve ilgili konularda toplumun bakış açısı ile inançları daha iyi analiz edilebilecektir.

#### KAYNAKÇA

- Akpınar, T. (1999). *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Balaban, T. (2019). Adem ile Havva ve Yasak Meyve Arketipi Metinlerarasılık Bağlamında Tabunun
- Anlatıda İzdüşümü. *SUITAD*, (47), 175-195.
- Batuk, C. (2010). Tabu. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39. Cilt, 334-335.
- Bayat, F. (2020). *Türk Mitolojik Sistemi 1* (5. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Bayat, F. (2021). *Türk Mitolojik Sistemi 2* (5. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Baysal, N. (2015). Dede Kokut Kitabı'nda Dinsel Büyüsel ve Tabusal Uygulamalar Üzerine Bir İnceleme. *Millî Folklor*, (107), 72-82.

- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Eren Ercan (Çev.). Ankara: Yurt Kitap.
- Bozkurt, N. (2000). İçki. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21. Cilt, 455-456.
- akıcı, E. (2023). *Kırgız Kùltüründe Tabu*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- Dilek, İ. (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Doğan, İ. (2016). *Türk Aile Sosyolojisi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabcacı.
- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı I* (8. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergöz, R. (2019). Erzurum Efsanelerinde Tabuların çiğnenmesi ve Gölge Arketipleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 41, 92-105.
- Ergöz, R. (2014). *Anadolu Efsanelerinde Yasaklar ve Cezalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan.
- Ergun, M. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. II. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kùltüründe Ağaç Kùltü*. Ankara: Atatürk Kùltür Merkezi Başkanlığı.
- Erol alışkan, Ş. S. (2018). *Türkmen Efsaneleri (Türkmenistan Türkçesi ve Türkiye Türkçesi ile)*. Ankara: Gece Akademi.
- Gökçür, E. (2019). Türkmen Türkçesinde Tabu ve Örtmeceye Dayalı Söz Varlığı Üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*. XVI/64, 671-684.
- Harman, Ö. F. (1996). Hâbil ve Kâbil. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 14, 376-378.
- Frazer, J. G. (2019). *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*. İsmail Hakkı Yılmaz (Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Freud, S. (2021). *Totem ve Tabu* (8.bs.). Kâmuran Şipal (Çev.). İstanbul: Say.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi.
- İnayet, A., & Annaberdiyev, D. (2019). *300 Türkmen Efsanesi*. İstanbul: Ötüken.
- Kasımoğlu, S. (2022). Türk Kùltüründe Doğumla İlgili Tabular ve İşlevleri. *Folklor Akademi Dergisi*, 5(2), 483-495.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2017). Şekil Değiştirme Motifli Efsanelerde Lanet. *EKEV Akademi Dergisi*, 0(69), 89-104.



- Killi, G. (2006). Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmeceler. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 50-65.
- Köse, S. (2019). Türk Kültüründe Baykuş. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 288-301.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Öğüt Eker, G. (2018). Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/ Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri. *Millî Folklor*. Yıl 30, (120), 170-183.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Aykut Kazancıgil (Çev.). İstanbul: İşaret.
- Şahin, G. (2020). Türk Dünyasında Domuz (*Sus Scrofa Domesticus*) Yetiştiriciliği ve Türk Kültüründe Domuz. *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 5(9), 104-122.
- Tanyu, H. (1984). Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(01), 155-172.
- Tatlıcan, N. (2020). *Türk Halk Anlatılarında Tabu ve Kaçınmalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Taş, E. (2019). Erginlenme Törenlerinde Sempatik Büyüler. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 8(24), 365-391.
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-Index Of Folk-Literature: A Classification Of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, And Local Legends*, 6 vols. Bloomington: Indiana.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük* (10. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ünal, A. (2017). Kırgız Türklerinde Ölüm Ve Ölüm Öncesi İnanışlar. *SUTAD*, (42), 339-351.
- Yakutskay, N. (2022). *Cüzzam ve Aşk*. Doğan Çolak (Çev.). Ankara: Bengü.
- Yıldız, N. (2009). Türk Destanlarında Çocuksuzluk. *Millî Folklor*, Yıl 21, (82), 76-88.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen.

# KOLEKTİF BİLİNÇDİŞİNDE BİR OTORİTE ARACILIĞIYLA KABUL ALMAYA ÇALIŞAN DİŞİLER: TAK TAK EDEN KABACIK İLE ZÜMRAD VE KİMMAT

FEMALES TRYING TO GET ACCEPTANCE THROUGH AN  
AUTHORITY IN THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS: *TAK TAK  
EDEN KABACIK İLE ZÜMRAD VE KİMMAT*

Miyase GÜZEL\*

## ÖZ

Türkiye sahasında olağanüstü unsurlar içeren, inandırıcılık amacı olmayan, bilinmeyen bir zamanda ve bilinen/bilinmeyen kişi/kişilere ait anlatılar, “masal” olarak adlandırılmıştır. Diğer Türk topluluklarında masal ifadesine karşılık olarak “nağil, ertegi, ertek, ekiyet, çörçök, şörçek, çöcek, nımah, tool” adları kullanılmaya devam etmektedir. Masal Kamûs-ı Türkî’de “edepli ve ahlaklı tavsiye eden küçük hikâye” olarak tanımlanmıştır. İgnacz Kunos’a göre masallar, milletlerin aynası olup bu aynalar ait olduğu milletlerin özelliklerini yansıtmaktadır. Saim Sakaoğlu’na göre masallar, hayal ürünleri oldukları halde dinleyenleri inandırabilen bir özelliğe sahiptir. Araştırmacıların bu tanımları, masalların ne olduğuna dair önemli ipuçları içermektedir.

Masallar her ne kadar doğaüstü olayları içeren ve inandırıcılığı olmak zorunda olmayan anlatılar olsa da; anlatıldığı toplumun inancı, düşünüş, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik izlerini taşımaktadır. Masalların içeriği, kahramanları, olay örgüsü vb. unsurları toplumdan topluma farklılıklar gösterse de iskeleti hep aynıdır. C. G. Jung’ın kolektif bilinçdışı olarak adlandırdığı bu durum, insanların ve doğal olarak toplumların zihninde kayıtlı olan deneyimleri yansıtır. Bu bilinçdışı ortak tecrübeleri Jung’ın arketipleri ile açıklamak, masalları daha anlamlı ve güncel kılmaktadır. Bu çalışmada Türkiye sahasından “Tak Tak Eden Kabacık” ve Özbekistan sahasından “Zümrad ve Kimmat” adlı masal Jung’ın “anne arketipi” ile incelenecek; bu masallar üzerinden bu iki sahanın organize olmuş kolektif bilinçdışı deneyimleri hakkında bir çıkarım yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tak Tak Eden Kabacık, Zümrad ve Kimmat, Özbekistan, Türkiye, Jung, Anne Arketipi

## ABSTRACT

In the field of Turkey, narratives that contain extraordinary elements, do not aim to be believable, and belong to known/unknown people/persons at an unknown time are called "fairy tales". In other Turkish communities, the names "nağil, ertegi, ertek, ekiyet, çörçök, şörçek, çöcek, nımah, tool" continue to be used in response to the term "fairy tale". In Kamûs-ı Türkî, a tale is defined as "a small story that advises good manners and morals". According to Ignacz Kunos, fairy tales are the mirrors of nations and these mirrors reflect the characteristics of the nations they belong to. According to Saim Sakaoğlu, fairy tales have a feature that can make listeners believe even

---

\* Konya NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora öğrencisi, Konya/Türkiye  
(miyaseguzeltr@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-0588-877X>

though they are imaginary products. These definitions of the researchers contain important clues about what fairy tales are.

Although fairy tales are narratives that contain supernatural events and do not have to be believable, they carry the beliefs, thoughts, social, political, cultural and economic traces of the society in which they are told. Although the content, heroes, plot, etc. elements of fairy tales vary from society to society, the skeleton is always the same. This situation, which C. G. Jung calls the collective unconscious, reflects the experiences recorded in the minds of people and naturally societies. Explaining these unconscious common experiences with Jung's archetypes makes the tales more meaningful and up-to-date. In this study, the fairy tale "Tak Tak Eden Kabacık" from Turkey and "Zümrad and Kimmat" from will be analyzed with Jung's "mother archetype"; Through these tales, an inference will be made about the organized collective unconscious experiences of these two fields.

**Keywords:** Tak Tak Eden Kabacık, Zümrad ve Kimmat, Uzbekistan, Turkey, Jung, Mother Archetype

## Giriş

"Nağıl (Azerbaycan), ertegi/ertegü/ertek (Kazaklar, Kırgızlar), çorçok (Teleütler), çoçek (Doğu Türkistan), nıbah (Şorlar), hallep (Çuvaşlar), nıbah/sersek (Şorlar)" (Sakaoğlu, 1999: 4) gibi adlarla da bilinen masalın öz Türkçe karşılığı Naki Tezel'e göre "ödkünç"tür. Uygurca'da "öd, öğüt; ödkünç ise öğüt verici ad, öğüt verici hikâye, ahlak dersi veren alegorik eser anlamına" gelir. Özbek masalları üzerine araştırmalar yapan K. İmamov ise masalı "hayat hakikati ile bağlı olup, fantastik ve de hayati uydurmalar esasında kurulan, didaktik gaye taşıyıcı, ağızından ağıza anlatılan hikâyeler" (Baydemir, 2004, s. 5) şeklinde tanımlamıştır.

Kamus-ı Türki'de masal için "Mesel, âdâb ve ahlâk ve nasayihe müteallik küçük hikâye" denilmiştir. Masalın anlamı Lügat-i Naci'de; "Mesel, dâsîtân, kıssa-i meşhure, (masal) bundan muharreftir" şeklindedir. Masalın tanımı Lehçe-i Osmanî'de; "Mesel, hâlâ hikâye, dâsîtân, menkâbe mânâsına fıkra ve kaziyeden gayri"; Kitâb-ı Müntahabat-ı Lügat-i Osmanî'de masalın tanımı "Ahlak ve âdâta müteallik olan kıssa ve hikâye" şeklinde verilmektedir. Halit Bayrı masalı; "Halk bilgisi kadrosu içinde "masal mefhumundan anlaşılan mana, bilinmeyen bir zamanda, yine bilinmeyen bir yerde veya sahada bilinmeyen şahıslara ait faaliyetlerin hikâyesidir" biçiminde tanımlamaktadır. Şükrü Elçin masalı; "Bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen şahıslara ve varlıklara ait hadiselerin macerası, hikâyesi" olarak tanımlar (Aça-Ekici-Yılmaz, 2014, s. 150). Arnold V. Gennep ise masalı şu şekilde tanımlar:

“Masalı tavsif eden şey, onun şahıslarının, meselâ perilerin, devlerin, cinlerin, ilh... harikulâde vasfından çok, bu şahısların “gayri şahsiliği”, yâni muayyen şahsiyetleri temsil etmemeleridir; bundan başka masalda, vakanın geçtiği yer de gayri muayyendir; nihayet psikoloji iptidaîdir, zira bütün meziyetler güzelliğe, iyiliğe ve kuvvete, bütün kusurlar ve seyyieler de çirkinliğe, kötülüğe ve zâfa irca olunabilir, başka nüanslar bulunmaz. Evvel zaman içinde ( ne zaman, bilinmez ) bir padişah (ismi de memleketi de meçhuldür ) varmış, karısı ölmüş, çirkin ve kötü bir kadınla evlenmiş; fakat ilk karısından iyi ve güneş gibi güzel bir kızı varmış... ilh. İşte ikinci derecede değişikliklerle masalların şahıslarının tavsifinde kullanılan klişelerden biri budur.” (Genep, 1939, s. 31-32).

Esmâ Şimşek’in masal tanımı, hazırladığı doktora tezinde şu şekilde olmuştur: “Masallar, içerisinde olağanüstü, kahramanların ve hadiselerin geçtiği, klişe bir sözle başlayıp, yine klişe bir sözle biten, dinleyiciyi inandırmak gibi bir iddiası olmayan ve umumiyetle nesir şeklinde söylenen hayal mahsulü türlerdir” (Şimşek, 1990, s. 3).

İgnacz Kunos masal hakkında; “Masal dediğimiz şey, her milletin dönen aynasıdır. Bu aynaya bakacak olursak, hem eskilerin ibadetlerini, hem eski zamanlarımızın ahlakını da görmüş oluruz” demiştir. Saim Sakaoğlu’na göre masal kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür (Aça-Ekici-Yılmaz, 2014, s. 150-151) Pertev Naili Boratav masalı; “Nesirle söylenmiş dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekte ilgisiz ve anlattıklarına inandırma iddiası olmayan kısa bir anlatı” şeklinde tanımlamıştır. (Boratav, 1969, s. 80).

Çalışmaya konu olan Özbek masalları ve dolayısıyla Özbek sözlü kültür ürünleriyle ilgili ilk araştırmalar ise, XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlamış ve artarak devam etmiştir. Selami Fedakar bu konuyu şu sözlerle aktarmıştır:

Erken dönemde çoğunlukla Rus araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen sınırlı sayıdaki araştırma, bazı halk edebiyatı türlerinin metinlerinin derlenmesi ve yayımlanmasından ibarettir. İlk dönemde belirli kişilerin farklı amaç ve tercihlerine bağlı olarak düzensiz bir şekilde yürütülen bu araştırmalar, daha sonraki yıllarda oluşturulan heyet ve kuruluşlar sayesinde kurumsal bir yapı kazanmıştır. Söz konusu heyet ve kuruluşların bünyesinde 1920’li yıllarda başlayan derleme faaliyetleri zamanla hız kazanmış ve 1950’li

yıllara kadar yoğun bir şekilde devam etmiştir. Özbekistan'ın farklı şehirlerinde yapılan derleme çalışmaları sonucunda diğer halk edebiyatı ürünleriyle birlikte pek çok masal metni de kayıt altına alınmıştır. Fakat derlenen masal metinlerinin büyük bir çoğunluğunun yayımlanması ancak 1950'li yıllardan itibaren mümkün olmuştur.(Fedakar, 2014, s. 70).

Özbekistan sahasından Zümrad ve Kimmat ile Türkiye sahasından Tak Tak Eden Kabacık masallarında, üvey anneleri tarafından evlerinden koparılan kahramanların, tekrar eve dönüş için verdiği mücadeleler anlatılmaktadır. Gaston Bachelard'ın da ifade ettiği gibi “Evler bizim dünya köşemizdir. Bizim ilk evrenimizdir”. (Bachelard, 1996, s. 32). Her iki kahramanın ilk evrenlerinden koparılışı, onların bir yolcuğa çıkıp gerekli misyonları tamamlayıp tekrar eve dönmeleri ile son bulur. Zümrad ile Tak Tak Eden Kabacık masalındaki asıl kız, bu misyonlarını “kök değerler”e bağlı kalarak tamamlar. Bu çalışmada Özbek sahasının tercih edilmesinin sebebi ise Haktan Kaplan ve Selçuk Peker'in de ifade ettiği gibi; MEB tarafından belirlenen on adet kök değer (adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik) Özbek masallarında da bulunmasıdır (Kaplan-Peker, 2022, s. 431). Zümrad'ın yaşlı kadına, Tak Tak Eden Kabacık masalındaki asıl kızın da cadı karısına olan saygıları ve sorumlulukları, onların kök değerlere bağlı olduğunun bir göstergesidir.

Joseph Campbell masallardaki kahramanların evden çıkışını “Bu maceranın başlayabileceği yollardan biridir. Bir hata –görünüşte bir şans- beklenmedik bir dünyayı ortaya çıkarır ve birey pek iyi anlaşılmayan güçlerle bir ilişkiye sürüklenir” (Campbell, 2013, s. 65) sözü ile açıklar. Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masalında kahramanların evden ayrılması, bilinmeyen bir yerde bilinmeyen bir dişi otoriteler ile karşılaşmalarına ve onlarla iyi ilişkiler kurmalarına aracı olur. Bu dişi otoriteler C. Gustav Jung'ın “anne arketip<sup>1</sup>i” ile ilgilidir. Jung anne arketipini “Anne arketipinin özellikleri “annelik” ile ilgilidir: dişinin sihirli otoritesi; aklın çok

---

1 Arketip: Bu gerçeğe ilk işaret eden kişi ben değilim. Bu onur Platon'a aittir. Etnoloji alanında yaygın bazı “ilkhikirlere” dikkat çeken ilk kişi Adolf Bastian'dır. Daha sonra fantezinin “kategorileri”nden söz edenler, Durkheim ekolünden iki araştırmacı olan Hubert ve Mauss'tur. “Bilinçdışı düşünme”nin bilinçdışında önceden biçimlenmiş olduğunu gören kişi, Hermann Usener gibi önemli bir otoritedir. Eğer benim bu keşiflerde bir payım varsa, o da, arketiplerin yalnızca gelenek, dil ve göçlerle yaygınlaşmadığını, her zaman ve her yerde, herhangi bir dış etkenden bağımsız olarak kendiliğinden yeniden ortaya çıkabileceklerini göstermiş olmamdır. (Jung, 2005, s. 30).

ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkarıcı ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan” sözleri ile açıklamıştır. (Jung, 2005, s. 34). Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masalında üvey anneler Jung’ın tarifindeki gibi baştan çıkarıcı, karanlık olan, zehirleyen ve korku uyandıran dişi otoritelerdir. Kahramanlar evden ayrıldıktan sonra; Tak Tak Eden Kabacık masalındaki kahraman bir cadı karısı, Zümrad ise bir yaşlı kadın ile karşılaşır. Bu kadınlar bilge kadınlar olup onların tekrar eve dönmelerini sağlar. Bu yarar sağlayıcı kadınlar ise bilge, ruhsal bir yüceliğe sahip olan dişi otoritelerdir. Bu cadı karısı ve yaşlı kadın, evden gönderilen kahramanların sihirli bir dönüşüm yaşamasına kaynaklık etmişlerdir. Selma Ergin tarafından 1997 yılında hazırlanan “Özbek Halk Masalları (Bir Bar Eken/Transkripsiyon-İnceleme)” adlı yüksek lisans tezinde de yer alan “Zümrad vâ Qımmât” masalı on dördüncü masal olarak ele alınmıştır. Masal için “Aileler” başlığında “Bir öz, bir de üvey kızı vardır. Karısının isteği üzerine kızını ormana götürerek terk eder. Sonunda yaptığının hata olduğunu anlar ve pişman olur” (Ergin, 1997, s. 34) bilgisi verilmiştir.

## **1. Tak Tak Eden Kabacık İle Zümrad Ve Kimmat Masallarının Tam Metni Ve Olay Örgüsü:**

### **1.1. Zümrad ve Kimmat:**

**Bölge:** Özbekistan/Taşkent

**Kaynak Kişi:** Nasibakhon TURAKHANOVA

**Derleyen:** Miyase GÜZEL

**Derleme Tarihi:** 10.07.2023

**Masal Tipi:** M. Kıskançlık ve İftira

Bir kez var, bir kez yok, yaşlı bir adam var. Zümrad adında bir kızı vardır. Yaşlı adam, kızı olan bir kadınla evlendi. Kızının adı Kimmat’tır. Üvey anne Zümrad’ı sevmiyordu. En zor işi yapmasını emretti, küfretti ve dövdü. Kendi kızını çok sevdiği için onu hep övmüştür. Zümrad akıllı, güzel ve nazik bir kızıdır. Kimmat ona hiç benzemiyor. Kaba ve tembeldir. Bütün gün yemek için savaştı. Her sabah kuşlar ve çiçekler Zümrad’ı şarkı söyleyerek ve alkışlayarak karşıladılar ama Kimmat’ı beğenmediler çünkü çiçekleri kopardı, kuşları rahatsız etti, kuşlara huzur vermedi. Üvey anne onları izliyordu. Zümrad’tan kurtulmaya çalışan yaşlı adama:

-Kızını kaybetmezsen seninle yaşamam! Onu ormana götür! Yaşlı adam ne yapacağını bilemedi. Yaşlı adam Zümrad'ı ormana götürmüş. Uzun bir yol yürüdüler ve ormana girdiler.

-Buraya otur kızım. “Odun kesmeye gideceğim” dedi yaşlı adam. Daha da ileri gitti ve baltasını bir ağaca astı. Balta “Tak! “Tak!” diyerek ağaca çarpar. Tak sesini duyan Zümrad “Babam odun kesiyor” diye düşündü. Uzun süre babasını bekledi ama bir işaret yoktu. Vurma sesi çıkmadı. Babasını ararken yanlışlıkla üzerinde balta asılı bir ağacın altına düştü. Baktığında babası gitmişti. Zümrad korkudan ağladı. Ormanda uzun bir yol yürüdü ve kayboldu. Orman ürkütücü bir renk almaya başladı. Oldukça geç oldu. Sonunda bir ışık görünmeye başladı. Zümrad o yöne doğru yürümeye başladığında küçük bir eve geldi. Pencereden baktığında içeride yaşlı bir kadın oturuyordu. Kapıyı çaldı ve verdi. Ardından yaşadıklarını anlattı. Yaşlı kadın bir sihirbazdır. Zümrad'ı sıcaklık ve nezaketle karşıladı.

-Endişelenme, sana yardım edeceğim. Zümrad'ı yedirdi, okşadı, okşadı.

Zümrad:

-Beni kendi annen olarak kabul ettin, tüm kalbimle size yardım edeceğim, dedi. Böylece uzun süre birlikte yaşadılar. Bir gün yaşlı bir kadın çorba yapmaya çalışıyordu:

-Kızım çatıya çık da odun getir, dedi Zümrad'a. Kız etrafına baktı ve evini gördü. Kalbi gümbür gümbür atıyordu ve ağlıyordu.

-Neden ağlıyorsun güzel kızım?” diye sordu yaşlı kadın. Zümrad, “Evimizi özlüyorum, babamı özlüyorum” diye ağladı. Yaşlı kadın:

-Tatlım, oyuncaklarını kaldır. Seni evine göndereceğim. Çatıda kırmızı ve beyaz sandık var. Beyaz sandığı bırak ve kırmızı sandığı al.

Zümrad eşyalarını toplamadan önce atlı bir araba ile geldi. Arabanın üzerine kırmızı bir sandık koydu ve üzerine Zümrad'ı bindirdi. Yaşlı kadın anahtarı Zümrad'a verdi ve eve gidince sandığı açması gerektiğini söyledi. Kız yaşlı kadına teşekkür etti, başını salladı ve yoluna devam etti. Evdeki köpek üvey anneye Zümrad'ın geldiğini haber eder ancak üvey anne inanmaz ve köpeğin ayağını kırar. Kız babasına doğru koştu. Kızının kavuşan adam gözyaşlarını uzun süre tutamadı ve pişmanlık yaşadı. Eve girdiler. Komşular toplandı. Zümrad sandığı anahtarla açtı. Sandık pahalı giysiler, ipek ve mücevherler ile dolu. Bunu gören üvey anne rahatsız oldu ve sinirlendi. Hemen Kimmat'ı ormana götürmesini emretti. Yaşlı adam

hızla atına bindi ve Kimmat'ı ormana götürdü. Akşam Kimmat, yaşlı adamın baltasının asılı olduğu ağaca geldi. Çığlık attı ve ağladı. Panikledi ve koşmaya başladı, sonunda yaşlı kadının evine geldi. Yaşlı Kadın:

“Üzülme kızım, sana yardım edeceğim” dedi yaşlı kadın. Ancak Kimmat yaşlı kadına minnettarlığını ifade etmedi. Yaşlı kadın ona kızmış, ona oyuncak bebek ve resimli kitaplar vermemiş, ona masal anlatmamış.

Günler ve haftalar geçti. Kimmat sabahtan akşama kadar tembel tembel oturdu, evi temizlemedi, yaşlı kadına yardım bile etmedi. Yaşlı kadına bir gün:

-Çatıya çık da odun getir kızım. İhtiyacın olursa kendin al. Yaşlı kadın onu zar zor çatıya çıkmaya ikna etti. Çatıya çıkıp odun getirmek yerine oturup ağlamaya başladı.

“Neden ağlıyorsun kızım?” diye yaşlı kadın sordu. Kimmat, “Evimi gözden kaybettim, gitmek istiyorum” diyerek ağlamaya devam etti. Kadın Kimmat'a çatıdaki beyaz sandığı alıp sandığın anahtarını verip evine gitmesini söyledi. Ancak yaşlı kadın Kimmat'a ne at ne de araba vermedi. Üvey anne “Akıllı kızım geliyor, değerli eşyalar getiriyor” dedi. Kimmat eve zar zor ulaştı. Komşular toplandı. Akşam sandığı iç odaya getirdiler, kapıları sıkıca kapattılar, sandığı açtılar ve Kimmat “Aman baba kurtar beni! Ejderha! Bana yardım et!” diye bağırmaya başladı. Sandıktan iki büyük ejderha çıktı ve üvey anne ile kızını yuttu. Yaşlı adam ve kızı Zümrad mutlu mesut yaşadılar.

### **1.1.1. Zümrad ve Kimmat Masalının Olay Örgüsü:**

Yaşlı adam ve kızı Zümrad vardır.

Yaşlı adam tekrar evlenir.

Üvey anne Zümrad'ı evde istemez.

Yaşlı adam kızını ormana bırakır.

Zümrad ormanda yaşlı kadın birlikte yaşar.

Yaşlı kadın Zümrad'ı çok sever ve onu hediyelerle eve gönderir.

Üvey anne kızı Kimmat'ı ormana gönderir.

Kimmat yaşlı kadın ile yaşamaya başlar.

Yaşlı kadın Kimmat'ı hiç sevmez ve onu ejderhalar olan sandıkla eve gönderir.



Kimmat eve gelir ve sandığı açınca iki ejderha Kimmat ve üvey anneyi yutar.

Yaşlı adam ve kızı Zümrad birlikte yaşamaya devam eder.

## **1.2. Tak Tak Eden Kabacık:**

**Bölge:** Türkiye/Konya

**Kaynak Kişi:** Ayşe YILDIZHAN

**Derleyen:** Niğmet TÜRKTEMİZ

**Derlenme Tarihi:** 07.02.1990

**Masal Tipi:** M. Kıskançlık ve İftira

Evvel zamanlarda bir karı koca varmış. Kadının bir kızı adamın kızı varmış. Kadın üvey kızını evde istemiyormuş. Adama bu kızı evden göndermesini söylüyormuş. Günlerden bir gün adam kızına:

-Hadi kızım, seninle dağa oduna gidelim. Yat orada sen. Ben burada odun keseceğim, benim takırdım kesilmediği sürece yat, diyor. Adam ağacın başına bir kabak takıyor. Kız bir uyanıyor ki kabak takırdıyor. Allah Allah uyanır bakar ki kabak yine takırdar. Akşam olmuş, hava kararmış. Kız bir baksa ki kabak hep öyle.

“Tak tak eden gabacık, beni aldatan babacık” diye orada bir kıvranmış. Babası filan yok. Bu az gitmiş uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş. Uzaklardan bir ışık görünmüş. Orada bir cadı karısı varmış. Cadı karısı kızı:

-Kızım sen benim başıma bakıver. Bu dereден geçme, şu dereден geç” demiş.

Kız cadı karısının dediği dereден geçiyor. Her yeri altın oluyor. Kız eve geliyor. Evde damda bir horoz varmış. Horoz kızın geldiğini öterek haber vermiş. Üvey anne inanmamış ve ekmek yapmaya devam etmiş. En sonunda üvey anne kızı ve yanındaki altınları görmüş. Böyle olunca adama kendi kızını da ormana götürmesini söylemiş. Adam aynı gittiği yere oduna gitmiş ve o kızı da oraya yatırmış. Kabağı ağaca takmış. Adam koymuş gitmiş. Kız “Tak tak eden kabacık, beni aldatan babacık” diye söylenmiş. Kalkmış, az gitmiş uz gitmiş ışık görünen yere gitmiş. Cadı karısının evine gitmiş. Cadı karısı:

-Kızım sen benim başıma bakıver. O dereден geçme, şu dereден geç, demiş. Kız bakmamış. Cadı karısının dediği dereден geçmiş. Her tarafı zift olmuş. Yola çıkmış. Damdaki horoz kızı görünce ötmeye başlamış. Kadın bakmış ki kızın her tarafı zifti. Şimdi bu sefer artık

adam kendi kızıyla iyi olmuş, bu anasıyla kızını da evinden göndermiş. (Türktemiz, 1990, s. 3-4).

### **1.2.1. Tak Tak Eden Kabacık Masalının Olay Örgüsü:**

Bir babanın ve bir kadının kızı vardır.

Üvey anne üvey kızını istemez.

Baba kızını ormana gönderir.

Kız ormanda cadı karısının evine gider.

Cadı karısı kızı çok sever ve ona altınlı dereyi tarif eder.

Kız altınlarla eve gelir.

Üvey anne kendi kızını da ormana gönderir.

Kız ormanda cadı karısının evine gider.

Cadı karısı kızı hiç sevmez ve ona zift olan dereyi tarif eder.

Kız ziftle eve gelir.

Adam karısını ve üvey kızını evden gönderir.

Adam kendi kızıyla birlikte yaşamaya devam eder.

## **2. Bulgular**

Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masallarının tipi “M. Eifersucht und Verleumdung” (Eberhard-Boratav, 1953, s. 287) yani “Kıskançlık ve İftira” olarak belirlenmiştir. Her iki masalda da kahramanlar üvey anneleri tarafından kıskanılarak evlerinden gönderilir. Masalların girişinde genellikle bir başlangıç durumu ortaya konur. “Ailenin kişileri sayılır ya da yalnızca geleceğin kahramanı (sözgelimi, bir asker) adıyla ya da durumunun betimlenmesiyle belirtilir. Her ne kadar, bu başlangıç durumu, bir işlev değilse de, yine de önemli bir biçimbilimsel öge niteliği taşır” (Propp, 1985, s. 32). Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masallarının girişinde masalın olay örgüsü hakkında ipuçları verilerek gerilim bölümüne geçilir. İki masal da bir giriş formeli ile başlar. Babanın masalın girişinde başka bir kadınla evlenmesi, alıcı tarafa olay akışı hakkında bilgi verir. Masalların coğrafyası farklı olsa da bu iki masalda ortak birçok özellik mevcuttur. Lord Raglan “Geleneksel Kahraman” başlıklı yazısında Oedipus ile Theseus ve Romulus hikâyelerindeki olayları tahlil ettiğini ve bu olayların dikkat çekecek kadar benzer olduğunu ifade etmiştir (Raglan, 1998, s. 126).

Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masallarında evden uzaklaştırılan her iki kahramanın da öz anneleri yoktur, babaları tekrar evlenir ve bir de üvey kız kardeşleri olur. Bu kahramanlar gittikleri yerde dişi otoriteler<sup>2</sup> bularak değerli nesnelere eve gönderilirler. Bu kahramanlar tekrar bir doğuş yaşayarak kendilerini gerçekleştirmiş olur. “Yenilenen kişiliğin özü değişmemiş, yalnızca işlevleri, bazı kısımları iyileşmiş, güçlenmiş ve düzelmişse, yeniden doğuş, varlığın değişmediği bir yenilenme de olabilir.” (Jung, 2005, s. 74). Zümrad ve Kimmat masalında Zümrad, üvey annesinden kabul alabilmek için evinden ayrılmak zorunda kalır. Üvey anne, Zümrad’ı evinde bir tehlike olarak görür ve evden gönderilmesi için kocasına baskı yapar. Karısının sözünü dinlemek zorunda kalan yaşlı baba, kızını ormana terk eder. Zümrad’ın bu varlığını ispat etme ve kabul ettirme sınavı, yine başka bir kadın tarafından bu kez olumlu yönde desteklenir. Zümrad’ın ormanda karşılaştığı yaşlı kadın onu içerisinde değerli eşyalar olan kırmızı sandıkla eve gönderir. Üvey anne Zümrad’ın bu getirdiklerini görünce kendi öz kızı Kimmat’ı, Zümrad’ın geldiği yere gönderir. Zümrad, kendi başına değerli olmamış, fakat yanındaki nesnelere onu üvey annesinin gözünde değerli kılmıştır. Zümrad, bir dişi otorite tarafından evinden gönderilmiş ve yalnız bırakılmıştır. Onun bu sınavı başka bir dişi otorite ile karşılaşmasıyla devam etmiş ve sonuçta evine tekrar dönmeyi başarmıştır. Zümrad, aile içerisindeki konumunu değerli eşyalar ile desteklemiş ve sabitlemiştir. Üvey anne için Zümrad’ın tek başına bir anlamı ve değeri yoktur. Ancak yola çıkıp belirli sınavlara katlanıp kıymetli bir sandıkla dönünce üvey annesi tarafından varlığı onanmıştır. Fakat aynı durum toplumsal normlar için geçerli değildir. Annesiz kalmış bir kız olan Zümrad’a yapılan bu haksızlık, başka bir dişi otorite tarafından cezalandırılmıştır.

“Masal kadınının neden sıkça olağanüstü olana başvurduğuyorsa, ev içine kapatılan kadın bedeni ve cinselliğinin, arketipsel vahşi doğası gereği bu baskıya baş kaldırma ihtiyacında oluşuyla ilişkilendirilmelidir. Bu yüzden, ev içinden çıkmaması gereken kadın, kendine yeni alanlar yaratarak sınırları aşmaya çalışmış, toplum tarafından kendisine tanınan hareket alanına direnç göstermiştir. Masallardaki kadın, söz konusu sınırları aşabilmenin yolunun olağanüstü mekânları ve öğeleri kullanarak gerçekleştirir” (Ölçer Özünel, 2006, s. 79).

Savunmasız olan Zümrad, kendi özgürlüğüne kavuşmak için, bağımsızlığını ve bilgeliğini kamuya kabul ettirmiş cadı karısı

---

<sup>2</sup> Yaşlı kadın ve Cadı karısı.

tarafından desteklenir. Üvey annenin öz kızı olan Kimmat ise tıpkı annesi gibi huysuz ve asidir. Ona, karşılaştığı yaşlı kadın tarafından ejderha ile dolu bir sandık verilir ve o eve gönderilir. Kimmat eve geldiğinde ise kendisi ve annesi bu iki ejderha tarafından yutulmuş ve yok edilir. Üvey annenin doyumsuzluğu onun ve kızının canına mâl olmuştur. Başka bir dişinin sıra dışı iktidarlığı sayesinde üvey anne ve kızı Kimmat cezalandırılmıştır. Toplum tarafından kınanan ve yapılması ayıp olan öksüz bir çocuğa yapılan kötülük, başka bir dişi yetkili tarafından kınanmıştır.

Üvey anne kendisine ve kızı Kimmat'a rakip olduğunu düşündüğü Zümrad'dan kurtulmanın tek yolunun onu evden göndermek olduğunu düşünmüştür. Çünkü Zümrad'ın varlığı üvey anne ve kızı Kimmat için tehlike arz etmekte ve evdeki ilgi Zümrad üzerinde toplanmaktadır. İki dişi otorite arasında kalan Zümrad, üvey annesinin hükmüne razı olmuştur. Zümrad'ın sabrı ve zekası ise başka bir dişi otorite tarafından keşfedilmiş, Zümrad eski hayatına hatta bu kez zengin olarak tekrar dönmüştür. Böylelikle Zümrad evine ve ailesine olan aidiyet duygusunu yeniden kazanmıştır.

Tak Tak Eden Kabacık masalında, annesini kaybeden kızın üvey annesi ile olan çatışması aktarılmıştır. Bu kız tıpkı Zümrad gibi üvey annesi tarafından istenmemekte evden gönderilmeye zorlanmaktadır. İki kız için “erginlenme yeri olarak” (Eliade, 2003, s. 174) ev dışı bir yer, ıssız bir alan tayin edilmiştir. Evdeki kız, Zümrad gibi dişi otorite olan üvey annesi tarafından istenmez. Evde kalabilmesi için rüştünü ispat etmek zorunda ve eve herkeste olmayan bir şey getirmek zorundadır. Zümrad'ın üvey kardeşi Kimmat gibi Tak Tak Eden Kabacık masalında da kızın üvey kız kardeşi vardır. Kızcağız üvey annesi ve üvey kız kardeşi için tehlike arz etmektedir. Fakat ahlaki değerler, annesiz kalmış ve üvey anne tarafından hor görülen kızın üzülmelerini kabul etmez. “(...) Yine de, sadece eğlence için anlatıldığı sık sık söylene de, örneğin ahlaki masallar grubunun iddia edilenlerden daha başka önemli işlevleri de vardır.” (Bascom, 2004, s. 79). Zümrad ve Kimmat ile Tak Tak Eden Kabacık masallarında üvey annelerin/zarar verici dişi otoritelerin etik olmayan davranışları başka bir dişi otoriteler tarafından cezalandırılmıştır. Tak tak Eden Kabacık masalındaki kız, babası tarafından ormana bırakılınca Zümrad'ın da yaptığı gibi bir ışık görür ve o ışığa doğru gider. Kız burada cadı karısının gönlünü kazanır. Cadı karısı ona altınlarla dolu dereden geçmesini söyler. Cadı karısı dişi otoritesini kullanarak kızı altınlarla donatır ve üvey annesine gönderir. Üvey anne, üvey kızının varlığını ancak altınlar ile kabul eder ve kendi kızını da hemen ormana

gönderir. Ama kendi kızı, asıl kız kadar şanslı değildir. Cadı karısı tarafından sevilmez ve ziftlenerek evine gönderilir. Cadı karısı dışı otoritesini kullanarak asıl kıza yapılan haksızlığı teşhir eder. Üvey annenin otoritesi sarsılır ve baba tarafından evden gönderilir.

## SONUÇ

Çalışmada Türkiye sahasından alınan “Tak Tak Eden Kabacık” masalı aynı zamanda “Tın Tın Kabacık, Dan Dan Kabacık, Tan Tan Gabacık, Tan Tan Kabacık, Tak Tak Eder Kabacık” gibi benzer isimlerle anılmaya ve Türkiye’nin farklı bölgelerinde anlatılmaya devam edilmektedir. Özbekistan sahasından alınan Zümrad ve Kimmat, kahramanları masalı, olay örgüsü ve tipi ile Tak Tak Eden Kabacık masalı ile yakınlık göstermektedir. Zümrad ve Kimmat masasında Zümrad, kendi evinde istihdam edilememiş ve üvey annesi tarafından evden gönderilmiştir. Zümrad’ın üvey kardeşi Kimmat ile arasında bir fırsat eşitliği yoktur. Doğal yaşam çemberinin dışına çıkan Zümrad, ruhsal ve fiziksel doygunluğa ulaşarak tekrar evine döner. Üvey annesi Zümrad’ın altınlarla döndüğünü görünce kendi öz kızı Kimmad’ı gönüllü olarak Zümrad’ın gittiği ormana gönderir. Fakat hayatın adaletli akışı Kimmat’a cömert davranmaz. Onu eve ejderhalarla birlikte gönderir. Çünkü üvey anne ve Kimmat, annesiz kalan Zümrad’a ihanet ederek onun doğal yaşantısına zarar vermiştir. Ormandaki yaşlı kadın Zümrad’ın üvey anne otoritesini yıkararak kendi otoritesiyle Zümrad’ı yeni normaline döndürmeyi başarır.

Tak Tak Eden Kabacık masasında aynı Zümrad gibi üvey annesi tarafından evden gönderilen kız çocuğuna bu kez bir cadı kadın tarafından merhamet edilir. Öz babası tarafından ormana bırakılan kız çocuğu, burada cadı karısı ile karşılaşır. Cadı karısı olağanüstü ve sihirli dişiliğini kullanarak kızın suçsuz olduğunu anlar ve onu altınlarla birlikte evine gönderir. Kızı bu altınlarla gören üvey anne bu kez kendi öz kızını aynı yere gönderse de beklediğini bulamaz. Çünkü o da Zümrad’ın üvey annesi gibi üvey kızına ihanet etmiş ve cezalandırılmayı hak etmiştir. Cadı karısı üvey annenin kızını ziftler içinde evine gönderir ve üvey kız ile anneye bir kara leke sürülmüş olur.

## KAYNAKÇA

- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. (Çev: Aykut Derman). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bascom, W. R. (2004). Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar. (Çev: R. Nur Aktaş vd.). (Yay. Haz: Yeliz Özey). *Millî Folklor*, 15(59): 76-95.

- Baydemir, H. (2004). *Özbek Halk Masalları İnceleme-Metin* (Yayımlanmış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Boratav, P. N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Campbell, J. (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (Çev: Sabri Gürses). İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Eberhard, W.-Boratav, P.N. (1953). *Typen Türkischer Volksmarchen*. Almanya: Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına* (Çev: Ali Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Ergin, S. (1997). *Özbek Halk Masalları* (Bir Bar Eken/Transkripsiyon-İnceleme). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Fedakar, S. (2014). *Özbekistan'daki Masal Araştırmalarının Tarihi Gelişimi*. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1): 69-90.
- Gennep, A. V. (1939). *Folklor* (Çev: Pertev Naili Boratav). Ankara; Ulus Basımevi.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip* (Çev: Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kaplan, H.-Peker, S. (2022). *Kök Değerler Eğitimi Açısından Özbek Masalları*. *NEÜ AKEF Dergisi*, 4(2): 426-444.
- Oğuz, M. Ö. (ed). (2014). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ölçer Özünel, E. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Propp, V. (1985). *Masalın Biçimbilimi* (Çev: Mehmet Rifat-Sema Rifat). İstanbul: Kent Basımevi.
- Raglan, L. (1998). *Geleneksel Kahraman*. (Çev: Metin Ekici). *Millî Folklor*, 10(37): 136-138.
- Sakaoğlu, S. (1999). *Masal Araştırmaları*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Şimşek, E. (1990). *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Türktemiz, N. (1990). *Tak Tak Eden Gabacık Masalı*. *261 A Yüzü 103-200 Metraj*. T.C. Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi, Konya.

## KAYNAK KİŞİLER

<b>K OD</b>	<b>Ad-Soyad</b>	<b>Y aş</b>	<b>Eğitim</b>	<b>Konum</b>
<b>K1</b>	Nasibakhon TURAHHANOVA	2 7	Ünivers ite Mezunu	Özbekistan/Taşken t
<b>K2</b>	Niğmet TÜRKTİMİZ	1 8	Ünivers ite Mezunu	Türkiye/Konya/Me ram

# CÖNKLERDE «NEDİM» MAHLASLI ŞİİRLERİN TESPİTİ VE NEDİM DİVANI İLE KARŞILAŞTIRILMASI

DETERMINATION OF POEMS THAT ARE WITH THE PEN  
NAME AS NEDİM IN THE CONKS AND COMPARİSON WITH  
THE DIVAN OF NEDİM

Fuat TURPCU\*

## ÖZ

Cönkler, halk edebiyatı ürünleri ihtiva ettiği düşünülse de divan şiiri açısından da zengin malzeme barındırmaktadır. Kütüphanelerde bulunan yüzlerce cönk, divan edebiyatı araştırmalarının birçok alanı için kaynak olabilecek mahiyettedir. Cönklerde birçok divan şairinin şiiri bulunmaktadır. Bu bildiride bunlardan kendi adı ile anılan farklı bir tarz ortaya koymuş NedİM'in cönklerle giren şiirleri araştırılmış ve elde edilen bilgilerden hareketle cönklerde on beş NedİM şiiri tespit edilmiştir. NedİM divanındaki şiirlerle karşılaştırması yapılarak farklı kelime ve/veya beyitler tablo halinde karşılaştırmaları yapılmıştır. Böylece NedİM şiirlerinin cönklerdeki varyantlaşması ortaya konulmuştur. Ayrıca cönklerde bulunup şairin divanında yer almayan şiirleri transkripsiyon alfabesi ile verilip tıpkıbasımına da yer verilmiştir.

Bu çalışmada yazma kırk iki cönk incelenmiş ve dört yüzden fazla cönk taranmış on beş şiir tespit edilmiştir. Halk edebiyatına yakın bir dil kullanan, yerleşme akımının öncülerinden sayılan bir divan şairinin cönklerde on beş şiirinin yer almasından hareketle NedİM'in şiirlerinin cönklerde çok fazla tercih edilmediğini söyleyebiliriz. Bunun sebepleri ayrı bir araştırma konusudur.

**Anahtar Kelimeler:** Cönk, NedİM, varyantlaşma, divan, şiir

## ABSTRACT

"Although anthologies (cönk) are thought to contain folk literature, they also encompass rich material from the perspective of classical Ottoman poetry. Hundreds of anthologies found in libraries can serve as sources for various areas of research in classical Ottoman literature. These anthologies contain the poetry of many classical Ottoman poets. In this article, we have explored the poems of NedİM , who has introduced a unique style under his name in the anthologies, and based on the information obtained, we have identified fifteen poems by NedİM in the anthologies. A comparison has been made with the poems in NedİM's collection and differences in words and/or couplets have been presented in tabular form, thereby revealing the variation of NedİM's poems in the anthologies. In addition, poems found in the anthologies but not present in the poet's collection have been transcribed using the transcription alphabet and presented in facsimile.

In this study, forty-two handwritten anthologies were used, and fifteen poems were identified. We can say that NedİM's poems were not highly preferred in the anthologies, considering that only fifteen of his poems are found in the anthologies, despite him being a classical Ottoman poet who used a language

---

\* Uzman Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye (fuatturpcu@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-3332-6934>



close to folk literature and is considered one of the pioneers of indigenization in Ottoman poetry. The reasons for this deserve further research."

**Keywords:** Conk, Nedim, variantization, divan, poem

## **Cöklerin Tanımı**

### **1. Sözlüklerde:**

Türkçe Sözlük'e göre:

Saz şairlerinin, kendilerinin veya başkalarının şiirlerini derledikleri, uzunlamasına açılan, deri kaplı defter, sığırdili (2011, s. 472).

Tarama Sözlüğü'ne göre:

Uzunluğuna açılır yazma şiir mecmuası (2009, s. 777).

Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü'ne göre:

Eskiden şiir yazdıkları tûlânî mecmua (Onay, 2007, s. 87).

Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü'ne göre:

*İçinde halk şairlerinin şiirlerinin ve türkü, mani, destan, fıkra, hikaye, dua, hutbe gibi yazanı belli olmayan anonim manzum ve mensur ürünlerin yer aldığı, aşağıdan yukarı doğru açılan, çoğu meşin kaplı/ciltli el yazması defter/mecmua. Cönkler biçim bakımından bugün bloknot adı verilen defterlere benzerler. Halk edebiyatının vazgeçilmez birinci el kaynaklarıdır* (Karataş, 2001, s. 82).

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'ne göre:

*Halk şairlerinin mustatil şeklinde uzunlamasına ciltlenmiş olan şiir mecmualarına verilen addır* (Pakalın, 1971, s. 303).

Sözlüklerdeki tanımlara bakıldığında hemen hepsinde "saz şairlerinin" ya da "âşık edebiyatı" ifadeleri dikkat çekmektedir. Ancak günümüzde cönkler incelendiği takdirde bu tanımların eksik ve yanlış olduğu görülecektir.

### **2. Ansiklopedilerde:**

Diyanet İslam Ansiklopedisi'ne göre:

*Genellikle âşık edebiyatı, halk edebiyatı ve folklor ürünlerinin toplandığı anonim mahiyette bir mecmua türü* (Gökyay, 1993, s.73).

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'ne göre:

*Âşık edebiyatı, halk edebiyatı ve halkiyat ürünlerini ihtiva eden; uzunlamasına açılan, ensiz, uzun yazma mecmualara verilen ad* (Koz, 1977, s. 83).

Edebiyat Terimleri Kılavuzu:

*Güldeste, Antoloji. Saz şairlerinin en beğenilen şiirlerinin toplandığı defter. Bazen bu seçilmiş manzum parçalar arasında mensur parçalara da rastlanır. Bu defterlerin açılışı aşağıdan yukarı doğrudur* (Karaalioğlu, 1975, s. 63).

Osmanlı Şiiri Kılavuzu'na göre:

*Meşhur şairlerin beğenilen şiirlerini bulunduran şiir mecmuaları olup bunlara girmek, şiir ve şairin şöhreti bakımından önemli bir ölçü sayılıyordu* (Şentürk, 2017, s. 421).

Ansiklopedilerde de âşık ve halk edebiyatına vurgu yapılırken A. Atilla Şentürk'ün ifadesi değişik bir tanımlama ihtiva etmektedir.

### **3. Araştırmacıların Tanımlarında:**

Dursun Yıldırım'a göre:

*“Cönk” sözcüğü dilimizde yaygın biçimde üzerine yazı yazılan ve kesimi itibariyle şekli dikdörtgen, altı düz, yelkenli Çin gemisine benzeyen bir 'defter' türü için kullanılır* (Yıldırım, 2013, s. 21).

Şükrü Elçin'e göre:

*Bu kitaplar şekil bakımından birer defterden başka bir şey değildirler. Bunların alttan yukarıya, uzunlamasına açılanlarına “cönk”, sağdan sola, soldan sağa, bugünkü eserlerde olduğu gibi tertip edilenlerine “mecmua” adı verilir.*

*Cönkler, halk; mecmualar, klasik kültürümüzün mahsulleridir. Cönklerde saz ve tekke şiirimizle folklorumuzu, mecmualarda ise Arap-Fars dil ve edebiyatlarının tesirinde medrese-mektedir mensuplarının manzum-mensur; edebî, dinî, tarihî, tasavvufî... eserlerinden yapılmış seçmeleri buluruz* (Elçin, 2001, s. 5).

M. Öcal Oğuz'a göre:

*Cönkler, uzunlamasına, yani, aşağıdan yukarıya doğru açılan, çoğu meşin kaplı, ciltli, bazen birkaç renkli kâğıttan meydana getirilen dikdörtgen bir defter şeklindedir. Bundan dolayıdır ki, bunlara “Sığır Dili Cönk” de denilmektedir.*

*Bir genelleme yaparak söylemek gerekirse cönkler, daha çok halk kültürünü yansıtırlarken “mecmua”lar ise klasik kültürü yansıtırlar. (Oğuz, 2006, s. 18).*

Doğan KAYA’ya göre:

*İçerisinde şairlerin şiirleri ve çeşitli bilgilerin bulunduğu, uzunlamasına açılan, sırtı dar, deri kaplı defterlerdir. (Kaya, 2014, s. 209).*

#### **4. Yüksek Lisan/Doktora Tezlerindeki Tanımlar:**

Günümüz araştırmacılarının tanımlarında dikkat çeken husus artık içerikten ziyade şekle vurgu yapmış olmalarıdır. İş o aşamaya gelmiştir ki artık günümüzde yapılan doktora tezlerinde yeni tanımlar teklif edilmektedir. Onlardan biri şu şekildedir:

*Mürettibinin zevk ve meşrebine göre herhangi bir dilde yazılan; muhteva ve konu açısından hiçbir sınırlaması olmayan, manzum ya da mensur her türden metni ihtiva edebilen; ciltlenişi bakımından kodeks kitapların aksine uzunlamasına açılan el yazması, taş baskı veya matbu eserlere cönk denir (Altınışık, 2019, s. 29).*

Günümüzde cönk tanımı değişmiş olsa da ne yazık ki yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinde eski tanımların eleştiriye tabi tutulmadan tekrarlandığı gözlenmektedir. Amacımız tenkit olmadığı için tezlerin künyeleri verilmemiştir:

*Cönk, genellikle Âşık edebiyatı, Halk edebiyatı ve folklor ürünlerinin toplandığı anonim mahiyette bir mecmua türüdür.*

*Kitle iletişiminin günümüze nispeten çok zayıf olduğunu söyleyebileceğimiz yüzyıllar boyunca Türk halkı, gezici halk şairlerinin köylerine, semtlerine uğrayıp sazlı sözlü söyledikleri edebiyat ürünleriyle ortak millî hissi yakalamış ve koruyabilmiştir. Halktan okuma yazma bilenler “bu şairlerin söyledikleri türkü, koşma, destan, fıkra” (Gökyay, 1995, 85) gibi halk edebiyatı ürünlerini defterlere kaydetmişlerdir. Bu defterlerin uzunlamasına açılanlarına cönk, bugünküler gibi sağdan sola veya soldan sağa açılanlarına da mecmua denmektedir. Cönkler ve mecmualar halk şiirimizin belli başlı kaynakları arasındadırlar.*

*Çoğunlukla Âşık edebiyatı, Halk edebiyatı ve halkiyat ürünlerini ihtiva eden; uzunlamasına açılan, ensiz, uzun yazma mecmualara verilen ad. İnce uzun oluşları sebebiyle halk arasında sığırdili, danadili diye adlandırılırlar. Esasen, cönklerin ve muhteva yönünden*

*bunlarla benzeşen fakat biçim yönünden bilinen kitaplar gibi olan yazmaların genel adı mecmuadır.*

*Cönk kelimesi gerek gemi anlamıyla gerekse mecmua ve diğer anlamlarıyla XV. Yüzyıldan beri Türkçenin çeşitli lehçelerinde kullanılmıştır. Bugün Türkiye’de halk arasında cönk kelimesi kullanılmamakta, bazı yörelerde ve özellikle Sivas’ta cönk yerine mecmua denilmektedir.*

Örnekleri çoğaltmak mümkün ancak sözü uzatmamak için bu kadarla iktifa ediyoruz.

Yaptığımız araştırmada bulgular şu şekildedir:

**Nedîm ’in Şiirlerinin Bulunduğu cönkler ve varak numaraları:**

Cönk Numarası	Varak/sayfa Numarası	Şiir Başlığı
4	38	Muamma-yı Nedîm
31	27	Şarkı-yı Semâ’î
4	20	Cenâb-ı Nedîm
20	15	Divan-ı Nedîm
118	34	Gazel
136	40-41	Gazel
234	15	Gazel-i Nedîm
8	18	Başlıksız
87	86	Başlıksız
87	85	Başlıksız
140	68	Başlıksız
3144	63	Başlıksız
3144	64	Başlıksız
3144	64	Başlıksız
3624	36	Nedîm

**Cönklerde Nedîm Şiiri Oranı**

İncelenen Cönk Sayısı	Nedîm Şiiri Bulunan Cönk Sayısı	Oran
-----------------------	---------------------------------	------

42	11	%26,1
----	----	-------

Bu oranın yüksek çıkmasında şiir bulunabilecek cönklerin seçilmesinin de etkisi vardır. Yazma eserlerde tarama yapılarak cönkler alınmıştır.

Taranan Cönk Sayısı	Nedîm Şiiri Bulunan Cönk Sayısı	Oran
413	11	%2,66

### Nedîm'in Sanat Anlayışı<sup>1</sup>

*Türk edebiyatına dehâsıyla damgasını vuran şairlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmez. NEDİM 'in bu istisnâî sayının içinde olduğu, bütün uzmanların ortak görüşüdür* (Avşar, 2002, s. 155). Bundan dolayı olmalıdır ki Nedîm üzerine yapılan araştırmalar artmış ve onun farklı yönlerini ele alan birçok makale yayınlanmıştır.

Nedîmâne denilen yeni bir tarz geliştirmiştir. Bu tarzın esasını; söyleyiş mükemmelliği, yerlilik arzusu ve Nedîm'e özgü eda oluşturur. Onun asıl kudreti dili kullanmadaki ustalığındadır. Konuşma dilinden gelen söyleyişleri kullanmadaki dehası ve ahengi sağlamadaki titiz işçiliği onu çağdaşlarından ayırır.

Nedîm aruzun musikisini yakalayan ve şiirinde adeta bir ahenk unsuru olarak kullanan divan şairlerinden biridir. Şiirlerinin bestelenmeye elverişli bir yapısı vardır. Bu nedenle musammatları ve gazelleri bestelenmiştir.

Nedîmâne denilen tarzın önemli özelliklerinden bir diğeri, yerlilik merakıdır. Onun şiirlerinde halk edebiyatına yaklaşması, İstanbul hayatından sahneler sunuyor olması, gerçek hayattan alınan nunsurları kullanması, deyimlere yer vermesi yerlilik unsurları olarak görülmektedir.

18. yüzyılda halk ve divan şiiri arasında nisbî bir yakınlık söz konusudur. Divanlarda hece ile yazılmış şiirler yer aldığı gibi, halk şairlerinin de divan şiirinin estetik ve hayal dünyasına yakın şiirler söyledikleri bilinmektedir. Nedîm divanında hece vezniyle yazılmış iki koşma mevcuttur.

<sup>1</sup> Bu bilgiler şu eserden özetlenmiştir: MACİT, 2007, s. 15-29.

Onun şiirlerinde Türkçe'nin nabız atışlarını duyar, Osmanlı zevk ve yaşama üslûbunun nahif çizgilerini buluruz. Nedîm şiirlerinde önceki asırların şairlerinde görülen tasavvufî derinlik ve zihnî tasarruflara dayalı ustalık merakı yoktur. Sanki her şey kendiliğinden olmuş izlenimi verir.

Nedîm, başta Fuzulî olmak üzere pek çok usta şaire nazire söylemiştir. Nevayî'nin bir gazelini tanzir; Râzî, Dede, Neşâtî ve Tıflî'nin gazellerine tahmis; Nedîm-i Kadîm ile İzzet Ali Paşa'nın şiirlerine taştir yazmıştır. Enverî, İbrahim Paşa ve Sultan Ahmed'in mısra ve beyitlerini tazmin etmiştir.

### Cöklerde Nedîm Mahlaslı Şiirler<sup>2</sup>

#### 1

<b>Muamma-i NEDİM Cönk: 4/38</b>	<b>Divanda Yok</b>
Bir 'acâyip nesne gördüm yedi dâne başı var Her başında elli dâne gözü ile kaşı var Eli yok ayağı yok gece gündüz yer içer Gamlıdır gönlü gözlerinde yaşı var	
Böyle bir zât-i şerîf beş on dâne yoldaşı var Hânesi açıktır hem gözlerinde yaşı var Fırsat bulsa soyar seni alur her ne ki var Sîm ü zeri de doludur hem cevâhir taşı var	
İsmi aldım hesâba seksen sekiz tamâm Eğer anı bilmek dilerseñ al bir göçmen (?) ve's-selâm Köşkü benden bana tut der Nedîmî kıl kerem Böyle sâhib-i cezâyı umman gibi savaşı var	
Kim bilürse bu mu'ammâyı tamâm Ol baña şah olsa ben ona gulâm İki kâf iki cim iki lam iki mim ile ismi olur tamâm	

<sup>2</sup> Verilen ilk rakam/sayı cönk numarasını ikinci rakam/sayı ise varak numarasını ifade etmektedir. Divandan farklı olan kelimeler gösterilmiştir.

Seksen seksenden çıkar bir güzelce isim olur gör nazār eyle o Şu ne	
--	--

2

Cönk: 31/27 <b>Şarkı-yı Semâ'î</b>	Divan: Musammatlar/35
<p>Sākīyā meclise cismime gelsün cānum</p> <p>Ahdler tövbe ol sāgara kurbān olsun</p> <p>Ayāgın Őākınarak başma amān sultānım</p> <p>Dökülen mey kırılan ŐiŐe-i rindān olsun</p>	<p>Sākīyā meclise cismime gelsün cānum</p> <p>Ahdler tövbe ol sāgara kurbān olsun</p> <p>Ayāgıñ Őākınarak başma amān sultānım</p> <p>Dökülen mey kırılan ŐiŐe-i rindān olsun</p>
<p>Merħabā itdigin ellerle revā mı göreyim</p> <p>Eller emsiñ o Őeker leblerini ben durayım</p> <p>Bār luř eyle a zālīm bir kerrecik yüz süreyim</p> <p>Pāyiñ olmazsa eger gūŐe-i dāmān olsun</p>	<p>Merħabā itdigin ellerle revā mı göreyim</p> <p>Eller emsiñ o Őeker leblerini ben durayım</p> <p>Bār luř eyle a zālīm bir kerrecik yüz süreyim</p> <p>Pāyiñ olmazsa eger gūŐe-i dāmān olsun</p>
<p>Őūħsuñ neyleyim amma ki yalān söylersin</p> <p>Her zaman böyle Nedīmāyı ğarīb eylersin</p> <p>Ĥamdır mīve-i vaŐlīm sañā olmaz dırsin</p> <p>Olsun ey taze nihālīñ ĉemeni cān olsun</p>	<p>Őūħsuñ neyleyim amma ki yalān söylersin</p> <p>Her zaman böyle Nedīmāyı ğarīb eylersin</p> <p>Ĥamdır mīve-i vaŐlīm sañā olmaz dırsin</p> <p>Olsun ey taze nihālīñ ĉemeni cān olsun</p>

3

Cönk: 4/20 <b>Cenâb-i Nedîm</b>	Divan : Gazel/145
Bûs-1 la'lin şöyle sîr-âb-1 zülâl eyler beni Kim gören âb-1 hayât içmiş hayâl eyler beni	1. Bûs-1 la'lin şöyle sîr-âb-1 zülâl eyler beni Kim gören âb-1 hayât içmiş hayâl eyler beni
Şâ'ire söz bulmaya minnet ne ammâ neyleyim Âh kim hayret seni gördükçe lâl eyler beni	2. Şâ'ire söz bulmaya minnet ne ammâ neyleyim Âh kim hayret seni gördükçe lâl eyler beni
Sevdiğim câm-1 meye hâcet nedir la'l-i lebin Bir şeker-handeyle mest-i bî-mecâl eyler beni	3. Sevdiğim câm-1 meye hâcet nedir la'l-i lebin Bir şeker-handeyle mest-i bî-mecâl eyler beni
Bâğda zülf ü ruhun <b>eyledikce</b> bu kimdir deyü Sünbül ü gül biri birinden suâl eyler beni	4. Bâğda zülf ü ruhun <b>andıkça</b> bu kimdir deyü Sünbül ü gül biri birinden suâl eyler beni
Nükhet-i zülfüne geldikce nesîm-i nev-bahâr Turra-i sünbül-sıfat âşüfte-hâl eyler beni	5. Nükhet-i zülfüne geldikce nesîm-i nev-bahâr Turra-i sünbül-sıfat âşüfte-hâl eyler beni
Nâ-tüvânım şöyle çeşmin hasretinden kim gehî Sâye-i müjgân-1 âhû pâ-y-mâl eyler beni	6. Nâ-tüvânım şöyle çeşmin hasretinden kim gehî Sâye-i müjgân-1 âhû pâ-y-mâl eyler beni
Gerdüşin gördükçe sâkî-i mülâyim-meşrebin Ârzû ser-geşte-i fikr-i muhâl eyler beni	7. Gerdişin gördükçe sâkî-i mülâyim-meşrebin Ârzû ser-geşte-i fikr-i muhâl eyler beni



Hasret-i çeşminle ben hâk-i siyâh olsam dahı Baht âhir sürme-i çeşm-i gazâl eyler beni	8. Hasret-i çeşminle ben hâk-i siyâh olsam dahı Baht âhir sürme-i çeşm-i gazâl eyler beni
Güyyâ bilmez efendim bende-i dîrînesin Kim Nedîmâ bu mudur deyü sual eyler beni	13. Güyyâ bilmez efendim bende-i dîrînesin Kim Nedîmâ bu mudur deyü sual eyler beni
	9. Arz-ı hâlim çok efendim hâk-i pâ-y-ı devlete Lutfun ammâ bî-niyâz-ı arz-ı hâl eyler beni
	10. Ben kulun lâyıık değildir vaslına ammâ yine İltifâtın arzû-mend-i visâl eyler beni
	11. Güldürür yâ ağıladır yâ lutf eder yâhud itâb Hâsılı neylse ol ruhsâr-ı âl eyler beni
	12. Yâridir ol kadd ü haddin kim müdâmâ bâğda Vâlih-i gül-gonca hayrân-ı nihâl eyler beni

4

<b>Cönk 20/15 Divan-ı NEDİM</b>	<b>Divan: Gazel/9</b>
Aşka düşdüüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep <b>Sabra</b> tâkat masraf-ı çâk-ı girîbân oldu hep	1. Aşka düşdüüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep Sabr u tâkat masraf-ı çâk-ı girîbân oldu hep
<b>Aşmış oldu</b> sînesin bir kerre ârâm-ı sükûn	2. Açmış oldum sînesin bir kerre ârâm u sükûn Sîneden bilmem ne

Sîneden bilmem ne hâletdir girizân oldu hep	hâletdir girizân oldu hep
Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân Ser-be-ser iklîm-i hüsnün kafir-istân oldu hep	3. Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân Ser-be-ser iklîm-i hüsnün kafir-istân oldu hep
Bir nezâketle açup fes <b>güşesinde</b> perçemin Şöyle göstermiş ki kim gördüyse hayrân oldu hep	6. Bir nezâketle açup fes güşesinden perçemin Şöyle göstermiş ki kim gördüyse hayrân oldu hep
Gerdeninden sînesinden bûseler etmişdi va'd Cümlesinden n'eyleyim <b>zâlim</b> peşimân oldu hep	5. Gerdeninden sînesinden bûseler etmişdi va'd Cümlesinden n'eyleyim kâfir peşimân oldu hep
Şîve-i güftârı hemşîren mi öğretti sana Her sözün şîrîn-zebânım cânıma cân oldu hep	7. Şîve-i güftârı hemşîren mi öğretti sana Her sözün şîrîn-zebânım cânıma cân oldu hep
	4. Olmadı tenhâca bir işret çemende yâr ile Üstüme göz dikdi nergisler nighbân oldu hep
	8. Sen demişsin kim kimin derdiyle giryândır Nedîm Hep mürüvvetsiz senin derdinle giryân oldu hep

<b>Cönk: 118/34 Gazel</b>	<b>Divan: gazel/41</b>
<p>Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Han mısın kâfir</p> <p>Amân dünyâyı yakdın âteş-i sûzan mısın kâfir</p>	<p>1. Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Han mısın kâfir Amân dünyâyı yakdın âteş-i sûzan mısın kâfir</p>
<p>Kız oğlan nâzı nazın şeh- levend âvâzı âvâzın</p> <p>Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir</p>	<p>2. Kız oğlan nâzı nâzın şeh- levend âvâzı âvâzın</p> <p>Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir</p>
<p>Nedir bu gizli gizli âhlar çâk-ı giribânlar</p> <p>Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlan mısın kâfir</p>	<p>4. Nedir bu gizli gizli âhlar çâk-ı giribânlar</p> <p>Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlan mısın kâfir</p>
<p>Sana <b>kimi</b> cânım kimi cânânım deyü söyler</p> <p>Nesin sen doğru söyle cân mısın cânan mısın kâfir</p>	<p>5. Sana kimisi cânım kimi cânânım deyü söyler</p> <p>Nesin sen doğru söyle cân mısın cânan mısın kâfir</p>
<p>Şarâb-ı âteşinin keyfî <b>rengin</b> şu'lelendirmiş</p> <p>Bu hâletle çerâğ-ı meclis-i mestân mısın kâfir</p>	<p>6. Şarâb-ı âteşinin keyfî rûyun şu'lelendirmiş</p> <p>Bu hâletle çerâğ-ı meclis-i mestân mısın kâfir</p>
<p>Niçün sık sık bakarsın böyle mir'ât-ı mücellâya</p> <p>Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir</p>	<p>7. Niçün sık sık bakarsın böyle mir'ât-ı mücellâya</p> <p>Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir</p>
<p>Nedîm-i zârı bir kâfir esîr etmiş işitmişdim</p> <p>Sen ol cellâd-ı dîn düşmen-i îman mısın kâfir</p>	<p>8. Nedîm-i zârı bir kâfir esîr etmiş işitmişdim</p> <p>Sen ol cellâd-ı dîn düşmen-i îman mısın kâfir</p>

	<p>3. Ne ma'nî gösterir dûşundaki ol âteşîn atlas</p> <p>Ki ya'ni şu'le-i cân-sûz-ı hüsn ü ân mısın kâfir</p>
--	---

6

<b>Cönk: 136/40-41 Gazel</b>	<b>Divan: gazel/152</b>
<p>Mest-i nâzım kim büyüdü böyle bî-pervâ seni</p> <p>Kim yetişdirdi bu gûne <b>serviden</b> bâlâ seni</p>	<p>1. Mest-i nâzım kim büyüdü böyle bî-pervâ seni</p> <p>Kim yetişdirdi bu gûne servden bâlâ seni</p>
<p>Bûydan hoş rengden pâkîzedir nâzûk tenin</p> <p>Beslemiş koynunda gûyâ kim gül-i ra'nâ seni</p>	<p>2. Bûydan hoş rengden pâkîzedir nâzûk tenin</p> <p>Beslemiş koynunda gûyâ kim gül-i ra'nâ seni</p>
<p>Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım âzâr eder</p> <p>Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni</p>	<p>3. Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım âzâr eder</p> <p>Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni</p>
<p>Bir elinde gül bir elde câm geldin sâkiyâ</p> <p>Kangısın alsam gülü yâhud ki câmı yâ seni</p>	<p>4. Bir elinde gül bir elde câm geldin sâkiyâ</p> <p>Kangısın alsam gülü yâhud ki câmı yâ seni</p>
<p>Sandım olmuş <b>hüsnle</b> bir fevvâre-i âb-ı hayât</p> <p>Böyle gösterdi bana ol kadd-i müstesnâ seni</p>	<p>5. Sandım olmuş ceste bir fevvâre-i âb-ı hayât</p> <p>Böyle gösterdi bana ol kadd-i müstesnâ seni</p>
<p>Sâf iken âyîne-i endâmdan sînem dirîğ</p> <p>Almadım bir kerrecik âgûşa ser- tâ-pâ seni</p>	<p>6. Sâf iken âyîne-i endâmdan sînem dirîğ</p> <p>Almadım bir kerrecik âgûşa ser-tâ-pâ seni</p>

Ben dedikçe böyle kim kıldı Nedîmi nâ-tüvân Gösterir engüşt ile meclisdeki mînâ seni	7. Ben dedikçe böyle kim kıldı Nedîmi nâ-tüvân Gösterir engüşt ile meclisdeki mînâ seni
---	--

7

<b>Cönk: 234/15 Gazel-i Nedîm</b>	<b>Divan: gazel/2</b>
Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl omuş sana	1. Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl olmuş sana
Bûy-ı gül taktir olunmuş nâzın işlenmiş ucu Biri olmuş hoy birisi dest-mâl olmuş sana	2. Bûy-ı gül taktir olunmuş nâzın işlenmiş ucu Biri olmuş hoy birisi dest- mâl olmuş sana
Şöyle gird olmuş Firengistân birikmiş bir yere Sonra gelmiş gûşe-i ebrûda hâl olmuş sana	4. Şöyle gird olmuş Firengistân birikmiş bir yere Sonra gelmiş gûşe-i ebrûda hâl olmuş sana
Sihir ü efsûn ile dolmuşdur derûnun ey kalem Zülf-i Hârûtun demek mümkün ki nâl olmuş sana	3. Sihir ü efsûn ile dolmuşdur derûnun ey kalem Zülf-i Hârûtun demek mümkün ki nâl olmuş sana
Sen ne câmın mestisin eyâ kimin hayrânısın Kendin aldırдын gönül n'oldun ne hâl olmuş sana	6. Sen ne câmın mestisin billah kimin hayrânısın Kendin aldırдын gönül n'oldun ne hâl olmuş sana
Ol büt-i tersâ sana mey nûş eder misin demiş El-amân ey dil ne müşkilter su'âl olmuş sana	5. Ol büt-i tersâ sana mey nûş eder misin demiş El-amân ey dil ne müşkilter su'âl olmuş sana

<p>Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i bûseden</p> <p>La'lin öpdürmek bu hâetle muhâl olmuş sana</p>	<p>7. Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i bûseden</p> <p>La'lin öpdürmek bu hâetle muhâl olmuş sana</p>
<p>Yok bu şehir içre senin vâsf etdiğin dil-ber Nedîm</p> <p>Bir perî-sûret görünmüş bir hayâl olmuş sana</p>	<p>8. Yok bu şehir içre senin vâsf etdiğin dil-ber</p> <p>Nedîm Bir perî-sûret görünmüş bir hayâl olmuş sana</p>

8

<b>Cönk: 8/18</b>	<b>Divanda Yok</b>
Gel ey serv-i revânım benim	
Kararım yok bir an sensiz	
Bana zindan olur dünya	
Zemin-i âsumanım sensiz	
Gel ey serv-i hıramanım	
Artar eksilmez figânım	
Bana gerekmez dünya sultanım	
Bu gülşen-i cihan sensiz	
Çün gördün fanidir cihan	
Gönül verdim ben sana her an	
Komayasın hazret-i mevlâ	
Beni bir dem hemen sensiz	
Nedîmî der ki bana kahr oldu	
Yaşım güya ki nehr oldu	
Bana meclis de zehir oldu	
Şarab-i erguvanım sensiz	

9

<b>Cönk: 87/86 Nedîmî mahlaslı</b>	<b>Divan: Gazel/9</b>
Aşka düşdüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep Sabr u tâkat masraf-1 çâk-1 girîbân oldu hep	1. Aşka düşdüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep Sabr u tâkat masraf-1 çâk-1 girîbân oldu hep
Açmış oldum sînesin bir kerre ârâm u sükûn Sîneden bilmem ne hâletdir girîzân oldu hep	2. Açmış oldum sînesin bir kerre ârâm u sükûn Sîneden bilmem ne hâletdir girîzân oldu hep
Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el- amân Ser-be-ser iklim-i hüsnün kafir- istân oldu hep	3. Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân Ser-be-ser iklim-i hüsnün kafir-istân oldu hep
Gerdeninden sînesinden bûseler etmişdi va'd Cümlesinden n'eyleyim kâfir peşimân oldu hep	5. Gerdeninden sînesinden bûseler etmişdi va'd Cümlesinden n'eyleyim kâfir peşimân oldu hep
Bir nezâketle açup fes gûşesinden perçemin Şöyle göstermiş ki kim gördüyse hayrân oldu hep	6. Bir nezâketle açup fes gûşesinden perçemin Şöyle göstermiş ki kim gördüyse hayrân oldu hep
Şîve-i güftârı hemşîren mi öğretti sana Her sözün şîrîn-zebânım cânıma cân oldu hep	7. Şîve-i güftârı hemşîren mi öğretti sana Her sözün şîrîn-zebânım cânıma cân oldu hep
Sen demişsin kim kimin <b>haliyle</b> giryândır Nedîm Hep mürüvvetsiz senin derdinle giryân oldu hep	8. Sen demişsin kim kimin derdiyle giryândır Nedîm Hep mürüvvetsiz senin derdinle giryân oldu hep
	4. Olmadı tenhâca bir işret çemende yâr ile Üstüme göz dikdi nergisler nigebân oldu hep

<b>Cönk: 87/85 Başlıksız</b>	<b>Divan: Gazel/101</b>
<p>Âkıbet gönlüm esîr etdin o gîsûlarla sen</p> <p>Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen</p>	<p>1. Âkıbet gönlüm esîr etdin o gîsûlarla sen</p> <p>Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen</p>
<p>Gamze-i fettânını koydun ki <b>yakdı</b> âlemi</p> <p>Bahse dalmışken çeh-i Bâbilde câdûlarla sen</p>	<p>2. Gamze-i fettânını koydun ki yıkdı âlemi</p> <p>Bahse dalmışken çeh-i Bâbilde câdûlarla sen</p>
<p>Böyle <b>çâbük geldi</b> ey hatt-ı siyeh ruhsârına</p> <p>Var ise pervâza meşk etdin piristûlarla sen</p>	<p>3. Böyle çâpük geldin ey hatt-ı siyeh ruhsârına</p> <p>Var ise pervâza meşk etdin piristûlarla sen</p>
<p>Ben mi sâki olayım bezme dururken sevdiğim</p> <p>Böyle sîmin saklar billûr bâzûlarla sen</p>	<p>4. Ben mi sâki olayım bezme dururken sevdiğim</p> <p>Böyle sîmin saklar billûr bâzûlarla sen</p>
<p>Görmeden mecnûnların sahrâdaki cem'iyetin</p> <p>Sevdiğim meşk-i nigâh eylerdin âhûlarla sen</p>	<p>5. Görmeden mecnûnların sahrâdaki cem'iyetin</p> <p>Sevdiğim meşk-i nigâh eylerdin âhûlarla sen</p>
<p>Serv-i dil-cûyumdan ayrı geşt-i gülşen istemem</p> <p>Var yürü istersen ey eşk-i revân cûlarla sen</p>	<p>6. Serv-i dil-cûyumdan ayrı geşt-i gülşen istemem</p> <p>Var yürü istersen ey eşk-i revân cûlarla sen</p>
<p>Nâzdan hâmûşsun yohsa zebânın duymadan</p> <p>İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen</p>	<p>7. Nâzdan hâmûşsun yohsa zebânın duymadan</p> <p>İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen</p>
<p>Şûhdur tâ şöyle reftârın ki fark etmez bakan</p>	<p>8. Şûhdur tâ şöyle reftârın ki fark etmez bakan</p>



Şöyle gitsen serv-i âzâdım akar sularla sen	Şöyle gitsen serv-i âzâdım akar sularla sen
Bü'l-aceb ayyâr-ı efsungersin ey kilik-i Nedîm	9. Bü'l-aceb ayyâr-ı efsungersin ey kilik-i Nedîm
Çok tabi'at ser-hoş eylersin bu dârûlarla sen	Çok tabi'at ser-hoş eylersin bu dârûlarla sen

11

<b>Cönk: 140/68 Başlıksız</b>	<b>Divan: Gazel/9</b>
Aşka <b>düşdü</b> cân u dil müft-i cüvânân oldu hep Sabr u tâkat <b>mudrib-ı</b> çâk-ı giribân oldu hep	1. Aşka düşdüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep Sabr u tâkat masraf-ı çâk-ı giribân oldu hep
Açmış oldum sînesin bir kerre ârâm u sükûn Sîneden bilmem ne hâletdir girizân oldu hep	2. Açmış oldum sînesin bir kerre ârâm u sükûn Sîneden bilmem ne hâletdir girizân oldu hep
Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân <b>Ser-te-ser</b> iklim-i hüsnün kafir-istân oldu hep	3. Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân Ser-be-ser iklim-i hüsnün kafir-istân oldu hep
Bir nezâketle <b>açdırır</b> gûş-ı fesden perçemin <b>Öyle gösterdi</b> ki kim gördüyse hayrân oldu hep	6. Bir nezâketle açup fes gûşesinden perçemin Şöyle göstermiş ki kim gördüyse hayrân oldu hep
Gerdeninden sînesinden bûseler <b>kılmışdı</b> va'd <b>Etdiğin</b> n'eyleyim kâfir peşimân oldu hep	5. Gerdeninden sînesinden bûseler etmişdi va'd Cümlesinden n'eyleyim kâfir peşimân oldu hep
Sen demişsin kimin <b>derdiyle</b> giryândır Nedîm <b>Ey</b> mürüvvetsiz senin derdinle	8. Sen demişsin kim kimin derdiyle giryândır Nedîm Hep mürüvvetsiz senin

giryân oldu hep	derdinle giryân oldu hep
	7. Şive-i güftârı hemşiren mi öğretti sana Her sözün şîrîn-zebânım cânıma cân oldu hep
	4. Olmadı tenhâca bir işret çemende yâr ile Üstüme göz dikdi nergisler niğebân oldu hep

12

<b>Cönk: 3144/63 Başlıksız</b>	<b>Divan: Gazel/152</b>
Mest-i nâzım kim büyüdü böyle bî-pervâ seni Kim yetişdirdi bu gûna <b>serviden</b> bâlâ seni	1. Mest-i nâzım kim büyüdü böyle bî-pervâ seni Kim yetişdirdi bu gûne servden bâlâ seni
Bûydan hoş rengden pâkîzedir nâzûk tenin Beslemiş koynunda gûyâ kim gül-i ra'nâ seni	2. Bûydan hoş rengden pâkîzedir nâzûk tenin Beslemiş koynunda gûyâ kim gül-i ra'nâ seni
Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım <b>âh zâr</b> eder Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni	3. Güllü dîbâ giydin ammâ korkarım âzâr eder Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni
Bir elinde gül bir elde câm geldin sâkiyâ Kangısın alsam <b>gül</b> yâhud ki câmı yâ seni	4. Bir elinde gül bir elde câm geldin sâkiyâ Kangısın alsam gülü yâhud ki câmı yâ seni
Ben dedikçe böyle kim kıldı Nedîmi nâ-tüvân Gösterir engüşt ile meclisdeki	5. Sandım olmuş ceste bir fevvâre-i âb-ı hayât Böyle gösterdi bana ol kadd-i

mînâ seni	müstesnâ seni
	6. Sâf iken âyîne-i endâmdan sînem dirîğ Almadım bir kerrecik âgûşa ser-tâ-pâ seni
	7. Ben dedikçe böyle kim kıldı Nedîmi nâ-tüvân Gösterir engüşt ile meclisdeki mînâ seni

13

<b>Cönk: 3144/64 Başlıksız</b>	<b>Divan: Gazel/41</b>
Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Han mısın kâfir Amân dünyâyı yakdın âteş-i sûzan mısın kâfir	1. Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Han mısın kâfir Amân dünyâyı yakdın âteş-i sûzan mısın kâfir
Kız oğlan nâzı nâzın şeh- levend âvâzı âvâzın Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir	2. Kız oğlan nâzı nâzın şeh- levend âvâzı âvâzın Belâsın ben de bilmem kız mısın oğlan mısın kâfir
Nedir bu gizli gizli âhiler çâk-ı girîbânlar Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlan mısın kâfir	4. Nedir bu gizli gizli âhlar çâk-ı girîbânlar Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlan mısın kâfir
Sana kimisi cânım der kimi cânân deyüp söyler Nesin sen ben de bilmem cân mısın cânan mısın kâfir	5. Sana kimisi cânım kimi cânânım deyüp söyler Nesin sen doğru söyle cân mısın cânan mısın kâfir

<p>Şarâb-ı âteşin rengi rûyun şu'lelendirmiş</p> <p>Bu hâletle çerâğ-ı meclis-i mestân mısın kâfir</p>	<p>6. Şarâb-ı âteşinin keyfi rûyun şu'lelendirmiş</p> <p>Bu hâletle çerâğ-ı meclis-i mestân mısın kâfir</p>
<p>Niçün sık sık bakarsın böyle mir'ât-ı mücellâya</p> <p>Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir</p>	<p>7. Niçün sık sık bakarsın böyle mir'ât-ı mücellâya</p> <p>Meger sen dahı kendi hüsnüne hayran mısın kâfir</p>
<p>Nedîm-i zârı bir kâfir esîr etmiş işitmişdim</p> <p>Sen ol cellâd-ı dîn düşmen-i îman mısın kâfir</p>	<p>8. Nedîm-i zârı bir kâfir esîr etmiş işitmişdim</p> <p>Sen ol cellâd-ı dîn düşmen-i îman mısın kâfir</p>
	<p>3. Ne ma'nî gösterir düşündeki ol âteşin atlas</p> <p>Ki ya'ni şu'le-i cân-sûz-ı hüsn ü ân mısın kâfir</p>

14

<p><b>Cönk: 3144/64 Başlıksız</b></p>	<p><b>Divan: Gazel/71</b></p>
<p>La'l-i nâbın çâşnî-senc-i itâb etmez misin</p> <p>Lutf edüp kahryla olsun bir cevâb etmez misin</p>	<p>1. La'l-i nâbın çâşnî-senc-i itâb etmez misin</p> <p>Lutf edüp kahr ile olsun bir hitâb etmez misin</p>
<p>Gâh engüşt-i muhannâsın gehî la'lin emüp</p> <p>Dâne-i unnâb ile nûş-ı şarâb etmez misin</p>	<p>4. Gâh engüşt-i muhannâsın gehî la'lin emüp</p> <p>Dâne-i unnâb ile nûş-ı şarâb etmez misin</p>
<p>Kâmetin seyreyle insâf et o bâlâ mısra'ı</p> <p>Zâhidâ sen şâ'ir olsan intihâb etmez misin</p>	<p>2. Kâmetin seyreyle insâf et o bâlâ mısra'ı</p> <p>Zâhidâ sen şâ'ir olsan intihâb etmez misin</p>

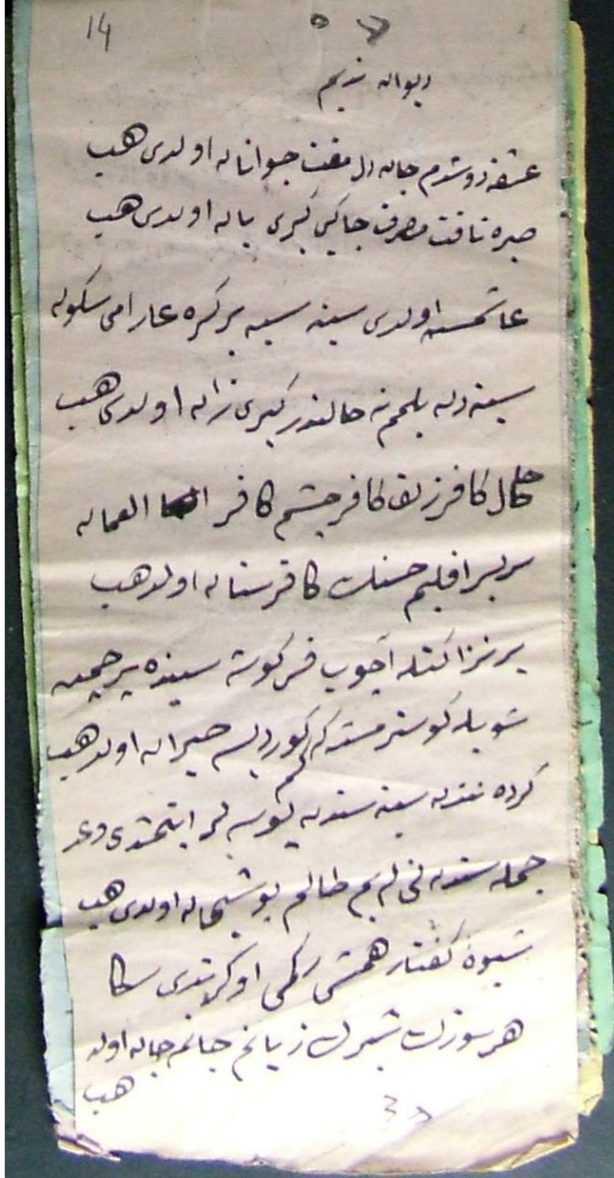
<p>İşte subh oldu <b>hemân</b> mestânesin kâfir yeter</p> <p><b>Ba'dehu-zin</b> (?) bir lahza meyl-i câme-hâb etmez misin</p>	<p>5. İşte subh oldu amân mestânesin kâfir yeter</p> <p>Ba'd-ezin bir lahza meyl-i câme-hâb etmez misin</p>
<p>Perde-pûş oldukda hat ruhsârına fikr et hele</p> <p>Etdiğin işlerden ey meh-rû hicâb etmez misin</p>	<p>3. Perde-pûş oldukda hat ruhsârına fikr et hele</p> <p>Etdiğin işlerden ey meh-rû hicâb etmez misin</p>
<p><b>Var mı</b> bir lutfun Nedîm-i zârına ıyd üstüdür</p> <p>Defter-i hicrânı sultânım hesab etmez misin</p>	<p>6. Yok mu bir lutfun Nedîm-i zârına ıyd üstüdür</p> <p>Defter-i hicrânı sultânım hesab etmez misin</p>

15

<b>Cönk: 3624/36 NEDÎM</b>	<b>Divan: Gazel/101</b>
<p>Âkıbet gönlüm esîr etdin o gîsûlarla sen</p> <p>Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen</p>	<p>1. Âkıbet gönlüm esîr etdin o gîsûlarla sen</p> <p>Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen</p>
<p>Gamze-i fettânını koydun ki yıkdı âlemi</p> <p>Bahse dalmışken çeh-i Bâbilde câdûlarla sen</p>	<p>2. Gamze-i fettânını koydun ki yıkdı âlemi</p> <p>Bahse dalmışken çeh-i Bâbilde câdûlarla sen</p>
<p>Ben mi sâki olayım bezme dururken sevdiğim</p> <p>Böyle sîmin saklar billûr bâzûlarla sen</p>	<p>4. Ben mi sâki olayım bezme dururken sevdiğim</p> <p>Böyle sîmin saklar billûr bâzûlarla sen</p>
<p>Görmeden mecnûnların sahrâdaki cem'iyetin</p> <p>Sevdiğim <u>meşk-i</u> nigâh eylerdin âhûlarla sen</p>	<p>5. Görmeden mecnûnların sahrâdaki cem'iyetin</p> <p>Sevdiğim meşk-i nigâh eylerdin âhûlarla sen</p>

<p>Serv-i dil-cûyumdan ayrı geşt-i gülşen istemem</p> <p><b>Variyor</b> istersen ey eşk-i revân cûlarla sen</p>	<p>6. Serv-i dil-cûyumdan ayrı geşt-i gülşen istemem</p> <p>Var yürü istersen ey eşk-i revân cûlarla sen</p>
<p>Nâzdan hâmûşsun yoksa zebânın duymadan</p> <p>İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen</p>	<p>7. Nâzdan hâmûşsun yohsa zebânın duymadan</p> <p>İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen</p>
<p>şûhdur tâ şöyle reftârın ki fark etmez bakan</p> <p>şöyle gitsen serv-i âzâdım <b>akan</b> sularla sen</p>	<p>8. şûhdur tâ şöyle reftârın ki fark etmez bakan</p> <p>şöyle gitsen serv-i âzâdım akar sularla sen</p>
<p>Bü'l-aceb ayyâr-ı efsun-gersin ey kilik-i Nedîm</p> <p>Çok tabi'at ser-hoş eylersin bu dârûlarla sen</p>	<p>9. Bü'l-aceb ayyâr-ı efsungersin ey kilik-i Nedîm</p> <p>Çok tabi'at ser-hoş eylersin bu dârûlarla sen</p>
	<p>3. Böyle çâpük geldin ey hatt-ı siyeh ruhsârına</p> <p>Var ise pervâza meşk etdin piristûlarla sen</p>

### NEDİM ŞİİRLERİNİN CÖNKLERDEKİ YAZMASI<sup>3</sup>



Görsel 1: 20/15

<sup>3</sup> Görselin altında verilen ilk sayı/rakam cönk numarasını, ikinci sayı/rakam ise varak numarasını ifade etmektedir.

سرخ سہا

ساقیا مجلسہ جسمہ کلسو جانم  
عہد لرتوبہ اول ساغرہ قربان اولسو  
ایاغک صبا قرق باصمہ امان سلطانم  
ذوکولن می قریلین شیشہ رندان اولسو  
مرصبا ایندین اللہ راوی کورہ نیم  
اللہ امسک او شکر لیدر نی بن دورہ نیم  
بار لطف ایله اظالم بر کتہ جک یوز سورہ نیم  
پایک اولمر شہ اگر گوشہ دامن اولسو  
شو خسک ندیم اما کہ یلان سویکرس  
ہر زمان بویله ہندی عای غرب ایکن  
حامد مبنوہ وصلیم سکا اولمر دیرین  
اولسو ای تازہ نہالک عقی جان اولسو



برجای نشه کو - دم بیدی دانه باشی و -  
 گهر باشنه الله دانه کوزی ایله فاشی و -  
 ای بووه ایله یی بووه کیجه نونه - پراجه  
 غمجه - کولای کوز لرنده باشی و -  
 بو یایه بر زان شریف به اونده بولاشی و -  
 خانه سی اچیف - هم کوز لرنده یاشی و -  
 فرزند بول صویاشی او کوز لرنده و -  
 بیم زریده طولود - هم جو اهر طاشی و -

اسنی آلم حساب سکه سز نیم هو  
 اگر ای بیک دیرسه ک آل بر کوجه والسلام  
 کوشکی بنده بعا طوت دیرند می فی کرم  
 بو یایه صاحب جراحی عمایه کبی صوشتی و -


کیم بویسه بر صوابی تمام  
 اول بعا شاه اور به آقا غلام  
 ای کاف ایله صیم ایله لام ایله صیم ایله صیم  
 سکه سز نه جیف - کوز لرنده کوز لرنده کوز لرنده

منه  
 م  
 م

Görsel 3: 4/38

چندتا شعر  
یوسفی قهلاک سولیه سیاه زلاله ایدریج  
کیم کور - نه آه حیان ایسه مینک ایدریج  
شیر و سو - بولیه فتنه اسا نیله بم  
آه کیم حیات شی کور دیک لرد ایدریج

۱۶۷  
سود کیم حاتم بیجا حاجت ند - لعل لیک  
برشک خندیم سنن مینک ایدریج  
باغده زلفه درخت ایدریج بویکده - دیو  
سئل و کل بری برده شوله ایدریج  
زلفت زلفه کلد کیم نوبها -  
ظنه سنل صفت آغنه حاک ایدریج  
نا تو انم سولیه جشک حردنه کیم کوی  
سایه موندانه آهو یا مینک ایدریج  
کوردوسه نو - دیو سانی ملوم ستریک  
آرد و سرت قرد کاک ایدریج  
حرد جسته به حاک سیاه اولم دعو  
جنت آخر سره چشم خال ایدریج  
کیم نیله افتم ده دریه سیاه  
کیم نه یا بویده - دیو شوله ایدریج  
مکتوب  
کیم کیم



Görsel 4: 4/20

غزل  
 تخلص ملكی بقدر هله كو تخانسه كافر  
 اعانه دنيا بی یا قدر الله سوانسه كافر  
 قیز او فلاله ناز نوزك شهلو نه اوازك  
 بلا سیک بند بلعمر قمر مسك او خلاسه كافر  
 نه در بر کزنی کزنی اهر جا کی کربانتر  
 حجب بر شرفه سنه صفا شوه نالانسه كافر  
 سكا کی جانم و کوی جانانم دیو سویدر  
 سیک سه طغری سویه جانسه جانانسه كافر  
 شراب انشینك کیف نكك شعله لندیشه  
 بهر حاله بر اعنی مجله منانسه كافر  
 خجوله صیق صیق بقا سیک برله صلات مجلا  
 مکر سنه قن کندی مسئله صیرانسه كافر  
 نه یحیی ناز بر کافر اسیرانسه اشتمه بیم  
 سه اول جلا دین دوشمنی ایمانسه كافر غزل

نیم  
مستی نازم کم بیوتی جو بلدی برداسنی  
کم پیشه دی بوکوز سرویه به بالا سنی  
بویده خوشی رنگه باکره در نازک شک  
بشش توتنه کو یا کم کولو رعنا سنی له  
کلی دبا کیدک اساقورقم ازار ابد  
ناره نیم سایه فاری کوی دبا سنی  
بر لکه کول بر الد جهام کلده ک ساقیا  
فتی سه السم کولو یا فونکی جانی یاسنی  
صانم اولش حوسل فواره آب حیات  
بویر کوشردی بکا اول قیدی مستاسنی

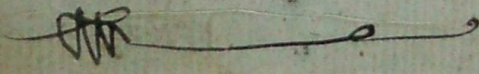
صاف ایله آینه اندامه سیمم دیریم  
الهم کره جیک اعوشه سرتا پاسنی  
بنه ددکجو بویر کم قیلدی نه یمن ناتوا به  
کوسر انلوشت ایلر مجلسه کی یینا سنی  
تمت تحت  
دافه

Görsel 6: 136/40-41

**غزل ندیم**

قهوه دن کچمن زاکت یال دیال اولمش کا  
می سوزلمش شیشه دن رخسارال اولمش کا  
بوی کل تقطیر اولمش نازکن اشلمش اوچ  
بری اولمش چوی برسی دستمال اولمش کا  
شولیه کرد اولمش فرنگستان بختن بریره  
هنگره گلشن کوشه ابروده حال اولمش کا  
سحر افرو اولمش طوموشد درونک اوقلم  
زلف با رونک دیکت ممکنکه نال اولمش کا  
سنه با بختن سینه ایگت حیرانی گشت  
کنوت الورد گت کوکل نولون نه حال اولمش کا  
اول بت ترسای کامی نوش ابر میسن دیمش  
الامان ایملد نه مشکل تر سوال اولمش کا  
لبیکن مجروح اولور دندان سین بوک دن  
لعلک او پیر مکت بو حال تله حال اولمش کا  
یون بو کشر ایچه سنگت وصف ایندیکن دلبر ندیم  
بر پیرک شورت کورنمش بر خیال اولمش کا  
مملک دل چمخین کناره دخی  
روزگار اخلدی بر دیاره دخی

Görsel 7: 234/15

کلان سرور و غلام کرامت  
 قلادیم یوق بر آن سن کیر  
 بکار نوان اولور دنیا  
 ز معیز اسمائے سن کیر  
 کلان سرور و غلام کرامت  
 ادر طار اکیب و فغانم  
 بکار کماز دنیا و طایم  
 بوکلر شیخی جهان سن کیر  
 چون کوز و زوفا بند جهان  
 کوکلر بیرون بن سکا جهان  
 قومیا حضرت مولا  
 بیله بر دم هفت سن کیر  
 ندیم در دله بکار اولدی  
 یاشم کویا که منهن اولدی  
 بکار مجلسوده زهر اولدی  
 شرب ارجوانم سن کیر  


Görsel 8: 8/18

نسیب  
عشق در بندم جمله دل نصف حیوانانه اولدی هب  
صبر طاق و صوف جان کربله اولدی هب

ای همه اولم سینه سیه بر که ارام سکونه  
سینه ده بهم نه حالند کربزانه اولدی هب

خاک کا فر زلف کا فر چشم کا فر الا حاله  
سر بر اقبالیم صند کا فر مستانه اولدی هب

کردننده سینه سنده به سر لرا بتندی وعد  
جده سنده نیلیم کا فریشمانه اولدی هب

برزاقده اجوب فرس کوشه سنده بر صیه هب  
شده کوسنر صیه کدی کیم کورده حیرانه اولدی

شیوه کفتاری هشیو کی او کزندی سکا  
هر سوزن شیریه ز بانم جانم جابه اولدی هب

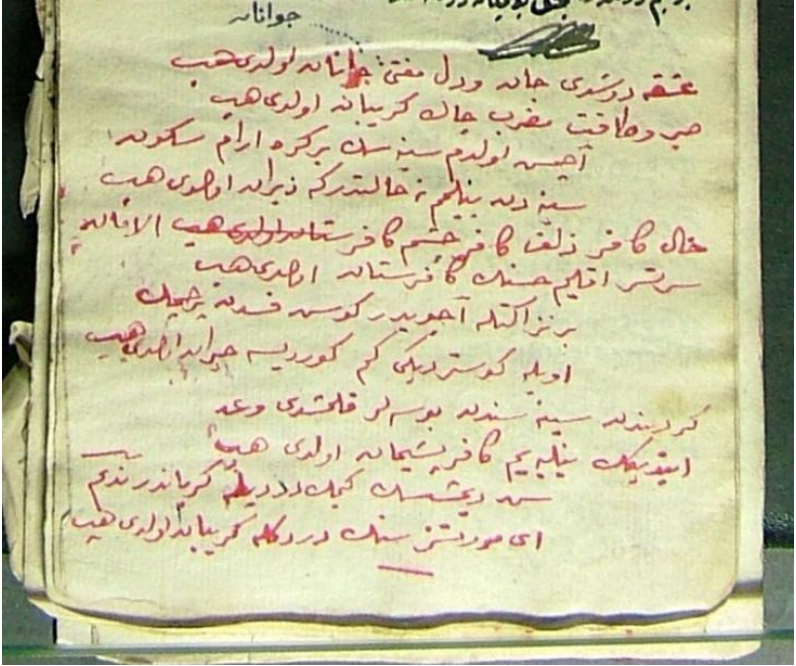
سه دیمه سیه کیم کیم حاله کربانه ز نسیب  
هب مروشتر سندن در دکله کربانه اولدی هب

عاقبت کونکام ابراریند او کبوتر له سه  
 لهن نه جادو سید که انسه اعلایه بود له سه  
 غزه فاکم فویدین که باندی عالم  
 بخت طالعیه به ابلج جادو له سه  
 بودا جهان کله او فطالیه فیایک  
 وایلم برانده منغه انید بریند له سه  
 بنی سازه اولیم نزد طلور که سوزایم  
 بودا سینه سطر بلور بازور له سه  
 کورده مجفولیدین صواد کویعینه  
 سوزایم منغه کلاه ابرویدین اهور له سه  
 سوزایم کویعینه ابروین کاشما ستر  
 وایم یوری ستر ایلان روایم جویک  
 نازده ضاموریه سه بوسه زباب طلوعیه  
 اینه سازه راستا سوزایم ابرو له سه  
 سوزایم نازده فایک که فرقه ابرو یافه  
 سوزایم سوزایم سوزایم افه سوزایم سه  
 بواجب عیار افونکر سه ای طالع ندریم  
 جویع طبع کوه سه ایله سه بودا روکر  
 سه

Görsel 9: 87/86



Görsel 10: 87/85



Görsel 11: 140/68

۱۴۱  
مستقیم کیم بوی بدی بوی بدی بروستی  
کیم بشد روی تو کویا سر و پدیده بلاستی  
بوی بدی در جویسه نکند نه پاکیزه در نایب تک  
بلاسه قدینه کویا کیم کل رعاستی  
کلهی دیا کیدک اما قدرم آه زارید  
نارنجیم ساه خار کلی رعاستی  
برالکده کل برالده جام کلک سا فیا  
نفسه اسم کل یا خدر که جهای یاسنی  
بیه رویه کیم بوی بدی قلدی رعینی نالقدانه  
کسته رانگستا ابر مجله و که رعاستی

Görsel 12: 3144/63

تکمل ملکنی بقدرک هلاک و خانمسه کافر  
امان و نیای بقدرک آتسه سده اغمسه کافر  
قز او علقه ناز نازک شهولنه اور اورک  
بلا سده نه و یلم فرسه اذ خلا غسه کافر  
نه روز لور لور اهیلر جاک کر بیانر  
عجب برتر غسه نه عاشور نالا غسه کافر  
کاکس جاتم در کوی جانانه دیو بسو سیر  
نه سده نه نه و یلم جاتسه جانان غسه کافر  
سزای آتسک نیکی و دل نطه نه رسه  
به حالتله جریغ محلی سنان غسه کافر  
خوبه صبر صبور بهاء سه لوله مرآه مجلدیه  
مکرنده چی کنی حسن کا حد غسه کافر  
سیم زار بر کافر اسد غسه استختم  
سه اول جبار دبه دشمنه ایجا غسه کافر

Görsel 13: 3144/64

لعل بابتك جاسنی بیخ عناب انجریسه  
لطفایه دین فخری اولسونه بر خدیبا انجریسه

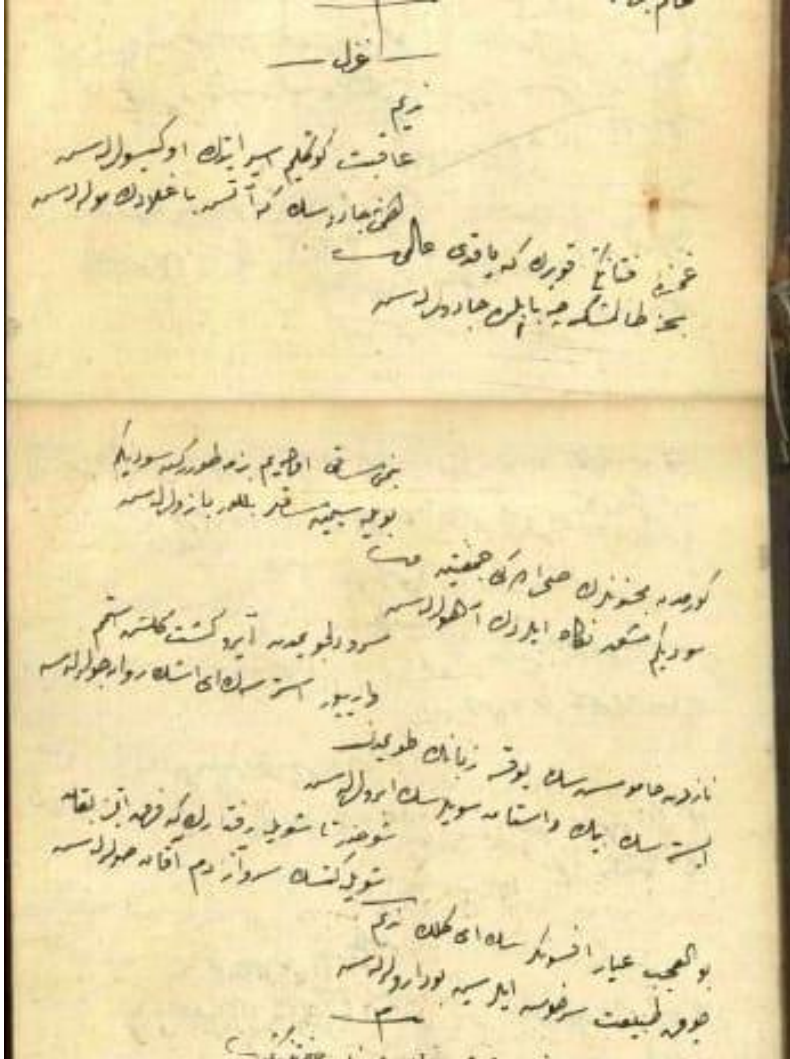
کاد انکدنت محناسه کوی لعلک اصب  
دانه عناب ایله ندرسه نراب انجریسه

فامتک سید ایله انصاف انت اولالا مصوعی  
زاهدسه نراب اولسه انتحاب انجریسه

ابنه جمع اولدی لعمانه منانه کافرینه  
بعده ذبیه بر لوظه میل جامه خدیبا انجریسه

برده لوبسه اوله ندره خطه خساریکه فکر است هلم  
اینه یکیره ابترده ای مهره حجاب انجریسه

درمی بر لطفک ندیمی ذریکاعه اوسیدر  
رفتره هوان سلطانم حساب انجریسه



Görsel 15: 3624/36

## Sonuç

Bu çalışmada kullanılan kırk iki cönk Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'ndan temin edilerek Nedîm'e ait şiirler incelenmiş ve on beş "Nedîm" mahlaslı şiir tespit edilmiştir. Bu şiirler yayınlanan "Nedîm Divanı" ile mukayese edilerek divandan farklı olan yazılışlar tespit edilmiştir. Bazı şiirler divandaki şekliyle cönklerde yer alırken bazı şiirlerin beyitlerinde ise farklı okuyuşlar tespit edilmiş ve tablo halinde verilmiştir. Bu şekilde Nedîm

şiiirlerindeki varyantlaşma da tespit edilmiştir. Bazı kelimeler haricinde ciddi farklar olmadığı görülmüştür.

Nedîm'in: **"Aşka düşdüm cân u dil müft-i cüvânân oldu hep/ Sabr u tâkat masraf-ı çâk-ı girîbân oldu hep"** matla' beyiti ile başlayan gazeli üç farklı cönkte yer almakta, yine **"Âkıbet gönlüm esîr etdin o gîsûlarla sen/ Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen"** matla' beyiti ile başlayan gazeli de üç farklı cönkte yer almaktadır. İki farklı cönkte yer alan gazelleri ise şu makta' beyitleri ile başlamaktadır: **"Mest-i nâzım kim büyüdü böyle bî-pervâ seni/ Kim yetiştirdi bu gûne servden bâlâ seni"**, **"Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Han mısın kâfir/Amân dünyâyı yakdın âteş-i sûzan mısın kâfir."** Bu durum Nedîm'in bazı şiiirlerinin daha çok sevildiğini göstermektedir.

Yazma eserlerden taranan cönklerde Nedîm şiiirinin bulunma oranı oldukça düşüktür. 400'den fazla cönk içinde %2-3 gibi bir oranda Nedîm şiiiri bulunması bu iddiamızı desteklemektedir. Üstelik bazı divan şairlerinin söz gelimi Fuzulî'nin 4 numaralı cönkte 8 şiiiri bulunurken NEDÎM 'in sadece 2 şiiiri yer almaktadır. Araştırmamızdan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki her ne kadar dili halk edebiyatına yakın olsa, mahallileşme akımında önemli bir yeri olsa da Nedîm , Fuzulî ya da Seyyid Nesimî kadar cönklerde yer edinmemiştir. Bu çalışmada amacımız şiiir tespiti ve varyantlaşma olduğu için bu konunun farklı bir araştırma ile ortaya konulması gerektiğini ifade etmekle iktifa ediyoruz.

Cönkler yalnızca halk edebiyatı için değil divan edebiyatı için de önemli kaynaklardır. Bu zamana kadar bu kaynaklara yeterince ehemmiyet verilmediği ortadadır. Yapılan yüksek lisans ya da doktora çalışmalarında da "cönk incelemesi" pek tercih edilmemektedir. Binlerce cönkün bu zamana kadar ihmal edilmiş olması, akademik çalışmalarda niçin tercih edilmediği araştırmacılarca aydınlatılması gereken bir konudur.

Cönkler, mecmualarda olduğu gibi inceleme bölümü ile yayınlanmalı ve mevcut tenkitli neşirler ile karşılaştırması yapılmalıdır. Türk dili ve edebiyatı alanında eğitim gören yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin cönk çalışmaları teşvik edilmelidir. Yapılan çalışmalarda artık güncelliğini yitirmiş cönk tanımları değil araştırmacıların da ifade ettikleri yeni tanımlamalara başvurulmalıdır.

## İncelenen Cönkler

- 06 Mil Yz Cönk 03	-06 Mil Yz Cönk 33/1
-06 Mil Yz Cönk 04	-06 Mil Yz Cönk 37
-06 Mil Yz Cönk 05	-06 Mil Yz Cönk 38
-06 Mil Yz Cönk 06	-06 Mil Yz Cönk 44
-06 Mil Yz Cönk 08	-06 Mil Yz Cönk 60
-06 Mil Yz Cönk 10	-06 Mil Yz Cönk 87
-06 Mil Yz Cönk 11	-06 Mil Yz Cönk 111
-06 Mil Yz Cönk 14	-06 Mil Yz Cönk 118
-06 Mil Yz Cönk 15	-06 Mil Yz Cönk 136
-06 Mil Yz Cönk 16	-06 Mil Yz Cönk 140
-06 Mil Yz Cönk 17	-06 Mil Yz Cönk 234
-06 Mil Yz Cönk 20	-06 Mil Yz Cönk 235
- 06 Mil Yz Cönk 30	-06 Mil Yz Cönk 3144
-06 Mil Yz Cönk 31	-06 Mil Yz Cönk 3624

## KAYNAKÇA

- Akın, Leyla (2016). Bir Cönk İncelemesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Aksoy, Ömer Asım (Haz.) (2009). *Tarama Sözlüğü* (3. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Altınışik, Muhammet Emin (2019). Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Cönkler. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi /Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Avşar, Z. (18.12.2022). Bir Başka Yönden Nedim. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tubar/issue/16953/176989>
- Cenik, Elçin (2020). Mustafa Efendi Tarafından İstinsah Edilen Bir Cönk. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cönk Nedir (18.12.2022) <http://www.lugatim.com/s/c%C3%B6nk>.
- Çağbayır, Yaşar (2017). *Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken.
- Doğan, D. Mehmet (1996). *Büyük Türkçe Sözlük* (11. Baskı). İstanbul: İz.

- Elçin, Prof. Dr. Şükrü (2001). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ.
- Gökyay, Orhan Şaik (15.12.2022). *Cönk. TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/conk>.
- Karaalioglu, S. K. (1975). *Edebiyat Terimleri Kılavuzu*. İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Karaca, Melda (2019). Nuri Gökaşan mecmuası. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi /Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Karataş, Turan (2001). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe.
- Kaya, D. (2010). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Koz, M. S. (1977). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*. İstanbul: Dergâh.
- Oğuz, M. Öcal (2001). *Halk Şiirinde Tür Şekil ve Makam*. Ankara: Akçağ.
- Onay, Ahmet Talat (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Birleşik.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim.
- Tietze, Andreas (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. İstanbul: Simurg.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (2011).
- Yıldırım, Dursun (2013). *El Yazması Bir Kitap Türü: Cönk/Cöng*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.





# KENT VE KÜLTÜREL BELLEK ARASINDAKİ DİYALEKTİK İLİŞKİNİN VAR-OLUŞ BAĞLAMINDA SELÇUKLU KENTLERE YANSIMALARI

## THE REFLECTIONS OF THE DIALECTIC RELATIONSHIP BETWEEN CITY AND CULTURAL MEMORY IN THE CONTEXT OF EXISTENCE ON SELJUK CITIES

Sinan DOĞAN\*

### Öz

Anadolu Selçuklu kentleri; kültürel dinamik özellikleriyle yaşayan organizmalardır. Temel düşünce sistemlerini yaşatan; öncü kuvvetini oluşturma özelliğini taşımaktadır. Selçuklu döneminde kentsel düşünsel boyutu; farklı bireylerin, niteliksel ve kavramsal zemininde ortak duygu ve düşünceleri beslenmesini sağlayacak şekilde tasarlanmıştır. Bu nedenle Selçuklu kentleri, insan ruhuna dokunan sesi, rengi ve dilini oluşturmuştur. Dönemin kalp atışını hissettiren Anadolu Selçuklu kente dair yapılar, Anadolu-Türkistan arasındaki zihin dünyasının bağlantı köprülerini oluşturmuştur. Bu bağlamda, taşıdıkları mana ve değerler ile bazı Selçuklu kentler şöhret kazanmışlardır. Anadolu Selçuklu kentleri; Medinetü'l-Hükema, Kubbetü'l İslâm, Darü'l, Mülk, Dârü'l, âlâ, Dârü'l-Feth, Dârü'z-zafer gibi Türkistan kentlerin kullandığı veya benzeri unvanlar ile anılmıştır. Selçuklu kentlerin inşa ve tasarımda, İnanç göstergeleri ile siyasi iktidar birleşip; halkın, Selçuklu otoritesine itaati ve sadakati geliştirilmiştir. Selçuklu kent yapılarında yer alan eyvanlar, 'bereket kapısı', 'güç kaynağı' olarak simgeleştirilmiştir. Anadolu'da Selçuklu döneminde ortaya çıkan bir islam konut tipinin, mikrokozmos bir boyut içermektedir. Anadolu Selçuklu mimarisinde yer alan insan, hayvan ve bitki motifli bezemenin arkasındaki kozmolojik kavramlar bağlamında üretilen iki yönlü anlamlar, 'âlemü'l-gayb'a' götürülen birer 'geçiş bölgesi alanını oluşturulmuş. Bu alanlar, kent-toplum aidiyetini ve kültürel devamını sağlayan "atölye işlevi yapmıştır. Anadolu Selçuklu döneminde anıtsal yapılar sadece maddî bir ürün olarak tasarlanmamıştır. Tanrı-insan arasındaki kozmos ilişkileri, yapılarla yansıtılmıştır. Tanrı-İktidar-toplum-tabiat ilişkileri düzenlenip; geliştirilmesi yönünde olmuştur. Atomik formdaki mimarî yapılarla biçimlenen kentler, toplumun kendi içindeki uyarımları oluşturmuştu. Manevî unsurlar, insan-kent arasında duygusal bir bağ oluşturup, kent aidiyet duygusunu beslemiştir. Kent-birey-toplum arasında aidiyet duygularının gelişmesini sağlamıştır. Bundan dolayı kenti sahiplenme, kent sorunları ile alakadar olma, kente dair mevcut gelişmeleri takip etme, kentsel çalışmalara katılım gibi davranışlarını geliştirmiştir; kent kimliklerini muhafaza edilebilmiştir. Selçuklu kentler, medenî hayatın tezahürü ve kent yapıları da kültürel kimliğin beğçileridirler. Selçuklu döneminde kentlerin, var-oluş alanı ve değerler üretmesi bağlamında yeniden anlaşılması amaçlanmıştır. Selçuklu şehirler, toplumsal yaşamın değişimlerine ve döneminin gelişimlerine kaynaklık etmiştir. kent- bellek arasındaki diyalektik ilişkinin çözülmesi, kentin görünen somut varlığının ötesinde, bellekteki soyut karşılıklarını anlamak için

\*MEB; Uzman (s.sinan.Q@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-8242-0820>

önemli olanaklar sunmaktadır. Kente kimlik kazandıran mekânsal öğeler ile kent belleği arasındaki ilişkinin önemi tartışılma ortamına fırsat vermektedir.  
**Anahtar kelimeler:** Selçuklu, kentler, kültür, var-oluş, diyalektik

#### ABSTRACT

Anatolian Seljuk cities; They are living organisms with cultural dynamic characteristics. Keeping the basic thought systems alive; It has the feature of forming the leading force Urban intellectual dimension in the Seljuk period; It has been designed in a way that will enable different individuals to feed on common feelings and thoughts on a qualitative and conceptual basis. For this reason, Seljuk cities created the voice, color and language that touched the human spirit. The structures of the Anatolian Seljuk city, which felt the heartbeat of the period, formed the connection bridges of the mental world between Anatolia and Turkistan. In this context, some Seljuk cities gained fame with their meanings and values. Anatolian Seljuk cities; It was mentioned with the titles used by the cities of Turkistan such as Medinetü'l-Hükema, Kubbetü'l İslam, Darü'l, Mülk, Dârü'l,âlä, Dârü'l-Feth, Dârü'z-zafer or similar titles. In the construction and design of the Seljuk cities, the indicators of faith and political power combined; The obedience and loyalty of the people to the Seljuk authority was improved. The iwans in the historical buildings are symbolized as the 'gate of abundance' and 'power source'. An Islamic housing type that emerged in Anatolia during the Seljuk period has a microcosmic dimension. The two-way meanings produced in the context of the cosmological concepts behind the decoration with human, animal and plant motifs in the Anatolian Seljuk architecture have created a "transitional zone" that leads to the "alemül-ghayb". These areas have served as "workshops" that ensure the urban-society belonging and cultural continuity. During the Anatolian Seljuk period, monumental structures were not designed only as a material product. The cosmos relations between God and man are reflected in the structures. God-power-society-nature relations are arranged; been towards development. Cities, shaped by architectural structures in atomic form, created the stimuli within the society itself. Spiritual elements created an emotional bond between people and the city and fed the sense of belonging to the city. It provided the development of feelings of belonging between the city-individual-society. Therefore, he has developed behaviors such as owning the city, being interested in urban problems, following current developments in the city, and participating in urban studies. Therefore, the Seljuk city identities were preserved. Seljuk cities are the manifestation of civilized life and urban structures are the guardians of cultural identity. It is aimed to re-understand the cities in the context of existence and production of values in the Seljuk period. Seljuk cities have been the source of the changes of social life and the developments of the period. The analysis of the dialectical relationship between the city and memory offers important opportunities to understand the abstract counterparts of the city beyond the apparent concrete existence of the city. The importance of the relationship between the spatial elements that give an identity to the city and the urban memory provides an opportunity for discussion.

**Keywords:** Seljuk, cities, culture, existence, dialectic

## Giriş

Hareketli ve dinamik bir hayatın öncüleri olan Türkler, tarihsel süreç içerisinde, medeniyetin timsali olabilecek güçlü şehirler kurmuşlar. Anadolu Selçuklu kentleri, medeniyetini temsil eden görkemli şehirlerdir. Güçlü devlet ve ihtişamlı kentler sayesinde seçkin bir millet olarak dünya tarihinde yerini almıştı (Kafesoğlu, 1991, s.32- 35). Tarihte bozkır kültürünü ve kent medeniyetini bir arada gerçekleştiren millettir (Göklap, 1991, s.11) Anadolu kentlerin inşasında, başta Selçuklu sultanları olmak üzere Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlâna, Yunus ve Ahi Evran gibi daha nice alimlerinde maddi ve manevî katkılan söz konusu olmuştur (Tatar, 2002, s.19). Bu kişiler, Anadolu'nun karanlık kent iklimini, aydınlık kent iklimine dönüştürüp, toplum hayatında zihinleri ve gönülleri nurlandıran kandil haline getirmişler. Selçuklular, sadece kaleler değil, kurduğu kentler ile gönüller de feth etmişler.

İnsanların ortak birikimlerinden oluştuğu, dönüştüğü ve aktandığı bir mekân olarak kentler, “kültürel bellek mekânları” (Assman, 2001, s.60)’dır. Kentler, yaşanılan dönemin kültürü yansıtan imgeleri taşımaktadır (Taşçı, 2014, s.63). Başka bir ifadesi ile “kent, bir terbiyenin ve sanat zevkin etrafında teşekkül eden müşterek bir hayatın orkestrasıdır. Kentler, kültürel hafızanın mayalandığı ve diyalektif oluşumun gerçekleştiği (Nora, 2006, s.12). mekânlardır. Çünkü bu mekânların varlık sebebi; ölümü ölümsüzleştirmektir (Nora, 2006, s.32). Bundan dolayı kent kimliği, kendisine yürüyene varlığını hissettirecek renk ve ritim kazandırmaktadır.

Medeniyetin temeli ihya edilen insanın eliyle kentleri inşa etme gücüne bağlıdır. Kent ile insan arasında var olan diyalektik bir ilişki vardır. İnsan kenti inşa eder, kentte döner insanı biçimlendirir.. İnsanın yaşadığı kentler, insana kimlik, karakteri ve değerler vermek suretiyle insanda yaratıcılık ve sorumluluk duygularını geliştirir. Bu yönüyle insan, kentlere dönük yapıcı bir gayret içerisinde olur. Kent ile insan arasında çift yönlü yolculuk olduğunu söylenebilir. Bu yolculuğunda gönül ve zihin dünyasını ihya eder sonra da kenti imar ederek güzelleştirir. Bu bağlamda kenti anlamak ve yorumlamak gerekir. Zira kent merkezdir, toplumun kalbidir ve medeniyetin beşiğidir. Bu çerçevede kent medeniyetin merkezi, kentlilik ise normlara ve değerlere dayalı medeni bir vasıftır (Yılmaz, 2007, s.984).

Bütün dinler ve medeniyetler, kuruldukları kentler üzerinden tanımlanmış ve bir kimlik kazanmışlar. Değerler ve kimlik, şehrin lisan-ı hâlini yaratır. İnsan kentle konuşur, dertleşir ve bir ünsiyet kurar.

Hüznünü, kederini ve sevincini paylaşacağı mekânlar sayesinde insan kent ile dost olur, Kent,belleğindeki değerleri insana aktarırken,insanda kentte karşı bir anlam oluşturur.Kentin, insana kazandırdığı anlamla ile kentin değerlerle yaşamak,bu değerleri geliştirmek için üretkenlik gücüne ulaşır.

### **Diyalektif İlişkinin Var-Oluş Bağlamında Selçuklu Kentlere Yansımaları**

Selçuklu Devleti'nde İnsan, şehir ve kültür gibi birbirini tamamlayan kavramlar.merkezi otorite iradesinin anlayış ve görüşüne göre şekillenmişti. Kentler,medeniyetin ruh ve zihin anlayışının geleceğe taşıyan mekanlardır. Selçuklu siyasi irade, bu anlayışla Anadolu selçuklu kentlerin kuruluşuna yön vermiştir. Kent-insan arasındaki oluşturan ulvi duyguların, insanlığı yönlendirilmesini ve insanın zihinsel ve ruhsal biçimlenmesini sağlamıştı. Toplumda manevi ve kültürel köklerini hissettirecek şekilde oluşturulan Selçuklu kentler, bir kimlik ve ruh kazandırılmıştı. İnsan-kent bütünleşmesinin sağlanmasıyla,kentsel değerleri benimseyen, özümseyen insanlarda bir aidiyet duygusu oluşturmuştu. Selçukluların Anadolu' da kent hamleleri,“yeni medeniyet hamlesi”tanımlanabilir.

Anadolu Selçuklu şehirlerini anlamak; kent-insan, kent-toplum arasındaki ilişkilerin ruhunu kavramakla mümkündür. Selçuklularda, coğrafya nesne olmaktan çıkarılıp, özne haline getirilmiştir. Selçuklu döneminde kente dair ruhi yapım programının oluşturulması (Taşçı, 2014) kentlerin metafizik boyutunu oluşturmaktadır. Selçuklu kent varlığının,hızla değişen mimari tarzlara rağmen biçimsel ve ruhsal olarak önemini koruması,bu kent metafizik boyutunu doğruluyor.Selçuklu kentler.geçmiş manevî kazanımlarını (Siyavuşgil, 1955) geliştirilmek suretiyle kent üzerinden insan biçimlendirilmiş. kentin metafizik boyutunu, toplum tarafından sahiplenilmesini sağlamıştır.Bu ana fikir, kentleri biçimlendirilmiş, kentlerin yönü manevi kazanımları ile konumlandırılmıştı. Kentin mimari ve sanat ürünleri de kent kültürünün unsurları haline gelmişti. Selçuklu kentlerin manevi kazanımların, estetiğe dönüştürüldüğü icra alanıdır.Dini ve kültürel mimarin dinamikleriyle, içi ve dışı çinilerle süslenmiş yapılar bir irfan diyalektif alanı olarak tasarlanmıştır. kültür ve insana dair ait özelliklerin birikimci gelişimini ya da diyalektiğini” (Boockchin,1999, s.17) kent imar ve inşasında öne çıkartmıştır.

Selçuklu yapılarındaki hacim ve mimari incelikleri, Selçukluların medenileşme düzeyini de göstermektedir. Cami silsilesi içinde Ulu Camii, büyüklüğü, minareleri, mimari inceliği vs. ile her bakımdan bir

ihtişamı, yüksek bir medeniyet seviyesini, güçlü bir devletin azametini yansıtır. Büyük, güçlü ve uzun ömürlü bir devletin imkânları ile yapılabilecek bir abidevi eserlerdir. Selçuklu kentler geliştikçe ;tuğla, kiremit, mermer, mozaik, çini, cam, sedef gibi tezyin maddeleri de kullanımı artmıştır. Son derece incelmış tezyinli yapılar, Selçuklu kentlerinde yer almıştır.Bu durum, medeniyet seviyesinin en üstün aşamasını yansıtmaktadır. Bir toplumun medeniyet seviyesine paralel olarak gelişen yapılar,sanatın alanındaki gelişmeyi“tarihin estetik yorumu” olarak kavramsallaştırılmasıdır (Sorokin: 1999, s.16).

Taşların dilinden anlayan Selçuklu ustaları,dünya durdukça akliselim sahiplerine bir medeniyetin nasıl inşa edileceğini hâl diliyle de anlatmıştır.Selçuklu iktidarı, önce zihinde tasavvur edilen medeniyeti,inşa edilen kentlere yansıtmış;toplumsal zihinler, o medeniyetin unsurlarıyla yeniden biçimlendirmiştir.Selçuklu döneminde kentleşme hareketlerindeki mimari ve sanat unsurları,sadece insanın çevresini biçimlendirme değil toplumsal zihni de biçimlendirme çabalarının ürünüdür. Roma medeniyetinden kalan harabe köşelerinde faniliği, bekanın sırlarına dönüştürmek suretiyle kentler inşa edilmiştir.Selçuklu yapılar,geçmişle en sağlam bağımız, taşla nakşedilmiş şiir,rüya,medeniyet tasavvurudur.Böylelikle toplumsal vicdan medeniyet dairesinde birleştirilmiş.Aynı rüyayı gören aynı hedefe yürüyen kişilerin ortaya çıkması sağlanmıştır.

Selçuklu döneminde "nısf-ı cihan" ve "nakş-ı cihan"... Yani dünyanın yarısı ve dünyanın süsü olacak şekilde kent ve doğa ilişkisini de dikkate aldılar ve bahçe şehirler inşa etmeye çalıştılar. Selçuklu toplumu,kente oluşturulan estetik irfan alanları ile dönüştürülmüştür (Featherstone, 2005, s.166). Selçuklu kentleri incelenirken; çok daha derin ve geniş bir perspektiften ele alınması gerekiyor. Kentlerde oluşturulan estetik irfan alanları,kent-insan yolculuğun ikna fonksiyonunu ifa eden bir kültürel araç durumundadır.Selçuklu kentleri,insanı okutan, insanı gezdiren, insanı manalar alemine taşıyan medeniyet halesi ve iklimidir.Selçuklular,dini hakikat ve kültürel anlam haritasının çizgileri ,imgeleme yöntemi ile inşa edilen yapılara yansıtılmış.Kent-hakikat bütünleşmesini sağlayan manaların kent dokusuna diyalektif ve estetik yöntemiyle işlenmesi, entelektüel ve medeni bir birikim gerektirir.Bir kentte, o kenti süsleyen güzel, büyük abidevi eserler ancak zanaatın gelişmesi ve devlet gücünün, yardımlaşma ve beşeri kudretin birleştirilmesiyle mümkün olmaktadır (Mukaddime, I, s.649-630)

İnsanların kültür ve manevî temelli bir yaşayışa kaynaklık eden yeni gündelik hayatın nüveleri, kentin mekânsal olarak yeniden üretilmesi ile topluma sunulmuştur. Mehne, kara kum çöllerinin ve geniş steplerin ortasında kurulmamış olsaydı, Ebû Sâid Ebû'l-Hayr isimli bir büyük bilge (Şiir ve irfan, 2017, s.199-206) yetişmesi mümkün müydü?Selçuklu kentleri irfan yapıları üzerinden insanları bilgiye ve tefekküre sevk ederek, kendi tarihsel sürecini de idame ettirecek bilgelerin yetişmesini sağlıyordu. O kentin yetiştirdiği değerler, özellikle de bilge ve kâmil insanlarıyla yenilenir, değişir dönüşür. Kültür havzalarını ortayan çıkan yapılar, medeniyet ve siyasi otoritenin yönlendirmesiyle bu yenilenme, değişme ve dönüşme süreci cereyan eder.

Kentlerin “sâhib-i manevisi” olan kâmil insanlar şehri yeniler, değiştirir ve dönüştürür. Esasen kent, onların dokunuşuyla gerçek hüviyetine kavuşur.İbni Haldun “dinin en müşahhas halinin kentlerde ortaya çıkmasıdır (İbni Haldun, Mukaddime. I, s.308). Bu bağlamda “tevhid şuurunun mekâna yansıtılmasından dolayı Selçuklu kentler, bir duyguyu ve bütünlüğü temsil etmektedir (Braudel,2015). Yunus Emre insanı, bir kente benzetmiş (Risalet’ün Nushiyye, 2013). Mevlâna kenti, insan-ı kâmil manasında anlamlandırmıştır (Kara, 2005, s.509). Coğrafyaya ve idari yapıya anlam katan değerleri ahlâkı ve bir ruhu yansıtan kentler inşa ve imar etmişler. Dolayısıyla bütün Selçuklu kentlerin bir ruhu vardır. Selçuklu yöneticileri, insanı insan olarak/varoluşsal açıdan besleyen bütün kanalları açıp, insanı biçimlendirip,insan varlığa taşıyacak kent kimliğini oluşturmuşlar. İnsanda düşünme yeteneği ortaya çıkartan,tarihle, mekânla ve diğer insanlarla tüm bağı güçlendiren yani duygu ve bütünlüğü, varlık alemine taşıyacak kentler inşa edildiği söylenebilir.Kent kimliği üzerinden insanın din/tarihle/ geçmişle bağ kurmasını sağlamak, yeni bir oluşun kapılarını aralamaktadır.

Farabi’ye göre kent,mutlulukların gerçekleştiği en küçük toplumsal yapı ve erdemli kent kavramı olarak tanımlanır. insanın kemâl mertebesine ulaşma sürecinde kent ile gönül metaforu arasında bir ilişki kurulmuştur.Selçuklu kentlerine gönül şehri ya da kalp şehri ifadelerinin sıkça kullanılmış..Mekansal kentlerin arka plânında dinî ve kültürel hayatın esaslarına dair hakikatler ve geleneksel tecrübeler yer bulmuştu.“Cedlerimiz kent inşa etmiyor, ibadet hükmünde bir ruh halini ve imanlarını işliyordu (Tanpınar,2014:113).Bundan dolayı Selçuklu kentlerin anlatımında, mekânsal bir hakikatten ziyade kente yapılan manevî yolculuğa vurgu yapılıyordu. Selçuklu kentleri,

kültürün devamını ve insanın gelişimini sağlayacak şekilde ‘‘ bir varoluş veya oluş yeridir.’’(Görgün,2010,s.4-7).

Şelçuklu yapılar, kültür ve din düzenekte tasarlanıp,, kendisine dair tüm anlam dünyasını nakşettiği taştan kitap olduğu söylenebilir. Selçuklu tarafından inşa edilen her kent,kent-insan arasındaki diyalojik ve kozmik ilişkilerinden doğan var-oluşun temeline dayanmaktadır.Bundan dolayı Selçuklu kentleri,kendi içinden akıp geçen yolcusunun yetkinliğine, yetkinlik katabilmiştir.Selçuklu kentler , kendi içinde toplumları saklayan ve koruyan değil, toplumların en büyük öğretmeni olmuştur. Kentleşmek bu anlamda, bir manaya ve ruha sahip olabilmektir. İnsanın anlam yolcuğundaki varoluş durakları olarak kendisini gösteren, din, sanat, bilim ve ahlaken yetkinliğine ulaşabilmektir. Bu nedenle Selçuklu kentlerin bünyesinde, dini tasavvurun bütüncül bir anlam dünyasını saklamakta ve kendisine yönelenlere anlam dünyasını kazandıracak şekilde sarmalamaktadır.

Kentleşme;yani selçuklu kentlerine yönelme, aynı zamanda insanın doğayla, tarihle ve dinle olan ilişkisini yönetmek anlamına gelmektedir(Becermen,2015,s.12).Selçuklu kentleri,insan olma potansiyelini açığa çıkarabildiği, insanın varoluşuna nitelik kazandırdığı teşekkülün somutlaştığı yaşam mekanı olarak karşımıza çıkmaktadır.Selçuklu kentlerinde, kamunun birlikte yaşamını daha düzenli ve sağlıklı işleyebilmesi için kentlerin inşası sürecinde önemli kamusal yapıların da inşa edilmişti. Örneğin tarihten günümüze ulaşan; Ulu camiler Selçuklu ile birlikte anılmaktadır. Tarihsel ve dini değerlerin yanı sıra kentlerde insanın refahına odaklı pek çok parametre kullanılmıştır.Ulu Camii ve etrafında şekillenen tüm sosyal donatıları kapsayan külliyeler için (Raymond,Andre,2010,s. 450)örnek verilebilir.İslam şehirlerinde Ulu Cami şükürü, ibadeti ve uhuvveti; medrese, ilmi; tekke, edeb ve irfanı; saat kulesi, vakti; hamam, temizliği; kabristan, akıbeti;bedesten, dünya hayatının ehemmiyeti ile ticari hayatı gibi anlam ve manaları bizlere kazandırmaktadır.Bütün bu anlam ve manalar, birbirlerini tevhid zemininde tamamlıyor,(Grabar,2018,s.138toplumu,me kan, zaman ve zemin olarak zenginleştiriyordu.Böylece Selçuklu kent kültürü içinde,yüksek kültürü gizlice verip,insan gelişimini sağlıyordu. Kültürün tarihselliğini;sayısız deneyimlerden süzülüp gelen bilinç öğeleri yeniden üretilip selçuklu kentlerinde yeniden hayat bulmuş,kent-toplum arasındaki etkilenme sürecinde toplumun zihnine aktarılmıştır.Bu durum, dinamizm kenti ve o kente ‘‘değer veren’’ zihinler ortaya çıkmasıdır.



Kentin sembollerini bilmek, kentin soyut ve somut mirasını solumaktır.Kent meydanlar, maddi konforu için açılmaz, mânevi değerlerin teşhir olunduğu tarih, san'at ve zevk galerileridir.. Ürettiğiniz bilim ve fen ve harmanladığınız sanat ve düşünce, yaşadığınız kente siner. Şehir bir bakıma siz olursunuz.İnsanlar yaşadıkları şehirle, evle hatta sahip oldukları nesnelere özdeşleşir/bütünleşir.Bu bağlamda,Selçuklu kentlerin şehir anlayışı bizi köklerimizle buluşturmaktadır. Selçuklu kentleri anlamak için onun arkasındaki medeniyet tasavvurunu, insanı ve inanma biçimini anlamak gerekir. Francis Bacon'un 'boyun eğdirdiğimiz tabiata egemen oluyoruz' anlayışını savunur Oysa Selçuklu kentlerinde, tabiata egemenlik yerine doğa ile uyum anlayışını gerçekleştirmişti.

Selçuklu kentlerini kuşatan tevhid bilincini ve ilkesini, mekân bütünlüğünü ve varlık tasavvurunu kapsayacak şekilde olmasıyla,toplum rûhunun sükûn ihtiyacını karşılayabilecek nitelikte olmasına dikkat çektiği söylenebilir. Selçuklu kentleri, sadece fiziksel bir oluşum değil, kök saldıığımız bir yer olarak hafıza ve kimlikle alakalı bir mevkidedir.Kentlere sinen tarih, coğrafya, kültür ve medeniyetin kokusu duyurulmuştur. Selçuklu kentler,kaynağını ruhsal tecrübelerden ve metafizikten alan, estetik duyuş tarzıyla şekillenerek kıvamına ulaşmıştır. Yahya Kemal, kentin rüyasını görebilen nesillerin, milliyetlerini idrak edebileceklerine işaret etmesi: (Beyatlı,2014,s.102).Kentleri medeniyetin beşiği ve merkezi haline getirmektedir.. Medeniyet kenti,kent medeniyeti çağırır. Her medeniyet kent ile anılır. "Her medeniyet bir kentleri doğurur. Selçuklular kendine has kentler kurmuştu.Selçuklu kentleri, mimari üslup bakımından değil, hayat üslubu bakımından da göze çarpan bir farklar" (Karakoç,1989,s. 178) oluşturmuştu.Selçuklu kentleri, Selçuklu medneiyetin kendine has kurduğu ve tüm hayatı donatan, geliştiren, incelten bir zirve olan kentlerdir.

## **Sonuç**

Selçuklu kentler şüphesiz bir anlamlar manzumesidir. Bir Selçuklu kentini okurken; o şehrin tarihini, inancını ve kültürünü bağlamdan ayrı düşünmek ve değerlendirmek imkânsızdır. Bir kentin okunmasında,şüphesiz semantik (anlambilimsel) yaklaşımla tüm olguların ve yapıların dikkate alınmasını gerektirmektedir.Selçuklu kentlerin oluşumu, kuşkusuz tarihsel bir birikime ve dini sürece dayanmaktadır. Tarihi ve dini damarlardan beslenen Selçuklu kentler, kadim şehirler olarak anılmaktadır. Selçuklu kentler, kedine özgü ve kedine değer katan, kültürü, mimarisi, yaşam alanları olacak şekilde inşa edilmiştir. Kültürün, kentlerin oluşum ve gelişim sürecindeki

belirleyici gücünü kavrayan Selçuklular, bu güçten yararlanmayı önceleyen merkezi anlayışlar geliştirmiştir. Selçuklu kent kültürünü “kapsayıcı ve kalıcı kültür öğeler” ortaya çıkartmıştır.

Selçuklu kentsel doku, kentin içinde buldukları dönemin özelliklerini yansıtarak, zaman içerisinde de değişerek günümüzdeki halini alıp, kentin geçmiş kimliğini oluşturmaktadır. Kentin geçmiş kimliğini korumak, mimari çevreyi, doğal çevreyi ve kültürel çevreyi de korumaktır. Geçmişten geleceğe uzanan büyük bir kentleşme sürecin ortaya çıkarttığı anlam yüklü bütünlüğü korumaktır. Bunun sağladığı uzlaşma sanatını ve gücü ile yüklü manadan kopmadan yeniden üretilmesini sağlayabilmektir. Günümüzdeki kent gelişimini, insan kişiliğini her yönden geliştirmeye elverişli bir ortamın doğmasını gerçekleştirmektir. Şehir ile mimari anlayışı aynı düzlem üzerinde ortaya çıkmasını sağlamaktır. Kültürel ya da ruhsal bütünlük içinde yeniden inşa edilecek kentler, toplumda tefekkür ve hayal gücünü kurmasını, dolayısıyla kente ilişkin kolektif düşleri hakkında eylem esinleyerek toplumsal dünyaları da biçimlendirme yetisine ulaştırır. Mimari yapılarında gizlenen değerlerle anlam bulacak yeni yapıların ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Vatanın kültürel sınırlarının yeniden biçimlenmesini sağlamasıdır.

### Öneri

Tarihi ve kültürel mirasımız olan şehir kimliklerinin korunması için "... mimarlar, peyzaj mimarları, kentsel tasarımcılar, şehir plancıları, arkeologlar, tarihçiler, sanat tarihçileri, restorasyon uzmanları, sosyologlar, hukukçular, siyasetçiler gibi farklı meslek disiplinlerini ve devletin ve sivil toplum kuruluşlarının bir arada ve uyum içinde bütünü tamamlayıcı şekilde çalışabilmelerinin sağlanması gerekir” (Karaaslan, 2010:69)

### KAYNAKÇA

- Assmann, Jan.(2001). *Kültürel Bellek*, (çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Andre Raymond, Andre(2010). “İslam Şehri Kavramı”, DİA,38, İstanbul:Diyanet Yayınları,s.449-451 s. 450.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1968).“Çehresi Değişen Şehir”, İslam Medeniyeti,1/10,s. 44-46.
- Beyatlı, Yahya Kemal, (2014), “Ezansız Semtler”, Aziz İstanbul.15.baskı.İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti
- Braudel, Fernand (2015). *Akdeniz, Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras*. İstanbul: Metis Yayınları

- Becermen, Metin (2015). “Kent ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi FenEdebiyat Fakültesi Dergisi*, 25, s.9-18.
- Göklap, Ziya (1991).*Türk Uygarlık Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Grabar, Oleg ( 2018). *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz.İstanbul: Alfa Yayınları. 1988.
- Görgün,Tahsin (2010). “Kültür ve Medeniyet Mekanı Olarak Şehir” *Din Ve Hayat Dergisi*, 9, s.4-7
- Featherstone, M. (2005) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çev. M. Küçük), , İkinci Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınlan.
- Karakoç,Sezai (1989). “Yeni Şehirler”, Sütun. İstanbul: Diriliş Yayınları.1989.
- Kara, Kerim(2005). “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Kalp-Gönül, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, s.483-522, s.509.
- Kafesoğlu İbrahim (1991).*Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Nora, Pierre (2006), *Hafıza Mekânlan*, (çev. Mehmet Emin Özcan).Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Munay Boockchin, Munay (1999). *Kentsiz Kentleşme*, çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Aynntı Yayınları.
- Siyavuşgil, Meydan Mimarisi, İstanbul Beyazıt 1955.
- Sorokin, Pitirim (1999). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, trc. Mete Tunçay. İstanbul: Göçebe yay
- Şiir ve irfan*, İstanbul, 2017,199-206
- Tatar, Taner (2002).*Türk Fikir ve İman Zemininde Yeşeren Kurum*, Ahilik, Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tanpınar, Akmet Hmadi Tanpınar (2014), *Beş Şehir*. 33.bakı ,İstanbul: Dergâh Yayınları
- Taşçı, Haşan (2014), *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir*, Mekân.Meydanİstanbul: Kaknüs Yay.,
- Yılmaz, H. Kâmil: “Mesnevi ve Rûhu’l-Beyân 'da Köylülük Ve Şehirlilik. *Uluslararası Mevlâna Sempozyumu*, (8-12 Mayıs İstanbul-Konya) Bildirileri.
- Yunus Emre, (2013). *Risalet’ünNushiyye*, (Hazırlayan Ziya Avşar) Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.

# TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA UZANAN BİR GELENEK: İNSAN BİÇİMLİ TAŞ HEYKELLER VE BALBALLAR

## A TRADITION EXTENDING FROM TURKESTAN TO ANATOLIA: HUMAN-SHAPED STONE STATUES AND BALBALS

Burak BİNGÖL\*

### Özet

En eski örneklerini MÖ II. binden itibaren Minusinsk Bölgesinde görebildiğimiz insan biçimli taş heykel ve balbal dikme geleneği Okunev, Andronovo, Karasuk ve Tagar gibi kültürlerle devam etmiştir. MÖ VIII. yüzyılda İskitlerde artarak ve gelişerek devam eden bu gelenek; Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar döneminde de varlığını sürdürmüştür. İskitlerin Anadolu'ya girişi ile insan biçimli taş heykeller ve balballar, Anadolu'da da karşımıza çıkar. Genellikle 40 ile 250 cm boyutlarında olan bu plastiklerin insana benzetilmiş olanlarına insan biçimli taş heykel, kaba yontu olanlarına ise balbal denilmiştir. Ortak bir gelenek ürünü olan insan biçimli taş heykeller genelde tek bir sanatçının elinden çıkmış gibidirler. Avrasya heykel sanatı incelendiğinde, heykelin üzerinde oval yüz, yüz üzerinde badem gözler, kemerkuşak, kemerekuşağa ilişik kama-hançer ve bazen iki elle bazen de bir elle tutulan kupanın-kadehin ortak unsurlar olduğu görülmektedir.

Çalışmamızda, Doğu Anadolu Bölgesi'nde keşfettiğimiz Oltu taş heykeli, Hasanbey taş heykeli, Şenkaya insan biçimli taş heykelleri ve balbalları, Ahlat Müzesi taş heykeli ve yine Doğu Anadolu Bölgesi'nde inceleme fırsatı bulabildiğimiz Hakkâri taş heykelleri, İnönü insan biçimli taş heykeli ve Ordu Müzesinde bulunan insan biçimli taş heykel göstergebilimsel açıdan incelenmiştir. Yine çalışmada Türkistan'dan Anadolu'ya uzanan bu geleneğin tarihsel süreci değerlendirilmiş, ortaklıklar ve farklılıklar üzerine durularak tarihlendirme denemesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, İnsan Biçimli Taş Heykel, Taş Baba, Balbal, İskitler.

### Abstract

The earliest examples can be seen in the Minusinsk Region from the second millennium BC when a tradition of erecting human-shaped stone sculptures and balbals continued with cultures such as Okunev, Andronovo, Karasuk, and Tagar. The practice continued to increase and develop among the Scythians in the VIII century BC and also existed during the Huns, Turks, and Uighurs. After Scythians settled in Anatolia, human-shaped stone statues and balbals also appeared here. The plastics are usually between 40 and 250 cm in size, and anthropomorphic ones are called stone sculptures, while the rough-hewn ones are called balbal. As a product of a common tradition, the human-shaped stone sculptures usually appear to be the work of a single artist. When the Eurasian sculpture art is analyzed, it is seen that the common elements are the oval face

---

\* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı, burak.bingol@erdogan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4660-5091.

on the sculpture, almond eyes on the face, belt-sash, dagger attached to the belt-sash, and the cup-goblet held sometimes with two hands and sometimes with one hand.

In our study, Oltu stone sculpture, Hasanbey stone sculpture, Senkaya human-shaped stone sculptures, and balbals, Ahlat Museum stone sculpture, which we discovered in the Eastern Anatolia Region, and Hakkari stone sculptures, Inonu human-shaped stone sculpture and a human-shaped stone sculpture in Ordu Museum, which we had the opportunity to examine in the Eastern Anatolia Region, were analyzed semiotically. Moreover, the historical process of this tradition from Turkestan to Anatolia was evaluated in the study, and an attempt was made to date it by focusing on commonalities and differences.

**Key Words:** Anatolia, human-shaped Stone Sculpture, Stone Baba, Balbal, Scythians.

## Giriş

Anadolu, üç tarafı denizlerle çevrili bir yarımadadır. Bölgenin elverişli iklim koşullarına, su kaynaklarına, verimli topraklar ile zengin flora ve faunaya sahip olması, prehistorik çağlardan itibaren bölgenin insan tarafından tercih edilmesinde ana neden olmuştur. Türkistan'dan aralıklarla tarihin belirli dönemlerinde çeşitli sebeplerden ötürü Çin'e, Hindistan'a, Sibiryaya Karadeniz'in kuzeyine, Doğu – Orta Avrupa'ya ve Anadolu'ya göç hareketi olmuştur<sup>1</sup>. Bu göç hareketlerinden en uzun soluklu ve en etkili olanı Anadolu'ya olan göçlerdir. Anadolu'ya devam eden bu göç silsilesinin önündeki en büyük doğal engel ise Hazar Gölü olmuştur. Harekât kabiliyeti yüksek olan atlı göçer kültürler bu tabii engelin kuzeyinden veya güneyinden dolaşarak Anadolu içlerine girebilmişlerdir. Hazar Gölü'nün kuzeyinden Anadolu'ya gelen atlı göçerler Kafkaslar üzerinden Daryal ve Derbent geçitlerini<sup>2</sup>, güneyden gelen atlı göçerler ise Zagros Dağı geçitlerini aşarak Anadolu'ya girmişlerdir. MÖ I. binden itibaren artarak devam eden bu göç hareketiyle Anadolu'ya giren atlı göçer kavimler Türkistan'da nesiller boyu devam ettirmiş oldukları geleneklerini, dini inanç ve adetlerini kısaca hayat rutinlerini Anadolu'ya taşımış ve devam ettirmişlerdir. Yapılan uzun araştırma ve incelemelerde Anadolu'da bu kültürlere ait kurganlar<sup>3</sup>, kaya resimleri<sup>4</sup>, damgalar – enler<sup>5</sup>, runik yazılar<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> Koca, 2014, s. 652-664.

<sup>2</sup> Tarhan, 1972, s. 89; Özgül & Ceylan, N., 2017, s. 24 - 62.

<sup>3</sup> Bingöl, vd., 2010, s. 386; Ceylan, 2019, s. 173; Ceylan, vd., 2020, s. 125.

<sup>4</sup> Ceylan, 2006, s. 215 - 226; Özgül, 2015, s. 169-198; Özgül, 2016, s. 371 - 390; Bingöl, 2016, s. 347 - 355; Günaşdı, 2016, s. 391 - 407; Üngör, 2016, s. 357 - 370; Ceylan, 2018, s. 155 - 206; Bingöl, 2020, 71 - 177; Özgül & Bingöl, 2021, s. 491 - 527.

<sup>5</sup> Ceylan, 2002, s. 425 - 429; Gülensoy, 1989.

<sup>6</sup> Ceylan, 2002, s. 425 - 429; Ceylan, 2016, s. 85 - 96.

toponimler<sup>7</sup> ve çalışma konumuz olan insan biçimli taş heykeller ve balballar tespit edilmiştir.

İnsan biçimli taş heykel ve balbal dikme<sup>8</sup> geleneğinin en eski ve ilkel örneklerini Minusinsk bölgesinde MÖ II. binden itibaren görmekteyiz. Bu gelenek Okunev, Andronovo, Karasuk, Tagar gibi kültürlerde de varlığını göstermiş ve MÖ I. binden itibaren İskitler ile gelişerek ve değişerek devam etmiştir. Daha sonra ise Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar zamanında da varlığını sürdürmüştür<sup>9</sup>. Sonraki süreçte bu geleneği devam ettiren Türklerin İslamiyet'i kabulüyle taş heykel geleneği olumsuz etkilenmiştir. Ancak yine de İslami dönem Türk mezar taşları incelendiğinde insan biçimli taş heykellerden ve balballardan esintiler olduğu görülmüştür. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemi mezar taşları incelediğinde yüz silueti tam olarak verilmemiş olsa da kişinin hayatta iken yaptığı meslekten ve yaşam tarzından esintiler olduğu görülmektedir.

İnsan biçimli taş heykel ve balbal dikme geleneği, Türk tarihi hakkında önemli bilgiler veren bazı yazılı kaynaklarda da görülmektedir. Türk tarihinin mihenk taşlarından olan Orhun Abidelerinde de bu geleneğe atıf yapılmıştır. Kül Tegin Yazıtı'nın doğu yüzünde I D 16. satırda "*Babam hakana Baz hakanı birinci Balbal dikmiş*" ve I D 25. satırda "*Birinci Kırgız hakanını Balbal diktim*" gibi ifadeler yer almıştır<sup>10</sup>. Yine Bilge Kağan Yazıtı'nda da bu geleneğe atıf yapılarak II K 7. satırda "*Cesur erkeklerini öldürüp balbal kılıverdim*" ve II K 9. Satırda "*Ku Sengünü balbal dikiverdim*" ifadeleri yer almıştır<sup>11</sup>. Türk tarihi hakkında bilgi veren Ongin Yazıtı'nda ise "*Cessur adamlarını balbal kıldı*"<sup>12</sup> şeklinde ifadeler geçerken Uybat III Yazıtı'nda ise "*Türk hanının balbalı*"<sup>13</sup> şeklinde ifadeler kullanılmıştır.

Türk tarihi hakkında bilgi veren bazı yabancı kaynaklarda da insan biçimli taş heykel ve balbal dikme geleneği hakkında bilgiler takip edilebilmektedir. Bunların başında Çin kayıtları gelmektedir. Çinli

---

<sup>7</sup> Özgül, 2015, s. 159 - 179.

<sup>8</sup> Bu plastikler, kaynaklarda insan biçimli taş heykel, taş baba, taş nine, kamennaya baba, balbal ve bediz gibi isimlerle anılmışlardır. Detaylı bilgi için bkz: Yılmaz, 2005, s. 206 - 214; Bazen yanlış bazen doğru bazen de kapsam olarak eksik kullanılan bu terimlere binaen biz genel anlamda bildirimizde işlemeli plastikler için insan biçimli taş heykel, işlemesiz kaba yontular için ise balbal terimini kullandık.

<sup>9</sup> Gryaznov & Schneider, 1929, p. 63 - 93; Bernshtam, 1952, p. 144; Okladnikov, 2000, s. 119 - 120; Belli, 2003, s. 42; Sevin & Özfirat, 2001, 501.

<sup>10</sup> Orkun, 2011, I D 16; I D 25.

<sup>11</sup> Orkun, 2011, II K 7; II K 9.

<sup>12</sup> Orkun, 2011, s. 128.

<sup>13</sup> Orkun, 2011, s. 555.

tarihçi Tang-shu, Türklerin cenaze merasimlerini anlatırken “... *Mezarı yaptıktan sonra ölenin görünümünde ve yaşarken yaptığı kahramanlıkları anlatan bir heykel dikerler...*”<sup>14</sup> şeklinde ifadeler kullanmıştır. Aslında Tang-shu, insan biçimli taş heykellerin tarifini ve yapılış amacını vermiştir. İnsan biçimli taş heykel ve balbal dikme geleneği hakkında bilgi veren bir başka Çin kaydı ise 629 tarihinde Ling-hu Tefeng tarafından Chou Hanedanının yıllıklarını şeklinde hazırlanan Chou Shu’dur. Eserde Türklerin cenaze merasimleri anlatılırken şu ifadeler geçmektedir: “*Defin töreni bittikten sonra, mezara taştan bir işaret dikilir. Diğer taşların az ya da çok olması ölenin hayattayken öldürdüğü kişi sayısına bağlıdır*”<sup>15</sup>. Ling-hu Tefeng ise burada balbalların yapılış amacı hakkında önemli bilgiler sunmuştur.

Bu gelenek hakkında bilgi veren bir başka kaynak ise William Rubruk’un seyahatnamesidir. William Rubruk, 1253 tarihinde Fransız kralının elçisi olarak Moğol hükümdarlığına giderken Kuman-Kıpçak ülkelerinden geçmiş ve onların cenaze merasimlerini seyahatnamesine kaydetmiştir. Rubruk, eserinde “... *Kumanlar ölülerinin üzerine büyük bir tümsek yaparlar, bu tümseğin üzerine yüzü doğuya dönük ve elinde göbeği hizasında bir kadeh tutan bir heykel dikerler...*”<sup>16</sup> şeklinde ifadeler yer vermiştir. Rubruk ile aynı tarihlere denk gelen Nizami ise “*Kıpçak bozkırlarında toprağa çakılmış tahta okların sayısının deniz kenarındaki otların sayısı kadar bol*” olduğunu söylemektedir<sup>17</sup>. Buradaki tahta oktan kasıt tahtadan yapılmış plastiklerdir. Bu dönemde taş yerine tahtanın kullanılmış olması XIII. yüzyılda yıkıcı Moğol etkisi ve İslam’ın heykeli yasaklaması ile açıklanabilir<sup>18</sup>.

MÖ. II. binden itibaren takip edebildiğimiz insan biçimli taş heykeller değişen zamana, kültürlere ve coğrafyaya göre küçük değişikliklere uğramış olsa da heykeli oluşturan ana unsurlar her dönemde sabit kalmıştır. Günaşdı, Has ve Bingöl, Kazakistan, Karadeniz’in kuzeyi, Moğolistan, Tuva, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Tacikistan, Uygur Bölgesi, Hakasya, Kırgızistan, Altaylar, Doğu Avrupa ve İran gibi ön Türklerin yaşadığı bölgelerde

---

<sup>14</sup> Baibosynov, 1996, p. 50.

<sup>15</sup> Kizlasov, 1964 - NO 2 p. 30.

<sup>16</sup> Rubruk, 2019, s. 80-81.

<sup>17</sup> Yazılı kaynaklarda geçen bediz, balbal ve heykel kelimeleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Kizlasov, 1964, p. 27 - 38; Yılmaz, 2003, s. 23-37.

<sup>18</sup> Hayashi, 2001, p. 222; Sher, 1966, p. 38-39; Belli, 2003, s. 41; Altınkaynak, 2008, s. 114.

bulunan insan biçimli taş heykelleri ve balbalları incelenmiş ve elde ettikleri ortak özellikleri şu şekilde özetlemişlerdir;

*İnsan biçimli taş heykeller genellikle 40 - 250 cm arasındaki boyutlarda işlenmişlerdir. Çoğu zaman ayakta toprağa gömülü, nadiren de oturarak işlenmiş bu heykellerin belden yukarı kısımları daha özenli işlenmiş ve tüm unsurlar bu bölgeye yoğunlaşmıştır. Büyük oranda erkek olarak işlenen bu heykellerin arasında az da olsa kadın veya cinsiyeti vurgulanmayanlar da vardır. Heykellerin bellerindeki kemerleri ve kemere ilişik kama en belirgin ortak figürlerdendir. Yine sol elin kamanın üzerinde olması bazen sağ elle bazen de iki elle de bir kupanın tutulması bir başka ortak figürlerdendir. Heykellerde yüz kısmında T biçimli burun, badem gözler, bazen pala bıyıklar yada yüzün sakalsız olması dikkat çeker. Bazende silahsız olan bu heykellerde pastoral temalar olan yabani hayvan, müzik aleti ve bitki gibi motifler işlenmiştir<sup>19</sup>.*

İnsan biçimli taş heykellerden başka bir diğer plastik türü de balballardır. Balballar genellikle insan biçimli taş heykeller ile karıştırılmış veya bütün plastikleri tanımlamak için balbal terimi kullanılmıştır. Balballar insan biçimli taş heykellere göre oldukça kaba yontulmuş, işlemez ya da çok az ve özensiz işlemeli plastiklerdir. Bilim adamları balbalların yapılış amacı için farklı görüşler ifade etmişlerdir. Bu görüşler genelde üç başlık altında toplanmıştır. Bunlardan ilki ve en çok rağbet göreni balbalların kahraman savaşçının hayatta iken öldürdüğü düşman sayısına ithafen dikildiği ve bu heykellerin diğer dünyada savaşçıya hizmet edeceği görüşüdür. Diğer bir görüş ise balbalların ileri gelen kişinin cenaze törenine katılan üst düzey kişileri temsilen yapıldığıdır. Başka bir görüş ise ölen kişiye balbalların üst düzey kişiler tarafından ona diğer dünyada hizmet etmesi için hediye olarak gönderildiği görüşüdür<sup>20</sup>. Bu görüşler arasında birinci görüş bizler için de akla yatkındır. Özellikle yukarıda yazılı kaynaklardan verdiğimiz bilgiler birinci görüşümüzü desteklemektedir. Türklerin ilk yazılı belgeleri incelendiğinde, düşmana karşı onu öldürüp onun balbalını dikme ve kılma gibi işlemler ile karşılaşılır. Bu nedendir ki balbal teriminin tanımı için; kahraman kişinin hayatta iken öldürdüğü düşman sayısını ifade eden kaba yontular olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.

---

<sup>19</sup> Sher, 1966, p. 25 - 26, 48; Hayashi, 2001, p. 224; Belli, 2003, s. 45; Günaşdı, Has & Bingöl, 2022, s. 330.

<sup>20</sup> Kubarev, 2001, s. 907 - 908; Sher, 1966, p. 58; Grach, 1961: p. 71-72; Belli, 2003, s. 36-42; Ağasıoğlu, 2014, s. 62-64; Yılmaz, 2003, s. 43; Durmuş, 2001, s.185.



İnsan biçimli taş heykellerin yapılma amacı; ölen kişiyi yüceltmek ve onun silüetinin dünya üzerinde sonsuza kadar kalmasını sağlamak olmalıdır. Heykeller, üzerlerine işlenen unsurlar ile birbirine benzese de her bir heykel farklı bir kişinin yüz ve vücut tipolojisi ile kişisel özelliklerini temsil eden unsurların işlenmesi şeklinde yapılmışlardır. Bu heykellerin bazen bir kurgan mezarın üzerine dikilebildiği gibi bazen de mezar alanının dışındaki kült yerlerine de dikildiği görülmüştür<sup>21</sup>. İnsan biçimli heykellerin ölen kişiye her anlamda benzemesi için özenle işlenip ve kült alanlarına dikilmesi “*atalar kültüne*<sup>22</sup>” verilen değeri göstermektedir.

Yukarıda saydığımız coğrafyalar genel olarak Türkistan ve Avrasya bozkırları olup bu alanlarda çok sayıda insan biçimli taş heykelin ve balbal grubunun olduğu tespit edilmiştir. Bu buluntu yerlerinin dışında yukarıdaki coğrafyanın da bir devamı olan Anadolu’da da çok sayıda insan biçimli taş heykel ve balbal tespit edilmiştir. Bunlar Hakkâri insan biçimli taş heykelleri, Oltu insan biçimli taş heykeli, Horasan Hasanbey insan biçimli taş heykeli, Ahlat Müzesi insan biçimli taş heykeli, Şenkaya insan biçimli taş heykelleri ve balbalları, İnönü insan biçimli taş heykeli ve Ordu Müzesinde bulunan insan biçimli taş heykel olarak sıralanabilir (Harita 1).

### **Hakkâri İnsan Biçimli Taş Heykelleri**

1998 yılında bir rastlantı sonucu Hakkâri kent merkezinde Mir Kalesi’nin güneybatı ucunda 13 adet insan biçimli taş heykel bulunmuştur. Bu heykeller ilk olarak V. Sevin tarafından incelenmiş ve çeşitli yayımlar ile bilim dünyasına kazandırılmışlardır. Farklı sanatçılar tarafından farklı üsluplar ve biçim özellikleri ile farklı tarihlerde işlenen bu heykellerin 1-7 arasındakiler kabartma tekniğiyle, 8 - 9 arası heykeller kabartma - oyma tekniğiyle, 10 – 13 arası heykeller ise çizgi tekniğiyle işlenmiştir. Heykellerin boyutları 81 cm ile 330 cm arasında değişmektedir. Genişlikleri ise genellikle üst taraf daha geniş, alt taraf ise daha dar olacak şekilde işlenmiştir. Bu durum heykellerin toprağa dikilebilmesi için tercih edilmiş olmalıdır. Cinsiyet vurgusunun da yapıldığı bu heykellerin ilk 11’i erkek olarak işlenirken 12. ve 13. heykel ise kadın olarak işlenmiştir. Bu heykeller üzerine son derece özenli olarak çok sayıda silah, simgesel nesnelere, yabancı hayvan ve insan figürleri işlenmiştir. Silah olarak; hançer, balta, mızrak ve topuz başlıca figürlerdendir. Simgesel nesnelere ise tulum, asa, maden külçeleri ve çadır başlıca figürlerdendir. Yabancı hayvanlar olarak dağ

<sup>21</sup> Hayashi, 2001, p. 225; Belli, 2003, s. 44; Yılmaz, 2005, s. 211.

<sup>22</sup> Baibosynov, 1996, p. 50; Roux, 1999, s. 311; Özgül, 2018, s. 57 - 85.

keçisi<sup>23</sup>, geyik, panter, yılan ve belirlenemeyen bazı hayvan figürleri vardır. Ayrıca heykeller üzerine 11 adet insan figürü de işlenmiştir. Heykeller üzerine işlenen figürlerin hayvan üslubu<sup>24</sup> ile işlendiği ve bu geleneğin Avrasya bozkırlarından gelerek bölgedeki yerel motifler ile karışarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir<sup>25</sup>. V. Sevin, heykellerin üsluplarını ve üzerlerindeki motifleri değerlendirmiş ve bu heykellerin MÖ XV. yüzyılda yapıldığını ifade etmiştir<sup>26</sup> (Foto. 1).



**Foto 1:** Hakkâri Taş Heykellerinden Örnekler

### **Oltu İnsan Biçimli Taş Heykeli**

Erzurum ili, Oltu ilçesi, Yolboyu köyünde bulunan insan biçimli taş heykel ilk kez T. Parlak tarafından tespit edilmiştir. Uzun yıllar Oltu Meslek Yüksekokulunun bahçesinde kalan heykel şu an Erzurum Arkeoloji Müzesinde sergilenmektedir. Koyu kahverengi renkteki taştan işlenmiş olan heykelin bölgedeki yerel taşlardan yapıldığı düşünülmektedir. Heykelin boyu 520 cm'dir. Üst taraftan alta doğru bir daralma söz konusudur. Dikdörtgen şekilli taşın gövde kısmında köşelerin tıraşlanarak ovalleştirildiği görülmektedir. Heykel kabartma tekniği ile işlenmiştir. Taşın orta kısmında stilize bir yüz işlenerek burun, göz ve ağız net olarak görülmektedir. Yüzün altında omuz

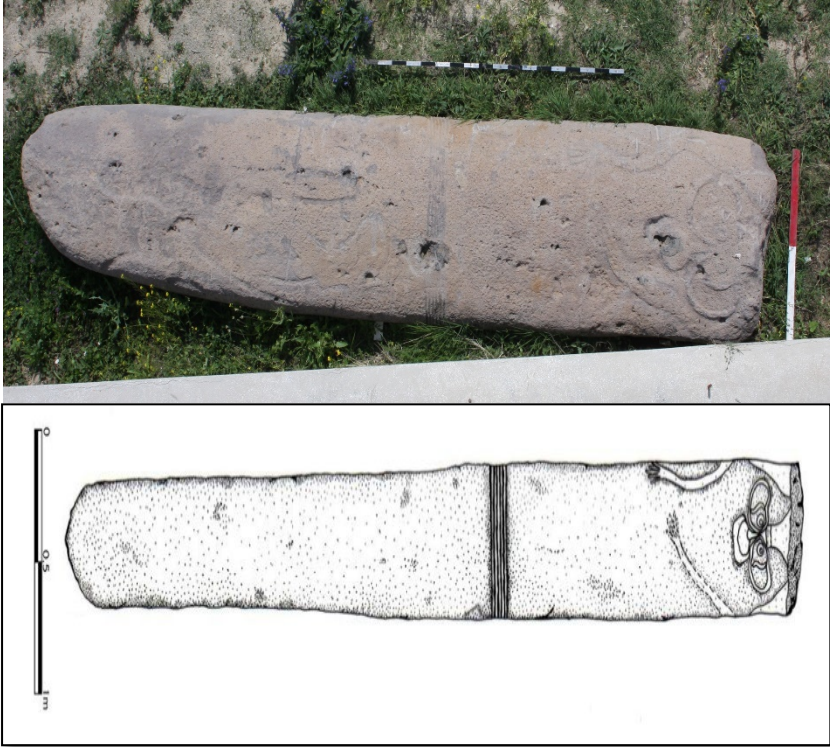
<sup>23</sup> Kaya resimlerindeki dağ keçisi motifi hakkında detaylı bilgi için bakınız. Bingöl, 2020; Özgül & Bingöl, 2021.

<sup>24</sup> Rudenko, 1952, s. 127 vd.; Phillips, 1965, s. 55 vd.; Diyarbakirli, 1972, s. 114 vd.; Esin, 1978, s. 11 vd.; Yılmaz, 2002, 26 vd.; Rozwadowski, 2004, s. 87 vd.; Tarhan, 2002, s. 601 – 602.

<sup>25</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz: Sevin & Özfirat, 2001, s. 501 - 518; Sevin, 2005, s. 16 - 144; Sevin, 2015, s. 1 - 168.

<sup>26</sup> Sevin, 2005, s. 109.

olduğu anlaşılan ve aşağıya doğru uzanan iki kol ve eller tasvir edilmiştir. Dirseklerin belli olmadığı kollarda parmak detayı verilmiştir. Ancak kollar yüze ve gövdeye göre orantısız işlenmiştir. Heykelin yukarıdan 2.15. cm'sinde 5 şeritli bir kemer işlenmiştir. Heykel üzerinde başka işleme bulunmamaktadır<sup>27</sup> (Foto. 2).



**Foto 2:** Oltu İnsan Biçimli Taş Heykeli ve Çizimi

### **Horasan Hasanbey İnsan Biçimli Taş Heykeli**

Erzurum ili, Horasan ilçesi, Hasanbey köyünde bulunan heykel, üyesi olduğum A. Ceylan başkanlığındaki ekip tarafından tespit edilmiştir. Bölgedeki yerel taşlardan işlenildiği düşünülen heykel 180 cm boyutundadır. Yukarıdan aşağıya daralarak devam eden heykelin üst taraftan genişliği 80 cm, alt taraftan ise 45 cm'dir. Bu durum heykelin toprağa daha rahat gömülebilmesi için yapılmış olduğunu göstermektedir. Heykelin baş kısmında kabartma tekniğiyle spiral şeklinde oluşturulmuş göz ve çevresi bulunmaktadır. Gözlerin hemen altında ise burun işlenmiştir. Başın sağında ve solunda omuzlar

<sup>27</sup> Detaylı Bilgi için Bkz: Ceylan, 2008, 216; Ceylan, N. & Günaşdı, 2018, s. 636.

vurgulanmış ve omuzlardan aşağıya iki kol sarkıtılmıştır. Orantısız olarak çizilen bu kollarda detay verilmemiştir. Heykelin geri kalan kısmında başka bir detay vurgulanmamıştır<sup>28</sup>. Heykel, detaylı incelendiğinde heykelin yüz hatlarının bölgeye çok ta uzak olmayan Digor/Dolaylı kaya resimlerinin 2 no.lu panosunda, dağ keçilerini izleyen bir kişinin silueti ile yakın benzerliği dikkat çekicidir<sup>29</sup> (Foto. 3). Bu tipolojik benzerlik hem heykel sanatçısının hem de kaya resim sanatçısının aynı kaynaktan beslendiğini göstermektedir (Foto. 4).



**Foto 4:** Digor – Dolaylı Kaya Resimlerindeki İnsan Silueti

<sup>28</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz: Ceylan, 2015, s. 300-301; Ceylan, N. & Günaşdı, 2018, s. 636.

<sup>29</sup> Ceylan, 2022, s. 8.



**Foto 5:** Horasan Hasanbey İnsan Biçimli Taş Heykeli ve Çizimi

### **Ahlat Müzesi İnsan Biçimli Taş Heykeli**

Muş ili, Bulanık ilçesi, Bostankent köyü sınırları içerisinde bulunan heykel 2013 yılında müsadere edilerek Ahlat Müzesine kazandırılmıştır. Bölgedeki yerel taşlardan yapıldığı düşünülen heykel 139 cm boyutundadır. Heykel, yukarıdan aşağıya doğru daralır şekilde yontulmuştur. Omuzlarda genişlik 63 cm iken alt tarafta bu genişlik 42 cm'dir. Bu durum tüm heykelerde olduğu gibi toprağa rahat sabitlemek için yapılmıştır. Heykelin başı oval olup gözleri boşluk ile belirtilerek kaşlarda işlenmiştir. Gözlerin hemen altında simetrik bir burun olup altında küçük bir ağız ve belirgin çene ile yüz tamamlanmıştır. Ayrıca emin olunamamakla birlikte heykelin başından omuzlarına kadar sarkan bir şapka taktığı da söylenebilir. Şapkanın bitiminde boyundan itibaren genişleyen omuzlar ve omuzlardan aşağı sarkan iki kol mevcuttur. Kollar dirsekten kıvrımlı ve göğüs hizasındadır. Sağ el, sol elin üzerindedir. İki kolun ucunda da beşer parmaklı eller detaylıca işlenmiştir. Heykelin göğsünde birleşen ellerin bir şey tuttuğu muhakkaktır. Ancak tam bu noktada taşın yapısından dolayı oluşan deformasyon, heykelin tuttuğu şeyin ne olduğu konusunda kesin bir görüşe ulaşmamızı engellemektedir. Ancak Avrasya insan biçimli

heykel geleneği<sup>30</sup> incelendiğinde heykelin tuttuğu şeyin bir kâse-kupa ya da su kırbaşı olduğu muhtemeldir. Heykelin cinsiyeti hakkında bir şey söylemek eldeki veriler ile mümkün gözükmemektedir. Heykelin üzerinde başka bir figür bulunmamaktadır. A. Ceylan bu heykellerin MÖ. II. binden itibaren Anadolu'da görüldüğünü belirtmiştir<sup>31</sup> (Foto. 6).



**Foto 6:** Ahlat Müzesi İnsan Biçimli Taş Heykel ve Çizimi

### **Şenkaya İnsan Biçimli Taş Heykelleri ve Balbalları**

Erzurum ili Şenkaya ilçesi Ormanlı köyü sınırları içerisinde Y. Günaşdı ve Erzurum Müze Müdürü H. Genç ve ekip üyelerimiz tarafından tespit edilmiş ve bilimsel çalışması tarafımızca yapılmıştır. Yapılan incelemelerde bir kurgan mezarın etrafında, malzemesi bölgedeki yerel kayalardan olan iki insan biçimli taş heykel bir tamamlanamamış taş heykel, ve 6'nın üzerinde kaba olarak yontulmuş işlenmiş balbal tespit edilmiştir<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Bernshtam, 1952; Sher, 1966; Baibosynov, 1996; Belli, 2003; Ağasıoğlu, 2014.

<sup>31</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz: Ceylan, N. 2021, s. 583 - 593; Ceylan, 2022, s. 255.

<sup>32</sup> Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 327 - 344.

## 1.No.lu İnsan Biçimli Taş Heykel

Heykelin boyutu 125 cm olup üst tarafının genişliği 45 cm iken alt tarafı 27 cm'dir. Kabartma oyma tekniği ile işlenen heykelin tüm figürleri bel üstü kısmındadır. Yüz hatları belirgin olan heykelin geniş bir alnı, kaşları, gözleri, burnu ve ağzı birbirine orantılı ve belirgin olarak işlenmiştir. Başın bittiği yerden başlayan omuzlardan aşağı iki kolda mevcut olup kolların uçlarına eller ve parmaklar da işlenmiştir. Heykelin sağ kolu dirsekten ağza doğru kıvrık olup elinin ucunda ise bir kadeh-kupa tutmaktadır. Sol el ise onun altında göbek hizasındadır. Sol kolun hemen altında ise dört oluklu bir kemeri vardır. Heykelin üzerindeki motifler incelendiğinde erkek olduğu görülmektedir<sup>33</sup> (Foto. 7).

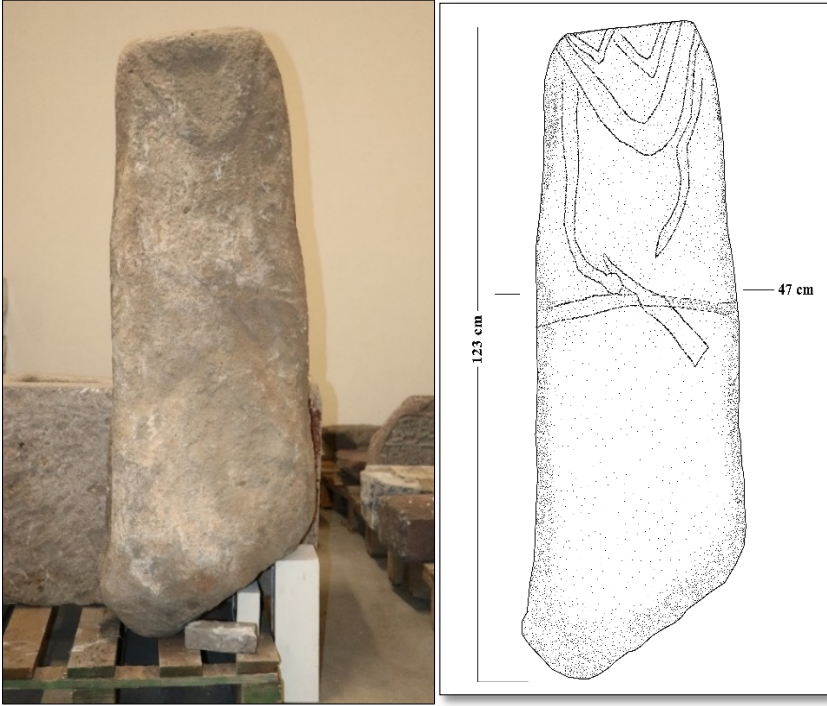


**Foto 7:** Şenkaya 1. No.lu İnsan Biçimli Taş Heykel ve Çizimi

<sup>33</sup> Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 333 - 334.

## 2.No.lu İnsan Biçimli Taş Heykel

Heykelin boyutu 123 cm olup genişliği ortalama 47 cm'dir. Taşın ön yüzü tıraşlanmış ve işlemler bu kısma yapılmıştır. Heykelin baş kısmı üçgen bir kabartma ile yapılmıştır. Bu üçgen kabartmanın elbise yakası olma ihtimali olduğu gibi bu üçgenin sakal olma ihtimali de düşünülmelidir. Bu şekilde örnekler Avrasya insan biçimli heykel sanatında görülmektedir. Aynı üçgenlerin küçük versiyonları ile de heykelin gözleri işlenmiştir. Heykelin baş kısmında başka detaya yer verilmemiştir. Heykelin omuzlarından aşağıya iki kol devam etmiş, sağ kol dirsekten kıvrılarak heykelin kemerine takılı olan kamayı tutar şekilde işlenmiştir. Sol kol ise göbek hizasında kalmıştır. Heykelin belinde heykeli tamamen saran tokasız bir kemer ve kemere ilişik kama-hançer işlenmiştir. Heykelin üzerindeki motifler incelendiğinde erkek olduğu görülmektedir<sup>34</sup> (Foto. 8).



**Foto 8:** Şenkaya 2. No.lu İnsan Biçimli Taş Heykel ve Çizimi

<sup>34</sup> Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 334.



### 3.No.lu Taş Heykel

Heykelin boyutu 135 cm olup en geniş kısmı 45, en dar kısmı ise 32 cm'dir. Heykelin öz yüzü tıraşlanmış ve köşeleri ovalleştirilmiştir. Heykel üzerindeki tek işleme, heykelin orta kısmında yani belinde olan üç oluklu bir kemerdir. Heykel üzerinde başka işleme yoktur. Bu durum ya heykelin henüz tamamlanmadığını ya da bunun bir insan biçimli taş heykel değil de balbal olduğunu düşündürmektedir<sup>35</sup> (Foto. 9).

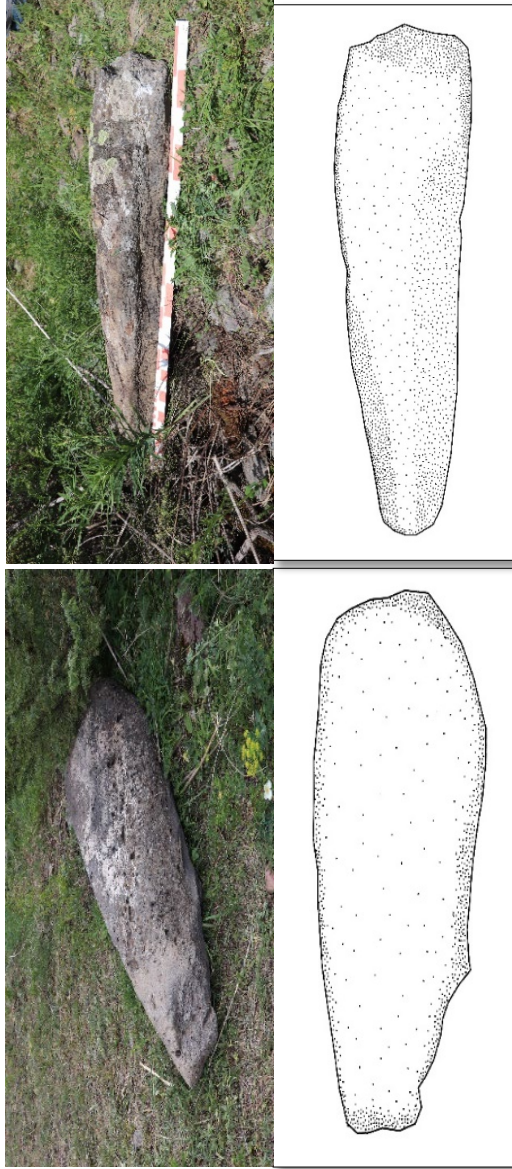


**Foto 9:** Şenkaya 3. No.lu heykel

<sup>35</sup> Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 334.

## Şenkaya Balbalları

Kurgan mezarın ve taş heykellerin bulunduğu alanda 6'nın üzerinde kaba olarak yontulmuş işlemsiz balballar bulunmaktadır<sup>36</sup> (Foto. 10).



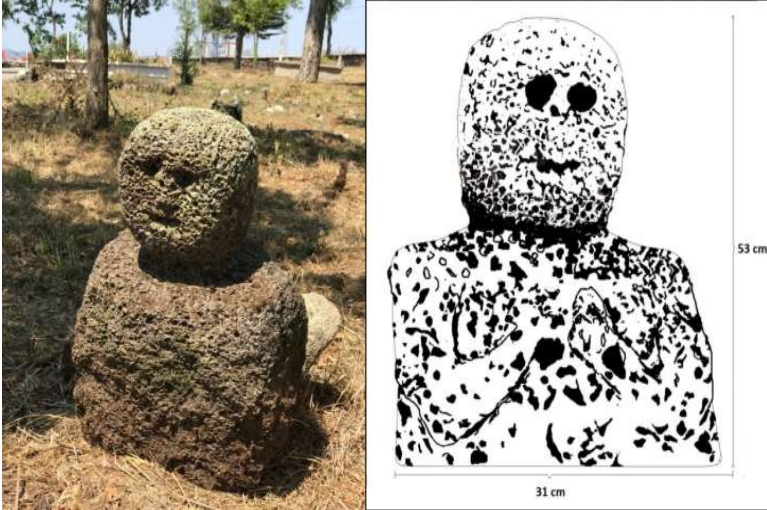
**Foto 10:** Şenkaya Balbal Örnekleri

<sup>36</sup>Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 334.

Şenkaya heykelleri içerisinde bulunan 1 no.lu heykel, daha özenli işlenmiş olup mezar alanındaki diğer heykellerden statü olarak daha üstün bir kişi olmalıdır. 2. heykel ise değişik yüz hatları ve belindeki kama-hançeri ile bir savaşçıyı temsil etmektedir. 3. heykelin ise insan biçimli heykel mi balbal mı olduğu net değildir. Alanda bulunan diğer yontular ise balbal olarak tanımlanmıştır<sup>37</sup>.

### İnönü İnsan Biçimli Taş Heykeli

Eskişehir ili, İnönü ilçesi, sınırlarındaki ilçe mezarlığında M. C. Çetin tarafından tespit edilmiştir. Taş heykel, bölgedeki yerel kayaçlardan yontulmuştur. Heykel, 53 cm boyutunda 31 cm enindedir. Heykelin toprağa gömülebilmesi için taban kısmı daha dardır. Heykelin 19 cm'lik oval bir başı bulunmaktadır. Geniş bir alın, alının altında kaşlar ve oyuk gözler yer almaktadır. Gözlerin arasında burun ve altında ise ağız mevcuttur. Çene oval olarak verilmiştir. Başın bittiği yerde omuzlar başlayıp omuzlardan aşağı iki kol sarkar ve dirseklerden kırılarak göğüs üzerinde aynı hizada buluşurlar. Taşın yapısında bulunan tomurcuklu durumdan ve heykel üzerindeki deformasyondan dolayı heykelin elinde bir şey tutup tutmadığı belli değildir. Ancak Avrasya insan biçimli heykel geleneğinden bildiğimiz kâse-kupanın bu heykelin de elinde olması yüksek ihtimaldir. Heykel üzerinde başka işleme gözükmemektedir<sup>38</sup> (Foto. 11).



**Foto 11:** İnönü İnsan Biçimli Taş Heykeli (Kahraman, Arıkan & Çetin'den)

<sup>37</sup>Günaşdı – Has & Bingöl, 2022, s. 334 - 336.

<sup>38</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz: Kahraman, Arıkan & Çetin, 2019: 1-20.

## Ordu Müzesinde Bulunan İnsan Biçimli Taş Heykel

Ordu ili, Altınordu ilçesi, Gerce Mahallesi ile Pelitli Mahallesi arasında 2010 yılında yapılan yol çalışması sırasında bulunan heykel, Ordu Müzesinde sergilenmektedir. Heykel, 44.5 cm boyutunda 18 cm genişliğinde ve 14 cm kalınlığındadır. Heykelin alt kısmında dikdörtgen biçimli bir oyuğun olması, heykelin bir kaide üzerine oturtulduğunu göstermektedir. Bu durumu ile heykel Anadolu'daki diğer heykellerden ayrılmaktadır. Dikdörtgen biçimli olan heykelin oval bir kafası olup geniş bir alını, alının altında belirgin kaşlar ve çukur gözler yer almaktadır. Hemen gözlerin arasında ise burun ve burnun altında iki dudağı da belli olan ifadesiz bir ağız bulunmaktadır. Oval yüzü çene kısmının biraz daha sivri ve kabarık olması heykelin sakallı olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca heykelin ovalimsi yüzünün her iki tarafında da kulaklar işlenmiştir. Başın bitimi ile kısa bir boyun ve hemen devamında var olan omuzlardan iki kol aşağı sarkmaktadır. Sağ kol dirsekten kırılarak göğse kıvrılır ve elinde bir kadeh-kupa tutar. Sol kol ise sağ koldan biraz daha altta kemerini ya da kemere takılı olan hançerini tutar şekilde işlenmiştir<sup>39</sup>. Heykel, Sönmez, Kolağasıoğlu ve Çelik tarafından bölgede uzun süre yaşamış olan İskitlere ait bir balbal heykeli olarak tarihlendirilmiş ve tanımlama yapılmıştır<sup>40</sup>. Bu heykelin İskitlere ait olabileceği görüşüne bizde katılmaktayız. Ancak heykel için yapılan balbal tanımlaması bizler için eksik olmuştur. Heykel için İskitlere ait insan biçimli taş heykel, taş baba gibi tanımlamalar kullanmak yerinde olacaktır. Balbal kelimesinin tanımını ve ifade ettiği anlamı önceki bölümlerde detaylıca verdiğimiz için burada tekrar ifade etmiyoruz (Foto. 12).

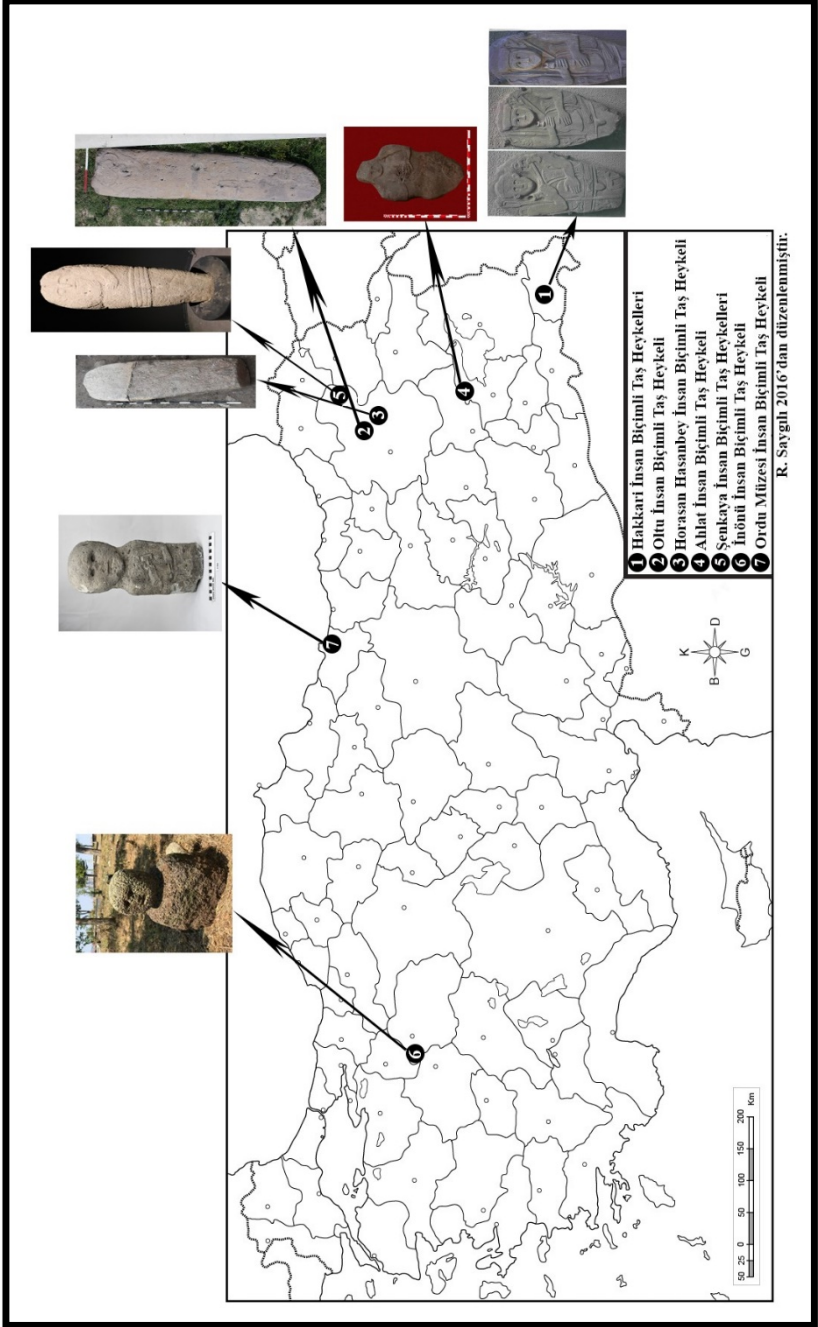
---

<sup>39</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz: Sönmez, Kolağasıoğlu & Çelik, 2022: 75-80.

<sup>40</sup> Sönmez, Kolağasıoğlu & Çelik, 2022: 78-79.



**Foto 12:** Ordu Müzesi İnsan Biçimli Taş Heykel (Sönmez, Kolağasıoğlu ve Çelik'ten)



**Harita 1: Anadolu Taş Heykel Dağılım Haritası**

## Sonuç

Anadolu, Ön Türk izleri bakımından oldukça zengindir. Bu zenginliğin bir kolu da konumuz olan insan biçimli taş heykeller ve balballardır. Onlarca yıldır yapılan arkeolojik yüzey araştırmaları ve kazılar neticesinde Anadolu'da 20 adet insan biçimli taş heykel, 6'nın üzerinde balbal ve bir tane de insan biçimli taş heykel mi yoksa balbal mı olduğu tespit edilemeyen heykel bulunmuştur. Tespit edilen bu plastikler çeşitli bilim insanları tarafından yayınlarda değerlendirilmiştir. Maalesef bu çalışmaların bazılarında tanımlama yanlışı yapılarak bütün bu plastikler için balbal terimi kullanılmıştır. Tespit edilen insan biçimli taş heykel ve balbalların Doğu Anadolu Bölgesi'nde daha yoğun olduğu ve batıya doğru bu yoğunluğun seyrekleştiği görülmektedir. Anadolu'daki taş heykellerin boyutları 44.5 cm ile 520 cm arasında değişmektedir. Ordu müzesinde bulunan heykel hariç diğer tüm heykellerin toprağa gömülebilmesi için alt tarafları daha dar yontulmuştur. Ancak Ordu müzesindeki heykelin altında bir kaideye denk gelecek şekilde boşluk bulunmaktadır. Bu durum, heykelin diğer heykellerden farklı olarak bir platform üzerinde durduğunu göstermektedir. Yapılan incelemelerde Anadolu insan biçimli heykel geleneğinin beslendiği kaynağın Türkistan ve Avrasya insan biçimli heykel geleneği olduğu görülmüştür. Heykelin ana unsurları olan oval yüz, yüz üzerinde bulunan uzuvlar, kemer, kama-hançer ve kupa-kadeh bileşenleri Anadolu'da da değişime uğramadan karşımıza çıkmaktadır. Ancak yukarıdaki bölgeler ile Anadolu arasındaki mesafe, coğrafya ve bölge kültür etkisi de düşünüldüğünde değişimin olması mümkündür. Bu değişim özellikle Hakkâri insan biçimli taş heykellerinde kendini göstermektedir. Ortak unsuların korunduğu bu heykellerde farklılık olarak heykellerin üzerlerine

simgesel nesnelere ve hayvan sembolleri eklenmiştir. Şu ana kadar 20 tane tespit edilen insan biçimli heykellerin sadece 2 tanesi kadın formu olup diğer 18'inin ise büyük kısmının erkek olarak işlendiği tespit edilmiştir. Anadolu'da insan biçimli heykellerin yanında balballar da mevcuttur. Ancak bu kaba yontu taşlar araştırmacılar için önemsiz görülmesi veya ne olduğu saptanamamış olmalı ki Anadolu için sayıları iki elin parmaklarını geçmemiştir. Araştırmacıların görüşleri ve bizim yaptığımız incelemeler neticesinde bu heykellerin MÖ. II. binden itibaren Anadolu'da görüldüğü ve MÖ. I. binden itibaren ise bu geleneğin artarak ve gelişerek devam ettiği görülmüştür. Bazı araştırmacılar ise bu heykelleri doğrudan İskitlere tanımlamıştır. İskit heykel tarzı olarak bilinen oval yüz, belde kemer, kemere ilişik kama, kamanın üzerinde el olması ve bir elin ya da iki elin kupa-kadeh tutuyor olması gibi özellikler dikkate alındığında bu tanımlamaların yerinde olduğu görülmektedir. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile değişen inanç ve kültür öğeleri insan biçimli taş heykel geleneğini olumsuz etkilemiştir. Ancak kültür genlerinde olan bu gelenek, İslami geleneklerle yoğrulmuş insan biçimli taş heykellere benzeyen kişinin hayatta iken yaptığı işi veya özelliğini belirten mezar taşlarını ortaya çıkarmıştır. Örnek olarak kavuklu, silah kuşamlı ve pastoral öğeli mezar taşları verilebilir. Yapılacak olan arkeolojik yüzey araştırmaları ve kazılar neticesinde bu plastiklerin sayılarının artacağı şüphesizdir.

### **Kaynakça**

Ağasıoğlu, F. (2014). *Taşbaba Türk'ün Taş Yaddaşı*. H. Adıgüzel, (Türkiye Türkçesi Çev.), İstanbul: Bilge Oğuz.

Altınkaynak, E. (2008). Deşt-i Kıpçak Balbalları. *Turkish Studies*, 3(4), s. 97-119.



- Baibosynov, K. (1996). *Stone Sculptures of Zhambyl Region*. Almatı.
- Belli, O. (2003). Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller, İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Bernshtam, A. N. (1952). *Istoriko-arkheologicheskiye ocherki Tsentral'nogo Tyan'-Shanya i Pamiro-Alaya*, Moskova – Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSRi, № 26.
- Bingöl, A. vd. (2010). 2008 Yılı Erzurum – Erzincan – Kars - Iğdır İlleri Yüzey Araştırmaları. İçinde, H. Dönmez & C. Keskin (Yay. Haz.), *27. Araştırma Sonuçları Toplantısı II* (s. 375-399), Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Bingöl, A. (2016). Yüzey Araştırmaları Işığında Borluk Vadisi Kayaüstü Resimleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (39), s. 347-355.
- Bingöl, B. (2020). *Kuzeydoğu Anadolu Petroğliflerindeki Dağ Keçisi Motifi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi/Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum.
- Ceylan, A. (2006). Doğu Anadolu'da İlk Türk İzleri. İçinde, *XV. Türk Tarih Kongresi 1-15 Eylül 2006* (C I - s. 215-226), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ceylan, A. (2008). *Doğu Anadolu Araştırmaları Erzurum-Erzincan-Kars-Iğdır 1998-2008*. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.
- Ceylan, A. (2015). *Doğu Anadolu Araştırmaları Erzurum-Erzincan-Kars-Iğdır 2008-2014*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Ceylan, A. (2018). Türk Dünyasından Yeni Kaya Resimleri. *XVII. Türk Tarih Kongresi 15-17 Eylül 2014* (C. 1, s. 155-206), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Ceylan, A. (2022). Doğu Anadolu’da Erken Dönem Türk İzleri III Kars-Digor (Dolaylı) Kaya Resimleri. İçinde, *XVIII. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018)* (s.1-30). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ceylan, A. (2022). *Doğu Anadolu’da Erken Dönem Türk İzleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ceylan, A. (2002). Doğuda İlk Türk Yerleşmelerinden Cunni Mağarası. İçinde, H. C. Güzel - K. Çiçek - S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (C. IV, s. 425-429), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Ceylan, A. (2016). Geyiklitepe Kaya Resimleri ve Runik Yazıtları. İçinde, A. Ceylan (Ed.) *III. Uluslararası Türk Şöleni Türk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (s. 85-96), Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.
- Ceylan, A. vd. (2019). 2017 Yılı Erzincan - Erzurum İlleri Yüzey Araştırması. İçinde, C. Keskin (Yay. Haz.), *36. Araştırma Sonuçları Toplantısı I* (s. 169-192), Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Ceylan, A. vd. (2020). 2018 Yılı Erzurum - Erzincan İlleri Yüzey Araştırması. İçinde, C. Keskin (Yay. Haz.), *37. Araştırma Sonuçları Toplantısı I* (s. 123-142). Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Ceylan, N. & Günaşdı, (2018). Y. Doğu Anadolu’da Bulunan Bazı Taş Heykellerin Orta Asya’daki Örnekler İle Mukayesesi. *16. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi (4-6 Eylül 2018 Çimkent)* (s. 633-646), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ceylan, N. (2021). Orta Asya’dan Anadolu’ya Taşınan Bir Kültür Hazinesi (Ahlat Taş Heykeli ve Düşündürdükleri). İçinde, Ali Kırksekiz vd.,(Ed.) *19. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 27-29 Eylül 2021, Bakü/Azarbaycan*.
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Durmuş, İ. (2001). Köl Tigin Külliyesi Kalıntıları ve Türk Kültür Çevresindeki Yeri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* (2000), s.183- 190.
- Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Grach, A. D. (1961). *Drevnetyurkskiye izvayaniya Tuvy Po Materialam İssledovaniy 1953-1960*, Vkleyki.
- Gryaznov, M. P. & Evgeny, R. S. (1929). Drevniye İzvayaniya Minusinskikh Stepey. *Materialy po etnografii*. Tom IV, vyp. 2. L . S. 63-93.
- Gülensoy, T. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları Damgalar - İmler - Enler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Günaşdı, Y. (2016). Doğu Anadolu Kaya Resimleri Işığında Doyumlu Kaya Panoları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(39), 391-407.
- Günaşdı, Y., Has, H. C. & Bingöl, B. (2022). Erzurum'un Şenkaya İlçesine Bağlı Ormanlı Köyünde Bulunan Erken Dönem Türk Kültürüne Ait İnsan Biçimli Taş Heykeller ve Balballar. *Gazi Akademik Bakış Dergisi (GABD)*, 31(16), s. 327-344.
- Hayashi, T. (2001). Several Problems about the Turkic Stone Statues. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 48 (2000), 221 – 240.
- Kahraman, N., Arıkan, R. & Çetin, M. C. (2019). Orta Asya Taş Heykellerine Anadolu'dan İstisnai Bir Örnek: İnönü Taş Heykeli. *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi - Söğüt Özel Sayısı*, 1-20.
- Kızlasov, L. R. (1964). O Naznaçenii Drevnetyuyrskih Kamennih İzvayanii İzobrajajuşih Lyudei. *Sovyetskaya Arheologiya*, NO 2, p. 27-38.
- Koca, S. (2014). Türklerin Göçleri ve Yayılmaları. İçinde, H. C. Güzel - K. Çiçek - S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (C. I, s. 992 – 1014). Ankara, Yeni Türkiye Yayınları,

- Kubarev, V. D. (2001). Moğolistan ve Altaylardaki Yeni Türk Heykelleri. İçinde, H. C. Güzel - K. Çiçek - S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (C. III, s. 903-909), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Okladnikov, A. P. (2000). Tarihin şafağında İç Asya. (çev. Alâeddin Şenel), İçinde, D. Sinor (Ed.), *Erken İç Asya Tarihi* (s. 61-140). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özgül, O. & Bingöl, B. (2021) Kuzeydoğu Anadolu Petrogliflerindeki Bir Grup Dağ Keçisi Motifi. *Art-Sanat*, (16), s. 491 - 527.
- Özgül, O. & Ceylan, N. (2017). Eskiçağ'da Kafkasya Geçitleri (Daryal ve Derbent). *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, IV(XIII), 24-62.
- Özgül, O. (2015). Çoruh ve Kür Vadisinde Kimmer-İskit Yer Adları. *Belgü*, (2), 159-179.
- Özgül, O. (2015). Erzurum Bölgesi Kaya Panoları. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(10), 169-198.
- Özgül, O. (2016). Erzurum Şenkaya Petrogliflerindeki At Geyik ve Güneş Kursu. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (39), 371-390.
- Phillips, E. D. (1965). *The Royal Hordes: Nomad Peoples of the Steppes*. London: Thames and Hudson.
- Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. A. Kazancıgil (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Rozwadowski, A. (2004). *Symbols through Time Interpreting the Rock Art of Central Asia*. (Çev. A. Pietrzak). Poznan: Wydawnictwo I Drukarnia Uni-Druk S.C.
- Rubruk, W. Von. (2019). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255*. E. Ayan (Çev.). İstanbul: Kronik Yayınları.

- Rudenko, S. İ. (1952). *Dağlık Altay Buluntuları ve İskitler*. A. İsina (Çev.). İstanbul: Hasan Yelmen Eğitim Vakfı Yayınları.
- Sevin, V. (2005). *Hakkâri Taşları Çıplak Savaşçıların Gizemi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sevin, V. (2015). *Hakkâri Taşları II Gizemin Peşinde*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sevin, Veli & Özfirat, A. (2001). Hakkâri Stelleri: ve Doğu Anadolu'da İlk Çobanlar. *Belleten*, 65(243), s. 501- 518.
- Sher, Y. A. (1996). *Kamenniye İzvayaniya Semireçya*, Izdatel'stvo Nauka. Moskova.
- Sönmez, R. S., Kolağasıoğlu, M. S. & Çelik, B. (2022). Ordu'da Ele Geçen Bir Balbal Heykeli. *Arkeoloji ve Sanat*, (171), 75 - 80.
- Tarhan, M. T. (1972). *Eskiçağda Kimmerler problemi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Tarhan, M. T. (2002). Ön Asya Dünyasında İlk Türkler Kimmerler ve İskitler. İçinde, H. C. Güzel - K. Çiçek - S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (C. I, 597-610), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Üngör, İ. (2016). Orta Asya'dan Anadolu'ya Kayalara Yazılan Türk Kültürü (Dereiçi Kaya Resimleri). *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (39), 357-370.
- Yılmaz, A. (2005). Baba mı, balbal mı yoksa bediz mi?. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 206-214.

# BİR SEYAHAT İKİ NÁME: BUHARA EMİRİ ABDULAHAD VE İSMAİL GASPIRALI İLİŞKİLERİ ÜZERİNE

## ONE TRAVEL TWO NÁME: ON THE RELATIONSHIPS OF THE EMIR OF BUKHARA ABDULAHAD AND ISMAIL GASPRINSKI

Zaynabidin ABDIRASHIDOV\*

### ÖZ

XIX. yüzyılın son çeyreğinde tüm Müslüman Doğu'yu kasıp kavuran modernist hareketin kıvılcımları Türkistan hanlıklarına da nüfuz etti. 1885'de Buhara tahtını devrim alan Abdülahad, reformcu fikirlerin yayılmaya başladığı ve İç Rusya Müslümanları arasında modernist hareketin karakter kazandığı dönemde ülkeyi yönetti. Abdülahad, Buhara heyetiyle birlikte Rusya'yı birçok kez ziyaret etti ve Rus kültürüyle yakından tanıştı. 1883 senesinde Gaspiralı'nın yeni çıkan *Tercüman* gazetesiyle tanıştı ve gazeteye abone oldu. Abdülahad 1892 yılın Aralık ayında Rusya'ya resmi ziyarette bulundu. Emir Rusya'ya yaptığı bu seyaheti günlük olarak not etti ve bu günlüğünün el yazmasını Gaspiralı'ya emanet etti. Günlük 1894 yılında Kazan Üniversitesi matbaasında basıldı. Bununla birlikte Gaspiralı *Tercüman* gazetesinde de Abdülahad'ın 1892-1893 yıllarında Rusya'ya yaptığı seyahati geniş bir şekilde ele almıştı. Gazetede yayımlanan haberler Abdülahad'ın günlüğünden önemli ölçüde farklıydı. Gazetedeki yazılar kitaptan farklı olarak, Emir'in İç Rusya Müslümanlarının önemli simalarıyla yaptığı görüşmelerin ayrıntısını aktarmıştır. Daha sonra Gaspiralı tarafından bu haberler toplanarak 1893 yılının sonunda bir kitap şeklinde yayımlanmıştır. Makalede Buhara Emiri Abdülahad ve İsmail Gaspiralı'nın ilişkileri iki seyahet notları üzerinden deyatlı bir şekilde incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Buhara, emir, İsmail Gaspiralı, seyahet, seyahetname

### ABSTRACT

The sparks of the modernist movement that swept the entire Muslim East in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century also penetrated the Turkestan khanates. Abdülahad, who took the throne of Bukhara in 1885, ruled the country during the period when reformist ideas began to spread and the modernist movement gained character among the Muslims of Inner Russia. Abdülahad visited Russia many times with the Bukhara delegation and was closely acquainted with Russian culture. In 1883, he subscribed Gasprinski's newly published *Tercüman* newspaper. Abdullahad made an official visit to Russia in December 1892. Emir kept a daily note of this trip to Russia and entrusted the manuscript of this diary to Gasprinski. The diary was printed in the Kazan University printing house in 1894. In addition, Gasprinski had extensively covered Abdullahad's trip to Russia in 1892-1893 in his newspaper. The news published in the newspaper differed significantly from Abdullahad's diary. The articles in the newspaper, unlike the book, conveyed the details of the

---

\* Prof., Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara/Türkiye  
(zaynabidin.abdirashidov@hbv.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-6869-4315>

Emir's meetings with important figures of Inner Russian Muslims. Later, this news was collected by Gasprinski and published as a book at the end of 1893. In the article, the relations of Bukhara Emir Abdülahad and Ismail Gasprinski will be examined in detail through two travel notes.

**Keywords:** Bikhara, emir, Ismail Gasprinski, journey, travelog

Buhara Emirliği, Çarlık Rusyası tarafından işgal edilmeden önce kültür alanında Hive ve Hokand Hanlıklarının gerisinde olmasına rağmen askeri ve ekonomik olarak Türkistan'ın diğer hanlıklarından güçlüydü. Buhara Emirliği'nde diğer iki hanlıkta olduğu gibi kültür, edebiyat (özellikle tarih bilimleri) ve inşaat alanında bir canlılık yaşanmadı (Barthold, 1922, s. 49). Ancak güçlü Buhara Hanlığı, Çarlık Rusyası tarafından işgal edilmeden önce ve sonra hem siyasi hem de ekonomik olarak ilgi odağı olmaya devam etti.

Zeki Velidi'nin yazdığı gibi, Buhara hükümdarları Haydar (1800-1826) ve Emir Nasrullah (1827-1860) ülkede herhangi bir reform girişiminde bulunmadı (Togan, 1942-1947, s. 212). Buhara'nın sondan bir önceki emiri Muzaffer (1860-1885) de seleflerinden çok farklı değildi ve onun hükümdarlığı döneminde Buhara, Rusya'nın himayesine girdi (Becker, 1968, s. 3-65) Muzaffer'in bir emir ve şahıs olarak faaliyetleri, dönemin ateşli eleştirmeni Ahmed Daniş'in eserlerinde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır (Daniş, 1967). Daniş, vatanının geri kalmışlığının nedenlerini, öncelikle köylüleri ve zanaatkârları ağır vergiler altında ezen, bereketli toprakları harap eden Muzaffer'in zalim, adaletsiz ve suçlu politikasında görüyordu. Daniş, adil bir devlet sisteminin kurulması, tarımın geliştirilmesi, sulamanın yaygınlaştırılması ve iyileştirilmesi, madenlerin araştırılarak kullanılması gerektiğini düşünüyordu. Daniş'e göre ilerlemeci gelişimin temeli eğitimdi. Ahmed Daniş, devletin gerilemesinin ve ülkede yaşanan ekonomik krizin suçlusu olarak Muzaffer'i görmekte ve aşırı "aptallığı ve zayıflığının" buna katkıda bulunduğunu yazmaktadır (Muminov, 1974, s. 66).

Buhara'da sosyo-politik alanda reform yapılması gerektiğine dair fikirler, ilk olarak XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Ahmet Daniş'in başını çektiği Buhara'nın önde gelen aydınlarının toplandığı dar bir çevrede ortaya çıktı. Ancak dile getirilen fikirler destek bulmadı ve bu çevrenin içinde kaldı. Çünkü aydınların Ahmed Daniş'in evindeki toplantıları çoğu zaman gizli ve küçük bir grup içinde yapıyordu (Ayni, 1960, s. 289-316). Sözü gelmişken belirtmek gerekir ki, Ahmed Daniş cesur görüşlerinden ötürü, Buhara müderrisleri tarafından kâfir ilan edilmiş ve eserleri Buhara Hanlığı topraklarında yasaklanmıştır (Hayit, 1956, s. 6). Ancak Daniş'in eserleri Emir tara-

findan yasaklanmasına rağmen, Buhara’da yeni genç bir neslin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. XX. yüzyılın başında Buhara’nın önde gelen aydınlarından Sadrettin Ayni, Ahmed Daniş’in *Navadir al-Vakae* adlı eserinin genç medrese öğrencileri üzerinde çok güçlü bir etkiye sahip olduğunu ve öğrencilerin hayata bakış açılarını kökten değiştirdiğini yazmıştır (Ayni, 1960, s. 41). Ancak Daniş’in eserleri Buhara’da yasaklandığı için etkisi geniş kesimlere yayılmamıştır. Onun eserlerinin Buhara’da reform fikirlerinin yayılmasında başlangıç noktası olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bazı tarihçiler Buhara’daki reformcu hareketin her şeye rağmen kendine has bir kökene sahip olduğuna inanmaktadır (d’Encausse, 1988, s. 60). Ancak bu tür fikirler, Buhara’daki reformcu hareketin kökenlerine ilişkin tek taraflı bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu meselede dış etkileri, özellikle yüzyılların kavşağında komşu ülkelerde yaşanan önemli olayların ve Rusya’nın iç bölgelerindeki Müslümanların büyük etkisini hesaba katmamak imkânsızdır.

Buhara’nın 1868’de Rusya’nın himayesine girdiği ilk dönemde, Rus yetkililer hanlığın içişlerine aktif olarak müdahalede bulunmadılar. Rusya’nın etkisi, Buhara topraklarından geçen Orta Asya demiryolunun inşasından (1887) ve Buhara Hanlığı’nın Rusya’yla tek gümrük bölgesine girmesinden sonra arttı (Bregel, 2000, s. 518-519).

Buhara tahtını babası Muzaffer’den miras alan Abdülhad (1885-1910), reformcu fikirlerin yayılmaya başladığı ve İç Rusya Müslümanları arasında modernist hareketin karakter kazandığı dönemde ülkeyi yönetti. Velihaht Abdülhad, Buhara heyetiyle birlikte Rusya’yı birçok kez ziyaret etti ve Rus kültürüyle yakından tanıştı. Buhara’dan St. Petersburg’a giden yol Kafkasya ve Kırım’dan geçtiği için, Abdülhad en azından Rusya Müslümanlarının ruh haline yabancı değildi. St. Petersburg ve Moskova’ya yaptığı seyahatlerinden (Ahbar-ı Dâhiliye, 1883, s.7, 8, 12, 13; Turli Ahbar, 1883, s.8; Basiret-i Dahili ve Harici, 1883, s.10; Hive Hanı, 1883, s.14) birinde, 1883 senesinde Gaspıralı’nın yeni çıkan *Tercüman* gazetesiyle tanıştı ve gazeteye abone olmak istedi. Gaspıralı’ya yazdığı mektupta bu arzusunu dile getirdi (Teşekkür, 1883, s.19). O andan itibaren Gaspıralı ve Emir Abdülhad arasında uzun ancak çok verimli olmayan bir dostluk başladı. Gaspıralı fırsat buldukça Emir hakkında olumlu şeyler söylemeye gayret etti. 1892 yılında çıkan *Tercüman* sayılarından birinde okuyucularına, Buhara Emiri Abdülhad’ın yayımlandığı günden beri gazeteye abone olduğunu açıklayarak, onu Müslüman ülkenin aydın bir yöneticisi ve Müslümanların güncel



sorunlarının farkında olan bir reform destekçisi olarak tanıttı (Emir Seyyid Abdülahad, 1892, s.27).

İsmail Gaspıralı, Buhara Emirliği'ne ve hükümdarına büyük önem veriyordu. *Tercüman* okuyucularını Buhara devletinin tarihi, gelenekleri ve yöneticileriyle tanıştırdı. Özellikle Buhara ve Bahçesaray arasında manevi bir bağ kurmaya çalıştı. *Tercüman*'da peygamberin silah arkadaşı Gazi Mansur'un Kırım'daki tekkesi ve onun Buharalı ilk şeyhleri Şeyh Ramazan ve Şeyh Halil hakkında bir efsane yayımlandı. Bununla Gaspıralı, Buhara'nın Kırım üzerindeki gerçek manevi etkisini göstermek istiyordu (Buhara ve Bahçesaray, 1893, s.4).

Abdülahad 1885 yılında Buhara tahtına oturduktan sonra devlet başkanı sıfatıyla Rusya'ya 1892 yılın Aralık ayında resmi ziyarette bulundu. Bu ziyaret öncekilerinden ve sonrakilerinden farklıydı. Abdülahad Rusya'ya yaptığı bu seyaheti günlük olarak not etti ve sonunda bir seyahatname olarak yayımladı.

Tarihe bakarsak hükümdarlar tarafından yazılan seyahet günlükleri ve notlarına pek çok rast gelmeyiz. Hindistan'da imperatorluk kuran ve hükümdarlık eden Babur'un yazdığı günlükleri Baburname dışında hiç bir padişah tarafından böyle bir eser yazılmadı. Ancak Buhara Emiri Abdülahad Babur'un bu geleneğini devam ettiren ikinci bir hükümdar oldu.

Abdülahad seyahat günlüğünün el yazmasını Gaspıralı'ya emanet etti ve onu Farsça ve Rusça tek kitap olarak baskıya hazırlaması için ricada bulundu. Günlük 1894 yılında Kazan Üniversitesi matbaası tarafından *Tahrir-i Ruzname-i Eser-i Ala Hazret Emir-i Buhara Seyyid Abdülahad (Buhara Emiri Ekselanslarının Günlüğü)* adıyla basıldı. Kitabın tüm baskısı Abdülahad'a gönderildi. Kitabın basıldığını duyan *Tercüman* okurları kitaba ilgi gösterince Gaspıralı, Abdülahad'dan izin alarak kitaptan alıntılarını *Tercüman*'da yayımladı. Bununla birlikte Gaspıralı *Tercüman* gazetesinde de Abdülahad'ın 1892-1893 yıllarında Rusya'ya yaptığı seyahati geniş bir şekilde ele almıştı. Gazetede yayımlanan haberler Abdülahad'ın günlüğünden önemli ölçüde farklıydı. Gazetede yazılar kitaptan farklı olarak, Emir'in İç Rusya Müslümanlarının önemli simalarıyla yaptığı görüşmelerin ayrıntısını aktarmıştır. Daha sonra Gaspıralı tarafından bu haberler toplanarak 1893 yılının sonunda Buhara Hanlığı hakkında ek bilgiler içeren bir kitap şeklinde *Sefername-i Hazret-i Emir*, Buhara Devleti Mir Seyyid Abdülahad Bahadurhannig 1893 (1310) da Vake Olmuş Rusiya Seyahati Bayanında Risale-i Mahsusa olarak yayımlanmıştır.

Abdulahad Rusya'ya ziyareti sebebini "St. Petersburg'da bulunma ve Büyük Rus Monarşisi ile aramızdaki dostane ilişkileri daha da güçlü ve sarsılmaz ilkeler üzerinde güçlendirme yönündeki uzun süredir devam eden yürekten arzumuz nihayet yerine getirildi." diye açıklamaktaydı. Ancak bu ziyaretin gerçek sebepleri vardı. Gaspıralı bu seyahetin amacı Abdulahad'ın küçük oğlu Alimhan töre'yı Petersburg'deki bir askeri okula kayd ettirmek ve Çar Aleksandr'dan oğlunu Buhara tahtının veliahtı olarak tanımlanması ve resmi icazesini almaktı, diye izah etti.

Gaspıralı, Buhara Emiri Abdülhad'la ilk kez bu seyahet sırasında 1893 yılının başlarında görüştü. St. Petersburg seyahatinden dönerken, Kırım'a uğrayan ve Bahçesaray üzerinden Sivastopol'a geçen Emir, 6 Şubat 1893 tarihinde Bahçesaray'a gelmişti. Karşılama heyetinde Gaspıralı da vardı (Abdülhad, 1894, s. 59). Abdülhad geziyle ilgili anılarında, "Bizi karşılayanlar arasında Müslüman gazetesi *Tercüman*'ın editörü İsmail Bey de vardı," diye yazmıştır (Abdülhad, 1894, s. 59). Buhara Emiri, onuruna düzenlenen yemekten sonra Sivastopol'a gitti. Emir, "Editör İsmail Bey'i kabul ettiğini ve onunla bir süre Bahçesaray'da konuştuğunu" da yazmıştır (Abdülhad, 1894, s. 60). Emir'in görüşmeyle ilgili sözleri bununla sınırlıdır ve toplantının detayları üzerinde durmamıştır. Ancak *Tercüman* gazetesindeki haberden toplantının bazı detaylarını öğrenebiliyoruz. Abdülhad görüşme sırasında Gaspıralı'ya Buhara'nın üçüncü dereceden Altın Yıldız nişanını vermiş ve bu konuda bir ferman çıkarmıştır (Emir Fermanı, 1893, s.6). Gazetede fermanın Farsça aslı ve Türkçe çevirisi yayımlanmıştır. Fermana Buhara ve Rus İmparatorluğu arasındaki dostane ilişkilere dikkat çekilmiş ve bu ilişkilere duyulan saygının bir işareti olarak Emir'in Gaspıralı'ya üçüncü dereceden Altın Yıldız nişanı verdiği yazılmıştır. Ödül takdim edilen kişinin bundan sonra Buhara'ya daha fazla hizmet etmesi umudu dile getirilmiştir.

Abdülhad'ın aksine Gaspıralı birkaç gün içinde onunla üç görüşme yaptığını yazmaktadır. En önemlisi de Emir'le Türk dilinde tercüman olmadan konuştuğunu vurgulamıştır (A'la Hazrat, 1893, s.5).

Emir Abdülhad, bir gezgin ve bir aydın olarak 1893 senesinde Rusya'ya yaptığı seyahatin günlüğünü tuttuğunu ve bu günlüğünün düzenlenmesini ve yayımlanması işini Bahçesaray'da yaptığı ilk görüşmede Gaspıralı'ya emanet ettiğini yukarıda yazılmıştı. Gaspıralı Emir'in teklifini memnuniyetle kabul etti (Sefername-i Hazret-i Emir, 1893, s. 26). Ayrıca Abdülhad'la Sivastopol'da yaptığı son

görüşmede, Emir'in Rusça bilmediğinden dolayı üzüntü duyduğunu söylemesi üzerine, Buhara okulları için *Muallim-i Lisan-i Rusi (Rus Dili Öğretmeni)* adıyla Rusça ders kitabı hazırlayarak yayımlama sözünü verdi (Gaspralı, 1894, 2). Öte yandan, Abdülahad'ın sözlerinden anlaşılacağı üzere Buhara'daki eğitim kurumlarının müfredatına Rusçayı dâhil etmek istiyordu. Ancak Emir'in devletin içişlerindeki zayıflığı ve muhafazakâr din adamlarının baskısı planın uygulanmasına izin vermedi. Buna rağmen Abdülahad yine de halkının ihtiyaçları için Buhara'da bir Rus Okulu açmaya karar verdi. Okulun açılmasında bu fikri destekleyen Türkistan'daki Rus idaresinin rolünü de belirtmek gerek. Abdülahad her fırsatta Rusya'ya karşı sadakatini ve bağlılığını göstermeye çalışıyordu. Muhtemelen onu bu adımı atmaya iten de karakterinin bu niteliğiydi. Ayrıca Rusya ile arasındaki dostane ilişkilerin bir işareti olarak Abdülahad, periyodik olarak çeşitli Rus devlet ve toplum kuruluşlarına büyük bağışlar yapıyordu. Buhara'da 1894 yılında açılan Rus okulunun yukarıdakilerin bir sonucu olduğu da söylenebilir. Abdülahad'ın, Türkistan Genel Valisi Baron Vrevskiy'e Buhara'da bir Rus okulunun açılması kararıyla ilgili gönderdiği mektubu da bu düşüncüyü doğrulamaktadır (Buhara-ı Şerif, 1894, s.30).

Buhara'da açılan Rus okulunda 1895 yılının başında 29'u yerli ve 11'i Yahudi olmak üzere toplam 40 öğrenci eğitim görüyordu. Tatar kökenli Aliaskar Kalinin okulun öğretmeni olarak tayin edilmişti (Buhara, 1894, s.8). 1890'lı yılların başında *Tercüman*, St. Petersburg gazetelerinden aldığı bir bilgiye dayanarak, yerli halk için Buhara'da bir Rus meslek okulunun açılmasının planlandığına dair bir haber yayımladı (Buhara-ı Şerif, 1894, s.9). Ancak bu haber doğrulanmadı.

Abdülahad Gaspralı'nın faaliyetlerini olumlu değerlendirmesi ve *Tercüman* gazetesine olan memnuniyetine rağmen (A'la Hazrat, 1893, s.5), gazetenin reform fikirlerinin uygulanması ve Buhara'da yaygınlaşması için hiçbir adım atmadı. İdil Müslümanlarının tanınmış simalarından Muhammed Zahir Bigiyev, Abdülahad'la söz konusu olan Petersburg seyaheti sırasında 1893 yılı Ocak ayında Rostov şehrinde görüşmüş. Görüşmede Bigiyev Buhara'da bir gazete kurulması için başvuruda bulunmuş (Bigiyev, 1908, s. 74-75; *Sefernamae-i Hazret-i Emir*, 1893, s. 15) ve eserlerini kendisine takdim etmişti (Bigiyev, 1908, s. 74). Bu görüşme detaylarını da *Tercüman* gazetesindeki haberlerden biliyoruz. Abdülahad, Bigiyev'in başvurusuna kısa sürede cevap vereceğine söz vermişti. Ancak Bigiyev söz verilen cevabı beklemeden planladığı çalışmalarını gerçekleştirme umuduyla Buhara'ya geldi. Bigiyev Buhara'ya yaptığı

seyaheti daha sonra *Maverannehir’de Seyahat* adıyla yayınlamıştı. Gaspıralı gibi o da bir yanıt bulmak için Buhara’yı yerinde ziyaret etmeye karar vermişti. Bigiyev, Buhara yönetiminin üst düzey yetkilileriyle görüşmesine rağmen yaptığı başvuruya olumlu bir yanıt alamadı. Gazetenin zararlı olduğu ve Buhara’da hiçbir gazetenin yayımlanmasına izin verilmeyeceğini yetkililerden duyduğunda çok şaşırıldı (Bigiyev, 1908, s. 75).

Abdülhad’ın yürüttüğü iç siyaseti analiz eden bazı çalışmalarda Abdülhad, “mutlak muhafazakârlığın, tam anlamıyla muhafazakârlığın savunucusu” olarak adlandırılmaktadır (d’Encausse, 1988, s. 68). Bizim görüşümüze göre din adamlarının desteği olmadan uzun süre tahtta kalamayacağını anlayan ve bu nedenle onlara uymak zorunda kalan Abdülhad için bu tanım tamamen doğru değildir. Öte yandan Rus yetkililerin de onun üzerinde güçlü baskısı vardı. Tüm bu nedenler Abdülhad’ın zamana uygun farklı bir politika izlemesine izin vermedi (Lazzerini, 1984, s. 83). Liberal reformcu hareket, 1905 Rus Devrimi’nden ve Çar tarafından ilan edilen manifestodan sonra Buhara’ya girmeye başladı ancak muhafazakâr din adamlarının sert muhalefetiyle karşılaştı (Bregel, 2000, s. 519). Bu sırada din adamlarının destekçileri Abdülhad’a şiddetle baskı yapmaya başladılar (Becker, 1968, s. 205). Bu arada şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, bazı Rus yetkililer başka bölgelerden ve komşu ülkelerden gelen gazetelerin siyasi olarak zararlı olduğunu düşünerek Buhara’daki Rus Siyasi Temsilciliği aracılığıyla bunları yasaklatmaya çalışmışlardır (Gosmanov, 2006, s. 433-434).

Abdülhad’ın yeni değişimlere olan tutkusu, Gaspıralı’ya verdiği sözlerden de anlaşılmaktadır. Gaspıralı’nın şükran sözlerine karşılık Emir, mütevazı cömertliğinin, onun on yıllık hizmeti ve milli eğitim davasındaki gayreti ile karşılaştırıldığında hiçbir şey olmadığını söylemiştir (A’la Hazrat, 1893, s. 5). Abdülhad, Gaspıralı’nın Müslümanların modern gereksinimlerine cevap veren yeni usul okullardan oluşan bir ağ kurma çabasını takdir etmiştir. Ancak bahsettiğimiz gibi Abdülhad, söylediklerini bazı nedenlerden dolayı hayata geçiremedi. Bu durum Abdülhad’ın devletin hayatın her alanında geri kalmışlığını çok iyi anladığını ve ülkenin geleceğinin bu faktörlere bağlı olduğunu iyi bildiğini düşünmemize neden olmaktadır. Emir’in Gaspıralı tarafından yayımlanan seyahat günlüğü düşüncelerimizi desteklemektedir. Muhafazakâr ve fanatik din adamları ile bazı dış güçler, Emir’in planlarını uygulamasına izin vermemiştir. Abdülhad’ı oldukça iyi tanıyan Gaspıralı, “Yaşasın bilim hamisi, yaşasın Seyyid Abdülhad” (A’la Hazrat, 1893, s. 5)

gibi övgü dolu sözler söyleyerek onu kararlı adımlar atmaya teşvik etmiş ve ona İslam dünyasının en yüksek sıfatı olan “Emir-ül Müminin” sıfatıyla hitap etmiştir (Sefername-i Hazret-i Emir, 1893, s. 26). Abdülahad ve Gaspıralı arasındaki sonraki ilişkilerin analizi, onların sonuna kadar sadık dost olarak kaldıklarını göstermektedir. Gaspıralı’nın Abdülahad’ın kararsızlığına yönelik açık suçlamalarına rağmen, dostlukları bozulmamıştır. Aksine Abdülahad, Gaspıralı’nın faaliyetlerini ve *Tercüman* gazetesini hem maddi hem de manevi olarak desteklemiştir.

Daha önce Gaspıralı’nın, Abdülahad’a Buhara okulları için *Muallim-i Lisan-i Rusi* adıyla özel Rusça bir ders kitabı yayımlama sözü verdiğinden bahsetmiştik. Ancak Gaspıralı bu sözünü yerine getiremedi. Sonraki görüşmelerinde Emir, Gaspıralı’ya verdiği sözü hatırlatarak Rusça ders kitabı yayımlamasını istedi. Gaspıralı, ders kitabını 1893 yılının sonuna kadar *Tercüman* aracılığıyla yayımlama niyetini bir kez daha dile getirdi (Ahtar, 1893, s. 15). Ancak Abdülahad, bir buçuk yıl sonra bile söz verilen ders kitabını alamadı ve Gaspıralı’dan kitabın yayımlanması için acele etmesini istedi (İsmail, 1894, s. 32). Bahsettiğimiz Rusça ders kitabının kaderi belirsiz kaldı; kitap basılmadı. Gaspıralı eğer kitabı yayımlasaydı kesinlikle gazetesi aracılığıyla bildirirdi. Görünüşe göre, 1893-1895 yıllarında Gaspıralı ve Abdülahad arasında yaşanan zor ve sonuçsuz diyalog, Rusça ders kitabının kaderini olumsuz yönde etkiledi. Gaspıralı emirden çok şey bekledi ancak sonunda hiçbir şey elde edemedi. Buhara’da açılan Rus okuluyla ilgili hayal kırıklığını bile gizlemedi. Gaspıralı, okulu Buhara makamlarının siyasi tavizinin bir meyvesi olarak kabul etmekle birlikte okulun Rusça öğretme dışında insanlara hiçbir faydası olmadığını da gördü. Gaspıralı, yaptığı hizmetlerin karşılığında Abdülahad’dan, dini disiplinlerle birlikte laik bilimlerin de öğretildiği tam teşekküllü bir üniversite açmasını da istedi (Buhara, 1896, 49).

Gaspıralı ile Abdülahad arasındaki görüşmelerin ana gündemininin Buhara’daki birkaç medresenin Avrupa tipi eğitim kurumlarına dönüştürülmesi olduğunu varsayabiliriz. Emir’in her adımını kontrol eden din adamlarının aşırı bağınazlığı, Abdülahad’ın kararlı davranmasına izin vermedi. Gaspıralı ise Emir’den bu kararlılığı bekliyordu. Makul bir cevap alamadığı için ders kitabını yayımlamaktan kaçındığını varsayılabiliriz.

Abdülahad’ın seyahat günlüğünün kaderi daha olumlu oldu. Günlüğün el yazmasını alan Gaspıralı, onu Farsça ve Rusça tek kitap olarak baskıya hazırladı. Günlük 1894 yılında Kazan Üniversitesi

matbaası tarafından basıldı (Abdülahad, 1894). Kitabın tüm baskısı Abdülahad'a gönderildi (Ahtar, 1895, 11). Kitabın basıldığını duyan *Tercüman* okurları kitaba ilgi gösterince Gaspıralı, Abdülahad'dan izin alarak kitaptan alıntılarını *Tercüman*'da yayımladı (Tahrir-i Ruzname-i, 1895, s.35, s.36). *Tercüman*, Abdülahad'ın 1892-1893 yıllarında Rusya'ya yaptığı seyahati geniş bir şekilde ele almıştı. (Sefername-i Hazret-i Emir, 1892, s. 48; 1893, s. 1-8). Gazetede yayımlanan haberler Abdülahad'ın günlüğünden önemli ölçüde farklıydı. Kitaptan farklı olarak, Emir'in İç Rusya Müslümanlarının önemli simalarıyla yaptığı görüşmelerin ayrıntısını aktarmıştır. Daha sonra bu haberler toplanarak 1893 yılının sonunda Buhara Hanlığı hakkında ek bilgiler (Gaspıralı, 1891, s. 23-25) içeren bir kitap olarak yayımlanmıştır (Sefername-i Hazret-i Emir, 1893).

Abdülahad hayatının sonuna kadar neredeyse her yıl Yalta'daki evinde tatil yapmış, Emir ve Gaspıralı her seferinde burada görüşmüştür. *Tercüman*'daki sayısız haber bu görüşmeleri ortaya koymaktadır. Ancak haberler çok kısa ve görüşmelerin içeriğini vermemektedir. Görüş ayrılığına rağmen Abdülahad, Gaspıralı'yı finansal açıdan desteklemiştir. Emir her fırsatta pahalı hediyeler ve parayla birlikte ona tebrik telgrafları göndermiştir. Abdülahad'ın yaptıkları Çarlık yetkilileri tarafından sürekli kaydedilmiştir. Rus İmparatorluğu Bakanlar Kurulu Başkanı P. A. Stolıpin tarafından *Tercüman* gazetesinin 25. yıldönümü münasebetiyle hazırlanan raporda gazeteye maddi destek sağlayanlar arasında Buhara Emiri'nin adı özellikle geçmektedir (Gosmanov, 2006, s. 441-453) *Tercüman*'da gazeteye yapılan hayır amaçlı bağışlar ve Buhara Emiri'nin gönderdiği paralar hakkında bilgi vermektedir (Hicab, 1908, s. 28). Abdülahad'ın Rusya'ya tamamıyla sadık olduğunu düşünen Rus yetkililer, onun Müslümanlar lehine yaptığı faaliyetlere şüpheyle yaklaştılar. Rus yetkililer, Abdülahad'ın çeşitli Rus kurumlarına içtenlikle yaptığı büyük miktarda bağışları bile kabul etmediler. Özellikle, gizli notların birinde şöyle yazmaktadır: “Buhara hükümdarı, son Japon savaşında yaralılara ve donanmaya (Buhara Emirinin Hediyesi, 1904, s. 13; Ahbar-ı Dâhiliye, 1904, s. 34; Buhara ve Hive Haberleri, 1904, s. 70) büyük bağışlarda bulunarak Egemen İmparator'a ve Rusya'ya özverili bağlılığını göstermeye çalışıyor ama Hicaz yoluna (Hicaz Demiryolu, XX. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu tarafından inşa edilmiştir. Abdülahad bu yolun yapımı için 160 bin ruble bağış yapmıştır) (Maveraünnehir, 1901, 9) ve St. Petersburg'daki (Bizim Gazetelerden, 1907, s. 2) camiye de eşit derecede ya da daha az olmayan bağışlarda bulunuyor. Bunu sadece Buhara hükümetinin sadakat ve bağlılığını vurgulayarak yaptığı

fedakârlıkları fazla abartmamanız için söylüyorum” (Abdiraşidov, 2023, s. 91-95) Bu açıklama, Rus yetkililerin vasal Türkistan hanlarının sadakatine nasıl şüpheyle yaklaştıklarını göstermektedir.

Gaspıralı'nın Abdülahad'la bağlantıları hakkında daha detaylı bilgiye sahip değiliz. Dahası Gaspıralı'nın Buhara yönetiminin diğer üst düzey yetkilileriyle ilişkilerini anlatan çok az kaynak bulunmaktadır. Abdülahad'dan tahtı devralan oğlu Âlim Han (1910-1920), babasıyla Kırım üzerinden Rusya'ya yaptığı yolculuklar sırasında taht varisi sıfatıyla birkaç kez Gaspıralı'yla bir araya geldi. İlk buluşmaları 1893 senesinde Âlim Han henüz 9 yaşındayken gerçekleşti. Aradan 2 yıl geçtikten sonra Âlim Han, sıradaki Kırım seyahati sırasında Gaspıralı'nın oğluyla tanıştı. Bu toplantının anısına Âlim Han, Gaspıralı'nın oğluna değerli bir hilat hediye etti, Abdülahad ise onun bir yıllık eğitim ücretini ödedi (İsmail, 1895, s. 31). Âlim Han'ın Gaspıralı'nın oğluyla daha sonraki bağlantısı hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

St. Petersburg'daki askeri okuldan mezun olan ve düzenli olarak Rus basınına takip eden Âlim Han, Rus İmparatorluğu'nun siyasi ve ekonomik durumunu iyi biliyordu. Gaspıralı 1908 senesinde Âlim Han'la tanıştığı zaman onu şöyle anlatıyordu: “Ekselansları Alimcan Töre Farsçayı, Rusçayı ve Türk dillerini iyi biliyor; Rus ve yabancı basını yakından takip ediyor ve dönemin koşullarından haberdar” (İsmail, 1908, 58). Âlim Han, Buhara tahtına çıktıktan sonra ekonominin çeşitli sektörlerinde kapsamlı reformlara başlamasına rağmen potansiyelini tam olarak kullanamadı.

Gaspıralı, Türkistan'daki diğer insanlar arasında Abdülahad'a daha yakındı. Aralarındaki uzun süren ilişki tek yönlü değildi ve Abdülahad'ın ölümüne kadar devam etti. Abdülahad, Gaspıralı'nın fikirlerini iyi anlamasına rağmen bunları devletinde uygulamaya cesaret edemedi. Farklı düşünmesine rağmen Abulhad'ın kararsızlığı, onun “muhafazakârlık taraftarı” olarak adlandırmasına neden oldu. Abdülahad'ın Gaspıralı'nın fikirlerini ve planlarını Buhara'da yayma konusunda verdiği sözlerde samimi olduğunu söyleyebiliriz. Gaspıralı, bu düşüncelerden dolayı planlarının Buhara'da uygulanmasına yönelik umudunu yitirmedi. Onun Abdülahad'la ve Buhara'nın diğer yöneticileriyle olan ilişkisi, Buhara Hanlığı'nda Cedid ideolojisinin gelişmesine büyük katkı sağladı.

#### KAYNAKLAR

A'la Hazrat va Muharrir İsmâ'ilbek. *Tercüman*, 1893, №5.

- Abdirašidov, Zaynabidin. (2023). *İsmail Gaspıralı ve XX. Yüzyilin Başlarında Türkistan (Temaslar - İlişkiler - Tesir)*. Hatice Kerimiv (Cev.). İstanbul: Selenge.
- Abdülahad. (1894). *Tahrir-i Ruzname-i Eser-i Ala Hazret Emir-i Buhara Seyyid Abdülahad (Buhara Emiri Ekselanslarının Günlüğü)*. İ. Gasprinskiy (haz.) Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskogo Universiteta.
- Ahbar-ı Dâhiliye. *Tercüman*, 1883, №7; 1883, №8; 1883, №12; 1883, №13;
- Ahbar-ı Dâhiliye. *Tercüman*, 1904, №34.
- Ahtar. *Tercüman*, 1893, №15.
- Ahtar. *Tercüman*, 1895, №11.
- Ayni S. (1960). *Korotko o Moyey Jizni*. Sobraniye Soçineniy. C.1. Moskova,.
- Ayni, Sadreddin. (1960). *Buhara (Vospominaniya)*. Sobraniye Soçineniy. Moskova.
- Barthold V. (1922). İstoriya Turkestana. *Trudi Turkestanskogo Universiteta*, Sayı: 2, Taşkent Türkistan Devlet Yayınevi.
- Basiret-i Dahili ve Harici. *Tercüman*, 1883, №10.
- Becker Seymour (1968). *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Bigiyev, Muhammad Zahir. (1908). *Maveraünnehir'de Seyahat*. Kazan: Kitap.
- Bizim Gazetalardan. Orenburg. *Tercüman*, 1907, №2.
- Bregel, Yuri. (2000) Bukhara iii. After the Mongol Invasion *Encyclopaedia Iranica* içinde (Cilt. IV, s. 515-521) London-Boston and Henley: Routledge- Kegan Paul.
- Buhara (Mektup). *Tercüman*, 1894, №8.
- Buhara Emirinin Hediyesi. *Tercüman*, 1904, №13.
- Buhara ve Bahçesaray. *Tercüman*, 1893, №4.
- Buhara ve Hive Haberleri. *Tercüman*, 1904, №70.
- Buhara. *Tercüman*, 1896, №49.
- Buhara-i Şerif. *Tercüman*, 1894, №30.
- Buhara-i Şerif. *Tercüman*, 1894, №9.
- d'Encausse, Hélène Carrère. (1988). *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*. Chikago: University of California Press.
- Daniş, Ahmed. (1967). *İstoriya Mangitskoy Dinastii*. Duşanbe: Doniş.



- Emir Fermanı (Devlet-i Buhara-ı Şerif). *Tercüman*, 1893, №6.
- Emir Seyyid Abdülahad Han Buhari. *Tercüman*, 1892, №27.
- Gaspiralı, İsmail. (1891). Memalik-i Buhara. *Tercüman*, №23-25.
- Gaspralı, İsmail. (1894). Emir-i Buhara-i Şerif. *Tercüman*, 1894, №32.
- Gosmanov, M. (2006). *İsmail Gasprinskiy, İstoriko-Dokümentalny Sbornik*, Kazan: Jiye.
- Hayit, Baymirza. (1956). *Turkestan im XX Jahrhundert*. Darmstadt.
- Hicab. *Tercüman*, 1908, №28.
- Hive Hanı va Buhara Veliahdı. *Tercüman*, 1883, №14.
- İsmail. (1894). Emir-i Buhara-i Şerif. *Tercüman*, №32.
- İsmail. (1895). Emir-i Buhara-i Şerif. *Tercüman*, №31.
- İsmail. (1908). Buharada Ne Gördüm? *Tercüman*, №58.
- Lazzerini, Edward J. (1984). From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskiy's Journey to Central Asia. *Central Asian Survey*. Sayı: 3, s. 77-88.
- Maveraünnehir. *Tercüman*, 1901, №9.
- Muminov İ. (ed.) (1974). *İstoriya Uzbekskoy SSR*. Taşkent: Fan.
- Sefernamae-i Hazret-i Emir*, Buhara Devleti Mir Seyyid Abdülahad Bahadırhannig 1893 (1310) da Vake Olmış Rusiya Seyahati Bayanında Risale-i Mahsusadır. (1893). (*Tercüman* gazetesinden alınmıştır). Bahçesaray.
- Sefernamae-i Hazret-i Emir*. *Tercüman*, 1892, №48; 1893, №1; 1893, №2; 1893, №3; 1893, №4; 1893, №5; 1893, №6; 1893, №7; 1893, №8.
- Tahrir-i Ruzname-i Eser-i Ala Hazret Emir-i Buhara Seyyid Abdülahad. *Tercüman*, 1895, №35, 36.
- Teşekkür. *Tercüman*, 1883, №19.
- Togan, Zeki Velidi. (1942-1947). *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. Cilt I. İstanbul.
- Turli Ahbar. *Tercüman*, 1883. №8.

# HİKMET GELENEĞİNDE HAREKETLE HOCA DEHHÂNÎ'NİN BİR ŞİİRİ

ACTING FROM THE WISDOM TRADITION A POEM  
BY KHOCA DEHHANÎ

Ozan YILMAZ\*

## ÖZ

Pir-i Türkistan lakabıyla tanınan Hoca Ahmed Yesevi (ö. 1166), hikmetli şiirleri yoluyla dinî-tasavvufî nasihatler verip büyük etki bırakmış bir düşünürdür. Kökleri çok eskiye dayanan hikmetli söyleyiş geleneğini Türkistan'da yaymış, hikmetleri yoluyla verdiği nasihatler kısa zamanda Horasan üzerinden Anadolu'ya ulaşmış, başta Yunus Emre olmak üzere 13. ve 14. yüzyılda yaşayan birçok Anadolu şairini etkilemiştir. Yesevi'nin öncüsü olduğu hikmetli söyleyiş tarzının doğrudan takipçileri olmakla birlikte bazı şairler bu tarzı dolaylı biçimde kullanmıştır. Dünya hayatının faniliği ve ilahî aşkın ölümsüzlüğü üzerine yazılan bazı şiirler, Ahmed Yesevi'de gördüğümüz bu söyleyiş tarzını hatırlatır. Hoca Ahmed Yesevi'deki hikmetli söyleyiş geleneğinin etkileri Hoca Dehhânî'de de görülür. Ataları Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hoca Dehhânî, "Hoca" unvanının hakkını verircesine bazı şiirlerinde hikmet üslubuna yer vermiş, bir diğer deyişle Yesevi gibi o da "Hoca" unvanını bu yönüyle almıştır. Hoca Dehhânî divanındaki şiirlerden biri olan 24 beyitlik "degül" redifli şiiri, Yesevi ve Yunus Emre tarzını yansıtan bir örnektir. Baştan sona hikmetli ifadelerle yer verilen bu şiir, Anadolu hikmet geleneğinin de klasik tarzdaki ilk örnekleri arasındadır. Bu bildiride hikmet geleneği ve Hoca Dehhânî'ye etkisi hakkında kısaca bilgi verilecek, Hoca Dehhânî'nin "degül" redifli şiirinden hareketle hikmetli söyleyiş geleneğinin 14. yüzyıl Anadolu'suna etkisi üzerinde durulacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, hikmet geleneği, Hoca Ahmed Yesevi, Hoca Dehhânî, öğüt.

## ABSTRACT

Hodja Ahmed Yesevi (d. 1166), known as Pir-i Turkestan, is a thinker who gave religious-sufistic advice through his wise poems and left a significant impact. He spread the ancient tradition of wise sayings in Turkestan, and his advice through his wisdom soon reached Anatolia via Khorasan, and influenced many Anatolian poets living in the 13th and 14th centuries, especially Yunus Emre. Although they were direct followers of the style of wise diction pioneered by Yesevi, some poets used this style indirectly. Some poems written about the mortality of worldly life and the immortality of divine love remind us of this style of expression that we see in Ahmed Yesevi. The effects of the wise discourse tradition in Khoja Ahmed Yesevi are also seen in Khoja Dehhani. Hodja Dehhani, whose ancestors came to Anatolia from Khorasan, included the style of wisdom in some of his poems as if to do

---

\*Prof. Dr, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkoloji Bölümü, ozan.yilmaz@manas.edu.kg; Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bişkek/Kyrgyzstan (oyilmaz@sakarya.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-6375-2881>

justice to the title of “Hodja”, in other words, like Yesevi, he also received the title of “Hodja” from this aspect. The 24-couplet poem with the rhyme “degül”, which is one of the poems in Hoca Dehhani’s divan, is an example reflecting the style of Yesevi and Yunus Emre. This poem, which includes wise expressions throughout, is among the first classical examples of the Anatolian wisdom tradition.

In this paper, brief information will be given about the tradition of wisdom and its influence on Hoca Dehhani, and the effect of the tradition of wise sayings on 14th century Anatolia will be focused on, based on Hoca Dehhani’s poem with the rhyme “degül”.

**Keywords:** Classical Turkish poetry, the wisdom tradition, Hodja Ahmad Yesevi, Hodja Dehhani, advice.

## Giriş

Arapça bir kelime olan “hikmet”, anlam bakımından geniş bir kullanım alanına sahiptir. Lügatlerde “hükmetmek, nasihat/öğüt, felsefe, delil, sebep” gibi anlamlara gelmekle birlikte (Kutluer, 1998, s. 503-506) tasavvufu “İlahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların varoluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilahî iradenin rolünün keşfedilmesi” manasında kullanılır (Kara, 1998, s. 518-519).

Klasik Türk şiirinin aşk ile birlikte iki temel konusundan birini oluşturan hikmet, kökeni çok eskilere dayanan bir geleneğin de adıdır. Sadece belirli bir din, coğrafya ve kavimle sınırlanması mümkün olmayan bu gelenek, zihin meşgul eden soruların kilidini açmada anahtar vazifesi görmüştür. İnsanlığın varoluşundan beri varlığın anlamı ve yaratılıştaki hikmet gibi konular üzerine kafa yoran düşünürler ortaya çıkmış, bu konularla ilgili hikmetli söyleyişler hemen her toplumda görülmüştür. Eski Yunan’dan itibaren aşk ve şarabı öne çıkaran Diyonizyak üsluba karşı hikmetli söyleyişi esas alan Apollonik üslup gelişmiş, bu doğrultuda şiirler yazılmıştır. İlim ve felsefe tarihinde Hintli filozof Beydaba’nın *Kelile ve Dimne*’sinden La Fontaine’nin hikâyelerine, Aristoteles’in *Nikomakos’a Etik*’inden Fârâbî’nin *Tahsilü’s-Saâde*’sine kadar ahlaki hikmetlerle yol göstermeyi amaçlayan birçok metin görülür (Altıntaş, 2002, s. 28).

Hikmet geleneği bir süre sonra doğuyu da etkisi altına almış, bilhassa İslamiyet’in yayılmasıyla birlikte kitleler hâlinde müslüman olan toplumlar arasında hızla gelişmiştir. İslamiyet öncesinde dahi hikmetle iç içe bir hayat yaşayan Türklerin bu geleneğe kayıtsız kalmayışı doğaldır. Ancak bu birdenbire olmamıştır. Türkler arasında hikmet geleneğinin ortaya çıkmasını hazırlayan bazı sebepler vardır. İslamiyet’in Türkler arasında yerleşmesi, tasavvuf cereyanı, halk edebiyatı, Fars edebiyatının etkisi (Eraslan, 1982, s. 155-159) gibi

genel başlıklarla ifade edilebilecek bu sebepler Türkistan, Horasan, Hindistan, Anadolu, Rumeli, Mısır gibi geniş bir sahayı etkilemiş, Türk dünyasını birbirine bağlayan ortak unsurlardan biri olmuştur. Bu geleneğin yayılmasında şiirin çok büyük katkısı vardır. Ahlaki hikmetlerin halka sunulması için insanların benimseyecekleri, usanmadan okuyacakları ve dinleyecekleri bir sanat ürünü gerekince (Altıntaş, 2002, s. 28) edebiyatın şiir kolu öne çıkmıştır. Söylediklerinin geniş bir alana yayılmasını isteyen pek çok müellif, Kurân-ı Kerim'deki “Rabbinin yoluna hikmetle ve iyiliği öğütleyerek davet et (Nahl, 16/125)” âyet-i kerimesi ve Hz. Peygamber'in “Şiir vardır büyüdür, şiir vardır hikmettir” hadis-i şerifinden cesaret alıp sözün gücünden faydalanmış, böylece hikmetli söyleyişlerin süslediği manzum ve mensur edebî türler gelişmiştir. Hikmet geleneğiyle yazılmış edebî ürünler, aynı zamanda Türk milli ruhu ve milli zevkini anlayabilmek için de dikkatle incelenmesi gereken örneklerdir (Köprülü, 1976, s. 1).

Hikmet geleneği bilhassa tasavvuf ehlinin yaşadığı ortamlarda bir hayli etkilidir. Başlangıçta sözlü edebiyat vasıtasıyla insanları eğitmeye çalışan tasavvuf erbabı, bir süre sonra yazılı edebiyatın gücünden de faydalanma yoluna gider. Bu konuda yapılan şu tespit, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişi izah edici mahiyettedir:

*“Eski inanç öğelerinin, yeni din ve inançla telif edilmesi ve bunların, kültür hayatında bağdaştırıcı bir yorumla yaşamaya devam etmesi, büyük oranda sözlü edebiyat sayesinde mümkün olabilmektedir. Yeni edebî anlatımların şairler, dervişler, kıssahânlar, mesnevihânlar, şahnâmeciler, mersiyeçiler, nakkâlî, şarkıcı ve ağıtçılar tarafından geniş bir alana ulaştırılması, aynı konu ve anlatımların, farklı rivayet ve yorumlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu anlatımların, genellikle kervansaray, hân, tekke, hânkâh gibi mekânlarda toplanan yolculara okunması, her biri farklı bölgelere mensup kişilerin anlatımları geniş bir coğrafyaya taşınmasını kolaylaştırmıştır... Gezici dervişlerin, kıssahân ve sanatçıların toplumu yeni kültüre uyum sağlamada oynadıkları rol, anlatımların zamanla yazıya aktarılmasını ve daha uzak coğrafyalara taşınmasını sağlamıştır (Bilkan, 2018, s. 30-31).*

Bu gezici dervişlerin temel gayesi hakiki insan olmayı öğretmektir. İnsanın dünyaya gelişindeki hikmeti düşünüp yorumlayan kanaat önderleri, edebiyatın yardımıyla etkili biçimde paylaştıkları birikimlerini yayma hususunda gezici dervişleri seçerler. Horasan'dan Anadolu'ya birçok yeri dolaşan bu dervişler, hikmet geleneğinin

yayılmasında önemli rol oynarlar. Hikmet geleneğinin hedefi dünyayı ahiret hayatını düşünerek yaşayan, dünyada nasıl davranılması gerektiğini bilen, kendi varlığının mahiyetini idrak edip kendisinden beklenenleri fark eden, kısacası ‘iyi/hakiki insan olmayı başaran’ insanlar yetiştirmektir. Bu amaçla söylenen sözlere “hikmetli söz” dendiği gibi bu gayeyi güden edebî türler de çeşitli isimlerle anılmıştır. Örnek vermek gerekirse Hoca Ahmed Yesevi’nin dinî-tasavvufi ve ahlaki mahiyetteki öğüt ve görüşlerini ihtiva eden “hikmet” adlı şiirleri, geleneğin adını edebî bir türe taşımıştır. Gazneli döneminin meşhur sanatçısı Hakim Senayi’nin (ö. 1131) *Hadikatü’l-Hakika*’sı, Hoca Ahmed Yesevi’nin (ö. 1166) *Divân-ı Hikmet*’i, Feridüddin Attâr’ın (ö. 1221) *Pendnâme*’si, Mevlâna’nın (ö. 1273) *Mesnevî*’si, Hacı Bektaş-ı Velî’nin (ö. 1271) *Makâlât*’ı ve Yunus Emre’nin (ö. 1320?) *Divân-ı İlâhiyât*’ı ile *Risâletü’n-Nushiyye*’si hikmet geleneğinin temel metinleri arasında akla ilk gelenlerdir.

### **Hoca Ahmed Yesevi**

Kaynaklarda “Pîr-i Türkistan” lakabıyla tanınan meşhur Türk mutasavvıfı Hoca Ahmed Yesevi (ö. 1166) 11. yüzyılın sonlarında dünyaya geldi. Doğduğu yerin Sayram yahut Yesi olduğuna dair farklı görüşler vardır. Küçük yaşlarda ilk mürşidi Arslan Baba olmuş, Arslan Baba’nın vefatından sonra da Buhara’da dönemin meşhur mutasavvıflarından Yusuf el-Hemedanî’ye (ö. 1140) intisap etmiştir. Şeyhinden el aldıktan sonra Buhara’da irşat faaliyetlerine başlasa da 1160’ta Yesi’ye dönüp faaliyetlerine burada devam etmiş, 63 yaşındayken yer altında bir hücreye girip çileye başlamış, 1166’da vefat etmiştir (Köprülü, 1976, s. 27-30; Eraslan, 1989, s. 159-160).

Hoca Ahmed Yesevi’nin dinî-tasavvufi öğütlerini ihtiva eden eseri, *Divan-ı Hikmet* adıyla bilinen şiir mecmuasıdır. Hikmet geleneğini yansıtan eserde 250 civarında hikmet manzumesi vardır. İslam dininin esaslarını ve tasavvufî anlayışın inceliklerini öğretme gayesi güden eser hece ölçüsüyle kaleme alınmış, büyük bir kısmı dörtlüklerle yazılmıştır (Eraslan, 1994, s. 429-430).

### **Hoca Dehhânî**

14. yüzyılda yaşamış divan şairidir. Hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Medine’de divanının nüshası tespit edilene kadar yaşamıyla ilgili ihtilafli yorumlar olsa da son yapılan çalışmayla yaşadığı yüzyıl ve dönem kesin olarak tespit edilmiştir (Ersoy&Ay, 2018). 14. yüzyılın başlarında doğup aynı yüzyılın sonlarında vefat eden Hoca Dehhânî, Karamanoğulları Beyliği döneminde Karaman beyi Alaaddin Ali Bey

(ö. 1398) zamanında yaşamıştır. Aynı yüzyılın meşhur şairlerinden Ahmedî'ye (ö. 1413?) nazireleri vardır (Ersoy&Ay, 2017, s. 24-26).

Dehhânî'nin şiirleri genellikle rindane üslubun izlerini taşır. Beşeri aşk edasındaki şiirlerinde tabiat tasvirleri ciddi bir yer tutar. Bazı şiirlerinde dini-tasavvufi muhtevanın etkisi görülür (Ersoy&Ay, 2017, s. 27). Bu bildirinin konusu olan “degül” redifli şiiri de ahlaki-tasavvufi bir mahiyet göstermektedir. Birtakım nasihatler içeren bu şiir, klasik şiir kurallarına göre yazılmakla birlikte halk şiirindeki hikmet geleneğine uygun olması yönüyle dikkat çekicidir.

### **Hoca Dehhânî'nin Şiiri**

Hoca Dehhânî'nin “degül” redifli 24 beyitlik şiiri gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Şiirde aruzun muzâri bahrinin mef'ülü/fâ'ilâtü/mefâ'ilü/fâ'ilün kalıbı kullanılmıştır. Şiirin metni ve günümüz Türkçesine aktarımı şöyledir:

1. Dünyâ makâm-ı 'işret ü dâr-ı bekâ degül  
Cüzvî durur aña nazarum mutlakâ degül
2. Kim geldi bu makâma ki biñ dürlü derd ile  
Gitdükde işi nâle vü hasretâ degül
3. Nergis gibi göz aç bu gülistân içinde bul  
Bir tâze gül ki hemdem-i hâr-ı cefâ degül
4. Yüzüñ suyını oda döküben bu hâk için  
'Ömrüñi virme yile ki bâd-ı hevâ degül
5. Ger dileseñ ki hâcetünji Hak revâ kıla  
Bu dirlik ile ölmegüñ âhir revâ degül
6. Yek-reng ol ki kimse sana harf dutmaya  
Kim hiç elifüñ arkası yükden dü tâ degül
7. Bu düzme sûret ile nicesi er olasın  
Kim er şî'ârı sıdk u safâdur kabâ degül
8. Bû Cehl Ahmed ile egerçi beşer durur  
Sûretde eyle ma'nîde çün Mustafâ degül
9. Niteki neyşeker ile bir rengedür müdâm  
İllâ şeker mahalli ney-i bûriyâ degül
10. Koma sevâb yolını kılma hatâ dahı  
Ehl-i savâb bile ki bu söz hatâ degül
11. İy yâr sen elüni özünñden tamâm yu  
Kim kendözinden el yumayan pârsâ degül
12. Nefs-i merîd-i mürtedi öldürmeyen becid  
Tîg-i cihâd-ı cehd ile ehl-i gazâ degül
13. Şol kim günâh-ıla kara kılmadı nâmesin  
Ağ eyledi yüzini ki gözi kara degül
14. Ol genc üstine oturanuñ çü ejdehâ

- Şimdi lahidde mûnisi cüz ejdehâ degül  
15.Kâlû belâ elest güninde diyenlere  
Renc ü belâ vefâ vü keremdür belâ degül  
16.‘Işk bâbını okumayan illâ rumûzını  
Ne bâb-ıla bile ki ol ehl-i velâ degül  
17.Ol kim belâ vü mihnete sabr eyleyümedi  
Kâlû belâdan aña söz açmak revâ degül  
18.Bundan kıyâs eyle ki Mecnûna Leylînün  
Cevr ü cefâsı mihr ü vefâdur cefâ degül  
19.‘Işkuñ yolında subh bigi sâdık olmayan  
Bilün ki gönli toptolu sıdk u safâ degül  
20.Görsün bu mis vücûdumuzu nice kıldı zer  
Ol kûr kim dir er nazarı kîmyâ degül  
21.Ol sûreti gedâ ki mülûka baş egmedi  
Sultân-ı ma’nî diñiz aña kim gedâ degül  
22.Ol pâdişeh kim ancılayın bir gedâydan  
Himmet dilemedi iline pâdişâ degül  
23.**Dehhânî** sözlerini kulaguña küpe kıl  
Her biri dürr-i ma’nî durur kehrübâ degül  
24.Çıkarma zînhâr kulaguñdan anı kim  
Bir gün saña gerek ola yalguz aña degül (Ersoy&Ay, 2017, s. 69-71)

### **Şiirin Türkiye Türkçesine Aktarımı**

1. Dünya eğlence yeri ve sonsuzluk diyarı değil. Ona bir miktar bakıyorum, doyasıya değil.
2. Bu dünya denen makama geldikten sonra bin türlü dertle gidip işi hayıf ve gözyaşı olmayan kim var?
3. Bu gül bahçesinde nergis gibi göz açıp zulüm dikenini yoldaş edinmeyen yeni açmış bir gül bul!
4. Bu dünya denen toprak için yüz suyunu ateşe döküp (gururunu hiçe sayıp) sana bedava sunulmamış ömrünü yele verme!
5. Tanrı senin dileğini yerine getirsin istiyorsan sonunda bu yaşayışınla ölmen uygun değil.
6. Doğru ve dürüst ol da kimse sana laf atamasın. Zira elifin sırtı yükten hiç iki büklüm olmuyor.
7. Bu yapmacık görünümle nasıl er olacaksın? Erlik alameti saflık ve doğruluktur, kılık kıyafet değil.

8. Hz. Peygamber ve Ebu Cehil ikisi de insandır. Ancak Ebu Cehil’in ki görünüşte öyledir, ruhen insan değildir.

9. Şeker şeker kamışı ile aynı kaynaktan gelse de şekerin yeri ile şeker kamışının yeri aynı değildir.

10. Doğru yoldan ayrılmama, yanlış da yapma! Doğrular bu sözün yanlış olmadığını bilirler.

11. Ey dost! Benliğinden tamamıyla vazgeç! Çünkü benliğinden vazgeçmeyen derviş değildir.

12. Dönek ve asi nefsi gayret cihadı kılıcıyla derhal öldürmeyen kişi gaza etmiş sayılmaz.

13. Amel defterini günahla karartmayan kimsenin yüzü ak olup gözü kara değildir.

14. Bir zamanlar dev yılançasına hazine üstünde oturanın, şimdi mezarda yılandan başka yakını yok.

15. Elest gününde “evet öyledir” diyenler için sıkıntı ve bela vefa ve iyiliktir, bela değil.

16. Aşk faslını okumayan kimse sevgiden anlamayacağına göre aşkın ne manaya geldiğini nereden bilsin?

17. Bela ve sıkıntıya sabredemeyen kimseye elest meclisinden bahsetmek uygun olmaz.

18. Şununla kıyasla: Leyla’nın Mecnun’a eziyetleri merhamet ve vefadır, zulüm değil.

19. Aşk yolunda sabah vakti gibi sadık olmayanın, gönlü tamamen doğruluk ve saflıkla dolu olmaz bilesiniz.

20. Allah dostunun nazarı kimya değil diyen kör, o nazarın bu bakırdan vücudumuzu nasıl altına çevirdiğini görsün.

21. Padişahlara boyun eğmeyen fakir için mana padişahı deyin, fakir değil.

22. Öylesi bir fakirden himmet dilemeyen padişah, ülkesine padişah olmaya layık değildir.

23. Dehhânî’nin sözlerini kulağına küpe yap! Her biri mana incisidir, kehribar değil.

24. O sözleri asla kulağından çıkarma! Çünkü bir gün sana da gerekecek, sadece ona değil.



## Hoca Ahmed Yesevi'nin Hikmetleri ile Hoca Dehhânî'nin Şiirindeki Benzer Unsurlar

Dehhânî'nin bu şiiri hikmet geleneğine uygun bir üslupla yazılmıştır. Nasihat üslubu şiirin tamamına hâkimdir. Bu üslup Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetlerindeki söyleyişle aynıdır. Bu iddiayı desteklemek üzere, Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetleri ile Hoca Dehhânî'nin şiirindeki bazı benzer unsurları karşılaştırmalı biçimde göstermek mümkündür.

### 1. Dünya hayatının geçiciliği/faniliği

Hikmet geleneğinde dünya hayatının geçiciliği, dünyanın yalan olduğu, dünyaya ibret gözüyle bakmak gerektiği gibi konularda birçok öğüde rastlanır. Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinde geçen aşağıdaki öğütler, dünyaya önem vermemek gerektiğini tembihleyen örneklerdir:

*Ey mü'minler bu dünyânı pâyânı yok*

*Çün bilürsen hergiz muni yalğanı yok*

*Kim bilmese vallâh anı îmânı yok*

*İşitip okup yerge kirdi Kul Hâce Ahmed* (Bice, 1993, s. 19)

{Ey müminler! Bu dünyanın sonu yok. Bunun asla yalan olmadığını sen de biliyorsun. Buna inanmayanın vallahi de imanı yoktur. Kul Hâce Ahmed bunu okuyup duyunca yere girdi.}

*Eyâ gâfil Hak zikrini tildin koyma*

*Dünyâlıkdın bir zerreni kolga alma*

*Erenlerni arkasından hergiz kalma*

*Yolga kirgen âhir murâd tapar dostlar* (Bice, 1993, s. 73)

{Ey gafil! Allah'ı zikretmeyi hiç bırakma! Dünyalık bir zerreyi dahi eline alma! Asla erenlerin peşinden ayrılma! Dostlar! Yola giren, eninde sonunda muradına erecektir.}

*Dünyâ mâlın yığıp yolnu yitürgenler*

*Essiz ömrin küfr içinde keçürgenler*

*Kılavuzsız beyabanda yürüngenler*

*Muhabbetni kadrini kaçan bilür* (Bice, 1993, s. 112-113)

{Dünya malını biriktirip yolunu kaybedenler, ömrünü durmaksızın küfür içinde geçirenler, bozkırda kılavuzsuz yürüyenler aşkın kıymetini nereden bilirsin?}

Hoca Dehhânî'nin şiirindeki matla beytinde de dünyanın geçiciliği ve ona aldanmamak gerektiği veciz biçimde ifade edilir:

*Dünyâ makâm-ı 'işret ü dâr-ı bekâ degül*

*Cüvî durur aña nazarum mutlakâ degül*

{Dünya eğlence yeri ve sonsuzluk diyarı değil. Ona bir miktar bakıyorum, doyasıya değil.}

## 2. Nefse uymamak

Hoca Ahmed Yesevi bir hikmetinde nefse uymamak gerektiğini, nefse uyanların yoldan çıkacağını, son nefese dek imandan ayrılmamanın yolunun bundan geçtiğini şöyle ifade eder:

*Nefs yolıga kirgen kişi rüsvâ bolur*

*Yoldın azıp tayıp tozup gümrâh bolur*

*Yatsa kopsa şeytân birle hemrâh bolur*

*Nefsni tepkil nefsnî tepkil ey bed-kerdâr*

*Nefsin seni âhir demde gedâ kılğay*

*Dîn üyini gâret kılıp edâ kılğay*

*Öler vaktde îmânındın cüdâ kılğay*

*Âkil ersen nefs-i beddîn bolğıl bîzâr* (Bice, 1993, s. 79)

{Nefis yoluna giren kişi rezil olur, yoldan çıkıp ne yaparsa yapsın yolunu yitirir. Yatsa da kalksa da şeytanla yoldaş olur. Ey ameli bozuk kimse! Nefsini kov, nefsini kov! Nefsin seni son nefeste süründürür, din evini yağmalayıp harcatır. Öleceğin zaman seni imanından ayırır. Aklın varsa aşağılık nefse yüz verme!}

Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevi'nin bu öğütleri, 14. yüzyıl Anadoluşunda yaşayan Hoca Dehhânî'nin dilinde şü uyarıya dönüşür:

*Nefs-i merîd-i mürtedi öldürmeyen becid*

*Tig-i cihâd-ı cehd ile ehl-i gazâ degül*

{Dönek ve asi nefsi gayret cihadı kılıcıyla derhal öldürmeyen kişi gaza etmiş sayılmaz.}

### 3. Aşk yolunda dert ve sıkıntı çekme mecburiyeti

Klasik şiir geleneğinde ilahî aşk ve beşeri aşk olmak üzere iki ana kola ayrılan aşk anlayışı, şairler tarafından sıkça işlenen konular arasındadır. Mutasavvıflar ilahî aşk üzerinden şiirler kaleme alırken rindane üslubu gözeten şairlerde hâkim anlayış beşeri aşktır. Hoca Ahmed Yesevi, ilahî aşkı esas alan hikmetlerinde aşkın getireceği belalara dayanmayı, sevgili uğruna her türlü cefaya katlanmayı, böylece sonsuz bir mükâfata erişileceğini anlatır:

*Eyâ âşık bu dünyâda mihnet tartgıl*

*Tartkan cevr ü cefâlarını râhat bilgil*

*“Hû” sohbetin kurgan yerge özün urgıl*

*Urgan âşık murâdıga yeter dostlar*

*Bu yollarını gazâsıdur kaygu mihnet*

*Mihnet tartıp cefâ çekken körer râhat*

*Seherlerde zârı kılğan hoş sa’âdet*

*Hû Hû teyü bu dünyâdın öter dostlar* (Bice, 1993, s. 66-67)

{Ey âşık! Bu dünyada sıkıntı çek, çektiğin sıkıntıları da rahatlık bil! Kendini “Allah” adının zikredildiği yerde tut! Bunu yapan âşık, muradına erecektir dostlar! Ey dostlar! Dert ve sıkıntı bu yolların gazasıdır. Bu yolda dert ve sıkıntı çeken, rahata erecektir. Seher vakti dua edip ağlamak ne güzel mutluluktur! O kimse, bu dünyadan “Allah Allah!” diyerek göçecektir.}

*Âşıklık ulug da’vâ kılman munı*

*Mihnet birle sınar ermiş Mevlâm seni*

*Renc ü mihnet birle bolsan tüni küni*

*Ma’sûkandın gönül özge kılman dostlar* (Bice, 1993, s. 72)

{Âşıklık yüce bir davadır, âşıklık iddiasında bulunursan Rabbim seni sıkıntıyla sınarmış. Dostlar! Gece gündüz dert ve sıkıntı çekseniz de sevdiğinizden başkasına gönül vermeyin!}

*Ârif âşık bolay desen elem tartgıl*

*Hak vashğa yetey desen tünler katgıl*

*Bu dünyânı işretini taşlap atgıl*

*Taşlap atsan mâ vü menlik keter dostlar* (Bice, 1993, s. 75)

{Ey dost! Olgun âşık olayım dersin dert çek! Allah’a kavuşmak istiyorsan geceni gündüze kat! Bu dünyanın eğlencesini taşılayıp at! Bunu yapabilirsen benlik ve bizlik (kibir) kalmaz.}

*Âşıklarga derd ü belâ âfet gerek*

*Hakdın bîzâr cân berürge râhat gerek*

*Melâmetge ihânetge tâkat gerek*

*Tâkat kılmay Hakk’a âşık bolsa bolmaz* (Bice, 1993, s. 102)

{Âşıklara dert, bela ve afet gerekir. Allah, düşkünlük içinde can verip ölene rahatlık verecektir. Kınanmaya, ihanete dayanmak gerekir. Âşık, derde dayanamıyorsa âşık değil demektir.}

Bu ifadelerin Hoca Dehhânî’deki karşılığı ise şöyledir:

*Kâlû belâ elest güninde diyenlere*

*Renc ü belâ vefâ vü keremdür belâ degül*

*‘İşk bâbını okumayan illâ rumûzını*

*Ne bâb-ıla bile ki ol ehl-i velâ degül*

*Ol kim belâ vü mihnete sabr eyleyümedi*

*Kâlû belâdan aña söz açmak revâ degül*

*Bundan kıyâs eyle ki Mecnûna Leylîniñ*

*Cevr ü cefâsı mihr ü vefâdur cefâ degül*

{Elest gününde “evet öyledir” diyenler için sıkıntı ve bela vefa ve iyiliktir, bela değil. Aşk faslını okumayan kimse sevgiden anlamayacağına göre aşkın ne manaya geldiğini nereden bilsin? Bela ve sıkıntıya sabredemeyen kimseye elest meclisinden bahsetmek uygun olmaz. Şununla kıyasla: Leyla’nın Mecnun’a eziyetleri merhamet ve vefadır, zulüm değil.}

Yani Hoca Dehhânî de Yesevi’nin hikmetlerindeki öğütlere gönülden katılır. Ona göre dert ve sıkıntı çekmeyen kimse, elest meclisinde verdiği “belâ (evet)” sözünün arkasında duramıyor demektir. Dehhânî, Leylâ’nın Mecnun’a yaptıklarını örnek gösterip maşuğun âşığa yaptıklarının eziyet ve kötülük değil, sevgi ve vefanın ta kendisi olduğunu söyler. Bunun gibi Allah’ın da ilahî aşk yolcusuna çektirdiği sıkıntılar ona olan sevgisini göstermesinden başka bir şey değildir. İlahi aşk ile beşeri aşkın kesiştiği yollardan biri de bu anlayıştır.

#### 4. Ölüm gerçeği

Hikmet geleneğinde şiir yazan mutasavvıfların üzerinde durduğu bir konu da ölüm gerçeğidir. Buna göre dünyanın faniliği ve mezarlıkta son bulacak hayatlar, öğüt alınması gereken bir durumdur. Hoca Ahmed Yesevi bu gerçeği şu hikmetli sözlerle ifade eder:

*Âkil ersen gorıstandın haber algıl*

*Men hem şundag bolurmen dep ibret algıl*

*Mûtû' kable en temûtûga amel kılğıl*

*Bu hadîsni fikr eyleben öldüm men a* (Bice, 1993, s. 25)

{Aklın varsa mezarlıktan öğüt al! Benim sonum da böyle olacak diyip ibret al! “Ölmeden önce ölünüz” hadisine göre hareket et! Ben bu hadisin manasını düşündükçe öldüm ey!}

*Sendin burun yârânların kayan ketti*

*Bu dünyâga meyl kılmay yıglap ötti*

*Ömrün âhir boldı nevbet senge yetti*

*Günâhınga tevbe kılğıl ey bed-kerdâr* (Bice, 1993, s. 79)

{Ey ameli bozuk kimse! Dostların senden önce nereye gitti? Bu dünyaya meyletmeyip ağlaya ağlaya gittiler. Ömrün tamamlandı, sıra sana geldi. Günahına tövbe et!}

Hoca Dehhânî ise bu gerçeği teşbih sanatının yardımıyla veciz bir biçimde şöyle özetler:

*Ol genc üstine oturanuñ çü ejdehâ*

*Şimdi lahidde mûnisi cüz ejdehâ degül*

{Bir zamanlar dev yılancasına hazine üstünde oturanın, şimdi mezarda yılandan başka yakını yok.}

#### 5. Kibir ve gururdan uzak durmak

Kibir ve gururdan uzak durmak, hikmet geleneği şairlerinin ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. Enaniyet duygusunu yenip alçakgönüllü olmak, kibir ve gurura kapılıp başkalarını küçük görmemek hakiki insan olma yolunda geçilmesi gereken bir aşamadır. Çünkü kibir ve gururun olduğu yerde nefis terbiyesi de mümkün değildir. Hoca Ahmed Yesevi, bazı dörtlüklerinde kibir ve gururun yenilmesine dair şu öğütleri verir:

*Ârif âşık bolay desen elem tartğıl*

*Hak vashğa yetey desen tünler katgıl*

*Bu dünyâni işretini taşlap atgıl*

*Taşlap atsan mâ vü menlik keter dostlar* (Bice, 1993, s. 75)

{Ey dost! Olgun âşık olayım dersen dert çek! Allah'a kavuşmak istiyorsan geceni gündüzüne kat! Bu dünyanın eğlencesini taşlayıp at! Bunu yapabilirsen benlik ve bizlik (kibir) gidecektir.}

*Âşık bolsan Bayezid dek özün satgıl*

*Vallah billah dünyâ haram taşlap atgıl*

*Kanlar töküp közlerindin tünler katgıl*

*Bir lahzada şeytân mülki viran bolur* (Bice, 1993, s. 113)

{Âşık olursan Bayezid-i Bistami gibi enaniyetten kurtul! Vallahi billahi dünya haramdır, taşlayıp at! Gözünden kanlı yaşlar akıtıp geceni gündüzüne kat! Şeytan mülkü dünya, bir anda yıkılır.}

Benzer biçimde Hoca Dehhânî'nin aşağıdaki beyti de kibir ve gururdan vazgeçmeyi öğütlemektedir:

*İy yâr sen elüni özün den tamâm yu*

*Kim kendözinden el yumayan pârsâ degül*

{Ey dost! Benliğinden tamamıyla vazgeç! Çünkü benliğinden vazgeçmeyen derviş değildir.}

## **6. Öğütlerden ders almak**

Hikmet geleneğinde şiir veren şairler, ağız birliği etmişçesine “dinle, işit, kulak ver” gibi emir kipinde ifadeleri sıkça kullanırlar. Muhatabın söylenen sözleri dinlemesini ısrarla talep eden bu anlayışta, söylediklerini hayati derecede önemli gören şairler karşı tarafı sürekli ikaz etme ihtiyacı hissederler. Mesela Mevlâna'nın *Mesnevî*'ye “bişnev (dinle)” diye başlaması bu geleneğin bir örneğidir. Hoca Ahmed Yesevî de hikmetlerinin boş sözler olmadığını, her birinin inci kadar değerli olduğunu vurgulayıp bunların can kulağıyla dinlenmesini ister:

*Kul Hâce Ahmed hikmet aytıp yıgla seher*

*Erenlerni elfâzıdın alıp haber*

*Söz aslını bilgenlerge aslı gevher*

*Zâhirige bakgan kurug kalar* (Bice, 1993, s. 75)

{Kul Hoca Ahmed seher vakti hikmet söyleyip ağla! Erenlerin sözlerinden nasihat al! Bu hikmetler, sözün aslını bilenler için mücevher, dışa bakanlar içinse basit bir taştan ibarettir.}

*Eşitip hikmetimni gûşga algan*

*Atâ kulgay öler vaktıda îmân*

*Yesevî hikmetin dâna işitsün*

*İşitgenler heme maksûdga yitsün*

*Cevâhir kânıdın bir nükte alsun*

*İşitmegen barı hasretde kalsun* (Bice, 1993, s. 120)

{Hikmetimi duyup dinleyen, öleceği zaman yardım görür. Yesevi hikmetini bilenler işitsin, işitenler istediğine ulaşsın. Mücevher madeninden bir nükte alsın, dinlemeyenler de hep hasret içinde kalsın.}

Aynı anlayışı gözeten Hoca Dehhânî, şiirinin sonunda şu uyarıyı yapmadan duramaz:

*Dehhânî sözlerini kulaguña küpe kl*

*Her biri dürr-i ma'nî durur kehrübâ degül*

*Çıkarma zînhâr kulaguñdan anı kim*

*Bir gün saña gerek ola yalguz aña degül*

{Dehhânî'nin sözlerini kulağına küpe yap! Her biri mana incisidir, kehribar değil. O sözleri asla kulağımdan çıkarma! Çünkü bir gün sana da gerekecek, sadece ona değil.}

### **Sonuç**

Hoca Dehhânî'nin hikmet geleneği etkisiyle yazdığı bu şiir, Türkistan'dan Anadolu'ya yayılan bu geleneğin 14. yüzyıl klasik şiirindeki etkisini gösteren güzel bir örnektir. 13. yüzyılda Türkçe telif ve tercüme eserlerin artmaya başlaması, temelini Farsça metinlerden alan bu geleneğin Anadolu'da Türkçe yorumlanmasına zemin hazırlar. Yunus Emre'nin Mevlâna ve Yesevi etkisiyle söylediği hikmetli söyleyişe, klasik şiirin ilk döneminde eser veren Âşık Paşa'nın (ö. 1333) *Garîbnâme*'si (mesnevi), Kadı Burhâneddin'in (ö. 1398) tuyuğları ve Ahmedî'nin gazelleriyle birlikte Hoca Dehhânî de eşlik eder. Aşk ve tasavvuf etrafında söylenen şiirlerin yanı sıra sadece öğüt içeren bu tür şiirler, 17. yüzyılda Nâbî (ö. 1712) ve 18. yüzyılda Koca

Râgıb Paşa (ö. 1763) ile yeniden parlayacak hikmetli üslubun da öncüsü sayılan metinlerdir.

Hoca Dehhânî'nin “Hoca” unvanını almasında bu tür söyleyişlerinin payı olsa gerektir. Türkistan’da “Hoca Ahmed Yesevî”, “Hakîm Süleyman Ata”, Horasan’da “Hakîm Unsurî, Hakîm Senâyî, Hâce Nizâmî”, İnan’da “Hâce Attâr”, “Hakîm Nizârî”, Anadolu’da “Hoca Nasreddin/Nasreddin Hoca” gibi kıymetli isimleri niteleyen “Hoca” ve “Hakîm” unvanları, bilgece şiir söyleyen isimleri ifade eden ortak sıfatlardır. Atalarının Horasan’dan geldiği rivayet edilen Hoca Dehhânî’ye verilen bu unvan, kanaatimizce bu tür hikmetli söyleyişlerinin bir getirisi olmuştur.

Hikmet geleneği etrafında gelişen bu şiir bağı, Türkistan ve Anadolu arasındaki ortak düşünüş ve gönül bağını ortaya koyup farklı coğrafyalara taşınması yönünden de dikkate değerdir.

#### KAYNAKÇA

- Altıntaş, H. (2002), “Türk Düşünce Tarihinde Hikmet Geleneği Bahsine Giriş”. *Yeni Türkiye Dergisi* (46), 27-32.
- Bice, H. (1993). *Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilkan, A. F. (2018). *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim.
- Eraslan, K. (1982). “Hikmet Geleneği”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri II. Cilt Halk Edebiyatı*, (ss. 153-166). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eraslan, K. (1994). “Divan-ı Hikmet”. *DİA* içinde (Cilt 9, s. 429-430). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eraslan, K. (1989). “Ahmed Yesevî”. *DİA* içinde (Cilt 2, s. 159-161). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ersoy, E., Ay, Ü. (2017). *Hoca Dehhânî Divanı*. Ankara: TÜBA.
- Kara, M. (1998). “Hikmet (tasavvuf)”. *DİA* içinde (Cilt 17, s. 518-519). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kutluer, İ. (1998). “Hikmet”. *DİA* içinde (Cilt 17, s. 503-511). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.





# BİRİNCİ TÜRKOLOJİ QURULTAY: TÜRKOLOQ ƏHMƏD BAYTURSUNOV FƏALİYYƏTİ VƏ AQBƏTİ

FIRST TURKOLOGY CONGRESS: THE ACTIVITY AND FATE OF TURKOLOGIST AHMET BAYTURSUNOV

Lütviyyə ASGERZADE\*

## ÖZ

1926-cı il 26 fevral 6 martda keçirilmiş Birinci Türkoloji Qurultay ümumtürk ədəbi dili, əlifba, termin məsələləri, tarix, arxeologiya və ədəbiyyat sahələrinin bir sıra istiqamətlərini əhatə edən mühüm tarixi hadisədir.

İsmayıl bəy Qasıralı və Vasili Radlovun şəərəfinə keçirilən Birinci Türkoloji Qurultayda 131 nümayəndə iştirak etmişdir. Sonradan 120-yə yaxın iştirakçısının həbsi və fiziki məhvi ilə bitmişdir. Doqquz gün davam edən qurultayda 17 iclas keçirilib. Türk dilinə, tarixinə, ədəbiyyat və mədəniyyətinə aid 29 məruzə dinlənilib. Türk xalqlarının ədəbi-mədəni həyatında mühüm əhəmiyyətə malik olan qurultayda Dünya türkologiya elminin məşhur simaları iştirak edib.

Birinci Türkoloji Qurultayda Qazaxıstan 4 nümayəndə ilə iştirak etmiş, müxtəlif mövzularda çıxış etmişlər. Nazir Torekulov isə tədbirə Moskvadan dəvət edilib. Bütövlükdə qurultayda 5 nəfər məşhur qazax maarifçisi, dilçi alimi və öz ölkələrində yeni əlifba siyasətinin görkəmli nümayəndələri Əhməd Baytursunov (1872-1937), Bilal Suleyev (1893-1937), İldes Omarov (1892-1937), Əziz Bəyseyidov (1893-1955) və Nazir Torekulov (1892-1937) iştirak edib.

Sonralar qurultayda iştirak edən nümayəndələr repressiyaya məruz qalmışlar. Məqalədə, Birinci Türkoloji Qurultayda iştirak edən Əhməd Baytursunovun məruzəsi və sonrakı taleyinə işiq salamğa çalışacağıq.

**Açar sözlər:** Birinci Türkoloji Qurultay, Kazaxıstanlı nümayəndələr və onların sonrakı aqibəti

## ABSTRACT

The First Turcology Congress, held on 26 February - 6 March 1926, is an important historical event covering a number of areas of Turkish written language, alphabet, terminology, history, archeology and literature. 131 delegates from famous names of World Turcology attended the First Turcology Congress held in honor of İsmail Bey Gaspiral and Vasili Radlov. 17 meetings were held in the nine-day congress. 29 reports on Turkish language, history, literature and culture were heard.

He attended the First Turcology Congress of Kazakhstan with 4 representatives and made speeches on various topics. Minister Torekulov was invited to the event from Moscow. In general, 5 famous Kazakh intellectuals, linguists and leading representatives of the new alphabet policy in their own country, Ahmed Baytursunov (1872-1937), Bilal Suleyev (1893-1937), Ildes Omarov (1892-1937), Aziz Beyseyidov (1893- 1955) and Minister Torekulov

---

\*Prof. Dr., Azərbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, Bakü/ Azərbaycan (asgerzadelutviyye@yahoo.com.tr) <https://orcid.org/0000-0002-8078-3484>

(1892-1937) attended. Approximately 120 participants were subsequently arrested and physically destroyed.

In the paper, we will touch upon the importance of the First Turkology Congress in the literary and cultural life of the Turkish people through Ahmet Baytursunov's activities and subsequent fate.

**Keywords:** I. Turkology Congress, Kazakh representatives and their subsequent fate, Ahmet Baytursunov

## Giriş

1926-cı ildə (26 fevral -6 mart) Bakıda İsmayıl bəy Qaspıralı və Vasili Radlovun şərafinə keçirilmiş Birinci Türkologiya Qurultayı Türk Dünyasında mühüm tarixi hadisədir. Ortaq Türk dili, əlifba, termin məsələləri, tarix, arxeologiya və ədəbiyyat sahələrinin bir sıra istiqamətlərini əhatə edən Birinci Türkoloji Qurultayda 131 nümayəndə iştirak etmişdir. Sonradan 120-yə yaxın iştirakçı həbs olunmuş, fiziki məhvi ilə bitmişdir. Doqquz gün davam edən qurultayda 17 iclas keçirilmiş, Türk dilinə, tarixinə, ədəbiyyat və mədəniyyətinə aid 29 məruzə dinlənilmişdir. Dünya türkologiya elminin məşhur simalarının iştirak etdiyi qurultay Türk xalqlarının ədəbi-mədəni həyatında mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bakı Birinci Türkologiya Qurultayı Sovet İttifaqı türklərinin ərəb qrafikasından latın qrafikasına keçməsinə mühüm rol oynamış, əlifba məsələsi ilə bağlı ümumi fikirlər irəli sürülmüş, müzakirələr nəticəsində əlifba ilə bağlı aşağıdakı qərar qəbul edilmişdir:

1."Qurultay yeni türk əlifbasının ərəb əlifbası və islah edilmiş ərəb əlifbası üzərində texniki üstünlüyünü və yeni əlifbanın mədəni-tarixi sahədə əhəmiyyətinin artdığını bəyan etdikdən sonra belə nəticəyə gəlmiş ki, yeni əlifba və onun türk-tatar bölgələrində və respublikalarında tətbiqi üsulunu sovet birliklərinin hər birinin öz ixtiyarına buraxır.

Qurultayda o da qeyd edilir ki, Azərbaycanda və bir sıra başqa rayon və respublikalarda yeni türk əlifbasının qəbul edilməsi son dərəcə vacibdir. Qurultay türk-tatar xalqlarını gələcəkdə öz ölkələrində tətbiq etmək üçün Azərbaycanın və digər respublikaların təcrübələrini və yeni əlifbanı öyrənmək üsullarını öyrənməyə çağırır. Qurultay, Azərbaycanın və digər respublikaların təcrübələrini və yeni əlifbanı öyrənmək üsullarını gələcəkdə öz ölkələrində tətbiq etmək üçün türk-tatar xalqlarını öyrənməyə çağırır". Bu qərar 101 səs əleyhinə 7 əleyhinə və 6 bitərəf səsə qarşı 101 səslə qəbul edilib. Müsbət səslərin 6-sı ruslar, 95-i isə türklər tərəfindən verilmişdir (Şimşir, 1991, s. 19). Beləliklə, qızğın mübahisəyə səbəb olan əlifba məsələsinin müzakirəsi Türkoloji Qurultayda beş iclası əhatə etmiş,

sonda əksəriyyət latın əlifbasına səs vermişdir. Bunun nəticəsi olaraq 1929-cu il yanvar ayının 1-dən etibarən azərbaycanlılar kütləvi surətdə latın əlifbasına keçmişdir. Qurultayda qaldırılan latın əlifbasına keçid məsələsi XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda olduğu kimi Türkiyə Cümhuriyyətində də tətbiq olunmuşdur.

Türkdilli xalqların Milli Əlifba və Milli Dil məsələsinin Türkoloji Qurultayda gündəmə gətirilməsi və qurultayın Azərbaycanda keçirilməsi təsadüfi deyildi. Bu addımın atılmasında keçmiş SSRİ-nin coğrafiyasının və əhalisinin böyük bir qisminin türk coğrafiyası və türk xalqlarından ibarət olması önəmli rol oynamışdır. İlk baxışda SSRİ-nin milli əlifba və milli terminologiya məsələsi “xeyirxah” niyyət daşısa da, əslində Sovet ideoloqlarının ərəb əlifbasından latın qrafikasına keçilməsi, milli terminologiya, milli orfoqrafiya məsələsini gündəmə gətirməsi birmənalı şəkildə imperiya maraqlarına hesablanmış, sovet Rusiyasının yeni əlifba siyasəti Azərbaycan, Tatarıstan, Başqırdıstan və Orta Asiya türklərini islam-türk dünyasından ayırmaq üçün əvvəlcədən düşünülmüşdü. Əslində, Sovet administrasiyası 1930-cu ildə türk toplumlarının əlifbasının rəsmi şəkildə ruslaşdırılmasına qərar vermişdi. Bu mövzudakı fikirlərin izlərini əvvəllər də görmək mümkündür. Məsələn, 1924-cü ildə türk dilləri üçün latın əlifbası hazırlanarkən Sovet Elmlər Akademiyasının antropoloji və etnografiya muzeyində Leningrad Universiteti Leninqrad Universiteti Filologiya fakültəsinin Dilçilik şöbəsində L.V. Şçerbanın sədrliyi ilə latın hərfləri ilə bağlı müxtəlif layihələr müzakirə olunub. Komissiya “Hazırda müvafiq qurumlar tərəfindən qəbul edilmiş latın əlifbasını” əsas götürməklə yanaşı, həm də açıq şəkildə qeyd edirdi ki: “Bütün türk toplumları üçün ortaq əlifbanın əsasını təşkil edən latın əlifbası rus əlifbası ilə müqayisədə heç bir elmi üstünlük göstərmir” (Temir, 1976, s. 1396).

Sonralar Sovetlər İttifaqı daxilində latın əlifbası yenidən dəyişdi və latına keçirildi. Çünki Stalin bir neçə il əvvəl ərəb əlifbasını latınla əvəz edəndə Türkiyə Cümhuriyyətinin də latına keçəcəyini düşünə bilməzdi. Türkiyə Cümhuriyyətinin latın əlifbasına keçməsi ilə latın əlifbasını Kirill əvəz etdi. Bu, müsəlman ölkələrində türkləri bir-birindən ayırmaq üçün bütün Sovet birliyində həyata keçirildi.

Rusuya daxilindəki türklərin hafızəsindən türk sözünü silməkdə qərarlı olan Rusun Azərbaycanda Türkoloji qurultay keçirilməsinə izin verməsi düşündürücüdür. Bunun bir çox səbəbi var. Ən önəmli səbəb, türklərin gələcək üçün düşüncəsini öyrənmək idi və bunu başardı. Rusun işğal etdiyi məmləkətdə hadisəyə çevrilən Türkoloji qurultay, sonu repressiya ilə bitən qətlərin başlanğıcı oldu.

Qurultaydan sonra böyük və müqəddəs bir milli məfkurə şəcərəsi dağıdıldı. Qurultaydan sonra 120-yə yaxın iştirakçı həbs edildi. Bunların içində qazaxstandan qurultaydan qatılan nümayəndələr də vardı.

**Birinci türkoloji qurultayın qazax nümayəndələr** Birinci Türkoloji Qurultayda Qazaxıstan 4 nümayəndə ilə iştirak etmiş, müxtəlif mövzularda məruzə etmişlər. Nazir Torekulov isə qurultaya Moskvadan dəvət edilmişdir. Bütövlükdə, qurultayda 5 nəfər məşhur qazax maarifçisi, dilçi alimi Əhməd Baytursunov (1872-1937), Bilal Suleyev (1893-1937), İldes Omarov (1892-1937), Əziz Bəyseyidov (1893-1955) və Nazir Torekulov (1892-1937) iştirak etmişlər.

Bilal Suleyev görkəmli xadim, parlaq maarifçi, Qazaxıstanda təhsil sisteminin əsas yaradıcılarından biridir. Qazax, rus, tatar dillərini səlis bilən Bilal Suleyev Orenburqda müəllimlər seminariyasını bitirib, bir müddət müəllim işləyib. Fatimə Qaibova ilə ailə həyatı qurub. maarifçi, pedaqoq, şair və yazıçı Fatimə Qaibova, rus, alman və fransız dillərinin bilicisi idi. Bu evlilikdən Bilal və Fatimənin 1919-cu ildə qızı Fəridə, 1923-cü ildə isə oğlu Janibek dünyaya gəlib (20 yaşlı Janibek Böyük Vətən müharibəsində 1943-cü ildə həlak olub). 1923-cü ildə Kommunist Partiyasına qəbul olunan Bilal Suleyev sonra təhsil və maarifçilik sahəsində məsul vəzifələrdə irəli çəkilib. 1920-1929-cu illərdə Xalq Təhsili şöbəsinin müdiri vəzifəsində çalışan Bilal Suleyev Semireçye vilayətin bütün yaşayış məntəqələrində məktəb və internatların açılışını təşkil edib. Qazaxıstan xalq maarif komissarlığının məsul işçisi kimi fəaliyyət göstərən (1928) Bilal Suleyev, Uraz Candosovla birlikdə Qazaıstanda ilk universitetin açılmasında böyük əmək sərf edib. 1929-cu ildə Suleyevlər ailəsi Aktübinskə köçdükdən sonra Bilal vilayət xalq təhsili şöbəsinin müdiri işləyib. 1930-cu ilin qışında 10 yaşlı Fəridənin vəfatı ailəyə böyük kədər gətirib. Ailə Seminapalatinskə köçüb. Bilal Suleyev burada pedaqoji institutun rektoru vəzifəsində çalışıb. 1930-cu ildə Azat adlı oğlu dünyaya gəlib. 1931-ci ildə ibmillətçilikdə təqsirləndirilərək həbs edilib. 1932-ci ildə azadlığa buraxılan və Moskvaya gedən Bilal Suleyev, burada istehsalatda çalışıb və maarifçilik fəaliyyətini davam etdirib. Bu zaman ailəsi ilə birlikdə Semipalatinskə Alma-Ata şəhərinə köçüb (onlar 1932-ci ildə boşanıb). Bilal Suleyev 1934-cü ildə Moskvadan Qaraqalpaq MSSR-in Nukus şəhərinə ali təhsil müəssisələri və orta məktəblər şöbəsinə müdirlik etmək məqsədilə göndərilib. 1937-ci ildə NKVD tərəfindən yenidən həbs edilən Bilal Şuleyev 1958-ci ildə Qazaxıstan SSR Ali Məhkəməsi tərəfindən bəraət alıb.

Qurultayın digər nümayəndəsi görkəmli ictimai xadim, publisist, tərcüməçi, alim-lingvist Eldes Omarov 29 fevral 1892-ci ildə Kustanay vilayətinin Semiozerniy rayonunun Kojay aulunda anadan olub. İlk təhsilini aul mollaxanasında alıb. Sonra təhsilini Kustanay ikisınıfli rus-qazax məktəbində davam etdirib. Məktəbi fərqlənmə ilə bitirən Eldes, daha sonra Orenburq qırğız məktəbində təhsil alıb. Buranı bitirdikdən sonra Komek volostunun Dobay aulunda müəllimlik edib. Orenburqda nəşr edilən məşhur "Qazax" qəzetinin fəal müəlliflərindən biri olub. 1917-ci ildə dərslük hazırlayan komissiyanın üzvü seçilib. Eldes Omarov Vətəndaş müharibəsi illərində Alaş-Ordanın Kustanay uyezdi üzrə sədri və uyezdin komissarı olub. 1920-ci illərin əvvəllərindən Orenburq xalq təhsili komissarlığının məktəb şöbəsində işləyən Eldes Omarov Qazax Xalq Təhsili İnstitutunda dərs deyib. Məktəblilər üçün dərslük yazıb. Alma-Ata şəhərində yaşayıb fəaliyyət göstərmiş. Alaş-Orda muxtariyyətinin yaradılması proqramının müəlliflərindən biri olub.

Qazax şifahi ədəbiyyatının mahir bilicisi kimi tanınıb. Müasirləri Eldes Omarovu "qazaxların Lomonosovu" adlandırıb. Riyaziyyat, cəbr, fizika, triqonometriya, həndəsə üzrə çoxsaylı dərslüklərin müəllifi olmuş Eldes Omarov balacalar üçün özündə atalar sözləri və məsəllər, xalq yaradıcılığı nümunələrini əhatə edən əlifba ("Alippe") dərsliyi hazırlayıb, təssüf ki, nəşrinə nail ola bilməyib. Görkəmli qazax yazıçısı Muxtar Auevovun elmi fəaliyyətinin ilk tədqiqatçılarından biri olub. Eldes Omarov qazax yazısının ərəb qrafikası əsasında işlənməsinin tərəfdarı olub. O, bu barədə Birinci Türkoloji Qurultayda da bildirib.

Vətəninə dərin məhəbbətlə sevən Eldes Omarovun həyatı ağır məhrumiyətlərdə keçib, dəfələrlə həbs olunub. Birinci dəfə həbs olunanda 10 il həbs cəzası verilib. Kareliya meşələrində sürgün həyatı yaşayıb. Sürgündən vaxtından qabaq azad olunan (1933) Eldes Omarov bir müddət Tibb İnstitutunda, sonra isə Qazaxıstan Dövlət Universitetində dərs deyib, yeni dərslüklər üzərində yorulmadan çalışıb. Həkimlər üçün qazax dili dərsliyinin hazırlanması ona tapşırılıb. 1937-ci il noyabrın 22-də yenidən həbs olunub. Dekabrın 1-də barəsində ölüm hökmü çıxarılan Eldes Omarov 1937-ci ildə güllələnib. Qazax xalqının görkəmli oğlu Eldes Omarov Alma-Ata prokurorluğu tərəfindən bəraət verilib (25 may 1989).

Qurultaya Moskvadan qatılan Nazir Torekulov görkəmli ictimai-siyasi xadim, dilçi və diplomat, publisist, filoloq, keçmiş Sovet İttifaqının Səudiyyə Ərəbistanında ilk səfiri olub. 1892-ci ildə Fərqanə vilayətində anadan olan Nazir Torekulov Kokandda "Cədid"

mədrəsəsində və rus-tuzem məktəbində ibtidai təhsil alıb. Burada səkkizillik kommertiya məktəbində oxuyub. 1914-1916-cı illərdə Moskva Kommertiya İnstitutunun İqtisadiyyat fakültəsini bitirib. Türkiistanın çar Rusiyasının əsarətində olmasını və bu səbəbdən ağır məhrumiyyətlərə düçar olduğunu gözəl anlayan Nazir Torekulov, fikrlərini məruzə və çıxışlarında, kitablarında açıq-əçığına bildirirdi. Bir sıra qəzet və jurnalların; "Xalq qazetası", "İnkilob" jurnalı və s. yaradılması, redaktə olunması və nəşrində fəal iştirak etmiş Nazir Torekulov diyarın müsəlman bürosunun orqanı olan "İştrati-İyun" qəzetinin redaktoru olub. Türkiistan Respublikasının siyasi həyatında mühim vəzifələrdən birini tutan Nazir Torekulov Türkiistan KP MK-nın birinci katibi seçilib (1920). Respublikanın Mərkəzi İcraiyyə Komitəsinə başçılıq edib (1921-1922). Daşkənddə ilk qazax ali məktəbi onun köməkliyi ilə açılıb. Yalnız siyasi sahədə deyil, mədəniyyət sferasında da xeyli işlər görüb. 1920-ci illərin əvvəllərində müsəlmanların ən əziz bayramı olan Qurban bayramının (Kurban-ayta) üç gün bayram edilməsi ilə bağlı fərman verib. 1922-1926-cı illərdə Moskvada işləmiş, SSRİ xalqlarının nəşriyyatına başçılıq edib. Şərqi Zəhmətkeşləri Universitetində mühazirələr oxuyaraq elmi-pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olub. 36 yaşında Səudiyyə Ərəbistanının səfirliyində fəaliyyətə başlayıb. İki ildən sonra səfir kimi irəli çəkilib. 8 il böyük SSRİ-ni bu ərəb ölkəsində təmsil edib. Nazir Torekulov keçmiş SSRİ-nin Əfqanıstan, Türkiyə, İran, İraq, Suriya, İordaniya ilə dostluq əlaqələrinin qurulmasında yaxından iştirak edib. Ümumittifaq yeni türk əlifbası komissiyasının sədri kimi türk yazı nümunələrinin ərəb əlifbasından latın əlifbasına tərcüməsi işində böyük səy göstərüb. Görkəmli alim türk yazısının latınlaşdırılması problemi ilə məşğul olaraq yeni türk əlifbası layihəsinin müəllifi olub. 3 oktyabr 1937-ci ildə Alaş-Ordaçıları dəstəklədiyinə görə millətçilikdə təqsirləndirilərək repressiya olunub və güllələnib. Nazir Torekulov 28 yanvar 1958-ci ildə bəraət alıb.

Qurultaya qatılan digər nümayəndə Əziz Bəyseyidov 1893-cü ildə Semipalatinsk vilayətinin Zaysan uyezində anadan olub. Zaysan yeddiillik ibtidai-ali məktəbini və Türkiyədə səkkizillik müəllimlər seminariyasını bitirib. Əziz Bəyseyidov 1924-cü ildən Kommunist partiyası sıralarına daxil olub. 26 yaşından müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olan Əziz Bəyseyidov Daşkənd Qazax Maarif İnstitutunda (1919-20) və Birinci dərəcəli Aul-Ata məktəbində (1920-21) müəllim, Aul-Ata kənd təsərrüfatı texnikumunun müdiri (1921-22), Aul-Ata "Koşçi" yoxsullar ittifaqının katibi, sədri (1922-23), Aul-Ata Xalq təhsili şöbəsinin müdiri (1923-24), Sırdərya maarif şöbəsinin inspektoru (1924-25), Qazaxıstan SSR Xalq Maarif Komissarlığı

Akademik Mərkəzinin diyar insruktor məktəbinin müdiri (1926-27) vəzifələrində işləyib. Semipalatinsk şəhər avtoyol texnikumunu yaradıb və 1935-ci ilədək texnikumun direktoru olub. Qurultayın digər nümayəndələr kimi, Əziz Bəyseyidov əks-inqilabi millətçi qruplaşmaların təşkilində təqsirli bilinib. 28 dekabr 1935-ci ildə həbs edilib. 1937-ci ildə mühakimə olunub. 5 il islah-əmək düşərgəsində cəza çəkib. Müharibənin başlanması ilə əlaqədar olaraq həbs müddəti 1945-ci ilədək uzadılıb. 19 yanvar 1947-ci ildə əməlinə cinayət tərkibi olmadığına görə bəraət alıb. 1949-cu ilədək Karaqanda vilayəti Ulutau rayon yol şöbəsində işləyən Bəyseyidov, 1949-cu il mayın 3-də "xalq düşməni" kimi yenidən həbs edilib. 10 il həbs cəzası alıb. Kolıma və Maqadana sürgün olunub. 1954-cü ildə Əziz Bəyseyidov cinayəti sübuta yetirilmədiyinə görə yenidən azad edilib. 1955-ci ildə ailəsinin yanına qayıdan Əziz Bəyseyidov bir neçə aydan sonra vəfat edib. Bəratə alması uzun sürüb. 2003-cü ildə Şərqi Qazaxıstan vilayətinin prokurorluğu əməlinə cinayət tərkibinin olmaması ilə əlaqədar olaraq Əziz Bəyseyidov kütləvi repressiyaların qurbanı hesab edilib və bəraət qazanıb. Nümayəndələrdən biri də Əhməd Baytursunov idi.

### **Əhməd Baytursunov**

İctimai-siyasi xadim, maarifçi, linqvist alim, ədəbiyyatşünas, türkoloq, tərcüməçi olan Əhməd Baytursunov (5 sentyabr 1872-1937) parlaq ədəbiyyatşünas və pedaqoq idi.

İlk təhsilini mollaxanada almış Əhməd Baytursunov, əlaçı şagird kimi tanınmışdı. Sonra Turqay ikisinifli rus-qazax məktəbində təhsil almışdı. Təhsilini davam etdirmək məqsədi ilə Orenburqa gedərək əsaslı görkəmli maarifçi İbray Altınсарin tərəfindən qoyulmuş dördillik müəllimlər seminariyasına daxil olur. Maddi çətinliklərə, əzab-əziyyətə rəğmən təhsilini bitirən (1895) Əhməd Baytursunov müxtəlif məktəblərdə, Aktübinsk, Kustanay və Qarqaralı uyezdlərinin aul volost məktəblərində müəllimlik edir. Kustanay uyezində işlədiyi zaman meşəbəyinin evində yaşayan Əhməd onun qızı Aleksandra ilə evlənir. Cütlüyün müsəlman adət ilə ailə qurur. Aleksandra əri Əhmədin soyadanı götürür. Adını dəyişərək Badrisəfa Baytursunova kimi tanınır. Kustanayda məskunlaşan ailə sonradan Omska, daha sonra Qarqaralıya köçür, 1909-cu ilədək burada yaşayır.

1905-ci ildə siyasi fəaliyyətə başlayan Əhməd Baytursunov bir müddətdən sonra məsləkdaşı ilə Orenburqda "Qazax" qəzetini nəşr edir. Qəzet nəşr olunduğu 5 il müddətində milli ictimai-siyasi və elmi-ədəbi nəşr kimi tanınır. 1907-ci ildə Əhməd Baytursunov çar



üsuli-idarəsini tənqid etdiyi üçün həbs olunur. 1909-cu ildə ikinci dəfə tutularaq məhkəməsiz-filansız 8 ay müddətinə azadlıqdan məhrum edilir və Semipalatinsk həbsxanasına göndərilir. 1917-ci ildə "Alaş" qazax partiyasının və Alaş-Orda hökumətinin yaradıcılarından və rəhbərlərindən biri kimi tanınan Əhməd Baytursunov, təşkilat bağlandıqdan sonra Sovet hakimiyyəti tərəfinə keçir. Müxtəlif vəzifələrdə çalışır.

Rusiya Kommunist (bolşeviklər) Partiyasının üzvlüyünə namizəd kimi qəbul edilən Əhməd Baytursunovu 1919-cu il aprelin 24-də qurulan RSFSR Xalq Hərbi Komissarlığı yanındakı Qırğız (Qazax) bölgəsini idarə edəcək Hərbi İnqilab Komitəsinə üzv təyin olunur. Bolşeviklər hakimiyyətə gələndən sonra o, Qazaxıstan MSSR maarif naziri təyin olunur. Əhməd Baytursunov Mərkəzi Komitədə, Qazaxıstan MSSR Mərkəzi İcraiyyə Komitəsində müxtəlif vəzifələrdə və Türküstan Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsinin orqanı "Ak jol" qəzetində işləyir. Paralel olaraq elmi-pedaqoji fəaliyyətini davam etdirir. 1926-cı ildə Əhməd Baytursunovu partiya üzvlüyündən və vəzifədən azad edirlər. Az sonra isə, keçmiş siyasi fəaliyyətinə görə NKVD tərəfindən həbs olunaraq Arxangelsk vilayətinə sürgün olunur (1929). Arvadı Badrisəfa Baytursunova qızlığa götürdükleri Şolpanla birlikdə Tomska göndərilir. Əhməd Baytursunov beş ildən sonra, 1934-cü ildə Maksim Qorkinin arvadının müdaxiləsi ilə həbsdən azad edilir. Ailəsi və övladlığa götürdüyü 3 uşaqla birlikdə Alma-Ataya köçür. Bu da son olmur. Əhməd Baytursunov 1937-ci ilin oktyabr ayında yenidən həbs edilir. Oktyabrda həbs olunan Əhməd Baytursunov dekabrın 8-də "xalq düşməni" adı ilə güllələnir. Ölümündən 51 il sonra - 1988-ci ildə Əhməd Baytursunova bəraət verilir.

## **Sonuç**

Bütövlükdə, qurultaya qatılan qazax nümayəndələr Kazaxstanda yeni əlifba siyasətinin görkəmli nümayəndələri idi və onların Birinci Türkoloji Qurultayındakı məruzələri türkologiyanın çoxaspektli, geniş yaradıcılıq istiqamətlərinə malik mövzularını əhatə etmişdir. Bunlar aşağıdakılardır: Əlifba məsələsi; İmla-orfoqrafiya problemi; Termin məsələsi; Tədris-metodika məsələsi; Qohum və qonşu dillərin qarşılıqlı əlaqəsi və interferensiya problemləri; Türk dillərinin ədəbi dil problemləri, o cümlədən, ortağ ədəbi dil məsələsi; Ulu dil nəzəriyyəsi və türk dillərinin tarixi problemləri və s. Müzakirəyə çıxarılan problemlər əsasən dil məsələlərini əhatə edirdi.

Bildirimizdə, Birinci Türkoloji Qurultayın ümumi fəaliyyətinə və Qazax xalqının maariflənməsi üçün fədakarlıq göstərən, mübarizə aparan və məsləkləri uğruna canlarından keçərək əbədiyyən yaşamaq haqqı qazanan, qazax xalqının görkəmli maarifpərvərləri Əhməd Baytursunov, Bilal Suleyev, İldes Omarov, Əziz Bəyseyidov, Nazir Torekulovun məşəqqətli, amma şərəfli ömür yolunu izlədik.

#### ƏDƏBİYYAT

Şimşir, B (1991) *“Azerbaycan'da Turk Alfabesi. Tarihce”*, Ankara.

Şükürov, A. (2016). Türk xalqlarının ədəbi-mədəni həyatında mühüm hadisə - Birinci Türkoloji Qurultay – 90 və ya birinci türkoloji qurultayın bir qrup iştirakçisinin kədərli aqibəti / *525-ci qəzet.*- 2016. 21 dekabr. s.4.

Temir, A (1976). *“Dış Turklarda Dil ve Yazı”*, *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara.



# ANADOLU AĞIZLARINDA ESKİ TÜRKÇE \**amur-* FİİLİNİN BİR TÜREVİ: *harmut*

## A DERIVATIVE OF THE OLD TURKISH VERB \*AMUR- IN ANATOLIAN DIALECTS: HARMUT

Ferdi GÜZEL\*

### ÖZ

Yapısı çözülemeyen Türkçe kelimeleri yabancı bir kaynağa bağlama, yabancı bir kelime ile ilişkilendirme Türkolojide yaygın bir durumdur. Yapısı aydınlatılmadığı için yabancı kaynağa bağlanan kelimelerden biri de Türkiye’de dar bir coğrafyada görülen *harmut* “sıcak suyu ılıştırmak için ayrılan soğuk su” ismidir. Bazı bilim adamlarınca Ermenice olduğu iddia edilen kelime bizce Türkçedir. Kelimeyi yabancı bir kaynağa bağlayan bilim adamları tarafından teklif edilen etimolojik çözümleme kabul edilecek bir nitelik taşımamaktadır. Kelime, Eski Türkçeden itibaren birçok kelime türetmiş olan \**amur-* fiilinin türevi olmalıdır. Kanaatimize göre kelime, *amur-* fiilinden -(X)t fiilden isim yapım eki ile türemiş, vurgusuz orta hecenin düşmesi, göçüşme ve /h-/ türemesi ile bugünkü şeklini almıştır: \**amur-ut*> \**amrut*> \**armut*> *harmut*> *harmut*. Kelimenin Anadolu ağızlarında birkaç türevi de bulunmaktadır. *harmutla-* türevinin Anadolu ağızlarındaki anlamının Dîvânu Lugâti’t-Türk’te verilen anlam ile aynı olması da kelimenin \**amur-* fiilinden türediği yolundaki etimolojiyi desteklemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Türkçesi Ağızları, Eski Türkçe, \**amur-*, *harmutla-*

### ABSTRACT

Attributing Turkish words whose structure cannot be deciphered to a foreign source and associating them with a foreign word is a common situation in Turcology. One of the words attributed to a foreign source because its structure has not been clarified is the noun *harmut* “cold water reserved for warming hot water”, which is seen in a narrow area in Turkey. The word, which is claimed to be Armenian by some scientists, is Turkish in our opinion. The etymological analysis proposed by scientists who attribute the word to a foreign source is not acceptable. The word must be a derivative of the verb \**amur-*, which has produced many words since Old Turkish. In our opinion, the word was derived from the verb *amur-*, with the derivational suffix -(X)t and took its current form with the dropping of the unstressed middle syllable, metathesis and prothesis of /h-/: \**amurut*> \**amrut*> \**armut*> *harmut*> *harmut*. The word also has several derivatives in Anatolian dialects. The fact that the meaning of the derivative *harmutla-* in Anatolian dialects is the same as the meaning given in Dîvânu Lugâti’t Türk supports the etymology that the word is derived from the verb \**amur-*.

**Keywords:** Turkey Turkish Dialects, Old Turkish, \**amur-*, *harmutla-*

---

\* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Bayburt/Türkiye (guzelferdi@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-5601-5661>

## Giriş

Yapısı çözülemeyen Türkçe kelimeleri yabancı bir kaynağa bağlama, yabancı bir kelime ile ilişkilendirme Türkolojide yaygındır. Türkiye’de dar bir alanda bilinen *harmut* “sıcak suyu ılıştırmak için ayrılan soğuk su” ismi bu kelimelerden biridir.

*harmut*, Türkçede ilk kez 19. yüzyılın ikinci yarısında tanıklanmıştır. *Lehce-i Erzurum* olarak bilinen küçük bir manzum sözlükte geçmektedir: *Sıcak suyu soğuk ile ılıştırmak imiş harmut* (Babacan, 2017, s. 102). DS’ye göre *günümüzde birkaç ilde kullanılmaktadır. Artvin, Erzurum ve Erzincan’da “sıcak suyu ılıştırmak için ayrılan soğuk su”, Gümüşhane’de “çorbaya katılan unlu su” anlamlarıyla tespit edilmiştir* (DS, s. 2293). Erzurum ağzında *harmut* biçimi de mevcuttur (Kırzioğlu, 1963, s. 215). Erzurum ağzında yaygın bir kullanımı olan kelimeyi Gemalmaz “karılmış; karışık; daha çok sıcak suya soğuk su karıştırarak ılıştırılmış anlamına gelir” şeklinde tanımlamıştır (1995, s. 157), Atılcan’ın açıklaması ise “sıcak suya karıştırılan soğuk su” biçimindedir (1977, s. 58). Erzincan ağzında kelime şu dizelerde tespit edilmiştir: *Teşdimiz galëyli suyumuz harmut/ Dolambaşdur birez yolumuz bizim* (Sağır, 1995, s. 392). Gümüşhane ağzında tespit edilmiş olan “çorbaya katılan unlu su” anlamı başka herhangi bir yerde bulunmamaktadır. San’ın Gümüşhane folkloru ve ağzı ile ilgili çalışmasında bu kelimeye yer verilmemiştir, eserde kelimenin türevi olan *harmutla-* “sıcak suyun üzerine soğuk su dökerek ılıştırmak” biçiminde geçmektedir (1990, s. 521).

Ayrıca Bayburt ağzından yapılan derlemelerde kelimenin *harmutli* “ılık, ılıklaştırılmış” ve *harmut et-* “sıcak suya soğuk su dökerek ılıklaştırmak” biçimleri tarafımızdan kayıt altına alınmıştır.

Kelimenin *harmutla-* türevi daha yaygındır. DS’deki kayıtlara göre Giresun (Şebinkarahisar), Gümüşhane (Şiran, Kelkit, Bayburt), Artvin (Yusufeli, Şavşat), Erzurum, Erzincan, Sivas (Divriği) Niğde ve Konya’da “iki şeyi karıştırarak, ölçülü duruma getirmek, suyu ılıştırmak” anlamıyla kullanılmaktadır (DS, s. 2293). Kars’ta aynı anlam ile fiilin *harmutla-* varyantı tespit edilmiştir (DS, s. 2293). Tietze’nin *harmut* maddesinde Ümit Kaftancıoğlu’ndan yaptığı şu alıntı kelimenin Kars ağzında düz ünlülü bir varyantının olduğunu doğrulamaktadır: *Dudaklı bir leğenle getirdi. Güğümdeki sudan, elindeki suya kattı, harmutladı* (2016, s. 402). *Kars ağzında ayrıca harmutda- biçimi de kaydedilmiştir* (Şuataman, 2022, s. 458). *Artvin yöresinde ise kelimenin harmutla- biçiminin yanı sıra harbutla- varyantı tespit*

edilmiştir (Şenol, 2021, s. 114). *harmutla-* Ahıska Türkçesinde de aynı anlam ile yer almaktadır (Demiray, 2011, s. 530).

İlgili yerlerin ağız çalışmalarında tespit edilen bütün örneklerde fiil, “sıcak suyu ılıştırmak” anlamında kullanılmıştır: *Evelden banyo yoħdi. Tehnelernen évde yıħanirduħ. Bi kova suyi ħarmutlirduħ.* (Bayburt) (Kabadayı, 2014 s. 214), *Suyu banyo yapacan o suyu ħarmutduyirsin aynı şeyler kimi da banyolar kimi, küleginen birez onnan birez onnan tøkirdin ħarmutduyirdin.* (Kars) (Şuataman, 2022, s. 458), *Ĥamurun suyunu ħarmutdıyerdiħ.* (Kars) (Şuataman, 2022, s. 458).

Türkiye Türkçesi ve ağızlarındaki *aşıla-* ~ *aşla-* yerine yukarıda gösterilen yerleşim yerlerinde *ħarmutla-* fiili kullanılmaktadır. Fakat iki kelime aynı değildir, *aşıla-* “soğuga sıcak, sıcağa soğuk su katmak” anlamını taşıyorken *ħarmutla-* “sıcak suya soğuk su katmak” anlamına gelmektedir.

Erzurum yöresinde fiilin bir türevi de kaydedilmiştir. *Kırzioğlu'nun verdiği bilgiye göre iki veya daha fazla dilde yazılmış şiirlere, mülemmalara yörede ħarmutlama ismi verilmektedir (1963, s. 215). Aynı bilgi Gemalmaz'ın çalışmasında da bulunur (1995, s. 157).*

*Gemalmaz'ın tanımı, Sağır'ın çalışmasındaki örnek ifade ve kelimenin türevlerinin taşıdığı anlamlar ħarmut'un DS'deki tanımının hatalı olduğunu düşündürmektedir. Tanımın “sıcak suya soğuk su katılarak ılıştırılmış (su)” şeklinde yapılması daha doğru olacaktır. Kırzioğlu'nun kar- fiiline bağladığı için, Gemalmaz'ın da muhtemelen Kırzioğlu'ndaki bilgiyi kullandığı için vermiş olduğu “karılmış, karışık” karşılıkları yanlış anlaşılmaya sebep olabilir, kelimenin sıcak su ile soğuk suyun karıştırılması dışında başka bir şeyin karıştırılması için kullanıldığını gösteren herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>1</sup> *ħarmut'*un sadece Gümüşhane'de tespit edilmiş olan “çorbaya katılan unlu su” anlamı ve *ħarmutlama* türevindeki “iki dilli şiir, mülemma” anlamı “sıcak suya soğuk su katmak” anlamından gelişen anlamlar olmalıdır.*

### **Kelimenin Yapısı Hakkındaki Görüşler**

Dankoff'a göre kelime Erm. *xarn* “mixed” ile yine Erm. *mut* “entering” kelimelerinin birleşmesi ile oluşmuştur (1995, s. 58). Yazar birleşik kelimenin ikinci unsurundan önce bir soru işareti koyarak bu birleştirmeden emin olmadığını göstermiştir. Yazar ayrıca kelimenin

<sup>1</sup> DS'de aynı hata benzer bir fiil için söz konusudur, *aşla-* fiili tanımlanırken “sıvı” belirtilmemiştir: *aşla-* “katmak, karıştırmak” (DS, s. 360).

Kürtçeye *xarmud* biçiminde geçtiğini belirtmiştir. Dankoff, Muş ve İstanbul Ermeni ağzında tespit edilmiş olan *xarnuk* “mixed, tangle” kelimesini de *xarn* ile karşılaştırmıştır.

Sözlüğündeki ilgili maddelerde genellikle Dankoff’un görüşlerini kabul eden Tietze, Dankoff’un *harmut* hakkındaki görüşüne yer vermemiştir. Kelimeyi Kürtçede görülen *harmud* “*levain qu’on ajoute à la farine de millet pour faire du pain*” ile karşılaştırmış, kelimenin yapısı üzerine herhangi bir açıklama yapmamıştır (2016, s. 402).

*Kırzioğlu’na göre ise kelime Türkçe kar- fiilinden türemiştir (1963, s. 215). Uzmanlık alanı Türk dili olmayan Kırzioğlu, kökten sonra gelen unsur veya unsurlar hakkında açıklamada bulunmamıştır.*

### **Değerlendirme ve Yorum**

Donkoff’un birleşik kelime yorumuna katılmak mümkün değildir. “Karışık” anlamına gelen *harn* ile “giriş” anlamını taşıyan *mut*’un, “karışık” anlamına gelecek şekilde birleşmesi semantik açıdan izah edilmesi güç bir durumdur. Ayrıca *harnmut* veya *harmut* Ermeni yazı dilinde yoktur, Ermeni ağızlarında da yoktur. İki Ermenice kelimenin birleşmesi ile oluşan ve Ermenicede mevcut olmayan *harnmut* biçiminin başka bir dile geçmesi kabul edilebilir görünmemektedir. Üstelik *harn* ve türevleri Ermenicede “düzensizlik, karışık, karmaşa, melez, katkılı vb.” (Bedrossian, 1879, s. 275-276, Değirmencyan, 2013, s. 159) anlamlar taşımaktadır. Türkçedeki anlam Ermenicede bulunmamaktadır. Ermenicede “karışık” anlamına gelen kelimenin Türkçede “sıcak suya katılan soğuk su” anlamını kazanması açıklanması gereken bir husustur. Açıklama gerektiren ikinci bir husus ise Anadolu ağızlarında tespit edilmiş olan ikinci hecesi düz olan *harmut* ve *harmutla-* varyantlarında dudak sesinden sonra niçin düzleşmenin meydana geldiğidir.

Dankof ve Tietze, Kürtçe *xarmud* biçimini Jaba ve Justi’nin sözlüğünden (1879, s. 148) almışlardır. Ne Jaba ve Justi’nin sözlüğünde ne de taradığımız diğer Kürtçe sözlüklerde *xarmud* ile bağlantılı olabilecek başka bir kelime bulunmamaktadır. Yani kelimenin Kürtçe etimolojisi yapılamamaktadır. Kelime tespit edebildiğimiz kadarıyla Kürtçede sadece Jaba ve Justi’nin sözlüğünde “ekmek yapmak için una eklenen maya” anlamıyla geçmektedir. İlgili sözlük büyük ölçüde Erzurum’da Rus konsolosluğunda görev yapan Jaba’nın derlemelerine dayanmaktadır (Jaba & Justi, 1879, s. III). *xarmud* verisi yüksek ihtimalle Erzurum Kürt ağızlarından derlenmiştir. Aşağı yukarı Jaba’nın derleme yaptığı dönemde, 19. yüzyılın ikinci yarısında, *harmut*, Erzurum ağzındaki kelimelere yer

veren Türkçe manzum bir sözlükte de geçmektedir (bk. Kızıoğlu, 1963, s. 215, Babacan, 2017, s. 102). Kürtçe başka kaynaklarda kelimeye tesadüf edilmediğine göre, kelimenin Türkçeden Kürtçeye geçmiş olma olasılığı yüksektir.

Uzmanlık alanı Türk dili olmayan Kızıoğlu'nun görüşü diğer görüşlere göre daha kabul edilebilir durmaktadır. *harmut*, “sıcak suya soğuk su katılarak ılıklaştırılmış (su)” anlamını taşıdığına göre kelimenin kökü *kar-* olabilir, -mXt eki yaygın olmasa da Türkçede görülen bir ektir (bk. Biray, 1999, s. 185, Güzel, 2019, s. 354). Dolayısıyla kelime \**karmut*> *harmut* biçiminde gelişme göstermiş olabilir. Fakat -mXt ekinin Türkçede nadir görülmesi ve *kar-* fiilinin daha çok “toz ve sıvı hâlindeki maddeleri birbirine karıştırmak” anlamında kullanılması sebebiyle doğru olma ihtimali çok düşüktür.

Kanaatimize göre Türkiye Türkçesi ağızlarındaki *harmut* kelimesi Eski Türkçe \**amur-* ~ \**amur*-<sup>2</sup> “sakinleşmek, yatışmak, huzurlu olmak, huzur bulmak” (bk. ED, s. 163, UW, s. 54) fiilinin türevlerinden biridir. Uygur, Karahanlı ve Harezmi Türkçesi metinlerinde bu gövdeden türemiş birçok kelime bulunmaktadır: *amurtgur-* “sakinleştirmek, yatıştırmak, huzura kavuşturmak” (ED, s. 164), *amrıl-* ~ *amrul-* “sakinleşmek, yatışmak, huzur bulmak” (ED, s. 163), *amriltur-* “sakinleştirmek, yatıştırmak, huzura kavuşturmak” (ED:163), *amurt-* “sakinleştirmek, yatıştırmak, huzura kavuşturmak” (ED, s. 164), *amrık-* “sakinleşmek, yatışmak, huzur bulmak” (OTWF, s. 645), *amru* “sakin, yumuşak” (DEMT, s. 27, KTS, s. 58), *amrılğu* ~ *amrulğu* “1. mesken, dinlenme yeri. 2. yatışma, sakinleşme” (DEMT, s. 27, KTS, s. 58), *amrulğuluk* “mesken, dinlenme yeri” (DEMT, s. 27, KTS, s. 58), *amruş-* “huzura kavuşmak” (DEMT, s. 28, KTS, s. 58).

Fiilin \**amur-* fiilinden türediğini düşünmemizin sebebi büyük Türk dilcisi Kaşgarlı Mahmud'un *amrul-* ve *amurt-* türevleri için *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te yaptığı açıklamalardır. Kaşgarlı'nın bu iki fiil hakkında verdiği bilgiler şöyledir:

*amrul-*: *Kaynar eşiç amruldı* “tencere kaynarken üzerine soğuk su dökülmesi sebebiyle duruldu”. *Er tını amruldı* “adamın nefesi durdu ve öldü”. Heyecanlandıktan sonra sakinleşen her şey için de aynıdır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 114).

---

<sup>2</sup> Kelimenin tabanı olduğu düşünülen ve bilim adamlarınca farklı tasarlanan \**ām-* ~ \**amı-* ~ \**amu-* ve türevleri için bk. ED, s. 160-164; VEWT, s. 19; EDAL, s. 299; OTWF, s. 330; OSTN, s. 648-650; Tekin, 2003, s. 365.



*amurt-*: *Ol beg öpkessin amurttı* “o, beyin öfkisini sakinleştirdi”. Tayın taşkınlığını, tencerenin kaynamasını vb. şeyleri sakinleştirirse yine aynıdır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 525).<sup>3</sup>

Görüldüğü üzere Kaşgarlı'nın bu fiiller için yaptığı açıklama Türkiye Türkçesi ağızlarındaki *harmutla-* ile birebir uyuşmaktadır.

Kelimenin *\*amur-* fiilinden *-(X)t* eki<sup>4</sup> ile türemiş olması mümkündür. Vurgusuz orta hecenin düşmesi, göçüşme<sup>5</sup>, ön seste /h/ türemesi<sup>6</sup> ve /h-/> /ḥ-/<sup>7</sup> değişimi ile son şeklini almış olmalıdır: *\*amur-ut*> *\*amrut*> *\*armut*> *harmut*> *harmut*.

*harmut* biçiminin *harmutla-* fiilinden geri türetme olması da ihtimal dâhilindedir. Tarihî Kur'an tercümelelerinde *amurt-* fiilin *amrut-* biçimi de görülmektedir (DEMT, s. 28, KTS, s. 58). Bu biçimden göçüşme ile ortaya çıkan *\*armut-* yapısının üzerine sıklık-pekiştirme eki *-IA-*'nın<sup>8</sup> gelmesi ve /h/ türemesi ile *harmutla-* (> *harmutla-*) biçimini alan kelimedenden, geri türetme yoluyla *harmut* şekli doğmuş olabilir. *harmutla-* biçiminin *harmut*'a göre daha yaygın olması, böyle bir ihtimalin mümkün olabileceğini göstermektedir.

Üzerinde durulması gereken başka bir husus da Anadolu ağızlarında gerek *harmut* gerekse türevi *harmutlamak*'in ikinci hecesi düz olan biçimlerinin de tespit edilmiş olmasıdır. Dudak sesinden sonra bir düzleşmenin meydana gelmesi pek mümkün olmadığına göre kelimenin aslının düz ünlülü olduğunu düşünmek gerekir. Tarihî lehçelerde *\*amur-* ve türevlerinde ilk heceden sonraki ünlü düzensizlik gösterir, düz ünlülü biçimler özellikle Eski Uygur Türkçesi metinlerinde daha yaygındır. Yuvarlak ünlülü biçimler dudak sesinin etkisiyle ortaya çıkmış olmalıdır. Birçok çalışmada da ET *\*amur-* fiili ve bu fiilin tabanı düz ünlülü tasarlanmıştır (bk. OTWF, s.

<sup>3</sup> ED ve başka çalışmalarda SDD'de geçen *amurt-* “galeyanı teskin etmek” (SDD, s. 99) verisi gösterilerek fiilin Anadolu ağızlarında yaşadığı söylenmiştir. Akhisar-Manisa'dan gönderildiği belirtilen bu kelimenin gerçek bir ağız verisi olduğu şüphelidir. Yüksek ihtimalle bu kelime *Tarama Dergisi*'nden alınmış, bir ağız verisi gibi gönderilmiştir. bk. *teskin etmek* “1. amırtgurmak. 2. amırtmak... (TD, s. 792). SDD'de Akhisar-Manisa kaydıyla yer alan ve arkaik özellik taşıyan birçok şüpheli kelime bulunmaktadır (bk. Güzel, 2020, Güzel, 2021).

<sup>4</sup> bk. Bilgen, 1989, s. 76; OTWF, s. 308; Ergin, 1990, s. 184; Banguoğlu, 2004, s. 263.

<sup>5</sup> Anadolu ağızlarında bolca görülen *-mr- > -rm-* göçüşmesi için bk. Caferoğlu, 1955, s. 5; Çağırın, 1999, s. 255.

<sup>6</sup> bk. Gülsevin, 2003, s. 141.

<sup>7</sup> /h-/> /ḥ-/ değişimi için bk. Caferoğlu, 1964: 16. Ayrıca Elazığ ağızı *harıḥ* “su arkı, su yolu” (Buran & İlhan, 2008, s. 103b).

<sup>8</sup> bk. Hacıeminoğlu, 1992, s. 92, 115; Güzel, 2019, s. 594.

330, UW, s. 54, Tekin, 2003, s. 365). Anadolu ağızlarında tespit edilmiş olan düz ünlülü varyantların daha arkaik bir özellik taşıdığı söylenebilir.

Başta DS olmak üzere ağız çalışmalarındaki kayıtlara göre kelime ve türevleri Giresun (Şebinkarahisar), Gümüşhane, Bayburt, Artvin, Erzurum, Erzincan, Sivas (Divriği), Kars, Ardahan, Niğde ve Konya'da bilinmektedir. Ayrıca kelime Ahıska Türkleri tarafından da kullanılmaktadır (Demiray, 2011, s. 530). İlgili yerler üzerine hazırlanmış ağız çalışmalarında, DS'de gösterilen Niğde ve Konya dışındaki yerleşim yerlerinde kelimenin varlığını koruduğu tespit edilmiştir. Niğde ve Konya'da kelimenin mevcut olduğuna dair bir bilgiye ise ulaşılammıştır. Aşağıda kelimenin tespit edildiği yerleri gösteren harita verilmiştir. Haritada kelimenin genel olarak bilindiği yerler siyah, bölgesel olarak bilindiği yerler koyu gri ile gösterilmiş ve bilindiği bölge siyah dikdörtgen ile işaretlenmiştir. DS'den sonraki ağız çalışmalarında kelimenin tespit edilemediği Niğde ve Konya açık gri gösterilmiştir.



**Şekil 1.** Kelimenin mevcut olduğu yerleri gösteren harita.

Haritadan anlaşılacağı üzere *harmut* ve türevlerinin bilinirliği Ahıska'dan başlayıp kesintisiz bir hat hâlinde Sivas Divriği'ye kadar uzanmaktadır. Bu da kelimenin ağızlardaki varlığının bir boy mirası olabileceğini düşündürmektedir. Kelimenin Niğde ve Konya'daki varlığı ana kitleden uzak düşmüş ortak boy veya iç göçler ile açıklanabilir. Kaşgarlı'nın *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *amurt-* için verdiği "kaynar suya soğuk su dökmek" karşılığı, kelimenin geçtiği diğer tarihî lehçelerde bugüne kadar tespit edilememiştir. Bu durum *amurt-* için verilen anlamın tarihî dönemlerde yaygın olmadığını, belli bir

yere, belli bir boya ait bir kullanım olabileceğini gösterir. Kanaatimize göre bugün *harmutla-* fiilinin mevcut olduğu bölgede yaşayan insanların Kaşgarlı'nın *amurt-* fiilinin ilgili anlamını derlediği meçhul boya mensup olmaları mümkündür. Elbette bunların hepsi sadece mevcut verilerden hareketle yapılmış bir tahmindir, Türk boylarının kapsamlı iskân tarihi yazılıncaya kadar da bir tahmin olarak kalacaktır.

### Sonuç

Kelime çoğu Kuzeydoğu Anadolu'da yer alan ve birbirine komşu olan bazı yerleşim yerlerinde “sıcak suya soğuk su katılarak ılıştırılmış (su)”, kelimenin türevi *harmutla-* da “sıcak suya soğuk su katarak ılıştırmak” anlamında kullanılmaktadır. *harmut*'un sadece bir yerde tespit edilmiş olan “çorbaya katılan unlu su” ve Kürtçede kaydedilmiş olan “ekmek yapmak için una eklenen maya” anlamları ve *harmutlama* türevindeki “iki dilli şiir, mülemma” anlamı bu anlamdan gelişen anlamlar olmalıdır.

Dankoff, *harmut*'u Ermenice birleşik bir kelime olarak görmüştür. Semantik açıdan Dankoff'un görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *amrut-* ve *amurt-* fiilleri hakkında yaptığı açıklamalar *harmut*'un \**amur-* tabanından türemiş olabileceğini göstermektedir. Kelimenin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki *harmutla-* türevinin tıpkı Karahanlı Türkçesinde tespit edilmiş olan *amurt-* gibi “sıcak suya soğuk su katmak” anlamında kullanılması bu görüşü desteklemektedir.

Kelimenin \**amur-* fiilinden -(X)t isim yapma eki ile türediği söylenebilir. Kelime çeşitli ses olayları ile *amurut* > *amrut* > *armut* > *harmut* > *harmut* biçimini almış olmalıdır. *harmut* biçimi *harmutla-* türevine göre daha nadir görüldüğü için ikinci bir ihtimal olarak *harmut*'un *harmutla-* (<*harmutla-* <*armutla-* <*amurt-la-*) biçiminden geri oluşum yoluyla türetildiği de düşünülebilir.

### KAYNAKÇA

- Atılcan, İ. C. (1977). *Erzurum Ağız Halk Deyimleri ve Folklor Sözlüğü*. Erzurum: Erzurum Halk Oyunları Halk Türküleri Derneği Yayınları.
- Babacan, İ. (2017). Edebiyatımızın Müstakil Tek Tarihî Manzum Ağız Sözlüğü: Erzurum Lehçesi Lügati. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, (14), 87-110.
- Banguoğlu, T. (2004). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Bedrossian, M. (1875-79). *New Dictionary Armenian-English*. Venice: S. Lazarus Armenian Academy.

- Bilgen, İ. (1989). *Dîvânu Luġâti't Turk'te Söz Yapımı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi/ Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Biray, H. (1999). *Batu Grubu Türk Yazı Dillerinde İsim*. Ankara: TDK Yayınları.
- Buran, A. & İlhan, N. (2008). *Elazığ Yöresi Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1955). Anadolu Ağızlarındaki Metathèse Gelişmesi. *TDAY-Belleten* 1955, 1-7.
- Caferoğlu, A. (1964). Anadolu Ağızları Konson Değişimleri. *TDAY-Belleten* 1963, 1-33.
- Çağırın, Ö. (1999). Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Ünsüz Göçümlerinin Kuruluş Sistemi. *III. Uluslararası Türk Dili Kurultayı* (ss. 239-266). Ankara: TDK Yayınları.
- Dankoff, R. (1995). *Armenian Loanwords in Turkish*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Değirmencyan, M. P. (2013). *Ermenice-Türkçe Sözlük*. Erivan.
- Demiray, E. (2011). *Ahıska Türkleri Ağzı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- DEMT**: Boeschoten, H. (2023). *A Dictionary of Early Middle Turkic*. Leiden, Boston: Brill.
- DS**: TDK (1963-1982). *Derleme Sözlüğü I-XII*. Ankara: TDK Yayınları.
- ED**: Clouston, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- EDAL**: Starostin, S. A., Dybo, A. V. & MUDRAK, O. A. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Leiden-Boston: Brill.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2014). *Dîvânu Luġâti't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ergin, M. (1990). *Türk Dil Bilgisi*. Ankara: Bayrak Basım Yayın Tanıtım.
- Gemalmaz, E. (1995). *Erzurum İli Ağızları III (Bibliyografya, Sözlük ve Dizinler)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Gülsevin, G. (2003). Türkiye Türkçesi Ağızlarında # h Sesi Üzerine. *TDAY-Belleten* 2001, 129-146.
- Güzel, F. (2019). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Yapım Ekleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Güzel, F. (2020). Derleme Sözlüğü'ndeki Derlenmemiş Kelimeler Üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (49), 105-114.

- Güzel, F. (2021). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Eskicil (Arkaik) Kelimeler*. Ankara: Fenomen Yayıncılık.
- Hacıeminoğlu, N. (1992). *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Jaba, M. A. & Justi, M. F. (1879). *Dictionnaire Kurde Français*. St-Pétersbourg.
- Kabadayı, R. (2014). *Bayburt Demirözü İlçesi Ağzı: Cümle Yapısı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kırzioğlu, M. F. (1963). 'Lehce-i Erzurum' Yazmasındaki Halk Sözleri. *TDAY-Belleten* 1962, 195-244.
- KTS:** Ünlü, S. (2012). *Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an Tercümeleleri Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- OSTN:** Radloff, W. (1893) Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialecte (Opit slovarya tyurkskih nareçiy). *St.-Petersburg*.
- OTWF:** Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sağır, M. (1995). *Erzincan ve Yöresi Ağızları*. Ankara: TDK Yayınları.
- San, S. Ö. (1990). *Gümüşhane Kültür Araştırmaları ve Yöre Ağızları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SDD:** TDK (1942-1949). *Türkiyede Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi I-IV*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Şenol, S. (2021). *Ardanuç-Artvin (Merkez)-Posof-Şavşat-Yusufeli Ağızlarında Türkçe Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Şuataman, Ö. (2022). *Kars İli Ağızları Söz Varlığı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- TD:** TDTC (1934). *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi I-II*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Tekin, T. (2003). Altaic Etymologies: I. *Makaleler I-Altayistik* (ss. 356-375). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Tietze, A. (2016). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı III (F-J)*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- UW:** Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der vorislamischen Texte aus Zentralasien I Verben, Band 1 abezüggle*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

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





“Hayat bir döngüdür.”  
(Allen, 2014)

## KUTADGU BİLİĞ’DE ‘HAYAT’ ANLAMINDA TEK ÖRNEKTE TANIKLANAN BİR KAVRAMSAL METAFOR ÖRNEĞİ: *TEZGİNÇ*

A CONCEPTUAL METAPHOR EXAMPLE WITNESSED IN  
A SINGLE EXAMPLE IN THE MEANING OF 'LIFE' IN  
KUTADGU BİLİĞ: *TEZGİNÇ*

Ahmet AKPINAR\*

### ÖZ

Soyut bir düşüncenin somut ve gerçek bir varlık ya da ilişkiden hareketle kavramsallaştırıldığı fikri, kavramsal metafor araştırmalarının temel araştırma alanını oluşturur. Bu düşünceye göre metaforlar dil düzeyinde değil düşünme düzeyinde gerçekleşen ilişkileri tanımlar. Metaforlar ‘kaynak alan’ (gerçek/somut varlık ve ilişkiler) ve ‘hedef alan’ (soyut/basit düşünce) şeklindeki iki kavramsal alanı birbirine bağlar. Hedef alan genellikle onu nasıl yapılandırdığımız ya da hakkında konuştuğumuz bilgilerle paralellik gösterir. Söz gelimi, insan idrakinin soyut bir kavram olan ‘hayat’ sözcüğünü gerçek/somut varlıklarla ilişkilendirip öyle kavramsallaştırdığı dünya dillerindeki ortak metafor örneklerinde görülebilmektedir. Mesela, insan ömrünün zaman çizgisindeki ileri yönlü hareketi genellikle ‘yolculuk’ sözcüğüyle ilişkilendirilmiş, bu durum dünya dillerinde HAYAT YOLCULUKTUR ‘Life is journey’ metaforu biçiminde kavramsallaşmıştır. Türk idrakinde ‘hayat’ mefhumu ontolojik açıdan dünya ve evrenin süregelen devinimsel hareketi bakımından da kavramsallaştırılmıştır. Mesela, Kutadgu Bilig’deki tek bir örnekte *tezginç* (<*tegin*- ‘dönmek, dolaşmak, devretmek’) sözcüğü ‘hayat’ anlamında kavramsallaşarak HAYAT DÖNGÜDÜR metaforunu işaretlemektedir.

Bu bildiride, Kutadgu Bilig’de tek örnekte tanıklanan *tezginç* sözcüğü anlam alanı bakımından Eski Türkçe temelinde araştırılarak dilbilimdeki kavramsal metaforlar açısından incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kutadgu Bilig, metafor, kavramsal metaforlar, *tezginç* ~ *tezginç*

### ABSTRACT

The idea that an abstract idea is conceptualized based on a concrete and real entity or relationship constitutes the main research area of conceptual metaphor studies. According to this idea, metaphors describe relations that take place at the level of thinking, not at the language level. Metaphors

---

\*Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt/Türkiye (aakpinar@bayburt.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0003-2965-1627>



connect two conceptual domains: 'source field' (real/concrete entity and relations) and 'target field' (abstract/simple thought). The target domain often parallels how we structure it or the information we talk about. For example, it can be seen in the examples of common metaphors in world languages, where human understanding associates the abstract concept of "life" with real/concrete entities and conceptualizes it as such. For example, the forward movement of human life on the timeline is often associated with the word 'journey', which is conceptualized in the world languages as the metaphor of LIFE IS JOURNEY. the concept of 'life' in Turkish understanding is ontologically conceptualized in terms of the ongoing dynamic movement of the world and the universe. For example, in a single example in Kutadgu Bilig, the word *teziginç* (<*tegin-* 'turning, wandering, handing over') is conceptualized as meaning 'life', marking the metaphor LIFE IS A CYCLE. In this paper, the word *teziginç*, which is witnessed in a single example in Kutadgu Bilig, will be investigated in terms of its meaning area on the basis of Old Turkish and will be examined in terms of conceptual metaphors in linguistics.

**Keywords:** Kutadgu Bilig, metaphor, conceptual metaphors, *teziginç* ~ *teginç*

## Giriş

Kutadgu Bilig Türklerin İslam dinine geçtiği Karahanlılar döneminde yazıldı. Türk dilinin tarihsel devreleri içerisinde bu dönem Orta Türkçe dönemine tesadüf eder. Marcel Erdal, Kutadgu Bilig'in yazıldığı evrenin Eski Türkçe içerisinde yer aldığını, çünkü Kutadgu Bilig'in dil bakımından geç dönem Uygur metinlerinin çoğundan daha eskicil özellik gösterdiği ve bu sebeple yazılış tarihinin pek çok Eski Uygur metninden daha önce olduğunu kayder (2011, s. 204). Bununla birlikte Emine Gürsoy-Naskali (2021) Clauson'un notlarına dayanarak yazdığı makalede Kutadgu Bilig nüshalarının birbiriyle ilgisi ve eskiciliği konusunda Türklük bilimi alanında farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirterek bunlar içerisinde Sir Gerard Clauson'un, Kutadgu Bilig nüshalarını "istinsah hataları, bölüm başlıkları, mensur ve manzum mukaddimeler ve fihrist" gibi dört açıdan incelediği ve bu nüshaların sayısının en az 11 olması gerektiğini kaydetmektedir. Gürsoy-Naskali'ye (2021) göre, Clauson karşılaştırmasında şu çıkarımlara ulaşmıştır:

1. Fergana nüshası farklı bir nüshaya dayanmakta ancak Viyana nüshasının dayandığı nüshayla aralarında bir temas söz konusu.

2. Fergana nüshası diğer iki nüshadan daha eski bir nüshaya dayanmakta.

3. Uygur harfli Viyana nüshası Arap harfli bir nüshaya dayanmakta ancak asıl nüshanın hangi alfabeye dayandığı şimdilik meçhul (Arat, kültürel şartlar gereği Uygur harfli olması gerektiğini düşündürken;

Bombacı, Arat neşrinden hareketle Arap harfli olduğunu ispatlamıştır).

Abdullah Mert (2017) “Kutadgu Bilig Nüshalarının Eskicilik Açısından Karşılaştırılması” adlı makalesinde Kutadgu Bilig nüshalarını şekil, ses ve söz varlığı temelinde 10 bölümde incelemiş ve Fergana nüshasının en eskicil nüsha olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Kutadgu Bilig’in bugün elimizde müellif nüshası bulunmamakta ancak muhtelif zamanlarda kopyalanmış üç farklı nüshası mevcut. Bunlar; 1439’da Uygur harfleriyle kopyalanan Herat (veya Viyana) nüshası, 14. yüzyılın başlarında Arap harfleriyle kopyalanan Fergana (veya Nemengan) nüshası ve 1367’den önce Arap harfleriyle kopyalanan Mısır nüshası. A. Mert (2017) Kutadgu Bilig nüshalarının istinsah edildiği tarihin nüshadaki dilin eskiliği konusunda her zaman doğru bir sonuca götüremeyeceğini belirterek yakın tarihli bir istinsahın bazen eskicil dil özelliği gösterebileceğini ileri sürmektedir.

Abdurishid Yakup (2011), Kutadgu Bilig’in söz varlığında erken dönem Karahanlı Türkçesiyle Eski Uygurcadaki leksik malzemenin yer aldığını ifade ederek Eski Türkçenin ana kütesini oluşturan pek çok Türkçe leksemin aynı ya da benzer şekilde Kutadgu Bilig’de tanıkladığını vurgulamakta, bununla birlikte Türkçe olmayıp Eski Türkçenin erken dönemlerinde ödünçlenen sözcüklerin de yine Kutadgu Bilig’in söz varlığında bulunduğunu bildirmektedir.

Ceyda Adıyaman “Kutadgu Bilig’in Adbilim Bakımından İncelenmesi” (2018) adlı doktora tezinde Kutadgu Bilig’de astronomi ve astrolojiye ilişkin hatırısayılır bir söz varlığının olduğunu tespit etmiştir. Çalışmasına konu ettiği söz varlığındaki bilginin hangi kaynaklardan edinildiğine dair kesin bir yargıda bulunmanın mümkün olmadığını ancak Kutadgu Bilig’de tanıklanan gökbilimle ilgili adlar incelendiğinde çağının İslamî bilimsel düşüncesinin eksiksiz bir biçimde eserde yer aldığını söylemektedir.

Adıyaman’a (2018) göre, “güneşin burçlar kuşağındaki döngüsü” **tezginç, felek, evren** sözcükleriyle tanıklanır (s. 800). Kutadgu Bilig’de 11 defa tanıklanan “evren” sözcüğü *taht, baht, evrilmek, tezginç, tezginmek, ödlek* gibi sözcüklerle birlikte anlam oluşturmakta ve bunlardan **tezginç** ve **ödlek evren** aynı anlamda kullanılmaktadır (s. 822). Kutadgu Bilig’deki gök ile ilgili isimlerin bir kısmı somut gök cisimlerini ifade ederken bir kısmı ise soyut ve zihinsel anlamlar içerir. Adıyaman’a (2018) göre, “Bu tür adlar Kutadgu Bilig’in diller, uygarlıklar ve inançlar arası bir kavşak noktasında farklı dil ve dinlerden alınmış benzer anlamlar için kullanılan denk kavramları

ifade eder. Örneğin *felek, evren, âlem, ödleğ, zamâne, cihan, dünya, ajun, arz, tezgınc* gibi sözcükler gerçekte farklı dillerden derlenmiş benzer kavramları dile getiren gökbilimsel genel adlardır” (s. 807).

Söz konusu *tezgınc* sözcüğü Kutadgu Bilig’in Fergana Nüşası, “Yėti Kevākib On Ėki Buruc” faslında yıldızları konu edinen kısımda şu şekilde tanımlanmaktadır<sup>1</sup>:

*bayat atı birle sözüg başladım  
törütgen igığgen keçürgen idim*

*törütti tilek teg tüzü ‘âlemığ  
yaruttı ajunka küniğ hem ayığ*

*yarattı kör ewren tuçı ewrülür  
anığ birle tezgınc yême tezginür (KB 126)*

*yaşıl kök yarattı üze yulduzı  
kara tün törütti yaruk kündüzi*

KB’deki söz konusu sözcük evren tasavvurunun tasvir edildiği kısımda tanımlanmaktadır. Bu kısımda Yusuf Has Hacib, (Allah’ın) evreni yaratarak her zaman gökkubbeyi (*tezgınc*) onunla birlikte devrettirdiğinden bahsetmektedir.

Söz konusu beyitteki *tezgınc* sözcüğü’nün anlamlandırılmasında Kutadgu Bilig çalışmalarında bir farklılık olduğu görülüyor:

*Arat, 2008, s. III*’de, “(Bak, feleği yarattı durmadan döner), onunla birlikte **hayat** da durmadan devreder.”

*Bayrami, 2021, s. 108*’de, “(Bak, feleği yarattı durmadan döner), onunla birlikte **gökkubbe** de dönüyor.”

### 1. Sözcüğü’nün Yapısı ve Anlamı

---

<sup>1</sup> R. R. Arat, sayfa altında listelediği varyantlarda *tezgınc* sözcüğü’ne yer vermemiştir (2008, s. 110). şahabettin Gedik tarafından Kahire Nüşası’nda *tezgınc* sözcüğü yerine “bayat hükmi” ifadesinin tercih edildiği görölmektedir. 92b/15’te, *törüttü bu ewren tuçı ewrülür / bayat hükmi takdir bile tezginür* (2015, s. 347).

*tegzinç* ~ *tegzinç* sözcüğünün kökeni konusunda kaynaklarda net bir fikir verilmemiş. Clauson'a (1972) göre, "dön-, dolan-, dolaş-" vb. anlamlardaki *tegzin-* sözcüğünün etimolojisi belirsiz. Ona göre, *tegzin-* Özbek dilinde *tegz-*'nin mevcut etken biçimi ancak bu kelime daha çok *\*tegir-* ve onun türetilmiş formlarıyla ilişkili görülüyor. *tegzin-* erken bir tarihte *tegzin-* şeklinde metateze uğramış ve artık her yerde geçerliliğini yitirmiş (s. 488). Hamilton, sözcüğün sadece yapısına değinmiş. *tegzinç* sözcüğünün yapısını < *tegzin-* fiilinden -ç ekiyle fiilden isim olarak kaydediyor (1998, s. 217).

### **Köktürkçede,**

Hatice Şirin (2016), *tügzin-* fiiline "dönmek, dolanmak" anlamını vererek (s. 451) Yenisey Yazıtları'nda tanıklanan (= Altın-Köl II (E 29)'de, *ilimdä tört tügzindim*; Elegest III (E 53)'de, *elimdä beş kata tügzindim*) *tegzin-* fiilini "(belli bir amaç uğruna bir yeri) baştanbaşa dolaşmak, katetmek" şeklinde anlamlandırmıştır (s. 524).

Erhan Aydın (2019), *tügzin-* fiiline "dolaşmak, gezinmek" anlamı vererek (s. 269) Yenisey Yazıtlarında tanıklanan (= Altın-Köl II'de, = *elimde dört tegzindim* (s. 109); Elegest III'de, *elimde beş kata tegzin[ti]m*) (s. 169) *tegzin-* fiilini "dolaşmak" şeklinde anlamlandırmıştır.

İgor Kormuşin, *tügzin-* fiiline "gidip gelmek" anlamı vererek (Kormuşin vd., 2016, s. 556) Yenisey Yazıtlarında tanıklanan (= Altın-Köl II'de, = *ilimde dört tegzindim erdemim için* "Kendi ülkemden dört kez ayrıldım (ve döndüm), kahramanlığım uğruna" (s. 110); Elegest III'de, *elimde beş kata tegzindim er derdemim için* "Ülkemden beş kez gittim ve savaşçı er şecaatim için geri döndüm." (s. 162) *tegzin-* fiilini "ayrılıp dönmek" şeklinde anlamlandırmıştır.

Yenisey yazıtlarında *tegzin-* formu sadece tek bir yerde tanıklanır: = Uybat III (E 32)'de, *[be]lgin tokuz <...> tegzin[tim]* "Bey ile (birlikte) dokuz (kez)? dolaştım." (Aydın, 2019, s. 119); *ilim ... gn<sup>2</sup>:tokuz erig... tegzindi* "Devletim ... dokuz savaşçı er... sefere çıkardı." (Kormuşin, 2016, s. 125).

### **Uygurcada,**

**TÄĞZİN-** "dönmek, dolaşmak, topaç gibi dönmek, arkasını dönmek" anlamlarındadır (Wilkens, 2021, s. 691): **tügzin-** "dönmek, (çevresini) dolaşmak; ceahdetmek" (AY VI 664), (AçB 180), (Huas. 49), (Maytr. 35/11), (Abi. 903): = **Huas. 49'da**, *y(a)rukug k(a)rag adırgalı tägrä tolı tügzinür* "Işığı ve karanlığı (birbirinden) ayırmak için etrafında döner."

Fiilinin ikili kullanımları ve türevleri de “dönmek, dolaşmak” kök anlamını işaretlemektedir:

**tügzin- kadrl-** “arkasını dönme, dönme”, **tügzin- katna-** “dönme ve tekrara düşme”, **tügzin- tävri-** “dönme”, **tügzin- tolun-** “dönme”, **tügzin- yıgrl-** “dönme ve kıvrılmak”, **tügzinip avlap al-** “kendini toparlamak, toplanmak”, **tügzinü en-** “aşağıya topaç gibi dönme”

### Fiilinin Türevleri

**tügzinmük** “dönme, dolaşmak, devir yapmak, daire çizmek” TT. I. 11, 105; Hüen. 14, 186. = **täksinmük** TM. 253, 54; **tügzindürmük** “döndürmek, çevirtmek” USp. 296 (Caferoğlu, 2011, s. 232); **tügzintür-** 1. “döndürmek”, 2. “(düşünce) gezdirmek, dolandırmak”; **tügzindürmük** “döndürme”; **tügzinçlän-** “çevrilmiş olmak, dönmüş olmak, dönme”; **tügzintürü** “çeviren, saran”, **tügzinçlig** “(takı, süs) kenarı çevrili, kenarı süslü; dönüşlü; çevrilmiş, bükülmüş, dönmüş”; ... bölümlü”, **tügzinçtäki** “... bölümdeki”, **tügzinçük** “(kafa arkasında saç) tepesi”, **tügzingü** “kulis, lobi, hol”; “dönme” (Wilkens, 2021, s. 691-692, 706).

**TÄGZİNÇ** “döndürme, dönme, devir”; “burgaç, dalga, girdap” “kitap tomarı (= **tügzininç**)”; “bölüm”; “(salyangozdaki) spiral” gibi anlamlarıyla tanıklanır (Wilkens, 2021, s. 691-692); **1.** “tomar, fasıl, başlık, daire, muhit, devir” Suv. 613, 22; **2.** “dalga, girdap” P. P. 17, 8; TM. 253, 54 (Caferoğlu, 2011, s. 231-232); “fasıl; bölüm, kitap tomarı” (Gulcalı, 2015, s. 233); “devir” (Tekin, 2019, s. 472).

### 2. Eski Uygurcada **teginginç** Sözcüğü ve Tanıkları

Eski Uygurca metinlerde **teginginç** sözcüğü Budizmle ilgili metinlerde **samsära** (Uyg. **sansar** “ölümlülerin yaşadığı dünya, acı çekilen dünya” < Toh. A/B **samsär** < Skr. **samsära**) (Karaayak, 2021, s. 770) “hayat çarkı/doğum ölüm/ (hayat) döngüsü” anlamında söz diziminde şu yapılarla tanıklanır:

1. Tek başına **sansar** kullanılarak: **AY IV 2358**'de, tnl(1)glarınñ **sansarta** taginginçlik tıtaqları

2. **sansar** yerine **teginginç** kullanılarak: **AY IV 2567**'de, = tnl(1)glarınñ yanılurdaçı ämgäklig **taginginçtä** tagingintürdäçi

3. **tugmak ölmäk** / **sansar** yapısında **sansara** sözcüğünün anlamı (= **tugmak ölmäk**) eşdizimli yapıda kullanılarak: **AY IV 2553**'te, = **tugmak ölmäk** / **sansar** içintä tagingintürdäçi

3. **tugmak ölmäk+İlg (tegzinç)** “doğumlu ölümlü (hayat)” şeklindeki eşdizimli yapı kullanılarak: **AçB 228**’de, = **tugmak ölmäklig tegzinçig** amırtgurguluk

4. **tugmak ölmäk+İlg / sansarlıg (tegzinç)** “doğumlu ölümlü / sansarlı (hayat)” şeklindeki eşdizimli yapı kullanılarak: **AY 430/9**’da, = **ulsuz tüpsüz togmak ölmeklig / sansarlıg tegzinçdin** taşkaru tartıp

Eski Uygurca *Altun Yaruk*’da **tegzinç** sözcüğü “hayat” anlamında “varlığın dönüşümü”nü anlatan *sansar* (Sansk. <**samsāra**>) yerine kullanılır<sup>2</sup>:

**AY IV 2567**’de, = tınl(1)glarıg yanıl turdaçı ämgäklig **tägzinçtä** tägzintürdäçi “Canlıları yanılacak ızdıraplı (doğumlu ölümlü/samsara döngüsü) hayatta döndürecek...”

**AY 430/9**’da, = uçsuz kıdıgsız ulug emgeklig taluy ögüzdin keçürüp .. ulsuz tüpsüz **togmak ölmeklig / sansarlıg tegzinçdin** taşkaru tartıp... “Uçsuz bucaksız çok ızdıraplı (bir) denizden geçirip ... dipsiz temelsiz hayattan (doğumlu ölümlü/samsara döngüsünden) dışarı çekip çıkarıp...”

**AY 613/22**’de, = **togmak ölmeklig tegzinçdin** taşkaru tartıp üntüreyin tip sakıntı “Doğumlu ölümlü hayattan (samsara döngüsünden) dışarı çekip çıkarıp yükselteyim diye düşündü.”

**AY 304/23**’te, = k(a)ltı tınlıglarıg bo **togmak ölmek / sansar** içinte tegzintürteçi emgeklig tegzinçdin taşkaru... “Eğer canlıları bu doğumlu ölümlü hayat (doğumlu ölümlü/samsara döngüsünden) içinde döndürecek ızdıraplı hayattan dışarı...”

**AY IV 2553**’te, = **tugmak ölmäk / sansar** içintä tägzintürdäçi “Canlıları bu hayat (doğumlu ölümlü/samsara döngüsü) içinde döndürecek”

### 3. Eski Uygurcada “samsāra” Teriminin Anlam Alanı

Eski Uygurcada Skt. *samsāra* terimi *sansar* ~ *s(a)ns(a)r* (Mo. *sansar*) biçiminde “varlığın dönüşümü, doğum ölüm” (Mo. *sansar*) anlamıyla tanımlanır (Wilkens, 2021, s. 581-582): **sansar** ~ **s(a)ns(a)r** = **sansarlı nirvanlı** “Samsāra ve Nirvāna”, **sansardaki** “Samsāra’daki” = **sansardaki ämgäk** “Samsāra’daki acı”; **sansarapramandal** < Skt. \**samsārapramaṇḍala* “varlığın dönüşümü” = **sansarapramandal yertinçü suv** “*samsārapramaṇḍala* dünyası”

<sup>2</sup> Uygurca cümle tanıklarına tarafımızca anlam verilmiştir.

Bununla birlikte Uygurcada “sansara döngüsü”nü tasvir eden geniş bir söz ve söz öbeğinin de mevcut olduğu görülüyor (Wilkens, 2021, s. 581-582):

**sansarlıg** ~ **sansarl(ı)g** “Samsāra ..., Samsāra’ya ait, varlığın dönüşümü ..., doğum ölüm ...” (Mo. *sansarlig*) = **sansarlıg tilgün** “Samsāra tekerleği (Skt. samsāracakra)”, **sansarlag bag tügün** “Samsāra düğümü (mecaz)”, **sansarlag kınlık bukaguluk** “Samsāra işkence odası (mecaz)”, **sansarlag öyük çantıg** “Samsāra kumulu ve çamuru (mecaz)”, **sansarlıg** “Samsāra akımı (mecaz)”, **sansarlıg arku** “Samsāra akımı, Samsāra dağ geçidi (mecaz)”, **sansarlıg bärk yigi arıg** “Samsāra’nın sıkı ormanı (mecaz)”, **sansarlıg çantıg titıgđin ünmiş** “Samsāra çamurundan kurtulmuş (Skt. Uttırna-panka = bir Buda’nın adı)”, **sansarlıg karlıg tag** “Samsāra’nın karlı dağı (mecaz)”, **sansarlıg kälgin** “Samsāra seli (mecaz)”, **sansarlıg kälginig üzmiş** “Samsāra selini kesintiye uğratmış (Skt. Oghakşaya = bir Buda’nın adı)”, **sansarlıg kök kalık** “Samsāra göğü (mecaz)”, **sansarlıg kök kalıknıy yüzi** “Samsāra göğü (mecaz)”, **sansarlıg kök titig** “Samsāra’nın soluk çamuru (mecaz)”, **sansarlıg ootlug äv** “Samsāra’nın ateş evi (mecaz)”, **sansarlıg öñ kürtük** “Samsāra’nın çölü<sup>2</sup> (mecaz)”, **sansarlıg taloy ügüz** “Samsāra’nın okyanusu (mecaz)”, **sansarlıg titıgtäki** “Samsāra çamurundaki (mecaz)”, **sansarlıg ulug taloy** “Samsāra’nın büyük denizi (mecaz)”, **sansarl(ı)g uzun öñ kürtük** “Samsāra’nın sonsuz çölü (mecaz)”, **sansarlıg uzun tün** “Samsāra’nın uzun gecesi (mecaz)”, **sansarlıg yip** “Samsāra ipi (mecaz)”

#### 4. Budizm’de “samsāra” Teriminin Anlamı

**Samsara** (<Sansk. **samsāra**) “döngüsel varoluş”, “varoluş döngüsü” vb. olarak çevrilir. Doğum ve ölümün sürekli tekrarlanan döngüsü olarak tanımlanabilir (Encyclopedia of Buddhism, 2023). Tibetli Lama Patrul Rinpoche, Samsara’nın döngüsel doğasını şu şekilde açıklıyor: Samsara terimi, varoluş çarkı ya da döngüsü, burada çömlekçi çarkı ya da su değirmeninin çarkı gibi bir daire içinde bir yerden başka bir yere dönmek anlamında kullanılmaktadır (Encyclopedia of Buddhism, 2023). Samsara; yeniden doğuş turu, sürekli gezinme, sürekli olarak yukarı ve aşağı hareket eden yaşam denizini ifade eden bir isimdir. Tekrar tekrar doğmanın, yaşlanmanın, acı çekmenin ve ölmenin bu sürekli sürecinin sembolüdür (Buddhist Dictionary, 1980, s. 297-298). “Canlılar Samsara’da ıstırap çekerler; çünkü devirler boyunca doğmak ve ölmek varlığa büyük bir cezadır. Budizm’de en büyük amaç canlıları bu Samsara’dan ya da Samsara’daki ıstıraplardan kurtarmaktır” (Tokyürek, 2011, s. 22).

Budistler dünyayı, samsara olarak bilinen, başlangıcı ve sonu olmayan, acı dolu bir yaşam, ölüm ve yeniden doğuş döngüsü olarak düşünürler. Varlıklar bu sistemdeki yaşamdan yaşama, hem bu yaşamda hem de önceki yaşamlarda yaptıkları iyi veya kötü eylemlerle harekete geçirilen karma tarafından yönlendirilir. Samsara'dan kurtuluş, Budizm'in varoluş nedenidir. Nirvana ile tezat oluşturur (Oxford Bibliographies, 2023).

Budizm'de **Samsara**, altı âlem boyunca tekrarlanan yeniden doğuş döngüsüdür. Her âlem **altı** ana olumsuz duygudan birinin sonucudur: gurur, kıskançlık, arzu, cehalet, açgözlülük ve öfke. Samsara'dan kurtulabilmek için kişinin üç yüksek eğitimi mükemmelleştirmesi gerekir: öz disiplin, meditatif konsantrasyon ve boşluk bilgeliği. Samsara'nın altı âleminde yeniden doğuşun arkasındaki itici güç **karma**'dır. Varlıkların "yeniden doğuşlar" arasındaki hareketi gelişigüzel bir süreç değildir. Budist görüşe göre, bu hayattaki doğum şeklimiz, önceki hayatımızdaki eylemlerimiz veya **karma**'mız tarafından belirlenir. Gelecekteki yeniden doğuşumuzun koşulları da bu hayattaki eylemlerimiz tarafından belirlenir (Encyclopedica of Buddhism, 2023).



Resim I: Yaşam Çarkı'nda (Bhavachakra) tasvir edilen altı âlem, yukarıdan saat yönünde: tanrı âlemi, yarı tanrı âlemi, aç hayalet âlemi, cehennem âlemi, hayvanlar âlemi ve insan âlemi. | Kandukuru Nagarjun <https://tricy.cl/3c5WQE0>

## Sonuç

Soyut bir düşüncenin somut ve gerçek bir varlık ya da ilişkiden hareketle kavramsallaştırıldığı fikri, kavramsal metafor araştırmalarının temel araştırma alanını oluşturur. Bu düşünceye göre



metaforlar dil düzeyinde değil düşünme düzeyinde gerçekleşen ilişkileri tanımlar. Metaforlar ‘kaynak alan’ (gerçek/somut varlık ve ilişkiler) ve ‘hedef alan’ (soyut/basit düşünce) şeklindeki iki kavramsal alanı birbirine bağlar. Hedef alan genellikle onu nasıl yapılandırdığımız ya da hakkında konuştuğumuz bilgilerle paralellik gösterir. Söz gelimi, insan idrakinin soyut bir kavram olan ‘hayat’ sözcüğünü gerçek/somut varlıklarla ilişkilendirip öyle kavramsallaştırdığı dünya dillerindeki ortak metafor örneklerinde görülebilmektedir. Mesela, insan ömrünün zaman çizgisindeki ileri yönlü hareketi genellikle ‘yolculuk’ sözcüğüyle ilişkilendirilmiş, bu durum dünya dillerinde HAYAT YOLCULUKTUR ‘Life is journey’ metaforu biçiminde kavramsallaşmıştır. Bunun yanı sıra, Türk idrakinde ‘hayat’ mefhumu ontolojik açıdan dünya ve evrenin süregelen devinimsel hareketi bakımından da kavramsallaştırılmıştır.

Kutadgu Bilig’in söz varlığı, içerisinde başka dillerden ödünçlenmiş sözcüklerin yanı sıra âit olduğu kültür muhiti ve inanç sistemlerinin de izlerini taşımaktadır. Zira, Kutadgu Bilig’de tek örnekte tanıklanan **tegzinç** (<tegzin- ‘dönmek, dolaşmak, devretmek’) sözcüğü Arat tarafından eski Budist öğretilerdeki **samsāra** “hayat döngüsü/yaşam çarkı” öğretisi bakımından düşünülerek söz konusu beyitteki “ay ve güneş”in süregelen döngüsü “hayat” ile ilişkilendirilmiş ve **tegzinç** sözcüğüne “hayat” anlamı verilmiştir.

Sonuç olarak, Kutadgu Bilig’deki bu tek örnekte **tegzinç** sözcüğü gök cisimlerinin süregelen devri bakımından “hayat” sözcüğünün kavram alanında kavramsallaşarak HAYAT DÖNGÜDÜR metaforunu işaretlemiştir.

### Kısaltmalar

Abi.	Eski Uygurca Abitaki Metinleri (T.Karaayak)
AçB	Aç Bars Hikâyesi (Z.Gulcalı)
Altın-Köl	Altın-Köl Yazıtı
AY IV	Altun Yaruk Sudur IV (H.Tokyürek)
AY VI	Altun Yaruk Sudur VI. Kitap (Ö.Ayazlı)
AY	Uygurca Altun Yaruk (C.Kaya)
Huas.	Huastuanift (B.Özbay)
Maytr.	Maytrısimit (Ş.Tekin)
Uybat	Uybat Yazıtı

## KAYNAKÇA

- Adıyaman, C. (2018). *Kutadgu Bilig'in Adbilim Bakımından İncelenmesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Arat, R. R. (2008). *Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hacib) (2 b.)*. Ankara: Kabalcı Yayınevi.
- Ayazlı, Ö. (2014). *Altun Yaruk Sudur (VI. Kitap)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aydın, E. (2019a). *Sibirya'da Türk İzleri*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Bayrami, G. (2021). *Kutadgu Bilig Fergana Nüshası Metin-Dil Bilgisi-Notlar-Çeviri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Encyclopedia of Buddhism*. (2023, 9 14). <https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Sa%E1%B9%83s%C4%81ra> adresinden alındı
- Erdal, M. (2011). Kutadgu Bilig Metni. M. Duman (Haz.), *Doğumunu 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri (26-27 Ekim 2009) içinde* (s. 201-208). Ankara: TDK Yayınları.
- Gedik, Ş. (2015). *Ꞥutadgu Bilig'in Kahire Nüshası [1b-98a] (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Gulcalı, Z. (2015). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan Aç Bars Hikâyesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Gürsoy-Naskali, E. (2021). Kutadgu Bilig: Clauson'un Nüshaların Kökenine Dair Gözlemleri. (E. Eraslan, Çev.) *Dil Araştırmaları*, 233-237.
- Hamilton, J. R. (1998). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. (V. Köken, Çev.) Ankara : TDK Yayınları.
- Karaayak, T. (2021). *Eski Uygurca Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı*. Ankara : TDK Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk (Giriş, Metin, Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kormuşin, İ., Mozioglu, E., Alimov, R., ve Yıldırım, F. (2016). *Yenisey-Altay-Kırgızistan Yazıtları ve Kağıda yazılı Runik Belgeler*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

- Mert, A. (2017, Kış). Kutadgu Bilig Nüshalarının ESKİCİLLİK Açısından Karşılaştırılması. *bilig*(80), 179-215.
- Nagarjun, K. (2023, 09 14). *The wheel of life*. flickr: <https://tricy.cl/3c5WQE0> adresinden alındı
- Nyanatiloka, V. (Dü.). (1980). *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms & Doctrines* (4 b.). Buddha Dharma Education Association Inc.
- Oxford Bibliographies*. (2023, 9 18). <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0141.xml> adresinden alındı
- Özbay, B. (2014). *Huastuanıft (Manihaist Uygurların Tövbe Duası)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, Ş. (2019). *Maytrısimit*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tokyürek, H. (2018). *Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: TDK Yayınları .
- Tokyürek, H. (2021 ). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri* . Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch – Türkisch), Eski Uygurcanın El Sözlüğü (Eski Uygurca – Almanca – Türkçe)*. Deutschland: Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Yakup, A. (26-27 Ekim 2009). Kutadgu Bilig'den Satır Arası Kur'an Çevirisine: Karahanlı Türkçesinin Söz Varlığının Art Zamanlı Yansımaları Üzerine Bazı Notlar. *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri, Kutadgu Bilig Bildirileri*, (s. 607-614). Ankara: TDK Yayınları.

# ‘İKİNCİ YENİ’Yİ ‘BAKIŞSIZ BİR KEDİ KARA’ ŞİİRİ ÜZERİNDEN OKUMAK

## READING ‘İKİNCİ YENİ’ THROUGH THE POEM ‘BAKIŞSIZ BİR KEDİ KARA’

Osman ORUÇ\*

### Öz

İkinci Yeni marjinal, muhalif özellikleriyle Cumhuriyet sonrası Türk şiirinin en özgün hareketlerindedir. Ortaya çıktığı ve çok etkili olduğu 1950’li yılların ortalarından bugüne dek tartışılan bir şiir anlayışına sahip olan bu hareketin şairleri toplumun alt katmanlarından gelmeleri ve taşralı olmaları, devlete/iktidara karşı bakış açıları, şiiri her şeyden önce bir dil meselesi olarak kabul etmeleri yönüyle birtakım ortaklıklar taşırlar. İmgenin en üst düzeyde ele alındığı, dilin deformasyona tabi tutulduğu ve bu yolla anlamın gizlendiği İkinci Yeni şiiri karşısında okur kendisini yabancı bir konumda duyar. Bu durum başta okur için bir dezavantaj gibi görünse de esasında, onun zekasını ve muhayyilesini devreye sokmasını mecburi kılmaları yönüyle onu aktif bir konuma taşır.

Cumhuriyet sonrası Türk şiirinin en marjinal hareketi olan İkinci Yeni şairleri içinde de en marjinal şair Ece Ayhan’dır. Onun şiiri yapı, tema ve dil açısından marjinal tasarrufları en uç boyutlarda yansıtan ve bu bakımdan okuru en fazla zorlayan bir hüviyettir. Açık bir şiirin olamayacağı kabulünden hareket eden şair, şiir serüveninde alabildiğine kapalı, çağrışım gücü zengin, baştan sona çözülmesi neredeyse imkânsız metinlerin altına imza atar. Bu çalışmada marjinal bir poetikaya sahip olan İkinci Yeni’nin en marjinal şairi olan Ece Ayhan’ın en marjinal şiirlerinden biri olan Bakışsız Bir Kedi Kara şiiri üzerinden İkinci Yeni şiir anlayışı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ece Ayhan, İkinci Yeni, Bakışsız Bir Kedi Kara, deformasyon, marjinal şiir.

### ABSTRACT

The İkinci Yeni is one of the most original movements of post-Republican Turkish poetry with its marginal and oppositional features. The poets of this movement, which has an understanding of poetry that has been discussed since the mid-1950s, when it emerged and was very influential, have some commonalities in terms of coming from the lower layers of society and being provincial, their perspective towards the state/government, and accepting poetry as a matter of language above all else. they carry. The reader feels himself in a foreign position when faced with the İkinci Yeni poem, where the image is handled at the highest level, the language is subjected to deformation and in this way the meaning is hidden. Although this situation may seem like a disadvantage for the reader at first, it actually puts him in an active position as it requires him to put his intelligence and imagination into play.

---

\* Dr., Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt/Türkiye (osmanoruc@bayburt.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-2610-185X>

Among the İkinci Yeni poets, the most marginal movement of post-Republic Turkish poetry, the most marginal poet is Ece Ayhan. His poetry reflects marginal savings to the extreme in terms of structure, theme and language, and in this respect challenges the reader the most. Starting from the assumption that there can be no open poetry, the poet, in his poetry adventure, writes texts that are extremely closed, rich in evocative power, and almost impossible to decipher from start to finish. In this study, the understanding of İkinci Yeni poetry will be discussed through the poem Bakışsız Bir Kedi Kara, one of the most marginal poems of Ece Ayhan, the most marginal poet of the İkinci Yeni, who has a marginal poetics.

**Keywords:** Ece Ayhan, İkinci Yeni, Bakışsız Bir Kedi Kara, deformation, marginal poetry.

## Giriş

Devletin, resmi dilin, kabul edilmiş/alışılmış şiir anlayışlarının dışında/uzagında bir şair olan ve “konuşma dilinin dışında, yeni bir ses ve dilbilgisi oluşturma gayretlerinin en uç örneklerini” (Geçgel, 2005, s. 201) veren Ece Ayhan, bir düzene/disipline sokulmuş şiir anlayışlarının karşısına ‘sivil şiir’ olarak ifade ettiği bir anlayışla çıkar.<sup>1</sup> İkinci Yeni şairlerinin, özellikle de Ece Ayhan’ın, dilin iç düzenini bozmaları, onu deforme etmeleri sivil şiir ifadesine içkin sivil duruşla alakalıdır. “Disipline bir yaşam tarzı ve memurluk hayatı, edebiyat çevrelerinde bugün de ‘hırçın şair’ olarak anılan Ece Ayhan’ın yaratılış özelliğiyle bağdaşmayacak olgular” (Geçgel, 2005, s. 190) olduğu gibi disipline sokulmuş bir dilin içinden konuşmak da onun şair tabiatıyla örtüşmez. Şairin 1966’da kaymakamlıktan istifa ederek sivil bir insan olarak yaşamayı seçmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Başına buyruk bir kişilik olan şairin şiirleri de başına buyruk bir hüviyettir. Ece Ayhan başta olmak üzere bütün İkinci Yeni şairleri çarpıtılmış, rayından çıkmış gerçeği, rayından çıkarılmış bir dille anlatmaya soyunurlar. Değişen/yeni gerçekliğin yeni bir dil/biçim/biçem ile ifade edilmesi ihtiyacını duyarak şiirlerini kaleme alırlar. Ece Ayhan, İkinci Yeni şairlerinin bu niyetini/amacını “Biz ‘İkinci Yeni’ şairleri olarak, yeni bir dilbilgisi ve yeni bir sözdizimiyle, yeni bir istifle kuşanmıştık” (1993, s. 16) cümlesiyle özetler.

Yeni bir şiir dili ve biçiminin peşinde olan Ece Ayhan’ın dil düzlemindeki deformasyonlarını, imgeler aracılığıyla anlamı kapalı şiirler kaleme almasını artistik bir tasarruf olarak değerlendirmek yerine şiirin anlamını genişletmeye/zenginleştirmeye ve böylece şiiri

---

<sup>1</sup> Ece Ayhan, İkinci Yeni şiirini ‘sivil şiir’, ‘sivri bir hareket’ (1993, s. 15), ‘parasız yatılıların şiiri’, ‘taşra kökenli şairlerin şiiri’ (1993, s. 146) ifadeleriyle tanımlar.

‘açık bir yapıt’ haline getirmeye yönelik bir tercih olarak görmek daha doğrudur. “İkinci Yeni bir konuya, düşünceye bağlanmadan, sözcükler arasındaki imkânların araştırılmasıyla kurulmuş mısralarla var edilen bir şiiri tanımlar” (Öğüt, 2012, s. 82).

Bir karmaşa/kaos ortamı olan kentin ve kentte yaşayan insanın, kentli<sup>2</sup> bireyin karmaşık iç dünyasını/gerçekliğini anlatmaya soyunan Ece Ayhan kaçınılmaz olarak söz konusu bu rayından çıkmış/çarpıtılmış gerçekliği deforme edilmiş bir dil ile gündeme getirme ihtiyacı duyar. Zira deformasyona uğramış bir gerçeklik ancak deforme edilmiş bir dil ile ifade edilebilir. Bu anlamda Ece Ayhan şiirinin biçimi yahut biçimsizliği şiirin ihtiva ettiği öz’le örtüşür mahiyettedir. Nitekim Ece Ayhan bu bağlamda şiirde neyi amaçladığını şöyle açıklar:

“Tutumuma, ne yapmak istediğime gelince: İkinci Cephe’yi açmak, us dışında da bir anlam olduğunu savunmak, şiir kuralları konusunda anarşist davranmak, anlamsızlığın anlamına doğru gitmek, bu gerçeklikleri dil kurallarıyla sınırlayamadığım için dili aşmak, tilcikleri özdeğinden kurtararak, yeni özün zorunlu sonucu olan yeni biçim, yeni biçimin de zorunlu sonucu olan yeni özü getirmek diye özetleyebilirim” (Ayhan, 1993, s. 12).

Şiir metni karşısında “okuru şiirin foksiyonel bir parçası olarak gör[en]” (Gelir, 2022, s. 193) ve onu uyanık/aktif olmaya çağıran bir anlayışla şiirlerini kaleme alan Ece Ayhan, okuyucunun zekasını devreye sokarak onun zihninde yeni tasarımlar oluşturmayı amaçlar. Böylece şair tarafından okuyucuya dayatılan anlam yerine okuyucu tarafından yaratılan anlam öne çıkar. Şairin imgeyi yoğunlukla kullanması da okuyucunun muhayyilesini harekete geçirir.

### **Tipik Bir İkinci Yeni Şiiri: Bakışsız Bir Kedi Kara**

*Gelir bir dalgın cambaz. Geç saatlerin denizinden. Üfler lambayı. Uzanır ağladığım yanına. Danyal yalvaç için. Aşağıda bir kör kadın. Hısım. Sayıklar bir dilde bilmediğim. Göğsünde ağır bir kelebek. İçinde kırık çekmeceler. İçer içki Üzüncü Teyze tavanarasında. İşler gergef. İnsancıl okullardan kovgun. Geçer sokaktan bakışsız bir Kedi Kara. Çuvalında yeni ölmüş bir çocuk. Kanatları sığmamış. Bağırır Eskici Dede. Bir korsan gemisi! girmiş körfeze (Ayhan, 1994, s. 185).*

---

<sup>2</sup> Ece Ayhan’ın, *Mor Külhani* adlı şiirindeki ‘Şiirimiz kentten içeridir abiler’ (1994, s. 24) dizesi İkinci Yeni şiirinin kentli şiir olduğunu işaret eder.

Daha ilk bakışta şiir mi yoksa düzyazı mı olduğu noktasında okuyucuyu şaşırta bir metin söz konusudur. *Bakışsız Bir Kedi Kara* Ece Ayhan'ın aynı adı taşıyan kitabı ile Ortodoksluklar, Çok Eski Adıyladır, Son Şiirler'deki şiirleri gibi düzyazı şiirlerindedir. "O, manzum şiirin dış ve iç yapı özellikleri bakımından sınırlayıcılığını aşmak için bir olanak olarak da görür düzyazı şiiri" (Kul, 2007, s. 400).

İkinci Yeni şiirinin genel karakteristiğini yansıtan şiir bu anlamda okuru metne yabancılaştırır ve ondan metnin derin anlamının açığa kavuşturulması yolunda bir çaba göstermesini talep eder. Ece Ayhan şiirleri "sözdizimi deformasyonu ve çok az kişi tarafından çözülebilecek sözcüklerden oluşan söz varlığı gibi yapısal özellikleriyle [...] elit bir okur kesimine seslenmektedir" (Geçgel, 2005, s. 194). Düz okuru pek önemsemediğini söyleyen Ece Ayhan, şiirinin ilk elde okura karanlık ve zor geldiğini fakat sonradan grapon kâğıdı gibi açıldığını ifade eder (1993, s. 151). Böyle bir çabayı yürürlüğe koyacak okur hiç şüphesiz ortalama edebiyat okurunun sahip olduğu standartların üstünde donanımlı bir okurdur. Ece Ayhan, İkinci Yeni hareketi içinde değerlendirilen ve anlamı örten imgelerle şiirlerini kaleme alan şairler arasında çözümlenmesi güç metinler üreten isimlerden biridir.

"İlk şiirlerinden itibaren, çok kullanılmayan, alışılmamış özel sözcükler ve bu sözcükler aracılığıyla çağrışımlara açık bir şiir anlayışı; argo sözcükler, az bilinen metinlere yapılan göndermeler, çarpıtma ve tersine çevirmeler ve sıkça rastlanan uzak tarih göndermeleri, *Bakışsız Bir Kedi Kara*'da da karşımıza çıkan ve Ayhan'ın şiirini okuyucu açısından güç, anlaşılmaz ve "kapalı" hale getiren unsurlar arasındadır. Belirtmek gerekir ki yapıtın yorumcuya verdiği yeni okuma olanaklarıyla ilişkilendirdiğimiz "açıklık" kavramı, burada söz edilen "kapalılık" ile karşıtlık oluşturmamaktadır. Ayhan şiirinin -ve genel olarak İkinci Yeni şiirinin- tanımlanmasında sıkça kullanılan "kapalılık" tanımlaması, bu şiirlerin anlamı kolaylıkla ortaya koymayan, anlaşılması güç yapısına vurgu yapmaktadır" (Öğüt, 2012, s. 82).

Şiire katılan yedi özne söz konusudur: Anlatıcı, bir dalgın cambaz, Danyal yalvaç<sup>3</sup>, bir kör kadın, Üzüncü Teyze, *Bakışsız Bir Kedi Kara*,

---

<sup>3</sup> Danyal Yalvaç: Kitâb-ı Mukaddes'e göre Beni İsrail peygamberlerinden olan kutsal kitap yazarlarından biri. M.Ö. 6. Yüzyılda Babil sarayında yaşamış Yahudi peygamberi. Babil kralı Buhtunnasr'ın, Kudüs'ü ilk kuşatması sırasında esir düşer ve Babilonya'ya götürülür. Kudüs'e geri dönmeden Babil ülkesinde ölür. Allah tarafından kendisine rüyaları anlama kabiliyeti verilir. Hiçbir rüya yorumcusunun

Eskici Dede. Şiirde hikâyeyi anlatan anlatıcı bu öznelere dair birtakım bilgiler verse de İkinci Yeni şiiri gibi bunlar da çok açık değildir. Şiire giren kişiler eksik, yalnız, kalabalıktan uzak, öteki tiplerdir. Cambaz dalgındır, alt kattaki kadın kördür, tavan arasındaki teyze üzüntülüdür, Kedi Kara bakışsızdır. “Dünyaya ve insanlara kırgın, içi kasvet dolu “hısım” kadın, şairin bilmediği bir dilde sayıklarken, Üzünc Teyze sistem tarafından dışlanmış, toplumdan da soyutlanmış bir yaşam sürmektedir” (Kul, 2007, s. 277).

Şiirin müphem yapısıyla paralel biçimde karanlık bir atmosfer kendini hissettirir. Vakit akşam yahut gecedir. Geç saatlerin denizinden gelen bir dalgın cambaz lambayı söndürerek anlatıcının ağladığı yanına uzanır. Yani bir dalgın cambaz dışarıdan içeriye gelmiştir. ‘Dalgın’ sıfatının, cambazı nitelemesinde yapı olarak bir sorun olmamakla birlikte bir cambazın dalgın olabilecek en son kimse olduğu gerçeği düşünüldüğünde burada anlamsal olarak bir sıradışıktan/sapmadan söz edilebilir. Dalgın olan cambaz büyük ihtimalle artık ölü bir kimsedir. Zaten onun geç saatlerin denizinden geliyor olması, anlatıcının rüyasında gerçekleşen bir durum olma ihtimalini güçlendirir. Öncesinde dalgın cambazla arasında bir yakınlık/ilişkinin sezildiği anlatıcı artık yalnızdır/eksiktir. Rüyasında gördüğü dalgın cambaz, onun bu eksik tarafını ‘ağladığı yanına uzanarak’ sağaltır.

“Burada şairin “dalgın cambaz” ifadesini yaşayan bir kimseden söz etmek için kullanmadığını düşünüyoruz; çünkü dalgınlık bir cambazın sonunu kaçınılmaz kılabilecek en temel etkenler ve salt “dalgın” oluşuyla anılan bir cambaz, bu özelliği yüzünden çoktan ölmüş bulunan, belleklerde de “dalgın cambaz” adıyla yer tutan biri olabilir yalnızca. Dolayısıyla, gelişinden söz edilen varlık, bu ölü cambazın ruhu olsa gerek” (Kul, 2007, s. 292).

Şiirde sözü edilen ev üç katlı bir binadır. Alt katta bir kör kadın, anlatıcının bilmediği bir dilde sayıklamaktadır. “Göğsünde ağır bir kelebek. İçinde kırık çekmeceler” ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu kör kadın acıklı/trajik bir hayat hikâyesinin öznesidir. Üst katta/tavan arasında Üzünc Teyze içki içmektedir. “İnsancıl okullardan kovgun” ifadesi onun topluma yabancı oluşunu yahut toplum tarafından ötekileştirilmesini ima eder. Adının Üzünc olması da onun ‘öteki’ konumunda bulunmasıyla örtüşür. Üzünc Teyze’nin

---

çözemediği Buhtunnaş’ın bir rüyasını tabir eder ve ödüllendirilir. (Harman, 1993, s. 480-481).



tavan arasında yaşıyor olması, eski/kullanılmayan eşyaların tavanarasına atılması gibi, onun sosyal bütünden kopmuşluğunu, toplumsal hayattan tecrit edilmişliğini düşündürür. “Yalnızlık, ıssızlık, sürgünlük ve dışta bırakılmışlık hissi, aslında Ece Ayhan’ın neredeyse tüm şiirlerini çevreleyen, anlatım öğeleri ya da imgeler arasında bırakılmış büyük boşluklar boyunca yankılanışıyla okura öncelikle ve süregelen bir biçimde kendini sunan en karakteristik duygu/durumlardır.” (Kul, 2007, s. 284). Üç katlı binanın orta katında bulunan anlatıcı, şiirin sonunda dikkatini sokağa çevirir. Çuvalında yeni ölmüş bir çocuk bulunan ‘Bakışsız Bir Kedi Kara’ sokaktan geçmektedir. Kendisinden ‘Bakışsız Bir Kedi Kara’ adıyla söz edilen kişi başkalarından bir şeyler gizlemektedir. ‘Çuvalında yeni ölmüş bir çocuk’ imgesiyle ifade edilen sır Eskici Dede tarafından yüksek bir tonda ifşa edilir. Ece Ayhan, görünen insanın yerine dışlananı, görünen somut gerçekliğin yerine görünmeyen bilinçaltı gerçekliği öne çıkarır. “Şiirinin ilhamını genel olarak ‘döküntüler, dışta bırakılanlar, düşürülenler, hal ve gidişi sıfır olanlar, yasaklananlar’dan alan Ece Ayhan, şiirlerinde hayat kadınlarına ve cinselliğe de çok sık yer vermiştir. Toplumun ‘düşmüş’ bir kesimi olarak gördüğü hayat kadınlarının çaresizliklerini ve onlara yapılan kötü muameleleri sosyal bir yara olarak şiirine taşımıştır” (Geçgel, 2005, s. 197).

Kentli insanı anlatan İkinci Yeni şiiri “kalabalık kentler içinde yaşayan; ama, hem diğer insanlarla hem de kendisiyle ‘yabancılaşan’ bireyin şiiridir” (Geçgel, 2005, s. 196). Şiirdeki insanların diyalogsuzluğu, yalnızlıkları, birbirlerine yabancı oluşları bu gerçekliği işaret eder.

İçerik, biçim ve biçem itibariyle marjinal olan yazıya konu *Bakışsız Bir Kedi Kara* adlı şiir, İkinci Yeni poetikasının mikro düzeyde izdüşümü gibidir. Zira imgeler aracılığıyla anlamın kapalı olması, alışılmadık bağdaştırmalarla dilin deforme edilmesi, dil/biçim/biçem itibariyle şiirin marjinal sayılabilecek bir hüviyette olması gibi hususlar İkinci Yeni şiirini yansıtır. Şiirde üç tip sapma söz konusudur: Alışılmamış sözcük seçimi (Üzünç, Bakışsız), alışılmamış söz dizimi (Kedi Kara) ve alışılmamış bağdaştırma (geç saatlerin denizi, ağır bir kelebek, Üzünç Teyze, insancıl okullar).

Şiirin adından başlayarak metnin bütününe sinen/yayılan bir karanlık/karamsarlık söz konusudur. Özgün’ün ifadesiyle yalın gerçekliğin somutlanmasında bir işlevsellik yüklenen ‘kara’ rengi Ece Ayhan’ın “en çok değindiği ve anlam atfettiği renklerin başında” (2020, s. 289) gelir. Bu bağlamda Doğan Hızlan da Ece Ayhan’ın şiirinin ‘kara’ olduğunu ifade eder (2008, s. 243). Bir rengi ifade eden

‘kara’ sözcüğü dışlanmışlık, ezilmişlik, ötekileştirilmişlik, yalnızlık, düzen-dışılık gibi gönderimleri içerir. Nitekim denilebilir ki Ece Ayhan şiiri ‘öteki bir şiir’dir. ‘Öteki’ni öteki kelimelerle/biçimle ve biçimle anlatır. Hüzün, umutsuzluk, karamsarlık şiirin psikolojik atmosferine hâkim olan unsurlardır. Nitekim, Gürsel de bu durumu “Ece Ayhan’ın şiiri başından beri yüzü gülmeyen, mutsuz bir şiirdir” (2004, s. 203) cümlesiyle özetler. Bu gerçeklik şairin çocukluk döneminin tarihi ve siyasi koşullarıyla alakalı olduğu gibi onun biyografisiyle de yakından ilgilidir. Zira şairin bireysel tarihinde aile boyu hayatın katı/sert yüzüyle mücadele söz konusudur.

Yoksul, yoksun ve yalnız insanlar onun şiirinin şahıs kadrosunda önemli bir yere sahiptir. Ece Ayhan “şiirlerinde yoksulluğu imleyen birçok unsur bulundurulur. Bu unsurlar arasında renkleri ve yoksul insanların hayatından eksik olmayan hüznü saymak mümkündür” (Ayçelik, 2022, s. 497). Koyu bir karamsarlık ve hüzün atmosferinin hâkim olduğu *Bakışsız Bir Kedi Kara* şiirinde olduğu gibi Ece Ayhan’ın şiirlerinde kötülük dayanışmasına dahil olmayan toplumun alt tabakalarında yer alanlar daha çok ‘kara’ rengiyle anlatılır. “Ece Ayhan’ın şiirlerinde renkler, toplumun tabakalarını anlatmada araçsallaşırlar” (Özgün, 2019, s. 47).

İkinci Yeni şiirinde yoğunlukla görülen soyutlama, bahse konu şiirde de söz konusudur. Somut bir varlığı ifade eden ‘kara kedi’ ifadesi söz dizimsel sapma yoluyla, sıfat ismin yerine, isim de sıfatın yerine kullanılarak ‘kedi kara’ya dönüştürülür ve soyutlamaya gidilir. Öte yandan ‘kedi kara’nın sıfatı olarak kullanılan ‘bakışsız’lık, görme yetisinden yoksunluk, körlüğü düşündürdüğü gibi hayat karşısında umutsuzluk ve karamsar olma durumunu da düşündürür.

Düşünce olarak devletin/iktidarın ideolojisine ‘asi’ bir konumda bulunan, “hayatla, toplumla, tarihle, iktidarla, verili dille hesaplaşan bir şair” (Özgün, 2020, s. 302) olan Ece Ayhan, şiirleriyle de kabullenilmiş/alışılmış edebiyat/sanat anlayışına karşı ‘asi’ bir konumdadır.<sup>4</sup> Bu ‘asi’ konumu şair “Düşünsel yönden karşı olmak da yetmez. Onun dilini de kullanmayacaksın” (Ayhan, 1993, s. 150) ifadeleriyle somutlar. Gerçekliğe, hayata, topluma bu asi konumdan bakan Ece Ayhan, herkesin gördüğü gerçeklikten farklı bir gerçeklik görür. Bu, görünen gerçekliğin dışında ‘öteki gerçeklik’ yahut ‘ötekinin gerçekliği’dir. Şair, söz konusu bu gerçekliği öteki bir dil ve biçimle ifade etmenin yollarını arar. *Mor Külhani* adlı şiirde geçen

---

<sup>4</sup> Sorumsuz bir babanın evi terk etmesi, şairin babaya/iktidara/devlete karşı muhalif bir takınmasında etkili olmuş olabilir.

‘Şiirimiz karadır abiler’ “ifadesi ile şair, üstü örtülen, göz ardı edilen gerçekliğin tüm çıplaklığıyla varlık bulduğu alanın şiir olduğunu belirtirken bir yandan da kendi poetik duruşunu sergiler. Çünkü Ece Ayhan, bilinmeyen yönlerin, saklı kalmış, içi boşaltılmış, hor görülmüş kişi, olay ve duruşların görünür kılındığı yaşamsal alan olarak görecektir şiiri/şiirini” (Özgün, 2020, s. 299).

İkinci Yeni şiirinde anlam rastlantısaldır, okuyucuya sezdirilir. Ece Ayhan da “okurun önüne net fotoğraflar koymaktan hoşlanmayan bir sanatçıdır. Okurun bu gizli metnin varlığını sezmesini ve bulanık görüntülere ulaşmasını yeterli görmektedir” (Geçgel, 2005, s. 193). Bu da şairle başlayan şiirsel yaşantının okuyucuya aktarılması/nakledilmesi sonucunu doğurur. Şairin kaleminden çıkan şiir, okuyucunun zihninde yeni anlamlandırmalarla yeniden inşa edilir.

### **Sonuç**

İkinci Yeni şiirini ‘sıkı şiir’, ‘sivil şiir’ olarak tarif eden Ece Ayhan, İkinci Yeni poetikasını hareket içinde sayılan diğer şairlere nazaran en fazla sahiplenen ve bu sahiplenişi hayatının sonuna dek sürdüren ve topluma, dile, düzene, tarihe ait olmama, bunlarla kendisi arasında bir aidiyet tesis edememe bağlamında yersiz/yurtsuz bir şairdir. Sınırlandırmaları ihlal ederek yazan bir şair ve sınırlandırmaları ihlal ederek yaşayan bir insan olan Ece Ayhan açık bir şiirin olamayacağını düşünür ve şiiri en başta bir dil meselesi olarak ele alır. Sivil toplum ve sivil insanı sivil bir şair olarak sivil bir şiirle anlatmaya soyunan Ece Ayhan kapalı bir söyleyişi tercih eder.

Türk şiirinin en marjinal hareketi olan İkinci Yeni’nin en marjinal şairi olan Ece Ayhan’ın şiiri ilk bakışta kötücül bir şiirdir. Fakat bu kötücül durum esasında kötü olan gerçekliğin ifşa edilmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda onun şiiri kötülük dayanışması karşısında iyiliğin tekil başkaldırısı olarak değerlendirilebilir.

İkinci Yeni şiirinin özelliklerini büyük ölçüde bünyesinde barındıran *Bakışsız Bir Kedi Kara* adlı şiir bu anlamda İkinci Yeni şiirinin minör bir örneğidir. Yalnızlığı içindeki kentli insanı anlatması, kelimelerin yeni bir istifle bir araya getirilmesi, dilde deformasyona gidilmesi, soyutlama yoluyla ve birtakım imgeler vasıtasıyla anlamın kapalı hale getirilmesi, büyük toplum kitlesini değil dışlanmış/ötekileştirilmiş bireyleri merkeze alması gibi özellikler İkinci Yeni şiirinin *Bakışsız Bir Kedi Kara*’ya yansıyan özellikleridir.

## KAYNAKÇA

- Ayçelik, Z. (2022). Ece Ayhan'ın Biyografisinin Eserlerine Yansıması, *Hars Akademi*, 5 (2), 489-500.
- Ayhan, E. (1993). *Şiirin Bir Altın Çağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayhan, E. (1994). *Bütün Yort Savul'lar!*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Geçgel, H. (2005), Çanakkaleli Bir Şair: Ece Ayhan ve Şiiri, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 3(3), 189-209.
- Gelir, Y. (2022). İkinci Yeni Şiiri Bağlamında Ece Ayhan'ın Poetikası, *Asia Minor Studies*, 10(2), 179-195.
- Hızlan, D. (2008), "Kara Şiir", İkinci Yeni Şiir (Antoloji-Dosya), (Haz.: Mehmet Doğan), İstanbul: İkaros Yay., s. 243-246.
- Harman, Ö. F. (10.05.2023). Dânyâl. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/danyal>.
- Kul, E. (2007). *Ece Ayhan'ın Şiirleri Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öğüt, E. H. (2012). Söz ve Sesin Sınırında Ece Ayhan Şiiri ve İlhan Usmanbaş'ın Bakışsız Bir Kedi Kara'sı, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, (6), 78-88.
- Özgün, E. (2019). Ece Ayhan'ın Şiirlerinde Toplumsal Katmanları İmleyen Renkler, *Türkbilig*, (38), 43-66.
- Özgün, E. (2020). Ece Ayhan'da 'Sivil Şiir'in Rengi: Kara. İçinde Ö. Emiroğlu, G. Hazer, M. Balık & H. Ürkmez (Ed.), *Prof. Dr. Ramazan Kaplan'a Armağan* (ss. 289-304). Ankara: Akçağ Yayınları.



# ГЛАГОЛЬНЫЙ ПРЕДИКАТ В ЯЗЫКЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ

## VERB PREDICATE IN THE LANGUAGE OF ANCIENT TURKIC RUNIC MONUMENTS

Шахназ КАМАЛОВА\*

### АННОТАЦИЯ

Цель нашего исследования – предпринять попытку выявить и зафиксировать те модели глагольного предиката, которые можно отнести к исконно тюркским, используя в качестве материала для анализа язык самых древних тюркских письменных памятников, дошедших до нашего времени. Мы попытались провести классификацию обнаруженных синтаксических моделей, применяя в качестве ведущего критерия тот тип синтаксического отношения, с которым связаны компоненты конструкции, а в качестве более частного – их классифицирующее грамматическое значение.

В синтаксической подсистеме языка имеется всего лишь три типа общих синтаксических структур – моделей синтаксических конструкций, внутри которых возникает определенная связь: копулятивная структура, атрибутивная структура и предикативная структура. В статье рассматривается структурно-семантическое описание синтаксической подсистемы языка, точнее одного из ее фрагментов – конструкции глагольного предиката в языке древнетюркских рунических памятниках (далее ДТРП).

В данной статье представлен анализ глагольных предикатов в языке ДТРП, которые еще недостаточно изучены. Главная задача состоит в том, чтобы выделить элементы этой системы и показать их единую грамматическую и лингвистическую сущность.

Задача данной статьи является в том, что определить глагольные предикаты, указать как они выражены в языке ДТРП и показать какими важными свойствами обладает эта конструкция.

По результатам проведенного исследования определены конструкции глагольного предиката в ДТРП и показаны примеры её использования в языке древнетюркских рунических памятников.

**Ключевые слова:** языкознание, древнетюркские памятники, модели, предикативные модели, глагольный предикат, конструкция

### ABSTRACT

The aim of our research is to attempt to identify and document the verb predicate patterns that can be attributed to the original Turkic language, using as material for analysis the language of the oldest Turkic written monuments that have survived to the present day. We attempted to classify the discovered syntactic patterns, using the type of syntactic relationship associated with the components of the construction as the main criterion, and their classifying grammatical meaning as a more specific criterion.

---

\*преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет, восточный факультет, кафедра тюркской филологии, Санкт-Петербург/Россия (shahnazkamal@gmail.com)

In the syntactic subsystem of the language, there are only three types of general syntactic structures - models of syntactic constructions, within which a specific connection arises: copulative structure, attributive structure, and predicative structure. The article examines the structural-semantic description of the syntactic subsystem of the language, specifically one of its fragments - the construction of the verb predicate in the language of ancient Turkic runic monuments (hereinafter referred to as ATRM). This article presents an analysis of verb predicates in the ATRM language, which are still insufficiently studied. The main task is to identify the elements of this system and demonstrate their unified grammatical and linguistic essence.

The objective of this article is to determine verb predicates, indicate how they are expressed in the ATRM language, and show the important properties possessed by this construction.

Based on the results of the conducted research, the constructions of verb predicates in ATRM have been identified, and examples of their usage in the language of ancient Turkic runic monuments have been demonstrated.

**Keywords:** linguistics, ancient Turkic monuments, patterns, predicative patterns, verb predicate, construction

Изучение синтаксиса тюркских языков происходило в рамках комплексного описания грамматического строя тюркских языков, как в отечественной науке, так и в зарубежной. Этот процесс, в свою очередь, протекал без отрыва, а возможно даже в продолжение многочисленных исследований, посвященных изучению синтаксиса других, в основном, индоевропейских языков.

Древнейшие тюркские памятники рунического письма – первые образцы тюркского письменно-литературного языка – являются единственным в своем роде свидетельством высокого уровня языковой культуры древних тюрков (Кононов, 1980, с. 3).

В последнее время, как известно, придаётся большое значение исследованию конкретных языков, прежде всего, языков мёртвых или малоизученных, с целью выявления их структурных особенностей. В связи с этим язык древнетюркских рунических надписей представляет собой особый интерес, поскольку он является одним из первых письменных тюркских языков и демонстрирует в диахроническом плане самый ранний вариант синтаксического устройства, свойственного тюркскому языковому типу.

Настоящая работа преследует цель исследовать типологию и состав, а также функциональное предназначение и структуру семантики тюркских предикативных конструкций, точнее, глагольного предиката в том наддиалектном литературном

стандартном варианте языка, который зафиксирован в древнетюркских рунических памятниках (далее ДТРП).

Методологическая и теоретическая основа настоящего исследования была заложена в основных концепциях по общему языкознанию, изложенных в работах И. А. Бодуэна де Куртенэ (Бодуэнэ де Куртэнэ, 1963), Ф. де Соссюра (Ф. де Соссюр, 1977), Н. А. Баскакова (Баскаков, 2006), Н. Хомского (Хомский, 1972, 2018). Фундаментом настоящего сочинения является теория функционального синтаксиса, основанная на функционально-семантическом подходе к языку, предложенная В.Г. Гузевым (2015). Отдельного внимания заслуживает концепция системной лингвистики, последовательно изложенная в монографиях и статьях Г. П. Мельникова (2003), а также научные работы Новосибирской тюркологической школы, возглавляемой М.И. Черемисиной (1989, 2008). Кроме того, в последнее время в Турции можно заметить возрастание научного интереса к самим древнетюркским руническим текстам. Работы Ч. Алылмиз (2005), Т.Текин (2003, 2020), М. Олмез (2015), Г. Даллы (2018).

Основным в исследовании является метод моделирования синтаксических конструкций (словосочетаний и предложений). Сущность этого метода заключается в том, чтобы выделить из речевых высказываний те модели, которые находятся в языковой системе в качестве абстрактных эталонов, и на основании которых происходит построение данных высказываний в речи.

Объект исследования являются древнейшие памятники рунической письменности, именуемые в тюркологии «орхоно-енисейскими надписями», такие как: Памятник в честь Кюль-Тегина (большая и малая надписи), Памятник в честь Тоньюкука, Памятник Могилян-хану (Бильге-кагану), Онгинский памятник, Памятник в честь Кули-чура, Памятник Моюн-чуру ("Селенгинский камень"), Памятники бассейна Енисея, Гадательная книга («Irk bitig»).

Практическая значимость работы является в том, что собранный и проанализированный фактический материал может быть полезен как для тюркологов, лингвистов общего профиля, научных работников филологической направленности, так и для изучающих тюркские языки и культуру в востоковедных тюркологических центрах.



Кроме того, исследовательская методика автора и полученные результаты могут быть использованы при изучении схожих языковых процессов в типологически близких языках.

Все примеры в настоящем исследовании цитируются по текстам памятников, представленных в трудах С.Е. Малова (1951, 1959). Как правило, перевод также приводится по работам С.Е. Малова.

В синтаксисе как во фрагменте языковой системы наличествуют всего лишь три типа наиболее общих синтаксических моделей, по которым в речи воспроизводятся конкретные высказывания:

- 1) копулятивная модель;
- 2) атрибутивная модель;
- 3) предикативная модель.

Подобную позицию разделяют также А.Н. Баскаков [Баскаков, 1974, с.18), В.Г. Гузев (Гузев, 2015, с.259), М.Э. Дубровина (Дубровина, 2011, с.36-37), Ш.Н. Камалова (Камалова, 2018, с.9).

Предикативная модель в речи реализуется как конструкция, в которой один компонент называет предмет мысли – субъект, другой – то, что сообщается, утверждается о предмете мысли, – предикат (Гузев, 2015, с. 259).

Предикативная структура представляет собой материальную, чаще всего лексическую реализацию логического суждения, содержащего какой-либо конкретный смысл. По Г. П. Мельникову, предикация – это «акт выведения нового знания из наличного» (Мельников, 2003, с.139). Ее модель составлена из синтаксического субъекта (далее СС) и синтаксического предиката (далее СП). СС в конструкции лексически представляет предмет мысли, субъект; а СП – компонент конструкции, который лексически называет предикат логического суждения (Гузев, 2015, с. 262).

Необходимо осознавать, что все многообразие конкретных предикативных высказываний в речи сводится к абстрактной модели, состоящей из двух компонентов – субъекта и предиката. Таким образом, схема любого предикативного высказывания может быть изображена в виде условных знаков: S + P (Дубровина, Камалова, 2017, с. 62). Общая синтаксическая

модель «субъект – предикат», в сознании носителей языка может быть представлена, по меньшей мере, двумя основными моделями:

1. Субъект – Именной предикат.
2. Субъект – Глагольный предикат.

Для удобства восприятия в настоящей работе для обозначения первого типа предикативной модели принимается схема  $S + P_n$  (предикат имя), а для второго типа –  $S + P_v$  (предикат глагол).

Информация о субъекте и предикате передается в сообщении с помощью двух основных компонентов: темы (передает информацию о субъекте высказывания) и ремы (передает информацию о предикате высказывания). Тема и рема могут быть выражены несколькими словами, из чего следует, что в словосочетании могут присутствовать слово, называющее субъект, и слова, уточняющие (в качестве атрибутивных членов) границы и характеристики субъекта. В «ремной» части высказывания должны присутствовать слово, называющее предикат, и слова, так или иначе обслуживающие рему высказывания, т.е. несущие информацию о свойствах предиката или указывающие на объекты, с которым предикат связан.

В общем языкознании была высказана идея, согласно которой для типичной ремы в языке формируется специальная группа слов – глаголы, а для простейшей типичной темы – имена (Сепир 1993, с.114-116). По словам Н.З. Гаджиевой, в тюркском высказывании формируются два «концентра определений и определяемых: подлежащий и сказуемый» (Гаджиева, 1968, 23).

Предикативность (или предикативная конструкция) является семантическим ядром предложения, именно через предикативность выражаются основные грамматические значения предложения - объективная модальность и синтаксическое время.

Рассмотрим элементарные предикативные конструкции, которые возможно обнаружить в текстах памятников. Самыми элементарными реализациями конструкции типа  $S + P$  выступают простые нераспространенные высказывания. Так, например:

Kisi qorqmış (İB1-2)

Kisi            qorq-mış

Человек -N испугаться- PST

‘Человек испугался’

В языке древнетюркских рунических памятников глагольный предикат выражается с помощью различных средств:

1. Финитными формами глагола;
2. Модальными формами глагола;
3. Сложными формами глагола;
4. Аналитическими конструкциями.

### **Финитная форма глагола в функции предиката**

Финитные формы глагола в тюркских языках «выступают в синтаксических конструкциях как сказуемое» (Телицин, 2011, с.182). Иначе говоря, «в *verbum finitum* морфологически закреплена основная структурная категория тюркского предложения-предикативная связь» (Севортян, 1963, с.123). Финитная форма глагола – морфологическое средство выражения суждения, т.е. мысли с субъектно-предикатной структурой, где субъект представлен грамматическим лицом единственного или множественного числа (Гузев, 1982, с.67-79), а предикат- одной из форм наклонения и времени глагола (Телицин, 2011, с. 183).

Модель S+P<sub>VF</sub>

Ol sü anda ölti (Ktb 48)

Ol sü anda öl-ti

То войско тогда умереть-PST

‘То войско тогда погибло’

### **Модальные формы глагола в функции предиката**

В древнетюркских рунических памятниках используются три формы модальности, с помощью которых образуется глагольный предикат, – *ärmiš(s)*, *ärinč*, *ärti*.

**S+ P-ur** *ärmiš(s)*

Türk bodunu jorïjur ärmis (T9-10)

Türk bodun-u jorï-jur är-mis

Тюрк народ -3SG.POSS передвигаться- PRS  
быть-PRF

‘Тюркский народ передвигается’

S+P -mis ärinč

Täŋri ölütmis ärinč (T3)

Täŋri	öl-üt-mis	ärinč
Небо	убить-CAUS-PRF	возможно-INT PART

‘Небо умертвило’

В исследовании Текина представлена следующая интерпретация: “Täŋri öl temis ärinč” (Tekin, 2020,14).

Täŋri	öl	ti-mis	ärinč
Небо	умри	сказать-PRF	возможно-INT PART

S+P -ti/-dī ärinč

Täŋri, Umaï, İduq Jär sub basa bärti ärinč (T38)

Täŋri	Umaï	İduq	Jär	Sub
basa	bär-ti			
Небо	Умай	священная	Земля	Вода
	следом	давать-PST		

ärinč

возможно-INT PART

‘Небо, Умай, священная Родина (земля-вода) — вот они, надо думать, даровали (нам) победу’

S+P- duq ärinč

Anta kisträ inisi äčisin täg kilinmaduk ärinč (Ktb5)

Anta	kisträ	ini-si
------	--------	--------

Тогда	после	младший	брат-3SG.POSS
-------	-------	---------	---------------

äči-si-n		täg	kilīn-ma-du-k
----------	--	-----	---------------

старший брат-3SG.POSS-INST	как	поступать-NEG-
PST-1PL	ärinč	

возможно-INT PART

‘После этого их младшие братья совсем не поступали так, как поступали их старшие братья’

Предикат высказывания может представлять собой одну из сложных временных форм, образующихся путем сочетания -r, -miš, -dī, -gay, -dačī с одной из форм прошедшего времени глагола är- «БЫТЬ» (ärti, ärmis).

**S+P-r ärti**

Форма -r ärti обозначает длительное действие, отнесенное в прошлое:

Türk budun Tabğaçqa körür ärti (T1)

Türk	budun	Tabğaç-qa	kör-ür
		är-ti	

Тюрк	народ	Табгач-DAT	подчиняться-
PTCP	БЫТЬ-PST		

‘Тюркский народ был в подчинении у государства Табгач’

**S+P -r ärmis**

Форма -r ärmis, имея ту же временную сему, осложнена модальным оттенком неочевидности:

Türk budun üläsikig anta anıy kisi anča boşyurur ärmis (Ktm7)

Türk	budun	üläsikiganta	anıy	kisi
		anča		

Тюрк	народ	деление	тогда	злой
человек	так			

boşyur-ur      är-mis

учить-PTCP      быть-PRF

‘Говорят, что тогда злобные люди так научали часть тюркского народа’

**S+P-miš ärti**

Форма -miš ärti обозначает состояние, вызванное действием, которое предшествует фону прошлого. Точка отсчета времени смещается в прошлое:

Ol ödkä kul kullıy bolmiš ärti (Ktb21)

Ol öd-kä kul kulliy bol-  
miš är-ti

То время-DAT раб рабовладелец статья-PRF  
быть-PST

‘В то время (наши) рабы уже стали рабовладельцами’

Qatun joq bolmus ärti (T 31)

Qatun joq bol-mus är-ti  
Жена нет-NEG статья- PRF быть-  
PST

‘Жена скончалась’

**S+P-tačï ärti**

Форма -tačï ärti выражает тенденцию к совершению действия в прошлом, возможность или необходимость совершения действия, обозначает будущее действие по отношению к фону прошлого:

Türk bodun öltäčï ärti joq boltačï ärti (M33)

Türk bodun öl-tačï är-ti  
Тюрк народ умереть-PTCP быть-PST  
joq bol-tačï är-ti  
нет-NEG статья- PRF быть-PST

‘Тюркский народ мог бы погибнуть, мог бы исчезнуть’

Если в первой части высказывания употреблена форма –sar, то форма -tačï ärti приобретает семантику сослагательности:

Udu bän özüm qazyanmasar II jämä, bodun jämä joq ärtäčï ärti (T55)

Udu bän özüm  
qazyan-ma-sar  
Если я-PRON сам-REF PRON  
приобретать -NEG -COND

II jämä bodun jämä  
joq

Государство-S	также	народ-S	также
нет ärtäçi		äg-ti	
быть-	PTCP	быть-PST	

‘Если бы я сам не старался приобретать, то исчезли бы и государство, и народ’

### **Сложные формы глагола в функции предиката**

Сложные глаголы представляют собою особое словосочетание, состоящее из имени и глагола специального лексико-синтаксического назначения (Кононов, 1980, с.118). В ДТРП вторым компонентом сложного целого обычно выступают глаголы: bol - «делаться», «становиться»; äg — «быть», «существовать»; qıl «делать». Но только вспомогательный глагол: bol выступает в функции предиката высказывания.

#### **S+Pbol-**

Inim Kül tigin käreäk bolti (Ktb50)

In-im		Kül tigin
	käreäk bol-ti	

младший брат-1SG.POSS Кюл-Тегин  
умереть                      делать -PST

‘Мой младший брат, Кюл-Тегин скончался’

В этом примере «käreäk bolti» выступает в функции предиката высказывания со значением «скончаться, умереть».

### **Аналитическая конструкция в функции глагольного предиката**

В памятниках рунического письма многочисленны случаи употребления сложновербальных конструкций в функции предиката высказывания. Предполагается, что в языке этого периода еще не сформировались видовые конструкции, как одна из разновидностей сложновербальных образований, обнаруживаемых в тюркских языках (Дубровина, 2011, с.151). Таким образом, в языке ДТРП в качестве предиката такой предикативной модели возможно употребление только аналитической конструкции:

#### **S + PV аналитическая конструкция**

Речевыми (конкретными) реализациями указанной предикативной модели языка древнетюркских рунических памятников являются следующие варианты:

**S + PV -u bär-**

Форма -а, -u bär- выражает действие, осуществляемое в пользу, в интересах другого лица.

Qayanım... ötünçümın äsidü bär̄ti (Т 15)

Qayan-ım                      ötünç-üm-in                      äsid-ü  
bär-ti

Каган -1SG.POSS                      просьба-1SG.POSS-ACC  
слышать-CV                      быть-PST

‘Мой каган соизволил выслушать мою просьбу’

**S + Pv -a, -u,-p bar-**

Аналитическая форма -а,-у,-р бар- имеет два значения: 1) полная завершенность действия; 2) длительное, продолжительное, «монотонно разворачивающееся действие» (Дубровина, 2011, с.153).

Qaŋim qayan ... uça bardī (М Ха 10)

Qaŋ-īm                      qayan                      uç-a                      bar-dī

Отец-1SG.POSS каган                      скончаться - CV идти                      -PST

‘мой отец [Эльтериш] каган скончался’

Uluγ irkin azqīña ärin täzip bardī (Ktb 34)

Uluγ                      irkin                      azqīña ä-r-in                      täz-ip  
bar-dī

Великий эркин                      немногий                      воин-ACC  
бежать-CV                      идти -PST

‘Великий эркин бежал [с поля брани] с немногими воинами’

Это форма отмечена в узбекском, уйгурском, каракалпакском, киргизском, казахском, башкирском, татарском и других тюркских языках. Форма с показателем -р бар- по своему семантическому содержанию аналогична аналитической форме -(y)ır git- в огузских языках (Гузев, 1990, с.137).

**S + Pv -ü olur-**



В форме -ü olur- в качестве глагола-модификатора употребляется глагол olur- со значением «сидеть», «садиться».

Это форма, судя по имеющимся данным, добавляла к лексическому значению исходного глагола оттенок процессуальности, длительности совершения действия (Дубровина, 2011, с.153).

Türk bilgä qaıan, Türk sir bodunuy Oıuz bodunuy igidü olurur (T62)

Türk	bilgä	qaıan	Türk
Sir	bodun-u-ı		
Тюрк	правлящий	каган	Тюрк
Сир	народ-3SG.POSS -ACC		
Oıuz	bodun-u-ı		igid-ü
	olurur		
Огуз	народ-3SG.POSS -ACC		возвышать-
	сидеть		

‘Тюркский правящий каган всегда возвышает народ тюрков-сиров и огузский народ’

### S + Pv -u qal-(kal-)

Ölügı jurtda jolta jatu qaltaçı ärtigiz (Ktb 49)

Ölüg-i	jurtda	jolt-ta	
Мертвые-3SG.POSS	страна-LOC	дорога-LOC	
Jat-u		qal-taçı	är-ti-
giz			
лежать-CV		оставаться-PTCP	быть-
PST-&			

‘Мертвые так и остались бы лежать по кочевьям и на дорогах’

Используемая аналитическая форма имеет последовательно реализуемое в текстах функциональное предназначение –

сообщать о действии, которое имеет затяжной характер протекания (Дубровина, 2011, с.157).

### **S + Pv -a ält-**

По словам М. Э. Дубровиной, «значение самостоятельного глагола -ält - «нести, тащить», возможно, было как-то связано с действием, которое воспринимается как законченное, завершённое» (Дубровина, 2011, с.154):

Jaraqliŷ qantan kälip jaña älti (Ktb 23)

Jaraqliŷ	qantan käl-ip	jañ-a
	ält-di	

Подходящий	откуда приходить-CV	рассеять-
нести-PST		

‘Откуда пришли вооруженные (люди) и рассеяли тебя’

### **S + Pv -ü jori**

Традиционно значением рассматриваемой аналитической конструкции называют указание на длительное, продолжительное или постепенно осуществляемое действие (Кондратьев, 1980:35).

Anta kalmiši jir saju kop turu ölü jorijur ärtiq (Ktm9)

Anta	kal-miš-ï	jir
	saju kop	

Тогда	оставшиеся-SAF-3SG.POSS	страна
каждый	всем	

turu	öl-ü	gori-jur	är-ti-q
мертвый	умирать-CV	идти-PRS	быть-PST-1PL

‘Вы же, оставшиеся тогда (живыми), по всем странам скитались в совершенно жалком положении (букв. то живая, то умирая)’

### **S + Pv -(j)A käl**

Аналитическая форма -(j)A käl, которая употребляется в роли предиката высказывания, выражает завершенность действия с оттенком внезапности:

Üč oŷuz süsi basa kälti (M32)

Üč oŷuz	sü-si	basa-a
käl-ti		

Три огузов войск-3SG.POSS      нападать-CV      приходитъ-  
PST

‘Войско уч-огузов неожиданно напало [на нас]’

**S + Pv -(j)U,-Ü id/i-**

В рунических памятниках форма -(j)U,-Ü id/i- встречается довольно редко. Значением этой формы, очевидно, является указание на то, что исходное действие воспринимается как полностью завершённое:

Türk budun illädük ilin ičyïnu idmïs kayanladuk kayanin jiturü idmïs (Ktb 7-8)

Türk                      budun                      illä-dük                      il-in  
   ičyïnu                      id-mïs

Тюркский народ                      владеть илем-SAF      иль-ACC  
лишаться -PST1SG

Kayan-la-duk                      kayan-ïn                      jitur-ü                      id-mïs  
Владеть каганом- SAF      каган- ACC      терять -PST

‘Тюркский народ утратил свой эль, имевший племенную организацию, он лишился своего царствующего кагана’

On ok bodun emgek körti (Ktb 19)

On              ok              bodun              emgek körti  
Десять      стрела народ              мучение              видеть-PST

‘Народ «десяти стрел» подвергся притеснению’

Глагольный предикат выражен деепричастием:

Sinjar süsi söñüşgäli kälti (BK 32)

Sinjar                      sü-si                      söñüş-gäli  
   käl-ti

Половина войско-3SG,POSS                      сражаться-CV  
   приходитъ-PST

‘Другое войско пришло, чтобы сразиться с нами’

В исследовании языка ДТРИ мы выяснили, что глагольный предикат выражается финитными формами, модальными формами, сложными формами и аналитическими конструкциями.

По ходу исследования мы выявили и зафиксировали глагольные предикаты на материале в языке самых древних тюркских письменных памятников, дошедших до нашего времени. В итоге нашего исследования были выявлены девятнадцать конструкций. Перспективы дальнейшего исследования заключаются в том, что мы можем опираясь на построенную классификацию синтаксических конструкций языка древнетюркских рунических памятников предложить гипотетическую модель возникновения и становления структурных синтаксических единиц одного из современных тюркских языков, стоящего на соответствующей шкале генетического развития и представляющего собой, таким образом, более поздний в диахроническом отношении язык (азербайджанский/турецкий).

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Баскаков А.Н.(1974) *Словосочетания в современном турецком языке*, Изд.-во «Наука», Москва.
- Баскаков А.Н. (2006) *Историко-типологическая характеристика структуры тюркских языков: Словосочетание и предложение*. Изд. 2-е, стереотипное. –М.: КомКнига.
- Бодуэн де Куртенэ И.А. (1963) *Избранные труды по общему языкознанию*. Т. II., М.
- Гаджиева Н.З. (1968) О методах сравнительно- исторического анализа синтаксиса // ВЯ. М.: Наука, 1968, №3. С. 19-30.
- Гузев В.Г. (1990) *Очерки по теории тюркского словоизменения: Глагол: На материале староанатолийско-тюркского языка*. Л.: Издательство Ленинградского университета.
- Гузев В.Г. (2015) *Теоретическая грамматика турецкого языка*. СПб.: Изд.во Санкт-Петербургский государственного университета.
- Дубровина М.Э. (2011) Категория аспектуальности языка древнетюркских рунических памятников//*Очерки по теоретической грамматике восточных языков: существительное и глаголы*. СПбГУ, 2011. С.141-158.
- Дубровина М.Э., Камалова Ш. Н. (2017) О понятии «Синтаксическая модель» применительно к тюркским языкам (на материале языка древнетюркских рунических памятниках) // *Современные проблемы гуманитарных наук в мире. Выпуск IV. Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции* (11 июня 2017г). Казань. С. 61-65.

- Камалова Ш.Н. (2018) Опыт анализа синтаксических предикативных моделей в языке древнетюркских рунических памятников // *Türkolojiya*. Bakı. 2018. №4. С. 8-20.
- Кондратьев В.Г. (1980) Перифрастические и аналитические формы глагола в древнетюркском языке// *Востоковедение* 7. *Филологические исследования*. Л.,1980. С.32-40.
- Кононов А.Н. (1980). *Грамматика языка тюркских рунических памятников VII-IX вв.* М.-Л.
- Малов С. Е. (1951). *Памятники древнетюркской письменности*. М.- Л.
- 13.Малов С. Е. (1959) *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*. М.-Л.
- Мельников Г. П. (2003) Синтаксический строй тюркских языков с позиций системной лингвистики // *Народы Азии и Африки*. № 6. М., С. 104-113.
- Сепир Э. (1993) *Язык: введение в изучение речи* // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: «Прогресс».
- Севортян Э.В. (1963) *О некоторых вопросах сложноподчиненного предложения в тюркских языках*// Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. Т.III: Синтаксис. М.
- Соссюр Ф. де. (1977) *Труды по языкознанию*. М.
- Телицин Н. Н. (2011) Инфинитные формы глаголы в древнеуйгурском языке // *Очерки по теоретической грамматике восточных языков: существительное и глагол*. СПб., С. 179-230.
- Хомский Ноам (1972). *Аспекты теории синтаксиса*. Издательство Московского Университета.
- Хомский Ноам (2011) *Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли*. Москва: УРСС.
- Черемисина М. И.(1989) *О теоретических вопросах модельного описания предложений* // Предложение в языках Сибири. – Новосибирск. – с. 3-18
- Черемисина М. И, Озонова А. А., Тазранова А. Р. (2008). *Элементарное простое предложение с глагольным сказуемым в тюркских языках Южной Сибири*.
- Щербак А.М. (1994). *Введение в сравнительное изучение тюркских языков*. –СПб.: Наука
- Alyılmaz, Cengiz (2005). *Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu, Kurmay yayınları*, Ankara, VIII+276 s.

- Dallı Hüseyin (2018). *Türkçede söz diziminin yapı birimleri*, İstanbul, Papatya yay, Eğitim.
- Mehmet Ölmez (2025). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolustandaki Eski Türk Yazıtları, Mein-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu yayıncılık, 3. Baskı, Ankara.
- Talat Tekin (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul.
- Talat Tekin (2020). *Tonyukuk yazıtı*, Bilgesu Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara



# GELENEKTEN GELECEĞE BİR ÂŞIĞIN YETİŞMESİ: TEBRİZ ÂŞIK MUHİTİ ÖRNEĞİ

EDUCATION OF A MINSTREL FROM TRADITION TO THE  
FUTURE: THE CASE OF TABRİZ MINSTREL SPHERE

Fazıl ÖZDAMAR\*

## ÖZ

Türk Dünyası'nın önemli kültür başkentlerinden biri olan Tebriz, günümüzde her ne kadar İran devleti sınırları içinde yer alsada şehir nüfusunun tamamı Türklere aittir. Tebriz'in bir diğer özelliği ise Türk Dünyası destan anlatma gelenekleri içinde önemli muhitlerden biri olmasıdır. Yetiştirdiği âşık sayısı ile bu âşıklar tarafından yaratılan şiir, destan ve âşık havasının çeşitliliği ve sayısı göz önünde alındığında bu önem daha iyi anlaşılacaktır.

Tebriz âşık muhitinde âşıklık geleneğinin temsilcileri olan âşık, saz, balabancı, balaban, kavalci ise kaval çalmaktadır. Bu sanatçıların bu enstrümanları öğrenme usulleri veya öğrenmek için aldıkları eğitim, geçmişten günümüze kadarki süreçte önemli oranda değişmiştir. Bu sanatçıların eğitiminin geçmişte usta-çırak ilişkisi içinde gelenekselleşmiş usulle öğrendikleri iddia edilmektedir. Günümüzde ise "saz okulları" adı verilen mekânlarda eğitim söz konusudur.

Peki, geçmişle günümüz arasındaki bu eğitim metodu, âşıklık geleneği bakımından bir gelişme mi sağlamıştır ya da bir bozulmaya mı sebep olmuştur? İnceleme temel olarak bu soruya cevap aramaktadır.

Tebriz âşık muhitindeki bu iki nesil âşıkların aldıkları eğitimin nasıl olduğu, günümüze kadarki süreçte bu eğitimde nelerin değiştiği ve bu âşıkların eğitim alırken değişen dünyaya ayak uydurup uyduramadığı gibi sorulara cevap aranmıştır. Sonuç olarak günümüz eğitimindeki bazı uygulamaların gelenekte gelişme olarak değerlendirildiği, bazılarının ise bozulmaya/dejenerasyona sebep olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tebriz Âşık Muhiti, Eğitim, Gelenek, Gelişme, Bozulma

## ABSTRACT

Tabriz, one of the important cultural capitals of the Turkic world, is located within the boundaries of the Iranian state today. However, the entire population of the city consists of Turks. Another characteristic of Tabriz is its significance in the epic storytelling traditions of the Turkic world. Considering the diversity and number of poems, epics, and ashik melodies created by these poets and the number of ashiks nurtured, it is better understood why this importance is emphasized.

In the ashik community of Tabriz, ashiks, who are representatives of the ashik tradition, play the saz (a stringed instrument); balabancı plays the balaban (a kind of clarion), and kavalci plays the kaval (tambourin). The methods of learning these instruments or the education they receive to learn them have significantly changed over time. It is claimed that in the past, these artists

---

\*Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi ABD. İzmir/Türkiye (fazilozdamar@hotmail.com fazil.ozdamar@ege.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-1729-0265>



learned their craft in a traditional master-apprentice relationship. Today, education takes place in venues known as “saz schools.”

So, has this education method between the past and the present contributed to the development of the ashik tradition, or has it led to a decline? The study primarily seeks to answer this question.

This research examines how the education of these two generations of ashiks in Tabriz was, how it has changed over time, and whether these ashiks have been able to adapt to the changing world while receiving their education. As a result, it is determined that some of the practices in modern education are considered as progress in tradition, while others are found to lead to degeneration or deterioration.

**Keywords:** Tabriz Minstrel Sphere, Education, Tradition, Progress, Degeneration

## GİRİŞ

İran Türkleri âşık muhitleri içinde en canlılarından biri olan Tebriz âşık muhiti; Savalan ve Sehend dağlarının etrafındaki Culfa, Merend, Mugan, Marağa, Koşaçay (Miyandap), Karaağaç, Miyana, Halhal, Erdebil, Germi, Keleyber ve Âlemdâr-Gerger (Hâdişehr) şehirlerinin çevrelediği bölgede yer alan Tebriz, Şebüster, Heşterî (Azeran), Serap, Meşkinşehr, Eher ve Serendkend şehirlerini içine almaktadır (Kasımlı, 2007, s. 239; Kafkasyalı, 2009, s. 33).

Tebriz’de yaşayan âşıkların büyük kısmı, İran’ın Karadağ bölgesinden Tebriz’e göç edenlerdir. Dolayısıyla bu âşık muhitin adı için hem Tebriz hem de Karadağ adı bazen birlikte bazen de ayrı ayrı kullanılmaktadır.

Yaklaşık 600 âşığın bulunduğu Tebriz/Karadağ âşık muhitindeki bu sayı bölgenin âşıklık geleneği bakımından zenginliğini ve büyüklüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu âşıkların yarısı kadar kavalcı ve balabancı vardır. Tüm bunlara eğitim alanlar da eklendiğinde Tebriz âşık muhitinin büyük bir aileden oluştuğunu söyleyebiliriz (Özdamar, 2014, s. 56).

Tebriz âşık muhitinde âşıklık geleneğinin temsilcilerinden âşık, saz; balabancı, balaban; kavalcı ise kaval çalmaktadır. Bu sanatçıların söz konusu enstrümanları öğrenme usulleri ve aldıkları eğitim, geçmişten günümüze kadarki süreçte tabii olarak farklılık göstermiştir.

Tebriz âşık muhitine mensup sanatçıların bu eğitimi geçmişte usta-çırak ilişkisi içinde gelenekselleşmiş usulle öğrendikleri iddiası ve günümüzde “saz okulları” adı verilen mekânlardaki günümüz eğitimini eleştirmeleri bu incelemedeki konunun temel sorularını doğurmuştur. Bu sorular şunlardır:

-Tebriz âşık muhitinde bir âşığın eğitimi nasıldır?

-Bu eğitim, geçmişten günümüze kadarki süreçte ne oranda değişmiştir?

-Bu değişim, gelenekte bir gelişme mi sağlamıştır veya bir bozulmaya mı sebep olmuştur?

İncelemede bu sorulara geçmeden önce ilk olarak “gelenek” terimi hakkında bilgi vermek gerekmektedir. TDK sözlükte “*Bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar; anane, örf, tradisyon.*” (URL 1) olarak tanımlanan gelenek terimi halk bilimi çerçevesinde; “*Eskiden beri devam edip gelen, gayri resmî yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı.*” olarak tanımlanabilir (Ekici, 2011, s. 20).

Gelenek terimi içinde vurgulanması gereken noktalardan biri “yaratıcılık” ve “değişme”dir. Her ne kadar “değişim”, gelenek kavramı açısından zıt olarak görülse bu değişimin bir toplumun üyeleri tarafından yaratılıp benimsenen ve daha önceki kültürel unsurlarla çatışmayacak şekilde meydana gelmesi olumlu yönde düşünülmekte ve “gelişme” olarak değerlendirilmelidir. Bunun aksine toplumda var olan yaratma ve değerlerle uyuşmayan veya onlarla çatışan değişme ise “bozulma veya dejenerasyon” olarak ifade edilmektedir (Ekici, 2011, s. 20-21). Dolayısıyla toplumdaki bir değişimin “gelişme ve mi bozulma mı” olduğu o dönem içinde öğrenilecek bir sonuç değildir. Çünkü toplumun veya grubun bir kısmı, var olan değişimi gelişme olarak görürken bir kısım bunu bozulma olarak kabul edebilir.

Tebriz âşık muhitinde âşığın aldığı eğitimin günümüzde değişmesi de bu iki kıskaç arasında kalmıştır. Tebriz’de usta kabul edilen âşıkların (bu âşıklar 50+ yaşındadır) tamamı, geçmişte usta-çırak ilişkisi temelinde, bir ustanın yanında yıllarca çırak olarak aldıkları eğitimin geleneksel olduğu iddiasındadırlar. Onlara göre günümüzde saz okullarında verilen eğitim, âşıklık geleneği açısından düşünüldüğünde çeşitli sebepler yüzünden bir bozulmadır. Ancak bunun zıddını düşünenler de vardır. En yaşlısı 40 yaşında olan ve usta kabul edilen âşıklara göre genç olduğunu söyleyebileceğimiz bu âşıklar ise bir saz okulunda profesyonel eğitim almanın daha faydalı olduğunu düşünmektedirler. Bu düşüncede olan âşıklar, ayrıca halk

şiiiri ve destan/hikâye öğreniminde diğeri âşıklarca kaydedilen kaset ve CD kayıtları ile çeşitli internet sitelerindeki kayıtlardaki metinlerin öğrenilmesine de taraftardır.

İncelemede, Tebriz âşık muhitindeki bu iki nesil âşıkların aldıkları eğitimin nasıl olduğu, günümüze kadarki süreçte bu eğitimde nelerin değıştiği ve bu âşıkların eğitim alırken değışen dünyaya ayak uydurup uyduramadığı gibi sorulara cevap aranmıştır. Son olarak Tebrizli âşıkların geçmiş-günümüzdeki âşıklık eğitimleri hakkındaki düşünceleri veya olumlu ve olumsuz yaklaşımları değerlendirilirken günümüz eğitimindeki değışimin âşıklık geleneği üzerindeki etkisi, gelişme ve bozulma terimleri temelinde ele alınmıştır.

## **TEBRİZ ÂŞIK MUHİTİNDE EĞİTİM: GEÇMİŞ VE GÜNÜMÜZ**

Tebriz âşık muhitinde sanatçılardan âşık, saz; balabancı, balaban ve kavalcı ise kaval çalmaktadır. Sanatçılar, gelenekte “üçlük” adı verilen bu çalgı aletleriyle sanatlarını icra ederler (Kafkasyalı, 2009, s. 37). Bu çalgı aletlerinin tamamı ayakta çalınmaktadır. Âşık ya da diğeri sanatçılar, söyledikleri/çaldıkları türkünün/müziğin hareketine bağlı olarak çeşitli oyunlarla jest ve mimiklerle seyircileri/dinleyicileri coştururlar. Âşığın ya da diğeri sanatçıların çaldıkları parçalar, çoğunlukla dinleyiciler tarafından seçildiği için burada âşığın coşkusu, bir nebze dinleyicilerine bağlıdır (Özdamar, 2014, s. 106).

Her meslekte olduğu gibi âşıklık geleneğinin temsilcileri olan sanatçılar da aldıkları bir eğitim sonunda mesleklerini icra etmeye başlarlar. Bu eğitim, geçmişten günümüze kadarki süreçte çeşitli yollarla yapılmış veya yapılmaktadır. İnceleme sadece âşığın eğitimi ile sınırlandırılmıştır. Ancak diğeri sanatçıların eğitimlerinin de geçmişten günümüze kadar benzer oranlarda değışime uğradığı söylenebilir.

Tebriz âşık muhitinde âşıklık eğitimi, uzun bir sürecin sonucunda tamamlanmaktadır. Bu muhitteki “saz veya âşık havası” adı verilen havaların öğrenilmesi dışında aynı zamanda o havalarla okunan şiirlerin sözleri de öğrenilmek durumundadır. Dolayısıyla bu eğitim sırasında bir âşık, bu havaların yanında “halk edebiyatı”nı ve bu edebiyatın mahsulü olan “halk şiiri”nin belli başlı örneklerini öğrenmek zorundadır.

Tebriz âşık muhitine mensup âşıkların eğitimi geçmişten günümüze kadarki süreçte belli bir değışim ve dönüşüme uğramıştır.

Bunlar tabii olarak sosyal hayatın değişimi kadar teknolojik gelişmelerle de ilişkilidir.

Tebriz âşık muhitindeki bir sanatçının yetişmesinde **usta-çırak ilişkisi** oldukça önemli rol oynamıştır. Geçmişte tek yöntem olarak karşımıza çıkan bu usul, günümüzde kısmen değişmiştir. Geçmiş dönemlerde bir ustaya tabi olan çırak, ustasıyla gittiği toylarda veya ustasının çeşitli icralarında bir yandan ustasına yardım ederken diğer yandan onu izleyerek veya gözleme dayalı bir biçimde, bazen de onu taklit ederek eğitim alır. Bu eğitim uzun yıllar sürebilir ve bu eğitim sonunda ustasının icazetini aldıktan sonra âşık olarak sanatını icra etmeye başlar. Tebriz’de “usta âşık” olarak kabul edilen âşıkların hemen hemen hepsi bu usulde eğitim almıştır.

Tebriz’in usta âşıklarından biri olan Âşık Ali Selimî’nin; “*Âşık olmak isteyen bir kişinin bu sanat için yeteneği ve isteği olmalıdır. Ustasının yanında çırak olarak başlayan bir kişi, ustasından sazın inceliklerini, âşık havalarını, halk edebiyatını ve belli başlı halk hikâyelerini öğrenir ve ezberler. Bu kişi, ustasıyla birlikte toylara, programlara ve çeşitli meclislere gider. Dolayısıyla âşıklık, usta-çırak ilişkisiyle öğrenilmektedir. Ustası olmadan âşıklığa başlayan, kaset ve CD’lerden hikâye öğrenen bir kişi, usta âşık olamaz. Hikâyeleri ustasından öğrenmeyen bir kişiler, hikâyeleri sadece ezberlerler. Oysa âşığın hikâyeyi yaşarcasına nakletmesi gerekmektedir.*” İfadeleri bir bu eğitimde ustanın önemini vurgulamaktadır (Özdamar, 2014, s. 72-73).

Geçmişte usta-çırak ilişkisi temelinde eğitim alan çıraklar, toyların olmadığı mevsimlerde (çoğunlukla kış aylarında) âşık kahvehanelerinde bu gözlemlerine devam ederler. Bir çırak, gittiği kahvehanede sadece kendi ustasının performansını değil aynı zamanda burada sanatını icra eden diğer âşıkları da dinleme ve gözleme şansını yakalamaktadır. Çünkü bu kahvehanelerde farklı gün ve saatlerde farklı âşık ve ekibi performans gösterir.

Bu kahvehanelerin günümüzdeki durumu; birçok âşık, balabancı ve kavalcı ile bu mesleği öğrenen çırakların sadece gözlem yapmak için kullanıldığı mekânlara dönüşmüştür. Ayrıca bu mekânlar, toylarına/düğünlerine âşık ve ekibini çağırarak isteyen toy sahiplerinin âşık talep ettikleri yere dönüşmüştür. Çünkü bu kahvehanelerin işletmecileri, her toya farklı bir âşık ve ekibini belli usule bağlı olarak sırayla göndermektedirler. Ancak kahvehaneye üye bir âşığın adı verilerek de bu âşık talep edilebilir. Bu sebeple her âşığın kartvizitleri kahvehanede asılıdır.



Fotoğraf 1: Tebrizli âşıkların kartvizitleri (F. Özdamar arşivi).



Fotoğraf 2: Elseven Âşıklar Kahvesi'nin iç bölümü ve kahvedeki âşıklar (F. Özdamar arşivi).

Günümüzde hizmet veren bu kahvelerde birçok âşık, balabancı ve kavalcı toplanmaktadır. Bu mekânlarda sanatçılar bazen saz çalar, türkü söyler ve sohbet ederler. Bu kahvelere gelen sanatçılar, kahve işleten kişiye bir miktar aidat öderler. Ayrıca herhangi bir toplantı ya da toy için davet edilen âşıklar da bağlı bulunduğu âşıklar kahvesine bir miktar para ödemek zorundadırlar (Özdamar, 2014, s. 104). Toplanan bu paralarla hem âşık kahvesinin ihtiyaçları karşılanır, hem de kahveye gelen âşıklar ve misafirler için yiyecek ve içecek alınır (İmamverdiyev, 2001, s. 121).

Tebriz âşık muhitinde günümüzdeki en aktif olanı, “**Elseven Âşıklar Kahvesi**”dir. Âşık Ayet Kamberî'nin yönetimindeki bu kahve, Gecil Kapısı'nda 1993'te açılmış ve hâlâ hizmet vermektedir.



Fotoğraf 3:

Elseven Âşıklar Kahvesi. (Soldan sağa) Balabancı Esker Zariî, Fazıl Özdamar ve Âşık Âyet Kamberî (F. Özdamar arşivi).

Bir pasajın içinde zemin katta bulunan bu kahvede Âşık Âyet Kamberî'nin yanı sıra oğlu Vahid Kamberî ile Âşık Ali Abdullahî çalışmaktadır. Vahid Kamberî toyları için âşık talep eden kişilere bilgi verip ve gelen misafirlerle ilgilenirken Âşık Ali Abdullahî ise misafirlere ve âşık-kavalcı-balabancılara içecek dağıtmakta, aynı zamanda da bunlarla saz çalıp türkü söylemektedir. Günümüzde Elseven Âşık Kahvesi'ne birçok âşık, kavalcı ve balabancı gelmektedir. Bunlar arasında usta sanatkârlar oldukları gibi genç çıraklar da vardır. Bu kahveye yaklaşık 100 âşığın geldiği; bunların 50-60 altmış tanesinin usta âşık olduğu iddia edilmektedir (Özdamar, 2014, s. 61).

Günümüzde Tebriz âşık muhitindeki çırakların yetiştiği en önemli mekânlar şüphesiz “saz okulları” adı verilen mekteplerdir. Saz, balaban ve kaval çakmayı öğrenmek isteyen çırakların âşık kahvehanelerini çeşitli gözlem yapmak için kullandıklarını söylemiştik. Onların meslekle ilgili eğitimleri ise çeşitli saz okullarında verilmektedir. Belli başlı âşık okulları ile usta kabul edilen ya da sanatında başarılı ve öğretimi iyi olan bazı âşıklar, açtıkları çeşitli mekânlarda saz, balaban ve kaval öğrenmekte ve gelenek hakkında gerekli eğitimi vermektedirler (Özdamar, 2014, s. 58). Günümüzde Tebriz'de bu eğitimin verildiği saz okullardan bazıları şunlardır:

**Genceli Âşık Okulu:** Âşık Sadakat Genceli tarafından işletilen bu okula kayıt olanlar, belli bir ücret karşılığında öğrenmek istediği

enstrümanı çalmayı öğrenmektedirler. 2010'da yaptığımız alan araştırması sırasında bu okula balaban eğitimi almak isteyen genç bir öğrenci ile babası geldi. Gelişlerinin sebebini söyledikten sonra Âşık Sadakat Genceli; “adayın âşıklık sanatına alakalı olup olmadığını” sordu. Adayın alakalı olduğu cevabını alınca da adaya, âşık sanatının incelikleri, zorlukları ve nasıl bir eğitimden geçeceği ile bir takım bilgi ve nasihat verdi. Gelen aday, okula kayıt için 15.000 tümen (2010 yılı ücreti) ve aidat olarak da 5.000 tümen (2010 yılı ücreti) ödeme yaptıktan sonra okula kaydedildi. Bu işlem esnasında biz de okulda balaban derslerinin Çarşamba, Perşembe ve Cuma günleri saat 11.00'de, saz derslerinin de her akşam saat 16.00'da yapıldığını öğrendik.



Fotoğraf 4:

Sadakat Genceli  
Âşık Okulu.  
(Soldan sağa)  
Âşık Sadakat  
Genceli ve Âşık  
Abbas Hazretî (F.  
Özdamar arşivi).

Bu okuldaki öğrencilerin eğitimlerinin tamamlamasına Âşık Sadakat Genceli karar vermektedir. Bu süre, adayın kabiliyetine ve bilgi birikimine göre değişmektedir. Adaylar arasında üç ila 10 yılda eğitiminin tamamlayanlar vardır. Aday, artık âşık sanatının tüm inceliklerini öğrenip öğrenimini tamamladığı takdirde Âşık Sadakat Genceli de onun artık toylara ve çeşitli davetlere gidip sanatını icra edebileceğini söyler. Bu icazetten sonra âşık-kavalcı-balabancı da sanatını icra etmeye başlar (Özdamar, 2014, s. 61-63).

Tebriz'de bu eğitimin verildiği bir diğer mekân ise “**Âşıklar Ocağı Derneği**”dir. Âşık Hasan İskenderî'nin 1997'de, Tebriz'de kurduğu ve kurs olarak işlettiği “Âşıklık Ocağı” adlı dernekte saz, balaban, kaval (tef), ney, tar (İran), tar (Azerbaycan), gitar ve şan kursu

verilmektedir. 2016’da derleme yapmak için gittiğimiz bu okul, günümüzde İskenderî Amuzeşgah Mûsiki adıyla işletilmektedir.



Fotoğraf 5:  
(Soldan sağa)  
Seçkin Sarpkaya,  
Ali Berazende,  
Âşık Hasan  
İskenderî, Fazıl  
Özdamar, Rıza  
Kabilnejat ve Saz  
Okulu’nun bir  
öğrencisi (F.  
Özdamar arşivi).

Burada herhangi çalgı aletini öğrenmek isteyen her çırak aylık 100.000 Tümen (2016 yılı ücreti) ödemektedir. Haftada bir gün, ikişer saatlik verilen bu eğitimde âşık adayına saz, söz, âşık edebiyatı eğitimi ile destan ve âşık havaları öğretilmektedir. İki ila beş yıl sürse de bu eğitimi tamamlayanların sayısı oldukça azdır (Kafkasyalı, 2009, s. 41; Özdamar, 2023, s. 40)

Tebriz’de eğitim veren bir diğer mekân ise “**Âşık Cengiz Mehdipur Saz Okulu**”dur. Âşık Cengiz Mehdipur tarafından Tebriz’de saz imal ederek işlettiği bu okulda, saz öğrenmek isteyen kişilere -ister âşıklık için isterse diğer sebepler için- saz öğretip onlara âşıklık geleneği hakkında bilgi vermekte ve geleneğin devamını sürdüreceği kişilerin yetişmesini sağlamaktadır (Kafkasyalı, 2009, s. 40-41).

Adı ne olursa olsun “saz okulları” adı verilen bu okullardaki eğitim, hem olumlu hem de olumsuz yönü dolayısıyla eleştirilebilir. Bu türdeki eğitimdeki olumlu özellikleri arasında; bu eğitimin belli kurallar dâhilinde yapılması; günü, saati, mekânının belli olması; belirli bir disiplinde ve modern tarzdaki eğitime benzer bir usulde yapılmış olması gibi özellikler sayılabilir. Ayrıca bu eğitimde çırakların aldıkları eğitim karşılığında bir miktar ücret ödemeleri de adayın motivasyonunu artırmaktadır.

Bu tür eğitime çeşitli eleştiriler vardır. Bunlardan ilki, bu eğitim sürecinin çırağın ödediği paraya bağlı olarak devam etmesidir. Çünkü bu eğitim adayın aidaatlarını öde/ye/memesi durumunda son bulabilir.



Bazı ustalar, her çırağı eğitime kabul etmediğini veya yeteneksiz bireylerin eğitimine bir süre sonra son verdiklerini iddia etseler de bunun doğruluğu tartışmalıdır.

Tebriz'in bazı âşıklarına göre bir çırağının eğitimi için para ödemesi, âşıklık geleneğinin geleceği için bir sorundur. Çünkü para veren herkesin bu okullara alınması, bu geleneğe olan itibarın azalmasına veya âşıklığın herkesin yapacağı bir iş olarak görülmeye başladığının düşünülmesine sebep olmuştur. Âşık Ali Selimî; *“Geçmişte her usta âşık, yanına alacağı çırakları belirlerken seçici davranırdı. Herkes çıрак olarak kabul edilmezdi. Ancak günümüzde bu sanata verilen değer azaldığı için saz çalıp türkü okuyabilen her âşık, kendini usta âşık olarak görmeye başladı.”* diyerek günümüzdeki bu uygulamayı eleştirmekte ve usta âşık kavramının değerinin azaldığını dile getirmektedir (Özdamar, 2014, s. 73). Bu konuda Âşık Gafar İbrahimî de aynı tedirginliği dile getirmekte ve şunları söylemektedir; *“Âşık adayı ya da çıрак, eskiden ustasının yanında eğitimini tamamladıktan sonra bu sanatı icra ederdi. Ancak bazı âşıklar, ustasından icazet almadan çeşitli meclislere gitmişler; ancak başarısızlıkların ardından sazlarını alıp utana utana ustasının yanına geri gelmişler ve ondan izin istemişlerdir. Yani denilebilir ki ustanın iznini ve duasını almadan yola çıkan bir âşık, mutlaka başarısız olacaktır.”* (İbrahimî, 1389).

Adayın ödediği ücret karşılığında alınan bu eğitimde, icazet veya beratin ne zaman alınacağı da tartışmalıdır. Çünkü eğitimciler, doğal olarak söz konusu eğitimin tamamlanmasına kendilerinin karar vermesi gerektiği fikrindedirler. Ancak bu durumun uygulanmadığı belli durumlar vardır ve bu durumda aday, bir toyu yönetecek kadar saz ve söz bilgisi aldığına kanaat getirirse âşıklık eğitiminin tamamlandığını düşünerek eğitimini sonlandırabilir. Bu eğitimcilerden Âşık Hasan İskenderî bu durumu; *“Adaylar günümüzde hemen âşık olmak istiyorlar. Ben bir destan kaydı verip “Bunu öğren, on gün sonra gel.” dediğimde aday, yarım yamalak öğrenip öyle geliyor. Ben de bu sebeple artık eğitim almak isteyenleri ses ve ezber konusunda çeşitli imtihanlardan geçirdikten sonra okula başlatıyorum.”* şeklinde dile getirmektedir (Özdamar, 2023, s. 40).

Tebriz âşık muhitinde âşıkların çoğunluğu, kendilerinin birer ustası olduğunu söylemektedirler. Çünkü ustası olmayanlar; bu gelenek içerisinde sevilmezler, saygı görmezler ve hatta aşağılanırlar. Yukarıdaki örneklerde verilen saz okullarındaki eğitimlerini tamamlayanlar, bu okullardaki usta âşıkları kendi ustalarının olduklarını dile getirirken bazıları ise geçmişteki usta-çırak ilişkisiyle

yetişmeyenleri veya bu okullarda eğitim alanlarının ustalarının olmadıklarını iddia etmektedirler (Özdamar, 2014, s. 72). Tebriz'in önemli destan anlatıcılarından biri olan Âşık Hac Ali İsfencanlı (Âşıkî) bu konuda; *"Bugünkü yağız delikanlılar ise eline bir kepçe geçirdiği zaman kendisini hemen âşık olarak tanımlıyor. (Bu ibare, saz ve kepçe arasındaki kabaca şekil benzerliğine dayanarak yapılan hakaretimiz bir yorumdur.) Kepçe, onların tek gereksinimidir ve bilirsiniz çok pahalı da değildirler. Demem o ki gençler, artık benim yaptığım gibi yıllarca bir ustaya hizmet etmiyorlar. Türkülerini radyo yayınlarından, hikâyelerini ise kitaplardan öğreniyorlar. Benim böyle şeylerle asla bir rabıtam olmadı. Ne öğrendiysem ustalarımın öğrendim."* (Başgöz, 2013, s. 375) demektedir ve yaşadığı dönemde artık geleneğin gelecekteki temsilcileri olacak genç âşıkların ve çırakların âşıklığa hak ettiği değeri vermediğinden yakınmaktadır.

Sonuç olarak bu eleştiriler günümüzdeki gerçeği değiştirmemektedir. Saz okullarında disiplinli bir şekilde eğitim verilmesi olumlu karşılanırsa da bu eğitim sonunda verilecek olan icazet ve beratın olmadığı durumlarda bile bir çırağın âşık olarak meclise çıkabilme ihtimali her zaman vardır. Bu durumu etkileyen birçok faktör vardır. Eğitim ücreti başta olmak üzere çırağın gelirin olmaması gibi sebepleri genel olarak İran'da yaşanan ekonomik sorunlar başlığında değerlendirebiliriz. Aynı zamanda İran'da yapılan toy/düğünlerin süresinin kısalması da bunu etkilemiştir. Çünkü geçmişte günlerce süren bir düğünü yöneten sadece âşıktır. Dolayısıyla âşığın destan ve şiir repertuarı bu süreyi geçiştirecek ölçüde olmalıdır. Ancak günümüzde toylara davet edilen âşıklar, toy evinde ortalama 3-4 saat civarında kalmaktadır. Bu süre zarfında birkaç türkü ve birkaç destanın bazı kısımları dışında âşıktan bir icra beklenmez durumdadır. Tebriz'de katıldığımız düğünlerde âşık ve balabanc, sanatını icra ederken bu icraların aralarında, kavalcı âşık ve ekibi ile düğün sahibine toplanacak para ve hediyeleri toplama görevini üstlenmişti. Dolayısıyla âşık ve ekibi; birkaç divan, üstatname, çeşitli türdeki şiirleri çalıp söylemeyi, ayrıca birkaç destandan bazı kısımları anlatıp o kısımlardaki şiirleri icra edebildiğine kanaat getirdiyse eğitimini bırakıp âşıklık yapmaya başlamaktadır.

Tebriz âşık muhitinde özellikle de destan eğitiminde yeni bir usul ortaya çıkmıştır. Bu muhitte bir ustanın yanında yetişmeden, sadece kaset ve CD'lerden veya belli miktar para karşılığında bir destanı ustasının evinde öğrenen âşık sayısı hiç de az değildir.

Günümüzde âşık kahvehanelerinde destan anlatımının da olmaması, destan çeşitliliğini azaltmaya başlamıştır. Bu destanların icra ortamlarının azalması da âşıklık eğitimini etkilemiştir. Çünkü bu eğitimde destan öğrenmek için de hem belirli bir zamana hem de belli bir ücrete ihtiyaç vardır. Bu durumda âşıklar da kendilerine farklı yollar bulmuşlardır. Bunlardan ilki, öğrenilmek istenen destanı iyi bilen bir usta âşıktan belirli bir ücret karşılığında destan dersi almaktır. Bu durumda usta bir âşığın evi de destanın öğrenme dönemindeki mekânlar arasında yerini almıştır. Bu kişiler âşıklık eğitimi veya saz eğitimi veren okullar dışında çoğunlukla evlerinde faaliyet göstermektedirler. İlgar İmamverdiyev bu eğitimi şu şekilde açıklamaktadır:

*“Bilmedikleri destanları öğrenmek için ders almak isteyen genç âşıklar veya çıraklar, bunun için görüştüğü usta âşıkla belli bir ücret karşılığında anlaşır. Böylece ders başlar. Bunun da genellikle iki usulü vardır. Bunlardan ilki, daha çok geçmiş yıllarda yapılan bir uygulamadır. Bu usulde destanı öğrenmek isteyen çıraklar, usta âşığın evinde destanın kalıbını ve şiirlerini defterlerine yazarlar. Diğer usul ise destanı kayda almalarıdır. Bu yöntem, daha kolay ve kısa zamanda yapıldığından günümüze kadar daha fazla tercih edilmektedir. Yani Güney Azerbaycan âşıklık geleneğinde destan, para ile satılmaktadır. Destanı para karşılığında öğreten usta âşığın kendisi de geçmişte destanı başka bir usta âşıktan para karşılığında öğrenmiştir. Dolayısıyla destanların para ile alınıp satılması Tebriz’de artık gelenekleşmiştir. Bu uygulamanın olumsuz tarafları olduğu gibi olumlu tarafları da vardır. Bu uygulama ile eski destanlar unutulmaktan kurtulmuş ve günümüze taşınmıştır.” (İmamverdiyev, 2001, s. 129).*

Bu usuller dışında destan öğrenmede uygulanan başka bir yöntem daha vardır. 1979 Devrimi’nden önce de popüler olan bir uygulamada İran’ın çeşitli stüdyolarında birçok şiir ve destan, usta âşıklar tarafından anlatılarak kasetlere kaydedilmiştir. Bu usulün günümüzde video formatıyla kaydedilmeye devam ettiğini de belirtmeliyiz. Dolayısıyla âşıklık eğitimi sırasında destan öğrenmek isteyen bir âşık, istediği bir destanı bu stüdyolardan ücreti karşılığında alıp dinleyerek öğrenebilmektedir. Zaman açısından kısa, ücret açısından da daha ucuz olan bu yöntem genç âşıklar tarafından sıkça uygulanan bir yöntem olsa da bunun Tebriz âşıklık geleneğinde hoş karşılanmadığını belirtmek durumundayız. Görüştüğümüz birçok âşık; âşıklık geleneğini, şiiri ve destanı bu usulde öğrenen veya öğrenmeye çalışan kişileri eleştirmekte ve bunların âşık olarak kabul edilmemesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu eleştiride bazı âşık havalarının, âşıklık

geleneğinin usul ve erkânının sadece bir ustanın yanında öğrenilebileceği düşüncesi vardır. Ancak âşıklık geleneği, şiir ve destanlarla ilgili birçok çalışmanın neşredildiği İran’da âşıklık eğitimi alan çırakların birçoğu bu yayınları okumaktadır. Âşıklar arasında internetin, özellikle de sosyal medya kullanımının artmasıyla birlikte İran’daki birçok âşık artık Azerbaycan ve Türkiye’deki yayımlara veya çeşitli video kayıtlarına ulaşabilmektedir. Bu durumu eğitim açısından olumlu olduğunu düşünen birçok âşık vardır (Özdamar, 2023, s. 40-41).

## SONUÇ

Günümüzde âşıklık geleneğinin en canlı yaşatıldığı bölgelerden biri olan Tebriz, geçmişte yetiştirdiği âşıklar ve onların ürettikleri şiir ve destan/hikâyelerle Türk âşıklık geleneği içerisinde önemli yere sahiptir.

Tebriz’de her ne kadar geçmişe oranla azaldığını ifade etseler de günümüzde âşıkların hayatını idame ettirecek kadar gelir elde ettikleri söylenebilir. Bunu çeşitli usta âşıkların yanındaki âşık olmak isteyen çırak sayısı veya âşıklık eğitimi veren saz okullardaki çırak sayısı ile değerlendirmek mümkündür. Bu kısımda İran’daki ekonomik sorunları ve işsizliğin de bunu kısmi olarak etkileyen diğer faktörler olduğunu hatırlatmamız gerekmektedir.

Günümüzde tamamına yakınının çeşitli “saz okulları”nda aldıkları eğitimle âşıklık eğitimini tamamlayan âşıklar, geçmiş dönemlerde bir ustanın yanında uzun yıllar çıraklık yaptıktan sonra bir icazetle âşık olan sanatçılar tarafından eleştirilmektedir.

Geçmiş dönemlerde usta-çırak ilişkisi temelinde uzun yıllar bir ustanın yanında bulunan âşıklara göre (50+ yaş) günümüzde saz okullarında kısa sürede, bir ücret karşılığında verilen eğitim âşıklık geleneği bakımında bir dejenerasyon veya bozulmadır. Çünkü bu eğitimin sürdürülebilirliği, eğitim alan çırağın ödediği ücretin devamlılığına bağlıdır. Aynı zamanda eğitimin ne zaman biteceğine de çırağın kendisi karar verir. Ancak geçmişte eğitimin süresi, eğitim alan ustaya bağlıdır ve usta âşık, icazet vermeden o çırak, meclise çıkamaz. Dolayısıyla her çırak, aynı kategoriye alınmamak şartıyla bu değişimin gelenek açısından bir bozulmaya sebep olduğu söylenebilir.

Saz okullarında alınan eğitimin olumlu yönü ise eğitimin bir disiplin temelinde, profesyonel kişiler tarafından yapılmasıdır. Tebriz’de saz okullarında eğitim veren bu âşıkların özgeçmişleri, saz ve söz bilgisi ile destan bilgisi düşünüldüğünde bu yöntemin daha

profesyonel olduğu düşünülebilir. Ancak icazet meselesinin çözülememesi durumunda bu değişim, gelişimden ziyade bozulmaya yol açacaktır. Bu sebeple de eğitimcilerin ortak tavrı, eğitimin tamamlanmasında kendilerinin karar verdiği yönündedir. Ancak bunun aksini gösteren birçok durum söz konusudur ki başta bireysel sorunlar ve ekonomik sebepler yüzünden birçok adayın kısa sürede âşık olarak sanatını icra etmeye başladığı malumdur.

Âşık eğitiminde hem âşık havası hem şiir hem de destan eğitimi konusunda farklı bir yol daha vardır. 1979 öncesinde çeşitli stüdyolarda birçok şiir ve destan, kasetlere kaydedilmiştir. Günümüzde de bu usul, video kaydı olarak devam ettirilmektedir. Bir dönem CD'lere kaydedilen bu ürünler, günümüzde doğrudan çeşitli sitelerde yüklenmektedir. Kaset-CD'lerdeki veya internet sitelerindeki bu metinler de çıraklar için önemli verilerdir. Hem ucuz hem de kısa sürede erişilen bu ürünler, bu eğitim için önemli veriler olmuştur. İnternetin yaygınlaşmasıyla Azerbaycan ve Türkiye'deki ürünlerin de eklenmesi çıraklar için yeni veriler olmuştur. Aynı husustaki benzer bir usul de kitap yayınlarıdır. İran'ın, Azerbaycan'ın veya Türkiye'nin çeşitli muhitlerinde derlenmiş bir kaydın Tebriz'e ulaşması çok geç olmaz. Bu kaynaklar da özellikle genç âşıkların eğitiminde önemli rol oynamaktadır.

Kaset, CD, video ve kitap yayınlarındaki ürünlerin Tebriz âşık muhitinde öğrenilmesi de önemli bir değişimdir. Ancak öncelikle Tebriz âşık muhitinin üretimleri öğrenilmek durumundadır. Çünkü her âşık muhitinin kendine has âşık havası, şiir ve destan külliyatı vardır. Bu külliyata diğer muhitlerden yapılan yeni eklemeler, muhitin daha zenginleşmesini sağlayacak ve gelişimin önünü açacaktır. Ancak Tebriz âşık muhitinin kemiğini oluşturan eserlerin yarım yamalak veya kısmen öğrenildikten sonra âşıklığa başlanması âşıklık geleneği açısından bir bozulmaya sebep olacaktır.

#### KAYNAKLAR

Başgöz, İ. (2013). "Turkish Hikaye-Telling Tradition in Azerbaijan, İran", *Journal of American Folklore*. C 83, S 330, s. 391-405. Türkçe çevirisi için bk. "İran Azerbaycan'ında Türk Hikâye Anlatma Geleneği", Fazıl Özdamar [çev.], TDİD. S XIII/2, s. 371-386.

Ekici, M. (2011). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. 4. baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.

İbrahimî, Âşık G.. (1389/2011). "Âşık Ne Demektir, Kimdir, Nedir?", <http://ashiq-qafar.blogfa.com/post-18.aspx> (erişim tarihi: 21.04.2011).

- İmamverdiyev, İ. (2001). “XX. Asır Güney Azerbaycan’ın Âşık Muhiti ve Bazı Sorunları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S 17, s. 119-132.
- Kafkasyalı, A. (2009). *İran Türkleri Âşık Muhitleri*. 2. Baskı, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.
- Kasımlı, M. (2007). *Ozan-Aşık Sanatı*. Bakü: Uğur Neşriyatı.
- Özdamar, F. (2014). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Tebrizli Âşık Ali (Ali Feyzullahî Vahid)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Özdamar, F. (2023). *İran Türklerinde Köroğlu Destanı (Gelenek, Bilimsel Birikim, İnceleme ve Metinler)*. İstanbul Ötüken Neşriyat.
- URL 1: <https://sozluk.gov.tr/> (erişim tarihi: 06.10.2023).



# TÜRK VE MİSİR MİTOLOJİLERİNDE KADIN ARKETİPİ ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

## A COMPARATIVE EXAMINATION ON THE FEMALE ARCETYPE IN TURKISH AND EGYPTIAN MYTHOLOGIES

Turgay KABAK\*

### ÖZ

İnsanoğlunun yeryüzünde yaşamaya başladığı ilk dönemlerde kendisini, çevresini ve evreni sorgulamaya başlamasıyla hayat bulan mitoloji günümüze kadar varlığını devam ettiren ve insan düşüncesini şekillendiren en temel unsurlardan birisi olmuştur. İnsanlığın varoluş sürecindeki bütün sancılarını ve düşüncelerini yansıtan mitoloji üzerine yapılan çalışmaların ve organizasyonların her geçen gün artması bizlere mitlerin zamanı geçmiş, geçmişin tortuları olan anlatılar değil insan yaşamının her döneminin önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. İnsan hayatının içinde var olan her şeyi kapsayan mitolojilerin kadın konusuna da değinmemesi imkânsızdır. Bilindiği gibi yaşanan coğrafya, dini inançlar, toplum yapısı gibi çeşitli sebeplerle her toplumun kadına bakış açısı, onu toplum içerisinde konumlandığı mevki ve en önemlisi kadına biçilen değer farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların geçmişte yatan temel sebeplerinin anlaşılabilmesi için başvurulacak en temel ve güvenilir kaynaklardan birisi mitolojidir. Çünkü her toplumun mitolojisi aslında bize o toplum oluşurken kadına verilen konumun, önemin ve yüklenen işlevin de ipuçlarını vermektedir. Bu bağlamda bu çalışmada iki köklü medeniyetin, Mısır ve Türk medeniyetlerinin mitolojilerinde yer alan kadın arketipleri ideal anne arketipi, ideal eş arketipi ve savaşçı kadın arketipi başlıkları altında mukayeseli olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda her iki toplumun da kadının sahip olmasını beklediği erdemlerin birbirine çok benzediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk mitolojisi, Mısır mitolojisi, kadın, arketip, mitoloji

### ABSTRACT

Mythology, which came to life when human beings began to question themselves, their environment and the universe in the first periods when they began to live on earth, has been one of the most basic elements that has survived and shaped human thought. The increasing number of studies and organizations on mythology, which reflects all the pains and thoughts of humanity in its existence, shows us that myths are an important part of every period of human life, not narratives that are outdated, residues of the past. It is impossible for the mythologies that cover everything that exists in human life not to mention the subject of women. As it is known, each society's perspective on women, the position they position them in the society, and most importantly, the value given to women varies due to various reasons such as the geography, religious beliefs, and social structure. One of the most basic and reliable sources to be consulted in order to understand the root causes of these differences in the past is mythology. Because the mythology

---

\* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halk Edebiyatı ABD, Bayburt/Türkiye (turgaykabak@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-0823-3074>



of every society actually gives us clues about the position, importance and function assigned to women while that society was being formed. In this context, in this study, female archetypes in the mythologies of two rooted civilizations, Egyptian and Turkish civilizations, were examined comparatively under the titles of ideal mother archetype, ideal wife archetype and warrior woman archetype. As a result of this examination, it has been determined that the virtues that both societies expect women to have are very similar to each other.

**Keywords:** Turkish mythology, Egyptian mythology, female, archetype, mythology

## Giriş

Dünya medeniyetine katkı sunmuş ve kalıcı izler bırakmış bütün milletlerin kendilerine has mitolojileri vardır. Tarih sahnesine Orta Asya bozkırlarında çıkan; ancak bir bozkır toplumu olarak kalmayıp Asya'dan Avrupa'ya; Afrika'dan Kuzey bozkırlarına kadar geniş bir alana yayılarak dünya medeniyetine önemli katkılar sunan Türklerin mitolojileri de tarihleri kadar eski ve zengindir. İlk ortaya çıkış noktası olarak bozkırın konar göçer hayatı etrafında şekillenen Türk mitolojisi, geleneksel dünya algısı, tabiat ile kurulan ilişkiler ve tanrı inancı gibi pek çok boyuttan diğer mitolojilerden ayrılmış kendine has bir yapı ve felsefe oluşturmuştur.

Türk mitolojisini şekillendiren temel unsur bozkırın konar-göçer yaşam şeklidir. Bu nedenle Türk mitolojisi daha çok soyut, tek tanrılı (Gök Tanrı) ve doğayı merkeze alan bir mitolojidir. Günümüzde Türk mitolojisi hakkında bilgi veren en eski kaynaklar Orhun-Yenisey yazıtları gibi yazıt ve kitabeler, Türk destanları, Divan-u Lüğati't Türk, Dede Korkut Kitabı gibi yazma eserler, Çin yıllıkları, yabancı seyyahların seyahatnameleri ve 19. yüzyılda başlayıp günümüze kadar devam eden, bilimsel saha araştırmalarından elde edilen verilerdir.

Mısır mitolojisi ise bu açıdan farklı bir mitolojidir. Mısır medeniyeti tarihin bilinen en eski yerleşik kültürlerinden birisidir. Mitolojinin olduğu antik Mısır her iki tarafı uçsuz bucaksız çöllerle çevrili verimli topraklara ev sahipliği yapan dar bir toprak şerididir. Bu şeridin ortasından akan ve ağız kısmında geniş bir delta yapan büyük bir nehir (Nil nehri) bulunan yer Mısır'dır. O zamanlar ülkenin esas merkezi deltanın üst tarafında yer alan uzun kıyı şerididir ve insanların çoğu da bu yerde yaşamaktadır. Bu insanlar sürekli çalışan ve verimli deltanın verdiği ürünlerle yaşayan insanlardır. Ancak tarımda usta oldukları gibi savaşçılıkta da ustaydılar. Topraklarını o kadar genişlettiler ki başka hiçbir halk zenginlikte, güçte ve egemenlikte onlarla boy ölçüşemiyordu. Mısırlılar, sahip oldukları

bilge insanların öğretmenleri, yetenekleri, bilgileri; her şeyin ötesinde de inançları ile medeniyet dediğimiz şeyin bütün unsurlarına sahiptiler. Bu sebeple altı bin yıl önce dünyevi bilgelik ve semavi ilimde çağdaşları olan bütün halklardan fersah fersah öndeydiler (Brooksbank, 2020, s. 11-12).

Ulusun başında bir hükümdar vardı ve bu hükümdar dünyevi bütün yetkilerinin yanı sıra tanrının temsilcisiydi. Daha doğrusu soyunu Güneş Tanrısına dayandırmıştı. Bu sebeple Mısırlı hükümdarlara “Güneşin Oğlu” deniliyordu. Hanedanda bir prens dünyaya geldiğinde bu semavi gücün bir kısmı ona geçerdi. Eğer prens tahta geçerse ruh kendini gösterir, prens tebaasının gözünde onların taptığı tanrılar kadar ulu bir kişilik olurdu. Hatta bu kral öldükten sonra bir tanrı olarak adlandırılır ve heykeli diğer tanrıların yanına dikilirdi. Bu hükümdarların pek çok adı vardı; ancak en çok bilineni “tüm insanların bir arada yaşadığı büyük yuva” veya “halkına yaşam bahşeden yüce kişi” anlamına gelen “firavun” ismiydi (Brooksbank, 2020, s. 12).

Sosyal statü olarak firavundan aşağıda bulunan, kraliçeler ve prenslerle nerdeyse eşit bir statüye sahip olan rahipler vardı. Kutsal ayinlerin, dinlerinin gerektirdiği törenlerin ve gizemlerin bilgisine sadece rahipler sahipti. Yüksek rahiplere karşı konuşabilmek sadece firavunlara özgü bir durumdu (Brooksbank, 2020, s. 13). Bugün adına Mısır mitolojisi dediğimiz tapınakları, heykelleri, tabletleri ve resimleriyle bizlere somut bir mitolojik evren sunan ve hala bilim dünyasının ilgisini çekmeye devam eden mitolojik evren bu esaslar üzerine inşa edilmişti.

Mitolojiler toplumların ilk anlatıları, edebi ürünleri, inanç metinleri ve psiko-sosyolojik durumlarının yansıması olduğu için toplum kültürlerinin temelini oluşturan esasları da bu mitolojik evren içerisinde aramak gereklidir. Türk ve Mısır mitolojileri de bu iki milletin temel değer yargılarını içinde barındıran bir hazinedir. Bu sebeple toplumların ortaya çıkardığı arkaik unsurlardan olan arketipleri de bu mitolojilere bakarak ortaya koymak yerinde olacaktır.

Arketip kavramını bilim dünyasına kazandıran kişi Carl Gustav Jung olmuştur ve en temel anlamıyla ilk örnek demektir (Jung, 2005, s. 21). Jung’un anne arketipini ayrıntılı bir şekilde incelediği bu eserinde de görülmektedir ki toplumların kadına verdiği değer ve sosyal rollerin anlaşılmasında mitolojik dönemlerdeki kadın ile ilgili arketiplerin anlaşılması son derece önemlidir. Çünkü toplum ideal bir eşin, annenin veya savaştı kadının nasıl olmasını istiyorsa, hangi

özelliklere sahip olması gerektiğini düşünüyorsa mitolojideki kadın arketiplerine bu özellikleri yüklemektedir.

Bu çalışmanın da amacı biri konar-göçer bozkır evreninde diğeri yerleşik düzende oluşmuş iki mitolojide yer alan kadınlarla ilgili arketipleri inceleyip benzer ve farklı yönlerini ortaya koyarak iki toplumun kadına bakış açısındaki benzer ve farklı yönleri tespit ve analiz etmektir. Çalışmada ideal anne arketipi, ideal eş arketipi, savaşçı kadın arketipi olmak üzere üç arketip üzerinden bir karşılaştırma yapılacaktır.

### **1. İdeal Anne Arketipi**

İnsanoğlunun en temel dürtülerinden birisi üreme ve neslini devam ettirmedi; çünkü insanlar ilk çağlarda anlamıştır ki üreme olmadan hayatın devamı mümkün değildir. Bu sebeple çocuk doğuran anne, meyve veren ağaç, bitkilerin büyümesini sağlayan toprak; yani üreme yeteneğine sahip olan her şey kutsaldır. Kadınların toplum içerisinde önemli olmasının ve toplumsal bir statüye sahip olmasının temelinde yatan unsur da anneliktir.

Kadınla ilgili arketiplere bakıldığı zaman karşımıza ilk çıkan anne arketipidir. “Anne arketipinin özellikleri “annelik” ile ilgilidir; dışının sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğu yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan” (Jung, 2005, s. 22) anne arketipinin belli başlı özellikleridir.

Bu özelliklerin hepsine veya birkaçına sahip olan ideal anne arketipi Türk mitolojisinde de yer almakta ve anlatılarda örnek model olarak sunulmaktadır. Türk mitolojisinde ideal anne arketipi ile ilgili verilebilecek örnekler içerisinde ebedi dişi Ak Ene ilk başta gelmektedir. O kutsal anadır. Kutsal ana doğurmanın yanı sıra doğuma ilham verendir. Türk mitolojisinde bu anne arketipini Ak Ene, Umay Ana, Od Ene gibi kutsal dişiler karşılamaktadır. Yaratılışın ilhamını veren bu dişil varlıklar koruyucu bir ruhtur ve tüm tabiat ile çocukları korumaktadır. Dolayısıyla anne arketipi ilk olarak karşımıza yaratılışla ilgili destanlarda çıkmaktadır. Türk mitolojisinde yaratılışla ilgili anlatılarda her şeyden önce su ve suda var olup yaratma ilhamını veren Ak Ene vardır. Ak Ene anneye dair bütün arketipik özellikleri kendisinde toplar. Ülgen’e yaratma ilhamını veren ebedi dişi Ak Ene daha sonra kaybolur ve hiçbir anlatıda karşımıza çıkmaz;

ancak kendisine ait bütün özellikleri yansıtan başka anne arketiplerine farklı anlatılarda rastlamaya devam ederiz (Yonar, 2022, s. 139).

Türk destanları ataerkil dönemin ürünleri oldukları için genellikle baş kahraman erkektir ve savaşçı gücüyle ortaya çıkar; ancak destanlarda bu erkek kahramanların yanlarında eş veya anne olarak yer alan kadın kahramanlar vardır. Bu kadınların ideal anne olmasının en temel sebebi bir kahraman doğurmuş olmalarıdır. Bu sebeple ideal anne tipinin temel özelliğinin gözle görülür derecede iyi nesiller yetiştirmesi olduğu görülür. Annelik köken olarak doğurganlık ve bereketin kaynağıdır; ancak iyi nesiller yetiştirerek bu fonksiyonunu devam ettirmek zorundadır. Genelde hükümdarın eşi olan bu kadınlar kahramanın annesi olmakla ayrıcalıklıdır. İdeal anne tipinin destanlarda görülen temel özellikleri hamileyken yırtıcı hayvan etine aşermeye başlar. Bu özellik bir kahraman doğuracağına işaretidir. Diğer özellikleri ailenin faydasına hareket etme, doğurganlık, düşmanla mücadele etme, akıllı olma, kahramana yardım etme, yol gösterme, sahipsiz rüyalar görme gibi özelliklerdir (Yonar, 2022, s. 142-143).

Bu özellikleri taşıyan kadın kahramanlara Dede Korkut destanlarında yer alan Boğaç Han'ın annesi örnek verilebilir. Öncelikle Boğaç Han'ın doğumunu sağlayacak yolu annesi açar. Bir anlamda Ak Ene gibi doğuma ilham vermiştir. Dirse Han ve eşinin çocukları olmamaktadır. Boğaç Han'ın annesi, eşine ağzı dualı beyleri çağırarak bir toy vermesini Allah'a dua etmelerini, kurbanlar sunmalarını söyler, dedikleri yapılmıca (olağanüstü bir şekilde) Boğaç Han doğar. Dirse Han'ın adamlarının baba ile oğlun arasını açtıkları tuzağa düşmez, oğlunu arayarak bulur ve babasından gizli iyileştirir. Bu durumu öğrenen Dirse Han'ın adamları kurdukları tuzak ortaya çıkmasını diye Dirse Han'ı öldürmek ister. Bu kez annesinin isteği ile Boğaç Han babasını kurtarır ve hainleri cezalandırır (Ergin, 2011, s. 4-5). Bu şekilde Boğaç Han'ın annesi bilge tavsiyeleri, doğru ön görüşleri ve hem eşine hem oğluna olan sevgisiyle her ikisinin hayatını da kurtarmış, ailesinin de ayakta kalmasını sağlamıştır.

Mısır mitolojisinde hayat sütünün sağlayıcısı olan Hathor, kadınların doğurmasına, ölümlerin canlanmasına ve evrenin yenilenmesine yardımcı olan ebedi rızık sağlayıcısıdır. Ayrıca kutsal akçaagaçta bekler ve dünyadaki yaşamdan tükenmiş olarak dönenleri karşılardı. Bitkin şekilde dönenlere cennete çıkış için uzun merdiveni verir, onları ekmek ve suyla ağırlardı. Hathor, özellikle ölümleri karşılamakla birlikte tüm kadınların koruyucusudur, eğlencenin, şarkının ve dansın hükümdarıdır. En sevdiği çalgı olan sistrumu

çalınırken bütün kötü ruhları kovardı. Hathor, iyi ve koruyucu özelliklerinin yanı sıra dehşet gazabı da olan bir tanrıçadır. Hathor'un yarattığı insanların Ra'ya suikast düzenlemeye çalıştığını öğrenince dehşete kapılıp aslan kılığında katliam yapmıştır. Bu hali gören Ra, ona aşı boyasıyla karıştırdığı arpa birasını içirmiş ve sakinleşip anacıl haline dönmesini sağlamıştır (Leeming ve Page; 2019: 60-61; Pinch, 2020, s. 203).

Hathor'a benzer şekilde Renenutet de bereket ve şans tanrıçasıdır. Adı besleyen yılan anlamına gelmektedir. Genelde yılan- kadın şeklinde bazen de bir çocuk emziren kobra şeklinde tasvir edilmektedir. Renenutet, anne sütünün ve türlü gıda maddelerinin besleyici ve iyileştirici gücüyle bağlantılıdır. Hasadı denetleyen tanrı sıfatıyla Mısır tanrısı Neper'in annesidir. Fayum'un bereketli tarlalarında kendisine timsah tanrı Sobek'in eşi ve Horus'un annesi olarak tapılmaktadır. Kobra görünümünde olmasına rağmen Mısır'ın çiftçileri ve ev kadınları tarafından zarif ve güzel bir tanrıça olarak düşünülen Renenutet, evlerde sık sık rastlanan kobra şeklindeki kaseler veya heykelciklerle temsil edilmektedir. Renenutet, buğday ambarlarının kadın efendisi olarak Mısır'ın en önemli tahıl ambarlarını fareler ve diğer zararlı hayvanlara karşı korumaktadır (Pinch, 2020, s. 282-283).

Mısır mitolojisinde ideal ana arketipi olarak karşımıza çıkan tanrıçalardan birisi de Bastet'tir. Bastet, krala annelik yapan ve onun düşmanlarını yok eden kedi kılığında bir tanrıçadır. Adının anlamı "merhem kavanozundaki dişi"dir. Piramit metinlerinden itibaren Bastet, hem besleyen anne hem de korku salan bir intikamcı olarak tasvir edilmiştir (Pinch, 2020, s. 187).

## **2. İdeal Eş Arketipi**

İdeal anne arketipiyle de bağlantılı olarak ideal eş arketipi mitolojilerde oldukça önemli yer tutan bir arketiptir. Çünkü mitolojik dönemde bir kadın önce eş, sonra anne olmaktadır. Kocasına karşı sadık, güvenilir ve cesur bir kadın olan ideal eş çocuğu olduğu zaman da ona en iyi şekilde bakıp yetiştirebilecek örnek bir anne olmaktadır. Özellikle Türk toplumunda aileyi ayakta tutan, kültürel değerleri gelecek nesle öğreterek taşıyan ve zorda kaldığı zaman eşinin en büyük destekçisi olan kadın olduğu için eş seçimi çok önemli bir konudur. Günümüzde dahi devam eden evlilik ve eş seçimi ile ilgili uygulamalarda toplumun bu titizliği görülmektedir. Toplum içerisinde eş seçimine atfedilen bu önem kendini destanlarda da göstermektedir. Destan kahramanlarını eşlerine bakıldığı zaman hiçbirisinin sıradan

kadınlar olmadıkları, cesur, akıllı, savaşçı, eşinin dayanağı ve fedakâr kadınlar oldukları görülmektedir.

Türk destan ve anlatı geleneğinde ideal eş tipine örnek verilebilecek kadınlardan ilki Dede Korkut anlatmalarında yer alan Deli Dumrul'un eşidir. Anlatıya göre Azrail, Deli Dumrul'dan kendisi yerine can verecek birisini bulmasını ister. Deli Dumrul'un annesi ve babası dahi canını vermekten kaçınırken eşi canını vermeyi, yani eşi için kendini feda etmeyi kabul eder. Allah da onu mükafatlandırır (Ergin, 2011, s. 177-184). Burada fedakarlığıyla ve sadakatiyle ön plana çıkan bir eş profili çizilmektedir. İnsanın en kıymetli varlığı canıdır. Deli Dumrul'un eşi kocası için canından vazgeçerek hem ona karşı olan sadakatini göstermekte hem de kocası için ne kadar fedakâr olduğunu ispatlamaktadır.

Nogay kızı Süyünbike Hatun, Dilşad Hatun gibi Türk destanlarında idealize edilmiş pek çok eş ve anne vardır. Bu eşlerin ortak özellikleri kocasını, obasını, evlatlarını, milletini zor zamanlarda kollayıp koruma, onlara yol gösterme, bilge, fedakâr, cefakâr ve sabırlı olma, doğurganlık, düşmanla savaşma, kahramana âşık olma, olası bir kuma ile uyum sağlama, iyi geçinme, gerektiğinde yöneticilik yapma gibi özelliklerdir (Yonar, 2022, s.151-152).

Mısır mitolojisinde ideal eş tipine bakıldığında zaman karşımıza ilk çıkan kahraman şüphesiz İsis'tir. İsis ve kocası Osiris insanlar için yeryüzüne inmiş ve onların mutluluğu için büyük bir imparatorluk kurmuştur; ancak Osiris'in kardeşi Set'in saraylarına gelmesi ile her şey değişmiştir. Set, kardeşi Osiris'i hileli bir tabut ile öldürmüştü ve hem yerine hükümdar olmak hem de karısı İsis ile evlenmek istemiştir. İsis kocasına sadık bir eş olarak bu teklifi reddetmiştir. İsis hem oğlu Horus'u Set'in öldürme emellerinden korumak hem de kocası Osiris'i bulup diriltmek için uzun ve zorlu bir yolculuğa çıkmıştır. Tanrı Ra tarafından yardımcı olarak gönderilen Thoth'un da yardımıyla türlü sınavlardan geçen İsis, en sonunda kocası Osiris'i bulup diriltir ve ideal aile tekrardan birleşmiş olur (Brooksbank, 2020, s. 107-122). Anlatılan mitte tanrıça İsis, kocasının kardeşi Set'in karısı olup tahtta kalmaya devam edebilecekken kendisine sunulan bütün imkanları reddedip öldürülme tehlikesine rağmen oğlu Horus'u hayatta tutmak ve kocası Osiris'i bulup diriltmek için her türlü zorluğa göze alarak inanılmaz bir mücadeleye girmiştir. Burada İsis, eşine olan sadakati, mücadele azmi, sabrı, zorluklara göğüs germesi, akli, vicdanı ve olağanüstü güçleriyle ideal bir eş olarak sunulmaktadır.

### 3. Savaşçı Kadın Arketipi

Toplumların sürekli olarak yer değiştirdiği, yaban doğa hayatıyla iç içe yaşandığı ve savaş oranının günümüzden çok daha yüksek olduğu bir dönemde insanların sahip olmakla en çok övündüğü ve her toplum bireyinden sahip olmasını istediği en önemli özellik savaşçılıktır. Savaşçılık denilince akla önce erkekler gelmektedir; ancak özellikle Türk milleti gibi bozkırlarda sürekli hareket halinde yaşayan toplumlarda görülmektedir ki savaşçılık özelliği sadece erkeklerden beklenmemekte kadınlardan da beklenmektedir. Bunun en önemli belirtisi destanlarımızda yer alan kadın kahramanların özellikleridir. Bu kadın kahramanların özellikleri tasvir edilirken iyi ata bindikleri, iyi kılıç kullandıkları, erkeklerle birlikte savaştıkları, onlar yokken ailelerini ve obalarını düşmandan korumak için erkek gibi savaştıkları, iyi güreş tuttıkları geniş çaplı olarak anlatılmaktadır. “Uygurların Nozugum, Başkurtların Zaya Tülek ile Su Suluv, Hakasların Altın Arıg ve Altın Çüş destanlarında başkahramanlar hep kadındır” (Hanca, 2012, s. 500) ve bu kahramanlara erkek kahramanlara yüklenen özelliklerin hemen hemen aynıları yüklenmiştir.

Başkahramanı kadın olan destanlarımızdan Cañıl Mirza Destanı savaşçı kadın arketipini yansıması açısından önemli bir destandır. Destanın başkahramanı olan Cañıl Mirza, Noygut Boyu'nun lideridir ve kendi halkının, yurdunun özgürlüğü için mücadele etmektedir. Cesareti ve adaletiyle bütün boyun güvenini kazanan Cañıl Mirza, er kişiden geri kalmayan bir cesarete, usta avcılığa, iyilikseverlik, dürüstlük ve sağlam bir karaktere sahiptir. Destanda onun kahramanlığı “dişi kaplan” ifadesiyle belirtilmektedir ve kaplanı yenmesi kahramanlık yolunda önemli bir aşama olmuştur. Çocukluğundan beri yay tutup ok atan, keskin nişancılığıyla meşhur olan Cañıl Mirza'nın kahramanlığında cesareti ve kuvvetinin yanı sıra atı ile silahı da önemli bir yer tutmaktadır (Hanca, 2012, s. 501).

Türk mitolojisinde savaşçı kadın arketipi olarak gösterilebilecek önemli bir örnek de Dede Korkut kitabında yer alan kadın kahramanlardan Banı Çiçek'tir. Banı aslında Banı Çiçek ile Beyrek beşik kertmesidir; yani normalde evlenmelerine önceden karar verilmiştir, ancak Banı Çiçek savaşçı yiğit bir kadın olduğu için eşinin de kendisinden daha yiğit, güçlü ve daha hünerli bir savaşçı olmasını istemektedir. Bu sebeple karşılaştıkları zaman Beyrek'i bir sıra yarışa tabi tutmak ister ve ona şöyle der: “gel imdi senüñ-ile ava çikalum, eger senüñ atuñ menüm atumı kiçer-ise onuñ atını dahı kiçersin, ve hem senüñ ile oh atalum, meni kiçer isen onu dahı kiçersin ve hem senüñ-ile güreşelüm, meni basar-iseñ anı dahı basarsın (Ergin, 2011, s.

123). Burada açıkça bir meydan okuma vardır. Bu söylenenlerden Banı Çiçek'in çok iyi bir at binicisi, ok atıcısı ve güreşçi olduğu görülmektedir. Bu özellikler devrin erkeklerinde de aranan özelliklerdir. Beyrek, bu hususların hepsinde Banı Çiçek'ten daha iyi olduğunu ispatladıktan sonra onunla evlenmeye hak kazanmıştır.

Nil nehrinin verimli deltası, ticaret ve bilimin ışığında zengin bir ülke olan Mısır, tarih boyunca çok büyük savaşlara sahne olmuş bir ülkedir. Bütün milletlerin gözünü kamaştıran Mısır'ın zenginliği bu bölgeye sürekli saldırıların olmasına sebep olmuştur. Diğer yandan bu zengin ülkeyi yönetmek için ortaya çıkan taht kavgaları sürekli iç savaşlara sebep olmuştur. Bundan dolayı Antik Mısırlıların hayatından savaş hiç eksik olmamıştır. Mısır mitolojisine bakıldığı zaman savaşçılığıyla ön plana çıkan erkek kahramanlar olduğu gibi kadın kahramanların da olduğu görülmektedir. Genellikle tanrıça olarak karşımıza çıkan bu kahramanlardan birisi Anat'tır. Anat, Ugarit merkezli Kenan mitolojisine göre fırtına tanrısı Baal'in kız kardeşi ve sevgilisi olup onun intikamını almak için savaşmaktadır. Mısır'da Anat, Ra'nın kızı ve fırtına tanrısı Seth'in eşlerinden birisi olarak görülür. Savaş alanlarında kralların koruyucusudur. Mısır sanatında Anat, genellikle bir kalkan bir mızrak ve bir balta taşıyan kadın olarak resmedilmiştir. Bir büyü metninde tanrı Ra ile birlikte kaosu temsil eden yaban eşeklerine karşı savaştığından bahsedilmektedir (Pinch, 2020, s. 165).

Anat gibi doğuş yeri Yakınoğu olan tanrıçalardan Astarte de Ra ya da Ptah'ın kız kardeşi ve Seth'in eşlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Mısır sanatında Astarte genellikle çıplak, silahlarını kuşanmış, at sırtında ya da savaş arabası içerisinde tasvir edilmektedir. Bu tasvirler onun yadırganan, sıra dışı bir karakter olmasına sebep olmuştur; çünkü Mısırlı tanrıçalar genellikle çıplak tasvir edilmezler ve ata binmezler. Astarte'nin kutsal hayvanlarından birisi aslandır ve bazen aslan başlı olarak da tasvir edilmiştir (Pinch, 2020, s. 174-175).

## **Sonuç**

Türk ve Mısır kültürleri çıkış itibariyle farklı kültürlerdir. Türkler Orta Asya'nın uçsuz bucaksız bozkırlarında tarih sahnesine çıkan konar-göçer bir milletken Antik Mısırlılar Nil nehrinin oluşturduğu verimli ovalarda ortaya çıkan yerleşik bir toplumdur. Türklerin temel iktisat kaynağı hayvancılıkken Mısırlıların doğal olarak tarımdır. Bu sebeple kültürlerinin temel dinamiklerinde pek çok farklılık vardır. Ancak iki medeniyetin de çok önemli bir ortak noktası vardır. Her iki medeniyette hem kendi çağlarında hem de kendilerinden sonra



günümüze kadar pek çok kültürü ve inancı etkilemiş köklü medeniyetlerdir. Bu sebeple aralarında benzerlikler olması da kaçınılmazdır.

Bu çalışmada Türk ve Mısır mitolojilerindeki üç kadın arketipini karşılaştırdık. Hem Türk hem Mısır mitolojilerindeki ideal anne arketipinde annelerin hem çocuklarını hem eşlerini korumak içgüdüleriyle hareket ettiklerini, çocukları için yeri geldiğinde canlarını bile feda etmekten çekinmediklerini, bu ideal anne arketiplerinin mutlaka bir şekilde koruyuculuk, bolluk bereket ve hayatın devamı ile ilişkilendirildiğini gördük. Örneğin Türk mitolojisinde Umay Ana lohusa kadınların ve çocukların koruyucusu iken Mısır mitolojisinde Hathor, kadınların doğurmasına, ölümlerin canlanmasına yardımcı olmakta ve ebedi rızık sağlayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki mitoloji de de anne arketipleri genellikle olumlu özellikleriyle idealize edilmektedir. Bu ideal özellikler anne ve çocukların korunması, bolluk ve bereketin sağlanması, hayvanların ve tahıl ürünlerinin korunması, hastalara şifa verilmesi gibi özelliklerdir. Burada Mısır iktisadi hayatında tarım ön planda olduğu için ideal anne arketiplerinin doğrudan tarımı koruyan kadınlar olduğu da görülmektedir. Örneğin Renenutet, buğday ambarlarının koruyucu kraliçesidir ve evlerde genelde kobra desenli kaselerle sembolize edilmektedir. Türk mitolojisindeki Umay Ana da zaman içerisinde benzer bir evrime uğramıştır. Umay Ana zamanla evlerde bolluk ve bereketin koruyucusu haline gelmiş, duvarlara asılan “el” işareti ile sembolize edilir olmuştur (Burada İslamiyet’in etkisi ile Fatima Ana’nın eli ile Umay kültürünün birleşmesi unutulmamalıdır).

İdeal eş arketipine bakıldığı zaman Türk mitolojisindeki Deli Dumrul’un eşi ile Mısır mitolojisindeki Osiris’in eşi İsis’in benzer özellikler gösterdikleri görülmektedir. Deli Dumrul’un eşi kocasını canını gönüllü olarak verecek kadar çok seven sadık bir eştir. İsis ise kendisine sunulan tahtı kabul etmeyip kendi hayatını tehlikeye atma pahasına eşini diriltmek, oğlunu da ölümden kurtarmak için uzun bir mücadeleye girmiştir. Buradan görülmektedir ki her iki toplum da sadık, cefakâr ve fedakâr eş tipini ideal eş tipi olarak görmekte ve kadınlardan da böyle olmasını istemektedir.

Son olarak karşılaştığımız savaşçı kadın tipleri de benzerlikler göstermektedir. Toplumsal yapıya ve mitolojik anlatılara baktığımız zaman toplumlardan birisi konar-göçer diğeri yerleşik yapıda olsalar da her iki toplumda da kadının önemli bir sosyal ve siyasi konumu olduğu görülmektedir. Bu sebeple mitik anlatılarda da kadınlar sadece

analık ve eş statüsü ile değil savaşçılık ve devlet idaresi rolleriyle de kendilerine yer bulmaktadır. Örneğin Türklere Cañıl Mırza bir boyun lideridir ve halkı için savaşan bir kadın kahramandır. Mısır mitolojisinde İsis, devlet başkanı olan kocası Osiris'in en büyük yardımcısıdır ve devlet işlerine de bakmaktadır. Çalışmamızda İsis'i ideal eş arketipi olarak değerlendirdik; ancak onun eşi ve çocuğu için Seth'e karşı verdiği mücadeleyi de sürekli vurguladık. Aslında İsis hem ideal anne hem ideal eş hem de bir savaşçı kadın arketipine uymaktadır.

Genel itibariyle bakıldığı zaman arketipler toplumun bireylerden beklediği erdemleri taşıyan örnek kahramanlardır, bir anlamda rol modeldirler. Bu açıdan bakıldığı zaman Türk ve Mısır toplumlarının farklı coğrafyalarda, farklı toplumsal yapılar ve farklı inançlarda olsalar da kadınlardan bekledikleri erdemler benzerlik göstermektedir. Eşiine sadık ve neslin devamını sağlayacak doğurgan bir eş olma; gelecekte ülkeyi yönetebilecek erdemlere sahip evlat yetiştirme; gerektiğinde eşi, çocukları veya ulusu için canını feda edebilme; cesur, savaşçı, zeki ve yetenekli bir birey olma iki toplumun da kadınların sahip olmasını beklediği erdemlerdir.

#### KAYNAKÇA

- Brooksbank, F. H. (2020). *Antik Mısır Tanrılar, Kahramanlar ve Firavunlar*. İstanbul: Maya Kitap.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. (Çev. M. Bilgin Saydam). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yonar, G. (2022). *Görklü Suyun Kurumasın Türk Mitolojisinde Kadın Arketipleri*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Ergin M. (2011). *Dede Korkut Kitabı-I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Leeming, D. Ve Page, J. (2019). *Tanrıça Mitleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Pinch, G. (2020). *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Hanca, B. B. (2012). Cañıl Mırza Destanında Kahraman Tipolojisi Açısından Kadın. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12(2), 499-512.



# BEDEN FOLKLORU: DADALOĞLU'NDA KADIN

## BODYLORE: WOMEN IN DADALOĞLU

Tuğba AKKOYUN\*

### ÖZ

Âşıkların aşk, doğa, kahramanlık gibi din dışı konularda saz eşliğinde söyledikleri şiirlerden oluşan Âşık edebiyatı, Türk halk şiirinin İslâmiyet öncesinden kaynağını alan bir koludur. Tüm diğer sözlü edebiyat ürünleri gibi kültürel belleğin, toplumun ideolojisinin nesilden nesile aktarılmasına ve dolayısıyla da ulusal kimliğin inşasına katkıda bulunmuştur. Günümüzde de bir gelenek olarak devam eden âşık edebiyatı, Türklerin varlık göstermeye başladığı çok eski devirlerden bugüne kültürel kodları taşımıştır. Âşık tarzı Türk halk edebiyatının 19. yy. temsilcilerinden Dadaloğlu, yetiştiği çevre bakımından göçebe âşıklardan sayılır. Onun şiirlerinde Türk göçebe kültürüne, devrin sosyal durumuna ve aşka dair unsurlar bulunmaktadır. Aşk ve kadın, ozanın da söylediği gibi onun hayatının olmazsa olmazlarındandır. Bu bağlamda şiirlerde kadına ve kadının bedenine ilişkin ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Her kültürün, bir bedenin ne olduğuyla ilgili anlayışlarını ortaya koyan özgün söylemleri olduğundan hareketle “beden folkloru” bedeni kültürel bir ürün olarak görür. Dolayısıyla Dadaloğlu şiirlerindeki kadın bedeniyle ilgili unsurlar bedene kültürel bakışın birer tezahürüdür. Bu çalışmada Dadaloğlu'nun şiirlerinde yer alan kadınla ilgili göstergeler beden folkloru açısından ele alınmış ve kadının kültürel açıdan özellikleri ve yeri ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dadaloğlu Şiirlerinde Kadın, Beden Folkloru, Kadın Beden Folkloru, Âşık Şiirinde Beden Folkloru

### ABSTRACT

Minstrel literature, which consists of poems sung by minstrels accompanied by saz on non-religious subjects such as love, nature and heroism, is a branch of Turkish folk poetry that originates from pre-Islamic times. Like all other oral literary products, it contributed to the transfer of cultural memory and society's ideology from generation to generation and therefore to the construction of national identity. Minstrel literature, which continues as a tradition today, has carried cultural codes from the ancient times when the Turks began to exist. Dadaloğlu, one of the 19th century representatives of minstrel Turkish folk literature, is considered one of the nomadic minstrels in terms of the environment in which he grew up. His poems contain elements about Turkish nomadic culture, the social situation of the period and love. Love and women, as the poet said, are indispensable parts of his life. In this context, expressions about women and women's bodies in the poems are quite striking. Considering that each culture has unique discourses that reveal their understanding of what a body is, "body folklore" sees the body as a cultural product. Therefore, the elements related to the female body in Dadaloğlu's poems are a manifestation of the cultural view of the body. In this study, the

---

\*Doç. Dr.; Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt/Türkiye (takkoyun@bayburt.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-0840-1832>

signs related to women in Dadaloğlu's poems were discussed in terms of body folklore/ bodylore and the cultural characteristics and place of women were tried to be revealed.

**Keywords:** Woman in Dadaloğlu Poems, Body Folklore/ Bodylore, Women's Bodylore, Bodylore in Minstrel Poems

## Giriş

Halk bilimi içinde yer alan hemen her başlık halkın geleneksel bilgisini, kültürel yapısını, siyasi ve günlük hayatını içerir. Bu nedenle Halk bilimi unsurları incelenirken disiplinler arası yaklaşımın benimsenmesi adeta bir zorunluluktur. Başlangıçta bilgiyi aktarma işleviyle yaratılan halk edebiyatı ürünleri, hayatın ve zamanın değişen koşulları karşısında yok olmamış, işlev değiştirerek devam etmiştir. Eğlenmenin, sosyalleşmenin, kültürel kodları yeni nesillere aktarmanın ve yaşatmanın aracı olmuştur. İşlev değişikliği metinlerin yapısıyla ilgili değildir, metinde kodlar, iletiler korunmuştur. Böylece kodlar; sosyoloji, dil bilim, psikoloji, antropoloji gibi bilimler yoluyla anlaşılabilir ve bilgi olarak kullanılabilir.

Halk şairleri ve halk hikayeleri birer olgudur. Toplumun yaşantısının birer sonucu, özeti gibidirler. Kültürel yaşamın zenginliğini, halkın bilgi ve görgüsünü yansıtır. Belli şahısların yaratımları olsalar da doğdukları ve beslendikleri kültürün sonucu mahiyetinde olduklarından olgu olarak değerlendirilirler. Örneğin Dadalı Türkmen aşiretinden çıkan üç saz şairine (Kul Yusuf, Âşık Dadaloğlu Musa ve Âşık Dadalı Veli) ait şiirler, Dadaloğlu şiirlerini oluşturmuştur. Bu anlamda Dadaloğlu bir olgudur (Görkem, 2006, s. 15). Dadaloğlu şiirlerinde, Oğuzların Avşar oymağına mensubiyet görülür. Avşarlar uzun zaman göçebe olarak yaşamışlardır. Göçebelikle bütünleşmiş bu aşiret, 19. yüzyılın sonlarına kadar konar-göçerliği bırakamamıştır (Özdemir, 1985, s. 16). Bu nedenle şiirlerde göçebe hayatla ilgili çok çeşitli bilgiye erişmek mümkündür. Göçebe yaşamda kadın ve erkeklerin rolleri, görünümleri, işlevleri belirgin ve sürekli. Kadının beden göstergeleri onun sosyal rolünü, işlevini, konumunu ortaya koymaktadır. Her kültürde bir bedenin ne olduğuna dair anlayışları ortaya koyan özgün söylemler vardır. Buradan hareketle “beden folkloru” bedeni kültürel bir ürün olarak görür (Young, 1998, s. 136). Kadın ve erkeğin toplumdaki cinsiyet rolleri toplumsal cinsiyeti oluşturur. Toplumsal cinsiyet rolleri kültürden kültüre ve zamanla değişen akışkan bir süreç olarak düşünülebilir (Çolak, 2019, s. 59). Metinlerdeki cinsiyet rolleri- doğal olarak-metin üretildiği zamana kadar olan süreçle ilgili bilgi verebilir.

Dadaloğlu Şiirlerinden hareketle toplumun kadına bakış açısını anlamak ve konumlandırmak bu çalışmanın gayesidir. İsmail Görkem tarafından hazırlanan “Yeni Bilgiler IŞığında Dadaloğlu” adlı çalışmada yer alan 163 Şiir çalışmanın veri kısmını oluşturmaktadır. Tüm Şiirlerdeki kadın bedenine dair göstergeler incelenmiş ve kategorilere ayrılmıştır. Göstergeler ve oluşturdukları kategoriler, araştırmacılara yardımcı olmak dŐuncesiyle bir tablo haline getirilerek çalışmanın sonuna eklenmiŐtır. Göstergelerdeki seçimler kullanım sıklığı, benzerlik ilgili vb. açılardan incelenmiş ve yorumlanmıştır. Yorumlar sadece metin içi verilerden yola çıkılarak yapılmış ve nesnel bir bakış açısı oluşturulmaya gayret edilmiştir.

### 1. Genel nitelikler

Kadın, Şiirin temel konularından birini teşkil etmektedir. Halk Şiirinde de kadın ve kadının güzellik unsurlarına dair sayısız manzume yüzyıllar boyunca terennüm edilmiştir. Sevgilin güzelliği etrafında Şekillenen bu anlatımlarda kirpik, yüz, göz, gerdan, sa, boy, bel, dudak gibi unsurlar, genel kabul görmüş benzetme ilgileri içinde sıklıkla yapılmıştır. Kadının vasıfları; etkileyiciliği, fiziksel özellikleri, giyim kuŐamı, narinliği, davranışları ve kişiliği ile ilgili dikkat çekici yönleri gibi birçok konuda çeşitli mecazlar, mazmunlar aracılığıyla betimlenir (Görgülü, 2019, s. 1). Şiirlerde kadınların vasıfları türlü açılardan ele alınmıştır. Bunlar genel nitelikler, beden, kıyafet başlıkları altında toplanabilir. Genel nitelikler kısmında kadınların yaş, boy, medeni durumla ilgili göstergeleri incelenmiştir. Kadınlara nasıl hitap edildiği, onların muhataplarınca nasıl görüldüğünü ortaya koyabileceği için ele alınmıştır. Dadaloğlu Şiirlerinde kadınlara hitaplar çeşitlilik göstermektedir. Sevgili için çok kullanılan gösterge “güzel”dir. Sevgili olmayan, toplumdaki diğer kadınlar da *güzel* olarak ifade edilir. Tabiatı oluşturan her varlığın güzel vasıflarının yanında kadınlardan da bahsedilerek bütüncül bir güzellik anlayışı ortaya konur:

#### 2.1 Binboğa ırmakların ağlayıp akıyor

Cümle güzellerin seyrana çıkmış bakıyor

38 Gel ha güzel gel ha medhin eyleyim

Ağzın Şeker dudakların bal gibi

61 Őylesi güzele nasıl kıyarlar

Güzeli gl ile beslemek gerek

Güzelden sonra sevgili için en sık kullanılan gösterge “yar, dost, sevdiğim/ sevdicek”tir. Kadınlar çok değerli ve saraylarda yaşamaya layıktır. Ozanın bahsettiği genç kadınlar çeşitli niteliklerle birlikte “kız, yosma, hatun, hûb” gibi türlü göstergelerle temsil edilir. Kimileri özel isimleriyle metinlerde yer alır.

4 *Güzeller içinde sultan-ı şâhım*

*Bir sualim vardır zülf-i siyâhum*

*Ne veriyon kız derdinden ölene*

12 *Fadime 'yi dersin güzeller bazı*

*Mursaloğlu 'nun da sürmeli kızı*

28 *Uyma sevdiceğim elin sözüne*

39 *Sevip sevip nazlı yârden geçilmez*

41 *Ben sana ne 'ttim hey kanlı zalim*

42 *El ayırsa ayrılmazdım yârimden*

56.1 *Hûbların durağı Cihan 'ın suyu*

109 *Yenile bir dilbere meyil aldurdım*

113.1 *Gayet güzel olsa yiğidin yarı*

*O da sevdiğine nazınan gelir*

134.1 *Hatunları vardı hep turna sesli*

Genç kadınların medeni durumlarının farklı olmasına rağmen yaş itibariyle birbirlerine yakın olmalarından olsa gerek genellikle “kız-gelin” biçiminde *birlikte* ifade edildiği, beğenilen kadınların bu grupta yoğunlaştığı görülmektedir. Kızların yaşının 13-15 arasında olduğu anlaşılmaktadır. Yaşça daha büyük kadınlar ve medeni durumu farklı olanlar şiirlerde “ana, dul, avrat” olarak geçmektedir.

62.1 *Ağır devlet, hodul avrat, ma 'mur il gerek*

69 *Gelinler dul kaldı yavrular yetim*

163 *Etrafı hep gelinli kızlı*

108 *Taze gelin büyük kızdan başladı*

*Ölüm de güzeli sevmişe benzer*

104 *Simden çuha giymiş gelinler kızlar*

*Hani yaylam der de özleşip gider*

*108 Analar yürekte yanara benzer*

Şiirlerde bahsedilen güzellerin yaşları 13-15 arasındadır. Onlar için en güzel yaşın 14-15 yaş aralığı olduğu düşüncesi hakimdir. Bu yaşa yakın olanlar için “küçük, ufacık” gibi sözcükler kullanılırken bu yaştakiler için “uygun, yeni açılmış gül” göstergeleri yer alır.

*93 Yeni değmiş on üç on dört yaşına*

*Usuldur boyları yaşa da uygun*

*125 Yaşını sorsan on beş yaşında*

*163 Bana dulluk yakıştır mı*

*On dört on beş yaşındayım*

*10 Varıp güzel on beşine değdiği zaman*

*Serim ata kurban canım güzele*

*48 At dördüne güzel on beşine yettiği zaman*

*64 Güzel on dört de ata beş gerek*

*38 Yaşta küçük ama boyda münasip*

*... Koklarıdım yeni açılmış gül gibi*

Kadınlarda boy çeşitlilik göstermektedir. Bedenin uzuvlarının birbiriyle uygun ve ahenkli olması anlamındaki “usul” en sık kullanılan boy göstergesidir.

*41 Ne selvide ne semende ne dalda*

*Hiç görmedim böyle usul boy dedi*

*76 Dadaloğlu der ki usuldür boyu*

*133.2 Boyu uzun tor sunalar nic'oldu*

*10 Güzelin orta boylusu sığın etlisi*

*14 Irast geldim servi boylu Senem'e*

## **2. Beden Göstergeleri**

Young beden folklorunu: “Kişilikle ilgili kültürel yapılanmaları oluşturan düşünme, konuşma ve hareket etme biçimi” olarak tanımlar. Ayrıca araştırmacı, beden folklorunun bedensel duruşlarla, bu duruşların simgesel anlamlarını araştıran bir alan olduğunu belirtirken beden, bedensellik [corporeality], bedenselleştirme [embodiment], ben [self], düşünce, anlık [mind] ile onların arasındaki bağlantının her



kültürde farklı biçimlerde şekillendiğinden söz eder. Nitekim toplumsal söylemler bedeni icat etmektedir (s. 137). Âşıklar Boratav'ın dediği gibi “halk kalabalığının hayat sahnelerini” işlerken sevgiliye önemli bir yer ayırır (s. 84) ve Âşık şiirlerinde sevgilinin oldukça idealize edildiği görülür. Şiirlerde çeşitli semboller aracılığıyla estetik ölçüler çerçevesinde anlatılan kadın, anlatıcı özneyi kendisine tabi kılan bir unsur olarak sunulur.

Şiirlerde bedenin dışına ait göstergelerden “kulak, burun, diz, bacak, parmak” haricinde hemen hemen her unsur yer almaktadır. Beden; baş ve gövde olmak üzere iki kısım olarak incelendiğinde şiirlerde başa dair göstergelerin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Güzelliğin başlıca ölçütleri baştaki unsurlarla belirlenmektedir. Toplumun estetik algısının baştaki organlara ilişkin ögelerde yoğunlaşmasının diğer bir sebebi de bu ögelerin görülebilir olması olduğudur. Zira göğüs, bel gibi gövdeye ait unsurların dokunmaya ilişkin göstergelerle birlikte yer alması bunu destekler. Gövde unsurlarının görülebilmesi için fiziken ve ilişkisel olarak bir yakınlık gerekmektedir.

## 2.1. Baş

“Eğri” göstergesinin çeşitli kullanımlarıyla baş ve baştaki organlar metinlerin ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Eğrilik kıyafetlerle desteklenmektedir. Eğriliğin kavram alanının sevgiliden beklenen “nazlı olmak” özelliğiyle örtüştüğü anlaşılmaktadır.

*48.3 Güzelin ak gerdanlığı da eğri feslisi*

*64 Her güzele benim deyi yanılmaz*

*Kâkül kıvrım kıvrım eğri baş gerek*

*2.3 Eğri başlı güzellerin gelir de Has'tan*

Sevilen kadının yüzü en çok “ay”a benzer, parlaklık ve yuvarlaklığın ön planda olduğu görülür. Çiçeklerden güle, meyvelerden elmaya benzeyen yüzün benli olması daha da makbuldür.

*19 Nasip olup gül yüzlüyü görünce*

*Siyah zülfe mâh cemale bakındı*

*48 Alma yüzlü âhu gözlü çatık kaşlısı*

*78 Kız ben senin cemâline kapıldım*

*160 Kelep kelep olmuş dostun zilifi*

*Dökmüş ay yüzüne gider eğlenmez*

*... Cemâlin şûlesi beni del'eder*

Göz, kaş ve kirpik başta yer alan organlardan en fazla çeşide ve göstergeye sahip olanlarıdır. Yüzdeki güzelliğin başlıca unsurları onlardır. Kaş ve kirpikte “kara” renk ön plana çıkarken gözde en beğenilen/ en sık rastlanan rengin “elâ” olduğu görülmektedir. Kaşlar düzgün ve uzundur, kimileri ayrı kimleri çatıktır.

*84 Ölüürüz de kömür gözlüm ölüürüz*

*2.4 Kara gözlüm senden yükün tutuyor*

*14 Eliftir kipriğin ırâdır kaşın*

*... Kara kaşlar elâ gözler süzüldü*

*... Kaşların elifine çekmiş de sultan fermanı*

*39 Kaykıdır kirpikler gözler göğ ala*

*109 Çift çift olmuş kirpikleri belinir*

*14 Çift çift olmuş ebrûların bölünür*

*123 Güzelin kaşı da keman görünür*

*158 Kaşın gibi ebrû keman bulunmaz*

Ağız, dudak ve dil “tatlı” kavram alanına sahip göstergeler yoluyla verilmiştir. Bir tat unsuru olarak “tatlı” tadının güzel olmasından dolayı yenmesi kolay olan şeyler için kullanılır, bunun zıddı “acı”dır. Ağız, dudak ve dil yumuşaktır ve bu yönleriyle tatlıdır. Öpüşmenin sağladığı tadın yanı sıra “güzel söz söylemek”le de ilintilidir. Dişler, tatla ilintilendirilmemiştir. Dişler serttir, onlardan yalnızca bir kez ve inciye benzetilerek bahsedilmiştir.

*5 Ağzı şeker dudakları ball'olur*

*38 Ağzın şeker dudakların bal gibi*

*117 İnciye benziyor ağzında dişi*

*87 Dili oğul balı nöbet şekeri*

*153 İnanmam güzelin tatlı diline*

*8 Yürü güzel yürü yolun basmazlar*

*Söyletip de şirin dilin kesmezler*

64 Güzele tatlı dil de ata baş gerek

Yanakların kırmızılık, parlaklık özelliklerini ön plana çıkaran göstergelerle temsil edildiği görülmektedir. En sık kullanılan yanak göstergesi “al”dır. Boyun ve gerdan “ak” renkleriyle beğenilmekte, ince ve uzun oluşuyla bazı hayvanlara benzemekte, üstünde “ben” olduğunda daha muteber olmaktadır. Yanakta canlılık, boyun ve gerdanda zarafet görülmektedir.

70 Üçümüz olaydım al yanaktan dişledim

110 Eğil de bir al yanaktan öpeyim

109 Ağ yanağı iplik iplik kanlıdır

... Bir elma yanaklı sim gerdanlıdır

14 Al yanağın elmas m'ola

109 Yanar ak gerdanda altun köz gibi

48 Güzelin ördek boyunlu cevizi mor saçlısı

109 Gülgülü surathı bir kuğu gerdanlıdır

Ak gerdanda benler zer-nişanlıdır

Beğenilen saçlar “uzun, kıvrımlı, mor, siyah, örgülü, gür” özelliklerini taşımaktadır. Düz saçlar ipek, ibrişim gibi kıvrımlı saçlar sümbüldür.

134.1 Mor belikli güzellerin nic'oldu

29 Sırma ile örmüş sümbül saçını

160 Kelep kelep olmuş dostun zilifi

19 Siyah zülfe mâh cemale bakındı

93 Zilifler perçemler kaşa da uygun

109 Taramış saçların belin üstüne

5 İpeğini karıştırdı tellere

Başla ilgili göstergeler değerlendirildiğinde; toplumun güzellik anlayışına göre bir kadının açık tenli, dolgun, yuvarlak yüzlü, al yanaklı, kaş ve kirpiği kara, gözleri elâ, boynu uzun ve ince, koyu renk ve gür saçlı, ince, uzun, muntazam kaşlı, benli olması muteberdir. Bakışları sert ve nazlı, başının duruşu ilgi bekler şekilde “eğri” olmalıdır. Kadınlarla ilgili hayvan göstergelerinde avcı kuşların ve avlanan kuşların/ hayvanların bir arada bulunması kadından

beklenen tatlı-sert haletin işaretidir. Kaş, kirpik ve gözlerin savaş aletleriyle ilişkilendirilmesi de yine bununla ilgilidir. Seçilen savaş aletleri yakın dövüş için değildir, yay ve oktur. Sevgili bedeninin bir bölümüyle davetkar olurken diğer bölümlerle bir engel oluşturmaktadır. Hemen erişilebilir bir konumda değildir. Zorlukların sonunda erişilebilecek bir güzelliştir. Kültürü halihazırda içeren beden, kültürü bedenselleştirmektedir (Young, 1998, s. 138).

*20 Bir ceren bakışlı zülfü dolaşık*

*77 Adama bakışta bir hoşça bakar*

*87 Güzellerin bakışını severim*

*Bakışları kaçak olur güzelin*

*92 Şah turna ötüşlüm şahin bakışlım*

*109 Garip garip öter yavru baz gibi*

*Bir ispir bakışlı Şehrivanlıdır*

*76 Kirpikler ok olmuş kaşları yayı*

*Bahası yok kaşlarının her yayı*

*Kirpiğin sinemi deldi sabahtan*

*56.1 Seyfi gözlüm senden yükün tuttu mu*

*4 Yeryüzünde arıların balısın*

Âşıkların betimlediği kadın tipinin güzellik ölçütünü belirleyen, içinde buldukları kültürdür. Zaman, diğer kültürlerle olan etkileşim, farklı olma ihtiyacı bireydeki güzellik algılarını şekillendirse de kültürel güzellik anlayışı taşınmaya devam eder. Sözlü edebiyat ürünlerinde halkın inanış ve geleneğinde kalıplaşmış görüşler ifade edilirken bedenle ilgili söz oyunları, beden istiareleriyle bedenin simgeleri, bedenin durum, sosyal ortak beden ve bilginin doğası hakkında bilgiler aktarılır (Young, 1998, s. 138).

## **2.2. Gövde**

Kadının gövdesiyle ilgili unsurlar başa göre çok daha azdır. Yukarıda belirtildiği üzere baştaki pek çok organ için “görmek” ve dolayısıyla belirli bir uzaklıkta olmak yeterlidir. Gövdedeki organlar ise “dokunma” ile gösterilmekte ve daha yakın teması gerektirmektedir. Gövdeyle ilgili göstergelerin sınırlılığı bu durumla açıklanabilir. Gövdede göğüs, bel ve elin ön planda olduğu görülmektedir. Göğüs ve el, ak olmalıdır. Yumuşak, yuvarlak, benli

olmaları muteberdir. Yağsız ve sert bir ete sahip olan “sığın”, kadının bedeninde beklenen özellikleri karşılamaktadır. Meme; ağız, dil ve dudak gibi tatlı ve yumuşak göstergelerle temsil edilmektedir.

*8 Ak elleri deste deste güllüdür*

*29 İnce belli nazlı yârin elinden*

*56.3 Kollarımı kemer yapsın ince bel*

*Saçların omuza dökülsün tel tel*

*Koklayıp öpeyim beyaz elleri*

*77 Ağ elini altın tasta yudular*

*... Ak göğsün arası misk gibi kokar*

*93 Kırmızı gül gibi yeni domurmuş*

*Çift beyaz memeler döşe de uygun*

*105 Bir gececik safâsını sürmedim*

*Sarmadığım ince beller iniler*

*118 Her daim severler gelini kızı*

*Taze yağı bala katmış gib' olur*

*79 Veli'm der ak göğsünü açarsın*

*Şimdi nikablamış yüzünü benden*

*87 Omuzlar aşağı gerdan yukarı*

*Ağ elleri topak olur güzelin*

*Göğsü kolu yum'şak olur güzelin*

*10 Güzelin orta boylusu sığın etlisi*

*12 Ağ topuk üstüne kırmızı düğme*

*21 Kızlarında bir başkaca ağılık var*

*107 Ayva turunç nar bitirmiş koynunda*

Yuvarlaklık, yumuşaklık, beyazlık, güzel koku ve lezzet gövde göstergelerinin özelliklerindedir. İnce belden, çeşitli kokulardan ve göğüsten bahsedebilen erkek, kadının bedeniyle temas etmiş olmaktadır. Metinlerde dokunma ve tat alma duyularıyla ilgili organlar dil, dudak, ağız, meme, yanak, el ve beldir. Bunların bir kısmı cinsel temas içermektedir. Kadın bedenine dair göstergelerin

sosyal hayat, ikili ilişkiler, cinsel hayat bağlamlarında bir bütünlük oluşturacak şekilde tavsif edildiği anlaşılmaktadır. Tüm bu unsurlar, gönül ilişkisi kurulması mübah olarak görülen bekar kadınlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bedenleri ve davranışlarıyla beğenilen kadınların arasında “gelin” olanlar nadir görülür. Kadın bedenine bakışta toplumsal kuralların ve ahlakın gözetildiği söylenebilir.

Koku göstergeleri bedene fiziksel yakınlık açısından önemlidir ve şiirlerde sıkça görülmektedir.

*107 Kokusu cennetin gülüne benzer*

*158 Âfetin remi edersin beni yaktıkça*

*Yanaşıp yanına tenin koktukça*

*Hiç Urum'da böyle rayha bulunmaz*

*160 Firdevs-i Âlâ'da gonca gül gibi*

*Burcu burcu kokar gider eğlenmez*

*41 Kokar güller gibi dökülen teri*

*77 Ak göğsün arası misk gibi kokar*

*92 Karanfil yanaklı nergiz kokuşlum*

### **2.3. Kıyafet ve süsler**

Giyim “dil”, giyinme “söz” olarak düşünülebilir (Barthes, 1993, s. 33). Bu bağlamda giyinme şekli toplumun ve bireyin kendine özgü “sözü”dür yani dili kullanım biçimidir. Giyinmenin özgünlüğü ve kültürel yansımaları buradan kaynaklanır. Dadaloğlu şiirlerinde çeşitli kadın kıyafetlerinden bahsedilmekle birlikte kıyafetlerden ziyade renklerin ön plana çıktığı görülür. Sıklıkla kullanılan “al, yeşil, sarı” renkleri ozanın kadını doğayla bütünleştiren tutumuyla uyumludur. Kadınların kıyafetleri canlı, ilkbaharı anımsatan renklerden seçilmiştir. Sevilen kadının yüzünde ve saçında görülen “parlaklık”, kıyafet, ziynet eşyası ve aksesuarlarda da bulunur. Yüzde en fazla göstergesi olan gözün “sürme” ile, eller ve ayakların “kına” ile süslenmesi fiziksel çevrenin gereksinimlerinin estetik olarak biçimlenmesidir. Zira bahsi geçen kadınlar, yarı göçebe hayat süren bir toplumun üyeleridir. Şiirlerde onlar genellikle göçlerin içinde, develerin yanında, göçle ilgili işleri yaparken görülür. Sürmeli gözleriyle bu kadınlar güzeldir aynı zamanda da gözlerini güneşin ışınlarına karşı, iltihaplanmaya karşı korumaktadırlar. Keza kına da boyama ürünü olmasının yanı sıra çok eski zamanlardan beri pek çok cilt hastalığının tedavisinde kullanılmaktadır. Göç ve günlük hayattaki

eylemlerinin dışında kadın salınarak nazlı nazlı yürüten, sevdiğinin yolunu gözleyen, toylara katılan bir portre çizer. Kadının bedeniyle ilgili her unsurun birbiriyle bağlantılı ve tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Bedenden üretilen bedensel söylemler maddi kültürdeki bedenselliği kuşatır. Nesnelere öznelere duyusal özelliklerini edindikleri için (Young, 1998, s. 138) göç ve göçle ilgili hayvan/ kavram/ nesnelere dışıdır.

*50 Güzellerin suya iner allarınan*

*Altın halhalınan ince belinen*

*... Güzellerin var da cığallı telli*

*74.1 Çillenlerde bir güzele uğradım*

*Gümüş nalın giyse altın halınan*

*133.2 Elleri kınalı yalbirdak fesli*

*29 Kınalamış ayağını başını*

*Sırma ile örmüş sümbül saçını*

*76 Cilâlar sürülmüş, allar giyinmiş*

*Doğan aylar gibi doğdu sabahtan*

*134.1 Saçı altın bağlı fesler sırmalı*

*Lâhurî şal giymiş gümüş düğmeli*

*Gözleri kudretten siyah sürmeli*

*6 Kırmızı gül yeşil olur all'olur*

*Ağzı şeker dudakları ball'olur*

*151 Yol bekliyor gözü büyük*

*Benim yârim allar geyik*

*Salım salım salınır mı*

*70 Katarlamış Türkmen kızı deveyi*

*Çeker gider bir gözleri sürmeli*

#### **2.4. Kadının Benzetildiği Doğa Unsurları**

Dadaloğlu'nun şiirlerinde kadınların bitki, hayvan, yeryüzü şekilleri, dinî vb. pek çok göstergeyle temsil edildiği görülmektedir. Göstergeler ve kadınlar bedeni arasında kurulan bağlantı görsel benzerlik, erişilmezlik, güzellik, işlev benzerliği içerir. Kadının ait

olduğu toplumla bir bütün oluşturduğu, ayrı gayrı sayılmadığı, en güzel ve değerli varlıklarla kıyaslanarak konumunun yüceltildiği ortadadır. Saraylara layıktır, etrafta eşi benzeri yoktur, Cennet'teki varlıklara benzer.

*4 Şol göçen ellerde bir çiçek kokar*

*Cennet âlâ kokusu var alana*

*Lâlesi sümbülü kendi yanında*

*Görünce aklımı saldı talana*

*74.1 Entarisin giydirdinler savâyı*

*Hiç giymesin atlas ile harayı*

*Beş yüz arşın yüksek olsun sarayı*

*Al yanağı gün değmesin yılanın*

*Ben ilâyık gördüm saray köşküne*

*Dört çevresi sümbül ilen gülünen*

*4 Yeryüzünde arıların balısın*

*Gökyüzünde hurilerin pirisin*

*Engininde mor sümbüllü korusun*

*Kız hatırın kıymetini bilene*

*14 aklım eğlencesi gönlüm yaylası*

*130 Al mendilli eğri fesli*

*Dudu dilli kumru sesli*

*76 Gelin ağ'lar seyredelim güzeli*

*Gövel ördek gibi indi göllere*

*109 Garip garip öter yavru baz gibi*

*Bir ispir bakışlı Şehrivanlıdır*

*Gülgülü suratlı bir kuğu gerdanlıdır*

## **Sonuç**

Araştırmanın amacı, eldeki metindeki bedenle ilgili göstergelerin incelenmesi yoluyla halkın kadına bakış açısını değerlendirmektir. Bu anlamda Dadaloğlu şiirlerinin beden folkloru açısından oldukça



zengin verilere sahip olduğu, kadın kimliği konusunda önemli veriler sunduğu görülmüştür.

İsmail Görkem'in deyimiyle "Dadaloğlu" belli bir kişi değil, bir olgudur. O, bir geleneğin şiiiridir. Türkmen aşiretlerinin içinde meydana gelen bu olgu, toplumun kültürel, sosyal, siyasi, günlük yaşamından doğmuştur. Şiirlerde ait olduğu toplumun dış dünyaya bakış açısı görülebilir. Dadaloğlu şiiirlerinde doğayla bütünleşmiş bir yaşam tarzı vardır. Şüphesiz ki doğayla bütünleşme kavramı "kadın"ı da içermektedir. Yaşamayı sağlayan, zorluklarla mücadeleyi gerektirse de güzelliklerle, dağlar nehirlerle dolu olan doğa kadın bedeninde tezahür eder. Göçler, göçler esnasında geçilen ve varılan yerler, yapılan eylemler hep kadınla anlamlandırılır. Evlenme çağına gelmiş güzel kızların genellikle göç esnasında görüldüğü anlaşılmaktadır. Yaz ve kış yâre rahatça kavuşulabilecek veya yârin koynunda emin bir şekilde geçirilecek zamanlardır. Dağlar, nehirler bile etrafından geçen kadınları izlemektedir. Kadınların kıyafetleri doğanın renklerini üzerlerinde taşır. Bu yüzden de onlar güle benzer, reyhan kokar, mor sümbüllü korular kadar güzeldirler.

Toplumun içinde kadınların erkeklerle karşılaştırılması söz konusu değildir. Cinsiyet rolleri belirgindir ve sürdürülmektedir. Kadın bedeni "estetik açıdan" temaşa edilmekte, "eylemleri açısından" sosyal ve günlük hayatı devam ettirmektedir. Salınarak nazla yürüyen de odur, göç katarına eşlik eden de gözleriyle avcı bir kuş gibi erkeği avlayan da odur, bir av kuşu gibi sakince göllerde yüzen de. Kadının bedeni ve davranışlarıyla ilgili göstergeler tatlı-sert bir görüntü çizmektedir. Kadın; rızası oluncaya kadar beklenen, saraylara layık görülen, dünyada eşi benzeri olmayan, yolu gözlenen, sevgisini kazanmak için emek harcanandır. Metinler günümüzle karşılaştırıldığında bahsi geçen kadınlar yaş itibariyle günümüzde çocuk grubunda yer almaktadırlar. Devrin şartları ve kültürel özellikleri nedeniyle metne göre bu normal bir durumdur.

**TABLO 1**

<b>KADIN BEDENİNE DAİR GÖSTERGELER ve KATEGORİLERİ TABLOSU</b>			
<b>Genel Nitelikler</b>	<b>Hitap</b>	Kız, ergen kız	*****
		Güzel, Güzellerin hası, Güzeller bazı	***** ***** ***** *****

	Yâr	***** *****
	Nazlı Anşa, Fadime, Senem, (Şah) Suna, Eşe Fatma'm, Nesli	*****
	Sultan-ı şâh	*
	Gelin (ağ)	*****
	Sevdiğim	*****
	Dilber	*****
	Avrat, hodul avrat	*****
	Emmi kızı	***
	Kanlı zalim	*
	Hûb	***
	Hatun	**
	Dişi aslan	*
	Yayla kızı	*
	Türkmen kızı	**
	Dost	*****
	Elbistanlı kız	*
	Avşar kızı	*
	Bacıları deli Fındık	*
	Bacı	*
	Ana	**
	Yosma	*
	Afet-i devran	*
	Şah kızı	*
	Gavur kızı	**
	Kral kızı kurban gelin	*
<b>Medeni durum</b>	Kız-gelin	*****
	Dul	**
<b>Yaş</b>	On dört	**

		On beş	****
		Küçük, ufacık	**
		On üç on dört	**
		Uygun	*
		Yeni açılmış gül	**
	<b>Boy</b>	Usul	*****
		Orta	**
		Servi/selvi, selvinin dalı	*****
		Boy	*
		Uzun	*
		Münasip	*
	<b>Baş</b>	<b>Baş</b>	Eğri
Elvan elvan çiçekli			*
<b>Yüz</b>		Gül	***
		Mah cemâl, yüz, ayın tekeri	*****
		Benli	**
		Alma	*
		Cemâl, yüz	***
<b>Göz</b>		Kara	**
		Mühür	*
		Kömür	***
		Elâ, ala	*****
		Göğ ala	*
		Âhu	*
		Mesten	*
		Benli	*
		Bakışı kaçak	*
		<b>Kaş</b>	Kara, kudretten kara
Çift çift bölünmüş			*

		İrâ	**
		Elif	*
		Keman	*****
		Hilal	**
		Kaş	****
		Çatık	**
		Ebrû	**
		Yay	*
	<b>Kırpık</b>	Eğme	*
		Elif	**
		Kaykî	*
		Kırpık (öldüren, birbirine bakışan)	****
		Çift çift olmuş belinmiş	*
		Ok	*
	<b>Ağız</b>	Şeker	***
	<b>Dudak</b>	Bal, şeker, şerbet	****
		Sultanî kiraz	*
	<b>Dil</b>	Şirin	*
		Şeker, nöbet şekeri	**
		Tatlı	**
		Dil	*
		Oğul balı	*
	<b>Diş</b>	İnci	*
	<b>Gerdan, boyun</b>	Ak, beyaz, altın-ak	*****
		Ördek boyun	*
		Çifte benli, zer-nişan/ sıra benli	***
		Gerdan	*
		Reyhanlı	*
		Sim	*

		Yukarı	*
	<b>Yanak</b>	Lâle	*
		Al	*****
		Elmas	*
		Parlak	*
		Tomurcuk gül	*
		Elma	*
		İplik iplik kanlı	*
		Altun köz	*
		Karanfil	*
		<b>Saç</b>	Sümbül
	Zül-i siyâh, zülûf, kara		*****
	İpek, ibrişim, tel		***
	Cevizî mor		***
	Çift/ mor/ belik		****
	Saç (uzun, belin üstünde)		****
	Reyhanlı		**
	Kelep kelep		*
	Kıvrım kıvrım kâkül, perçem		**
<b>Gövde</b>	<b>El</b>	Ak, beyaz	*****
		Top top menekşeli	*
		Deste deste güllü	*
		Topak	*
	<b>Kol</b>	Yumuşak	*
	<b>Ayak</b>	Ağ/ topuk	***
	<b>Göğüs</b>	Ağ, çifte benli	****
		Çift beyaz meme	*
		Ayva, turunç, nar	*
		Göğüs	*

		Yumuşak	*	
	<b>Bel</b>	İnce	*****	
	<b>Omuz</b>	Omuz	**	
		Aşağı	*	
	<b>Yapı</b>	Sığın etli	**	
		Ağlık	*	
<b>Kıyafet</b>	<b>Baş</b>	Eğri/ yalbirdak/ İstanbul/ sırmalı fes	*****	
		Nikap	*	
	<b>Ayak</b>	Edik	*	
		Adana çizmesi	*	
		Gümüş nalın	*	
	<b>Gövde</b>	Çapraz düğme	*	
		Yeşil-al	**	
		Önleri sarı keten	*	
		Ağlı sarılı	*	
		Allar, al karmakarış	****	
		Etek	*	
		Kırmızı önlüklü	**	
		Ak öğnüklü		
		Cığallı telli	*	
		Al çıkarır kara bağlar	*	
		Gümüş kemer	*	
		Don	*	
		Libas	*	
		Simden çuha	*	
		Yeşil cübbe	*	
		Samur kürk	*	
	Adana kıvrak şalı, lâhurî şal	**		
	<b>Bed</b>	<b>Aksesuar</b>	Gümüş düğme	**

<b>en Süsleri</b>		Kırmızı düğme	*
		Altın burma	*
		Al mendil	*
		Altın halhal	**
	<b>Saç</b>	Sümbül, kalle mis	**
		Altın saç bağı, sırma, saçak	*****
	<b>Göz</b>	Sürme	*****
	<b>Beden</b>	Kına (ağaya başa)	****
		<b>Yüz</b>	Cilâ
	<b>Kadının Benzetildiği Unsurlar</b>	<b>Bitki</b>	Çiçek
Kırmızı gül, yeni açılmış gül, Yayla gülü, gül			*****
Selvi			*
Çiğdemden güzel			*
Gülgülü (gelincik) suratlı			*
Bir fidanda dal			*
<b>Hayvan</b>		Kuşu, kuşu gerdanlı	**
		Ceren bakışlı	*
		Suna, ablak suna	****
		Allar geyik	**
		Kınalı keklük	*
		Gövel ördek	***
		Yavru baz	*
		Şahin	**
		Seyfi	**
		Zülfü turnanın teli	*
		Duruşu ispirin (bir av kuşu) tuğu	*
		İspir bakışlı	*

		Balkan kaz	*
		Dudu dilli, kumru sesli	*
		Şah turna ötüşlü, şahin bakışlı	*
	<b>Kavram ve nesnelere</b>	Arıların balı, bal	**
		Hurilerin piri, huri melek, peri	*****
		Melek simalı	*
	<b>Yeryüzü şekli vb.</b>	Mor sümbüllü kuru	*
		Aklım eğlencesi	*
		Gönül yaylası	*
		Bin liralık mal	*
		Yanakları kar gibi parlak	*
		Kurban isteyen ziyaret	*
		Doğan aylar	**
Dürr ü mâh			
<b>Koku</b>	<b>Genel</b>	Cennet âlâ, Cennetin gülü, Firdevs-i Âlâ'da gonca gül gibi	***
		Koku	*
		Nergiz kokuşlu, rayhalı ten	**
		Gül gibi kokan ter	*
	<b>Kısmî</b>	Misk kokulu saç, göğüs arası	**
		Beyaz eller koklanan	*

### KAYNAKÇA

- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Serüven*. Mehmet Rifat & Sema Rifat (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Boratay, P. N. (2000). *Halk Edebiyatı Dersleri*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Çolak, G. (2019). *Toplumdilbilimi Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Görgülü, D. (2019). *Karacaoğlan, Aşık Veysel ve Neşet Ertaş'ta Kadın*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Giresun Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Görkem, İ. (2006). *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu* . İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Özdemir, A. Z. (1985). *Avşarlar ve Dadaloğlu*. Ankara: Dayanışma.
- Young, K. (1998). Beden Folkloru. Serpil Cengiz (Çev.). *Milli Folklor*, 136-139.

# BA'RÛR HANI GRAFİTİLERİNİN TÜRK KAYA RESİMLERİYLE BAĞLANTILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN EVALUATION ON THE CONNECTIONS OF BA'RÛR CARAVANSERAI GRAFFITIES IN THE TURKISH PETROGLYPH AND GRAFFITIES

Başaran Doğu GÖKTÜRK\*

### ÖZ

Ba'rûr Hanı, Şanlıurfa ili Harran ilçesinin yaklaşık 28 km. doğusunda, Göktaş Köyü sınırları içerisinde tapu kayıtlarında 34. parselde konumlanmaktadır. Han, ülkemiz sınırları içerisindeki tek Eyyubi hanı olma özelliği göstermekle birlikte, plân tipi olarak kare bir avlu etrafına toplanan dört taraftan kapalı mekânlar ve eyvan bütünlüğüyle Suriye'deki El Kusey, Han El-Arus, Kara Han gibi Eyyubi devri kervansaraylarıyla benzerlik göstermektedir. Yapının heybetli taçkapısını oluşturan blok taş yüzeylerinde, dışarıdan da rahatlıkla görülebilen, Oğuz boylarına ait damgalar bulunmaktadır. Taçkapının iki yanında ve kapı çerçeve taşlarında da benzer damgalarla birlikte çeşitli şekil ve graffitilerin olduğu görülmektedir. İç mekânda avluyu çevreleyen duvarların bir kısmı, revakların oluşturduğu mekân duvarları ve odalarda da bu damgaların devam ettiği görülmektedir. Ayrıca aynı duvar yüzeylerinde, Türklerin göçlerle yayıldığı coğrafyalarda sıklıkla karşılaştığımız insan figürleri, şamanlar, süvariler, atlar, dağ keçileri, deve, geyik, kurt, köpek vb. figürler de tespit edilmiştir. Sözü geçen figürler dışında av, kahramanlık, kervan, ritüel içerikli sahne anlatımları da karşımıza çıkmaktadır. Bildiri kapsamında, bu figürlerin benzer örneklerinin hangi coğrafyalarda bulunduğu, Anadolu örnekleri başta olmak üzere Türk boylarının yayılım sahası içindeki ülkelerden emsalleriyle karşılaştırmaları yapılarak hangi dönemde, kimler tarafından yapıldıkları gibi soruların cevapları aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şanlıurfa, Graffiti, Kaya Resmi, Damga, Şaman, Türk

### ABSTRACT

Ba'rûr Caravanserai is located approximately 28 km away from Harran district of Şanlıurfa province. It is located in the east, within the borders of Göktaş Village. Although the Caravanserai is the only Ayyubid Caravanserai within the borders of Türkiye, its plan type is similar to Ayyubid caravanserais such as El Kusey, Han El-Arus and Kara Han in Syria, with its closed spaces on four sides and iwan integrity gathered around a square courtyard. There are *tamgas* belonging to the Oguz tribes on the block stone surfaces that form the imposing main portal of the building, which can be easily seen from the outside. It can be seen that there are various shapes and graffiti with similar *tamgas* on both sides of the main portal and on the portal frame stones. It is seen that these *tamgas* continue in some of the walls surrounding the courtyard in the interior, the walls of the space formed by the

---

\* Dr. Arş. Gör., Harran Üniversitesi, Şanlıurfa/Türkiye (bdgokturk@harran.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-5069-1220>

porticoes and the rooms. In addition, on the same wall surfaces, there are figures have also been identified human, shamans, riders, horses, mountain goats, camels, deer, wolves/dogs, etc., which we often encounter in the geographies where the Turks spread through migrations. Apart from the figures mentioned, we also encounter scene descriptions of hunting, caravans, ceremonies and rituals. Within the scope of the paper, answers to questions such as in which geographies similar examples of these figures are found, in which period they were made and by whom, will be sought by comparing them with their counterparts from countries within the distribution area of Turkish tribes, especially Anatolian examples.

**Keywords:** Şanlıurfa, Petroglyph, Rock Art, Tamga, Shaman, Türk

## Giriş

Dünya üzerindeki birçok toplum tarafından 20. yüzyıla kadar, kaya resimlerinin Şamanizm ile bağlantılı olarak meydana getirildiği görülmektedir. Ancak bu uygarlıkların çoğunluğu bu resimleri yapmayı zaman içerisinde bırakmış ve kültürel devamlılığı sağlayamamıştır. Türk toplulukları ise, özellikle Asya coğrafyasında bu devamlılığı korumuş ve göç ettikleri farklı coğrafyalarda da kaya resmi yapma geleneğini devam ettirmişlerdir. Söz konusu devamlılık bugün yabancı araştırmacılar tarafından da ortaya konulmaktadır. Türklerin, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinler öncesindeki veya beraberindeki inanç sistemleriyle birlikte, kültürel birikimlerini de okuyabildiğimiz önemli kaynakların başında kaya resimleri gelmektedir. Bu sebeple kaya resimleri, son yıllardaki araştırmalarla birlikte Türk kültür coğrafyasının sınırlarını çizmemize yardımcı olan önemli değerlerimizden olmuştur. Özellikle Anadolu'ya 1071 öncesinde gelen Türk topluluklarının olduğunu Orta Asya menşeli kaya resimleriyle yaptığımız karşılaştırmalardan, yazılı kaynaklardan, belgelerden elde ettiğimiz verilerle bunları ortaya koymaktayız (Beyazıt, 2014; Gital, 2015; Gital 2017; Gital 2018; Beyazıt, 2018; Göktürk, 2021; Baştürk, 2021; Beyazıt ve Göktürk, 2022, s. 1-44; Göktürk 2022).

Tarih öncesi çağlardan itibaren yerleşime sahne olan Şanlıurfa ve çevresinde yapılan saha araştırmaları ve tarafımızdan gerçekleştirilen bireysel tespitlerimiz neticesinde bölgede Türk boylarına ait damgalar, grafitiler, kaya resimleri ve değişik alfabelerde meydana getirildiğini düşündüğümüz yazıtlar bulunmuştur<sup>1</sup>. Bu tespitlerden birisi de çalışmamızın asıl konusunu oluşturan Ba'rûr Hanı'dır. İrdelediğimiz grafitileri bünyesinde barındıran bu han, ülkemiz sınırları içerisinde tespit edilmiş tek Eyyubi dönemi hanı olması bakımından zaten

---

<sup>1</sup> Gerekli izin çalışmalarının ardından elde ettiğimiz veriler yayımlanacaktır.

ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bugüne kadar hanla ilgili yapılan yayınlar hanın mimarisi, kazısı, restorasyonu ve konservasyonu ile ilgilidir. Bu incelemeler içerisinde konu edindiğimiz grafitilerden sadece damgalara kısaca değinilmiştir (Güler, 2021; Kıldıroğlu ve Çelik, 2022, s. 457-486). Duvar yüzeylerinde gördüğümüz kalan figürlerle ilgili herhangi bir çalışma şu ana kadar yapılmamıştır.

Han içerisindeki ilk tespitlerimize göre, elli kadarı taçkapı etrafında olmak üzere, dört yüze yakın grafitinin varlığından söz etmemiz mümkündür. Bu tasvirlerin tamamı çalışma kapsamında incelenmeyecek sadece genel başlıklar altında kısa tanımlamaları ve benzerleriyle birlikte değerlendirmeleri yapılacaktır. Bu tasvirler insan, süvari, at, deve, keçi, köpek tasvirleri, damgalar, geometrik şekiller, yazıtlar gibi başlıklar altında toplanabilir. Ancak bu çizimler kendi arasında da farklılıklara sahiptir. Bu nedenle çalışma içerisinde genel başlıklar altında farklılıkları da belirtilerek incelenecek, öncesinde yapının tarihi ve mimari özellikleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

### **Ba'rûr Hanın Adı, Tarihi ve Mimari Özellikleri**

Kitabelerindeki yıpranmalar nedeniyle ismi tam olarak okunamayan hanın, günümüzde ismiyle ilgili çeşitli okuma önerileri geliştirilmiştir. Özellikle halk arasındaki yaygın ismi “Ba’ru” kelimesinin Arapça keçi pislği anlamına gelmesi nedeniyle dayandırılan hikâyeden kaynaklanmaktadır (Karakaş, 2012, s. 426). Ancak böyle bir yapıya bu ismin verilmesi kelimelerin okumalarının birbirine yakın olmasından ileri geldiğini düşündürmektedir. Okuma önerilerine ve yapının yakınında konumlanan kuyudan hareketle en mantıklı anlamların “Bağaru ve Ba'rûr (Susuz, şiddetli susuzluk veya birden şiddetli yağmur)” veya “B'ir ve Bi'rûr (kuyu, kuyulu yer)” olduğu düşünülmektedir (Güler, 2021, s. 26, 27).

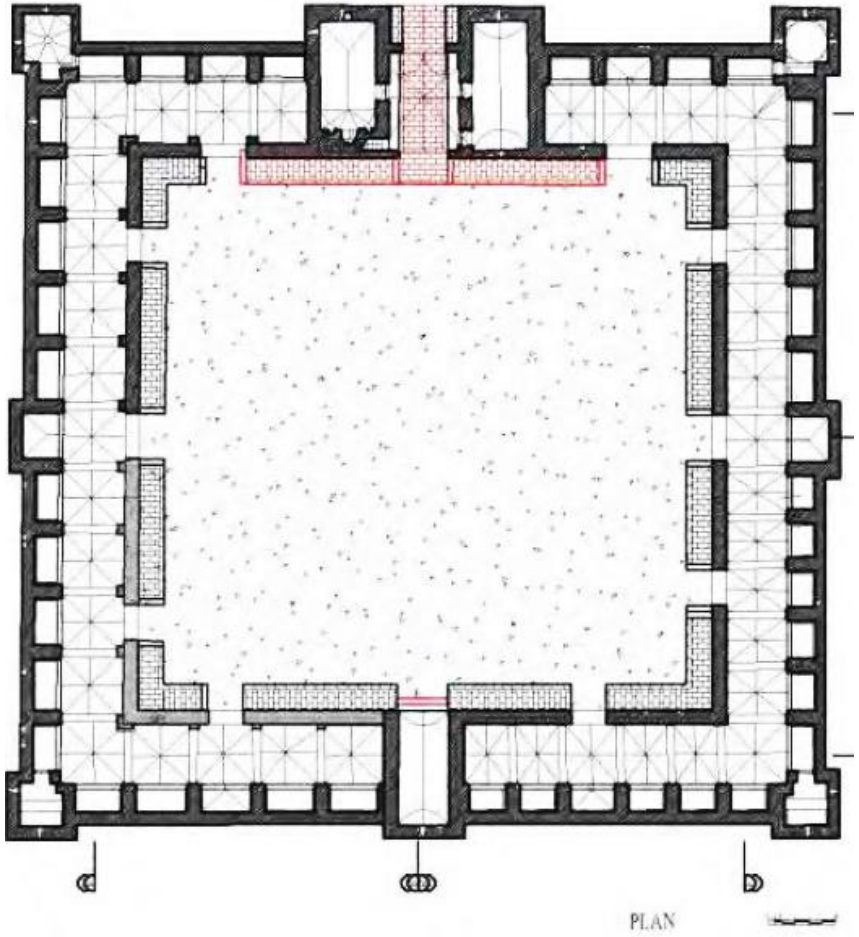
Yapının kitabesine göre hanı yaptıran İsa oğlu İmad oğlu Hacı Hüsameddin Ali'dir. Yine kitabesine göre Han'ın Hicri cemaziye'l evvel ayı 616 (Miladi Temmuz 1219) yılında inşaatının tamamlandığı ve kitabesinin de Zi'l-hicce ayı 616 (Miladi Şubat 1220) yılında eklendiği şeklinde yorumlanmaktadır (Karakaş, 2012, s. 426). Yapıda bunlar dışında bir kitabe daha bulunmaktadır. Kitâbede “Kim bu mübarek hanın banisine sırt çevirirse, mel'un oğlu mel'un'dur” ifadesi geçer (Karakaş, 2012, s. 427).

20. yüzyılın başlarında Oppenheim tarafından Tek Tek dağları olarak isimlendirdiği alana yaptığı gezi içerisinde Soğmatar, Şuayb Şehri, Harran ve Şanlıurfa şehirlerinin de fotoğraflarından anladığımız

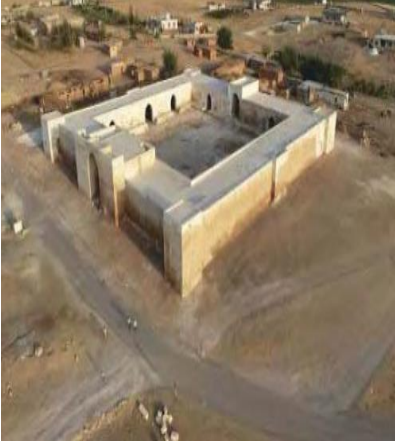
kadarıyla yapı çok uzun zaman önce terk edilmiş ve günümüze de bu harap haliyle ulaşmıştır. 2018 yılında kapsamlı bir restorasyona tabi tutulan yapıdaki bu çalışmalar Ekim 2020 itibariyle tamamlanmıştır (Güler, 2021, s. 269) ve günümüzde de ziyarete açık durumdadır.

Han plân tipi olarak kare bir avlu etrafında sıralanan mekân, koridor ve odalardan oluşan düzenlemeye sahiptir (Şekil 1). Han, simetrik sayılabilecek plânlıdır. Kuzey cephesini ortlayan taçkapı ve aynı ekseninde güney cephesinde de birer eyvanlı düzenlemeye sahiptir (Bkz. Tablo I). Yapının beden duvarlarının köşelerinde kuleler konumlanmıştır. Ayrıca doğu ve batı cephelerini dışardan ortlayan payanda şeklinde düzenlenmiş dikdörtgen kesitli uygulama mevcuttur. Dışarıya taşıntı yapan bu alanlar içeride beşik tonozlu eyvan biçiminde düzenlenmiştir. Bu haliyle aslında yapının plânı dört eyvanlı kervansaray tipolojisiyle de uyumludur. Doğu ve Batı cepheleri avluya sivri kemerli üçer açıklıkla bağlanmaktadır. Cephelerde yolcuların dinlenmesi ve yüklerini indirmeleri için yapılmış sekiler bulunmaktadır. Taçkapı eyvanının batısında içerisinde mukarnas kavsaralı mihrap nişi bulunan mescid ve hanın damına çıkan merdiven sırası yer alır. Doğu yönünde ise muhtemelen handaki görevlilerin kullanımı için oluşturulmuş bir başka oda bulunur. Mescid kanadındaki köşe kulesinin örtü sistemi mukarnas dolgulu tromplarla oluşturulan sekizgen alana oturtulmuş kubbeye sağlanmıştır. Kuzey-doğu köşe odasının da kubbeye örtülü olduğuna dair izler restorasyon çalışmaları sırasında tespit edilmiştir. Güney kanatta yer alan köşe odalarının örtü sistemleri de benzer şekilde olmalıydı ancak günümüze bu alanların örtü sistemi ulaşmamıştır. Güney cephede konumlanan ana eyvanda beşik tonozla örtülüdür. Hanın tüm cephelerinde bulunan koridor şeklindeki uygulamaların etrafında niş biçiminde düzenlenen, yolcuların barınma ihtiyaçlarını karşılamak için meydana getirilmiş, yerden yükseltilerek oluşturulmuş alanlar vardır.

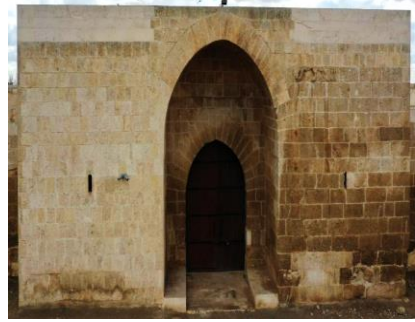
Hanın mimari açıdan Anadolu sınırları içerisindeki benzer örneği Antalya Evdir Hanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Eyyübîler döneminde Suriye sınırları içerisinde meydana getirilmiş 12. yüzyıl hanlarıyla da benzer plân tipi özelliğine sahiptir. Bunlar El-Kusey (Miladi 1135), Han el-Arus (Miladi 1181-82) ve Kara Han (Miladi 12. yüzyıl) olarak sıralanmaktadır (Temir, 2008, s. 171).



Şekil 1. Han plânı. (Güler, 2021, s. 254).



Hanın restorasyon sonrası görüntüsü. (Güler, 2021, s. 253)



Hanın Taçkapı cephesi genel görünümü.

**Tablo I Hanın genel görünümü.**

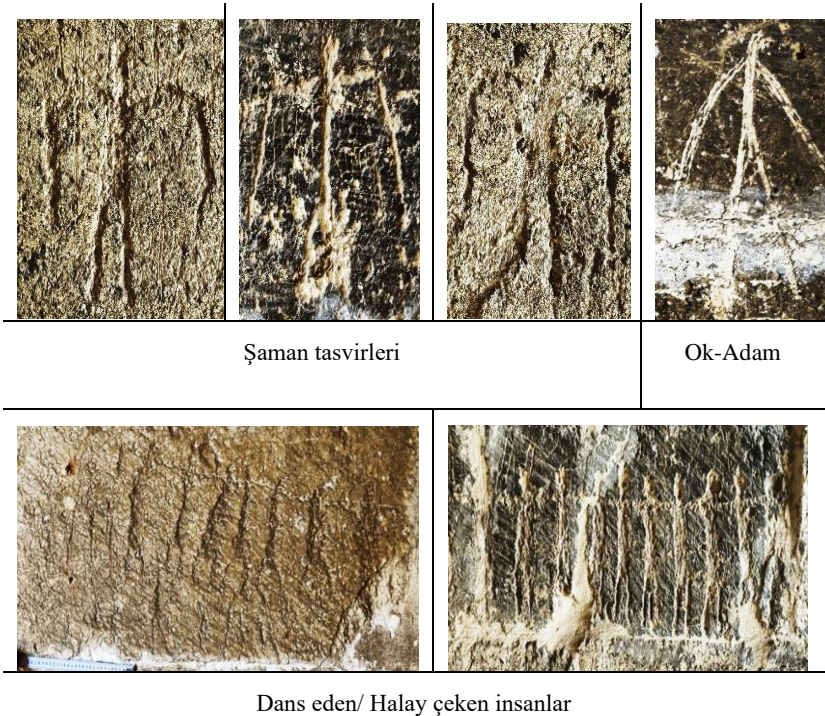
### **Tasvirler**

Yapıda gördüğümüz kadarıyla insan, süvari, hayvan, damgalar, geometrik şekiller ve yazıtlar olarak başlıklara ayırabileceğimiz çeşitlilikte tasvirlerle karşılaşmıştır. Bunları başlıklar altında tanıtarak fotoğrafiyle birlikte açıklamaları yapılacaktır.

### **İnsan Tasvirleri**

Han duvarlarında vücut özelliklerinden hareketle insan olduğunu düşündüğümüz çeşitli tasvirler tespit edilmiştir. Bunlar yaya avcı, yaya savaşçı, şaman, ok-adamlar, dans eden insanlar ve ne yaptığını tam anlayamadığımız figürler olarak sıralanabilir (Tablo II). İnsan betimlemelerinin bir kısmı kolları iki yana yatay şekilde açık

durmakta ve bazılarında ellerinin parmakları vücuduna göre oldukça büyük biçimde verildiği görülmektedir. Bazı insan betimlemeleri ise ok-adam tanımlaması yaptığımız, kolları ve bacakları ters “V” harfi şeklinde oluşturulmuş basit çizgilerden müteşekkildir. Ellerinde kılıç benzeri silah taşıdığını düşündüğümüz örnekler yaya savaşçı, elindeki ok-yayla geyik avlayan insan figürü yaya avcı şeklinde isimlendirilmiştir. Han duvarlarında en sık karşılaştığımız insan betimlemeleri şüphesiz halay benzeri bir dans halinde betimlenmiş birbirlerinin omuzlarından veya ellerinden tutan grup halinde verilenlerdir. Bunun dışında kam/şaman olarak tanımladığımız, kolları iki yana açılmış el parmakları vücuduna göre oldukça büyük çizilmiş figürler görülmektedir. Şaman tasviri olduğunu düşündüğümüz çizimlerin dans eden figürlerin yanında bulunması, bir ritüel/tören içerisinde olduklarını düşündürmektedir.



**Tablo II İnsan tasvirlerinden örnekler**

Tespit edilen bu figürler dünya üzerindeki birçok kaya resim alanında örnekleri bulunan betimlemelerdir. Bu tasvirleri diğerlerinden ayıran en büyük özellikleri, arkeolojik malzemelerde



benzerlerinin tespit edilebilmesi, boy damgalarının ve yazıtların yanı başlarına hakkedilmesidir.

Ok-adam tasnifi yaptığımız tasvirlerin Avar dönemine ait sanat eserlerinde ve Kafkas coğrafyasında koruyucu tılsım amacıyla şekillendirilmiş metal insan figürlerinde aynılık sergiler (Csiky, 2018, 348). Yine Mugur-Sargol petrogliflerindeki şamanların yardımcı ruhlarını temsil eden figürlerde bunlara örnek teşkil eder (Hoppál, 2015, s. 59, Res. II.3.4.). Aynılıkları sıralanabilecek çok örneği bulunan bu tasvirin Anadolu içerisinde Ankara Gündül (Göktürk, 2021, s. 554-555), Hakkâri Trişin (Uyanık, 1974, Fig. 117), Kütahya Yapılcan Hıdırlık Türbesi (Gital, 2015, s. 96), Eskişehir Sivrihisar Doğan Arslan Mescidi (Baştürk, 2021, s. 247) gibi noktalarda benzerleriyle karşılaşmıştır.

Şaman olarak tanımladığımız figürlerde, ellerin gövdelerine göre büyükçe çizilmesi, giysilerinin betimlenmesi dikkat çekicidir. Şamanlar burada av sahnesi veya dans eden insanlarla birlikte verilerek, bir törene liderlik ettiklerini de göstermektedir. Orta Asya'da çokça benzeri bulunan bu tasvirin (örnekler için bkz. Göktürk, 2022, s. 1558-1559), ülkemiz sınırları içerisinde Kütahya Çavdarhisar (Beyazıt, 2018, s. 363), Kütahya Altıntaş Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesi (Gital, 2015, s. 292-293), Batman Deraser Kaya resimleri (Soydan&Korkmaz, 2013, s. 685, Res 13) gibi merkezlerde bulunur.

Dans eden insan figürleri tören/ayın/kutlamayla ilgili olarak Türk toplulukları içerisinde yüzyıllardır kaya resim geleneğinin içerisinde devam ettirildiğini bize gösterir. Anadolu içerisinde benzer sahneler petroglif ve grafitler içerisinde Ankara Gündül (Göktürk, 2021, s. 680), Kütahya Aizanoi'de (Beyazıt, 2014, s. 97) görülür. Ancak benzer tören içerikli tasvirler Orta Asya'da Okunyeve kültüründe (Rozwadowski, 2012, p. 281, Fig. 2), Azerbaycan Gobustan (Cəferzadə, 1999, Böyükdaş Yuxarı Terras Daş No 46, Daş no: 67), Kırgızistan Saymalıtaş (Tashbayeva, 2001, p. 40), Kazakistan Tamgalısay (Samashev, 2001, p. 172, Fot. 1), Kazakistan Karatau Sauyskandyk (Samashev vd., 2014, p. 312, 318, 319) petroglif sahalarında da rastlanır.

### **Süvariler**

Figürler içerisinde bazı örneklerin bir hayvan sırtına binmiş şekilde duran stilize edilmiş süvari olduğu düşünülmektedir (Tablo III). Örnekler içerisinde toynak kısımlarının belirgin verilmesi, kuyruklarının düğümlü veya örülü biçimde çizilmesi, bu binek

hayvanların at olduğunu bizlere göstermektedir. Nokta vuruş tekniğinin ağırlıklı olarak kullanıldığını gördüğümüz tasvirlerde kazıma ve iki tekniğin birlikte uygulandığı süvari tasvirleri de bulunmaktadır. Süvariler, av veya kervan sahneleri içerisinde farklı hayvan gruplarıyla birlikte betimlenmiştir.



**Tablo III Süvari tasvirlerinden örnekler**

Süvariler ve özellikle atlar, Türk yaşam tarzı için büyük önem arz etmekte, yazılı kaynaklarda ve arkeolojik kalıntılarda da bu durum rahatlıkla gözlenmektedir. Çin kroniklerinde Türk yaşam tarzının atsız düşünülmemeyeceği belirtilmiştir (Esin, 1995, s. 54). Ayrıca Türk topluluklarının evcilleştirdikleri atları komşu boylara ve ülkelere Hun döneminden itibaren satarak gelir elde ettikleri bilinmektedir (Taşağıl, 2020, s. 309; J.-P. Roux, 2015, s. 124). Dîvanî Lugâti't Türk'te "kuş kanadın er atın" "At, Türk'ün kanadıdır." ifadeleriyle kuşun kanadıyla erin ise atıyla olması gerektiği belirtilerek bu tasvirin ehemmiyeti açıklanmıştır (Kaşgarlı, 1985, s. 34, 35, 48, 49). Bu birliktelik arkeolojik verilerin yanında kaya resimleri ve devamı olduğunu düşündüğümüz grafitilere de yansımıştır. Altaylar Biçiktu-boom (A. I. Martinov, 2013, Çiz. 42, 83), Azerbaycan Gobustan (Cəferzadə, 1999, Yazılıtepe daş no: 34, 40, 41, 47, Büyükdaş Yukarı Teras Daş No: 23), Kazakistan Bayan Jürek (İbekeyeva, 2015, s. 187), Moğolistan Bayan Ölgii Buyant (Güneri, 2012, s. 153, Res. 106), Tacikistan Vybist Dara (Ranov, 2001, p. 146, Fig 19) gibi çok geniş coğrafyalarda süvari figürleri görülmektedir. Anadolu içerisinde de Ankara Gündül (Göktürk, 2021, s. 573), İzmir Selçuk Ayasuluk (Yılmaz, 2018, s. 300), Kars Kağızman Camuşlu Köyü (Somuncuoğlu, 2008, s. 461), Kütahya Çavdarhisar Aizanoi (Beyazıt, 2018, s. 388, 393), Kütahya Altıntaş Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesi'nde (Gital, 2015, s. 265) süvari figürlerine rastlanmaktadır.

## Hayvan Tasvirleri

Tasvirler içerisinde vücut şekilleri, duruşları, boynuz, kuyruk gibi uzantılarından anladığımız kadarıyla at, deve, geyik, keçi, köpek, gibi hayvanlar tespit edilmiştir (Tablo IV). Atlar genellikle bir biniciyle birlikte verilmiş ve süvari şeklinde tanımlanmıştır. Av sahnelerinde genellikle karşılaştığımız bu hayvanlardan keçi ve geyikler avlanan tarafta yer alırken, at ve köpekler avcıyla birlikte kazanmıştır. Deve figürleri ise genellikle hanın da amacına uygun olarak kervanların geliş ve gidişlerini canlandırmak üzere bir sıra halinde konumlandırıldığını görmekteyiz.



Deve tasviri

Dağ keçisi tasviri

Geyik tasviri

**Tablo IV Hayvan tasvirlerinden örnekler**

Petroglif ve grafitiler içerisinde at, deve, keçi, köpek gibi tasvirler bulunur. Bunlar Orta Asya'da Azerbaycan Gemiqaya (Aliyev, 2005, s. 45), Moğolistan Yukarı Tsagaan Gol (Tepfer, 2006, p. 10), Rusya Güney Sibirya Biçiktu Boom (Martinov, 2013, Res. 16, 25, 42), Özbekistan Sarmishsai (Khujanazarov, 2001, p. 108, 109), Rusya Krasnoyarsk Shara-Shubute (Miklashevich, 2003b, p. 6), Tacikistan Batı Pamirler Langar bölgesi (Bobomulloev, 2011, p. 78), Tacikistan Doğu Pamirler Akdzhilga (Bobomulloev, 2011, p. 80) gibi ülkemiz dışındaki ve sayıları artırılabilir bölgelerde görülebilir.

Anadolu'da ise Burdur Yeşilova Sazak Köyü (Çankaya, 2015, s. 50), Eskişehir Seyitgazi Kümbet Köyü Himmet Baba Kümbeti (Şahin&Varis, 2017, Çiz. 13, 14), Eskişehir Sivrihisar Mülk Köyü Doğan Arslan Mescidi (Baştürk, 2021, s. 253), Ordu Mesudiye Esatlı köyü (Somuncuoğlu, 2008, s. 491), Kars Borluk Vadisi (Özbek&Yükmen, 1998, s. 33), Kütahya Çavdarhisar Aizanoi (Beyazıt, 2018, s. 398), Kütahya Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesi

(Gital, 2015, s. 70, 71) gibi alanlarda bu figürler görülebilmektedir. Bununla birlikte Han'a yakın konumda bulunan ve kervan yolu üzerindeki muhtemel noktalardan Şuayp şehrinde de benzer at, deve, keçi gibi figürler tarafımızdan da tespit edilmiştir (Somuncuoğlu, 2008, s. 515, 516, Bkz. Tablo V). Ayrıca Mardin Müze Müdürlüğü tarafından tespit edilen Şırnak'ın İdil ilçesinde yeni keşfi yapılan ve yayına hazırladığımız kaya resimlerinde de benzer figürler görülmektedir (Bkz. Tablo V)<sup>2</sup>.



Şuayp Şehri Hayvan Figürleri (Yazar Arşivi)



Şuayp Şehri Keçi Tasviri (Yazar Arşivi)



Şuayp Şehri Keçi Tasviri (Yazar Arşivi)



Şırnak İdil Kaya Resimleri



Şırnak İdil Kaya Resimleri



Şırnak İdil Kaya Resimleri

**Tablo V Hayvan Figürlerinin yakın çevredeki benzerleri**

### **Geometrik Şekiller**

Hanın duvar yüzeylerinde gördüğümüz bir diğer tasvir grubu geometrik olabilecek şekillerdir (Tablo VI). Bunlar kareye yakın dörtgenler içerisine yerleştirilmiş üçgenlerden oluştuğu gibi, iç içe çizilmiş dörtgenlerden müteşekkil şekiller de bulunmaktadır. Ayrıca daire biçiminde çizilmeye çalışılan geometrik formlar da vardır. Bunların tamamının kazıma tekniğiyle meydana getirildiği anlaşılmaktadır.

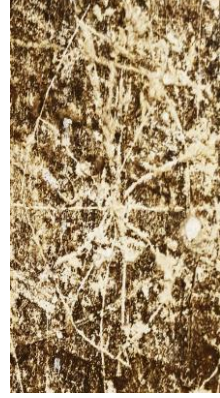
<sup>2</sup> Fotoğraflar için Mardin Müzesi Müdürü Sayın Abdulgani Tarkan beyefendiye teşekkürü borç biliriz.



Dörtgen



İç içe Dörtgen



İçi eş parçalara  
ayrılmış daire

### Tablo VI Geometrik Şekil Örnekleri

İç-içe geçmiş dörtgen motifinin duvar yüzeylerine işlendiği Kütahya Aizanoi Zeus Tapınağı (Beyazıt, 2018, s. 424), Kütahya Altıntaş Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesi (Gital, 2015, s. 317), Eskişehir Sivrihisar Mülk köyü Doğan Arslan Mescidinde benzerleri tespit edilmiştir (Baştürk, 2021, s. 259). Ayrıca Hatay Kırıkhan Kızılhöyük Mezarlığı'ndaki mezar taşı yüzeyine işlenmiş bir örneği de bulunmuştur (Temiz vd., 2020, s. 541). Bu tip şekillerin genellikle yatay zemine kazınmış örnekleri bulunmakta ve bunlar çeşitli taş oyunlarıyla bağlantılı oldukları düşünülür. Ancak karşılaştığımız bu tasvirler dikey yüzeylere uygulanmıştır ve tılsım/büyü gibi sebeplerle yapıldıkları düşünülmelidir.

### Tamga/Damgalar

Özellikle taçkapı etrafında sıklıkla tekrarlanmış Türk boylarına ait damgaları, hanın iç kısmındaki duvar yüzeylerinde de görmektediriz (Tablo VII). Yazılı kaynaklarda, Kayı, Salgur, Afşar, Ula Yondlug şeklinde tarif edilen ve tanımlanan boylara ait damgaların bu duvarlarda hakkedildiği görülmüştür (Alışık, 2008). Bunun yanında yine farklı Türk boyları tarafından da kullanıldığı bilinen Tarak damga ve Ok-yay damgası örneklerine de rastlanmıştır. Damgaların kazıma ve nokta vuruş tekniği kullanılarak oluşturulduğu anlaşılmaktadır.



Kayı damgası



Kayı damgası



Salgur/Salur  
damgası



Tarak damgası



Ula Yondlug  
damgası



Ula Yondlug  
damgası



Afşar damgası



Ok-yay damgası

### Tablo VII Han duvarlarından damga örnekleri

Bu tip damgalara el sanatlarında (Güllüdağ, 2015, s. 138, 145; Karataş, 2013, s. 114; Qurbanov, 2013, s. 272-273), dikilitaşlarda (User, 2010, s. 61-73; Kırdıralı&Babayar, 2015, s. 21-22) kaya resim alanlarında (Yatsenko&Rogozhinskii, 2019, s. 41) rastlamaktayız. Anadolu içerisinde farklı noktalarda benzerlerini kaya resimlerinden (Göktürk, 2021, s. 640) grafiti (Gital, 2015, s. 322; Baştürk, 2021, s. 264) ve mezar taşlarına (Karamağaralı, 1992, Res. 82; Temiz vd., 2020, s. 540; Kıldıroğlu&Çelik, 2022, s. 480, 481) kadar farklı eserlerde görebilmekteyiz.

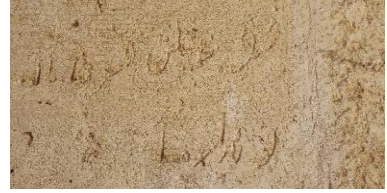
### Yazıtlar

Hanın kitabeleri haricinde duvarlarda yazılı bazı Arap alfabeli metinlerle de karşılaşılmuştur. Bunların genel olarak dua ifadeleri içeren metinler olduğu düşünülmektedir. 1 numaralı olarak envanter çalışmalarından bağımsız olarak numara verdiğimiz yazıt şu şekilde transkrip edilmiştir: “Rahmetullah min ne’ihî illâ Lilâhi ‘indellâh” (Ondandır, Onun içindir, onun yanındadır). 3 numaralı olarak isimlendirdiğimiz yazıtta ise arka arkaya yazılmış Arap alfabesindeki

“ل” harfi tespit edilmiştir<sup>3</sup>. Örnek olarak verdiğimiz diğer metinler şu an için okunamamıştır.



1 numaralı Arap alfabeli yazıt



2 numaralı Arap alfabeli yazıt



3 numaralı Arap alfabeli tılsım



4 numaralı Arap alfabeli yazıt

### Tablo VIII Han duvarlarından yazıt örnekleri

Kaya resim alanlarında tasvirlerle birlikte oluşturulmuş veya daha sonraki dönemlerde eklendiği düşünülen yazıtlarda bulunmaktadır. Bunlar Arap Alfabeti (Samashev vd., 2014, s. 279-281), Eski Türk Alfabeti (Aydın, 2013, s. 73-258; Alimov, 2014, s. 223- 262) gibi alfabelerle meydana getirilen örnekler ve Karadeniz havzasındakiler (Doğan, 2019a; Prinzing, 2007, s. 241-252; Doğan, 2019b) şeklinde karşımıza çıkar. Yapılan çalışmalar gösteriyor ki Antalya’da (Sütçüoğlu, 2018, s. 42-51) ve Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı zamanında inşa edilmiş yapılarda grafitilerle birlikte yazıtlarında varlığı söz konusudur (Redford, 2007, s. 361; Gital, 2015, s. 120, 161; Baştürk, 2021, s. 270).

### Değerlendirme ve Sonuç

İlk tespitlerimize göre han duvarlarında dört yüze yakın tasvir bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sayı yapılacak detaylı envanter çalışmalarıyla artacaktır kanaatindeyiz. Tasvirler içerisinde insan, süvari, hayvan figürleriyle birlikte, damga, geometrik şekil, yazıt ve tam olarak mahiyetini anlayamadığımız tasvirlerin de varlığı anlaşılmaktadır. İnsan figürlerinden bazılarının ellerinde kılıç kalkan

<sup>3</sup> Yazıtların transkripsiyon önerilerini yapan kıymetli meslektaşımız Arş. Gör. Dr. Halil İbrahim Oğur’a müteşekkirimiz.

gibi silahlar taşıdığı anlaşılırken, süvari figürlerinin bazılarının şamanların tören anında kendinden geçerek gerçekleştirdikleri vedc hallerindeki seyahati anlatan örnekler de görülmüştür. Ayrıca tasvirlerin gruplar halinde, sahneli anlatımlara sahiptir. Ancak bunların tamamını sadece bir bildiri içerisinde ele almak oldukça zordur. Bu nedenle envanter çalışmalarıyla birlikte yapıdaki figürlerin kitap olarak kazandırılması asıl hedefimizdir.

Tasvirler, han duvarlarına iki temel teknik kullanılarak işlenmiştir. Bunlardan ilki nokta vuruş şeklinde isimlendirdiğimiz yabancı literatürde “pecking” şeklinde isimlendirilen uygulamadır. Bir diğer temel teknik ise kazıma yöntemidir. Tasvirler uygulanırken sivri uçlu aletler yardımıyla bu kazımaların yapıldığı görülebilmektedir. Betimlemelerin boyutları kullanılan tekniğe göre değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Han duvarlarında nokta vuruş kullanılarak meydana getirilen tasvirlerin 25–30 cm. genişliğine hatta bazı örneklerde daha da büyük boyutlarda olduğu, kazıma teknikli örneklerin ise 3–5 cm. kadar küçülebildiği dikkat çeker.

Yapıda karşılaştığımız 1219-1220 tarihli kitabelerden anlaşıldığı üzere han, 13. yüzyıl başında inşa ettirilmiştir. Yapıda gördüğümüz tasvirlerin bu dönemden sonra belirli aralıklarla yapıldığı görülmektedir. Ancak kesin bir tarihlendirme yapmak oldukça güçtür. Bölgeden 20. yüzyılın başlarında geçen Oppenheim tarafından hanın taçkapısından çekilen fotoğrafta Salgur boyuna ait damga ve hemen altına bulunan damgalar açıkça görülmektedir<sup>4</sup>. Bu damgaların dış görüntülerinden ve yüzeyinde biriken patina tabakası sebebiyle yapının ilk döneminden kalmış olması ihtimali oldukça yüksektir. Benzer şekilde taçkapı ve yapının içerisindeki duvar yüzeylerindeki nokta vuruşlarla hakkedilmiş tasvirlerin de aynı dönemden kalmış olması muhtemeldir. Ayrıca kazıma tekniğiyle oluşturulmuş oldukça yüzeysel ve ince çizgilerle verilen tasvirlerin 19 hatta 20 . yüzyıllar içerisinde yapıldığı düşünülmelidir. Özellikle petroglif ve grafitiler için tarihlendirme önerisi vermek oldukça zor olduğu için tasvirlerin dönemlere göre farklı zamanlarda yapıldığı önerisinden başka seçenek kalmamaktadır. Ancak benzer tarihlendirme önerileri ve mimari eserlerde benzer tarihlere karşılık gelen örnekleri olduğu için ağırlıklı olarak 13.-15. yüzyıllarda yapıldıkları düşünülmelidir.

Ortak bir Türk tarihi yazımında başvurulması gereken ilk kaynaklardan olan kaya resimlerinin devamı grafitilerin, Han el Ba'rûr gibi Orta Asya ve Türk boylarının dağılım gösterdiği coğrafyalardaki

---

<sup>4</sup> Fotoğraf için bkz. <https://arachne.dainst.org/entity/167676>



yapılarda da benzerlerinin bulunduğu yayınlarda tespit edilmiştir. Bunun yanında Hana yakın noktalarda benzer grafitiler vardır (Bkz. Tablo V; Güler, 2019, s. 2331). Han el Ba'rür'daki tasvirlerin üslup olarak günümüz İran coğrafyası ve Şırnak İdil kırsalında keşfedilen nokta vuruş teknikli kaya resimleriyle benzerliği yüksektir. Aynı teknikle meydana getirilen kaya resimleri Kütahya Aizanoi Antik Kenti Zeus Tapınağının taşlarının yüzeyine de işlenmiştir. Özellikle ardı ardına sıralanan hayvan figürleri üslupsal açıdan aynılığa sahiptir. Dans eder şekilde verilen insan figürleri ise, erken devirlerden itibaren özellikle Orta Asya kaya resimlerinde sıklıkla işlenen bir konu olmuştur. Devamında üslupsal benzerlik gösteren bu sahnelerin, göç yollarıyla birlikte dağıldığı söz konusu olduğu Anadolu içerisindeki örneklerle birlikte Han duvarlarında karşılaştığımız figürlerle de ortaya konmuştur.

Yapının duvarlarında boy damgalarının bulunduğunu belirtmiştik. Farklı boylara ait bu damgalar taçkapıda özellikle yoğun biçimde işlenmiştir. Bu yoğunluğun dikilitaşların yüzeyine işlenen boy damgalarında olduğu gibi bir amaca hizmet etmek üzere yapıldığı açıktır. Örneğin Şiveet-Ulaan damgalı anıtında elliye yakın damga bulunmaktadır. Bu damgaların boyların bir araya gelerek bir siyasi birlik üzerinde fikir birliği altında hareket ettiklerini gösteren en önemli delillerden olduğu düşünülmektedir (Kıdıralı&Babayar, 2015, s. 53). Taçkapıda rastladığımız bu boy damgalarının, kalıcılığı olan bir yapıya gelen boy/aşiretlerin, damgalarını bırakmak suretiyle, bölgede bir siyasi birlik kurmuş olduğunu akla getirir. Bu nedenle damgaların birer siyasi belge niteliği kazandığı da öne sürülebilir. Ele aldığımız damgaların bölgede uzun yıllardan beri yaşayan Oğuz boylarının yapmış olabileceğini de yazılı kaynaklar aracılığıyla öğrenebiliyoruz (Kıldıroğlu&Çelik, 2022, s. 459-461). Bu sebeple damgalar, han duvarlarında tespit edilen tasvirlerin kimler tarafından yapıldığına ışık tutması açısından ayrıca ehemmiyet taşır. Orta Asya'da Türk Bengü Taşı olarak kalıcı eserler bırakan Türk boyları, göç ettikleri bölgelerde kalıcılığı olan mimari eserlerde (cami, türbe, han, şifahane vd.) bu damga ve kaya resim yapma geleneklerini devam ettirmişlerdir.

#### KAYNAKÇA

- Alışık, C. E. (2008). "Dîvanî Lugâti't Türk'te Oğuz Damgaları Türk Kültüründe Damga ve Kökeni. İçinde S. Barutçu Özönder (Ed.), *Kaşgarlı Mahmud Kitabı* (s. 65-78). Ankara.
- Alimov, R. (2014). *Tanrı dağı yazıtları eski Türk runik yazıtları üzerine bir inceleme*, Konya: Kömen.

- Aliyev, V. (2005). *Gemiqaya*. Bakı.
- Aydın, E. (2013). Yenisey yazıtları. İçinde F. Yıldırım, E. Aydın ve R. Alimov (Yay. Haz.). *Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig* (s. 17-277). Ankara: Bilgesu.
- Baştürk, Y. (2021). *Doğan Arslan Mescidi duvar yüzeylerindeki tasvirler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Beyazıt M., & Göktürk, B. D. (2022). The Petroglyphs of Yandaklıdere. *Ankara Araştırmaları Dergisi*. 10(1): 1-44.
- Beyazıt, M. (2014). Aizanoi Antik Kentinde Bulunan Graffitielerde Kopuz ve Âşıklar . *Sanat Tarihi Dergisi* , 23 (1) , 83-119 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/std/issue/16534/172556>
- Beyazıt. M. (2018). *Aizanoi Zeus tapınağı'ndaki Türk izleri Aizanoi-III*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Bobomulloev, B. S. (2011). Rock art in Tajikistan. J. Clottes (Ed.). *ICOMOS Rock Art in Central Asia a thematic study* içinde (s. 73-92). Paris: International Council on Monuments and Sites.
- Csiky, G. (2018). Avar dönemi savaşçı tasvirleri. İçinde J. Ö. Oktay Çerezci ve H. Katipoğlu (Ed.). *2. Uluslararası Avrasya Türk Sanatları Kongresi, 2-5 Aralık 2015* (s. 345-358). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Cəferzadə, I. M. (1999). *Gobustan qaya üstü rəsmlər*. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi.
- Çankaya, A. (2015). Kültür etkileşiminin kayaüstü resimlerde yansımaları. *Ayrıntı Dergisi-Göller Bölgesi (Burdur, Antalya, Isparta, Afyon) Ekonomi ve Kültür Dergisi*, 3(22), 48-52.
- Doğan, İ. (2019a). *Doğu Avrupa'daki Göktürk (runik) işaretli yazıtlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Doğan, İ. (2019b). *Kafkasya'daki Göktürk (runik) işaretli yazıtlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Esin, E. (1995). Türk sanatında at. İçinde E. Gürsoy Naskali (Ed.). *Türk kültüründe at ve çağdaş atıcılık* (s. 54-90). İstanbul: Türkiye Jokey Kulübü.
- Gital, B. D. (2015). *Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesi tasvirleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Gital. B. D. (2017). Yapılcan Köyü Hıdırlık Türbesindeki El Tasvirleri. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 63, 615-634.

- Göktürk, B. D. (2021). Ankara Gdl Adalkuzu Petroglifleri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Pamukkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Göktürk, B. D. (2022). Ankara Gdl Adalkuzu Petrogliflerinde Kam/şaman Tasvirleri. *Journal of Turkish Studies*. DOI:10.7827/TurkishStudies.64196.
- Güler, M. (2019). Urfa'da Bilinmeyen Bir Yapı; Ağız Hanı. *Journal of Turkish Studies*, (14)4, 2297-2331.
- Glldağ, N. (2015). Türklerde damga geleneği ve Nogay Türklerinin damgaları üzerine bir inceleme. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 132-150.
- Güneri A. S. (2012). Orta Asya'da Türk Kültürünün arkeolojik kaynakları (OTAK) Projesi: Moğolistan Altay dağları bölgesi 2009-2010-2011 yılı alışmaları. İçinde A. S. Güneri (Yay. Haz.). 3. *Uluslararası Avrasya Arkeoloji Kongresi Avrasya'da Türklerin Etno-Kültür Tarihi ICEA Bildiriler (23 –25 Mayıs 2011)* (s. 41-188). İzmir.
- Hoppl, M. (2015), *şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergebilim*. Fatih Sel (ev.). İstanbul: YKY.
- İbekeyeva, S. (2015). *Göktürk Devri Kazakistan kaya resimleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karakaş, M. (2012). *şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler*, T.C. şANLIURFA VALİLİğİ İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2012.
- Karataş, M. (2013). *Türk dilinde yanış (motif) adları -Anadolu sahası-*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Kaşarlı Mahmud (1985). *Divan Lgat-it-Türk Tercümesi*, Besim Atalay (ev.), C. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Khujnazarov, M. (2001). Petroglyphs of Uzbekistan, İçinde K. Tashbayeva (Ed.), *Petroglyphs of Central Asia* (ss. 80-121). Bishkek.
- Kıdıralı, D. ve Babayar, G. (2015). *Türk Bengü taşı: şiveet-Ulaan damgalı anıtı*. Astana: Uluslararası Türk Akademisi.
- Kıldıroğlu, M., elik, B. (2022). Urfa'da Bulunan Oğuz Damgaları, İçinde *XVIII. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018)*(ss. 457-486), C. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Martinov, A. I. (2013). *Altay kaya resimleri Biçiktu-Boom*. Z. Bağlan zer (ev.). *Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı* web sitesinden erişildi: [http://www.akmb.gov.tr/userfiles/files/altay\\_kaya\\_resimleri\\_ekitap.pdf](http://www.akmb.gov.tr/userfiles/files/altay_kaya_resimleri_ekitap.pdf)
- Miklashevich, E. (2003). Rock art research in North and Central Asia 1995-1999. P. G. Bahn, A. Fossati (Ed.) (*edited version*) *Rock Art studies*

- NEWS OF THE WORLD 2 developments in Rock Art research 1995-1999* içinde (s. 4-60). Oxford: Oxbow Books.
- Özbek, O. ve Yükmen, B. (1998). Kars Borluk Vadisi kaya resimleri. *Arkeoloji ve Sanat*, 86, 30-37.
- Prinzing, G. (2007). Pliska in the view of ProtoBulgarian inscriptions and Byzantine written sources. İçinde J. Henning (Ed.) *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium - Byzantium, Pliska, and the Balkans* (Vol. 2) (s. 241-252). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Qurbanov, A. (2013). *Damğalar, rəmzlər... mənimsəmələr*. Turuz Dil ve Etimoloji Kütüphanesi web sitesinden erişildi: <http://turuz.com/book/title/damgalar-remzler-menimsemeler-araz-qurbanov-urmu-turuz-2014>
- Ranov V. (2001). "Petroglyphs of Tadjikistan", İçinde K. Tashbayeva (Ed.), *Petroglyphs of Central Asia* (122-150). Bishkek.
- Redford, S. (2007). The kible wall of the Kargı Hanı. *Adalya*, X, 351-368.
- Roux, J. P. (2015). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Rozwadowski, A. (2012). Did shamans always play the drum? Tracking down prehistoric shamanism in Central Asia. *Documenta Praehistorica*, XXXIX, 277-286.
- Samashev, Z. (2001). Petroglyphs of Kazakhstan. İçinde K. Tashbayeva (Ed.). *Petroglyphs of central Asia* içinde (s. 151-217). Bishkek: International Institute for Central Asian Studies.
- Samashev, Z., Eleuov, M., & Murgabayev, S. (2014). *Sauyskandyk Petroglyphs*. Astana.
- Somuncuoğlu, S. (2008). *Sibirya'dan Anadolu'ya Taştaki Türkler/ from Siberia to The Anatolia The Turks on the rock*. İstanbul: A-Z Yapı Ticaret.
- Sütçüoğlu, O. (2018). *Arykandos Vadisi'nde Sionlu Aziz Nikolaos kültü ve Hristiyan Türkler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi/Akdeniz Uygurlukları Araştırma Enstitüsü, Antalya.
- Şahin, M. K. ve Varis, S. (2017). Eskişehir/Seyitgazi Kümbet köyünde bulunan Himmet Baba/Kümbet Dede kümbeti üzerine yeni düşünceler. İçinde *XX. uluslararası Ortaçağ ve Türk dönemi kazıları ve sanat tarihi araştırmaları sempozyumu bildirileri* (Cilt 2) (s. 622-652). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Tashbayeva, K. (2001). Petroglyphs of Kyrgyzstan. İçinde K. Tashbayeva (Ed.). *Petroglyphs of central Asia* (s. 9-79). Bishkek: International Institute for Central Asian Studies.

- Taşağıl, A. (2020). *Bozkırın ilk imparatorluğu Hunlar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Temir, A. (2008). *Urfa ve Çevresi Eyyubiler Tarihi*, Kent Yayınları, İstanbul.
- Temiz, F. M., Özkan, S. ve Çifteyürek, M. (2020). 2018 yılı bulgularına göre Kırıkhan ve Hassa mezartaşlarında damga, ideogram ve simgeler. *İçinde Turkmes 2019 Tam Metin Bildiriler* (s. 504-554). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Tepfer-Jacobson, E. (2006). Rock art of Mongolia. *The Silk Road*, 4(1), 5-13.
- User, H. Ş. (2010). Bömbögör yazıtı: bir Türk Kunçuyunun mezar taşı. *Dil Araştırmaları*, (7), 62-73.
- Uyanık, M. (1974). *Petroglyphs of South-Eastern Anatolia*. Graz.
- Yatsenko, S. A. ve Rogozhinskii, A. E. (2019). Introduction. S. A. Yatsenko ve E. A. Smagulov (Ed.). *Tamgas of Pre-Islamic Central Asia* içinde (s. 8-42). Samarkand: International Institute for Central Asian Studies.
- Yılmaz, F. (2018). Aziz Yuhanna Haç Kilisesi (İzmir/Selçuk) Sütunlarındaki Türk İzleri, *İçinde Jale Özlem Oktay Çerezci (Ed.). 2. Uluslararası Avrasya Türk Sanatları Kongresi (2-5 Aralık 2015)*(ss. 291-302), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

# O‘ZBEK TILINI XORIJIY TIL SIFATIDA O‘QITISHDA AUTENTIK MATERIALLARDAN FOYDALANISH

## USE OF AUTHENTIC MATERIALS IN TEACHING UZBEK AS A FOREIGN LANGUAGE

Gulshan ASILOVA\*

### ANNOTATSIYA

O‘zbek tilini o‘rganishga qiziqish dunyoda yildan yilga ortib bormoqda. Jahonda keng tarqalgan tillardan farqli o‘laroq, o‘zbek tilini xorijiy til sifatida o‘qitish metodikasi hali boy tajribaga ega emas. Boshqa til vakillariga o‘zbek tilini o‘qitish jarayoni va undagi muammolar tadqiqotchilar tomonidan hali yaxshi o‘rganilmagan soha hisoblanadi. O‘zbek tilidan xorijliklar uchun shu kunga qadar yaratilgan o‘quv adabiyotlari ham yetarli deb bo‘lmaydi. Xususan, o‘zbek tilini ingliz, nemis, xitoy, koreys, rus zabanli o‘rganuvchilarga o‘qitish tajribasi natijasida yuzaga kelgan bir nechta o‘quv qo‘llanmalar va elektron majmualar mavjud. Biroq ularda berilgan o‘quv materiallari jonli tilga qay darajada yaqinligi va ularning o‘zbek tilida nutq o‘stirishdagi samaradorligi o‘rganilmagan. Xorijiy tillarni o‘qitish metodikasining dolzarb masalalaridan biri ta’limda autentik materiallardan foydalanish bilan bog‘liq muammodir. Bu borada dunyoda keng tarqalgan tillarning metodikasida boy tajriba to‘plangan. Ushbu soha mutaxassislarini asosan autentik materiallarni to‘g‘ri tanlash va ularni ta’lim jarayonida samarali qo‘llash masalasi o‘ylantiradi. Maqola o‘zbek tilini xorijiy til sifatida o‘qitishda autentik matnlarni topish va ta’lim jarayonida ulardan maqsadli foydalanish masalalariga bag‘ishlangan.

**Kalit so‘zlar:** xorijiy til, o‘zbek tili, nutq o‘stirish, autentik material, autentik matn, lingvumamlakatshunoslik

### ABSTRACT

From year to year interest in learning the Uzbek language is growing in the world. Unlike languages widely spoken in the world, the methodology of teaching Uzbek as a foreign language does not yet have rich experience. The process of teaching Uzbek to speakers of other languages and the problems arising in the process are considered an area not yet well studied by researchers. Educational literature on the Uzbek language created so far for foreigners cannot be considered sufficient as well. Particularly, there are several study guides and electronic complexes that have been created as a result of the experience of teaching Uzbek to English, German, Chinese, Korean, Russian-speaking learners. However, to what extent the teaching materials given in them are close to the living language and their effectiveness in developing speaking skills in the Uzbek language has not been studied properly. One of the actual problems in the methodology of teaching foreign languages is the problem associated with the use of authentic materials in the process of education. In this regard, experience has been accumulated from the methodologies of languages that are widely spoken across the world.

---

\*pedagogika fanlari doktori (DSc), professor, Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti, Toshkent, O‘zbekiston (gulshanasilova@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-8462-7120>



ushbu tilni yangi til sifatida o'rganayotganlarga mo'ljallangan matnlar beriladi. Ammo metodika rivojlanishi va til o'qitish tajribasi ortishi bilan xorijiy tildagi jonli muloqotga tayyorlashda bunday matnlarning qay darajada foydali ekanligi bahs-munozaralarga sabab bo'la boshladi. Darslik yoki o'quv qo'llanmalar mualliflari tomonidan tilni bilishning muayyan darajasiga mo'ljallab tuzilgan o'quv matnlarini o'zlashtirish real muloqot vaziyatida qanchalik yordam beradi, degan savol metodistlarni o'ylantiradi. Shu bois xorijiy tillar ta'limida real muloqotdan olingan autentik materiallarni topib, ulardan mashg'ulotlarda foydalanish metodlari keng qo'llanmoqda.

### ASOSIY QISM

O'zbek tilini xorijiy til sifatida o'qitish sohasida, garchi autentik materiallar uchrab tursa-da, ularning tanlanishida tasodifiylik ko'proq. Xususan, autentik materiallar bilan ishlash usullari alohida ishlab chiqilmagan. Shu bois o'zbek tilini o'qitish metodikasida "autentik material", "autentik matn" tushunchalari termin sifatida qo'llanmagan.

"Autentik" so'zi qadimgi yunon tilidan (authentikos) "asl, haqiqiy" degan ma'noni anglatadi (Азимов & Щукин, 2009, s. 25). Ruscha o'zbekcha lug'atning 1983-yildagi nashrida "аутентичный" so'zining tarjimasini "asliga to'g'ri, asl nusxaga mos, muvofiq; asl nusxa bilan bir xil, teng, haqiqiy" deb berilgan (Русча-ўзбекча луғат 1983, I: s. 43). Keyingi yillarda nashr qilingan lug'atlarda esa bu so'z berilmagan (Ўзбекча-русча ва русча-ўзбекча луғат, 2008). Shu bois ingliz tilida "authentic", turk tilida "otantik", qozoq tilida "шынайы", tojik tilida "асли" deb yuritiladigan bu tushunchani biz dunyoning ko'p tillaridagi kabi "autentik" deb atashni ma'qul ko'rdik.

Til ta'limida "autentik" tushunchasi til va nutq materialining real hayotda nutqiy muloqotni amalga oshirishni ta'minlaydigan xususiyatini anglatadi. Biroq xorijiy til ta'limining zamonaviy metodikalarida mashg'ulotlarda til o'rganuvchilarga mo'ljallangan, metodistlar tomonidan maxsus yaratilgan yoki qayta ishlangan materiallar va matnlardan foydalanish mumkin deb hisoblanadi. Taniqli metodist olim J. Harmer til o'rganuvchilar o'zlashtira oladigan autentik materiallarni topish ta'limning muhim vazifasi ekanligini ta'kidlaydi. Agar buning imkoni bo'lmasa, turli qismlardan yig'ilgan materiallardan ko'ra moslashtirilgan (adaptatsiya qilingan) materiallarni qo'llagan ma'qul deb hisoblaydi (Harmer 1998, s. 81).

Autentik material, u xoh matn bo'lsin, xoh videomaterial yoki audiomaterial bo'lsin, tilni o'rgatish maqsadida yaratilgan bo'lmaydi. Shu bois autentik matn deganda til egalari uchun yozilgan va ta'limiy



maqsadlarga qaratilmagan matn tushuniladi. Bugungi kunda xorijiy tillarni o'qitishda autentik materiallardan foydalanish samarali, biroq metodik tajriba talab qilinadigan usul hisoblanadi. Ma'lumki, til o'rganuvchilarning tilni bilish darajasi qanchalik past bo'lsa, autentik materialni mashg'ulotlarga kiritish va nutqiy vaziyat yaratish shunchalik murakkab kechadi. Lekin faqat noautentik, ya'ni "sun'iy" matnlardan foydalanish ham o'rganuvchilarni til muhitidan uzoqlashtiradi, bunday matnlar yordamida real muloqot vaziyatini yaratish ehtimoli juda past. Noautentik matnlar boshqachasiga "moslashtirilgan" materiallar deyilib, aksariyat hollarda ular yordamida o'qib tushunish, tinglab tushunish, yozish va gapirish ko'nikmalari ustida ishlash jarayonida til o'rganuvchiga kerak bo'lmagan, real, jonli tilda qo'llanmaydigan mavzular, leksik birliklarni o'zlashtirish talab qilinadi. Ularning ham til ta'limida o'z o'rnini bor. Demak, tilni o'rganishda autentik matnlar bilan bir qatorda noautentik matnlar ham ta'lim maqsadiga qarab qo'llanishi kerak. Biroq ularning barchasi til o'rganuvchilarning nutqiy kompetensiyasiga mos ravishda tanlangan bo'lishi, ularga o'rganilayotgan tilning tushunarli va soddaga tuzilgan modellarini og'zaki va yozma ravishda yetkazib berishi muhim.

Amaliy lingvistika va til ta'limi sohasida taniqli olim G. Uidovson fanga "haqiqiy material" va "pedagogik jihatdan haqiqiy material" tushunchalarini kiritgan hamda ular orasidagi farqni ko'rsatib bergan. Uning fikriga ko'ra, til egalari uchun yaratilgan va hech qanday o'zgartirishlar kiritilmagan materiallar haqiqiy, asl materiallar hisoblanadi. Pedagogik haqiqiy materiallar esa, tilni xorijiy til sifatida o'rganayotganlar uchun mo'ljallangan, shu bois mashg'ulotlarda foydalanish uchun kundalik, aniq ehtiyojlarga moslashtirilgan bo'ladi. Uidovson mashg'ulotda foydalaniladigan materiallarni tanlashda ularni tushunish va o'zlashtirish osonroq bo'lishi uchun bir qancha shartlarga amal qilgan holda soddalashtirish zarur deb hisoblaydi. Ushbu material asl, haqiqiyga o'xshagan va real manbalardan olingan bo'lishi kerak (Widdowson, 1990, s. 67).

"Autentik material" tushunchasining ma'nosi keng bo'lib, bu termin turli manbalardan olingan materiallarni anglatadi. Shu bois autentik materiallarni tasniflash masalasi metodikada muhim ahamiyatga ega. Rossiyalik tadqiqotchilar A.V. Perunova va M.V. Perunov autentik materiallarni quyidagicha tasniflaydilar:

1. Autentik audiovizual materiallar (telelavhalar, reportajlar, hujjatli filmlar, reklama).

2. Autentik ko'rgazmali materiallar (slydlar, fotosuratlar, kartinalar, yo'l belgilari, jurnallardagi rasmlar, otkritkalar, rasmlı kitoblar).

3. Autentik bosma materiallar (gazeta maqolalari, ommabop materiallar, qo'shiq matnlari, restoran va kafedagi menyu, sayyohlar uchun axborot broshuralari, xarid cheklari, yo'l chiptalari, teatr, kino, konsert chiptalari, vizitkalar, komikslar, jamoat transportining reys jadvallari va b.).

4. Realıyalar (tangalar va valyuta, devor soatlari, telefonlar, qo'g'irchoqlar, marionetkalar va b.). Ulardan ta'lim jarayonida asosan ko'rgazmali vosita sifatida yoki rolıi vaziyatlarda foydalaniladi (Перунова & Перунов, 2017, URL-2).

Bunday tasnif metodistlarğa autentik materiallarni tanlash va ulardan ta'lim jarayonida maqsadli hamda samarali foydalanishda yordam berib kelmoqda. Ushbu materiallarda til realıyalarining alohida o'rni bor. S. Vлахov va S. Florin ta'rifiga ko'ra, "realıyalar – bir xalqning hayoti (turmushi, madaniyati, ijtimoiy va tarixiy taraqqiyoti)ga xos va boshqa xalqlarğa yot bo'lgan obyektlarni ataydigan so'zlar (so'z birikmalari)" (Влахов & Флорин, 2009, s. 55). Autentik materiallarni realıyalarsiz tasavvur qilish qiyin. Shu bois lingvomamlakatshunoslik yondashuvida asl, haqiqiy manbalarni tanlab qo'llash muhim ahamiyatga ega.

K.S. Krichevskaya autentik materiallar sirasiga badiiy, tasviriy, musiqiy asarlarning aslini, shuningdek, atrofimizda uchraydigan buyumlarni ham kiritadi. Bundan tashqari, kundalik hayotda har kuni ko'zimiz tushadigan e'lonlar, peshtaxtalar, xarid cheklari va shu kabilarni alohida guruhga ajratib, ularni pragmatik materiallar deb ataydi. Bu guruhga audio va audiovizual materiallar (radio e'lonlar va eshittirishlar, teleko'rsatuvlar) ham kiradi. Pragmatik materiallarning bu guruhi zamonaviy til namunalarini aks ettirgani bois ta'lim jarayonida foydali hisoblanadi (Кричевская, 1996, s. 14).

Autentik materiallarning yana bir ahamiyatli jihati shundaki, ularda tilda sodir bo'layotgan o'zgarishlar aks etadi. O'qituvchi ham, til o'rganuvchilar ham har bir yangilikdan boxabar bo'ladilar. Shuningdek, autentik materialning muayyan qismini, agar ta'lim maqsadlari har xil bo'lsa, turli vaziyatlarda qo'llash mumkin, bu ularning universalligi bilan izohlanadi. Kitoblar, maqolalar, gazetalar turli matnlar va til uslublarini o'z ichiga oladi, darslikdagi o'quv materiallarida bunday xususiyatlar kam bo'ladi.

Xorijiy mamlakatlarda o‘zbek tili darsliklariga ehtiyojning ortishi bilan o‘zbek tili ta‘limida lingvomamlakatshunoslik yondashuviga murojaat qilish dolzarb masalaga aylandi. Chet elliklar uchun yaratilgan o‘zbek tilini o‘rgatuvchi qo‘llanmalarning ayrimlarida bu yondashuv mavjudligini kuzatish mumkin. Xususan, N. Azimovanning “O‘zbek tili. Birinchi bosqich” kitobida audio va videomateriallar bilan ishlash uchun topshiriqlar berilgan [Azimova 2010]. Qo‘llanma A1 daraja uchun tuzilgan va 16 ta mavzudan iborat. Har bir mashg‘ulotning tarkibiga “Asl o‘zbekcha (Uzbek Realia)” rukni kiritilgan. Ushbu rukn ostida autentik videolavhalar ilova qilingan. Videolavhalar, filmlardan parchalarni ko‘rib, autentik audioyozuvlarni eshitib, ularga doir topshiriqlarni bajarish qo‘llanmada ko‘zda tutilgan. Masalan:

- 1) videolavhani ko‘rib, berilgan satrlarni to‘ldiring;
- 2) audioyozuvda eshitgan so‘zlaringizni berilgan so‘zlar ichidan topib belgilang;
- 3) sizga kelgan elektron xatni o‘qib, unga javob yozing;
- 4) ko‘rgan filmingiz qahramonlarining surati bilan ularga berilgan ta‘riflarni taqqoslang va b.

Shuningdek, kitobda autentik rasmlardan ham keng foydalanilgan. Mazkur qo‘llanma o‘zbek tilini xorijliklarga o‘rgatish sohasida bugungi kungacha yaratilgan o‘quv adabiyotlari ichida metodik jihatdan eng samaralisi bo‘lib, ingliz zabon til o‘rganuvchilar orasida ommalashgan. U ingliz tili darsliklarining andozasi bo‘yicha tuzilgan va nutqiy faoliyatning barcha zarur turlari bilan ishlash imkonini beradi.

Autentik til materiallarini tanlashda o‘zbek tilidagi videolavhalar va filmlar boy manba bo‘lib xizmat qiladi. Boshqa turdagi autentik materiallardan filmlarning afzalligi shundaki, ularda tugallangan sujet mavjud bo‘ladi, bu sujet tomoshabinni faol bo‘lishga undaydi. Bunday manbaning til o‘rganishdagi ahamiyati yuqori bo‘lsa-da, filmlarning lug‘at boyligini oshirish hamda mustahkamlashdagi ta‘sirini o‘rganishga bag‘ishlangan tadqiqotlar juda kam. Bu borada filmlarda subtitrlarning berilishi ham muhim ahamiyatga ega. Xususan, subtitrlarning qaysi turlari til o‘rganishda samaraliroq, degan savol metodistlar uchun dolzarb bo‘lib qolmoqda.

Yuqorida turlari keltirib o‘tilgan autentik materiallarning asosiy qismini matnlar tashkil qiladi. Autentik matnlarni tasniflashdan avval autentik bo‘lmagan, ya‘ni an‘anaviy metodikada qo‘llanib kelgan o‘quv matnlariga to‘xtalish joiz. Noautentik matnlar deb tilni xorijiy til sifatida o‘rganayotganlar uchun maxsus yozilgan matnlarga

aytiladi. Ular o'quv jarayoniga u yoki bu grammatik mavzuni, leksik materialni mustahkamlash uchun kiritiladi. Yuqorida aytganimizdek, metodistlarni autentik bo'lmagan materiallar, ayniqsa ular jonli tildan uzoq bo'lsa, til o'rganuvchilarning nutqiy ko'nikmalarini rivojlantirishda samara beradimi, degan savol o'ylantiradi. Bir tomondan, tilni o'rgatishda autentik materiallar, ya'ni haqiqiy manbalardan olingan va o'quv maqsadlariga mo'ljallanmagan materiallardan foydalanish afzaldek tuyuladi. Boshqa jihatdan, bunday materiallarning samarasi pastligi shunda ko'rinadiki, ularning lingvistik shakli juda murakkab bo'lib, ta'limning aniq vazifalari va shartlariga har doim ham javob bermaydi. Xorijiy tadqiqotlarda autentik matnlarning quyidagi guruhlarini uchratish mumkin:

– yarim autentik matnlar (semi-authentic texts), ya'ni asl manbaga asoslangan, lekin leksik va sintaktik jihatdan ta'lim dasturiga moslashtirilgan matnlar;

– qisman tahrirlangan autentik matnlar (roughly-tuned authentic texts), ya'ni grammatik materialning darajasi til o'rganuvchilarning darajasidan birmuncha yuqoriroq bo'lgan matnlar;

– autentik sifatlarga ega bo'lgan matnlar (authentic-looking texts);

– o'quv-autentik matnlar (learner authentic texts) (Little, Devitt & Singleton 1988, s. 15).

Yuqorida nomlari aytib o'tilgan matnlarning oxirgi guruhi tadqiqotchilar e'tiborini ko'proq tortadi. Metodikada o'quv-autentik (autentik elementlari bor va maktabda xorijiy tilni o'qitishga mo'ljallangan) matnlar ko'p qo'llanadi. Ularga o'quvchilarning til bilish darajasini aniqlash maqsadida autentik matnlardan foydalangan holda moslashtirib tuzilgan matnlarni misol qilish mumkin. Bunday matnlarni mazmun jihatiga ko'ra Y.V. Nosonovich va R.P. Milrud 7 xil bo'limga ajratganlar:

1) *kulturologik matnlar* o'zga madaniyat xususiyatlari, ushbu madaniyat va til egalarining urf-odatlarini hamda turmush tarziga xos jihatlari haqida tasavvur hosil qiladi;

2) *axborot matnlari* til o'rganuvchilarning qiziqishlari va yosh xususiyatlariga mos axborotni yetkazib beradi;

3) *vaziyatli matnlar* til o'rganuvchilarga o'quv ko'rgazmasi sifatida taqdim etiladigan vaziyatning tabiiyligi hamda uni muhokama qilishni taqozo qiladi;

4) *milliy mentalitetga xos matnlar* o'rganilayotgan tildagi u yoki bu jumlar, nutq birliklarining suhbatda va muloqotda o'rinni yoki o'rinsiz qo'llanganini tushuntirishga xizmat qiladi;

5) *tez tushuniladigan (reaktiv) o'quv matnlarini* ishlab chiqishda ularning til o'rganuvchilarda xuddi shunday autentik nutq, fikrlash va hissiy reaksiyani vujudga keltirish xususiyatini hisobga olish talab qilinadi;

6) *autentik shakldagi matnlar* – til o'rganuvchilarning e'tiborini tortish va matnning kommunikativ vazifasini hamda voqelikka aloqadorligini anglashni osonlashtirish uchun xizmat qiladi;

7) *autentik o'quv topshiriqlari* matnga oid topshiriqlar bo'lib, ular til o'rganuvchilarning matn bilan o'zaro aloqasini ta'minlashga xizmat qiladi. Bundan tashqari, topshiriqlar o'quv vaziyatidan tashqarida sodir bo'ladigan manbalar bilan ishlashga asoslangan bo'lishi kerak (Носонович & Мильруд, 1999, s. 20).

Ko'rinadiki, autentiklik xususiyati bunday matnlarning turli o'quv maqsadlari va vazifalarini birlashtirib turadi. Demak, xorijiy til ta'limida ushbu tushuncha autentiklikka xos bo'lgan shartlar va turlar yig'indisini anglatadi. Bunda o'quv mashg'ulotining qismlari va ayrim jihatlar – matn, o'quv topshirig'i, o'quv aloqalari va o'quv sharoiti autentik matnni noautentik matndan ajratishga yordam beradigan muayyan mezonlarga javob berishi kerak.

G.I. Voronina tomonidan autentik matnlarning ikki bo'limga ajratilishi metodik jihatdan e'tiborga loyiq. Birinchi bo'limga tadqiqotchi muayyan vazifani bajaradigan matnlar, masalan, yo'l ko'rsatkichlari, belgilar, afishalar, sxemalar, diagrammalar, reklama propektlari va boshqalarni kiritgan. Ular yo'riqnoma berish va tushuntirish vazifasini bajaradi hamda ta'limda samarali hisoblanadi. Bunday matnlarni tadqiqotchi til realiyalari sirasiga kiritadi va ta'lim jarayonining mustaqil elementi sifatida ular til o'rganuvchilarni til egalari bilan nutqiy aloqaga kirishishga undaydi, deb ta'kidlaydi. Ikkinchi bo'limga muallif axborot matnlari, xususan, yangiliklar, maqolalar, intervyular, so'rovnomalar, e'lonlar, izohlar, reportajlar va shu kabilarni kiritgan. Ularda, odatda, muntazam ravishda yangilanib turadigan ma'lumotlar va madaniy sohaga oid faktlar aks etadi. Bunday turdagi matnlar maishiy muloqot uchun zarur til birliklarini o'z ichiga oladi (Воронина, 1999, s. 24).

Yuqorida autentik matnlarning mazmuni, shakli va noautentik matnlardan farqli jihatlarini ko'rib chiqdik. Ularning yana qaysi o'ziga xos belgilari mavjud?

Autentik matnlarning leksikasi e'tiborni tortadi: ularda olmoshlar, yuklamalar, hissiy bo'yoqdor so'zlar, modal so'zlar, frazeologik iboralar, ayni zamonda tilda urf bo'lgan so'zlar ko'p qo'llanadi.

Bunday matnlarning sintaksisi ham o'zgacha: ularga qisqa va yig'iq gaplar, tuzilishi jihatidan sintaktik bog'langan gaplar xos. Shuningdek, autentik matnlarda to'liqsiz gaplar yoki tugallanmagan gaplar ko'p uchraydi, ularda asosan sodda gaplar qo'llanadi.

Matndan til ta'limida autentik material sifatida foydalanish uchun uning qanday ko'rinishda berilganligi, ya'ni dizayni muhim o'rin tutadi. Masalan, zamonaviy darsliklarda e'lon devorga yopishtirilgan varaq shaklida, maqola esa gazetadan kesib olingan parcha ko'rinishida tasvirlanadi. Bu esa matnlarning tuzilishi, mazmuni va taqdim etish shakli til o'rganuvchining qiziqishini oshirishi, mashg'ulot davomida til muhitiga kirishga ma'lum darajada sharoit yaratishidan dalolat beradi.

Autentik matnlar qaysi manbalardan olinadi? O'zbek tilini xorijliklarga o'qitish uchun o'quv kontentini yaratishda autentik materiallarni asl manbadan, masalan, yangiliklar dasturlari, tele-, radioreklamalar va ko'chalardagi reklama e'lonlari, telefon orqali yuboriladigan xabarlar, do'konlar va bozorlarning peshtaxtalaridagi ma'lumotlar, ijtimoiy tarmoqlardagi postlar, podkastlar yoki videoplatformalar kabi ko'plab manbalardan olish mumkin. O'qituvchi topshiriqlar yoki loyihalarni autentik materiallar asosida, o'quvchilarining til bilish darajasiga qarab ishlab chiqishi maqsadga muvofiq. Shuningdek, o'zbek tilini o'qitish jarayonida autentik matnlar sifatida badiiy asarlar, badiiy filmlar, ommaviy axborot vositalari materiallaridan foydalanish ham samara beradi. Ular o'zbek tilidagi autentik matnlarning asosiy komponenti va manbasi bo'lib xizmat qiladi.

Bugungi kunda adabiy matnlarga yangicha qarash – ularni o'zbek tilidagi lingvovomalakatshunoslikka oid ma'lumotlarni aks ettiruvchi hamda o'zbek tilini o'rganish va fikrini shu tilda ifodalashga xohishni kuchaytiruvchi vosita sifatida qo'llash zamonaviy metodik tamoyillardan biri bo'lib bormoqda. Buning e'tiborli jihati shundaki, nafaqat o'zbek tilida yaratilgan asarlar, balki boshqa tillardan o'zbek tiliga mohirona tarjima qilingan manbalar ham autentik material bo'lishi mumkin. Sababi – badiiy uslubga xos bo'lgan tasviriy vositalar, iboralar, maqollar sifatli tarjimada “o'zbekchalashtirilgan” bo'ladi. Shu bilan birga, badiiy asarlar va ulardan olingan parchalarda til darsliklarida berilmaydigan mavzular uchrashini ham ta'kidlash joiz. Masalan, odatda xorijiy tillarni o'qitishda boshlang'ich darajadan boshlab oila, o'qish, kun tartibi, sevimli mashg'ulotlar kabi mavzularda maxsus tuzilgan matnlar bilan ishlash ko'zda tutiladi. Badiiy asarlar esa ko'plab keng muhokama qilinadigan mavzularni

aks ettiradi. Bundan tashqari, adabiy matnlar amaliy topshiriqlarni tuzish uchun lingvistik axborot manbayi bo'lib xizmat qiladi hamda til o'rganuvchilar uchun barcha zarur ko'nikmalar – gapirish, tinglab tushunish, o'qib tushunish va yozishni rivojlantirishga ko'maklashadi. Demak, adabiy matnlardan grammatik tuzilmalar va yangi leksika manbayi sifatida foydalanish mumkin. Autentik matnlar sirasiga nafaqat badiiy asarlar va ulardan olingan parchalarni, balki uslub va janr jihatidan butkul farqlanadigan ilmiy-ommabop, publitsistik, she'riy, axborot matnlarini kiritish jahon tillarini o'qitish tajribasida ko'pdan buyon qo'llanib kelmoqda.

O'qituvchi ta'lim jarayonida samarali natijalarga erishish uchun matnlarni tanlashda ularning qanday xususiyatlariga tayanishi kerak? Birinchi o'rinda til o'rganuvchilarning ehtiyoji, qiziqishlari, axloqiy-madaniy qarashlari va til bilish darajasini hisobga olish zarur. Taklif etilayotgan matn til o'rganuvchilarda qiziqish hamda kuchli ijobiy reaksiyani uyg'otishi juda muhim. Yangi, muammoli ma'lumotlarni o'z ichiga olgan, o'zga xalq va millat madaniyatiga olib kiradigan, his-tuyg'ularni uyg'otadigan matnlar o'quvchilar uchun qiziqarli bo'ladi. Mazmunli va qiziqarli matnlar lingvistik va ekstralingvistik xususiyatlarni tahlil qilish ko'nikmalarini rivojlantiradi. Albatta, taqdim etiladigan matnlar lisoniy jihatdan murakkab bo'lishi tabiiy, shu bois matn tanlashda uning tili sodda, tushunarli bo'lishini hisobga olish kerak.

A.G. Martines autentik materiallarni qo'llash til o'rganuvchilarda lingvokulturologik bilimlarni shakllantirishiga, real muloqot vaziyatlarida til ko'nikmalarini egallash va rivojlantirishga ko'maklashishiga e'tiborni qaratadi. Autentik materiallarning janr va uslublari xilma-xilligi o'quv faoliyati turlarining variativligini ta'minlaydi, deb hisoblaydi (Martinez, 2000, URL-1). Shu bilan birga, qator xorijiy tadqiqotlarda autentik materiallarning quyidagi asosiy kamchiliklari ko'rsatib o'tilgan.

Autentik matnlarni tushunish jarayoni murakkab kechadi, bu madaniyatlar orasidagi farqlar bilan izohlanadi. Matnda qo'llangan til birliklarining o'quvchining til bilish darajasiga moslashtirilmaganligi, matnda berilgan ma'lumotlarning tez eskirishi materialni sinchiklab tanlash hamda u bilan ishlash jarayonini loyihalashtirishni talab qiladi.

Qator autentik materiallar, jumladan, audio va audiovizual materiallar bilan ishlashni tashkil qilishning qiyinligi bunday materiallarda turli dialektlarning qo'llanishi bilan izohlanadi.

Autentik materiallar bilan ishlash ma'lum darajadagi tayyorgarlikni talab qiladi, bunga esa oddiy o'quv materiallariga nisbatan ko'proq vaqt sarflanadi.

Autentik audioyozuvlarni tinglab tushinishda turli shevalar, mahalliy so'zlashuv uslubi xususiyatlari, aksent xalaqit berishi mumkin.

Autentik materiallar, xususan, yangiliklar tezda eskirish xususiyatiga ega.

Autentik materiallarning yuqorida ko'rsatib o'tilgan afzalliklari va kamchiliklari ularni tanlashda eng samarali tur va shakllarini aniqlash vazifasini qo'yadi. Masalan, o'zbek tilini o'rganuvchilarga biror badiiy asardan parcha yoki gazeta maqolasini o'qishga beraylik. Bunda, albatta, til bilish darajasi eng muhim mezon bo'lishi kerak. Ushbu materiallarni til o'rganuvchilar tushunmasliklari mumkin. Shu bilan birga, juda sodda matnlar ham ularni qoniqtirmaydi. Demak, til ta'limi jarayonlarida ham autentik, ham noautentik matnlar qo'llanishi maqsadga muvofiq. Eng muhimi – ularning barchasi tushunarli, til bilish darajasiga mos, yozma yoki og'zaki nutqning jonli modellarini aks ettirishi lozim.

## **XULOSA**

Internet paydo bo'lishi va taraqqiy etishi bilan o'qituvchilarning autentik materiallarni topishlari, tanlashlari va ta'lim jarayonida qo'llashlariga keng imkoniyatlar ochildi. Turli matnlar, gazetalar, jurnallar, to'g'ridan-to'g'ri uzatiladigan radioeshittirishlar, teleko'rsatuvlar, videokliplar va boshqa shu kabi kontent miqdori kundan-kunga ko'payib bormoqda. Til ta'limiga oid foydali materiallar ro'yxati ham tobora boyimoqda. Ulardan til o'rganuvchilar uchun samara beradiganlarini tanlashni to'g'ri amalga oshirish ta'limning muvaffaqiyatini belgilaydi. O'quvchiga Internet havolasini taqdim etib, u yoki bu material bilan shunchaki tanishish vazifasini berish autentik materialning qiymatini tushirib yuboradi. Bu materialga albatta topshiriq ilova qilinishi kerak. Ushbu topshiriq ham real muloqotga qaratilgan bo'lishi maqsadga muvofiq. To'g'ri tanlangan autentik materiallar va ular bilan ishlashga yo'naltirilgan vazifalar nafaqat tilni o'rganishga qiziqishni kuchaytiradi, balki kommunikativ va badiiy kompetentlikni rivojlantiradi, til o'rganuvchilarning lug'at boyligini oshiradi, ularga til madaniyati haqida ma'lumot beradi, bu esa til ta'limining maqsadlariga erishishga ko'maklashadi.



O‘zbek tilini xorijiy til sifatida o‘qitishda quyidagi talablarga javob beradigan matnlarni tanlash maqsadga muvofiq:

- o‘zbek tilidagi jonli muloqotdan olingan matnlar;
- dolzarb, ya’ni o‘zbek tilidagi bugungi yuritilayotgan kundalik muloqot namunalari aks ettiradigan matnlar;
- odatiy, ya’ni standart, muntazam takrorlanadigan muloqot vaziyatlarida qo‘llanadigan nutq namunalari.

Shuningdek, o‘zbek tilida bir-biridan ajralib turadigan shevalarni ham hisobga olish zarur. Jonli tilda shevalarning o‘rni juda katta. O‘zbek tilida jonli muloqotga kirishishga ko‘maklashish uchun til ta’limida, ayniqsa og‘zaki nutqni o‘stirishda O‘zbekistonning muayyan hududida muomalada bo‘lgan asosiy shevalarni nazarda tutish maqsadga muvofiq.

Badiiy matnlardan o‘zbek tili ta’limining dastlabki bosqichida o‘quv mashg‘ulotlarida hamda mustaqil o‘qish uchun qisqa hikoyalar, ertaklar, pyesalar, qo‘shiq matnlaridan foydalanish tavsiya qilinadi. Shuningdek, autentik materiallar sirasiga kiradigan audiomatnlar, kliplar, podkastlar, audio formatdagi qo‘shiqlar tilning jozibadorligini his qilishga ko‘maklashadi.

## Adabiyotlar

- Абдурахимов, М.М. (2008). *Ўзбекча-русча ва русча-ўзбекча лугат*. Тошкент: “Фан”. 643 б.
- Agzamova, D. (2015). Tarjimashunoslik va lingvomamlakatshunoslik fanlarida realiyalar muammosi // O‘zbekistonda xoijiy tillar, №3 (7). 119-122.
- Азимов, Е.Г.; Щукин, А.Н. (1999). *Словарь методических терминов (теория и практика преподавания языков)*. Санкт-Петербург: Златоуст. 472 с.
- Azimova, N. (2010). *Uzbek: an elementary textbook*. Georgetown University Press. 502 p.
- Влахов, С.И.; Флорин, С.П. (2009). *Непереводимое в переводе*. Москва: «Р. Валент». 360 с.
- Воронина Г.И. (1999). *Организация работы с аутентичными текстами молодежной прессы в старших классах школ с углубленным изучением иностранного языка* // Иностранные языки в школе. №2, 23-25.

- Кричевская, К.С. (1996). *Прагматические материалы, знакомящие учеников с культурой и средой обитания жителей страны изучаемого языка* // Иностранные языки в школе. №1. 13-17.
- Little, D.; Devitt, S.; Singleton, D. (1988). *Authentic Texts in Foreign Language Teaching: Theory and Practice*. Dublin: Authentik.
- Martinez, A.G. (2002). *Authentic Materials: An Overview*. Free Resources for Teachers and Students of English. Karen's Linguistics Issues, 1-7. URL-1: <https://www.scirp.org/%28S%28lz5mqp453edsnp55rrgjt55%29%29/reference/referencespapers.aspx?referenceid=2501731>
- Носонович, Е.В., Мильруд, Р.П. (1999). *Параметры аутентичного учебного текста* // Иностранные языки в школе. № 1. 18-23.
- Перунова, А.В.; Перунов, М.В. (2017). *О некоторых особенностях понятия аутентичные материалы* // Психология, социология и педагогика. №5. URL-2: <https://psychology.snauka.ru/2017/05/8149>
- Русча-ўзбекча лугат* / 2 томли (1983). Тошкент: ЎзСЭБР. Том I. 308 б.
- Sadiqov, Z. (2021). *Qadimgi turkiy realiyalar tarjimasini. Monografiya*. Namangan: Vodiy media. 120 b.
- Harmer, J. (1998). *How to teach English. An introduction to the practice of English language teaching*. Edinburg: Gate Longman. 198 p.
- Widdowson, H.G. (1990). *Aspects of Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press. 213 p.



# 'MEDİNE'DE MUHAMMED TÜRKİSTAN'DA HOCA AHMET' ÖZDEYİŞİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

ANALYTICAL STUDY OF THE PROVERB "MUHAMMAD IN MEDINA IN TURKESTAN KHOJA AHMED"

Metin YILMAZ\*

## ÖZ

Bir dilin yazılı ve sözlü olarak sağlıklı kullanımı toplumların gelişmişlik düzeyleri ile doğru orantılıdır. Medeniyet inşasında İnsanların azami diyalogu ve düşüncelerini ifade edebilme yetileri yanında güçlü bir edebiyata ihtiyaçları vardır. Özellikle din diline gelince etkileşim daha bıçak sırtı bir durum arz etmektedir. İşte biz bu tebliğimizde Türk İslam tarihinin önemli bir figürü olan Hoca Ahmet Yesevi ile alakalı vefatından çok sonra söylenen ve farklı anlaşılmalara kapı aralayan bir söylemin bağlamına uygun incelemesini yapacağız. Hz. Peygamber ile Ahmet Yesevi arasındaki güçlü bağı zedelemeye matuf alternatif üretme gayretinin temel gerekçeleri izah edilmiş, Hoca Ahmet Yesevi öğretileri/hikmetleri temel alınarak ithamların geçersizliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Elbette Yesevilikle alakalı zamanla ortaya çıkarılan hurafelerin bu tür farklı düşüncelerin oluşumuna zemin hazırladığı izahtan varestedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hoca Ahmet, Hz. Muhammed, Medine, Türkistan, Kabir

## ABSTRACT

The correct written and oral use of any language is directly related to the level of development of this society. In the process of culture formation, along with the ability to dialogue between people and self-expression, there is a need for perfect literature. Especially when it comes to religious language, the situation becomes even more complicated. In this report, we investigate this proverb associated with the death of Khoja Ahmed Yasawi, an outstanding representative of Turkic-Islamic history, which was uttered so many years after his death and caused ambiguous understanding. The main reasons for the attempts to create alternatives aimed at breaking the strong ties between the Prophet and Khoja Ahmed Yasawi were explained, and we tried to show the invalidity of the accusations based on the teachings/hikmats of Khoja Ahmed Yasawi. Of course, it is impossible to explain that the superstitions associated with Yassavism, which arose over time, paved the way for

**Keywords:** Hodja Ahmet, Hz. Muhammad, Medina, Turkestan, Tomb

## Giriş

Toplumsal iletişim boyutu açısından dil sosyal yapının gelişmişlik düzeyini belirginleştiren önemli bir faktördür. Dilin gücü yerinde kullanıldığında kılıcın keskinliğini izale edecek etki alanına sahiptir.

---

\* Prof., Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan/Kazakistan (metin.yilmaz@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0000-0002-9517-0592>

Tarihten bugüne dünyadaki egemen unsurlar hakimiyet alanlarını büyük ölçüde dillerinin gücü ile sürdürülebilir kılmışlardır. Aslında insanın varoluşsal özelliğinde yani kimlik tanımlamasında dilin ne kadar ayrıcalık bir rol üstlendiğini kutsal kitaplar ortaya koymaktadır. Adem'e isimlerin öğretilmesi onu bütün diğer yaratıklardan farklılaştırmanın ve faziletli kılmanın yolu olarak gösterilmektedir (Bakara, 31). Bir yönüyle dil, davranışla birlikte insan için farkındalık oluşturan akli kullanmanın bir tezahürüdür. Meramını, birikimini muhatabına en güzel bir şekilde aktaran birisi için 'ne akıllı bir adam' ifadesi aslında dilin insana kazandırdığı değeri ortaya koymaktadır. Bu kadar önemi haiz olan dil kullanımının olumlu etki alanı kadar olumsuzluğa sürükleyen bir boyutu da mevcuttur elbette. Türkçede kullanılan 'söz ola kese savaşı, söz ola kestire başı' deyimini de tam bu ince nüansı ifade etmektedir. Dolayısıyla bir vurgunun bile anlam değişimi ile yol açtığı sonuçlar siyah ile beyaz kadar farklı olabilmektedir.

Din ve dil ilişkisine gelince sözün anlam değeri çok daha fazla kritik bir hal almaktadır. Örneğin İslam dininin kutsal kitabın da 'biz bu Kur'an'ı anlamamız için apaçık bir Arapça kitap olarak indirdik' (Yusuf:2; Zuhuf:3) sözüne farklı yerlerde vurgu yapılması, dinin temel kaynağının anlaşılmasında dilin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin İslam inanç siteminin parolası niteliğindeki 'kelime-i tevhid yani 'Lâ ilâhe **illa** Allah' ifadesinden Arapça'da iki kelimedenden oluşan istisna edatını çıkartırsanız veya okumazsanız Allah'ın varlığına delalet eden söz Allah'ın yokluğuna dönüşü verir. O nedenle dini terminolojide dilin kullanımı bıçak sırtı bir durumdur. Daha ötesi bir harfin telaffuzundaki problem manayı tamamen değiştirecek boyuta ulaşabilir. Öyke ki, en önemli ibadet olan namazın sıhhat şartı için Kur'an'ın hatasız okunması gerekmektedir. Anlamı değiştirecek bir okuyuş ibadeti ifsat eder. Burada sorulması gereken husus Allah bizim okumaya çalıştığımızı bilmiyor mu, anlamıyor mu ki kendisi huzurunda eda edilen bir ibadet kelime hatası ile bozuluyor ya da nakıs oluyor? Buna birçok açıklama getirilebilir. Elbette inanlar bilir ki 'Allah kalpten geçenleri de bilir' (Fatır: 38; Teğâbûn: 4) dile de ihtiyacı yoktur. Fakat sosyal bir varlık olan insanın bir arada ortak bir değer etrafında birleşmesi tüm gönderilen dinlerin temel hedefidir. Ortak parola diyeceğimiz kutsal metinlerin kişilere göre farklı okunuşu toplumsal bir kaos ortaya çıkaracak, söylem birlikteliği bozulacaktır. Nitekim İslam dininin Hz. peygamber sonrası Arap olmayan farklı topluluklar arasında yayılmaya başlaması ile birlikte ortak dini metinlerin okunuşunda problemler ortaya çıkmış buna karşı dilbilim açısından önlemler

alınmıştır. Orijinal haliyle nokta ve harekesi olmayan Kur'an bugünkü okunan şekliyle noktalanmış ve harekelenmiştir. Bütün bu gayretler Kur'an'ın farklı okunup farklı anlaşılması tehlikesinin belirmesi ile ortaya çıkmıştır. Öyle ki, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Belağat/dilbilim önemli bir bilim dalı olmuştur. Özellikle Kûfe, Basra okulları çok önemli dilbilimcilerin yetişmesine katkı sunmuştur. (Geylani, 2020)

Cahiliyede sadece sözlü, kısmî yazılı edebiyata konu olan dil, sonradan dini alandaki kullanımı yanında devlet bürokrasisi içinde önem arz etmeye başlamıştır. Mirası üzerine konduğu devrin en büyük devletlerinin kurumsal yapısının işlevselliği için dil fonksiyonel bir görev ifa etmiştir. Özellikle erken dönemlerde kurulan ve diplomatik bir kurum olan Dîvanu'r-resâil birimi devletin hem yazışma hem haberleşme birimi idi. Abbasiler dönemi ile birlikte Dîvânu'l-İnşa'ya dönüşmüş, Orta çağ İslam dünyasının altın çağı yakalamasında önemli bir katkı sunmuştur. (Yılmaz, 1999)

Türklerin kitlesel olarak İslâmlaşma evreleri tercüme hareketlerinin zirve dönemlerine tekabül etmektedir. İşte bu fiziki yakınlaşma yanında kültürlerin, dillerin sentezi İslâm'ın orta Asya coğrafyasındaki yayılma hızını artırmıştır. Bilmekteyiz ki, silahlı güçlerden önce Orta Asya bozkırlarına İslâm davetçileri girmiş ve tebliği faaliyetleri ile bölgede İslâm'ın yayılmasına vesile olmuştur. Daha Karahanlılar döneminde bir Türk'ün şaheser Arapça-Türkçe sözlük kaleme almış olması aslında dilin etkinlik alanını ortaya koymaktadır. Artık sözün gücü kılıcın gücünden önde gelmektedir. Elbette Tasavvufi akımların buradaki rolünü görmezden gelemeyiz. Menşei Arap Yarımadası olan bir dinin bu coğrafyalar üzerindeki yayılma yöntemi keramet merkezli daha ziyade Türklerin eski destansı anlayışlarını yansıtan menkıbevi bir boyuta taşınmıştır. Burada İran'ın sözlü ve yazılı kültürünün katkısını da unutmamak gerekir. Bölgeye gelen sûfilerin ve entelektüel birikimi olan tüccarların dokuya uygun anlatıları Türkler tarafından yadırganmamıştır (Karaağaç, 2021). Bu coğrafyada ne tam olarak aklı ön plana çıkartan Rey ekolü, ne de rivayetçi Medine ekolünün söylemleri egemen olmuştur. Özellikle daha önce Abbasilere bağlı vasalet devlet olarak orta Asya'da kurulmuş İran menşeli devletler (Samaniler/Safariler/Tahiriler) Sunni mezhepsel anlayışı aktarmış olsa da eski geleneksel dil üsluplarından tam olarak kurtulamamışlardır. Bu da aslında doğal bir süreçtir. Çok büyük bir iddia olarak sunmamakla birlikte Türk coğrafyasında İslam'ın kabulünde bu söylem dilinin çok önemli bir payı vardır diyebiliriz. İran, Hint, Yunan, Türk mitolojisi bir şekilde İslam toplumunun parçası olmuştur. Yeni İslamlaşan doğu

coğrafyalarında karma kültürel yapı teşekkül etmiştir. Örneğin batı ekolü, yani Endülüs doğuya nazaran çok daha fazla Medine merkezli bir dini öğretiye yakındır. Zira Medine ekolü temsilcisi Maliki mezhebi bu coğrafyanın resmi mezhebi halini almıştır.

Buraya kadar birazda uzunca aktarmaya çalıştığımız din dilinin serüveni diyebileceğimiz hususlar aslında öznel bir konu olarak aktaracağımız tebliğ başlığımızı daha iyi anlamaya yarayacaktır. Zira, dini bir söylemin coğrafyalara göre farklı anlaşılmasının veya yorumlanmasının arkasında bu izahat yatmaktadır. Aslında kanaatimizce kelami problemlerin ana unsurunu da anlatma ve anlamadaki farklılıklar oluşturmaktadır. İşte *Enel Hak/Ben Hakkım* sloganını kullanan, Orta Asya coğrafyasında da davetlerde bulunan Hallacı Mansûr'un bu söylemini canı ile ödediğini biliyoruz (Uludağ, 1997). Elbette arkasında çok farklı nedenler mevcut olabilir. Ancak bir söz bir can alacak kadar etki meydana getirmiştir. Oysa bu sözden neyin kastedildiğine dair günümüze kadar ciltlerce eserler yazılmıştır. Yine Abbasiler döneminde “Halkul Kur'an/Kur'an yaratılmışlığı” sözünün yol açtığı infiali ve sonuçlarını hepimiz bilmekteyiz (Yıldırım, 2011). Bu konuya dair tarihe mal olmuş birçok örnek verebiliriz. Kullanılan din dilinin tarihi arka planı ve mevcut coğrafyası göz önüne alınmadan değerlendirmeye tabi tutulması telafisi zor yaralar açmaktadır. Üzülerek ifade etmemiz gerekir ki özellikle İslam coğrafyasında bugün tekfire varan ithamların arkasında söylem sorunu yatmaktadır. İşte bizde bu tebliğimizde Orta Asya coğrafyasında oldukça yaygın kullanıma sahip ancak farklı anlaşılmaya müsait Pir-i Türkistan/Hoca Ahmet Yesevi ile ilgili bir özdeyiş üzerinde duracağız.

### **‘Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmet’ Sözünün Ortaya Çıkış Serüveni**

Bu ifadenin yazılı olarak ne zaman kayda geçtiği noktasında net bir bilgiye ulaşma imkanına sahip değiliz. Türkmenler arasında yaygınlık kazandığı anlaşılan özdeyişin 17. Asırda yaşayan Türkmen şairi Mahtumkulu'ndan (Kahraman, 2003) yaklaşık iki asır sonra Türkmenlerde Hoca Ahmet Yesevi için söylenen sanavaç/dilek denen manzumlarda şu şekilde geçmektedir:

Bismillâhi Rahman Rahim!

İşiğinzide toy bolsun,

Hıdır (Hızır) nazarın salsın,

On iki imam, dört çarıyar

Halkın dileğinde bolsun

....

*Medine'de Muhammet*

*Türkistan'da Hoca Ahmet..*

Sadakaları kabul et,

Maksadımı hasil et.. Omin! (Şadurdiyev, 1998)

Şu bir gerçek ki Hoca Ahmet Yesevi ile ilgili kalem oynatan kim varsa mutlaka bu vecizeye yer vermiştir. Yesevî geleneğın orta Asya'daki etkinliğini açıklamaya matuf bu ifadeye 'Mangıstav'da Pir Beket' **sözcüğü** eklenerek etki alanı batı kısmına kadar genişletilmiştir. Bu ifadeyi literatürde ilk olarak 1992 yılında Türkmenistan'da basılan hikmetlerin tıpkı basımında görmekteyiz. (Hikmetler, 1992) Kitabın kapağı Arap alfabesi ile '**Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmet / Hoca Ahmet Yesevi Hikmetler**' şeklindedir. İfade ettiğimiz gibi manzumalarda bu ifadenin 18. asırdan itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. 'Mangıstavda Pir Beket' sözü ise daha sonraki dönemlerde eklenmiş olmalıdır. Çünkü Pir Beket'in doğum tarihi net olarak bilinmese de 18. asrın başlarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. (Kortabaeva, 2018) Hoca Ahmet Yesevi ocağından yetişmiş Pir Beket, Çolpan Ata, Karaman Ata ve Şakpak Ata gibi evliyalar Mangıstav Bölgesi'nin liman kenti olan Aktavda bulunmaktadır. Bu güzergah ipek yolunun batıya açılan çıkış kapısıdır. Bu coğrafyada Hoca Ahmet Yesevi öğretilerinin yayılmasında önemli bir rol üstlenmesi nedeniyle Pir Beket özdeyişin bir parçası haline gelmiştir. Bugün Kazakistan'ın farklı vilayetlerinde bulunan diğer Yesevi şakirtleri de üçüncü kişi olarak vecizeye ilave edilmektedir. Şayet konumuz olan özdeyişin bir bütün olarak, yani Pir Beket veya Yesevi talebesi olan diğerlerini de içine alacak şekilde ortaya çıktığı düşünülecek olursa o zaman bu söylemin daha geç dönemde ortaya çıktığı söylenmiş olacağı teyit edilmiş olur. Ancak buna dair de bir kayıt söz konusu değildir. Elimizde net bir veri olmaması erken dönem kaynaklarda yer almaması nedeniyle bu vecizenin kullanımının Hoca Ahmet Yesevi'den çok sonra ortaya çıkmış olduğunu ifade etmekle iktifa etmek durumunda kalıyoruz.

### **Özdeyişin Orta Asya Topluları İçin Yüklendiği Mana**

İfadede yer alan Türkistan mekânsal olarak bugün Kazakistan'ın güney bölgesinde yer alan bir şehirle sınırlı değildir. Maveraünnehir'i içine alan geniş bir Türk coğrafyasını kapsamaktadır. Aslında Türkistan sınırlarının ötesinde nerede ise bütün Orta Asya'yı sembolize eden bir



anlam yüklenmiştir. Deyimin birinci bölümünü oluşturan Medine şehri ile Hz. Muhammed arasındaki ilişki kabrinin orada olması ile mi, yoksa Medine Devletini kurup burayı İslam'ın ilk başkenti haline getirmesi ile mi alakalı olduğu sorgulanması gereken bir husustur. Zira İslam'ın ilk tebliğ edildiği yer Mekke'dir ve Hz. Peygamber vahyin devam ettiği 23 yıllık sürecin 13 yılını Mekke'de, sadece 10 yılı Medine'de geçmiştir. Bu durum karşısında neden Mekke değil de Medine'de Muhammed ifadesine yer verilmiştir? sorusuna vereceğimiz cevap Hz. Peygamber'in Medine'de metfun bulunması ile irtibatlandırılabilir. Onun kabrine/Ravza-ı mutahharasına gösterilen saygı ile, Türkistan'daki Yesevi türbesine gösterilen arasında bir paralellik kurulmuş olmalıdır. Bu aslında birazdan izah edeceğimiz problemleri alanı da ortadan kaldıran daha gerçekçi bir yorumdur. İki kabir ve bu kabirlere anlam katan iki farklı değerden bahsedilmektedir.

Türklerin İslâm öncesi dönemden itibaren kabirlere önem verdiğini ve İslamiyeti kabulden sonra da bunu sürdürdüklerini bu geleneği Anadolu'ya kadar taşıdıklarını görmekteyiz. Orta Asya'da kabir dini sembolizmin en üst noktalarında yer almaktadır ve her köşesi önemli şahsiyetlerin türbeleri ile bezenmiştir. (Kabadayı-Esboinov, 2023) Bu türbelerde metfun bulunan şahsiyetlerin menkıbeleri sözlü ve bir kısmı yazıya dökülmüş olarak önemli bir yer teşkil etmektedir. Orta Asya'da adeta bulunduğu coğrafyaların manevi dolmuş merkezleri gibi görev yapmaktadır. İşte Türk dünyası için zirve bir noktada olan ve asırlardır bir çekim merkezi görevi gören Hoca Ahmet Yesevi Haziresinin bulunduğu Türkistan ile, Müslümanların bir beşer ve Peygamber olarak en yüksek değer atfettikleri Hz. Muhammed arasında manevi bir bağ sembolleştirilmiştir.

Haccın veya Umrenin şartlarından birisi olmamasına rağmen görevlerini ifa etmek için kutsal topraklara giden her Müslüman Mekke'ye uğramadan önce veya sonrasında mutlaka Hz. Peygamberin mescidini ve kabrini ziyaret etmektedir. Öyle ki, hacılar bu ziyareti gerçekleştirmediği takdirde görevini tam olarak yerine getiremediği hissine kapılmaktadırlar. Amaç Hz. Peygamberin manevi şahsiyetini ziyaretidir. Onun hatıralarını zihninde canlandırmaktadır. Elbette burada bilgi eksikliğine bağlı, gelenekte var olan birtakım yanlış uygulamaları da görmek mümkündür. Örneğin tavaf edilmesi gereken tek kutsal mahal Kabe olmasına rağmen bir kısım hacıların Hz. Peygamber'in kabri etrafında tavaf yapmaya çalışmaları nedeni ile kabrin bir tarafı kapatılmak durumunda kalmıştır. Bu tür ifrata kaçan uygulamalarla İslam dünyasının her bölgesinde karşılaşmak mümkündür. Buna karşı kutsal yerlerin ziyareti esnasında Suud hükümetinin takınımış olduğu

sert tutum da ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün Yesevi türbesi ziyareti zorunlu bir ibadete bağlı gerçekleştirilmemektedir. Ancak Müslümanların dini anlamda Orta Asya’da yoğun baskı altına alındığı dönemlerde manevi şuuru diri tutan bir motivasyon merkezi görevi görmüştür ve bu görevini hala sürdürmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle her yerde olduğu gibi burada da dini öğreti ile bağdaşmayan durumlarla karşılaşmak mümkündür. Ancak bulunduğu şehri, bölgeyi ruhani başkent haline dönüştüren bir değeri yok saymak veya anlamsız bir tepkisellik içerisinde bulunmak sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Yetmiş yıl boyunca bütün baskılara rağmen Müslüman Türk halkının yüreğindeki Yesevi sevgisinde azalma olmadığı gibi artarak devam etmektedir. Bu muhabbetin arkasında elbette Hoca Ahmet Yesevi’nin Allah ve Peygamber sevgisi yatmaktadır.

### **Özdeyişte Yer Alan İfadelerin İtikadi Boyut Açısından Değerlendirilmesi**

Zahiren bakıldığında özdeyişte yaratıcı tarafından özel olarak seçilen, kedisine iman ve itaat etmekle mükellef olunan, mucize göstermek gibi bir olağanüstülüğe sahip, en yüksek vasıflara haiz Peygamber ile ona tabi olmak, iman etmek zorunluluğu bulunan bir insanın aynı konumda ve aynı statüde gösterilmesi gibi bir durumla karşı karşıyayız. Yani yüzeysel değerlendirme ile ‘Medine de Muhammed varsa Türkistan’da da Hoca Ahmet var’ şeklinde bir anlam çıkıyor karşımıza. Nitekim bir çok defa bu söylemin dini açıdan sıkıntılı olduğunu ifade eden ve sert bir şekilde karşı çıkan sözlü tepkilerle paylaşımlarla karşılaşmak mümkündür. Tebliğimizin başında özellikle vurguladığımız gibi neyi anladığımız aslında birazda neyi anlamak istediğimize bağlıdır. Yüzeysel bir değerlendirme ile bu söz itikadi açıdan bizi sıkıntıya düşürmektedir. Hatta Hoca Ahmed’i tanımayan onun eserine vakıf olmayan birazda ideolojik yaklaşan bir kişi bunu Arap’ın Muhammedi varsa Türk’ünde Hoca Ahmet’i var şeklinde düşünebilir. Nitekim, muasır araştırmacılarından bazıları bu söyleme istinaden «*Türkmenler Hoca Ahmet Yesevi’ye o kadar çok değer vermişler, o kadar çok hürmet göstermişlerdir ki, neredeyse O’nu “Türkistan peygamberi” derecesine çıkaracak kadar ileri gitmişlerdir. Dün olduğu gibi bugün de Türkmenler arasında yaygın olan “Medine’de Muhammed-Türkistan’da Hoca Ahmet” sözü, bunun en belirgin örneğidir*» (Akgün, 2017) şeklinde Hoca Ahmet Yesevi’nin peygamberlik derecesine çıkartıldığı yorumunda bulunmuştur. Zira sözün bu anlama geldiğini ima eden ve küfür içerdiğine inananlarla da karşılaşmak mümkündür. Şayet sözden kasıt bu ise elbette önemli bir

sıkıntı ile karşı karşıyayız demektir. Muhammed ile Ahmet aynı kökten gelmektedir. Dolayısıyla ‘Türkistan’ın Muhammedi de hoca Ahmet’tir’ deniyorsa bu Bahai anlayışta olduğu gibi yeni bir peygamber manasına gelmektedir ki, Hz. Peygamberin son peygamber olduğunu inkardır. Hatta Türkmenler arasında I. Ahmed kabul edilen Hz. Peygamberden sonra Yesevî’nin *Ahmedi Sâni* yani II. Ahmed olarak isimlendirilmesi özdeyişe dair tepkisel yaklaşanların görüşünü desteklemektedir. Bu düşünceler bir olasılık değil belirli grupların veya kişilerin farklı nedenlere dayalı olarak özdeyişten çıkardıkları sonuçtur. Bu fikre temel oluşturan nedenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Dil ve anlatım farklılığından kaynaklanan problemler

2-Herhangi bir ön yargı olmaksızın samimi duygularla zahiri anlatıma göre bir sonuca ulaşma gayreti

3-Siyasi, ideolojik farklılıklara bağlı olarak kasıtlı bir yorumda bulunma

4-Selefi anlayışın mevcut coğrafya üzerindeki hedefleri ve bu hedefleri gerçekleştirme de Hoca Ahmet Yesevi imajını bertaraf etme çabası.

5-Bir takım dini reformist hareketlerin evliya figürünü Kur’an’a aykırı olarak görmeleri ve görüşlerini desteklemek için bu özdeyişleri delil sunmaları

6- Kabir ziyaretlerinde veya önemli şahsiyetlere duyulan muhabbete bağlı söylem aşırılığı gibi dinin özü ile bağdaşmayan uygulamalara karşı duyulan tepkisellik.

7- Toptan Tasavvuf karşıtlığı

Hoca Ahmet Yesevi ve onun ortaya koyduğu tasavvufi gelenekle ilgili tartışmalı alan sadece bununla sınırlı değildir. Doğrudan Yesevi öğretiyi hedef alan birçok çarpıtma ve yorumla karşılaşmak mümkündür. Bunun arka planında yukarıda sıraladığımız gerekçeler yatmaktadır. Özellikle günümüzde olumsuz örneklemelerden yola çıkılarak toptan tasavvuf karşıtlığından Yesevi tarikatı da fazlası ile nasibini almaktadır. Örneğin, Yesevi zikir meclisinde kadınlarında yer aldığı, karma zikir yapıldığı dolayısıyla İslami prensipleri ihlal ettiği bu geleneğin eski Şaman inancından geldiği eleştirisi yapılmıştır. Bugün Türkiye’de bir kısım günümüz araştırmacılarının (Ocak, 2017; Yaman, 2016) Fuat Köprülü’ye dayandırarak bu görüşü kabul ettiklerine şahit oluyoruz (Köprülü, 1978). Ancak Fuat köprülünün referans aldığı eserde şikayet üzerine Maveraünnehir tasavvuf ehlinde bir grup

müfettiş yaptıkları kontrolde bunun iftira olduğunu söylemektedir (Özkan, 2019). Hoca Ahmed'in eserinde buna yer verildiği iddiası ise tamamen gerçek dışıdır. Tam tersi kadınla ilgili herhangi bir hususa yer verilmediği gibi zamanın sahte şeyhlerinden bahsederken şu beyitlerde aksini ifade etmiştir:

*O meclisde "Hayy-Hû" kılır şöhret için,*

*Şairleri şiir okurlar ziyet için,*

*Kız ve gençler yığılırlar sohbet için,*

*Avâz işitip, her taraftan gelirler ha.( Yesevî, Divân-ı Hikmet, s. 421.)*

Yine Hoca Ahmet Yesevi'nin de aralarında bulunduğu Orta Asya mutasavvıflarının şeriatın uzak daha ziyade eski gelenekleriyle bağdaşan bir İslam anlatısında buldukları, şeriatı önemsemedikleri şeklinde bir yaklaşıma vurgu yapan araştırmacılar ve bu görüşü benimseyen kitlelerde mevcuttur (Yaman, 2016). Oysa Hoca Ahmet tarikatın temelini şeriat olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

*Her kim eylese tarikatın dâvâsını,*

*İlk adımı şeriata koymak gerek,*

*Şeriatın işlerini tamâm eyleyip,*

*Ondan sonra bu davâyı kılmak gerek*

*Şeriatsız söz etmezler tarikatta,*

*Tarikatsız söz etmezler hakikatta,*

*İş bu yolların yeri bilinir şeriatta,*

*Hepsini şeriattan sormak gerek (Yesevî, 2001).*

İzaha çalıştığımız bu ve bunun gibi daha bir çok örnekler aslında bizim yukarıda sırladığımız gerekçeleri temellendirmektedir. Burada birbirinden farklı iki ana damar ortaya çıkmaktadır. *Birincisi*, daha ziyade Anadolu veya Türk İslam'ı olarak tanımlanacak Arap karşıtlığına dayalı kendince özgün bir din anlayışını Hoca Ahmet Yesevi öğretileri ile temellendirmek. *İkincisi ise*, Yeseviliği Kur'an'dan, sünnetten uzak şeriatsız, bidatlerle dolu, salt örfi bir din anlayışı olarak sunmak. Aslında bunların tamamı tarihsel açıdan bağlamından koparılmış anakronik bir değerlendirmenin sonucudur. İşte '*Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed*' ifadesinin de zaman zaman aynı akıbete uğradığına şahit oluyoruz. Orta Asya coğrafyasına gelmeden ve bu havayı teneffüs etmeden çok

derinlemesine tetkik etmediğim bu sözün kulağımı azda olsa tırmaladığını itiraf etmeliyim. Ancak, daha önce ifade ettiğim gibi burada kastedilen bir Peygamber aşığının, maşuku ile bir arada anılıyor olmasıdır. Bundan başka bir anlam çıkarımına tevessül etmek Yesevi'yi ve ona duyulan muhabbeti töhmet altında bırakmaktır. Peygambere hürmeten 63 yaşında toprak altına girdiği rivayet edilen ve kendini Kul Ahmet olarak tanımlayan birinin Peygamberle yarışırılması ona karşı yapılan en büyük bühtandır. Hikmetlerinde birçok beyitlerini Hz. Peygambere tahsis etmiş özellikle 36. hikmeti tamamen Hz. peygamberin hayatına ayırmıştır. Şu örnek beyitler bile onun Hz. peygambere karşı ne kadar tevazu içerisinde olduğunun tartışmaya mahal vermeyecek kanıtıdır:

Bizden sonsuz selam ya Mustafa Muhammed  
Tahiyat-ı bîşumar ya Mustafa Muhammed  
Ya Rasuller Efendisi, ya Nebilerin sonuncusu  
Ya sapıtmışların doğrultucusu ya Mustafa Muhammed  
Canımı feda eylesem hoşnutluğunu alsam  
Üzüntü yoktur ölsün ya Mustafa Muhammed  
Gerçi çoktur günahım affedesin Allah'ım  
Sensin benim sığınağım ya Mustafa Muhammed  
Ya Rab nasıl eyleyim şefaatin alayım  
Ümmetinden olayım ya Mustafa Muhammed

Ümmetinden olanlar şefaatin alanlar

Cennet ehli olanlar ya Mustafa Muhammed (Yesevî, 2001).

İşte bu beyitleri okuyan Hoca Ahmet Yesevi muhibbinin onu Hz. Peygamberle eşdeğer tutması, bu özdeyişten böyle bir sonuç çıkması mümkün değildir.

Aslında bu özdeyişin ana teması Yesevî'nin Hz. Muhammed ile bağlantısının kurulmaya çalışıldığı menkıbelerde yatmaktadır. Hurma epizotunda Hz. peygamberden gelen hurmanın Hoca Ahmet Yesevi'ye teslim edilmiş olması arada maddi bağlantı kurmayı amaçlamaktadır. Adı üzerinde menkıbe olan bir olayın doğruluğu veya yanlışlığından öte aradaki asırları aşarak birliktelik kurma gayreti ön plana çıkmaktadır. Yani bir şekliyle Hz. Peygamberle arada silsile oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu hocası Aslan Bab'tan intikal etmiştir.

(Kumartaşloğlu, 2018) Nitekim daha öncede ifade ettiğimiz gibi Hoca Ahmet Yesevi'den asırlar sonra yaşıyan onunla hiçbir fiziki bağı olmayan tabilerinin, manevi talebelerinin bu özdeyişin bir parçası olarak eklemendiğini görmekteyiz. Hz. Muhammed ve Hoca Ahmet'e daha sonra Mangıstav'da Pir Beket örneğinde olduğu gibi ilaveler yapılmıştır. Farklı bölgelerdeki türbesi bulunan Yesevi şakirtlerinin zamanla isimleri aynı özdeyiş içinde yer almıştır. (Hamza, ts.) Bu şahısları damı Hz. Peygambere eşdeğer kabul etmek gerekir. İşte bu durum açıkça göstermektedir ki özdeyişte Hz Peygamber ve Hoca Ahmet Yesevi'nin birlikte zikredilmesi denklik kurma maksadıyla değil silsile olarak bağlanma amacından ortaya çıkmıştır. Seyitlik ve şeriflik bağı ile soy kütüğünü Hz. Peygambere kadar indirmek nasıl Hz. peygamberle bir boy ölçüşme maksadı gütmüyorsa, arada manevi bağla oluşturma da aynı maksada matuftur.

### **Sonuç**

Orta çağ Türk İslam tarihi açısından önemli bir figür olan Hoca Ahmet Yesevi öğretileri ve yetiştirdiği talebeleri ile Çin sınırından Avrupaya kadar etki alınıni genişletmiştır. Bugün şöretinin yaşadığı dönemden çok daha fazla yayılma alanı oluşturduğu aşikardır. Bütün bunlara rağmen değişik saiklerle özelde Yeseviliđe genelde tüm tasavvufi anlayışlara karşı sert söylemlerin geliştiriildiğini de görmek mümkündür. Yıkıcı olmamak, kolaycı bir yaklaşımla tekfir mekanizmasını işletmemek kaydıyla farklı düşünceler İslâm coğrafyasının fikri zenginleşmesine katkı sağlayacaktır. Orta çağ İslam dünyasında kelamcılar ve felsefeciler arasındaki ilmi münazaralar bunun somut örneğidir. Ancak özellikle Selefilik tarzı akımların tekfir boyutuna varan suçlamaları hatta zaman zaman eyleme dönüşecek adımları bugün zirve noktasına ulaşmıştır. Haliyle bu durum İslam dünyasının kaosa sürüklenmesini hızlandırmaktadır. Burada kullanılan dil ve bu dilin muhataplarınca algılanması önem arz etmektedir. Dil açısından mucizevi bir özelliğe sahip kitabın muhataplarının tevil boyutunun ötesinde tekfire varan söylemlerinin elbette birçok sebebi vardır. Ancak en önemlisi diyalog kuracak bir din dili eksikliğidir. Son dönemlerde İslam medeniyetinin şekillenmesinde, hoşgörü ikliminin yayılmasında mihenk taşları olan Türkistan'ın kaynaklık ettiği Sûfi hareketlere karşı yoğun bir tezirat ve tasgir edici yaklaşım göze çarpmaktadır. Kullanılan karşıt argümanlar tasavvufun özünde var olan batınî mananın, sūfi terminolojinin doğru anlaşılmasına dayanmaktadır. Pek tabiidir ki, özünden uzaklaşmış İslam öğretilerine aykırı birçok batıl sapkın

tarikat anlayışları ve bunların bugün yaygınlık kazanması Tasavvuf karşıtlığına güç kazandırmaktadır.

Hz. Muhammed ve Hoca Ahmet arasındaki güçlü bağ ifade için kullanılan ve net olarak ne zaman ortaya çıktığı tespit edilemeyen bir söylem üzerinden tahrifatlar ve ithamlar yapıldığı gözlemlenmektedir. Geleneksel din anlayışındaki sapmalar, zamanla sufi geleneğe gayri İslami uygulamaların yaygınlık kazanması karşıtı olan grupların aleyhte propagandalarına zemin hazırlamaktadır. İşte tam bu noktada Türk İslam tasavvuf geleneğinin öncü simaları olarak tarihe mal olmuş sembol isimlere karşı temelden sarsıcı söylemler geliştirilmiştir. Bu bazen Türkistan'da Hoca Ahmet bazen de Anadolu da Mevlâna olabilmektedir. Bizim daha ziyade tek bir örneklem üzerinden yürüdüğümüz 18. asırlarda sözlü olarak yaygınlık kazanmaya başladığı anlaşılan özdeyişin gerçek manasından uzaklaştırılarak bir geleneği toptan hedef almayı amaçladığını söyleyebiliriz. Yesevi tarikatının kurucusu kabul edilen piri Türkistan'dan sadır olmadığı açık bu söylem velev ki olumsuz mana içermiş olsa da Yeseviliği bağlayıcı bir yönü yoktur. Açıklandığı gibi Hz. Peygambere duyulan saygıyı güçlendirmekten öte bir niyet taşımamaktadır. Sonuç olarak, yalın bir İslam anlayışını en sade yöntemle kitlelere aktaran Yeseviliği çok sonraları uydurulmuş akılla bağdaşmayan, tevili imkansız, abartılı, hurafe kokan, kurgulanmış kuşatıcı söylemlerden uzaklaştıracak güçlü projeler geliştirilmesi elzemdir.

### KAYNAKÇA

- Akgül, Yusuf (2017). Hoca Ahmet Yesevi'nin Hazar Ötesi Türkmenlerine Tesiri Ve Bu Çerçeve de Bazı Tesbitler, Edt. Necdet Tosun, *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler* (Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları) Ankara. ss.39-60.
- Geylani, Mahfuz (2020). 'Arap Dil Ekolleri Ve Önde Gelen Temsilcileri', *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* Cilt: 6 Sayı: 1.ss.205-235.
- Kabadayı, Esbosnov, Osman – Ergali (2023), Kazak Kabir ve Kabir Taşlarının Eski Türk Kültürüyle İlişkisi Üzerine, Milli Folklor, Cilt: 18 Sayı: 139,
- Kahraman, A. (2003). Mahtumkulu, *DİA*, Ankara, 27, 393-394.
- Karaağaç, Muhammed (2021). Türklerin İslamlaşmasında Ticari Faaliyetlerin Rolü. (Doktora Tezi) Samsun.
- Komisyon, (1992), Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmet / Hoca Ahmet Yesevi Hikmetler / Мединеде Мухаммет, Түркүстанда Хожа Ахмет : Хожа Ахмет Ясавы : Хикметлер, Moskova

- Kortabaeva, Gulzhamal (2018). Бекет Ата Және Батыс Қазақтары Дәстүріндегі Суфизм Көріністері, ed. Onur KILIÇER, Oraz SAPASHEV, *İslâm Medeniyeti Bağlamında Türk Dünyası*, İstanbul. ss.38-50.
- Köktağlı Hamza (ts.). Sofuluk Alemi, Yy. s.117.
- Köprülü, M. Fuad (1978). “Ahmed Yesevî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C. I, S. 212.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2018) Arslan Baba'nın Ahmet Yesevî'ye Verdiği Hurmanın Aslı Nedir? Edt. Zülfikar Güngör, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Ss.91-99.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2017) *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Özkan, Ahmet (2019). Yesevîlik'te Toplu Zikirlerle Kadınların İştiraki İddiaları Üzerine Değerlendirmeler, *Ekev Akademi Dergisi* • Yıl: 23 Sayı: 80 (Güz 2019)ss.25-40
- Şadurdiyev, Yazmırat, 1998, "İşiginizde Toy Bolsun", Güneş, Aşkabat.
- Uludağ S. (1997). Hallâc-ı Mansûr, *DİA*, İstanbul, 15, 377-381.
- Yaman, Ali (2016). *Orta Asya'da Yesevîlik Allahçılar Laçiler*, La Kitap Yayınları, Ankara, s. 104
- Yıldırım, R. (2011) *Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı* Cilt: 8 Sayı: 1, 49 - 69.
- Yılmaz, Metin (1999) Bir Devlet Kurumu Olarak Dîvanü'r – Resail'in Ortaya Çıkışı Ve İşleyişi, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 11/11, 291 – 312.





# MUHTAR AVEZOV'UN HİMAYESİZİN GÜNÜ HİKÂYESİ'NDEKİ KADIN SORUNLARI VE ANLATIM TEKNİĞİ

## WOMEN'S ISSUES AND NARRATIVE TECHNIQUE IN MUHTAR AVEZOV'S STORY 'THE DAY OF THE PROTECTOR

Nassiba JUNAYEVA\*

### ÖZ

Bu yazıda öncelikle Kazak ulusunun öncü aydını Muhtar Avezov'un hayatı ve edebî sanatına kısaca değinilecektir. Muhtar Avezov'un baş kişisi kadın olan eserleri hakkında da bilgi verilecektir. Daha sonra çalışmanın esas bölümünde ise Muhtar Avezov'un 1921 yılında kaleme aldığı Himayesizin Günü hikâyesindeki kadın sorunları ele alınarak kadının toplumdaki yerine değinilecektir. Baş kişisi kadın olan bu eser incelenirken metne dayalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Hikâyenin kaleme alındığı dönemdeki toplumun sosyal yapısı ve yaşam şartları incelenmiştir. Eserde geçen zaman ve mekan başta olmak üzere yazarın eseri kaleme alırken nasıl bir bakış açısı sergilediği, eser kahramanına karşı tutumu ve yaklaşımı da dikkate alınmıştır. Ayrıca bu yazıda yazarın Himayesizin Günü eserinde kullandığı anlatım türleri ve anlatım tekniği hakkında bahsedilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Muhtar Avezov, hikaye, kazak edebiyatı, kadın sorunları, anlatım tekniği

### ABSTRACT

This article undertakes a comprehensive exploration of Mukhtar Avezov, a seminal intellectual figure in the Kazakh nation, focusing primarily on his life and literary contributions. Emphasis is placed on Avezov's distinct oeuvre featuring female protagonists. The principal focus of the analysis is directed towards the elucidation of women's predicaments as depicted in Avezov's 1921 narrative, "Day of Protection," thereby shedding light on the societal positioning of women during that epoch. Employing a text-based analytical approach, the study delves into the social framework and living circumstances prevailing during the period in which the narrative was crafted. Significantly, an examination is conducted on the temporal and spatial dimensions of the work, discerning the author's perspective, and discerning his stance and treatment of the central female character. Furthermore, the article encompasses an exploration of the expressive modalities and narrative techniques employed by the author within the framework of "The Day of Your Protection."

**Keywords:** Mukhtar Avezov, story, Kazakh literature, women's issues, narrative technique

---

\* Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü. Türkistan/Kazakistan. (nassiba.junayeva@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0479-1383>

Muhtar Avezov (1897-1961), Kazak edebiyatının dünya çapında tanınması için emek veren önemli yazarlardan biridir. Muhtar Avezov, 28 Eylül 1897 yılında Semey vilayetinin Abay ilçesinde dünyaya gelmiştir. Muhtar Avezov'un ilk öğretmeni dedesi Avez'dir. Dede Avez torununa yalnızca dinî eğitim vermemiş, ona Kazak edebiyatının klasiklerinden olan Abay'ın şiirlerini de okutmuştur. Muhtar Avezov daha sonra köy medresesine devam etmiş ve bu yıllarda *Kozı Korpeş-Bayan Suluv*, *Kız Jibek* gibi birçok Kazak destanını da öğrenmiştir (Bojeev, 1966:4).

Muhtar Avezov, köy medresesinde bir senelik (1908) başlangıç eğitimini aldıktan sonra 10 yaşlarında iken ağabeyi Kasimbek tarafından Rus okuluna gönderilmiş, 1909 yılında da Semey Yüksekokulu'nda eğitim almaya başlamış, yüksekokulunu tamamladıktan sonra Muhatay Moldabay isimli zengin birinin evinde okutman olarak çalışmıştır. 1916 yılında Semey şehrindeki öğretmenlik kolejinde eğitime başlayan Muhtar Avezov bu eğitimini 1920 yılında tamamlamıştır. 1922 yılında Taşkent'teki Orta Asya Üniversitesi'nde (SAGU) dinleyici olarak derslere katılmıştır. 1923 yılında Leningrad'daki Dil ve Kültür Üniversitesi'ni kazanmış, 1928 yılında mezun olmuş ve Taşkent'te dönerek okutman olarak çalışmaya başlamıştır. Yeri gelmişken, Muhtar Avezov, Leningrad'da eğitim gören ilk Kazak yazar ve aydınlardan biridir.

Muhtar Avezov, küçük yaşta babasını kaybettiği için dedesi Avez tarafından büyütülmüştür. Dedesi Semey bölgesinde Doğu edebiyatı konusunda bilgisi olan kişilerden biriydi ve Avezov'un bir edebiyatçı olarak yetişmesinde rolü büyük olmuştur. Dedesi Avez ile babaannesi Dinasil, Muhtar'ı sevgi sözcüğü olarak "Konır" diye adlandırmışlardır. Yazar daha sonra bu ismi eserlerinde kendine bir mahlas olarak kullanacaktır. (Nurgali, 2002:246).

Muhtar Avezov, 5-13 Mayıs 1918 tarihinde Ombı şehrinde düzenlenen Umumi Kazak Gençlerinin Kurultayı'na heyet üyesi olarak seçilmiştir. Aynı yılda Kazak yazarı Jüsipbek Aymavitov ile birlikte *Abay Dergisini* çıkarmıştır. 1919-1920 yılları arasında Semey Bölgesinin Devrim Kurulu'nda başkan yardımcısı, daha sonra başkanı olarak görev yapmıştır. 1924-25 yıllarında Semey ve Pedagoji kolejlerinde öğretmen olarak çalışmıştır. 1928 yılında Orta Asya Devlet Üniversitesi'nde lisansüstü eğitimine başlamıştır. 17 Eylül 1930 tarihinde Sovyet Hükümetine karşı ayaklanma ve faaliyetleri düzenlediği gerekçesiyle ve ayrıca "Alka" adlı millî burjuva derneğine üye olduğu için tutuklanmıştır. 1932 yılının Nisan ayında hakkında üç yıllık hapis cezasının verildiğine dair karar alınmıştır. Hapisten

çıktıktan sonra, 1934-1961 yılları arasında Kirov Kazak Devlet Üniversitesinde öğretmen olarak çalışmıştır. Bu süreçte Muhtar Avezov'un başka faaliyetleri de olmuştur: 1946 yılında Kazak Sovyet Bilimler Akademisine heyet üyesi olarak seçilmiştir. 1953-54 yıllarında Moskova Devlet Üniversitesi'nde profesörlük görevinde bulunmuştur. 1955-60 yıllarında ise Kazakistan'ın hükümet organlarında görevlerde bulunarak heyet ile yurtdışı seferlerine katılmıştır. 27 Haziran 1961 tarihinde ameliyat sırasında kalbi durmuş, aynı yılın 1 Temmuzunda Almatı'ya defnedilmiştir.

Muhtar Avezov, eserleriyle yurt dışında da tanınan bir yazardır. Örneğin, Fransız yazar Lui Aragon Muhtar Avezov'un *Abay Yolu* adlı romanını Fransızca'ya çevirmiştir. Rımgali Nurgali *Kazak Adbiyetinin Altın Gasırı* adlı yapıtında Lui Aragon'un Muhtar Avezov'u zamanının en iyi yazarlarından birisi olarak nitelendirdiği bilgisini vermektedir. (Nurgali, 2012:245).

Yazarın dünyaya ününü yayan *Abay yolu* eseri başyapıtlarından sayılmaktadır. Avezov, *Abay yolu* eseriyle Kazak ulusunun sosyo-kültürel yapısını dünyaya tanıtan bir sosyal bilimci olduğunu da söyleyebiliriz. *Abay Yolu* romanı hem Kazakların sosyo-kültürel yapısını hem de meşhur Kazak aydını Abay Kunanbayev'in hayatını tanıtan bir eserdir (Erdem, 2001:2).

Dört ciltten oluşan *Abay Yolu* romanı 1942, 1947, 1952, 1956 yıllarında neşredilmiştir. Başlangıçta *Abay* adıyla eserin ilk iki cildi kaleme alınmış olup daha sonra bu eserin devamı niteliğinde *Abay Yolu* romanı kaleme alınmıştır. Yazarın bu yapıtı kendisine SSCB devlet ödülünü (1949) ve Lenin ödülünü (1959) kazandırmıştır (Ahmetov, 2001:8).

Muhtar Avezov kurmaca eserlerinde genellikle kadın sorunları, görevi kötüye kullanma, sınıflar arası eşitsizlik gibi toplumsal sorunları işlemiş, ayrıca makalelerinde de kadın hakları, kültür, eğitim, siyaset, uluslararası meseleler, gazetecilik ve edebiyat sorunlarını tartışarak gündeme taşımıştır.

Muhtar Avezov'un eserlerinin kadın hakları konusunda önemli kabul edilmesinin birkaç sebebi vardır. Öncelikle "İnsanlığın Temeli Kadın" (1917) başlıklı makalesi kadın haklarıyla ilgili kendisinden sonra yapılan araştırmalara kaynaklık etmiştir. Muhtar Avezov'un yirmili yaşlarındayken kaleme aldığı bu yazısı zamanında geniş yankı yapmış ve toplumda büyük ilgi uyandırmıştır. Günümüzde de Kazakistan'da kadın sorunları konusunda yazılan makalelerin giriş ve

sonuç kısmında Avezov'un yukarıda anılan makalesinden alıntı yapılarak onun sözleri özlü söz niteliğinde tekrar edilmektedir.

Avezov, eserlerini 1921-26 yıllarında *Kızıl Kazakistan*, *Şolpan*, *Sana*, *Tan* dergilerinde Argın, Jayavsal, Konır, Aygak gibi mahlaslarla neşretmiştir. Bunların arasında *Okıgan Azamat* (1923), *Jas Jurekter* (1923), *Zaman Erkesi* (1923), *Eski İndet* (1926) gibi hikâyeleri ve *Enlik Kebek* (1922), *Tokal men Baybişe* (1923) adlı piyesleri de vardır (Bojeev, 1966:8).

Avezov, 1917 yılında kaleme aldığı “Okuldaki Yaşıtlarıma” başlıklı makalesinde eğitim ve adalet konularını tartışmıştır. Yazar bu makalede eğitilmiş birinin milleti için neler yapması gerektiği konusunda önerilerde bulunmuştur (Nurgali, 2002:250).

Bu yazımızda incelemek üzere Muhtar Avezov'un özgün adı *Korgansızdın Kuni* (Қорғансыздың Күні) olan hikâyesini seçtik. *Korgansızdın Kuni* Türkiye Türkçesi'ne Halil Arıcan tarafından *Savunmasızın Günü* (1997) olarak çevrilmiştir. İncelemek üzere bu eseri seçmemizin nedeni, Muhtar Avezov'un *Korgansızdın Kuni*'nde çok tartışılan ve toplumu derinden yaralayan güncel bir sorun olan çocuk istismarını işlemiş olmasıdır. Muhtar Avezov'un 1921 yılında kaleme aldığı hikâyesinde işlenen konu güncelliğini hâlâ koruyor: Günümüzde de çocuk istismarı yalnızca Kazakistan'da değil, dünya ölçeğinde tartışılan çok ciddi bir sorundur. Nitekim Kazakistan Cumhurbaşkanı Nazarbayev de bir konuşmasında,<sup>1</sup> “Çocuklara karşı yapılan her türlü taciz olaylarının artmasını önleyerek yeni nesli vatansever birey olarak yetiştirerek onların özel eğitim kurumlarında bilim almasını sağlamak lazım” diyerek konunun önemine dikkat çekmiştir.

**Tablo 1.** Muhtar Avezov'un Eserleri

Eserin Özgün Adı ve Transliterasyonu	TürkiyeTürkçesi	Yayın Yılı	Eserin Türü
Түңгі сарын [Tüñgi sarın]	Gece Rüzgârı	1916	Piyes
Қорғансыздың күні [KorgansızdınKüni]	HimayesizinGünü	1921	Hikâye
Еңлік Кебек [Enlik Kebek]	Enlik Kebek	1922	Piyes

<sup>1</sup> Maulen, aikyn.kz. (Erişim Tarihi: 07.03.2017)

Бәйбише тоқал [Baybişetokal]	Baybişe ve Kuma	1923	Piyes
Оқыған азамат [OkıganAzamat]	Eğitilmiş Vatandaş	1923	Hikâye
Кім кінәлі [Kim kinali]	Kim Suçlu	1923	Hikâye
Жас Жүректер [JasJürekter]	Genç Kalpler	1923	Hikâye
Заман Еркесі Zaman Erkesi	Devrinin Şımarığı	1923	Hikâye
Сөніп жану [Sönipjanuv]	Sönüp Yanmak	1923	Hikâye
Қыр сүреттері[Kır suretteri]	Doğa Tasvirleri	1923	Hikâye
Үйлену[Üylenüv]	Evlenme	1923	Hikâye
Қаралы Сұлу[Karalı suluv]	Kederli Güzel	1925	Hikâye
Қарагөз[Karagöz]	Karagöz	1926	Piyes
Ескі Индет [Eski İndet]	Eski Takıntı	1926	Hikâye
Қараш қараш оқиғасы [Karaşkaraşokigası]	KaraşKaraş Olayı	1927	Uzun hikâye
Қилы заман[Kili zaman]	Atılğan Yıllar	1928	Uzun hikâye
Көксерек[Kökserek]	Kökserek	1929	Hikâye
Октябрь үшін[Oktyabrüşin]	Ekim Uğruna	1933	Piyes
Айман Шолпан[Ayman Şolpan]	Ayman Şolpan	1934	Piyes
Абай жолы[Abay jolı]	Abay Yolu	1942	Roman
Өскен Өркен[ÖskenÖrken]	ÖskenÖrken	1962	Roman

### **Muhtar Avezov'un *Himayesizin Günü* Hikâyesinde Kadın Sorunları**

Muhtar Avezov'un *Himayesizin Günü* hikâyesi 1921 yılında kaleme alınmış olup, *Kızıl Kazakistan* Dergisinin 3. sayısında (s. 20-24) Argın mahlasıyla yayımlanmıştır. Eser, 1922 yılında ilk kez kitap olarak yayımlanmıştır. Özgün adı Қорғансыздың күні [*Korgansızdın Kuni*] olan bu eser 22 sayfadan ibaret olup, Atamura yayınevini (2002) baskısını çalışmamızda incelemek için kullandık. Muhtar Avezov'un bu eseri daha önce Halil Arıcan tarafından Türkiye Türkçesine *Savunmasızın Günü* (1997) başlığı altında çevrilmiştir. Ancak *Korgansızdın Künü*'nin başlığı ve içeriğini dikkate alarak söz konusu çevirinin uygun olmadığı, Қорғансыз [*Korgansız*] kelimesinin

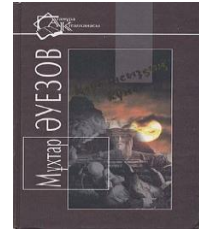
Kazak Türkçesindeki anlamını<sup>2</sup> ve Türkiye Türkiyesine çevirisini<sup>3</sup> göz önünde buldurarak bunun yerine *Himayesizin Günü* başlığının daha uygun olduğu görülmüştür.

***Himayesizin Günü***'nde olay zamanı Çarlık Rusya'sı dönemine denk geliyor. *Himayesizin Günü*'nde yoksulların yoğun olarak yerleştiği küçük bir kasabada yaşayan üç talihsiz kadının hayatı hikâyeye edilmektedir. Bu üç kadın aynı evde yaşamaktadır: Eserde adları verilmeyen birinci ve ikinci kadın arasında kayınvalide gelin ilişkisi vardır. Onlarla birlikte yaşayan genç kız ise ailenin kızı ve babaannesinin ve annesinin tek yardımcısı Gaziza'dır. Bu hikâyede eser başkışisi olan üç kadının hayat öyküsünde şunlar vardır: Tifo salgınında bir oğlunun ve bir torunu kaybeden bir kadın, aynı tifo salgınında kocası ile oğlunu kaybeden ve bunun acısına dayanamadığı için sürekli ağlamaktan gözleri kör olan bir ikinci kadın, yani birinci kadının gelini ve küçük yaşlardan itibaren hayatın zorluklarına karşı mücadele vermek zorunda kalan bir yetim kız. Bir kış gününde kasabadan geçen bölge valisi ve yardımcısı merhumların ruhuna dua etmek bahanesiyle zor günler yaşamakta olan bu ailenin evine sığınır ve ailenin yıkımına neden olan olayın faileri olurlar. Bölge valisi olan Akan, evin kızı Gaziza'ya kendi evinde tecavüz etmiştir. Bu olaydan sonra Gaziza gece yarısında evinin yakınına defnedilen babasının ve kardeşinin mezarının başında gider ve mezar başında ağlarken soğukta donarak ölür.

***Himayesizin Günü***'nde kişi kadrosu azdır. Söz konusu eser kişilerinin yaşları, eğitim durumları, sosyal statüleri ve akrabalık ilişkileri hazırlayarak aşağıda sunduğumuz tabloda gösterilmiştir:

**Tablo:2.** *Himayesizin Günü* Hikâyesinin Kişi Kadrosu

<b>Eserin Yazarı</b>	Muhtar Avezov
<b>Eserin Adı/Türü</b>	Korgansızdın Küni (Hikâye)
<b>Yayımlandığı Yer/Yıl:</b>	Kızıl Kazakistan Dergisi Sayı No: 3. (1921)



<sup>2</sup> Қорғансыз: Арқа сүйенері, тірегі жоқ, панасыз.[*Korgansız: Arka süyeneri jok, tiregi jok, panasız*] <http://kaz.slovopedia.com/146/53914/1514414.html> (Erişim Tarihi: 23.09.2019).

<sup>3</sup> Қорғансыз [*Korgansız*]: 1. Desteksiz, müdafaasız, dayanıksız. 2. Kimsesiz, sahipsiz. (Koç, 2003:320)

**Tezde kullandığımız nüsha:**

KorgansızdınKüni  
(2002) Atamura,  
Almatı.

<b>Eser Kahramanları</b>	<b>Eserdeki Yeri</b>	<b>Eğitimi</b>	<b>Yaşı</b>	<b>Kahraman Tanıtımı</b>
Gaziza	Jakıp'ın kızı Mukaş'ın ablası	Eğitimsiz	13	Küçük yaşlarda babasını ve kardeşini kaybeden evin bütün işlerinden sorumlu olan kız.
Babaanne	Gaziza ve Mukaş'ın babaannesi		80	Oğlu ve torununu hastalık nedeniyle kaybeden yaşlı kadın
Anne	Gaziza ve Mukaş'ın annesi		40	Eşi ve oğlunun vefatından sonra problemlili gözleri tamamen kör olan anne
Akan	Bölge Valisi		30	Gücünü güçsüzlere karşı kullanan adamdır.
Kaltay	Bölge valisinin yardımcısı			Eserdeki tecavüz olayının gerçekleşmesine sebep olan insan
Jakıp	Gaziza'nın merhum babası			Ailesine ve yakınlarına yardımda bulunan bir baba
Mukaş	Gaziza'nın merhum erkek kardeşi			Hastalık nedeniyle küçük yaşlarında hayatını kaybeden evlat
Ismagul	Ailenin akrabalarından biri			Zor günlerinde elinde olan malını alan kötü tipte tasvir edilen karakterdir.
Duysen	Jakıp'ın			Çok konuşan,



	amcasının oğlu	eşine ve kızına haksız davranan tiptir.
Duysen'in Eşi	Eserin sadece bir bölümünde anlatılmış olup, ismi dahi geçmemektedir.	Kötü karakter olarak dile getirilmiş olup, Gaziza'yı Marden ile evliliğe ikna etmeye çalışır.
Marden	Köy fertlerinden biri	Akrabaları Gaziza'yı babasının borcuna karşılık olarak bu adama vermek isterler.
Börala	Akraba	Eserde bir yerde ismi geçmektedir.

*Himayesizin Günü'*nde olayların yaşandığı mevsim kış, aylardan Ocak ayıdır. Eserin girişinde olayların yaşandığı yer olarak bilinen mekân Arkalık dağı ve civarıdır. Bu dağı, Kazakistan'ın Karaganda vilayeti, Karkaralı ilçesinin Kuzey-Doğusunda bulunmaktadır.

Eserin başlangıcında anlatıcı yazarın kendisidir. Yazar eserin giriş kısmında olayların yaşandığı yerdeki doğayı tasvir eder ve o civarda yaşayan Küşikbay isimli bir kahramanın hayatını dile getirir. Yazar eserin bu kısmında gösterme tekniğini kullanmıştır. Eserdeki esas olaylar ise eserin yaşlı kadın karakteri olan babaanne tarafından hikâye edilir. Dolayısıyla hem eser karakteri hem anlatıcısı sayılmaktadır. Bu kısımda geriye dönüş tekniği kullanılmıştır.

Жасымда шешем өліп, өгей шешенің қолында қалып, жетімдіктің зарын өзім тартып едім. Содан өмірім жылаудан, күйіктен арылған емес (Қорғансыздың күні, 2002:21).

\*

*Gençken annemin vefatından sonra üvey annenin elinde büyüyerek yetimlik acısını çekmiştim. O zamandan beri hayatım ağlamakla acı çekmekle geçiyor.*

Yazarın hikâyede bütün anlatım biçimlerini ustalıklı kullandığını söyleyebiliriz. Eserde yoğun olarak tiyatro eserlerine özgü olan ikinci tekil ve ikinci çoğul şahıs zamirleri kullanılmıştır. Bununla birlikte,

аşağıdaki örnekte olduğu gibi üçüncü tekil şahıs anlatıya geçişler de ustaca yapılmıştır:

Қарағым, кейде сыр қылып, не істеп жүрсің деп, саудасының жайын сұрағанда, күліп: «Апа, соны неғыласыз, мен тірі болсам, аштан өліп, көштен қалам деймісіз» деп жүре беруші еді (Қорғансыздың күні, 2002:18).

\*

*Bazen konuşmamızın sırasında “yavrum ne gibi işlerle uğraşıyorsun?” diye sorduğumda anne onu ne yapacaksınız, ben hayattayken aç kalacağınızı mı sanıyorsunuz? Diyordu.*

Birçok eserlerde olduğu gibi, Muhtar Avezov da hikâyesinde üçüncü şahıs tekil (O) anlatım biçimini yaygın olarak kullanmış ve aynı zamanda birinci şahıs tekil anlatım biçimi de karşımıza çıkmaktadır.

Ғазизаның соқыр шешесі Ғазизаны түртіп, қонақтың кім екенін сұрады. Ғазиза қонақтар келген жердегі танданған пішінмен ақырын: «Білмеймін, танымаймын!» деді (Қорғансыздың күні, 2002:14).

\*

*Gaziza'nın kör olan annesi Gaziza'yi dürterek gelen misafirlerin kim olduğunu sordu. Gaziza misafirlerin gelmesine şaşkın bir ifade ile yavaşça bilmiyorum, tanımıyorum dedi.*

Muhtar Avezov'un *Himayesizin Günü* adlı hikâyesindeki anlatım tutumu eleştirel anlatım tutumudur. Eserde anlatıcı konumunda olan yaşlı kadın karakteri olayları dile getirirken akrabalarına ve başından geçen olaylara eleştirel yaklaşımda bulunmuştur. Bazen ise kendisini de eleştirir.

Мына жамандардың ішінде оның тырнағына татитыны бар ма? Жақыбым осы жолы ауырғанда солардың кесірінен ауырған жоқ па? (Қорғансыздың күні, 2002:14).

\*

*Bu kötülerin içinde onun tırnağı olabilecekleri var mıdır? Jakıb'ım bu kez hastalandığında onların yüzünden hastalanmadı mı?*

Eserdeki olayların kadın karakter babaanne tarafından anlatıldığı kısımlarında kişisel anlatım konumu hâkimdir. Ayrıca aşağıdaki eser alıntılarında Kazak kültüründeki amangerлік (levirat) geleneğini

görmek mümkündür. Eserdeki zaten geçim sıkıntısı yaşayan kadınların elindeki kalan varlığını alarak akrabaları kendi nikâhlarına almak isterler.

Күндіз-түні жылауда болып, есеңгіреп отырғанымызда: енді бұл үйдің еркектері кетті, ылғи ырғашы болып отыра алмайды; дүниесін бөліп аламыз; қатындарды әр қайсымыз қолды-қолымызға аламыз деп, балаларымның бет топырағы жасырылмай жатып, суық сөз жүргізді ғой (Қорғансыздың күні, 2002:16).

\*

*Gece gündüz gözyaşımıza boğularak üzüntü içinde oturduğumuzda artık bu evin erkekleri kalmadı, tek kadın başlarına da geçinemezler, mal varlıklarını paylaşırsınız, kadınlarını da her birimiz el altımıza alırsınız diye, çocuklarımızın mezarı soğumadan dedikodu çıkardılar.*

Eserde hâkim olan anlatım konumu tanrısal anlatım konumu olup, kadın karakteri konuşturduktan sonra bazen yazar kendisi de ortaya çıkar durumla ilgili yorumlarda bulunmaktadır.

Бұл сөзді айтқанда, кемпір маңайындағы жауыздықтың бәрін айқын көріп, өздерінің сол жауыздықтың қолында бір ойыншық болып отырғанын көріп ызамен көзінің жасы сорғалап ағып кетті (Қорғансыздың күні, 2002:16).

\*

*Bu sözleri söylediği zaman, kadın etrafındaki zalimleri çok net bir şekilde farkına vararak kendisini bu zalimlerin elinde bir köleymiş gibi hissetti ve gözyaşları yüzüne döküldü.*

Eserdeki ana kahraman kız Gaziza'nın tarifi aşağıdaki gibidir:

Ғазиза: жіңішке сұңғақ бойлы, азғана сепкілі бар, дөңгелек ақ сұр жүзді Ғазиза. Көрген көзге алғашқы жерден-ақ сүйкімділігін сездіретін уыз жас (Қорғансыздың күні, 2002:13).

\*

*Yuvarlak yüzünde azıcık çilleri olan ve beyaz tenli, uzun ince boylu kız. Gaziza ilk bakıştan sevimli ve kibar kız idi.*

Yazar, hikâyede bazen kendisini ortaya çıkarma eğiliminde bulunarak okuyucuya yönlendirme yapmıştır. Burada romantik ironi söz konusudur.

Біз Ғазизаны шығарып салып, үйдегі әңгімеге келейік (Қорғансыздың күні, 2002:25).

\*

*Biz Gaziza 'yı uğurlayarak evdeki olaylara d6nelim.*

Avezov, hikâyede iki үç yerde iç monolog tekniğini kullanarak karakterlerinin iç дүnyasını eserde ortaya koymuştur:

Ғазизаның ағам өлсе, күнім не болады деп, күндіз-түні бірдей тыным алмай, құдайға құпия сыбырлап, оңаша жерлерде тыста жүріп өксіп-өксіп жылағаны, кемпір әжесінің мойнына бұршағын салып, ата-бабасының аруағына жалбарынғаны себеп болмай, екеуі де өлген (Қорғансыздың күні, 2002:13).

*Gaziza'nın "ağabeyim vefat ederse halimiz ne olacak?" diye gece gündüz durmadan Allah'a gizlice fısıldayarak tenha yerlerde hüngür hüngür ağlayarak yalvarması, babaannesinin çeşitli inançlarla ölülerden medet umması da fayda etmeden ikisi de vefat etti.*

\*

Eserde dikkat çekilmesi gereken bir husus da eğitim konusuna değinilmemiştir. Şöyle ki eserdeki erkek karakter ilçe başkanı ve yardımcısının da eğitiminin olmaması uygunsuz davranışlara sebep olmuş olabilir.

Eserde 4 kadın karakter, 7 erkek karakter bulunmaktadır. Eser karakterlerinin hiçbirinin eğitim aldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Dört kadın kahramandan üçü eserin ana kadın kahramanlarından sayılmakta olup, diğer bir kadın (Düysen'in eşi) eserde sadece bir yerde geçmektedir.

Eserde yaşadığı ve bulunduğu durumdan memnun olan karakter neredeyse yoktur. Eserin başlangıcından sonuna kadar mevsim kıştır. Yazar Avezov'un eser kahramanlarının acılı ve ağır yaşamından dolayı kış mevsimini sevmesi panteistik bir yaklaşımdır.

## SONUÇ

Muhtar Avezov, Kazak Edebiyatı'nın önde gelen aydınlarından biri olarak, yaşadığı dönemin ve sonrasının toplumsal sorunlarını eserlerine ustalıkla yansıtan bir yazar olarak öne çıkar. Özellikle "Himayesizin Günü" adlı eserinde, kadın sorunlarına ve toplumdaki sosyal adaletsizliklere dair derinlemesine bir bakış sunmuştur. Avezov'un eserlerinde, sadece kadın sorunlarına değil, aynı zamanda toplumdaki sosyal sınıflar arasındaki haksızlıklara da odaklandığı

görülmektedir. "Himayesizin Günü" eseri, bu konulardaki eleştirilerini içeren önemli bir örnektir. Yazar, eserlerindeki anlatım biçimlerini ustalıklarla kullanarak, okuyucularını derin düşünceye sevk ederken aynı zamanda etkileyici bir doğa tasviriyle de eserlerini zenginleştirmiştir. Avezov'un eserlerinde Kazak toplumundaki kadın sorunlarına dair detaylı bir portre çizdiği görülmektedir. Bu, yazarın toplumsal duyarlılığını ve eleştirel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Onun eserleri, sadece döneminin değil, günümüzün de önemli toplumsal meselelerine ışık tutan birer ayna niteliğindedir.

Sonuç olarak, Muhtar Avezov'un eserleri, Kazak Edebiyatı'nda önemli bir yer tutmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal sorunlara duyarlı bir aydın olarak da anılmaktadır. Onun eserleri, hem edebi değerleri hem de toplumsal eleştirisiyle okuyucularına unutulmaz bir deneyim sunar.

#### KAYNAKÇA

- AHMETOV, Z, DUYSENBAYEV, İ, (1956). Muktar Avezovtın Abay Tuvralı Romandarı, *Kazakistan Komünisi. No:11* s, 58-62
- AVEZOV, M. (2003). *Korgansızdın Kuni*, Almatı-Atamura
- ERDEM, T. (2001). Abay Yolu Romanının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi. *Bilgi-17/Bahar*
- KOÇ, K., BAŞKAPAN, V., & BAJNİJAZOV, A. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi sözlüğü: Kazakça-Türkçe Sözdik*. Akçağ.
- NURGALİ, N., (2002), *Kazak Adebietinin Altın Gasırı*, Astana, Kultegin.
- TAMİR, F., ARICAN, H. (1997). *Muhtar Avezov-Seçilmiş Hikayeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- БӨЖЕЕВ, М. (1966) *Мұхтар Әуезов библиографиялық көрсеткіш*. Алматы. Мектеп
- <http://kaz.slovopedia.com/146/53914/1514414.html> (Erişim Tarihi: 23.09.2019). Maulen, aikyn.kz. (Erişim Tarihi: 07.03.2017)

# YUMAÇIK OGLU MAVLEKEY'İN XIX. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA KAZAK TÜRKLERİNDEN DERLEDİĞİ *DİVĀNE ŞEYH BŪRKĪ* DESTANI\*

YUMACHIK OGLU MAVLEKEY'S *DĪVĀNE ŞEYH BŪRKĪ*  
EPIC COMPILED BY KAZAKH TURKS IN THE SECOND HALF  
OF THE XIX CENTURY

Madina MOLDASHEVA\*\*

## ÖZ

Mavlekey Yumaçık oğlu (Jumaşulı) hakkında, bütün çabalarımıza rağmen, doğrudan bilgiye erişilememiştir. Mevcut bazı bilgilere göre, Mavlekey XIX. yüzyılın II. yarısında aktif bir şair olarak faaliyet göstermiştir. Doğum tarihi olarak 1835 (1834) yılı, doğduğu yer olarak da Başkurdistan'ın Ufa bölgesindeki Esengül köyü olarak belirtilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda ise 1836 yılında Tobıl guberniyası Yalutur ilçesinin Seyingul bölgesinde doğduğu bilgisi yer almaktadır. Tatar bilimadamı İ.Garifullin'e göre, Mavlekey Yumaçıkov XIX. yüzyılın sonunda Tümen Tatarları arasında eğitim görmüş ve Yembayev medresesinde öğretmenlik yapmıştır. Arapça, Farsça, Rusça, Tatarca ve Kazakça dillerine hakim olduğu bilinmektedir. Mavlekey, Kazak folklorunu ve halk edebiyatının örneklerini toplayan ve yayımlatan kişiler arasında yer almaktadır.

*Dīvāne Şeyh Būrķī* destanı, ilk olarak 1879 yılında Mavlekey tarafından, "Kıssa-i Seyyid Battāl" destanı ile birlikte yayınlanmıştır. Ardından, 1888 yılında hiçbir değişiklik yapılmadan tekrar yayımlanmıştır. Bu eser, inancını Allah'a yönelten ve kırk gün boyunca dinlenmeden hizmet eden divane Burķī'nin, Tanrı tarafından armağan edilen hediyelerden ve dünya zevklerinden vazgeçme süreciyle ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Mavlekey, Destan, *Dīvāne Şeyh Būrķī*, XIX. yüzyıl, Kazaklar, Kazak Türkçesi.

## ABSTRACT

Despite all our efforts, direct information could not be accessed about Mavlekey Yumachik oğlu (Jumashulı). According to some available information, Mavlekey was active as a poet in the second half of the XIX century. His date of birth is stated as 1835 (1834) and his place of birth is Esengül village in the Ufa region of Bashkortostan. However, some sources indicate that he was born in 1836 in the Seyingul region of Yalutur district, Tobıl gubernia. According to Tatar scholar I.Garifullin, Mavlekey Yumachikov was born in the 19th century. At the end of the century, he was educated among Tyumen Tatars and taught at the Yembayev madrasah. It is known that he is fluent in Arabic, Persian, Russian, Tatar and Kazakh

\* *Yumaçık Oglu Mavlekey'in XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kazak Türklerinden Derlediği Kıssa-i Seyyid Battāl, Dīvāne Şeyh Būrķī, Kara Kıl, Münacāt Adlı Metinler: İnceleme-Metin-Dizin* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü. Türkistan/Kazakistan. (madina1104@hotmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2203-6656>.

languages. Mavlekey is among the people who collected and published examples of Kazakh folklore and folk literature.

The epic of Dīvāne Şeyh Bürkî was first published by Mavlekey in 1879 together with the epic of “Kıssa-i Seyyid Baţţāl”. It was later republished in 1888 without any changes. This work is about the process of giving up the gifts given by God and worldly pleasures of the divane Burkı, who turned his faith to God and served without rest for forty days.

**Keywords:** Mavlekey, Epic, Dīvāne Şeyh Bürkî, XIX century, Kazakhs, the Kazakh language.

## Giriş

Dil tarihçesi araştırmalarında, bir dilin evrimi genellikle geçmiş dönemlere ait yazılı eserlerin sistemli bir şekilde incelenmesi ile belirlenir. Ancak, günümüze kadar, Kazak Türkçesi yazılı dilinin XIX. yüzyıldan önceki döneme ait metinleri tam anlamıyla belirlenememiştir.

Günümüz verilerine göre, XVIII. yüzyıldan itibaren Kazak Hanları tarafından çeşitli sebeplerle yazılan müşterek Orta Asya Türk edebî dilini içeren ve Kazak Türkçesi'ne özgü bazı özellikleri barındıran mektupların varlığı tespit edilmiştir. Ek olarak, farklı kaynaklarda, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kazaklar arasında Mavlekey Jumaşulu (Yumaçıkov) ve Jüsipbek Şayhıslamulu'nun çeşitli halk edebiyatı ürünlerini derledikleri bilinmektedir.

Kazak Türkçesi'nin tarihi, Kazakistan Türkolojisi disiplini içinde en karmaşık konulardan birini oluşturmaktadır. Kazakların Asya'da var olan en eski topluluklardan biri oldukları kesin bir biçimde bilinmektedir. Etnik kökenlerinin antik çağlara kadar uzandığı düşünülen Kazaklar, tarih sahnesinde XV-XVI. yüzyıllarda belirgin bir biçimde ortaya çıkmışlardır. Ulusların tarihi, doğal olarak dil tarihi ile sıkı bir ilişki içindedir.

Kazak Türkçesinin tarihsel gelişimi, derinlemesine incelenmesi gereken dilsel ve kültürel gelişim süreçlerine odaklanan kapsamlı bir konudur. Dilin tarihi, bir toplumun geçmişteki etkileşimlerini ve kültürel dönüşümlerini yansıtan önemli bir gösterge olarak kabul edilmektedir. Kazakların tarihindeki belirgin dönemler ve siyasi değişimler, dilin gelişimi sürecinde etkili olmuştur.

Kazak Türkçesi, Orta Asya'nın karmaşık ve çok katmanlı tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Dilin tarihi, Kazak halkının göç hareketlerini, yerleşim bölgelerini ve kültürel etkileşimlerini anlamak adına bize önemli bir rehberlik sunmaktadır. Kazak Türkçesinin tarihsel gelişimi, bu dilin kökenlerinin araştırılması, diğer dillerle olan

ilişkilerinin belirlenmesi ve dilin dönüşüm süreçlerinin anlaşılması gibi konuları kapsamaktadır.

Kazakistan Türkolojisi sahasında gerçekleştirilen araştırmalar ve çalışmalar, Kazak Türkçesinin tarihiyle ilgili olarak dilbilimcilerin ve tarihçilerin dikkatini çekmektedir. Bu çalışmalar, Kazakların dil ve kültür gelişimini anlamaya yönelik önemli bir çaba ortaya koymaktadır. Dilin tarihi, Kazak toplumunun geçmişini anlamak ve kültürel kimliğini derinlemesine analiz etmek için vazgeçilmez bir kaynak olarak kabul edilmektedir.

Kazak Türkçesinin tarihi, çeşitli akademisyenler tarafından farklı dönemlere kadar uzanan bir süreç olarak ele alınmıştır. G. Musabayev'e göre, Kazak Türkçesinin tarihi II. yüzyıldan itibaren başlamaktadır. A. Margulan ve B. Kenjebayev ise eski Türk devrine, yani V. yüzyıldan itibaren, Hunlar devleti zamanına kadar uzandığını savunmaktadır. R. Sızdıkova, A. Kurışjanov, B. Adilkasımov, K. Ömiraliyev ve A. Iskakov ise Kazak Türkçesinin XV-XVI. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkmaya başladığını öne sürmektedir. K. Jumaliyev ve M. Balakayev ise XVIII. yüzyıldan itibaren Kazak Türkçesinin geliştiğini belirtmektedir. K. Jubanov, N. Savranbayev, S. Amanjolov ve I. Kenesbayev ise Kazak Türkçesinin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şekillendiğini ifade etmektedir. T. Kordabayev ise Ekim Devrimi sonrasında Kazak Türkçesinin tarihini başlatmaktadır.

Bu farklı görüşler, Kazak Türkçesinin tarihsel kökenlerini ve gelişimini anlamaya yönelik çeşitli araştırmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bilim insanları, dilin farklı dönemlerdeki belirtilerini, tarihi belgeleri ve diğer kanıtları kullanarak farklı tarih kesitlerini vurgulamaktadırlar.

Kazak Türkçesinin tarihini belirlemek, dilin tarihsel süreçteki değişimini ve Türk halklarının dilbilgisel ve kültürel gelişimini incelemek, dilbilim alanında önemli ve vazgeçilmez bir araştırma konusudur. Farklı dönemlere atfedilen bu tarihler, Kazak Türkçesinin geçmişini daha ayrıntılı bir şekilde araştırma ve anlama çabalarına kaynaklık etmektedir.

Kazak Türkçesinin tarihi üzerine yapılan çalışmalar, farklı bilim insanları tarafından farklı dönemlerde başladığı ileri sürülmektedir. Bu çalışmalar genellikle 20. yüzyılın 30'lu yıllarından itibaren yoğunlaşmıştır. Kazak Türkçesinin tarihi hakkındaki ilk genel bilgileri sunan çalışma ise K. Jubanov'un 1968 yılında yayımlanan *Qazaq Tili Jönindegi Zertteveler* adlı çalışmasıdır.



K. Jubanov, eserinde XV-XVI. yüzyıllarda tarih sahnesinde belirginleşen Kazakların dil farklılığına sahip toplumlarla etkileşim halinde olduğunu ve bu etkileşim sonucunda *şaruva, sän, än, ängime, bağa, nayza* gibi alıntı sözlerin Kazak dilinde yer aldığını ifade etmektedir. Dilin tarihî gelişiminin, Kazakların dilbilgisel ve kültürel değişimlerini anlamak açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Kazak Türkçesinin tarihi üzerine yapılan çalışmalar, dilin gelişimini ve dilsel etkileşimleri anlamak amacıyla gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmalar, Kazak halkının geçmişini ve dilin kökenlerini aydınlatmak, dilin tarihî süreçlerini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için önemli bir kaynak teşkil etmekte. Kazak Türkçesinin tarihini anlamak, dilin gelişimini ve günümüzdeki durumunu doğru bir şekilde değerlendirebilmek için büyük önem taşımaktadır.

Kazak Türkçesinin tarihine ilişkin teorik araştırmalar, XX. yüzyılın 30'lu yıllarında K. Jubanov liderliğinde başlamış olmasına rağmen, tarihî koşulların etkisiyle belirli bir süre kesintiye uğramıştır. Ancak, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim insanları tekrar Kazak Türkçesinin tarihine dikkat çekmeye başlamışlardır.

XX. yüzyılın 30'lu yıllarında, K. Jubanov önderliğinde gerçekleştirilen dil tarihi çalışmaları, Kazak Türkçesinin kökenlerini, gelişimini ve dilsel değişimlerini anlamak amacıyla önemli bir adım olmuştur. Ancak bu süreçte, tarihî koşulların etkisiyle bu araştırmalar bir süreliğine kesintiye uğramıştır.

Neyse ki, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kazak Türkçesinin tarihine olan ilgi yeniden canlanmış ve bilim insanları bu alanda çalışmalara odaklanmışlardır. Kazak Türkçesinin tarihsel gelişimini ve dilin gelişimini anlamak amacıyla yapılan bu araştırmalar, dilbilim ve Türkoloji alanlarında önemli katkılar sağlamıştır.

Bilim insanlarının Kazak Türkçesinin tarihine yönelik teorik araştırmaları, dilin geçmişini, dilsel etkileşimleri ve dilsel değişimleri anlama çabalarını yansıtmaktadır. Bu çalışmalar, Kazak Türkçesinin tarihî süreçlerini ve dilin gelişimini daha iyi anlayabilmek için önemli bir temel oluşturmaktadır.

Kazak Türkçesinin yazı dilinin tarihî gelişimini belirlemek için yapılan araştırmaların sonuçları arasındaki bu farklılıklar, dilbilim ve edebiyat alanında çeşitli bakış açılarının olduğunu göstermektedir. Kazak Türkçesinin yazı dilinin dönemlere ayrılması, dilin tarihî

gelişimini anlamak ve değerlendirmek amacıyla yapılan çalışmaların bir parçasıdır. Farklı bilim insanlarının araştırmaları, Kazak Türkçesinin tarihî gelişimi hakkında daha kapsamlı bir anlayış sağlamak için bir araya getirilmelidir.

Günümüzdeki mevcut verilere göre, XVIII. yüzyıldan itibaren Kazak Hanları tarafından çeşitli nedenlerle ortak bir Orta Asya Türk edebî diliyle yazılan mektupların olduğu ve bu mektuplarda Kazak Türkçesine özgü çeşitli özelliklere rastlandığı bilinmektedir. Ayrıca farklı kaynaklarda, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kazaklar arasında Mavlekey Jumaşulı (Yumaçıkov) tarafından *Kıssa-i Seyyid Battal*, *Kıssa-i Navşaruvan*, *Yaduhi Çocuğunun Peygambere Aşık Olduğu*, *Divana Şeyh Burkı*, *Kıssa-i Tamimder*; Jüsipbek Şayhıslamulı tarafından ise *Kıssa-i Ködek Çocuğunun Hikayati*, *Kıssa-i Güljamilya Kızın Hikayası*, *Kıssa-i Hazret Ali'nin Saran Bay'ı Yola Çıkardığı*, *Kıssa-i Hazret Ali Razi Allah Ahud'ın Şah Barbar'a Kul Olup Satılması*, *Kıssa-i Hazret'i Ospan Razi Allah Ahud'ın Konağa çağırıldığı* gibi çeşitli halk edebiyatı ürünlerinin derlendiği ve bu eserlerin dönemin kültür merkezlerinde, Kazan, Ufa ve Taşkent gibi yerlerde yayımlandığı kaydedilmiştir. Bu halk edebiyatı ürünleriyle birlikte, 1800 ile 1900 yılları arasında Kazak Türkçesi olarak tanımlanan yaklaşık 250 eserin sadece Kazan Üniversitesi Yayınevi tarafından yayımlandığı belirtilmektedir.

### **1. Mavlekey Yumaçık Oğlu (Jumaşulı)**

Bütün çabalarımıza rağmen Mavlekey Yumaçık oğlu (Jumaşulı) hakkında doğrudan bilgiye erişilememiştir. Mevcut bazı bilgilere göre, Mavlekey XIX. yüzyılın II. yarısında aktif bir şair olarak faaliyet göstermiştir. Doğum tarihi olarak 1835 (1834) yılı, doğduğu yer olarak da Başkurdistan'ın Ufa bölgesindeki Esengül köyü olarak belirtilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda ise 1836 yılında Tobıl guberniyası Yalutur ilçesinin Seyingul bölgesinde doğduğu bilgisi yer almaktadır. Tatar bilimadamı İ.Garifullin'e göre, Mavlekey Yumaçıkov XIX. yüzyılın sonunda Tümen Tatarları arasında eğitim görmüş ve Yembayev medresesinde öğretmenlik yapmıştır. Arap, Fars, Rus, Tatar ve Kazak dillerine hâkim olduğu bilinmektedir. Dîni konularda iki kitap yazmış ve yaklaşık on şiir meydana getirmiştir. Mavlekey Yumaçıkov, Hisam Katib'in *Cümcüme Sultan* destanını Kazak Türkçesine çevirmiştir (Kerimbek 2016: 295). Ural bölgesindeki İç Bökey Orda'ya bağlı Kazak köylerinde çocuklara dersler vermiş ve halk arasından kıssa ve destanları toplayarak Kazan şehrinde yayımlamıştır. 1866 yılında *Kıssa-i Tamimder* adlı ilk dini destanını yayımlamıştır. Mavlekey, Kazak folklorunu ve halk

edebiyatının örneklerini toplayan ve yayımlatan kişiler arasında yer almaktadır (Babalar Sözü, 16. Cilt, s. 316, 10. Cilt, s. 345, 15. Cilt: s. 332). İncelediğimiz *Qışsa-i Seyyid Baqqāl* eserinde Mavlekey, kırk beş yaşında olduğunu, Toblesk guberniyanın Yalatur uyezinde doğup Sinfolesk bölgesinde yaşadığını, Kazak halkı arasında on iki yıl boyunca öğretmenlik yaptığını ve Omsk ve Semey şehirlerini gezdiğini belirtir. Bununla birlikte, *Qışsa-i Seyyid Baqqāl* (KSB) eserini bir Kazak'tan duyduğunu ve kaleme aldığını ifade eder. Ayrıca, incelediğimiz *Münacāt* (M) metninin son satırlarında adının Mavlekey olduğunu ve yazdığı dört eseri tamamladığını belirtir.

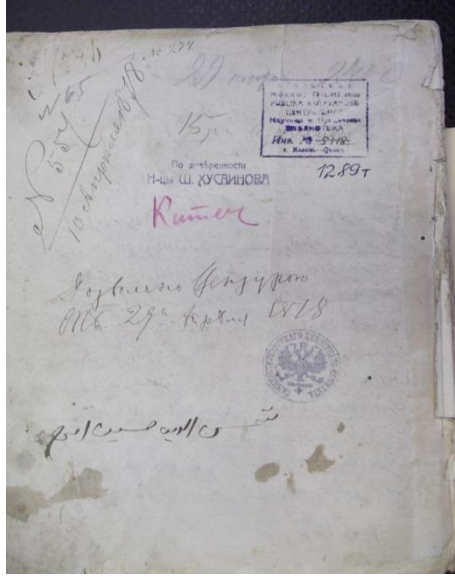
Qırq beş-ke kéle dur benim yaşım  
Tobleski guberni aşıl zātım  
Yalutır uveziniq tıvğan yerim  
Sinfol-eski nuluş dur turğan yerim  
Qazaqda on éki yıl bala oqutup  
Semi-polaq, Omski yürgen yerim  
Yumacık oqlı Mavlekey bolur atım  
Bu qışsamı qazaqdan körip aldım  
Qazanğa bicad başma umíd étdüm  
Zakaznoy boçtalyonga aydup şaldım (KSB 1. sayfa).  
Munı yazğan Mavlekey bolar atım  
Cuma kün-niñ tüninde yazup boldım  
Şol tünde on bir sâ'at beş ménutda  
Mart yıldız altısında tamām kıldım (KSB 43. sayfa).

Munı yazğan boladı noğay zātı  
Ol bolur Mavlekey dégen atdı  
Oqusanız ğudây üçü(n) bir du'ā kı  
Qılğan günāh işleri şonday kıtdı  
Tört kitāb oşulayca tamām boldı  
Seyyid Baqqāl Qara Qul Şeyh Bürkī  
Törtinci-si Münacāt dégen bir söz  
Ağırında yazmağa köñlüm avdı  
Tamām boldı (M 9. sayfa).

## 2. *Dīvāne Şeyh Bürkī Destanı*

Bu çalışmada, Mavlekey tarafından derlenen ve Tataristan Özerk Cumhuriyeti'ndeki *Nauçnaya i publiçnaya biblioteka* adlı kütüphanede 1289t (önceki kayıt numarası 5118, daha sonra kalemlle düzeltilerek 1289t olarak değiştirilmiştir) kayıt numarasıyla tek bir dosya

içerisinde muhafaza edilen *Dīvāne Şeyh Būrķī* adlı metin incelenmektedir. *Dīvāne Şeyh Būrķī* metni toplam 4 sayfadan oluşmaktadır. Bu metnin incelenmesi, Kazak Türkçesi'nin yazım, ses bilgisi, biçim bilgisi, söz dağarcığı, cümle bilgisi ve dil ilişkisi gibi yönlerinin detaylı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

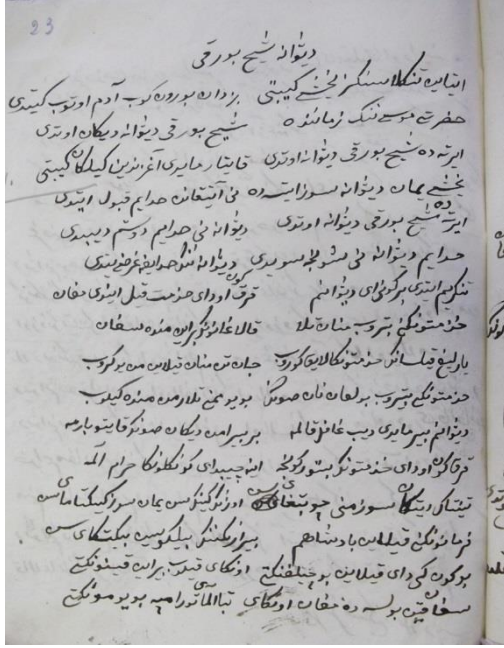


*Dīvāne Şeyh Būrķī* destanı, ilk olarak 1879 daha sonra 1888 yılında hiçbir değişiklik yapılmadan tekrar yayımlanmıştır. Bu eser, inancını Allah'a yönelten ve kırk gün boyunca dinlenmeden hizmet eden divane Burkı'nın, Tanrı tarafından armağan edilen hediyelerden ve dünya zevklerinden vazgeçme süreciyle ilgilidir. Burada vurgulanan kırk gün hizmet etme motifi, tasavvuf anlayışında önemli bir rol oynamaktadır. Bu tür konular, Hoca Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet* eserinde de benzer şekilde ele alınmaktadır. Yani *Dīvāne Şeyh Būrķī* destanı, tasavvufun temel prensiplerini aktaran bir eser niteliği taşımaktadır. Eserin hacmi oldukça kısıtlı olup, on bir heceli Kazak kara şiiri formuna dayanmaktadır (Babalar Sözü, 16. Cilt, s. 277).

### 3. *Dīvāne Şeyh Būrķī* Destanının İmla Özellikleri

Mavlekey'in eserlerinde Arap grafiğiyle yazılmış olup, Arapça ve Çağatay Türkçesi yazım özellikleri görülmektedir. Bazı kopya sözlerde şedde kullanımına rastlanmaktadır. Sayfaların bazılarının sonunda ise bir sonraki sayfanın ilk kelimeleri yer almaktadır. Metinlerde yer alan Arapça ve Farsça kelimeler, bazı durumlarda orijinal haliyle, bazı durumlarda ise Türkçenin ses özelliklerine göre

yazılmıştır. Aynı şekilde, metinlerde geçen Arapça ve Farsça kelimeler, orijinal telaffuzlarına uygun olarak okunmuştur. Kelime köklerine eklenen eklerin yazımı düzensizdir. Eski Uygur Türkçesi imla geleneğine uygun olarak, çekim ve yapım ekleri bazen ayrı bir şekilde yazılmıştır.



Türkçe kökenli sözllerdeki ünlüler, genellikle *elif* (ا), *vav* (و), *ye* (ی) ve *güzel he* (ه) harfleriyle temsil edilmektedir. Arapça ve Farsça kökenli sözlerde ise kısa ünlüler, bazen harflerle ifade edilmektedir.

Elif ا harfi ile metinlerde /a/ ve /e/ ünlüleri gösterilmiştir. Söz başında ve söz ortasında /a/ ünlüsünü göstermek için elif ا, söz sonunda ise elif ا ve güzel he ه harfleri kullanılmıştır. Örneğin, - قالا (DŞB 1/11; 2/12), ey! (DŞB 1/7; 2/14).

**Elif + vav** او harfleri ile metinlerde söz başındaki /o/, /ö/, /u/ ve /ü/ ünlüleri gösterilmiştir. Örneğin, اوچون (DŞB 4/5; 4/10; 4/11; 4/12).

**Vav** و harfi ile metinlerdeki söz ortasında ve sonunda /o/, /ö/, /u/ ve /ü/ ünlüleri gösterilmiştir. Örneğin, köb (DŞB 4/3), bol- (DŞB 1/10; 1/16), köter- (DŞB 4/10), kün (DŞB 1/7; 1/12; 2/1; 2/2; 2/3; 2/5; 2/7) 'gün'.

**Ye** ی harfi ile metinlerde söz ortasında ve sonunda /ı/, /i/ ve /é/ ünlüleri gösterilmiştir. Örneğin, شيطانی- (DŞB 1/9; 1/15; 2/1; 2/11; 3/6; 3/14), بیل bil- (DŞB 4/2).

**Güzel he** ہ harfi ile metinlerde söz sonundaki /a/ ve /e/ ünlüleri gösterilmiştir. Örneğin, شیطانغه şeytāngā (DŞB 3/4), بندملارننک bendelerniñ (DŞB 3/7).

#### 4. *Dīvāne Şeyh Bürķī* Destanının Ses Bilgisi Özellikleri

İncelemekte olduğumuz metinde, kelime gövdeleri ve eklerde kalınlık-incelik uyumu önemli ölçüde muhafaza edilmiştir. Örneğin, ‘ālem-niñ (DŞB 3/8), *dīvāneñ+min* (DŞB 2/9). Düzlük-yuvarlaklık uyumu ise zaman zaman korunmuş olduğu halde diğer zamanlarda ise korunmamıştır. Örneğin, hizmet-ü-n (DŞB 2/2), *rahmat+u+m+nan* (DŞB 2/12). Ünsüz uyumu da incelemekte olduğumuz metinlerde zaman zaman korunmuş olduğu halde diğer zamanlarda ise korunmamıştır. Örneğin, āzād+lıq (DŞB 3/4) , ayt-du-ñ (DŞB 3/1; 3/3), kēt-di-ñ (DŞB 3/9).

Kelimeler, Eski Türkçeden itibaren ölçünlü Kazak Türkçesine kadar tarihsel bir perspektifle ele alınmış ve karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Ayrıca, kopyalanmış kelimelerin de orijinal formlarıyla karşılaştırılıp incelenmesi sağlanmıştır. Mesela, söz başı /y-/ ünsüzü ölçünlü Kazak Türkçesinde /j-/ ünsüze değişirken incelenen metinlerde /c-/ , /ç-/ ve /y-/ olarak üç şekilde ortaya çıkmaktadır: yak- (ET) (I) > yak-/çaq- (DŞB 2/6; 2/7) / jaq- (Ö. Kaz.) ‘etkilemek, beğenmek’; yēti (ET) > yēti/ ceti/ çeti (DŞB 3/5) / jeti (Ö. Kaz.) ‘yedi’.

Söz başı /b-/ ünsüzü hem incelenen metinlerde hem de ölçünlü Kazak Türkçesinde /m-/ ünsüze değişmektedir: bıñ (ET) > mıñ (DŞB 3/8) / mıñ (Ö. Kaz.) ‘bin (sayı)’.

#### 5. *Dīvāne Şeyh Bürķī* Destanının Şekil Bilgisi Özellikleri

İncelenen metindeki kelimeler yapım ekleri, çekim ekleri ve söz türleri açısından incelenmiştir. Tüm bu unsurların zaman içindeki değişimleri hakkında kapsamlı bilgiler sunulmuş ve örnekler verilmiştir. Mesela, ölçünlü Kazak Türkçesinde olmayan Eski Uygur Türkçesinden kalan –dIn ayrılma hal eki incelenen metinlerde yer almaktadır. Örneğin, Қайтarmaydı ағзın-дın келген кепти (DŞB 1/3). Bir dōzah-дın bendelerim қорқмаса (DŞB 4/2).

İncelenen metinlerde ölçünlü Kazak Türkçesinde olmayan Emir Kipi teklik 1. Şahıs için –*eyim* eki tek örnek olarak ortaya çıkmaktadır: Birağ özüm *kör-eyim* ‘āzabıñnı (DŞB 3/13).

İncelenen metinde o döneme ait yer adları ve kişi adları da mevcuttur. ‘Azragıl (DŞB 3/8) ‘Azrail (kişi adı)’; Mekke (Ar.) (DŞB 3/10; 3/11) ‘Mekke (şehir adı)’; Muḥammed (DŞB 4/12) ‘Muhammed (kişi adı)’; Şeyḥ Būrķī (DŞB 1/2; 1/3; 1/5) ‘Şeyh Burkı’.

### Sonuç

Mavlekey Yumaçık Oglu (Jumaşulı) hakkında çok sınırlı bilgiye sahibiz. Mevcut bilgilere göre, Mavlekey Kazaklarda on iki yıl boyunca öğretmenlik yaptığı ve Omsk ve Semey şehirlerini gezdiği bilgilerine de rastlanmıştır. Mavlekey, Arapça, Farsça, Rusça, Tatarca ve Kazakça dillerine hakimdi. İncelememizde ele aldığımız metin *Dīvāne Şeyḥ Būrķī* Kazakistan’da “Mādeni Mura” programı kapsamında yayınlanan 100 ciltlik “Babalar Sözi”nin “Dini Destanlar” adlı 16. cildinde yer almaktadır.

Bilindiği üzere, dillerin tarihi genellikle geçmişte yazılmış metinlerin incelenmesiyle belirlenebilir. Ancak günümüze kadar, Kazak Türkçesinin yazılı dilinin XIX. yüzyıldan öncesine ait metinleri tam olarak tespit edilememiştir. Tespit edilen metinlerin de yazım, ses bilgisi, biçim bilgisi, söz varlığı, cümle bilgisi ve dil ilişkisi gibi yönlerden ayrıntılı bir şekilde incelenmediği ifade edilmektedir. Kazak Türkçesi tarihine ilişkin metin temelli bir inceleme yapılmamış olması, Kazak Türkçesinin başlangıç zamanının, dönemlerinin, günümüzdeki standart dilin ve ağızların oluşum ve gelişim süreci gibi konularda henüz ortak ve doğru bir görüşün olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Alpısbayeva, K., Avesbayeva, P., Kosan, S., (2005), “Tomğa Yengen Mātinge Tüsinikeme”, *Babalar Sözi*, 13. Cilt, s. 293-305.
- Arat, R.Rahmeti, (1979), *Kutadgu Bilig*, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Arın, E.M., (1998), *Qazaq Tiliniñ entsiklopediyası*, Almatı: IDK Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard, (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: At the Clarendon Press.
- Devellioğlu, F., (1993), *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın Yayınları.

- Doğan, O., Koç, K., (2013), *Kazak Türkçesi Grameri*, İstanbul: İQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. baskı.
- Gabain A., (aktar. Prof. Dr. Akalın, M.), (2007), *Eski Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.
- Kerimbek, Zh. S., (2016), “Keñes Ükimeti Tıyım Salđan Dini Dastandar”, *News Of National Academy Of Sciences Of The Republic Of Kazkhstan*, Series of Social and Human Sciences, V.2, Number 306, p. 294-298.
- Tasmağambetov, İ. (ed.), *Babalar Sözi*, 10., 15., 16. Cilt, Astana: Foliant Yayınları.





## **KONGRE KURULLARI VE PROGRAM**

**КОНГРЕСТІҢ ҚҰРМЕТТІ ТӨРАҒАЛАРЫ  
KONGRE ONUR KURULU**

Док. Сердар Чам Dr. Serdar Çam	(Түркия Республикасының Мәдениет және туризм министрінің орынбасары) (T.C. Kültür ve Turizm Bakan Yardımcısı)
Док., проф. Мухиттин Шимшек Prof. Dr. Muhittin Şimşek	(Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңесінің Төрағасы) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı)
Док., проф. Осман Мерт Prof. Dr. Osman Mert	Түрк тілі қоғамының президенті (Türk Dil Kurumu Başkanı)
Док., проф. Аида Сагинтаева Prof. Dr. Aida Sagintayeva	(Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңесінің мүшесі) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Üyesi)
Қуаныш Асылханұлы Ерғалиев Kuanysh Asylkhanuly Ergaliev	(Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңесінің мүшесі) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Üyesi)
Лаззат Турымбаева Lezzat Turımbayeva	(Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңесінің мүшесі) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Üyesi)
Док. Жанар Темірбекова Dr. Janar Temirbekova	(Ахмет Ясауи университетінің ректоры) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektörü)
Док., проф. Пейами Баттал Prof. Dr. Peyami Battal	(Ахмет Ясауи университетінің ректор өкілі) (Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektör Vekili)

<b>ҰЙЫМДАСТЫРУ АЛҚАСЫ</b> <b>KONGRE DÜZENLEME KURULU</b>	
Док., проф. Бүлент Байрам Prof. Dr. Bülent Bayram	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Шәкір Ыбраев Prof. Dr. Shakir Ibrayev	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)
т.ғ.д., проф. Көпжасар Жетібаев Prof. Dr. Kopzhasar Zhetibayev	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)
Ф.ғ.к. Асқар Тұрғанбаев Доқ. Dr. Askar Turganbayev	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Ташболот Садықов Prof. Dr. Tashbolat Sadikov	(Бішкек гуманитарлық университеті -Қырғызстан) (Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi - Kırgızistan)
PhD Нодирбек Журакузиев Dr. Nodirbek Jurakuziyev	(Ә.Науаи атындағы өзбек тілі мен әдебиеті университеті- Өзбекстан) (Ali Şir Nevai Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi -Özbekistan)
Док. Х. Эмре Пекюрек Dr. H. Emre Pekyürek	Түрк тілі қоғамы Ғылыми зерттеулер бөлімінің директоры (TDK Bilimsel Çalışmalar Müdürü)
Кадир Узун Kadir Uzun	Ататүрік мәдениет, тіл, тарих жоғары ұйымының маманы (Yüksek Kurum Uzmanı)

**ҒЫЛЫМИ КЕҢЕС МҮШЕЛЕРІ  
BİLİM KURULU**

**TİL / DİL**

Док., проф. Феррух Ағжа Prof. Dr. Ferruh Ağca	(Эскишехир Османгази университеті -Түркия) (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Бүлент Гүл Prof. Dr. Bülent Gül	(Эскишехир Османгази университеті -Түркия) (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Николай Иванович Егоров Prof. Dr. Nikolay İvanovich Yegorov	(Тіл білімі институты, Чувашия-Ресей Федерациясы) (Çuvaşistan-Rusya Federasyonu)
Ф.ғ.д., проф. Шерубай Құрманбайұлы Prof. Dr. Sherubay Kurmanbayuli	(Л.Н.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті - Қазақстан) (L.N.Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi- Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Жантас Жақыпов Prof. Dr. Zhantas Zhakupov	(Л.Н.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті - Қазақстан) (L.N.Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi- Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Нурилла Габбасовна Шаймерденова Prof. Dr. Nurilla Gabbasovna Shaymerdenova	(Л.Н.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті - Қазақстан) (L.N.Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi- Kazakistan)
Док. Өмер Гök Dr. Ömer Gök	Түрк тілі қоғамының президент орынбасары Türk Dil Kurumu Başkan Yardımcısı
Ф.ғ.к. Анар Фазылжанова Dr. Anar Fazylzhanova	(А.Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты -Қазақстан) (A.Baytursinov Dil Bilimi Enstitüsü-Kazakistan)

<b>ӘДЕБИЕТ-ФОЛЬКЛОП EDEBİYAT-FOLKLOR</b>	
Док., проф. Метин Экижи Prof. Dr. Metin Ekici	(Эге университети -Түркия) (Ege Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Ибрахим Дилек Prof. Dr. İbrahim Dilek	(Эге университети -Түркия) (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Озан Йылмаз Prof. Dr. Ozan Yılmaz	(Қырғызстан-Түркия Манас университети -Қырғызстан) (Kirgizistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kirgizistan)
Док., проф. Жаббар Ишанкул Prof. Dr. Cabbar İşankul	(Ә.Науаи атындағы музей) (Ali Şir Nevai Müzesi - Özbekistan)
Ф.ғ.д., проф. Шәкір Ыбраев Prof. Dr. Shakir Ibrayev	(Ахмет Ясауи университети - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi- Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Кенжехан Матыжанов Prof. Dr. Kenzhekhan Matyzhanov	(М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты -Қазақстан) (M.Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü-Kazakistan)
Ф.ғ.д., проф. Бауыржан Омаров Prof. Dr. Baurzhan Omarov	(Президент кеңесшісі -Қазақстан) (Cumhurbaşkanı Danışmanı-- Kazakistan)
Док., доц. Жемиле Қынажы Баран Doç. Dr. Cemile Kınacı Baran	(Анкара Қажы Байрам Вели университети -Түркия) (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Kazakistan)
	(М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты -Қазақстан) (M.Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü-Kazakistan)

<b>ТАРИХ-АРХЕОЛОГИЯ / TARİH – ARKEOLOJİ</b>	
Т.ғ.д., проф. Хазретәлі Тұрсұн Prof. Dr. Hazretali Tursun	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)
Док., проф. Ули Шамилоғлу Prof. Dr. Uli Shamiloglu	(Назарбаев университеті - Қазақстан) (Nazarbayev Üniversitesi-Kazakistan)
Док., проф. Мехмет Шахингөз Prof. Dr. Mehmet Şahingöz	(Гази университеті -Түркия) (Gazi Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Сейфи Ыылдырым Prof. Dr. Seyfi Yıldırım	(Хажеттепе университеті - Түркия) (Hacettepe Üniversitesi-Kazakistan)
Док., проф. Абдуллах Темизкан Prof. Dr. Abdullah Temizkan	(Эге университеті -Түркия) (Ege Üniversitesi-Kazakistan)
Т.ғ.д., проф. Ахмет Тоқтабай Prof. Dr. Akhmet Toktabay	(Ш.Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты - Қазақстан) (Sh. Velikhanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü-Kazakistan)
Т.ғ.д., проф. Мадияр Елеуов Prof. Dr. Madiyar Yeleuov	(Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті -Қазақстан) (Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi)
Т.ғ.д., проф. Нұрсан Әлімбаев Prof. Dr. Nursan Alimbayev	(ҚР Мемлекеттік орталық музейі -Қазақстан) (Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Merkez Müzesi)
Док., проф. Күршат Ыылдырым Prof. Dr. Kürşat Yıldırım	(Стамбұл университеті -Түркия) (İstanbul Üniversitesi-Türkiye)
Док., доц. Феруза Джуманиязова Doç Dr. Feruza Cumaniyazova	(Өзбекстан) Özbekistan
Док., доц. Туба Томбулоғлу Doç. Dr. Tuba Tombuloğlu	(Анкара Ыылдырым Бездит университеті -Түркия)

	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Türkiye)
Док., доц. Исмаил Явуз Өзтүрк Doç. Dr. İsmail Yavuz Öztürk	(Мерсин университеті -Түркия) (Mersin Üniversitesi-Türkiye)

<b>ФИЛОСОФИЯ</b> <b>FELSEFE</b>	
Филос.ф.д., проф. Досай Кенжетаев Prof. Dr. Dosay Kenzhetayev	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi- Kazakistan)
Филос.ф.к., доц. Алена Балтабаева Doç. Dr. Alena Baltabayeva	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi- Kazakistan)
Филос. ф.к., доц. Сұлтанмұрат Абжалов Doç. Dr. Sultanmurat Abzhalov	(Ахмет Ясауи университеті - Қазақстан) (Ahmet Yesevi Üniversitesi- Kazakistan)

<b>ӨНЕРТАНУ</b> <b>SANAT</b>	
Ф.ф.д., өнертану проф. Тынысбек Қоңыратбаев Prof. Dr. Tınısbek Konıratbayev	(Халықаралық туризм және меймандосдық университеті - Қазақстан) (Uluslararası Turizm ve Otelcilik Üniversitesi-Türkiye)
Док., проф. Эрсел Чағлытүтүнжигил Prof. Dr. Ersel Çağlıtütüncigil	(Измир Катип Челеби университеті - Түркия) (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi- Türkiye)
Док., проф. Гүлтекин Акэнгин Prof. Dr. Gültekin Akengin	(Анкара Қажы Байрам Вели университеті -Түркия) (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi- Türkiye)



Док., проф. АНЫЛ ЙЫЛМАЗ Prof. Dr. Anıl Yılmaz	(Измир Катип Челеби университети - Түркия) (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi- Türkiye)
---	--

**ХАТШЫЛАР  
SEKRETERYA**

Док., доц. Жемалеттин Явуз Doç. Dr. Cemalettin Yavuz	(Ахмет Ясауи университети) (Ahmet Yesevi Üniversitesi)
Док. Насиба Джунаева Dr. Nassiba Junayeva	(Ахмет Ясауи университети) (Ahmet Yesevi Üniversitesi)
Док. Мадина Молдашева Dr. Madina Moldasheva	(Ахмет Ясауи университети) (Ahmet Yesevi Üniversitesi)

**ПРОТОКОЛ ЖӘНЕ АШЫЛУ САЛТАНАТЫ  
PROTOKOL VE AÇIŞ KONUŞMALARI**

**17.10.2023  
11.00-11.40 (KZ)**

**филология ғылымдарының докторы, профессор  
Шәкір Ыбраевтің "Абайдың ақындық бейнесі"  
атты кітаптың тұсаукесері**

**Prof. Dr. Şakir İbrayev'in "Abay'dın Akındık Beynesi"  
Adlı Kitabının Tanıtım Programı**

**17.10.2023  
11.40-12.00 (KZ)**

**Мәдениет орталығы Үлкен Зал  
Kültür Merkezi Büyük Salon**

17 Қазан 2023 / Сейсенбі

17 Ekim 2023 / Salı

12.00-13.15 (KZ)

Өтетін орны: Мәдениет орталығы үлкен зал

Yer: Kültür Merkezi Büyük Salon

<b>ПЛЕНАРЛЫҚ СЕКЦИЯ / AÇIŞ OTURUMU</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док., проф. Фикрет Түркмен / Prof. Dr. Fikret Türkmen	
Ф.ғ.д., проф. Шерубай Құрманбайұлы (Қазақстан) Prof. Dr. Sherubay Kurmanbayuli (Kazakistan)	Жалпытүріктік терминқор қалыптастыру негіздері: терминжасам және терминалмасым
Ф.ғ.д., проф. Шәкір Ыбраев (Қазақстан) Prof. Dr. Shakir Ibrayev (Kazakistan)	Түркология ғылымының қазіргі заманғы даму тенденциялары туралы
Док., проф. Метин Экижи (Түркия) Prof. Dr. Metin Ekici (Türkiye)	Türkoloji Eğitiminde Halk Edebiyatı Tür Tanımları Sorunu
Док., проф. Вахит Түрк (Түркия) Prof. Dr. Vahit Türk (Türkiye)	Türkler İçin Ortak Kaynaklar-Ali Şir Nevayi
Док., проф. Рухи Эрсой (Түркия) Prof. Dr. Ruhi Ersoy (Türkiye)	Türkoloji Çalışmaları Bağlamında Türkiye ve Türk Dünyası İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

17 Қазан 2023 / Сейсенбі

17 Ekim 2023 / Salı

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Бүлент Байрам / Prof. Dr. Bülent Bayram	
Док., проф. Мехмет Билгин Сайдам (Түркия) Prof. Dr. Mehmet Bilgin Saydam (Türkiye)	Boğaç Han Boyu Hakkında Psikomitolojik İrdeleme
Док., проф. Гүлтекин Акэнгин (Түркия) Prof. Dr. Gültekin Akengin (Türkiye)	Dede Korkut Hikayelerinde Tabiat Tasvirleri Üzerine
Док., проф. Орхан Кемал Тавукчу (Түркия) Prof. Dr. Orhan Kemâl Tavukçu (Türkiye)	Arkeolojik Buluntular, Mimarî Unsurlar ve Metinler Işığında Türk Kültüründe Ant Kadehi
Док., проф. Гүрол Пехливан (Түркия) Dr. Gürol Pehlivan (Türkiye)	Türk Folklor Araştırmalarında Temel Eğilimler
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

17 Қазан 2023 / Сейсенбі

17 Ekim 2023 / Salı

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док., проф. Феррух Ағжа / Prof. Dr. Ferruh Ağca	
Док., проф. Оғузхан Дурмуш (Түркия) Prof. Dr. Oğuzhan Durmuş (Türkiye)	Türkolojinin Diğer Filoloji Disiplinleriyle İlişkisi Üzerine
Док., проф. Фонда Кара (Түркия) Prof. Dr. Funda Kara (Türkiye)	Tarihi Türk Lehçelerindeki Örneklerden Hareketle Edat-Bağlaç Ayrımı
Док. Якуп Омероғлу (Түркия) Dr. Yakup Ömeroğlu (Türkiye)	Türk Dünyası Edebiyatından Türkiye Türkçesine Çeviri Çalışmaları: Kardeş Kalemler Dergisi Örneğinde
Док., доц. Валерия Лемская (Ресей) Doç. Dr. Valerya Lemskaya (Rusya)	Güney Sibirya Türk Dillerinin Kaydetme ve İncelemede Kullanılabilen Çağdaş Yazılım ve Cihazlar - Tomsk Bilim Okullarının Projeleri
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі  
18 Екім 2023 / Ғаршамба  
09.30-11.45 (KZ)

"Қазақ тілін туыс тіл ретінде деңгейлік оқытуға арналған оқу-  
әдістемелік кешен" атты кітаптың тұсаукесері  
"Kazak tilin tuvıs til retinde dengeylik okıtuga arналған оқу-  
edistemelik keşen" Adlı Kitabın Tanıtımı

Өтетін орны: Ректорат корпусы. 4 қабат. С. Ж. Пірәлиев атындағы  
конференция залы

Yer: Rektörlük Binası 4. Kat S. Pıralıyev Konferans Solonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІНІҢ ҮЙРЕТУ ӘДІСТЕМЕСІ / TÜRK LEHÇELERİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ SEKİSYA TӨRАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Ф.ғ.д., проф. Гүлдархан Смагулова / Prof. Dr. Güldarhan Smagulova	
Ф.ғ.д., проф. Гүлдархан Смагулова (Қазақстан) Prof. Dr. Guldarhan Smagulova (Kazakistan)	Түркі фразеологиясының зерттелу ерекшеліктері
Ф.ғ.д., проф. Зәуреш Ернарарова (Қазақстан) Prof. Dr. Zaurash Yernazarova (Kazakistan)	Updated Content Of Education: Comprehension And Application of Conceptual Approaches in the Updated Curriculum by Kazakh Language Teachers
Ф.ғ.д., проф. Айгүл Сатбекова (Қазақстан) Prof. Dr. Aigul Satbekova (Kazakistan) Ф.ғ.к., доц. Нұрлыхан Аитова (Қазақстан) Doç. Dr. Nurlykhan Aitova (Kazakistan)	Ш.К. Беркімбаева-ұлттық тілдік тұлға  Грамматикалық омонимия: жетістік пе, кемшілік пе? (ұлттық корпус материалдары негізінде)
Ф.ғ.д., проф. Қарлығаш Қадашқызы, п.ғ.к. Ұлмекен Отарқызы, ф.ғ.к. София Омарова (Қазақстан) Prof. Dr. Karlıgash Kadashkızı, Dr. Ulmeken Otarkyzy, Dr. Sofya Omarova (Kazakistan)	Түркі тілдерін туыс тіл ретінде оқытудың теориялық және әдістемелік негіздері
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

10.30-11.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док., проф. Вахит Түрк / Prof. Dr. Vahit Türk	
Док., проф. Мұстафа Уғурлу (Түркия) Prof. Dr. Mustafa Uğurlu (Türkiye)	Hümâyûn Şah'ın Ölümü-Seydi 'Ali Reis'in Tanıklığı Çerçevesinde-
Док., проф. Мурат Жеритоғлу (Түркия) Prof. Dr. Murat Ceritoğlu (Türkiye)	Dede Korkut Kitabındaki Kişi Zamirlerinin Söz Dizimsel İşlevleri Bakımından Değerlendirilmesi
Док., проф. Феррух Ағжа (Түркия) Prof. Dr. Ferruh Ağca (Türkiye)	Türk Dilinde *kı- Fiil Kökü
Док., доц. Синан Гузел (Түркия) Doç. Dr. Sinan Güzel (Türkiye)	Çuvaşçadaki Rusça Söz Dizimi Kopyaları Hakkında Birkaç Söz
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

12.00-13.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI SEKSIYA TORAFAÇI / OTURUM BAŞKANI Ф.ғ.к. Нұрлан Мансуров / Dr. Nurlan Mansurov</b>	
Док., доц. Шахру Пилтен-Уфук (Түркия) Doç. Dr. Şahru Pilten-Ufuk (Türkiye)	Yahya Kemal'de Renk Sembolizmi: Eş Dizim Biçem Bilimi Yöntemleriyle Bir Çözümleme Denemesi
Док. Насиба Джунаева (Қазақстан) Dr. Nassiba Junayeva (Kazakistan)	Muhtar Avezov'un Himayesizin Günü Hikâyesi'ndeki Kadın Sorunları ve Anlatım Tekniği
Док. Файзулла Искендаров (Өзбекстан) Dr. Fayzulla Iskandarov (Özbekistan)	Türkiy adabiyotda na'tlarning yaratilishi va taraqqiyoti
Нафиса Рахманова (Өзбекстан) Nafisa Rahmanova (Özbekistan)	Türk Edebiyatında Ferhad İngesinin Doğuşu ve Gelişimi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	



18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

12.00-13.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Ф.ғ.д., проф. Раушан Авакова / Prof. Dr. Raushan Avakova	
Ф.ғ.д., проф. Раушан Авакова (Қазақстан) Prof. Dr. Raushan Avakova (Kazakistan)	Лексикографиялық жүйе: түркі тілдеріне ортақ фразеологизмдер
Ф.ғ.к. Нұрлан Мансұров (Қазақстан) Dr. Nurlan Mansurov (Kazakistan)	Әлемнің тілдік бейнесін танудың ұлттық сипаты
Док. Элван Жаферов (Әзірбайжан) Dr. Elvan Caferov (Azerbaycan)	Hoca Ahmed Yesevî ve Molla Penah Vakıf Şiirlerindeki Bazı Diyalektolojik Kelimelerin Batı Azerbaycan Ağızları ile Karşılaştırmalı Analizi
Док. Марлен Адилев (Қазақстан) Dr. Marlen Adilov (Kazakistan)	Қазақ тілінде көне "мыш" жұрнақты сөздердің тарихы
Санубар Абдуллаева (Әзірбайжан) Sanubar Abdullayeva (Azerbaycan)	K вопросу о семантике послелогов в азербайджанском языке
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI SEKSIYA TƏRAҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док. Насиба Джунаева / Dr. Nassiba Junayeva</b>	
Док., проф. Фикрет Түркмен (Түркия) Prof. Dr. Fikret Türkmen (Türkiye)	Türkoloji Araştırmalarında <i>Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünün Yeri ve Önemi</i>
Док., доц. Нодирбек Жорокозиев (Өзбекстан) Doç., Dr. Nodirbek Joroqoziyev (Özbekistan)	Qadimgi Turkiy mifologiyaning shakllanishi yozma manbalari
Док. Айжан Картаева (Қазақстан) Dr. Aizhan Kartayeva (Kazakistan)	Мұхтар Әуезов мұрасындағы түркі әлемі
Док. Халил Адьяман (Түркия) Dr. Halil Adıyaman (Türkiye)	Yeni Türk Edebiyatı'nda Terim Problemi ve Bazı Teklifler
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b> <b>SEKSIYA TƏRAFASI / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Гүрол Пехливан / Dr. Gürol Pehlivan	
Док., доц. Фидан ГАСЫМОВА (Әзірбайжан) Doç. Dr. Fidan Gasimova (Azerbaycan)	Kahramanlık Destanlarında Doğaüstü ve Sihirli Güçlerle Mücadele Konulu Olay Örgüsü (Oğuz ve Kelt Metinlerine Dayanarak)
Док. доц. Кенан АЗЫЛЫ (Түркия) Doç. Dr. Kenan Azılı (Türkiye)	Manihaist Çevreye Ait Eski Uygurca Mektuplarda Sosyal Hayata Dair Bazı Unsurlar Üzerine
Док. Халил ЧЕТИН (Қазақстан) Dr. Halil Çetin (Kazakistan)	Kazak Halkının Mitolojik Mizah Karakteri: Aldar Köse
Айгозел Арнамырадова (Түрікменстан) Aygozel Arnamiradova (Türkmenistan)	Türkmenistan'da Halk Takvimi ve Önemli Günlerin Tayini: Dügün Örneği
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

16.00-17.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Бүлент Байрам / Prof. Dr. Bülent Bayram	
Док., проф. Элчин Ибрагимов (Өзірбайжан) Prof. Dr. Elçin İbrahimov (Azerbaycan)	Çağdaş Türk Toplumlarında Dil Politikası
Док., доц. Айхан Пала (Түркия) Doç. Dr. Ayhan Pala (Türkiye)	Türkiyat Araştırmalarında Filoloji – Tarih İşbirliği
Док. Недим Сарыгузел (Түркия) Dr. Nedim Sarıgüzel (Türkiye)	Atatürk Dönemi Türk Dil Kurultaylarında Sovyet Türkologlar
Жора Кудайбердиев (Өзбекстан) Jora Kudayberdiyev (Özbekistan)	Birinci turkologiya qurultoyida turkiy tillardagi singarmonizm qonuniyatining muhokama qilinishi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

16.00-17.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРІК ФИЛОСОФИЯСЫ / TÜRK DÜŞÜNCESİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Жасим Авжы / Prof. Dr. Casim Avcı	
Док., проф. Метин Йылмаз (Түркия) Prof. Dr. Metin Yılmaz (Türkiye)	‘Medine’de Muhammed Türkistan’da Hoca Ahmet’ Özdeyişi Üzerine Analitik Bir Inceleme
Ф.ғ.д., проф. Жантас Жақыпов (Қазақстан) Prof. Dr. Zhantas Zhakupov (Kazakistan)	Ясауи «Хикметтерін» Көркем Мәтін Ретінде Тану
Ф.ғ.д., проф. Анаркүл Салқынбай (Қазақстан) Prof. Dr. Anarkul Salkınbay (Kazakistan)	Абай – қазақ рухани құндылықтарының темірқазығы
Давронбек Орипов (Өзбекстан) Davronbek Oripov (Özbekistan)	Epos On Islam And Turkish Books
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

10.30-11.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Бүлент Байрам / Prof. Dr. Bülent Bayram	
Ф.ф.д., проф. Огулбай Гайлыева (Өзбекстан) Prof. Dr. Ogulbay Gayliyeva (Özbekistan)	Türki Halklar Folklorunda “Gorkut Ata” Eposunun Öwrenilişi
Док. Рустем Сапарниязов (Өзбекстан) Dr. Rustem Saparniyazov (Özbekistan)	Қарақалпақ фольклорында “Қорқыт ата хаққында әпсана” да муқаддес терек түсиниги
Ф.ф.д., проф. Турганбай Керуенов, Док., доц. Саят Жаппарова (Өзбекстан) Prof. Dr. Turganbay Keruenov, Doç. Dr. Saya Jepparova (Özbekistan)	Türki dilleriñ ösüşinin tendensiyalary (Garagalpagystan arealy mysalynda)
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

10.30-11.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI SEKSIYA TORAҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док. Толға Байындыр / Dr. Tolga Bayındır</b>	
Док., проф. Генжай Завотчу (Түркия) Prof. Dr. Gencay Zavotçu (Türkiye)	Köprülü Ailesi ve Ailenin Şâir Üyesi: Hâsim ve Dîvânçesi
Док., доц. Каромат Муллахожаева (Өзбекстан) Doç. Dr. Karomat Mullahocayeva (Özbekistan)	Türkçe Hamd Gazellerinin Oluşumu ve Gelişimi Üzerine
Фатих Кыран (Түркия) Fatih Kıran (Türkiye)	Karac'oğlan'ın 'Elif'i ve Çukurova Bölgesi Âşıklarında 'Elif' Şiirleri
Док. Чағла Барикан Топчу (Түркия) Dr. Çağla Barikan Topçu (Türkiye)	Yunus Emre'de Duygu Metaforları
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

12.00-13.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Насиба Джунаева / Dr. Nassiba Junayeva	
Док., проф. Хамидулла Дадабаев (Өзбекстан) Prof. Dr. Hamidulla Dadaboyev (Özbekistan)	“Devonu lug‘otit turk”da oshxona buyumlari nomlarini ifodalalovchi leksemalar
Док., доц. Қуанышбек Кенжалин (Қазақстан) Доц. Dr. Kuanyshbek Kenzhalin (Kazakistan)	Мәмлүк Қыпшақ Туындысы “Мүңіетүл-Гүзат” Және Оның Лексикалық Қоры
Дилдора Тошева (Өзбекстан) Dildora Tosheva (Özbekistan)	О`zbek xalqi nigohida turk oshxonasi
Фарук Разаков (Өзбекстан) Faruk Razakov (Özbekistan)	Османо-бухарские взаимоотношения в 1540-1600 гг.
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	



19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

12.00-13.15 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док. Халил Четин / Dr. Halil Çetin	
Ф.ғ.к., доц. Ақбота Ахметбекова, ф.ғ.к., доц. Пакизат Әуесбаева (Қазақстан) Doç. Dr. Akbota Akhmetbekova, Doç. Dr. Pakizat Auesbayeva (Kazakistan)	Түркі фольклорындағы әйел күдайлардың трансформациясы
Ф.ғ.к., доц. Гүлжамал Кортабаева (Қазақстан) Doç. Dr. Gulzhamal Kortabayeva (Kazakistan)	«Қазан» Символикасы: С.Қондыбай Зерттеулеріндегі Танымдық-Мифтік Деректер
Ф.ғ.к., доц. Бақыт Әбжет (Қазақстан) Doç. Dr. Bakyt Abzhet (Kazakistan)	Тұран және Иран жеріндегі ежелгі наным-сенімдер
Ф.ғ.к. Жұмашай Рақыш (Қазақстан) Dr. Zhumasay Rakysh (Kazakistan)	Интернет фольклордағы жанрлар трансформациясы
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 1-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 1. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Мерве Йорулмаз Кахве / Dr. Merve Yorulmaz Kahve	
Док., проф. Гүлшан Асилова (Өзбекстан) Prof. Dr. Gulshan Asilova (Özbekistan)	Use Of Authentic Materials in Teaching Uzbek As A Foreign Language
Док. Бурак Сөзер (Қазақстан) Dr. Burak Sözer (Kazakistan)	Türk Dünyasında Teknoloji Destekli Dil Öğretiminin Güncel Durumu
Эсра Боздемир (Түркия) Esra Bozdemir (Türkiye)	Kırgız Türklerinin Sosyal Medyadaki Dil Tutumları
Эмине Сыдыка Топташ (Түркия) Emine Sıdıka Toptaş (Türkiye)	Türkoloji’de Dijitalleşmeye Atılan Adımlar: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü ve Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü Projeleri
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Кітапхана 2-этаж конференция залы

Yer: Kütüphane 2. Kat Konferans Salonu

<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Мурат Жеритөғлу / Prof. Dr. Murat Ceritoğlu	
Док., проф. Исмаил Казымов (Әзірбайжан) Prof. Dr. İsmail Kazımov (Azerbaycan)	Türkçelərin morfosintaksisi
Док. Мадина Молдашева (Қазақстан) Dr. Madina Moldasheva (Kazakistan)	Yumaçık Oglu Mavlekey'in XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kazak Türklerinden Derlediği Dīvāne Şeyh Bürkî Destanı
Маруфжон Дустмуродов (Өзбекстан) Marufjon Dustmurodov (Özbekistan)	On the Term Čärig and Its Semantic-Functional Analysis in Ancient Turkish Inscriptions
Оғуз Алпарслан Чатал (Қазақстан) Oğuz Alparslan Çatal (Kazakistan)	Mismildirik (Bedeldegi Kargış) Romanı Örneğinde Kırgız Türkçesinde Eskicil ve Tarihî Söz Varlığı
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

**ОНЛАЙН СЕКЦИЯЛАР / ÇEVİRİMİÇİ OTURUMLAR**

17 Қазан 2023 / Сейсенбі

17 Ekim 2023 / Salı

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 823 516 6294

Parola: a3U6RZ



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKSYA TƏRAFASY / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Осман Кабадайы / Doç.Dr. Osman Kabadayı	
Док., проф. Бахтияр Абдушукуров (Өзбекстан) Prof. Dr. Вахтигор Abdushukurov (Özbekistan)	"Qisasi Rabg'uziy" asaridagi maishiy leksika
Док. Абдуллах Чиғил (Түркия) Dr. Abdullah Çiğil (Türkiye)	Seri Fiil Yapılarında Tek Olaylılık
Ахмет Караман (Түркия) Ahmet Karaman (Türkiye)	Yenisey Yazıtlarından Uybat III'te Görülen Bilinmedim Sözü
Халмухаммет Бегжанов (Өзбекстан) Hal Muhammed Begjanov (Özbekistan)	Кийим-кеншек атамаларының этимологиясы ҳаққында (өзбек, қарақалпақ хәм түркмен тиллери мысалында)
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

17 Қазан 2023 / Сейсенбі  
17 Ekim 2023 / Salı  
14.30-15.45 (KZ)  
11.30-12.45 (TR)

ID: 450 045 8057  
Parola: v4Fi2m



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKSYA TƏRAҒASY / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Хүснү Чағдаш Арслан / Dr. Hüsnü Çağdaş Arslan	
Док. Асем Касымова (Қазақстан) Dr. Asem Kasimova (Kazakistan)	Ортақ ономастикалық кеңістік – түркі халықтарының генетикалық коды
Док. Абдуллах Йылдырым (Түркия) Dr. Abdullah Yıldırım (Türkiye)	Türkçe Kur'an Tercümelerinde Dinî Bir Terim Olarak Ёңç Sözcüğü ve Türevleri
Мария Чертыкова (Хакасия) Maria Chertykova (Hakasya)	Лексические репрезентанты концептосферы "лицо" (на материале хакасского и кыргызского языков)
Хасан Гузел (Түркия) Hasan Güzel (Türkiye)	Dil İlişkileri ve Çok Dilliliğin Belgelenmesi Üzerine
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

17 Қазан 2023 / Сейсенбі

17 Ekim 2023 / Salı

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 936 061 4218

Parola: XPk5hD



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKSYON BAŞKANI / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Эйюп Сертач Аяз / Doç. Dr. Eyüp Sertaç Ayaz	
Ф.ғ.к., доц. Айгуль Алимхан (Қазақстан) Doç. Dr. Aigul Alimhan (Kazakistan)	Шығыс Қазақстан макротопонимдерінің түп төркіні туралы
Док. Эмин Оба (Түркия) Dr. Emin Oba (Türkiye)	Kazakçada Eski Kırçakça Sözlür
Айнұр Саидова (Әзірбайжан) Aynur Saydova (Azerbaycan)	"Codex Cumanicus" Eserinde Fonetik Paralellikler
Мұхаммедәли Агаев (Әзірбайжан) Muhammedali Agayev (Azerbaycan)	Azərbaycanda Türkoloji Dilçiliyinin İnkişaf İstiqamətləri
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Qazan 2023 / Sərsenbi  
18 Ekim 2023 / Çarşamba  
12.00-13.15 (KZ)  
09.00-10.15 (TR)

ID: 823 516 6294  
Parola: a3U6RZ



<b>TÜRKİ TİLDERİ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKİSYA TƏRAFASY / OTURUM BAŞKANI</b> Dok. Mehmet Yasın Kaya / Dr. Mehmet Yasın Kaya	
Dok. İbrahim Arıkan (Türkiya) Dr. İbrahim Arıkan (Türkiye)	Çuvaş Misyoner Dilbilim Ekolü ve N.İ. Zolotnitskiy'in Çuvaş Türkçesi Üzerine Çalışmaları
Dok. Xüsnu Çafdaş Arslan (Türkiya) Dr. Hüsnu Çağdaş Arslan (Türkiye)	Bologna Üniversitesi Kütüphanesi ve Marsili Koleksiyonu'ndaki Türkçe Yazmalardan Birkaçı Üzerine Notlar
Dok. Gönül Əyvazova (Əzirbaycan) Dr. Gönül Eyvazova (Azerbaycan)	Giresun İli Ve Yöresi Ağızları İle Azerbaycan Türkçesi Ağızlarının Ünlüler Açısından Gösterdiği Ses Bilgisel Paralellikler
Parvin Bayramova (Əzirbaycan) Parvin Bayramova (Azerbaycan)	Zoosemiotikanın Tədqiqat Sahəsi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	



18 Ekim 2023 / Çarşamba  
12.00-13.15 (KZ)  
09.00-10.15 (TR)

ID: 450 045 8057  
Parola: v4Fi2m



<b>TҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKSIYA TӨRАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Мехмет Черібаш / Prof. Dr. Mehmet Çeribaş	
Док. Фархад Раҳми (Иран) Dr. Farhad Rahmi (İran)	Muhammed Mehdi Tebrizî'nin Fevaid-i Ahmedî (Kavaid-i Türkî - Lügât - Temsilat) Adlı Eseri ve Tanık Olarak Kullanılan Diller Üzerine
Өзге Эзел Шахинер (Түркия) Özge Ezel Şahiner (Türkiye)	Tunyukuk, Bilge Kagan ve Köl Tigin Yazıtlarının Savaşla İlgili Sözvarlığı Bağlamında Karşılaştırılması
Айсел Ахмедова (Әзірбайжан) Aysel Ahmedova (Azerbaycan)	Eski Uygur Metinlerinde Unvanlar
Нуржамал Коспаганбетова (Қазақстан) Nurzhamal Kospaganbetova (Kazakistan)	Tүрік тіліне аударылған қазақ жыр-дастандарындағы колоративтік лексика
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

12.00-13.15 (KZ)

09.00-10.15 (TR)

ID: 936 061 4218

Parola: XPk5hD



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАФАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Сүлейман Каан Ялчын / Doç. Dr. Süleyman Kaan Yalçın	
Док., доц. Галибе Хажиева (Өзирбайжан) Doç. Dr. Galibe Nasıyeva (Azerbaycan)	Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan Ağızlarında Eski Kıpçak Türkçesinin Tarihi Izlerilerinde
Док. Исмет Кылыч (Түркия) Dr. İsmet Kılıç (Türkiye)	Ses Bilgisi Temelinde Saha- Tunguz Dil İlişkileri
Док. Алима Пирниязова, Азизбек Жаңабаев (Өзбекстан) Dr. Alima Pirniyazova, Azizbek Zhanabayev (Özbekistan)	Түркий Тиллериндеги «Боқша» Лексемасының Мәнилери Ҳәм Этимологиясы Ҳаққында (Meanings and etymology of the lexeme "Boqsha" in Turkic languages)
Лала Құрбанова (Өзирбайжан) Lalə Qurbanova (Azerbaycan)	Terminlərin məndaxili koqnitiv xüsusiyyətləri
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Qazan 2023 / Sərsenbi

18 Ekim 2023 / Çarşamba

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 823 516 6294

Parola: a3U6RZ



<b>TÜRKİ TİLDERİ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKİSYA TƏRAFASY / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Хусейн Каба / Dr. Hüseyin Kaba	
Док., доц. Ислам Валиев (Өзирбайжан) Doç. Dr. İslam Valiyev (Azerbaycan)	Yûsuf Meddah'ın "Varka Ve Gülşah" Mesnevisinin Dilinin Morfolojik Özellikleri
Док. Перихан Кая Токбудак (Түркия) Dr. Perihan Kaya Tokbudak (Türkiye)	Greк Harfli İlk Türkçe Metin 'Gennadius İtikatnamesi'nde Eskiçil Ögeler
Док. Парвин Эйвазов (Өзирбайжан) Dr. Parvin Euvazov (Azerbaycan)	Azərbaycan Türkologiyasının Yaranması Və İnkişafında Professor Bəkir Çobanzadənin Rolu
Осман Кылыч (Түркия) Osman Kılıç (Türkiye)	Tofa Türkçesiyle Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Söz Varlığı Ortaklıkları Üzerine Bir Değerlendirme
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Qazan 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 450 045 8057

Parola: v4Fi2m



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док. Мадина Молдашева / Dr. Madina Moldasheva	
Док., проф. Земфира Шахбазова (Әзірбайжан) Prof. Dr. Zemfira Şahbazova (Azerbaycan)	Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde Geçişimliliğin İzleri (Cümle-Sözler ve Onların Strüktür Semantik Özellikleri)
Ф.ғ.к. Вадим Понарядов (Ресей) Dr. Vadim Ponaııyadov (Rusya)	Сопоставление раздела о верховой езде в средневековом кыпчакском военном трактате «Мунйат ал-гузат» с соответствующим разделом арабской книги «Китаб ал- фурусийа»
Зехраханым Рахимова (Әзірбайжан) Zehrahanım Rahimova (Azerbaycan)	Qədim abidələrdə feilin şühudi keçmiş zaman formasına tarixi aspektdən yanaşma
Гизем Йылдыран (Түркия) Gizem Yıldırın (Türkiye)	Hasta Sınıflarında Türkçenin Ana Dili ve İkinci Dil Olarak Öğretiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

14.30-15-45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 936 061 4218

Parola: XPk5hD



**TYRKİ TİLDERİ / TÜRK DİLİ**  
**SEKİSYA TÖRÄFÄSY / OTURUM BAŞKANI**  
Док., доц. Мұрат Өзшахин / Doç. Dr. Murat Özşahin

Док., проф. Альфия Юсупова (Ресей) Prof. Dr. Alfiya Yusupova (Rusya)	Истоки и традиции двуязычной тюркской лексикографии
Ф.ғ.д., проф. Сабыр Мұрат (Қазақстан) Prof. Dr. Sabyr Murat (Kazakistan)	Орта ғасыр жазба ескерткіштеріндегі әлемнің тілдік бейнесі
Док. Яхия Кемал Бейитоғлу (Түркия) Dr. Yahya Kemal Beyitoğlu (Türkiye)	Anatominin Işığında Etimoloji: Aşık, Sağrı Ve Uyluk (Kemikleri) Sözcükleri Üzerine
Үлкер Самедова (Әзірбайжан) Ülker Samedova (Azerbaycan)	Azerbaycanda Son Yıllarda Türkiye Türkçesi ile İlgili Yapılan Araştırmaların İncelenmesi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі  
18 Ekim 2023 / Çarşamba  
16.00-17.15 (KZ)  
13.00-14.15 (TR)

ID: 823 516 6294  
Parola: a3U6RZ



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>SEKİSYA TƏRAFASY / OTURUM BAŞKANI</b> Док., проф. Гүлбану Үстүн Думан / Prof. Dr. Doç. Gülbanu Üstün Duman	
Док., проф. Йорқинжан Адилов (Өзбекстан) Prof. Dr. Yörkinjon Odilov (Özbekistan)	Balkan dillerinin Türk dili ile leksik-morfolojik etkileşimi
Бибигуль Акмагамбетова (Қазақстан) Bibigul Akmaganbetova (Kazakistan)	Сұхбат дискурсындағы ерлер мен әйелдердің сөйлеу тілі және олардың айырма белгілері
Зульфия Агаева (Әзірбайжан) Zülfiye Ağayeva (Azerbaycan)	“Et-Tuhfetü’z-Zekıyye Fi’l- Lugâti’t-Türkiyye” Azerbaycan Türkçesinde ortak kullanılan renk adları üzerine bir inceleme
Шейма Йылдыз (Түркия) Şeyma Yıldız (Türkiye)	Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki İlgeçlerin İstemleri
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі

18 Ekim 2023 / Çarşamba

16.00-17.15 (KZ)

13.00-14.15 (TR)

ID: 450 045 8057

Parola: v4Fi2m



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b> <b>SEKİSYA TƏRAFASY / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Жемиле Кынажы Баран / Doç. Dr. Cemile Kınacı Baran	
Ф.ғ.к. Асқар Дүйсенбі (Қазақстан) Dr. Askar Duisenbi (Kazakistan)	Түркі әлеміндегі Абай мұрасы зерттеулерінің мета – анализі
Берна Услу Кая (Түркия) Berna Uslu Kaya (Türkiye)	Alafrangadan Postmoderne Parodik Yansıma
Айдан Энер Су (Түркия) Aydan Ener Su (Türkiye)	Çevreci Eleştiri Bağlamında “Susuz Çağın Çocukları”
Сайда Әлиева (Ресей) Saida Aliyeva (Rusya)	Sabir Rüstəmханlı Yaradıcılığı Yeni Təfəkkür Hadisəsi Kimi
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

18 Қазан 2023 / Сәрсенбі  
18 Ekim 2023 / Çarşamba  
16.00-17-15 (KZ)  
13.00-14.15 (TR)

ID: 936 061 4218  
Parola: XPk5hD



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Вели Саваш Йелок / Doç.Dr. Veli Savaş Yelok	
Ф.ғ.к., доц. Ерғали Есбосынов (Қазақстан) Doç. Dr. Yergali Yesbosynov (Kazakistan)	Мағжан Жұмабайұлы өлеңдер жинағының 1923 ж. Ташкент басылымы туралы – II
Док. Бахар Түркйылмаз (Түркия) Dr. Bahar Türkyılmaz (Türkiye)	Abdulla Qahhar'ın “Dahshat” Hikâyesi Üzerinde Bir Tahlil Denemesi
Док. Эсра Акпынар (Түркия) Dr. Esra Akpınar (Türkiye)	"Sis" Altında İstanbul
Деряя Хамие Хазе Шахголы (Түркия) Derya Hamiye Khaze Shahgoli (Türkiye)	İlk Tatar Kadın Edebiyat Eleştirmenlerinden Mehbübcamal Akçurina ve “Eski Edebiyatımız” (1911) Adlı Makalesi Üzerine
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	



19 Қазан 2023 / Бейсенбі  
19 Ekim 2023 / Perşembe  
12.00-13.15 (KZ)  
09.00-10.15 (TR)

ID: 823 516 6294  
Parola: a3U6RZ



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Ыылмаз Өзкая / Doç. Dr. Yılmaz Özkaya	
Ф.ғ.к., доц. Кемеңгер Қайырбек (Қазақстан) Doç. Dr. Kemenger Қайырбек (Kazakistan)	Түркі әдебиеті тарихын дәуірлеу: әдістер мен ұстанымдар
Салида Шарифова (Әзірбайжан) Salida Sharifova (Azerbaycan)	Ələvi Şairi Səyat Nəva (Sayat Nova)
Хамиде Йазер (Түркия) Hamide Yazer (Türkiye)	Postkolonyal Eleştirinin Modern Türkoloji'deki Konumu
Хусейн Алгүл (Түркия) Hüseyin Algül (Türkiye)	Türk Romanının Gecekondu Sakinlerinden Biri: İshak
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі  
19 Ekim 2023 / Perşembe  
12.00-13.15 (KZ)  
09.00-10.15 (TR)

ID: 450 045 8057  
Parola: v4Fi2m



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАФАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док., доц. Динчер Атай / Doç. Dr. Dinçer Atay	
Док. Рамил Ахмедов (Өзiрбайжан) Dr. Ramil Ahmedov (Azerbaycan)	Türkolog Fuat Köprülü'nün Azerbaycan Edebiyatına Dair Araştırmaları
Маммед Әлиев (Өзiрбайжан) Mammed Aliyev (Azerbaycan)	Әдәбиyyat Nәzәriyyәçisi Salidә Şәrifovanın Elmi Tәdқиqatlarına Baxış
Сибел Булут (Түркия) Sibel Bulut (Türkiye)	Gülün İçinde Öten Bülbül: Çevreci Eleştiri Odağında Nezihe Meriç Hikâyeleri
Кемал Бозок (Қырғызстан) Kemal Bozok (Kırgızistan)	Yenileşme Devri Türk Dünyası Şiirinde “Uyanış” Teması
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі  
19 Ekim 2023 / Perşembe  
12.00-13.15 (KZ)  
09.00-10.15 (TR)

ID: 936 061 4218  
Parola: XPk5hD



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b>	
<b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b>	
Док., доц. Бүниямин Таш / Doç. Dr. Bünyamin Taş	
Док., проф. Метин Акар (Түркия) Prof. Dr. Metin Akar (Türkiye)	Türk Milli Üslubu
Док., проф. Баходир Каримов (Өзбекстан) Prof. Dr. Bahodir Karimov (Özbekistan)	“Абайнинг Диний-Маърифий Қарашларига Доир Айрим Мулоҳазалар” (Адибнинг “Китоби Тасдиқ” Асари Мисолида)
Назым Мажиева (Қазақстан) Nazım Mazhiyeva (Kazakistan)	Түркі халықтарына ортақ эпикалық шығарламаларды оқытудағы smart - технологиясының тиімділігі
Мехмет Нури Чынаржы (Босния және Герцеговина) Mehmet Nuri Çınarcı (Bosna-Hersek)	Teolojik Hermenötiğin Türkçe Mesnevi Şerhlerindeki Yansımaları
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 823 516 6294

Parola: a3U6RZ



<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Ахмет Туран Түрк / Doç. Dr. Ahmet Turan Türk	
Док., проф. Илсеяр Закирова (Ресей) Prof. Dr. İlseyar Zakirova (Rusya)	Татар халык дастаннары: жанр үзенчәлеге
Зехра Алкая (Түркия) Zehra Alkaya (Türkiye)	Çağdaş Bir Anlatıcı: Meddah Rugeş Demir Repertuarı ve İcra Ortamları
Илназ Фазлитдинов (Ресей) İlnaz Fazlutdinov (Rusya)	The problem of classification and systematization of Tatar historical traditions
Гөкхан Карабудак (Түркия) Gökhan Karabudak (Türkiye)	Folklor ve Milliyetçilik Bağlamında Güney Azerbaycan Türklerinin Milli Uyanış Hareketine Bir Bakış
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 450 045 8057

Parola: v4Fi2m



<b>TÜRKİ ƏLİMİNİҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b> <b>SEKİYA TƏRAFASЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Фазыл Өздамар / Doç. Dr. Fazıl Özdamar	
Док. Туғба Байрақдарлар (Түркия) Dr. Tuğba Bayrakdarlar (Türkiye)	Türkmen Efsanelerinde Tabular
Райса Абдина (Ресей) Raisa Abdina (Rusya)	Names of ritual dishes of Khakas
Мияса Гүзел (Түркия) Miyase Güzel (Türkiye)	Kolektif Bilinçdışında Bir Otorite Aracılığыyla Kabul Almaya Çalışan Dişiler: Tın Tın Gabacık Ve Zümräd
Фуат Турпжу (Түркия) Fuat Turpcu (Türkiye)	Cönklerde "Nedim" Mahlaslı Şiirlerin Tespiti Ve Nedim Divanı İle Karşılaştırılması
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

14.30-15.45 (KZ)

11.30-12.45 (TR)

ID: 936 061 4218

Parola: XPk5hD



**TҮРІК ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ / TÜRK HALKLARININ TARİHİ**

**СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI**

Док. Халил Четин / Dr. Halil Çetin

Ф.ғ.д., проф. Бибайша Нұрдәулетова (Қазақстан) Prof. Dr. Bibaysha Nurdauletova (Kazakistan)	Маңғыстаудағы оғыз таңбаларының тарихи-танымдық мәні
Синан Доған (Түркия) Sinan Doğan (Türkiye)	Kent ve Kültürel Bellek Arasındaki Diyalektik İlişkinin Var-Oluş Bağlamında Selçuklu Kentlerine Yansımaları
Оғылжан Мерт Кемалұлы (Түркия) Oğulcan Mert Kemalolu (Türkiye)	Delhi Türk Sultanlığı Döneminde "Bihâr" (1206-1414)
Бурак Бингөл (Түркия) Burak Bingöl (Türkiye)	Türkistan'dan Anadolu'ya Uzanan Bir Gelenek: İnsan Biçimli Taş Heykeller ve Balballar
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі  
19 Ekim 2023 / Perşembe  
16.00-17-15 (KZ)  
13.00-14.15 (TR)

ID: 823 516 6294  
Parola: a3U6RZ



<b>ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ӘДЕБИЕТІ / TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI</b> <b>SEKİSYA TƏRAFASЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Жемалеттин Явуз / Doç. Dr. Cemalettin Yavuz	
Док. проф. Зейнабиддин Абдрашидов (Түркия) Prof. Dr. Zaynabidin Abdirashidov (Türkiye)	Bir Sayohat Ikki Noma
Док., проф. Озан Йылмаз (Қырғызстан) Prof. Dr. Ozan Yılmaz (Kırgızistan)	Hikmet Geleneğinden Hareketle Hoca Dehhani'nin Bir Şiiri
Док., проф. Лүтвие Асгерзаде (Әзірбайжан) Prof. Dr. Lütviye Asgerzade (Azerbaycan)	Birinci Türkoloji Kurultay: Türkolog Ahmet Baytursunov'un Faaliyeti ve Kaderi
Марсия Алежандра Кастро Сепулведа (Чили) Marcia Alejandra Castro Sepulveda (Chile)	Kazakistan'da Müzik: 90'lı Yıllardan sonra kolektif hafızayı yeniden canlandıran bir köprü
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

19 Қазан 2023 / Бейсенбі

19 Ekim 2023 / Perşembe

16.00-17.15 (KZ)

13.00-14.15 (TR)

ID: 450 045 8057

Parola: v4Fi2m



<b>ТҮРКІ ТІЛДЕРІ / TÜRK DİLİ</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАФАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Вилдан Кочоғлу Гүндөғду / Doç. Dr. Vildan Koçoğlu Gündoğdu	
Док., доц. Ферди Гүзел (Түркия) Doç. Dr. Ferdi Güzel (Türkiye)	Anadolu Ağızlarında Eski Türkçe *amur- Fiilinin Bir Türevi: harmutla-
Док. Ахмет Акпынар (Түркия) Dr. Ahmet Akpınar (Türkiye)	Kutadgu Bilig’de ‘Hayat’ Anlamında Tek Örnekte Tanıklanan Bir Kavramsal Metafor Örneği: Tezginç
Док. Осман Оруч (Түркия) Dr. Osman Oruç (Türkiye)	İkinci Yeni’yi ‘Bakıssız Bir Kedi Kara’ Şiiri Üzerinden Okumak
Шахназ Камалова (Ресей) Shahnaz Kamalova (Rusya)	Orhon-Yenisey Yazıtlarının Dilinde Yargısal (Predikatif) Yapılar
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	



19 Қазан 2023 / Бейсенбі  
19 Ekim 2023 / Perşembe  
16.00-17.15 (KZ)  
13.00-14.15 (TR)

ID: 936 061 4218  
Parola: XPk5hD



<b>ТҮРКІ ӘЛІМІНІҢ ФОЛЬКЛОРЫ / TÜRK DÜNYASI FOLKLORU</b> <b>СЕКЦИЯ ТӨРАФАСЫ / OTURUM BAŞKANI</b> Док., доц. Эрдал Адай / Doç. Dr. Erdal Aday	
Док., доц. Фазыл Өздамар (Түркия) Doç. Dr. Fazıl Özdamar (Türkiye)	Gelenekten Geleceğe Bir Âşığın Yetişmesi: Tebriz Âşıklık Geleneği Örneği
Док., доц. Тургай Кабак (Түркия) Doç. Dr. Turgay Kabak (Türkiye)	Türk ve Mısır Mitolojilerinde Kadın Arketipi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme
Док., доц. Туғба Аккойун (Түркия) Doç. Dr. Tuğba Akkoyn (Türkiye)	Beden Folkloru: Dadaloğlu'nda Kadın
Док. Башаран Доғу Гөктүрк (Түркия) Dr. Başaran Doğu Göktürk (Türkiye)	Ba'rûr Hanı Graffitilerinin Türk Kaya Resimleriyle Bağlantıları Üzerine Bir Değerlendirme
<b>Талқылау / Değerlendirme</b>	

**ЖАБЫЛУ САЛТАНАТЫ / KARANİŞ OTURUMU**

**19 Қазан 2023 / Бейсенбі**

**19 Ekim 2023 / Perşembe**

**17.30-18.00 (KZ)**

**14.30-15.00 (TR)**

**ID: 823 516 6294**

**Parola: a3U6RZ**





## **X ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ**

(ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮРКОЛОГИЯ: ҒЫЛЫМИ ПАРАДИГМАЛАРЫ ЖӘНЕ ПӘНАРАЛЫҚ СИПАТЫ)

### **МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ**

17-20 ҚАЗАН 2023  
ТҮРКИСТАН/ҚАЗАҚСТАН

## **X. ULUSLARARASI TÜRKOLJİ KONGRESİ**

(MODERN TÜRKOLJİ: TEMEL PARADİGMALAR VE DİSİPLİNERARASILIK)

### **BİLDİRİ KİTABI**

17-20 EKİM 2023  
ТҮРКИСТАН/ҚАЗАҚСТАН

