



VIII. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ

“Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına”

Türk Uygarlığı:
Köklü Geçmişten Günümüze

Түркі өркениеті:
түп тамырынан қазіргі
заманға дейін





VIII. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ
– Türk Uygarlığı: Köklü Geçmişten Günümüze –

VIII ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ
- Түркі өркениеті: түп тамырынан қазіргі заманға дейін -

ORGANİZASYON / ҰЙЫМДАСТЫРУ

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi / Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
İstanbul Üniversitesi / Стамбул университеті
Marmara Üniversitesi / Мармара университеті

EDİTÖRLER / РЕДАКТОРЛАР:

Serdar DAĞISTAN / Сердар Дағыстан
Nurlan MANSUROV / Нұрлан Мансұров
Jupar TANAUOVA / Жұпар Танауова

YAYIN KOORDİNATÖRÜ / ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Harun SARIGÜL / Харун Сарыгүл

ISBN: 978-9944-237-80-2

İnceleme Araştırma Dizisi: 66 /Зерттеу сериясы: 66

© Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuşuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr 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.

8-10 Қазан / Ekim 2019
TÜRKİSTAN, İSTANBUL
Түркістан, Стамбул

ONUR KURULU

Prof. Dr. Musa YILDIZ

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı

Bibigul ASILOVA

Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakan
Yardımcısı, Mütevelli Heyet Başkan Yardımcısı

Doç. Dr. İbrahim KALIN

Büyükelçi, T.C. Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü ve
Cumhurbaşkanlığı

Başdanışmanı, Mütevelli Heyet Üyesi

Lezat AKTAYEVA

Kazakistan Cumhuriyeti Sağlık Bakan
Yardımcısı, Mütevelli Heyet Üyesi

Dr. Serdar ÇAM

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanı,
Mütevelli Heyet Üyesi

Prof. Dr. Murat JURİNOV

Kazakistan Cumhuriyeti Milli Bilimler
Akademisi Başkanı, Mütevelli Heyet Üyesi

Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK

Marmara Üniversitesi Öğretim Üyesi, Mütevelli
Heyet Üyesi

Meyramgül KOYANBAYEVA

Kazakistan Cumhuriyeti Maliye Bakanlığı Sosyal
Bütçe Departmanı Direktör Yardımcısı, Mütevelli
Heyet Üyesi

Hüseyin KARAKUM

Maliye Bakanlığı Vergi Denetim Kurulu
Başkanı, Mütevelli Heyet Üyesi

Prof. Dr. Erol ÖZVAR

Marmara Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Mahmut AK

İstanbul Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Bolatbek ABDRAILOV

Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Cengiz TOMAR

Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektör Vekili

Prof. Dr. Kamalbek BERKİMBAYEV

Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektör Yardımcısı

КОНГРЕСТІҢ ҚҰРМЕТТІ ТӨРАҒАЛАРЫ

Проф., док. Мұса Ыылдыз

Қожа Ахмет Ясауи атындағы халықаралық
қазақ-түрік университеті, Өкілетті Кеңес
басқармасының төрағасы

Бибигүл Асыллова

ҚР Білім және Ғылым министрінің
орынбасары

Док., доц. Ибрахим Калын

Елші, Түркия Республикасы Президентінің
баспасөз хатшысы және Бас хатшының
орынбасары

Лязат Актаева

ҚР Денсаулық сақтау министрінің
орынбасары

Док. Сердар Чам

Түрік Ынтымақтастық және үйлестіру
агенттігінің төрағасы

ҚР ҰЖҒА академигі Мұрат Жұрынов

Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым
академиясының президенті

Док., проф. Мухиттин Шимшек

Мармара университетінің оқытушысы
Өкілетті кеңес мүшесі

Мейрамгүл Қоянбаева

ҚР Қаржы министрлігі Өлеуметтік бюджет
департаменті директорының орынбасары,
Өкілетті кеңес мүшесі

Хусейн Каракум

Қаржы министрлігінің Инспекциялық
Кеңесінің төрағасы, Өкілетті кеңес мүшесі

Доктор, профессор Махмут Ак

Бістанбұл Университетінің ректоры

Б.ғ.д., проф. Болатбек Абрасилов

ҚҰЖҒА академигі, Қожа Ахмет Ясауи
атындағы Халықаралық қазақ-түрік
университетінің ректоры

Проф., док. Женгиз Томар

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ-түрік университеті Ректор өкілі

Проф., док. Камалбек Беркимбаев

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ-түрік университеті Ғылыми-зерттеу
істері жөніндегі проректор

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Hayati Develi
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mirzatay Joldasbekov
L. N. Gumilyov Avrasya Milli Üniversitesi
Prof. Dr. Tashpolot Sadikov
Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Şakir İbrayev
L. N. Gumilyov Avrasya Milli Üniversitesi
Prof. Dr. Viktor Butanayev
N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi
Prof. Dr. Okan Yeşilyurt
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yüksel Çelik
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Prof. Dr. Sabahat Deniz
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ömür Ceylan
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya
Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Erden Kajıbek
Ahmet Baytursinov Dil Bilimi Enstitüsü
Doç. Dr. Faik Alekberli
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Dr. Nodirbek Jurakuziyev
Alişer Nevayi Dil ve Edebiyat Üniversitesi
Dr. Surna Borisovna Sarbaşeva
Gorno-Altaysk Devlet Üniversitesi

Prof. Dr. Mekemtas Mirzakmetuli
Abay Pedagoji Üniversitesi
Prof. Dr. Egorov Nikolay İvanoviç
Çuvaş Devlet Enstitüsü
Prof. Dr. Jünisbek Alimhan
Ahmet Baytursinov Dil Bilimi Enstitüsü
Prof. Dr. Muratgeldi Soyegov
Türkmenistan El Yazmalar Enstitüsü
Prof. Dr. Uli Shamiloglu
Nazarbayev Üniversitesi
Prof. Dr. Aleksandr Garkovets
Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Spor Bakanlığı
Kazak Kültürünün Araştırma Enstitüsü
Prof. Dr. Vahit Türk
İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Kulbek Ergöbek
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Prof. Dr. Sandıbay Boranbayev
Bölgesel Sosyal ve İnovasyon Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem Arıkoğlu
Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Topsakal
İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Erol
Gaziantep Üniversitesi
Dr. Aziyana Bayır-ool
Novosibirsk Devlet Üniversitesi

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

Док., проф. Хаяти Девели
Стамбул университеті
Ф.ғ.д., проф. Мырзатай Жолдасбеков
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Ф.ғ.д., проф. Ташполот Садыков
Бишкек әлеуметтік ғылымдар университеті
Ф.ғ.д., проф. Шәкір Ибраев
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Ф.ғ.д., проф. Виктор Бутанаев
Н.Ф.Катанов атындағы Хакас мемлекеттік университеті
Док., проф. Окан Ешилорт
Мармара университеті
Док., проф. Юксел Челик
Ахмет Ясауи университеті
Док., проф. Сабахат Дениз
Мармара университеті
Док., проф. Өмүр Жейлан
Измир Кагиб Челеби университеті
Док., проф. Байрам Али Кая
Сакаръя университеті
Ф.ғ.д., проф. Ерден Қажыбек
Ахмет Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты
Филос.ғ.д. Фаик Алекберлі
Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы
PhD Нодирбек Журакузиев
Әлішер Науаи Тіл және әдебиет университеті
Ф.ғ.к., доц. Сурна Борисовна Сарбашева
Таулы-Алтай мемлекеттік университеті

Ф.ғ.д., проф. Мекемтас Мырзахметұлы
Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті
Ф.ғ.д., проф. Николай Иванович Егоров
Чуваш мемлекеттік институты
Ф.ғ.д., проф. Жүнісбек Әлімхан
Ахмет Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты
Ф.ғ.д., проф. Мурадгелди Соегов
Түрікменстан Ғылым академиясының Ұлттық қолжазбалар институты
Док., проф. Юлай Шамилоглу
Назарбаев университеті
Ф.ғ.д., проф. Александр Гаркавец
Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрлігі Қазақ мәдениетінің ғылыми-зерттеу институты
Док., проф. Вахит Түрк
Стамбул Мәдениет университеті
Ф.ғ.д., проф. Құлбек Ергөбек
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Ф.ғ.д. Сандыбай Боранбаев
Аймақтық әлеуметтік-инновациялық университеті
Док., проф. Екрем Арықоғлу
Қажы Байрам Вели университеті
Док., проф. Ільяс Топсақал
Стамбул университеті
Док., доцент Мехмет Ерол
Газиантеп университеті
Ф.ғ.к., доц. Азияна Байыр-оол
Новосибирск мемлекеттік университеті

TAKDİM

Uygarlık, insanlık tarihi boyunca sağlanan gelişme ve değişimlere bağlı olarak toplumlarda ulaşılan maddi ve manevi varlıklarla, bilim, sanat ve kültürel anlamda kat edilen aşama ve değerlerin tümüdür. Değişik toplumların, gelişmişlik düzeyleri arasındaki başkalaşım, uygarlıklar arasında da belirgin farkların bulunduğunu ortaya koymakta ve buna bağlı olarak “uygarlık” sözcüğü pek çok dilde olduğu üzere, medeniyet ya da kentlilik ile eşdeğer kabul edilmektedir.

Uygarlık tarihi; yaygın anlamı ile insan topluluklarının bilinen en eski dönemlerinden günümüze kadar yaşadıkları olayları, sosyal ve kültürel anlamdaki değişiklik, kazanım ve gelişmeleri ele alıp inceleyen bir bilim dalı olarak kabul edilebilir.

Uygarlık sahasında yazının bulunmasından, tarım sistemlerinin gelişmesine; bugün bile gizemini koruyan mimari eserlerden, ulaşım alanında sağlanan ilerlemelere ve bilim dünyasında, özellikle matematik ve astronomi alanındaki gelişmelere kadar bir dizi önemli aşama kaydedilmiştir.

Dünyanın en eski kavimlerinden biri olan Türkler uygarlık tarihinin oluşmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi tarafından her iki yılda bir düzenlenen Uluslararası Türkoloji Kongresinde, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarına yayılan yüksek Türk uygarlığının her yönüyle bilimsel açılardan ele alınması amaçlanmıştır. İlk yedisini Kazakistan’ın Türkistan şehrinde gerçekleştirdiğimiz kongremiz bu defa 8-10 Ekim 2019 tarihlerinde İstanbul’da düzenlenmiştir.

Düzenlenen kongrenin ana teması Kazakistan Cumhuriyeti kurucu Cumhurbaşkanı Sayın Nursultan Aбіşulı Nazarbayev’in “Ulu Bozkırın Yedi Özelliği” başlıklı makalesinden hareketle “Türk Uygarlığı: Köklü Geçmişten Günümüze” olarak belirlenmiştir.

Kazakistan Cumhuriyeti Kurucu Cumhurbaşkanı Sayın Nursultan Aбіşulı Nazarbayev’in makalesinde 2019 yılında Astana’da “Dünya Türkoloji Kongresi” düzenlenmesini teklif etmesi VIII. Uluslararası Türkoloji Kongresini daha anlamlı hale getirmiştir.

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi işbirliği ile düzenlenen kongreye Türkiye ve Kazakistan başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinden alanında uzman kişiler katılmışlardır.

Geçmişimizi iyi yorumladığımız takdirde günümüzü de iyi anlayabilmemiz mümkündür. Bu anlamda elinizdeki bu bildiri kitabının her çevreden ve meslekten kişiye yararlı olacağı düşünülmektedir. Alan uzmanı olan bilim insanlarının katkıları kitabımızın niteliğini daha da yükseltmiştir. Okuyuculara ve Türklük bilimine faydalı olması dileğiyle, emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Prof. Dr. Musa YILDIZ

**Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanı**

ÖNSÖZ

Her kültürün kendine ait değer yargıları ve o kültürü diğer kültürlerden ayıran farklı özellikleri vardır. Ortak özelliklere sahip kültürler, değerler yumağı olarak bir araya gelip uygarlıkları oluşturur. Uygarlıklar, buldukları coğrafi şartlara, iklim özelliklerine ve kültürel hususiyetlere göre şekillenir. Konargöçerlerin yaşam biçimleriyle meydana getirdikleri uygarlıkla, yerleşik halkların ortaya koydukları şehir yaşamı birbirinden çok uzak gibi görülmüştür. Oysaki her iki yaşam biçimi de birbirine muhtaçtır ve biri diğerinin eksik yönlerini tamamlamaktadır. Şehir uygarlıklarının temsilcileri konargöçerlere hayvansal gıdaların temini noktasında ihtiyaç duyarken, konargöçer, atlı kavimler de şehirlilerin ürettiği tarımsal ürünleri ve diğer temel ihtiyaç maddelerini karşılamak için yerleşiklerin kurdukları pazarlara yönelmek zorunda kalmışlardır. Türk Uygarlığı, bu iki yaşam biçiminin kesişim noktasında gelişmiş ve zengin bir kültürel miras yaratmıştır.

İnsanlık tarihine birçok siyasi, idari ve kültürel kazanım sağlamış olan Türk Uygarlığının geçmişten günümüze bütün yönleriyle tanıtılmasına katkı sağlamak amacıyla Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi işbirliği ile 8 - 10 Ekim 2019 tarihleri arasında İstanbul'da "Türk Uygarlığı: Köklü Geçmişten Günümüze" başlıklı uluslararası bir kongre düzenlemiştir. Türkiye, Kazakistan, Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Çuvaşistan, Güney Kore ve Rusya'dan Türkoloji alanında uzmanların katılımıyla düzenlenen kongrede sunulan bildirimlerle geçmişten günümüze Türk uygarlığı bilimsel açıdan tartışılmıştır.

Alanında uzman kişilerce yapılan sunumlara farklı üniversitelerden akademisyen, doktora, yüksek lisans, lisans öğrencileri ve Türkoloji'ye ilgi duyan araştırmacıların da katılımıyla Türk uygarlığına katkı sağladığımız düşündüğümüz kongrede Türk halklarının folkloru, müziği, yazılı ve sözlü mirası, Türk kültürü ve sanatı, Türk halklarında arkeolojik çalışmalar, bozkır kültüründeki Büyük İpek Yolu, Türk halklarının tarihi ve tarihsel bilincinin uyandırılması, Türk halklarının dünya medeniyetindeki yeri, Türk lehçeleri ve edebiyatlarının tarihi, Türk halklarının kullandığı alfabeler ve bu alfabelerle oluşturulan edebiyat gibi konular ele alınmıştır.

Bu kitap "Türk Uygarlığı: Köklü Geçmişten Günümüze" başlıklı 8. Uluslararası Türkoloji kongresinde sunulan tebliğlerden oluşmaktadır.

Prof. Dr. Cengiz TOMAR
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Rektör Vekili

İÇİNDEKİLER

TÜRK YAZI DİLLERİNİN TARİHİ DÖNEMLERİ: YENİ BİR BAKIŞ - Historical Periods of Turkish Written Languages: A New Perspective / Prof. Dr. Uli SCHAMİLOGLU	1
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКОЙ ПАЛЕОИСТОРИИ: ПРАЯЗЫК, ПРАЭТНОС, ПРАРОДИНА - Actual Problems of The Turkic Paleohistory: Parent Language, Praetnos, Ancestral Home / Д.ф.н., проф. Николай ЕГОРОВ (Nikolay EGOROV).....	11
TÜRKİYE'NİN DOĞU ANADOLU ve AZERBAJYCAN'IN BATI AZERBAJYCAN BÖLGESİ AĞIZLARININ SINIFLANDIRILMASI ve BAZI ORTAK DİL ÖZELLİKLERİ - Some Common Language Features and Classification of Eastern Anatolia of Turkey and Western Azerbaijan Region Dialect of Azerbaijan / Dr. Öğr. Üyesi Elvan CAFAROV	55
YUSUF HAS HACİB'İN <i>KUTADGU BİLİĞ</i> ADLI ESERİNDE DİL KAVRAMI - The Concept of Language in <i>Kutadgu Bilig</i> by Yusuf Has Hacib / Prof. Dr. Taşpolot SADIKOV, Doç. Dr. Çolponay HİDİROVA	63
АХУН КИРМЕ СӨЗІНІҢ ТІЛДІК ҚОЛДАНЫСТАҒЫ МАҒЫНАСЫ-Language Value of a Loan Word "Akhun" / Ф.ф.к. Нұрлан МАНСУРОВ (Nurlan MANSUROV).....	74
ESKİ UYGURLAR NEYİ, NASIL ve NEDEN KİRALIYORDU? - What, How and Why Were the Old Uighurs Renting? / Arş. Gör. Berker KESKİN	79
OĞUZ TÜRKLERİ ve ÖZBEKLERİN KAHRAMANLIK DESTANLARI ARASINDA METİNLERARASILIK ÇALIŞMASI: BAMSİ BEYREK ve ALPAMIŞ DESTANLARI ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA - A Study on the Intertextuality of Heroic Epics Between Oğuz Turks and Uzbek: Focusing on "Bamsı Beyrek" and "Alpomish" / Prof. Eunhyung OH.....	87
ÇUVAŞ TÜRKLERİNİN TELİF DESTANLARINDA COĞRAFYA TASAVVURU - Geographical Concept in the Saga Compilations of Chuvash Turks / Prof. Dr. Bülent BAYRAM.....	104
ҚОРҚЫТТЫҢ СЫР БОЙЫНДА САҚТАЛҒАН АРХЕТИП БЕЙНЕСІНІҢ КҮЙ АҢЫЗДАРЫНДАҒЫ СИПАТЫ - Description in the Legends of the Archetype Image of Korkyt Preserved in the Syrdarya Regions / ф.ф.к., доцент Бақыт ӘБЖЕТ (Bakit ABZHET).....	111
ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХИ ҚАЛЫПТАСУ ҮДЕРІСІНДЕГІ ҰҚСАСТЫҚТАР - Similarities in the Process of Historical Formation of Turkic Peoples / с.ф.д., профессор Насриддин НАЗАРОВ (Nasriddin NAZAROV).....	119
AZERBAJYCAN MİLLİ TARİH MÜZESİ KOLEKSİYONUNDAKİ OSMANLI SİLAHLARI - Ottoman Weapons in Azerbaijan National History Museum Collection / Doç. Dr. SevinçVAHABOVA	125
ORTAÇAĞIN BAŞLARINDAN XV. YÜZYILIN SONUNA KADAR TÜRK COĞRAFYASINDA YAŞAYAN TÜRKLERİN İPEK YOLU TİCARETİNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ - The Place and Importance of Turks Living in Turkish Geography in Silk Road Trade From the Beginning of the Middle Ages to the end of XV Century / Doç. Dr. Bahattin KELEŞ.....	129
KÜLTÖBE ARKEOLOJİK SİT ALANI: ARKEOLOJİK ARAŞTIRMALAR IŞIĞINDA GENEL BİR BAKIŞ - Kultobe Archaeological Site: An Overview in the Light of Archaeological Research / Serik AKILBEK, Doç. Dr. Andrey HAZBULATOV, Dr. Muzaffer GURSOY, Arman OCAUBAEV	144

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ MİLLİ GÜVENLİĞİ, İRAN TÜRKLERİ ve TÜRKÇÜ HAREKET - Iran Islamic Republic National Security, Iran Turks and Turkic Movement / Doç. Dr. M. Serkan TAFLIOĞLU.....	157
ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ОБЩЕТЮРКСКОГО ЕДИНСТВА НА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО- ПРОСВЕТИТЕЛЬСКУЮ ЭЛИТУ АЗЕРБАЙДЖАНАВ КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ. - Influence of Ideas of Turkic Unity on the Azerbaijani Intellectual-Enlightened Elite in the Late of 19 and Early 20th Centuries / К.ф.н., доцент Лейла МЕЛИКОВА (Leila MELIKOVA).....	164
ŞEYH AHMED İBN-İ HUDÂYDÂD TARÂZÎ - <i>FÜNÛNÛ'L-BELÂGA</i> VE TÜRKÇE YAZAN ŞAİRLER - Şeyh Ahmed Ibn-i Hudâydâd Tarâzî - <i>Funûn al-balâgha</i> and Turkish Poets / Prof. Dr. Tanju SEYHAN	178
СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ: КАЗАХСКОГО ТУРЕЦКОГО И УЗБЕКСКОГО-Comparative - Historical Study of Turkic Languages: Kazakh, Turkish and Uzbek / К.ф.н. Айгуль БАЙТУОВА (Aigul BAITUOVA).....	200
SOME COMMENTS ABOUT NOMINAL AND VERBAL FORMS OF SUBJECTIVE EVALUATION IN THE OLD TURKIC LANGUAGES - Eski Türk Dillerinde Öznel Değerlendirme İsim ve Fiil Formları Üzerine Bazı Yorumlar / Aleksandra D. PEREDNYA, Nikolay N. TELITSIN	212
HİNDİSTAN'DA YAZILMIŞ ÇAĞATAYCA SÖZLÜKLERDE AKRABALIK BİLDİREN KELİME ve KAVRAMLAR ÜZERİNE NOTLAR - Some Notes on the Kinship Concepts and Terms Witnessed in Chagatay Dictionaries Produced in the Mughal India / Prof. Dr. Fikret TURAN.....	215
TÜRK FELSEFESİ: İMKÂN ve GEREKÇELERİ ÜZERİNE NOTLAR - Turkish Philosophy: Notes on Possibilities and Requirements/ Prof. Dr. Mevlüt UYANIK	219
I. BAKÜ TÜRKOLJİ KURULTAYI'NDA (1926) ORTAK TÜRK DİLİ MESELESİ - The Problem of the Common Turkic Language at Baku Turkological Congress (1926) / Dr. Gulshan MAHARRAMOVA	232
ОРТА ҒАСЫР ЕСКЕРТКІШТЕРІ ТІЛІНДЕГІ СӨЗДЕРДІҢ СЕМАНТИКАЛЫҚ ЖӘНЕ КОГНИТИВТІК МӘНІ - The Semantic and Cognitive Meaning of the Monuments of the Middle Ages / Ф.Ф.К., доц. Гүлмира БАЯЛИЕВА (Gulmira BAYALIYEVA).....	237
20. YÜZYILIN BAŞINDA TÜRK ve KAZAK HİKÂYESİNDEN TEMATİK DEĞİŞİMLER - Thematic Changes in Turkish and Kazakh Storytelling at the Beginning of the 20th Century / Öğr. Üyesi, Dr. Yerlan ZHİYENBAYEV/ Shakhida JUMABAYEVA.....	249
KÖROĞLU'NUN TÜRKMEN VERSİYONUNDA MİTOLOJİK KARAKTERLER - Mythological Characters in the Turkmen Version of Koroghlu / Doç. Dr. Naile ASKER	256
ATASÖZLERİ ve DEYİMLERDE YALAN ANATOMİSİ, KOLEKTİF TUTUM - Anatomy of Lie and Collective Attitude in Proverbs and Idioms / Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI.....	263
<i>DİVÂN-I HİKMET</i> 'TE ETİK KAVRAMLAR - Ethical Concepts in <i>Divan-i Hikmet</i> / Hayati BİCE (Araştırmacı-Yazar).....	274
KUYUMCULUKTA YENİ TASARIM ARAYIŞLARI ve ÜRETİMİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA “ÇARPANA DOKUMA ile TAKI YAPIMI” - New Design Searching in Jewellery and a Study on Production “Tablet Weaving” / Öğr. Gör. Cesur Y. GÖKER, Doç. Dr. H. Nurgül BEĞİÇ	296
SEYDÎ ALİ REİS (KÂTİBÎ) ve DÎVÂNI - Seydi Ali Reis (Katibi) and His Diwan / Dr. Nusret GEDİK	306
ESKİ TÜRKÇEDEN TÜRKİYE TÜRKÇESİNE GEÇİŞLİLİĞİNİ KAYBEDEN BAZI FİİLLER ÜZERİNE - On the Some Verbs Which Losk Their Transitivity from Old Turkic to Turkey Turkish /	

Dr. Öğr. Üyesi Feryal KORKMAZ.....	326
<i>KUTADGU BİLİĞ</i> 'DE GEÇEN BAZI DİNÎ TERİMLERİN ÇOK ANLAMLILIĞI ÜZERİNE - On the Polysemy of Some Religious Terms in the <i>Qutadqu Bilig</i> / Dr. Öğr. Üyesi Aslı ZENGİN.....	332
TÜRKÇEDEKİ “İLE” EDATI ÜZERİNE BAZI GÖRÜŞLER - Some Observations on “ile” Preposition in Turkish / Dr. Ümran ERDOĞAN	341
RADLOFF'UN PROBEN DERLEMELERİNDE YER ALAN TUVACA BİLMECELER - Tuvan Riddles in Radlov's Proben Compilations /Arş. Gör. Ayşe Şeyma FINDIK	346
A. GULMUHAMMEDOV'UN (1885-1931) TÜRK KURULTAYI ve TÜRK LÜK BİLİMİNE BAKIŞI - A View of A. Gulmuhammedov (1885-1931) on the Turkish Congress and Turcology / Dr. Öğr. Üyesi Tahir AŞİROV	365

TÜRK YAZI DİLLERİNİN TARİHİ DÖNEMLERİ: YENİ BİR BAKIŞ

Historical Periods of Turkish Written Languages: A New Perspective

Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU*

ÖZET

Bu bildiri Türk yazı dilleri tarihinin dönemlerini değerlendirmek için alternatif kriterler önermekte ve Birinci Türk İmparatorluğu zamanında Soğd dilinin ortak dil olarak kullanılırken böyle bir ortamdan Runiform Türk yazı dilinin yükselmesinin nedenlerini araştırmaktadır. Soğd dili Justinianus dönemindeki veba salgınları yüzünden ortak dil olma statüsünü kaybetmiştir. Sonradan İkinci Türk İmparatorluğu, konuşulan dil üzerinde kurulmuş olan bir Türk runiform yazı dilini kabul etmiştir. Bu yazı dili de kaybolunca yerini farklı dinlerle bağlantısı olan çeşitli alfabelerde yazılmış Eski Türkçe pek çok dil varlığı gelip bu süreçte hastalık sebepli ibadetin artmasından kaynaklanıyor. Bu senaryo 14.-15. yüzyıllarda “Kara ölüm” döneminde de yeniden yaşanmıştır. Orta Asya’daki imla sisteminden Osmanlıca Türkçesinin imla sistemine geçiş değerlendirilmektedir. Son olarak modern çağda yeni ulusal Türk edebi dillerinin oluşması konusu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Soğdca, Eski Türkçe, runiform alfabe, veba, Çağatayca, Osmanlıca

ABSTRACT

This paper proposes alternative criteria on which to base a periodization of the history of the Turkic written languages. It seeks the reasons for the rise of the Runiform Turkic written language during the time of the First Turk Empire in a milieu in which the Sogdian language was being used as a *lingua franca*. It argues that the Sogdian language lost its status as a *lingua franca* as a result of the plague in the time of Justinian. Later the Second Turk Empire adopted a runiform written language based upon the spoken language. Once this language disappeared, its place was taken by a series of Old Turkic languages written in various alphabets associated with different religions, a process which is the result of the increase in religiosity in response to disease. This scenario is repeated in the 14th-15th centuries in connection with the “Black Death”. The transformation from the Central Asian orthographic system to that of Ottoman Turkish is also discussed. Finally the formation of new national literary languages in the modern period is discussed.

Key Words: Sogdian, Old Turkic, runiform, plague, Chagatay, Ottoman

0. Giriş

Türk yazı dillerinin uzun tarihini yüksek sayıda seçkin Türkolog ele almıştır. Bilindiği üzere modern Türk dillerinin tasnifi hakkında çok kapsamlı bilimsel çalışmalar vardır. Reşit Rahmeti Arat kendi zamanına kadar bildirilen fikirleri toplayıp bunlara kendi fikirlerini katıyor (1953). Avro-Amerikan ekolündeki başka eserler için Menges (1968), Tekin (1989), Schönig (1997a, 1997b, 1997c, 1998) adlı değerli bilim adamlarının eserlerine ve onların bahsettikleri pek çok Türkologun eserlerine bakabiliriz. Tabii ki *Philologiae Turcicae Fundamenta*’nın ilk cildine de bakabiliriz (1959). Sovyet ekolüne gelince Baskakov’un eserinden bahsetmek lazım (1969). Bunun dışında ayrı olarak Édhem Tenişev’in redaktörlüğünde yayımlanmış olan eserlerden (örneğin *Yaziki mira: Tyurkskie yaziki* 1997) ve Serebrennikov ve Gadjeva’dan da bahsetmek gerekir (1979). Türk dillerinin tarihi ile tarihi dönemleri hakkında da azımsanmayacak miktarda araştırmalar da var. Bu konuya gelince ilk olarak Ahmet Caferoğlu’ndan bahsetmek gerekir (1970-1974). Onun dışında önemli katkıda bulunanlar arasında Sir Gerard Clauson (1962, 1972), András Róna-Tas (1982, 1991), Lars Johanson (1998 ve çok sayıda başka hizmetleri), F. Sema Barutçu Özönder (2002), Ahmet Bican Ercilasun (2004 ve çok sayıda diğer yayınları), Akar (2005), ve tabii ki yukarıda bahsedilen Baskakov, Menges, Serebrennikov ve Gadjeva’nın da eserleri yer alır. En sonki bilimsel çalışmalar için Berbercan (2014), Karademir (2016), ve benzer eserlere de bakabiliriz.

Önüne koyduğum hedef bu iki ayrı konu üzerinde yayımlanmış olan çalışmalar hakkında ayrıntılı bir bakış açısı vermek değildir, ama bir gün ileride öyle bir ayrıntılı bakış

*Nazarbayev University & University of Wisconsin-Madison. Nur-Sultan/Kazakistan (uli.schamiloglu@nu.edu.kz)

açısı vermek isteyebilirim de. Bu bildirimde bir Türkolog ve disiplinlerarası Orta Avrasya tarihçisi olarak daha kısa ve genel – ve umarım yenilikçi – bir alternatif çerçeveyi sunmak istiyorum. Bu çerçeveye göre Türk yazı dillerinin tarihi gelişmesi hakkında düşünebilmek için yeni bir yol açılıyor.

1. Runiform Türkçesinden Önce: Türk Yazı Dillerinin Tarih Öncesi

Söze bir soru ile başlayabiliriz: 8. yüzyıldaki meşhur eski Türk yazıtlarından bildiğimiz runiform Türk alfabesinden daha da önce herhangi bir Türk dili yazılmış mıydı? Bence bunu açıklamak biraz zordur, çünkü buna cevap verebilmek için kesin bilgilere dayanarak Türk Kağanlığı'ndan (552-744) önce hangi ayrı halkların Türk dilli olduğunu söylemek gerekir. Bu ise doğrudan doğruya örneğin Hiung-nular veya Hunlar'ın herhangi bir Türk dilinde konuşup konuşmadığına bağlıdır. Bunu tartışmak için çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Biri meşhur yaklaşık M.Ö. 2. yüzyıla ait olan Issıq (Esik) yazıtıdır. Bu yazıtı çözüp okumak için farklı çabalar gösterilmiştir (“Issyk Inscription’a” bakınız). Bana kalırsa Harmatta'nın bu yazıtı Hotan dilli bir yazı olarak çözümlenmesi gerektiği yorumum son derece bilimsel bir yorumlamadır (1994, 411-412). Son zamanlarda bu yazıtı Türk dilli bir yazı olarak okuyan Garkavets'in yorumunu da çok takdir ediyorum (2018). Buna rağmen bu yazıtın okunması hâlâ tartışmalıdır ve ben bu yazıtın kesin olarak çözümlenmesine (gerek bir İran dili, gerek bir Türk dili, gerek başka bir dil grubuna ait olan bir dil olarak) emin değilim.

En son olarak Christopher I. Beckwith Hiung-nular'ın – etnik adlarına dayanarak – “Doğu Bozkır bölgesi Kuzey İran lehçesinde konuştuklarını” önermiştir (tabii ki etnik adlarını Çin dili ideogramlarının modern Çin dillerindeki telaffuzundan biliyoruz) (2018). İkna edici bir şekilde adlarının Eski Çin dilindeki transkripsiyonunun Hiung-nular dilindeki **Suŋda* ~ **Suŋla* (daha önceki şekli: **Suğda* ~ **Suğla*) gibi şekillerden kaynaklandığını savunuyor. Ona göre, bu şekiller Soğdlar'ın adının en eski bilinen varyantlarının Doğu İskit lehçesindeki şekilleridir; Soğdlar'ın adı İskitler'in adından (Proto-İran dilindeki **skuða* ‘atıcı; okçu’) geliyor. Bu sebepten o Hiung-nular'ın etnik ve dil açısından İskitler olduğuna inanıyor. Bu dikkat çekici makalenin Hiung-nular hakkında kafamızdaki bütün sorulara – örneğin konfederasyonlarının içinde başka bir dil grubuna ait olan bir dilde konuşanların bulunup bulunmadığı gibi bir soruya–cevap verip vermediğine dair hiç emin değilim, ama bana kalırsa her Türkolog ve Orta Avrasya'nın orta çağ tarihi ile ilgilenen her uzman bu ilginç makaleyi dikkatle okmalıdır. Bu görüş Kazaklar'ın İskitler ile herhangi bir bağlantısı var mıdır diye soranlar için de ilginç olmalıdır (modern Kazakistan'da bu soru popüler hayal gücünde büyük bir yer alıyor).

Hun devrine gelince birkaç yıl önce Andrew Shimunek, Christopher I. Beckwith, Jonathan North Washington, Nicholas Kontovas ve Kurban Niyaz *Jin shu* adlı Çin tarih eserindeki Çince ideogramlar ile kaydolmuş olan meşhur Hun dilindeki şiiri yeniden okuyup yorumladılar (2015). Bu şiir önceden Bazin (1948), von Gabain (1950), ve başkaları tarafından yorumlanmıştır (ayrıntılar ve başka yayınlar için bakınız: “Hunnish Phrase”). Okuyuşlarına dayanarak Shimunek ve onunla birlikte yazarlara göre kendilerinin Hunlar'ın “Eski Türkçedeki en erken onaylanmış olan metinlerin diline en yakın olan arkaik bir Türkçede” konuştuklarını kanıtladıklarına inanıyorlar, ama bu yorumlama şiddetli bir anlaşmazlığa sebep oldu. Bu makale aslında Vovin'in makalesine (2000) bir tepki olup (Vovin Hunlar'ın dilinin Ket diline yakın olduğunu iddia ediyor) sonradan Vovin, Vajda ve de la Vaissière (2016) onlara (yani Shimunek ve ortak yazarlarına) karşı bir yanıt yayınladılar. Anlaşıyor ki ben bir Türkolog olarak Shimunek, Beckwith, Washington, Kontovas ve Niyaz'ların görüşünü kabul etmeye eğilimliyim, ama aynı zamanda bu görüşümün ikinci bir sebebi var. Türk ve Moğol dillerinde konuşan halklar, iç yapısı Hiung-nu Devleti'ndeki kabile

strüktürleri üzerine kurulmuş benzer devletler ve büyük imparatorluklar kurmuştur (bakınız: Schamiloglu 2019a; Schamiloglu 2019b). Ket dilinde konuşanların 6-8. yüzyıllarda Türk Kağanlığı'ndan önce büyük bir devlet kurduklarını hayal etmeye tarihten hiç bir temel görmüyorum.

Başka bir alfabede yazılmış olan yeni yazıtlar elimize geçmediği durumda, runiform yazıtları ve belirli bazı kaynaklardan daha da erken bir alfabede yazılmış olan Türkçe metinlere belki hiçbir zaman sahip olmayacağız. (Sayın Prof. Dr. Mehmet Ölmez'e göre bulunmuş olup da hâlâ yayımlanmamış olan metinler vardır, ona bu bilgileri özel olarak paylaştığı için teşekkür ediyorum.) Bundan önceki devirde Türk dillerinin hangi etaplardan geçtiğini Róna-Tas (1982) ayrıntılı olarak anlatmıştır ve Johanson da (1998) bunu ele almıştır. Onların dönemselleştirmeleri kesinlikle tarihi dil bilimi bakış açısındandır, yani Eski Türkçenin bir yazı dili olarak kullanıldığından önceki devirler ve etaplar. Proto-Türkçeden Eski Türkçe kaydolmuş olan ilk dile kadar sundukları dönemselleştirmelerinden farklı bir görüşe sahip değilim. Bu bildirimde sadece farklı bir yaklaşımı sunuyorum; bu yaklaşım sadece yazı dilleri ve alfabeleri ile onların içerisine dayanıyor.

Başka bir yerde önerdiğim gibi, benim kanaatimce Türk Kağanlığı'nın önceki tarihinde Türkler Soğd dilini resmi yazı dilleri olarak kullanmışlardır (Schamiloglu 2017). Bu yaklaşımın açık bir belirtisi Gaybulla Babayarov'un Çaç'taki Türk devrine ait sikkeler üzerindeki çalışmalarında bulunuyor (örneğin: "The Imperial titles on the coins of the Western Turkic Qaghanate"). Bu sikkeler üzerinde görüntüler, Soğd alfabesinde yazılmış olan Soğdca metin ve Soğd alfabesinde yazılmış olan Türkçe ünvanlar vardır. (Bu sikkelerde bazen runiform alfabesi de kullanılmıştır.) Türkler'in Soğd dilini resmi yazı dili olarak kullandıklarını kanıtlayan paralel bir örnek Soğd alfabesinde Soğdca yazılmış olan ve Türkçe ünvanlar içeren Bugut yazıtıdır (Kljaštornyj ve Livšic, 1972).

Şahsen benim için kullanılmış olan dil(ler) için tarihi konteksti belirlemek de çok önemlidir. Birinci Türk İmparatorluğu kurulduktan sonra çok kısa bir dönemde Orta Asya ve Batı Avrasya üzerinden ta Pontus'a (yani Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlara) kadar uzanmıştır. O çok kısa bir zaman içinde kocaman bir alanı kapsayan büyük bir devlet haline gelmişti. Meşruluğunu kanıtlamak için siyasi bir ihtiyaçtan Soğd dilini kullanmak herhalde onlara mantıklı gelmiştir, çünkü Soğd dili o bölgedeki en yaygın olan *lingua franca* sayılıyordu. (Birinci Türk İmparatorluğu kurulmadan önceki Moğolistan'da Soğd dilinin önemi hakkında daha da fazla düşünceler için bakınız: Beckwith 2018, 68-70 s.) Sikkeler genel olarak meşruluğun kabul edilmesi maksadıyla basılır, bunun en yaygın usulü bir önceki büyük devletin-örneğin Sasaniler veya Bizans'ın – sikke geleneğini devam ettiren başka devletlerin sistemine uymaktır. Görüntüde Çaç'taki Eski Türk devrine ait sikkelere gelince onlar için Soğd dilini yazı dili olarak kullanıp arada yerel Türk devlet ve hükümdarlara ait olan işaretleri kullanmak en uygun yöntem olmuştur.

2. İlk Türkçe Yazı Dili

Yazılı metinleri olan ilk Türkçe yazı dili runiform alfabede yazılmış olan Orhon yazıtlarının dilidir. Bu alfabenin menşeinin hala belirsiz olduğunu söyleyebiliriz. Bazı harflerinin runiform alfabesi gibi sağdan sola yazılan Arami alfabesindeki harflere benzer olduğunu ileri sürmek için açık sebep var. Ama runiform alfabesinde yazılmış olan Türkçe neden aniden bir yazı dili olarak kullanılmaya başlandı? Runiform alfabesinde yazılmış olan Türkçe önemli resmi yazıtların dışında da kullanılmıştır. Önceden bahsettiğim gibi Orta Asya'da 6.-8. yüzyıllarda Türk devletine ait sikkelerde kullanılmıştır, muhtemelen Orhon yazıtlarından önce bile (bu sikkelerin tarihlerini kesin olarak söyleyebilmek son derece zordur). Öyle olsa bile, bahsettiğimiz gibi bu sikkeler Soğd dilinde yazılıp ara sıra Soğd veya runiform alfabesinde Türkçe ünvanlar da kullanılırdı. Bunun dışında Kadirğalı Konkobay, Dmitriy D. Vasilev, Irina Nevskaya ve başka Türkologlar Altay bölgesinde ve komşu bölgelerde runiform yazıtları toplayarak incelemişlerdir; bunlara Yenisey bölgesindeki runifom yazıtları da eklemek gerekir. Ama bunların da tarihlerini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Son olarak runiform alfabesi *Irq Bitig* adlı kehanet kitabı için de

kullanılmakla birlikte, bu eserin orijinal nüshasının muhtemelen runiform alfabesinde yazılmadığı düşünülmektedir (Tekin 1993).

Nasıl oldu da runiform alfabesinde yazılmış olan bir Türk yazı dili birden kullanılmaya başlandı. Benim kanaatimce, başka bir yerde önerdiğim gibi, 6.-8. yüzyılları Orta Avrasya’da büyük siyasi ve demografik fırtınalar veya karışıklıklar dönemi idi. Bunun sebebi *Yersinia pestis* adlı bakteriden kaynaklanan “Justinianus dönemindeki veba” ki bu hastalık tüm Eski Dünya’ya acı veren bir pandemi sayılır. Bu bildirim veba salgınlarını anlatmak için uygun yer değildir, onun için sadece son bir makaleme atıfta bulunuyorum (Schamiloğlu 2016b). Benim kanaatimce, Türk yazı dillerinin gelişme tarihinde çok az sayıda kişinin kullanabildiği olan marjinal yazı dilinin veba yüzünden birden yok olması hadisesini birkaç kere görüyoruz. Aynı zamanda insanların birbirine daha yakın oturduğu yoğun nüfuslu yerlerde, örneğin kasaba, ibadethane, manastır, medreselerde ve bu tip yerlerde ölüm oranı daha yüksek olurdu. Bu bakımdan Soğd dilinde, yani o zamanki Orta Avrasya’daki *lingua franca* sayılan ortak yazı dilinde yazabilmek herhalde o devirdeki Türkler arasında pek yaygın değildi. Oradaki Soğdlular’ın gerçek sayısı da belki çok olmamıştır. Moğolistan’da Soğdca konuşanların (daha doğrusu Soğd alfabesinde okuma yazması olanların) çok sayıda aniden ölmesi bu dönem için o bölgedeki Soğd dilini yazı dili olarak yok etmiş olabilir. Söylememe gerek bile yoktur, Birinci Türk İmparatorluğu’nun son derece hızlı yükselmesi ve sonradan anında parçalanması nüfusunun yüksek sayıda veba salgınları yüzünden hastalanıp kısa dönemde ölmesiyle izah edilebilir.

Bu arada İkinci Türk İmparatorluğu pandeminin oluşturduğu boşlukta yükselip hızlı bir şekilde yayılırken yeni devlet ideolojisini dile getirip yayması gerekiyordu. Onu Soğd dilinde yaymasının hiç bir anlamı olamazdı, kendi halkının konuşup anladığı (*vernacular*) yeni bir yazı dilini kullanmak ihtiyacını duymuştur. Bu olayda Türk dillerinin tarihinde yabancı bir yazı dilinin (veya daha da sonradan arkaik bir Türk yazı dilinin) yerine Türkler’in konuşup anladığı bir dili benimsediğini görüyoruz. Büyük ihtimalle (Soğd dili için kullanıldığı gibi?) Arami alfabesinden bazı unsurlar yanı sıra yeni imla tekniklerinden de faydalanarak – ve Çin’den gelen sanatkar ve ustaların yardımıyla! – temelinde büyük ölçüde Türk destanlarının dili olan yeni bir Türk yazı dili (veya edebi dili) ortaya çıktı, benim ve benden önce birçok Türkologun anlattığı gibi. Ama, Türkologların çok iyi bildiği gibi, bu yazı dilinin (veya edebi dilin) tarihi de pek uzun olmayacaktı...

3. Türk Kutsal Dillerinin Yayılması

Başka yerde anlattığım gibi 8. yüzyılın ortası ibadetin çok arttığı bir dönemdi (Schamiloğlu 2016b). Bu 6. yüzyılın ortasında, yani veba salgınlarının başladığı dönem mi–14.-15. yüzyıllardaki “Kara ölüm” olarak adlandırılan veba salgınları dönemi gibi–yoksa Uygurlar’ın Mani dinini kabul etmeleri veba salgınlarının bitmesinin kutlaması mıydı? Henüz buna bir cevabım yok, anlaşılıyor ki bu konunun daha da çok araştırılması lazımdır. Ama ibadetin böyle artmasının–devletlerin çöktüğü ve nüfusların muhtemelen parçalandığı bir dönemde – yanı sıra dini hareketlerin artması, kutsal kitaplarda geçen (*canonical*) edebiyatların çeşitli dillere (Eski Türkçenin birkaç türü dahil) çevrilmesi ve farklı farklı alfabelerin (bazılarının farklı dinlerle bağlantıları olmuş olabilir) kullanılmasını görüyoruz. Bu diller ve alfabeleri Clauson (1962), Róna-Tas (1991) ve başkaları anlatmıştır. Bu aslında çok geniş bir ve hâlâ Eski Türk filolojisinde yapılması gereken çok şeyin olduğu bir alan. Soğd alfabesini devam ettiren Uygur alfabesinin yanı sıra Süryani, Brahmi ve başka alfabelerde yazılmış olup Budizm, Hristiyanlık ve Mani dini gibi dinler ile Nesturilik gibi mezheplerin kutsal metinleri Eski Türk diline çevirmek için kullanılmış olan Eski Türkçe metinler vardır. Benim için bu gerçekten Türk yazı dillerinin tarihinde yeni bir dönem.

Ama alfabelerin bu kadar çeşitli olmasının sebebi nedir? Bence bunu bu dönemin farklı tarihi ve kültürel kontekstleri sayesinde anlatabiliyoruz. İkinci Türk İmparatorluğu başlıca rakiplerine karşı halkını birleştirmek ve devlete desteği sağlamlaştırmak için bir ideolojiyi yaymış olmakla birlikte sonraki metinlerin hedefi çok farklı idi: onlar kutsal metinleri çevirip kopyasını çıkarmak maksadıyla yapılıyordu. Eski Uygur edebiyatının en eski örneği olarak değerlendirilen *İyi ve Kötü Prens* hikayesi gibi eserler devlet ideolojisini yaymak için yazılmamışlardı (Hamilton 1971). Onlar büyük ihtimalle Tanrı (veya tanrılar) için kâfi derecede dindar olmayıp veya yeterince ibadet etmedikleri için cezalandırılmış olduklarını düşünenlerin ibadetin önemini ifade etmek için yazılmıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bence kutsal bir metni çevirmek kendiliğinden ibadetin bir türü sayılıp o metnin kopyasını tekrar tekrar çıkarmak da ibadetin bir türü sayılmıştır. (Buna dayanarak neden bazı metinlerin çok yüksek sayıda kopyasının bulunduğunu anlayabiliyoruz.) Çok daha sonradan yazılmış olan Uygur sivil vesikaları hariç bu Eski Türkçe metinler genelde dini alana aitti.

Meşhur Orhon yazıtları İkinci Türk İmparatorluğu ve Uygur Kağanlığı'ndan sonra sınırlı kullanılmıştır. Runiform Türk alfabesinin kaderinden farklı olarak Eski Uygur alfabesi çok sayıda Budist metinlerin çevirisi için kullanılmıştır. Moğol devrinde Yuan devletinde sivil vesikalar, Altın Orda'da yarlıklar, *Kutadgu Bilig*'in bir nüshası ve hatta Timuriler devrinde şiirler için kullanılmıştır. Son olarak, benim kanaatimce Eski Uygur alfabesinin 14. yüzyılın ortasında başlayan “Kara Ölüm” adını taşıyan veba salgınlarından sonraki rönesansı veya yeniden canlanması bu pandeminin coğrafyasındaki farklılıklardan kaynaklanıyor olabilir, ama bunun hakkında daha da ayrıntılı bir teori sunmaya hazır değilim.

3. Arap Alfabesinde Yazılmış olan Türk Dillerinin Yükselişi

Eski Uygur yazı dilindeki imla sisteminin prensipleri Arap alfabesinde yazılmış olan ilk Türk dillerinde saklanmıştı. Bu genç yazı dilinin en erken örnekleri *Kutadgu Bilig*'in Arap harfli nüshaları, Kuran'ın satırarası çevirileri, ve başka metinlerdir. Bu prensipler kısmen Eski Anadolu Türkçesinde de muhafaza edilmiştir (Mansuroğlu 1954), sonradan Çağatay Türkçesi (veya *Türki*) diye adlandırdığımız dilde; bu dilin yükselmesinde Ali Şir Nevai'nin büyük bir katkısı vardır.

Bu geleneğin özellikleri arasında ünlülerin *elif*, *vav* ve *ye* aracılığıyla sistematik olarak kelimenin içinde aynı satırda (*plene*) gösterilmesi zikredilebilir. Eski Uygur alfabesinden farklı olarak bu sistem arka sıralı/a, o, u/ ünlüleri ön sıralı/ä, ê, i, ö, ü/ ünlüleri tek sesi oluşturan iki harf (*digraph*) olarak (yani *a+y*, *w+y* olarak) gösterilmedi. Eski Uygur alfabesinin imla prensiplerini saklayarak Eski Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi arka ve ön ünlülü sözlerdeki ünsüzleri *q/ğ* ve *k/g* hariç ayırmadı. Bunun dışında Eski Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi /b, p/ veya /c, ç/ ünsüzlerini imlada ayrı harfler olarak ayırmadılar. Son olarak Eski Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi /ŋ/ fonemini *n+k* olarak tek sesi oluşturan iki harf (*digraph*) olarak yazdılar.

4. Arap Alfabesiyle Yazmada Yeni Gelenekler

Osmanlı Türkçesinin yükselişi İslamiyet öncesi dönem Orta Asya'daki Türk yazı sistemi (örneğin Eski Uyğurca) ve onun İslamiyet dönemindeki ilk örneklerinden farklı bir sistem olarak algılanmalıdır. Ben bunu da 14. yüzyılın ortasından başlayarak yayılan “Kara Ölüm” diye adlandırılan veba salgınlarına bağlıyorum. Hastalığın yayılma yollarının biri Orta Asya'dan veya İdil nehrinin güneyindeki bölgelerden Kefe üzerinden gemiyle Konstantiniye'ye (İstanbul) giderdi; bundan sonra hastalık deniz yollarıyla Anadolu'nun ve Levant'ın sahillerindeki şehirlere çok hızlı olarak yayıldı. Hastalık iç yollardan da yayıldı, büyük ihtimalle ticaret yollarından. Başka yerlerde anlattığım gibi “Kara Ölüm”e müptela olan kasaba ve şehirlerde ölüm oranı çok yüksek olup nüfusun azalmasına neden oldu. Bu sıralarda Eski Anadolu Türkçesini yeni gelişmekte olan bir yazı dili olarak görebiliriz ve bu dil geniş olarak bilinmekte olup Orta Asya'daki Türk yazı dilinin imla prensiplerine vakıf az sayıdaki hoca yani ulema sınıfı tarafından öğretiliyordu. Bu ulema sınıfı veba yüzünden kırılıp facia yaşadıkten sonra arkaik Türk geleneği bilmeyen fakat rafine Arapça-Farsça

geleneğine hakim olan ulema onların yerini aldı. Tabii ki bu geleneğin kökleri çok derinde olduğundan Anadolu dahil Orta Doğu'da kaybolma tehlikesini yaşamadı.

Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlıca Türkçesine geçişte hem Arapça hem Farsça'nın kuvvetli tesirini görüyoruz. Örneğin ünlülerin çok daha az yazılması. Zira her kelimedede her ünlünün yazılması artık beklenmiyor. Ünsüzlere gelince Farsça'dan kaynaklanan yeni bir sistemden faydalanarak /b, p/ ve /c, ç/ fonemlerini ayırabilmek için ayrı harfler kullanmaya başlıyorlar. Bunun yanı sıra /g/ ve /ŋ/ fonemleri için de Farsça'dan kaynaklanan ayrı harfler kullanmaya başlıyorlar. Bunu dışında Arapça *mufahham* ünsüzlerin tesiri altında arka ünlüsü olan sözlerde /d, h, s, t, z/ fonemleri içeren bazı kelimelerde *sad, tı* ve *zı* gibi harflerden ve ince ünlüsü olan kelimelerde *he* harfinden faydalanıp kalın ve ince ünlüsü olan kelimeleri bu yolla ayırmaya başlıyorlar. Tabii ki arka damak ünlüsü olan kelimelerde *kaf* ve ön damak ünlüsü olan kelimelerde *kef* harfini kullanmak eski bir geleneğin devamıdır. Son olarak Eski Uygurca'da imlaya göre ve Orta Asya'daki İslami Türk dilinde genel olarak çoğunluk ve hal eklerinin ayrı bir kelime olarak yazma geleneği sona eriyor. Nihayetinde 19. yüzyılda Osmanlı Türkçesinin imlası oldukça istikrarlı oluyor, ama tabii ki modern Türkiye Türkçesinin veya örneğin İngiliz dilinin imlası kadar hiç istikrarlı olamadı. Bunun dışında tabii ki Osmanlıca Türkçesi için meşhur olan transkripsiyonlu metinler (*Transkriptionstexte*) aracılığıyla konuşma dilini kaydettiler fakat Osmanlılar tarafından yazı dili olarak kullanılmadığı için burada onlara yer ayırmadım. (bakınız, Hazai 1973).

Başka bir yerde belirttiğim gibi veba Türk dilinde konuşan başka toplumları da kırmıştır. Isık Köl bölgesindeki Nesturi Hristiyan toplumunun Süryani Türkçesiyle yazılmış olan mezar taşlarının 1340'lı yıllarda hemen hemen tamamen yok olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda Orta İdil boyunda mezar taşları üzerinde kullanılmış olan ve İdil Bulgarcası olarak adlandırılan epigrafik dilin 1356 yılından sonra tamamen kaybolduğunu görüyoruz (Schamiloğlu, 1991). Bundan sonra orta İdil boyunda Kıpçaklaşma sürecinin başlamasıyla mezar taşlarının Eski Tatarcayla yazıldığını görüyoruz (Schamiloğlu 2016a). Altın Orda'da edebi dilde yazılan *Nehcü'l-Feradis* adlı eserin yazarı Saray'da 1360 yılında vefatıyla sona erdi. Bu yazar da eserini birden fazla kopya olarak hazırlamıştı. Altın Orda'da İslam hakkında bir elkitabı yazıp ondan kopya çıkarmak aynen veba sırasındaki ibadetin artmasının benzer bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Bundan sonra Orta Asya'da İslami Türk dillerinde yeni eserlerin yazıldığını görebilmek için – Uygur alfabesinde olsa bile – 15. yüzyılın başına kadar beklemek gerekti. Ali Şir Nevai yeni Türk edebi dilini kurduğunda – sanki önceden öyle bir şey hiç olmamış – onun yaptığı aslında arkaik geleneksel dilin yerine kendi zamanındaki Fergana vadisinde konuşulan dile yakın bir dilde kaleme almaktı (Schamiloğlu, 2012). Çağatay Türkçesi olarak adlandırdığımız dil de konuşulan dile (yani *vernacular*) yakın bir dil olarak başlamıştı.

Çağatay Türkçesini Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *Türki-i basit* akımıyla kıyaslamak mümkündür. Çünkü akım da konuşulan dili tercih edip Arapça ve Farsça kelimeleri kullanmamaya gayret etti. *Türki-i basit* akımının konuşulan dili tercih etmesinin veba ve sonraki tarihi ile bağlantısı olup olmadığı veya sadece ileri seviyede veya ağır edebi dile karşı bir tepki olması hakkında fikir ileri sürmek benim için erkendir. Osmanlı Türkçesinin ileri seviyede veya ağır klasik edebi dilinin zirvesi *Sebk-i hindi* akımıyla erdi (17. yüzyıl). Sonradan *Servet-i fünun* mecmuası ile bağlantılı olan akımın yazarları Avrupa edebiyat ve düşüncesinden alınan terimleri çevirebilmek için (ve belki sansörleri de şaşırtmak için...) yeni kelimelerle (*neologism*) dolu ileri seviyede olan bir dilde yazdılar.

5. 19. Yüzyılda Yeni Ortak Türkçe Dillerinin Yükselişi

19. yüzyılda Türk yazı dillerinin tarihinde yönetim, eğitim ve kimlik gibi modernlik ile bağlantılı olan kavramlardan kaynaklanan yeni eğilimleri görüyoruz. Modern bir kimliğe çok

daha geç kavuşmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nda gazete çıkarmak geleneği çok zengindi. Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler eğitim, kimlik ve düşünce gibi alanlarda yeni kavramlara sahip çıkmakta daha hızlıydılar. Bu açıdan en büyük şahıs İsmail Gasprinski'dir (Gaspıralı). Arap alfabesinde eğitim için *usul-ı savtiye* adlı yeni metodu sunup ve *usul-i cedid* "Yeni Metod" adlı modern müfredat üzerine kurulmuş olan okulların açılmasının yanı sıra 1884 yılında *Tercüman/Perevodçik* adlı gazete de çıkmaya başladı. Onun desteklediği önemli hedeflerden biri Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerin hepsi için ortak bir edebi dil idi. Benim kanaatimce o Müslüman Türklerin Ortodoks Hristiyan Ruslar kadar iyi vatandaş olabileceklerine inandığı gibi Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler, tüm Türk dünyası ve hatta tüm İslam dünyası için modern, toprak üzerine kurulmamış olan bir kimliği destekliyordu. Bence onun hedefi aynı Ruslar'ın kendi milletinden olan vatandaşların işlerini idare ettikleri gibi bu açıdan kendi işlerini idare edebilecek gelecek Müslüman Türk kuşağını eğitip, hazırlamak ve ilim sahibi olarak yetiştirmektir. (Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerin kendi bağımsız devletlerinde yaşama fikri var mıydı yok muydu, bunu bilemiyorum). Onun kullandığı edebi dilin temelini basitleştirilmiş bir Osmanlı Türkçesi olmasına rağmen Rusya İmparatorluğu'nda konuşulan bazı Türk dillerine daha da yakındı (ve onun için tabii ki çağdaş *Servet-i fünun* akımı ile kıyaslanabilir).

Gasprinski'nin ilham verdiği ve önderlik yaptığı akım sonunda ortak bir Müslüman Türk edebi dilinin oluşmasıyla sonuçlanmış olabilir miydi? Bu soruya karşı cevap vermeden önce, okuyucuya Almanya'daki yeni bir ortak edebi dili kabul edip dilde birleşmenin ancak 18. yüzyılda ve İtalya'daki dilde birleşmenin ancak 19. yüzyılın ortasında başladığını hatırlatmak isterim. (Acaba İtalya dilin dışında hiçbir zaman birleşmiş olabilir mi diye sorabiliriz!) Geçmişe baktığımızda Gasprinski'nin başlattığı akım, 18-19. yüzyıllarda Avrupa'daki ulusal ve dil birliği için büyük bir akımlar serisine ait gibi görünüyor.

Sorduğum soruya dönersek: Azerbaycan, Tatar, Kazak ve başka modern edebi diller 19. yüzyılın sonunda–20. yüzyılın başında oluşmuş olmalarına rağmen–Bolşevik Devrimi araya girmemiş olduğu halde–Müslüman Türkler'in *Tercüman*'ın dilini ortak bir edebi dil (*lingua franca*) olarak kabul etmiş olduklarını hayal etmek hiç kuşkusuz mümkündür. Belki iki ayrı paralel gelenek oluşurdu: biri yerel konuşulan dil (*vernacular*), ikincisi ortak dil (yani *lingua franca*). Malum olduğu gibi, edebi Kazan Tatar dili Gasprinski'nin dilinin etkisi altında kalmıştı ve o süreç devam ettiği halde bu dilin baskın bir ortak dil olarak yer aldığını görmüş olabilecektik. Yoksa en azında 1990'lı yıllardan beri Türkiye Türkçesinin Türk dünyasında oynadığı rol gibi eğitilmiş insanlar için ortak ikinci bir Türk dili haline gelmiş olabilirdi.

5. 20. Yüzyılda Yeni Ulusal Türk Dillerinin Yükselişi

20. yüzyılda yeni ulusal Türk dillerinin yükselişi hakkında fazla durmayacağım, bu konu çok ciltli bir eserin sayfalarını doldurabilir. Sadece modernizasyon sürecinin bir parçası olarak Arab alfabesinin Sovyetler öncesi dönemdeki gelişmesinin tarihi Ingeborg Baldauf tarafından yazılmış kapsamlı bir kitabın konusudur (1993). Bizim kuşaktaki Türkologların iyi bildiği gibi ilk olarak Sovyetler Birliği 1926 yılında Sovyet Türk halklarının çoğu için ortak bir Latin alfabeyi (*Yangälif*) kabul eden Bakü'deki Türkoloji Kongresi'ni düzenlemişti. Şunu söylemek mümkün: birincisi Arap alfabesi olup (modernleştirilmiş şekillerini dahil ederek, bunun en son olarak modernleştirilmiş şekli bugünkü Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Uygurlar'ın kullandığı alfabadir), ikincisi 1926 yılında kabul edilmiş olan *Yangälif* Latin alfabesi olup, Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman Türk halklarının çoğu aşağı yukarı 1930lu yılların ortasına kadar ortak bir alfabe kullandılar. Maalesef Türk edebi dillerinin alfabe sahasındaki bu birlik uzun süremedi, 1930lu yılların ortasından başlayarak Sovyetler Birliği'ndeki ayrı Türk dilleri birbirinden farklı olan özelleştirilmiş alfabeleri kabul etmeye başladılar. Hepimiz bildiğimiz gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin 1928 yılında kabul ettiği alfabe *Yangälif* alfabesinden de çok önemli noktalarda ayrılıyor.

Ayrı ayrı modern Sovyet Türk dilleri genel olarak en farklı yerel lehçe veya şive üzerinde kurulmuştu. Bu açıdan her biri konuşulan bir dil üzerinde kurulmuştur, ama aynı zamanda öyle seçildiler ki her biri dil açısından mümkün olduğu kadar farklı bir ulusal dil kurulmuş oldu. Bu dillerin ayrı ayrı imla prensipleri onları birbirinden ayırmış oldu (örneğin Kazan Tatar ve Başkurt dillerin imlaları arasındaki farklar). Tabii ki yeni ulusal Türk dillerinin kurulmasına iten siyaset sonuçta eskiden ortak bir edebi dil kullanan millet veya ulusların artık ayrı resmi diller ve farklı alfabeler aracılığıyla ayrılmış olmalarını sağladı (Kazan Tatar ve Başkurt dillerinin örneği yanında Kazak ve Karakalpak dillerini de örnek olarak gösterebiliriz). Bu açıdan benim için Baskakov'un tasnifi (1969) herhangi bir Türk dilinin en farklı lehçe veya şivesini temel alarak ve aynı zamanda benzerlikleri ve ortak özellikleri ihmal ederek Sovyetler Birliği'nin siyasi gündemine uyarak yazılmış idi.

Soğuk Savaş sırasında Avrupa-Amerikalı Türkologlar arasında popüler bir konu bu iki izahın hangisinin doğru olduğu: yeni ulusal Türk dillerinin kurulmasının gerçek bir alttan gelen "çim kökleri" (*grass roots*) hareketi idi mi veya Sovyetler Birliği'nin (yani Stalin'in) "bölüp idare etmek" siyasetinin bir ürünü mü idi? Bu tartışma hiçbir zaman kesin olarak çözüldü mü, hatta çözülmesi mümkün mü gibi sorular hakkında birşey söyleyemiyorum, cevabım yoktur. Bu kadarı anlaşılıyor: anında bir Türk ulusunun dilinde konuşabilen bir vatandaş ikinci bir Türk ulusunun dilinde yayınlanmış olan yayınları okumakta zorlanıyordu (tabii bir Türkolog olarak özel eğitim görmediyse). Arap harflerinin bir özelliği yerel farklılıkları kapatmaktı, çünkü alfabe yerel farkları gizlerdi (örneğin ünlüleri) ve ödünç almayı, örneğin Osmanlı Türkçesinden Kazan Tatarcası'nın *-DIK* ekini ödünç almasını kolaylaştırdı (modern konuşulan Kazan Tatarcası'nda *-DIK* yoktur, sadece arkaik metinlerde ve Türk dilinin etkisi altında olan dönemin hibrid edebi dilinde). *Yangälif* en azından yerel Sovyet konuşulan dillere bir alfabeği paylaşmak için imkan verdi. Sonuçta, bu herhalde Moskova'daki otoriteler için fazlasıyla tehlikeli bir durum olarak algılanmıştır. Bugün şunu diyebiliriz ki, 1930lu yıllardan başlayarak Sovyet döneminde Türk ulusal dillerindeki alfabadeki farklılıklar Sovyet döneminde kaybolan birliği yeniden yaşamak isteği için sahneyi kurmuştur ...

6. 1991 Yılından Sonra Türk Alfabelerinin (ve Dillerinin?) Birliği Kavramı

Herkese malum olduğu gibi Sovyet Türk dillerinin Latin alfabesine geçişi Sovyetler Birliği'nin 1991'deki parçalanması ile başladı. Birçok Türk dilinde konuşanlar için Türkiye Türkçesi ikinci bir Türk dili haline gelmeye başladı ve Türk alfabesi bazı diller üzerinde etkin idi (Azerbaycan dili için kabul edilen Latin alfabesi), bazı diller için kısmen kabul edildi (Türkmen dili için kabul edilen Latin alfabesi), bazı diller için tamamen ihmal edildi (son zamanlara kadar Özbek dili için kabul edilen Latin alfabesi, artık değişiklere başlayıp Türkiye Türkçesinin alfabesine yakınlaşmaya başladı) ve bazı diller için tamamen reddedildi (Kazak dili için 2019'da en son kabul edilen Latin alfabesine geçiş taslağı).

1991 yılında Marmara Üniversitesi'nde düzenlenen meşhur sempozyumdan beri "Ortak Türk Latin alfabesi" projeleri çoğaldı. Konu o zamandan beri çok popüler (Ercilasun, "Türk Dünyası Ortak Alfabe Çalıştayı"). Neden "Ortak Türk Latin alfabesi" (farklı adlandırmalarla)? Yukarıdakilerden anlaşılıyor ki Müslüman Türk halkları yüzlerce yıl ortak bir Arap alfabesinden faydalandılar (Çağatay Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi arasında bazı farklarla, yukarıda bahsedildiği gibi) ve sonradan Sovyet Türk ulusları belirli bir zaman ortak bir Latin alfabesini paylaştılar. *Yangälif* ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kullandığı alfabeler arasındaki farklar Türk dünyasında 1926/1928 yılında başlayan bir yarı oluşturmuştu ve bu yarı ancak 1991 yılında bir Türk devleti olarak yeni bağımsız olan Azerbaycan Cumhuriyetinin yeni bir Latin alfabesi kabul etmesiyle çözülmeye başladı. Latin alfabesine geçmek için sırada bekleyen Türk devletleri hala var...

KAYNAKÇA

- Akar, Ali (2005). *Türk Dili Tarihi: Dönem, Eser, Bibliyografya*. İstanbul: Ötüken.
- Arat, Reşit Rahmeti (1953). "Türk Şivelerinin Tasnifi", *Türkiyat Mecmuası* (10), 59-138.
- Babayarov, Gaybulla. "The Imperial titles on the coins of the Western Turkic Qaghanate", <http://twesco.org/en/2019/05/20/376/>. Accessed: 20 September 2019.
- Baldauf, Ingeborg (1993). *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland-Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Bibliotheca orientalis Hungarica 40. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Barutçu Özönder, F. Sema (2002). "Türk dilinin tarihî dönemleri üzerine birkaç söz", *Türkbilim* (3), 203-210.
- Baskakov, A. (1969). *Vvedenie v izučenie tyurkskix yazıkov*. 2nd edition Moscow.
- Bazin, Louis (1948). "Un texte proto-turc du IVe siècle", *Oriens* (1:2), 208-219.
- Beckwith, Christopher I. (2018). "On the Ethnolinguistic Identity of the Hsiung-nu", *Language, Society, and Religion in the World of the Turks: Festschrift for Larry Clark at Seventy-Five*, ed. Z. Gulácsi, Silk Road Studies 19. Turnhout, Belgium: Brepols, 53-75.
- Mehmet Turgut Berbercan (2014), "Türk yazı dilinin tarihî dönemleri ve orta türkçenin yeri meselesi", *Tarih Okulu Dergisi*, (XVII), 765-783. DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh399>
- Caferoğlu, Ahmet (1970-1974). *Türk Dili Tarihi*, i-ii. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Clauson, G. (1962). *Turkish and Mongolian Studies*. London.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ.
- Ahmet Bican Ercilasun, "Türk Dünyası Ortak Alfabe Çalışmayı". *TDH*. Source: www.turkceindirilisi.comhttps://www.turkceindirilisi.com/gezi-tanitim/turk-dunyasi-ortak-alfabe-calistayi-prof-dr-ahmet-bican-ercilasun-h96678.html. Accessed: 20 September 2019.
- von Gabain, Annemarie (1950). "Louis Bazin: Un texte proto-turc du IVe siècle", *Der Islam* (29), 244-246.
- Garkavets, Aleksandr Nikolayeviç (2018). "İssykskaya nadpis': noviy variant proçteniya", *Epigrafika Vostoka* (33). Moscow: RAN, Institut vostokovedeniya, 25-38.
- Hamilton, James (1971). *Le Conte bouddhique de bon et du mauvais prince en version ouïgoure*. Mission Paul Pelliot. Documents conservés à la Bibliothèque Nationale. Manuscrits ouïgours de Touen-Houang III. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Harmatta, J. (1994). "Languages and Literature in the Kushan Empire", *History of civilizations of Central Asia, v. 2: The Development of sedentary and nomadic civilizations, 700 B.C. to A.D. 250*, Editor: János Harmatta, Co-editors: B. N. Puri and G. F. Etemadi. Paris: UNESCO, 407-431.
- Hazai, György (1973). *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert : Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakab Nagy de Harsány*, Near and Middle East Monographs. Paris: Mouton. "Hunnish Phrase", <http://s155239215.onlinehome.us/turkic/29Huns/HunnishPhraseEn.htm>. Accessed 20 September 2019.
- "Issyk Inscription", http://s155239215.onlinehome.us/turkic/30_Writing/CodexIssykInscriptionEn.htm. Accessed 20 September 2019.
- Johanson, Lars (1998). "The History of Turkic", *The Turkic Languages*, ed. Lars Johanson and Éva A. Csató. London-New York: Routledge, 81-125.
- Karademir, F. (2016). Türk Dilinin Tarihî Dönemlerini Adlandırma Sorunu. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (2), 545-564.
- Sergej G. Kljaštornyj and Vladimir A. Livšic (1972). "The Sogdian Inscription of Bugut Revised", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (26:1), 69-102.
- Mansuroğlu, M. (1954). "The Rise and Development of Written Turkish in Anatolia", *Oriens* (7), 250-264.
- Menges, Karl H. (1968). *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies*, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 42. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Philologiae Turicae Fundamenta* (1959). i, ed. Jean Deny et al. Wiesbaden: Fr. Steiner Verlag.
- Róna-Tas, A. (1982). "The Periodization and Sources of Chuvash Linguistic History", *Chuvash Studies*, ed. A. Róna-Tas. Budapest, Akadémiai Kiadó, 113-169.
- Róna-Tas, A. (1991). *An Introduction to Turkology*. Szeged.
- Schamiloglu, Uli (1991). "The End of Volga Bulgarian", *Varia Eurasistica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. Szeged, 157-163.
- Schamiloglu, Uli (2012). "Ortaçağ Dillerinden Modern Dillere: Avrupa ve Türk Dünyasında Yeni Edebi Dillerin Varlığa Gelmesi", *IV. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri. 22-24 Aralık 2011, Muğla*, i-ii, ed. Mehmet Naci Önal (Ankara, 2012), i, pp. 501-507.
- Schamiloglu, Uli (2016a). "Gravestones and the History of Medieval Tatar Civilization: A Brief Overview" ("Nadgrobnye kamni i istoriya srednevekovoy tatarskoy tsivilizatsii: Kratkiy obzor"), *Islam i tyurkskiy mir: Problemy obrazovaniya, yazyka, literatury, istorii i religii. Materialy VIII mezhdunarodnoy tyurkologicheskoy konferentsii (Islam and Turkic World: Problems of Education, Language, Literature,*

- History and Religion. Materials of VIII International Turkic Conference*) (Kazan: Yelabuga Institute of Kazan Federal University–Abai Kazakh National Pedagogical University, 2016), pp. 76-80.
- Schamiloğlu, Uli (2016b). “The Plague in the Time of Justinian and Central Eurasian History: An Agenda for Research”, *Central Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honour of Peter B. Golden*, ed. Osman Karatay and István Zimonyi, *Turcologica* 104 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), pp. 293-311.
- Schamiloğlu, Uli (2017). “The Rise of Runiform Turkic as the first Turkic vernacular literary language”, *Turkic Languages* 21: 2 (2017), pp. 161-177.
- Schamiloğlu, Uli (2019a). [Yulay Şamil’oğlu], *Plemennaya politika i sotsial’noe ustroystvo v Zolotoy Orde, İstoriya i kul’tura Zolotoy Ordı i tatarskix xanstv 27*. Russian translation by Ç.İ. Xamidova and Roman Hautala (Kazan: İnstitut istorii im. Ş. Mardjani AN RT, 2019);
- Schamiloğlu, Uli (2019b, in press). *Tribal Politics and Social Organization in the Golden Horde* (Nur-Sultan: International Turkic Academy, in press).
- Schönig, C. (1997a). “A new attempt to classify the Turkic Languages”: (1), *Turkic Languages* (1), 117-133.
- Schönig, C. (1997b). “A new attempt to classify the Turkic Languages”: (2), *Turkic Languages* (1), 262-277.
- Schönig, C. (1997c). “A new attempt to classify the Turkic Languages”: (3), *Turkic Languages* (1), 262-277.
- Schönig, C. (1998). “A new attempt to classify the Turkic Languages”: *Turkic Languages* (2), 130-151.
- Serebrennikov, B. and Gadjeva, N. (1979). *Sravnitel’no-istoričeskaya grammatika tyurkskix yazsikov*. Baku.
- Shimunek, Andrew; Beckwith, Christopher I.; Washington, Jonathan North; Kontovas, Nicholas; and Niyaz, Kurban (2015). “The Earliest Attested Turkic Language: The Chieh 𐰉 (*Kĭr) Language of the Fourth Century A.D.”, *Journal Asiatique* (303:1), 143-151.
- Talat, Tekin (1993). *Irk bitig: The Book of Omens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Talat, Tekin (1989). “Türk dil ve diyalektlerinin yeni bir tasnifi”, *Erem* (5:13), 141-168.
- Yaziki mira: Tyurkskie yaziki* (1997). Ed. È. Tenishev. Moscow: “Indrik”.
- Vovin, A. (2000). “Did the Xiongnu speak a Yeniseian language?”, *Central Asiatic Journal* (44:1), 87–104.
- Vovin, A.; Vajda, E. & de la Vaissière, È. (2016). “Who were the *kjet (𐰉) and what language did they speak?”, *Journal Asiatique* (304:1), 125-44.

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКОЙ ПАЛЕОИСТОРИИ: ПРАЯЗЫК,
ПРАЭТНОС, ПРАРОДИНА**
**Actual Problems of The Turkic Paleohistory: Parent Language, Praetnos,
Ancestral Home**

Д.ф.н., проф. Николай ЕГОРОВ*
(Prof. Dr. Nikolay EGOROV)

АННОТАЦИЯ

Вынесенная на суд благонамеренного читателя публикация посвящена актуальным проблемам изучения истории прототюркского этнолингвокультурного универсума накануне его первичного распада, локализации исконной тюркской прародины в пространственно-временном континууме, выяснению причин распада прототюркской общности в середине I тысячелетия до н. э. на две филы – огузскую (пратюркскую) и огурскую (прабулгарскую), а также связанных с ними более частных вопросов. По мнению автора, прототюркский этнолингвокультурный универсум на рубеже II–I тысячелетий до н. э. представлял собой определённую совокупность тюркоязычных племен бродячих лесных охотников-собираателей. А сформировался он в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции в эпоху энеолита-палеометалла. С конца II тысячелетия до н. э. на территорию, занятую прототюркскими популяциями, перманентно докатываются с запада волны индоиранских и восточноиранских пасторальных племён. Симбиоз автохтонных прототюркских (*ди* китайских источников) и пришлых с северо-запада восточноиранских племён скифо-сакского круга (*жунюв* китайских источников) к середине I тысячелетия до н. э. приводит к распаду прототюркской общности на лесных охотников (*линъху* китайских источников) и степных кочевых скотоводов (*дунху* китайских источников). В статье приводится 7 блоков наиболее актуальных, с точки зрения автора, проблем, стоящих перед современной тюркской палеоисторией. Решение обозначенных узловых проблем тюркской предистории возможно только путём интеграции релевантных социально-гуманитарных дисциплин и кооперации усилий наиболее подготовленных и компетентных специалистов в области изучения палеоистории прототюркского этнолингвокультурного универсума.

Ключевые слова: прототюркский этнолингвокультурный универсум, прародина, Циркумгобийская историко-культурная провинция, жуны и ди, жунди, дунху, праогузы и праогуры, огурский этнолингвокультурный горизонт в истории Евразии

ABSTRACT

The publication submitted to the court of a well-intentioned reader is devoted to urgent problems of studying the history of the Proto-Turkic ethno-linguistic and cultural universe on the eve of its primary decay, localization of the original Turkic ancestral home in the space-time continuum, and elucidation of the causes of the collapse of the Proto-Turkic community in the middle of the 1st millennium BC. e. into two phyla - Oguz (Praturk) and Ogur (Prabulgar), as well as related more private issues. According to the author, the Proto-Turkic ethno-linguistic and cultural universe at the turn of the 2nd – 1st millennia BC e. It was a certain set of Turkic-speaking tribes of stray forest hunter-gatherers. And it was formed in the southeastern sector of the Circumgobian historical and cultural province in the era of the Eneolithic-Paleometal. From the end of the II millennium BC. e. waves of Indo-Iranian and East Iranian pastoral tribes permanently flow into the territory occupied by proto-Turkic populations. Symbiosis of autochthonous proto-Turkic (*di*-Chinese sources) and East-Iranian tribes of the Scythian-Saka circle (*Zhun* of Chinese sources) from the north-west by the middle of the 1st millennium BC e. leads to the disintegration of the prototurk community into forest hunters (*linchu* of Chinese sources) and steppe nomadic pastoralists (*donghu* of Chinese sources). The article presents 7 blocks of the most urgent, from the point of view of the author, problems facing the modern Turkic paleohistory. The solution of the identified key problems of the Turkic prehistory is possible only through the integration of relevant social and humanitarian disciplines and the cooperation of the efforts of the most trained and competent specialists in the study of the paleohistory of the Prototurk ethno-linguistic and cultural universe.

Key words: proto-Turkic ethno-linguistic and cultural universe, ancestral homeland, Circumgobian historical and cultural province, joons and di, jundi, dunhu, praoguzes and praogurs, Ogur ethno-linguistic and cultural horizon in the history of Eurasia

*Чувашский государственный институт гуманитарных наук, Чебоксары/Чувашская Республика / Россия
(e-mail: emigulay@mail.ru)

Преамбула

Происхождение народов, языков и этнических культур, проблематика их эволюции в доисторическую эпоху, вопросы их взаимоотношений с другими этнолингвокультурными сообществами, межэтнических взаимосвязей, взаимодействий, взаимовлияний и т. п. всегда находились в центре внимания социально-гуманитарных наук. Вопросы палеоистории, праэтноса, праязыка, прародины – это общетюркологические вопросы, ибо мы имеем дело с общими истоками, общим наследием, общей историей. Ещё в начале XX века в социально-гуманитарной сфере наук значительное внимание уделялось отдельным аспектам этнолингвокультурогенеза. Уже тогда довольно активно изучались вопросы происхождения и эволюции конкретных языков (лингвогенез) и языковых семей (глоттогенез), культур (археологи стали обращать внимание на культурогенез), антропологических типов (расогенез) и т. д. Но только в середине XX века возродился интерес к проблемам этногенеза как такового. Обращение к проблематике тюркской палеоистории – хороший повод к началу обсуждения наболевших проблем социально-гуманитарных наук, а конкретнее – с современных позиций обсудить наиболее актуальные вопросы тюркского праязыка, праэтноса, прародины. Одним из парадоксов современной исторической тюркологии и тюркской историографии является не решённая до сих пор проблема определения и пространственно-временной локализации географического ареала и экологической ниши, в которой формировался прототюркский этнолингвокультурный континуум. В последние десятилетия в связи с появлением качественно новых источников, методик и технологий исследование палеоистории народов стало особенно актуальным. Представители различных социально-гуманитарных научных дисциплин пробираются к изучению покрытых завесой времён сокровенных проблем этнолингвокультурогенеза с позиций этноархеологии, диахронической лингвистической компаративистики, этнологии, физической антропологии, геногеографии и т. д. При этом археологи пытаются установить происхождение этноса по остаткам материальной культуры, лингвисты-компаративисты – по генетической принадлежности материальных элементов языка и его историческим контактам, антропологи – по расовым особенностям краниологических останков, генетики – по мутации митохондриальной ДНК и Y-хромосомы и изменению генетических ландшафтов... Трудно найти (если это в принципе возможно) обязательное и полное совпадение всех составляющих компонентов этнолингвокультурного универсума. Вместе с тем, частичные совпадения линий развития языка, культуры и генофонда встречаются довольно часто. Специалистам, разрабатывающим сложнейшие проблемы этнолингвогенеза и палеоистории этнических сообществ, ещё предстоит выявить, при каких условиях это происходит, по каким признакам можно их установить и т. д.

Всестороннее изучение и освещение проблем палеоистории прототюркского этнолингвокультурного универсума в новом тысячелетии становится всё более интенсивным и многогранным. Об этом, в частности, свидетельствует появление множества новых гипотез, так или иначе затрагивающих проблематику тюркской палеоистории и предыстории, вопросов реконструкции прототюркского языка, воссоздания культурных контуров тюркского праэтноса, пространственно-временной локализации прототюркской прародины и т. д. Сегодня, на заре XXI века, очередной задачей изучения тюркской палеоистории является научная обработка, систематизация, критическое осмысление и анализ всей совокупности накопленной за прошлые века репрезентативной эмпирической базы, сведение воедино данных, собранных

специалистами самых различных отраслей социально-гуманитарной науки о тюрках, их предшественниках, а также о других исторически контактировавших с древними тюрками народах Средней Евразии и сопредельных территорий. Первостатейным историческим источником является язык, вернее, данные, полученные в результате всестороннего сравнительного историко-генетического изучения его материальных и структурных элементов, прежде всего, лексики. Этнокультурологический аспект диахронической лингвистической компаративистики даёт возможность гуманитариям выйти за пределы собственно лингвистической сферы и вплотную подойти к решению актуальных проблем палеоистории.

Изучение доисторических этнолингвокультурологических явлений и процессов должно проводиться в рамках таких фундаментальных для социально-гуманитарных наук понятий, как «этнос», «этничность», «этнолингвокультурная общность» «археологическая культура» «историко-культурная провинция (зона, область)», «культурно-историческая общность / область» и т. п. Однако при этом надо иметь в виду, что термины этнологии и термины археологии наполнены разнопорядковым предметно-понятийным содержанием. Если этапы культурной эволюции археологически выявляются более или менее успешно, то корреляции, связи и взаимоотношения «этнолингвокультурной общности» с «археологической культурой» или «культурно-исторической общностью» в их динамике в пространственно-временном континууме выявляются не всегда доказательно и корректно. Ещё сложнее выявить в понятиях «этнолингвокультурный универсум» и «археологическая культура» этноопределяющие элементы, меру и степень «этнического». И чем глубже мы опускаемся вглубь времён, тем больше эта сложность усугубляется. Выход из этого затруднительного положения, по представлениям некоторых исследователей, находится в ретроспекции на археологическую культуру выработанных на материале актуальной этнографической современности основных теоретических постулатов и методологических установок этнологии. Однако прямой и безоговорочный перенос сложившихся в современной этнологии концепций этноса на прототюркскую древность вряд ли можно признать корректным. По моему глубокому убеждению, доисторический «этнос – это одно, а современный этнос – это совершенно другое. И когда речь заходит о палеоистории тюрков, мы имеем в виду прежде всего этнокультурные общности во многих отношениях ещё иллюзорной прототюркской эпохи, удаленные от нас как минимум тремя тысячелетиями. Индивиды прото- и пратюркских этнолингвокультурных общностей заведомо общались на родоплеменных идиомах разной степени близости. Естественно, исследователи при этом подразумевают, что прототюрки обладали некоторой единой культурой, в том числе и материальной. Но всё же прототюркский этнолингвокультурный континуум представлял собой далеко не то, что мы вкладываем в современное научное понятие «этнос».

Надо иметь в виду и то, что в тюркологии ещё не сложилась традиция чёткого разграничения *пратюркской* диахронической страты и *прототюркской*. В тюркском языкознании о необходимости разграничения разных диахронических уровней праязыка и выделения «периода, предшествующего тюркскому праязыку» впервые заявил Э. Р. Тенишев и отметил, что «этот период можно было бы назвать прототюркским» (СИГТЯ, 2006, 8). Действительно, пратюркское и прототюркское состояния – это «две большие разницы». Нельзя рассматривать *прототюркскую* страту тюркского этнолингвокультурного континуума как простое углубление и расширение пратюркского, а *пратюркскую* – как *древнетюркской*. На самом деле это три совершенно разных аспекта тюркской историософии, хотя между ними существуют не только важные точки соприкосновения, но и отношения генетической преемственности. Разграничение этих трёх разных хронотопов тюркской палеоистории и предистории опирается на операциональные и социофункциональные критерии и в принципе должно объединять оба эти подхода. Согласно операциональному критерию,

праязык – это «реконструкт, искусственное образование, базирующееся на обобщении генетически тождественных, хотя и частично различающихся по форме и / или значению элементов (морфем, фонем, лексем, синтаксем), реально существующих и / или существовавших языков потомков в единых (идентичных) формах-архетипах, принимаемых в качестве исходных для последующего развития» (Кормушин, 2006, 265). В этой связи И. В. Кормушин подчёркивает, что «определение *протоязыка* (здесь и ниже выделено мною. – *Н.Е.*) опирается на операциональные критерии, но контрастивного свойства: *протоязык* – это то, что ещё не *праязык*, обрисованный реконструкциями, но и то, что уже обрело черты языковой определённости из размытого многообразия древнейших гиперсемей» (Кормушин, 2006, 266). Это определение протоязыка с некоторыми необходимыми оговорками можно перенести и на протоэтнос.

В современной тюркской историографии появилось множество разных взглядов на проблемы тюркской палеоистории. Нарастающий произвол в толковании исторических фактов, событий и процессов, допускающий выдвигание политизированных националистических версий этногенеза и этнической истории, свидетельствует о нездоровой этнополитической ситуации в некоторых регионах и национальной ангажированности отдельных исследователей. Это не может вызвать у профессиональных историков беспокойство и тревогу за судьбу дальнейших подлинно научных исследований тюркской палеоистории, ибо вирус национализма может поразить следующие поколения исследователей ещё сильнее. Выдвижение политизированных этногенетических и этноисторических мифов, в свою очередь, может создать идеологическую основу для межэтнической конфронтации и политической нестабильности (подробнее об этом см.: Шнирельман, 1993; 1995; 2000; 2003; 2006; 2009; 2012; 2016 и др.). Поэтому исследователям этнолингвокультурной истории, особенно её ранних, дописьменных этапов, где ещё остаётся много простора для вольного манипулирования с фактами, необходимо обращать особое внимание на объективность и корректность результатов своего труда. Вместо того, чтобы стремиться «поднять под себя», растаскивать общее наследие прототюркского этнолингвокультурного универсума по современным национальным квартирам, куда конструктивней было бы всем тюркологам заниматься историческими проблемами сообща, изучать общее наследие вместе, объединив заинтересованных специалистов всех стран и народов. Очень хочется надеяться, что VIII Международный Тюркологический Конгресс «Тюркская цивилизация: от корней до современности» положит начало новому этапу кооперации специалистов самых разных отраслей тюркологии для изучения общих для всех тюркоязычных народов проблем палеоистории, праэтноса, праязыка, прародины.

В исследованиях проблем этнолингвокультурогенеза и этнической палеоистории прежде всего необходимо обеспечить интеграцию релевантных дисциплин, взаимопонимание и взаимодействие специалистов смежных отраслей социально-гуманитарных и естественных наук, синтез репрезентативного эмпирического материала археологии, социально-культурной антропологии, этнологии, диахронической лингвистической компаративистики, геногеографии, палеогеографии, палеобиологии и т. д. Все социально-гуманитарные науки в той или иной мере связаны друг с другом, они сотрудничают, обмениваются друг с другом эмпирическими данными и научными идеями. Комплексный этнолингвокультурологический подход к исследованию тюркской палеоистории заключается не только в объединении усилий разных наук, но и в признании самостоятельности и равноценности данных всех релевантных научных дисциплин в решении поставленных задач. Междисциплинарная

кооперация, интеграция научно-теоретических и методологических разработок ряда релевантных смежных наук сулят огромные возможности для поднятия на новый уровень исследования сложнейших проблем происхождения и эволюции народов, языков и культур. Следовательно, изучение прототюркского универсума необходимо вести в рамках комплексной социально-гуманитарной дисциплины, которую можно обозначить как диахроническая этнолингвокультурная компаративистика.

Состояние прототюркского этнолингвокультурного универсума накануне его распада исследуется по четырём основным направлениям: 1) разработка хронологической шкалы (по совокупности археологических, палеолингвистических и исторических данных); 2) изучение особенностей культуры прототюрков (путём сопоставления данных археологии, реконструкции прототюркского лексического фонда и свидетельств китайских нарративных источников); 3) изучение этнолингвокультурных контактов прототюрков с индоиранскими, палеоазиатскими, сино-тибетскими, уральскими и др. универсумами (по методам диахронической лингвистической компаративистики); 4) выяснение причины и особенностей первичного распада прототюркской общности и т. п.

По моему убеждению, главный, стержневой вопрос всей социально-гуманитарной отрасли тюркологии в первую очередь должен свестись к проблеме воссоздания тюркской палеоистории – доисторического прошлого общих предков всех тюркоязычных народов. Перед современной тюркологией стоит задача всестороннего изучения этнолингвокультурной истории всего Тюркского Мира на всём доступном обозрению пространственно-временном континууме. Объективное решение этой задачи имеет не только научную ценность, но и определённую практическую, идеологическую и политическую значимость.

Тюркская палеоистория: взгляд с высоты птичьего полёта

Тюркская палеоистория базируется на комплексной реконструкции так называемого прототюркского архетипа – праязыка, праэтноса, прародины – и представляет собой многогранную интердисциплинарную науку, основания которой опираются на краеугольные камни ряда смежных социально-гуманитарных дисциплин, таких как археология, диахроническая лингвистическая компаративистика, этнология, физическая антропология, палеогенетика, социальная культурология, палеобиология, палеогеография, палеоклиматология и т. д. В каждой из этих вполне самостоятельных дисциплин происходит стремительное накопление новых данных и, вместе с тем, разгораются собственные страстные дискуссии по частным узкоспециальным вопросам. Естественно, палеоистория должна развиваться по пути широкого охвата смежных тем, проблем, этносов, языков, археологических культур, культурно-исторических зон, провинций, областей, географических ареалов – для того, чтобы получить как можно больше репрезентативного эмпирического материала и досконально разобраться в хитросплетениях праязыка, праэтноса, прародины. Круг интересов тюркской палеоистории не может скромно замыкаться на исследовании и описании одного только тюркского этнолингвокультурного континуума, а должен распространяться на все исторически контактировавшие нетюркские народы Центральной Азии и Евразийского континента.

Новый виток всестороннего и глубокого изучения прототюркского пространственно-временного континуума (прародины) и ранних этапов этнолингвокультурной истории основных пратюркских сообществ требует внимательного критического пересмотра всего имеющегося источникового фонда и его значительного пополнения новыми, ранее не содействованными фактами. Это является залогом успешного изучения всей доступной репрезентативной эмпирической базы с использованием широкого спектра методических возможностей, которые предполагают широкий междисциплинарный подход, интеграцию смежных наук, синтез данных релевантных научных дисциплин и кооперацию усилий всех

заинтересованных специалистов по самым разным отраслям социально-гуманитарных знаний. Каждая отрасль социально-гуманитарной науки развивается по своим особым законам и традициям, имеет свою эмпирическую базу и методологию анализа репрезентативного фактуального материала, располагает собственным арсеналом данных, научно-теоретических наработок и возможностей для новых палеоисторических этнолингвокультурных реконструкций. Поэтому исключительно актуальной проблемой тюркской гуманитаристики в настоящее время является кооперация всех релевантных и заинтересованных общественных и естественных наук для разработки научно-теоретических основ интеграции разных, подчас и противоречивых, источников, методов, технологий, теорий, способствующих объективному воссозданию тюркской палеоистории.

Представленная на суд научной общественности работа призвана оживить интерес тюркологов и, шире, ориенталистов к проблемам истории прототюркского этнолингвокультурного универсума. Она призвана вовлечь историков, археологов, социокультурных антропологов, этнологов, лингвистов-компаративистов, палеогенетиков и других специалистов в конструктивную научную дискуссию по актуальным вопросам тюркского праязыка, праэтноса, прародины, по сложнейшим вопросам исторического взаимодействия прототюркских этнолингвокультурных общностей с их социальным и природным окружением в рамках многотысячелетнего временного диапазона практически на всём пространстве Срединной Евразии и сопредельных регионов. Наиболее актуальными и вместе с тем архисложными задачами тюркской палеоистории (предыстории, преистории, доистории) являются: научно обоснованная пространственно-временная локализация исходной тюркской прародины; выявление закономерностей взаимодействия дивергентных и конвергентных процессов в эволюции прототюркского этнолингвокультурного универсума; установление миграционных путей отдельных пратюркских (праогузских и праогузских) общностей; хронотопологическая локализация промежуточных прародин тюркских племён и племенных объединений до того момента, когда они попадают в те места, где их застаёт история.

Историческая прародина тюркских народов, или первоначальный очаг формирования прототюркского этнолингвокультурного континуума, в настоящее время практически всеми компетентными исследователями локализуется в Центральной (Внутренней, Срединной) Азии, конкретнее, правда, без достаточного обоснования эмпирической базой, размещается то в Ордосе, то в Саяно-Алтайском нагорье, то в южном секторе обширного Циркумбайкальского региона. В современной тюркской историографии прочно утвердилось априорное представление о том, что «золотой колыбелью Тюркского Мира» является Алтай. В тюркологии принято считать, что именно с Алтая первые тюрки пришли в Монголию и в бассейне реки Орхон основали Первый Тюркский каганат, и там же оставили «на вечном камне» свои рунописные памятники VIII–IX веков. Увы, это далеко не так. Тюркологам сначала следует основательно разобраться, действительно ли Алтай является прародиной тюрков (вернее, той этнолингвокультурной общности, которую суйские (581–619 гг.) и танские (618–907 гг.) хронисты репрезентировали этнонимическим термином *туцзюэ*). Если «да», то какой Алтай имели в виду китайские историки под географическим термином *Цзиньшань* – «Золотые горы»: Горный (Российский), Монгольский или Гобийский? Ответ на этот основной вопрос будет найден только тогда, когда специалистам удастся точно определить местоположение «Золотых гор» китайских источников. Увы, их там наберётся больше двух десятков. А это значит, что перед исследователями открывается

широкий простор для критического анализа источников (подробнее об этом см.: Егоров, 2018, 43–80).

Поэтому нет ничего неожиданного в том, что на страницах научных, паранаучных и псевдонаучных публикаций существуют различные точки зрения на проблему пространственно-временной локализации прародины прототюрков, которые основываются на данных диахронической лингвистической компаративистики, археологии, физической и социально-культурной антропологии, а также на свидетельствах древних китайских нарративных источников. На сегодняшний день известно более десяти основных концептов хронотопологической локализации прототюркского этнолингвокультурного универсума (подробнее о существующих версиях локализации прародины тюрков см.: Закиев, 2008, 58 – 61; Гумбатов, 2012). В методологическом плане такой разброс мнений свидетельствует об отсутствии общепринятой «царицы доказательств». По существу, в хронотопе прародины сливаются все «ландшафты»: и географический, и лингвистический, и археологический, и этнокультурный, и антропологический, и генетический (генеогеографический). Проблема тюркской прародины обсуждается в социально-гуманитарной науке без малого полтора столетия. Лингвисты-компаративисты, этнологи, археологи, антропологи предлагают разные концепции и гипотезы, но пока в основном каждый остаётся при своём мнении и тянет лоскутное одеяло на себя. Чтобы найти новый путь решения проблемы, нужно уйти со старой дороги.

Тюркологам, разрабатывающим проблемы палеоистории, ещё предстоит собрать, сконцентрировать в одном месте, синтезировать, сравнивать, анализировать, картографировать и оценивать «ландшафты» самых разных отраслей знания, а это требует интеграции целого ряда социально-гуманитарных и естественных наук. Перед тюркологией стоит чрезвычайно трудная задача – нужно освоить эмпирию, методiku и принципы комплексного междисциплинарного анализа репрезентативного эмпирического материала самых разных научных дисциплин и самой разной природы – общественных, с одной стороны, естественных и точных – с другой.

Исторический подход к изучению этносоциальных и этнополитических проблем был и остаётся одним из основных и наиболее конструктивных в социально-гуманитарной сфере наук. Проблемы праязыка, праэтнуса, прародины и древнейших межэтнических, интерлингвистических и кросскультурных исторических контактов вот уже многие десятилетия будоражат умы тюркологов-компаративистов, но всё ещё далеки от решения, которое бы примирило большую часть специалистов по социально-гуманитарным отраслям тюркологии. В истории исследований проблем происхождения и предыстории прототюркского этнолингвокультурного континуума, насчитывающей без малого полтора столетия, никогда не было согласия между исследователями в вопросе пространственно-временной локализации прародины. К сожалению, нет его и сейчас. Однако в недрах вялотекущей и, пожалуй, одной из самых продолжительных в истории тюркологии дискуссий по проблеме хронотопологизации прародины прототюркского этнолингвокультурного универсума, в арсенале науки постепенно накапливались новые факты, системы аргументации, усовершенствовалась методика палеоисторических исследований, отдельные сопутствующие аспекты исследования переходили в самостоятельные направления. По мере накопления новых данных сложившаяся система аргументации хронотопологической локализации тюркской прародины естественным образом будет расширяться и корректироваться. К сожалению, на современном уровне развития тюркской историософии этногенетические, ареально-географические и социально-культурные характеристики прототюркского этнолингвокультурного универсума (праэтнуса) обнаруживаются с трудом, далеко не все и всегда. Тем не менее, в арсенале современной тюркской историографии имеются достаточно объективные разработки отдельных вопросов палеоистории, хотя их пока крайне мало. Накопленные сравнительно-историческим языкознанием, археологией, генеогеографией и некоторыми другими дисциплинами

наработки не всегда удовлетворяют современному уровню гуманитаристики и требуют серьёзного критического отбора, чтобы на их основе можно было разработать какие-то серьёзные глобальные выводы. Надуманные за последние десятилетия дилетантами всевозможные хитросплетения интуитивно-умозрительных гипотез намертво опутали тюркскую историософию. Разрубить эти путы непросто, на расчистку квазиисторических дебрей понадобится уйма времени и не одно поколение высокообразованных специалистов по всем отраслям тюркологии. Предпринимаемые некоторыми ретивыми исследователями поиски предков прототюрков в глубине веков и тысячелетий, в эпохах палеолита, мезолита и неолита – исключительно декларативны и в настоящее время находятся за пределами научного знания. Сложившаяся в социально-гуманитарной сфере тюркологии привычная схема предыстории тюркских народов является сооружением ветхим, требующим либо капитального ремонта, либо полного сноса и замены зданием, построенным по совершенно новому проекту.

Проблема происхождения прототюрков и вопросы палеоистории тюркского этнолингвокультурного континуума, тюркской атрибуции тех или иных археологических культур Центральной Азии, тюркской самоидентификации социумов и тюркской этничности постоянно находятся в центре внимания заинтересованной публики. Они вызывают острый общественный интерес и дискуссии не только в научных и социально-политических кругах общества, но и широко обсуждаются в социальных сетях Интернета. На современном уровне развития тюркской лингвокомпаративистики, этноархеологии и этнологической палеоистории наметились пока только общие контуры прототюркского этнолингвокультурного универсума – праязыка, праэтноса и прародины. К сожалению, многие из существующих палеоисторических и этноархеологических построений пока ещё настолько призрачны, что строить на них какие-либо серьёзные гипотезы чревато: стоит только ошибиться хоть раз (а это неизбежно на все сто процентов) – и вся цепь логических построений может развернуться в обратном направлении. И все последующие самые правильные доказательства будут уводить всё дальше и дальше от реальных фактов и событий далёкого прошлого... Но всё же историческая тюркология продвигается вперёд, и многие аспекты тюркской палеоистории проясняются всё рельефнее. Однако и в наше время, несмотря на значительный прогресс археологических и этноисторических исследований, ощущается, с одной стороны, острый дефицит научных разработок по узловым проблемам теории и методологии тюркской палеоистории, с другой – их несовершенство и ущербность: не преодолена неравномерность в аналитических исследованиях различных аспектов этнолингвокультурогенеза прототюрков; отсутствуют единые теоретические критерии и методологические установки для синтеза данных археологии, диахронической лингвистической компаративистики, антропологии и т. д.

Основная задача тюркской палеоистории в ближайшей перспективе, надеюсь, будет заключаться в дальнейшем изучении проблематики тюркского праязыка, праэтноса и прародины уже в деталях, отталкиваясь от пунктирно начертанного здесь теоретического плацдарма. Разумеется, он потребует серьёзных уточнений, углублений и расширений в процессе дальнейшего накопления новых репрезентативных данных, разработки новых методик, а также кооперации усилий специалистов всех релевантных для палеоисторических исследований научных дисциплин. Уже само многообразие аспектов и ракурсов изучения прототюркского этнолингвокультурного универсума, предполагает необходимость междисциплинарного подхода к разработке проблем палеоистории тюрков. На современном этапе развития палеоисторических исследований ни у кого из профессиональных специалистов не вызывает сомнений

необходимость интеграции имеющихся в арсенале самых разных социально-гуманитарных наук разработок.

Проблематика тюркской палеоистории исключительно широка и многогранна, поэтому изучить все её аспекты силами только одной какой-либо науки невозможно. Следовательно, фундаментальные исследования в области тюркской палеоистории следует развивать на основе интеграции многих так или иначе сопричастных к проблематике доисторического прошлого Срединной Евразии смежных социально-гуманитарных научных дисциплин – этноархеологии, палеоантропологии, диахронической лингвистической компаративистики, популяционной генетики и геногеографии, палеогеографии, палеобиологии и т. д. Всё это, в свою очередь, требует привлечения к реализации данного проекта специалистов самых разных наук – лингвистов-компаративистов, историков, археологов, социально-культурных антропологов, этнологов, культурологов и т. д. Но, к большому сожалению, среди тюркологов пока нет квалифицированных специалистов, способных синтезировать чрезвычайно разнообразный и разрозненный эмпирический материал целого ряда социально-гуманитарных, естественных и прочих релевантных наук для объективного решения насущных проблем этнолингвокультурогенеза и этнической палеоистории.

Этноархеологический аспект

Вопросы возникновения и развития древних этнолингвокультурных континуумов, их контактов и взаимодействий друг с другом являются одними их важнейших и сложнейших в современной социально-гуманитарной сфере наук. Они напрямую связаны с вошедшими в научный оборот в прошлом столетии фундаментальными понятиями «праэтнос», «праязык», «прародина», предметно-понятийное содержание которых в тюркологии, к сожалению, до сих пор остаётся туманным. Дефиниция этих основных понятий этнической палеоистории опирается на операциональные и социофункциональные критерии и в принципе должно объединять оба эти подхода. Понятие «тюркский праэтнос» (или пресловутые «прототюрки») можно определить как общий для всех тюркоязычных народов этнос-предок доисторической (прототюркской) эпохи, из родоплеменных подразделений которого произошла группа родственных тюркоязычных сообществ – носителей соответствующих этнолингвокультурных семиотических систем и идиом. Для проникновения в сокровенные тайны палеоистории тюркского праэтноса и предыстории прототюркского этнолингвокультурного универсума современная социально-гуманитарная отрасль ориенталистики располагает лишь скудными археологическими и антропологическими данными. Лингвистический материал, чтобы стать доступным для палеоисторических исследований источником, требует предварительного глубокого сравнительного историко-генетического и генеалогического анализа с позиций диахронической этнолингвокультурологической компаративистики. Иначе говоря, тюркская компаративистика на современном витке развития пришла к пониманию необходимости вновь обратиться к незаслуженно забытому, но весьма перспективному с позиций палеоистории лингвистическому направлению «WörterundSachen» – «слова и вещи».

В археологии, особенно в советской, проблема реконструкции этнолингвокультурных процессов по материальным артефактам и данным смежных социально-гуманитарных дисциплин всегда была актуальной. Одной из кардинальных проблем палеоистории является соотношение археологической культуры и этнической общности, а также проблема интеграции археологии, этнологии и диахронической лингвистической компаративистики. В социально-гуманитарной сфере наук проблема реконструкции древних этнокультурных процессов, опираясь на материалы археологии и смежных дисциплин, всегда была актуальной и, вместе с тем, дискуссионной. Есть множество работ, посвящённых актуальным проблемам этногенеза и ранних этапов истории этнолингвокультурных общностей, однако вопрос о соотношении древней

материальной культуры и этнической общности теоретически и методологически разработан весьма слабо. Ещё совсем недавно в археологии было принято делать широкие этноисторические обобщения на основе анализа скудного археологического материала, например, керамики, технологии её производства и орнаментации, отдельных групп артефактов и их отличительных особенностей и т. д. При этом специалисты особо не утруждали себя детальным анализом всей совокупности репрезентативного эмпирического материала культурных комплексов. Многие археологи искренне верили, что археологическая культура – яркое свидетельство существования в эпоху неолита устойчивых объединений родственных племён. На мой взгляд, нет достаточных оснований прямолинейно отождествлять ту или иную археологическую культуру эпохи энеолита-палеометалла с прямыми предками современных народов. Эта эпоха отдалена от нас пятью-шестью тысячелетиями. Диахроническая тюркская лингвокомпаративистика на современном уровне развития в состоянии более или менее объективно реконструировать диахронический срез тюркского праязыка примерно на уровне рубежа II–I тысячелетий до н. э. Что же касается археологических памятников эпохи палеометалла, то их этноязыковая атрибуция более чем проблематична. Отдельные признаки древних археологических культур и их комбинации нередко отождествляются археологами с эмпирическим материалом актуальной этнографической современности. Но могут ли они отражать преемственные этнокультурные связи между археологическими культурами эпохи камня или палеометалла и современными этническими общностями, а если да, то в каких случаях и почему?.. Вопросы эти остаются открытыми. Следовательно, возможность этнической идентификации археологических культур и реконструкции на археологическом материале этнолингвокультурных процессов доисторических эпох всегда остаётся гипотетической и будет усугубляться по мере погружения по хронологической оси вглубь веков. В древнейших человеческих популяциях, по утверждению авторитетных специалистов, ещё не было этнического сознания, так как уровень социокультурного развития, формы культуры первичного производства и жизнеобеспечения первобытных людей были во многом однородными и универсальными.

Специалисты, изучающие проблемы глоттогенеза, процесс формирования ядра основных языковых семей Старого Света пытаются увязать с «неолитической революцией» и последующим широким распространением по ойкумене новых элементов древней культуры, хотя, естественно, они затрудняются привести сколько-нибудь убедительные прямые доказательства такой гипотезы. С высоты современной науки можно смело констатировать, что в эпоху камня и палеометалла ещё не было таких этноразличительных факторов, которые могли бы оставить след в археологических комплексах. Предпосылки формирования первых этноопределяющих и этнодифференцирующих признаков в родоплеменных обществах начинают появляться в эпоху завершения сапиентации, то есть во времена перехода от среднего палеолита к верхнему (Арутюнов, 1989, 57–58), но это не значит, что они отложились в археологическом материале эпохи камня. Этнокультурные различия древних социумов начинают проследиваться на археологических памятниках только с эпохи палеометалла, но и они не поддаются сколько-нибудь объективной этнической интерпретации, ибо этносов в современном понимании сути этого термина, тогда ещё не было. Специалистам хорошо известно, что умозрительные попытки определения этнокультурной специфики археологических источников, отождествления отдельных комплексов с конкретными этническими сообществами становятся более или менее конструктивными и объективными только начиная с эпохи, переходной от

палеометалла к раннему бронзовому веку. И гораздо позднее, примерно с эпохи раннего средневековья, можно предполагать большую или меньшую вероятность совпадения археологической культуры с конкретной этнолингвокультурной общностью. Скажу даже больше: более или менее объективно идентифицировать материальные древности с этническими общностями археология ещё не научилась. Справедливость такого утверждения не требует особых доказательств – практически каждая бесписьменная средневековая археологическая культура является предметом непрекращающихся жарких дискуссий по поводу выдвинутых версий их этнической атрибуции. Чем культура древнее, тем полемичнее её этническая интерпретация.

Изучение специальной литературы показывает, что археология пока ещё не обладает методикой объективной привязки конкретной археологической культуры к конкретному этнолингвокультурному сообществу (этносу). Тем не менее, и в наше время археологические культуры и даже крупные культурно-исторические общности (области, провинции) безапелляционно аффилируются с той или иной этнической (этноязыковой) общностью, состоящей из группы родственных племён, говоривших на близких диалектах одного языка, обладающей многими общими чертами культуры. Повальная увлечённость этноархеологическими реконструкциями особенно широко развернулась в третьей четверти прошлого столетия (см. исследования А. П. Смирнова, Л. А. Голубевой, Е. И. Горюнова, В. В. Пименова, В. Ф. Генинга, А. Х. Халикова, Е. А. Халиковой, В. Ф. Каховского, Г. И. Матвеевой, Е. П. Казакова, В. В. Седова и др.). В основе такого поветрия лежит ничем не подтверждённая вера в то, что археологические памятники содержат надёжный объективный набор культурных артефактов, позволяющих безошибочно аффилировать археологические древности с культурой известных по историческим источникам древних и средневековых этнических общностей и их потомками. Значительная часть существующих на страницах даже самых серьёзных научных изданий этноархеологических, этногенетических, этнолингвистических и прочих этно- построений – это умозрительные домыслы какого-то из исследователей. Ключевое слово в оценке такого рода интуитивных досужих вымыслов – это «хочется»: «хочется считать», «соблазнительно предполагать»... Стоит только приглядеться – и сразу увидишь, что за этими построениями стоят какие-то личные пристрастия, корыстные амбиции, разного рода ангажированность их авторов. Иначе как объяснить, почему почти каждая средневековая археологическая культура (о более ранних и говорить не приходится) за короткий срок обрастает, как катящийся с горы снежный ком, десятком этнических атрибуций. Примеров приводить не буду, специалистам они хорошо известны.

Подозреваю, что многие мои суждения относительно археологических построений выглядят с позиции профессиональных археологов довольно-таки дилетантскими. Хотя, надеюсь, менее дилетантскими, чем большая часть рассуждений археологов о материалах диахронической лингвистической компаративистики.

Этноисторические реконструкции делаются, как правило, на основе опыта изучения современных этносов. Опираясь на обманчивое внешнее сходство более или менее однотипных археологических объектов (обычно присущих им некоторым характерным особенностям материальной культуры: утвари, керамики, орнамента, деталей погребального обряда, остатков строительных конструкций, некоторых орудий труда, предметов вооружения и т. п.) и соответствующих им «живых» этнографических реалий, некоторые исследователи опрометчиво приписывают археологические культуры тому или иному приглянувшемуся им историческому или современному этносу. Так, например, именьковская культура Среднего Поволжья (V–VII вв.), благодаря усердию и щедрости археологов, благодетельствована более чем десятью этническими ярлыками. И примеров такого рода – легион. Между тем, Л. Н. Гумилёв ещё в 70-х годах прошлого века предостерегал: «Мы иногда встречаемся со слепой верой в могущество археологических раскопок, основанной на действительно удачных раскопках в Египте, Вавилонии, Индии и даже Горном Алтае... Но ведь это

исключение, а по большей части археолог должен довольствоваться черепками, поднятыми из сухой пыли раскалённых степей, обломками костей в разграбленных могилах и высотой стен в один отпечаток кирпича» (Гумилёв, 1979, I, 54; цит. по: Гумилёв, 1990, 48). Более пристрастные специалисты к теоретическим построениям этноархеологов всегда относились настороженно и даже критически, так как хорошо осознавали фрагментарность и ограниченность археологических материалов и их недостаточность для воссоздания древних этнолингвокультурных процессов. Археологические источники не являются беспристрастными объективными зеркалами реального мира, поэтому «наша стратегия должна быть стратегией полемики и неудовлетворённости, вызовом ортодоксии, работы с непознаваемым» (Shanks, Tilley, 1989; 1994). Несмотря на то, что вдумчивые исследователи при изучении происходивших в древности этногенетических процессов к реальным этноопределяющим возможностям археологии относились весьма настороженно, вера в эвентуальные репрезентативные возможности материальных остатков древних этносов в среде гуманитариев не угасала. Но всё же к концу минувшего века этноархеологи пришли к пониманию того, что многочисленные попытки выявления в древних археологических комплексах следов современных или исторически известных вымерших этнических общностей призрачны, что опыты такого рода базируются исключительно на слепой вере в возможность воссоздания по фрагментарным и ограниченным археологическим артефактам реально существовавшие в древности или исторически известные этнолингвокультурные общности, на уверенности в том, что археологический материал содержит объективный набор этноопределяющих маркёров. Надо признать, что в археологических комплексах теоретически этнодиагностирующие маркёры имеются, но вся беда в том, что все они чрезвычайно нерегулярны и на практике выявить их почти невозможно. Поэтому между специалистами очень часто разгорается полемика об этноразличительных и этноопределяющих признаках археологических культур: один и тот же признак (артефакт) одними исследователями квалифицируется как яркий этнодиагностирующий признак, в то же время другими категорически отклоняется. Существенно и то, какие именно элементы культуры исследователь выбирает для характеристики этнолингвокультурной идентификации археологического памятника. А насколько удачным окажется этот выбор – ничем не гарантирован. Разве что субъективной интуицией исследователя. Изложенное выше, опять таки, свидетельствует о том, что для выявления устойчивых этноопределяющих критериев в материалах археологических комплексов необходима интеграция самых разных релевантных гуманитарных дисциплин.

К сожалению, интуитивный подход к изучению и толкованию древних и средневековых процессов в археологии не преодолён до сих пор. Несмотря на достаточно длительное изучение, проблема соотношения в палеоисторических исследованиях репрезентативного эмпирического материала, теоретических положений и методических установок археологии, этнологии и диахронической лингвистической компаративистики всё ещё далека от общепринятого решения. Надо признать, что этническая интерпретация памятника и / или культуры не является конечной целью археологии, у неё достаточно и других проблем. Археология должна заниматься функциональным изучением предыстории, например, экологической, хозяйственной, социальной адаптации популяции к условиям внешней среды. А этническими проблемами должны заниматься специально подготовленные специалисты, одинаково хорошо разбирающиеся в этнологии, социально-культурной антропологии, диахронической лингвистической компаративистике и т. д.

При исторической интерпретации археологических источников, при попытках археолога выйти за рамки ординарного «вещеведения», перед исследователем палеоисторических проблем неизбежно возникают вопросы этнолингвокультурологического плана. Поселенческие, погребальные и обрядово-церемониальные комплексы демонстрируют эпохальное сходство материальной и духовной культуры, и это существенно затрудняет этнолингвокультурную атрибуцию носителей археологических культур. Проблема усугубляется высокой мобильностью древних этнических общностей, размытостью границ ареала их расселения, возникновением в маргинальных и фронтальных контактных зонах так называемых гибридных образований и т. д. Археологический аспект изучения палеоистории охватывает ряд направлений: сравнение синхронных или хронологически близких сопредельных культур, установление возможной genuinity исследуемых древностей, а также исторической преемственности между предшествующими и последующими культурными образованиями, причём не только данного региона, но и других, порой значительно удалённых территорий, связанных историческими миграциями людей в ту или иную сторону и т. д. Такой подход позволяет проследить процесс эволюционного развития данной культуры, определить границы ареала её распространения, установить сходства и различия синхронных и диахронных археологических древностей в рамках интересующей исследователя историко-культурной зоны. Общность отдельных артефактов и комбинаций специфических для сравниваемых культур элементов, как полагают специалисты, может отражать их genuinity и этнокультурную преемственность, или же указывать на общие для них внешние интерференции. Археологи исходят из интуитивного представления, согласно которому выраженная в сходствах определённых артефактов преемственность материальной культуры так или иначе должна соответствовать преемственности этнической и языковой. Однако опыт показывает, что корни археологических культур, как правило, уходят в разные стороны, в недра различных предшествующих этнолингвокультурных континуумов, и с какой из них совпадает языковая преемственность – неясно. Внезапное появление или исчезновение древностей – памятников, комплексов, культур, культурно-исторических общностей – в этноархеологических исследованиях обычно объясняется миграцией, вторжением, колонизацией, ассимиляцией и т. п. Но чаще всего и вовсе оставляется без какого бы то ни было объяснения. Кстати, специалистам хорошо известно, что древние миграции, даже крупные, массовые, практически не оставляют археологических следов. Это явление в специальной литературе даже успело получить специальное название – «монгольский синдром» (подробнее об этом см.: Черных, 2009, 143–145; 2013, I, 283–284). Прослеживаемые по материалам археологических комплексов изменения в элементах материальной культуры при более глубоком изучении зачастую не являются результатом иммиграции инородных племён и / или смены населения (или ассимиляции аборигенов); в их основе могут лежать совершенно другие причины – например, адаптация к изменившимся природно-климатическим условиям и т. п.

Археологи более или менее успешно выделяют ареалы культур, но испытывают серьёзные затруднения при аффилиации ареалов археологических культур с ареалами древних этноязыковых сообществ, так как «историко-культурные общности» не обязательно коррелируют с этноязыковыми, а ареалы археологических культур и этнических общностей, за редкими исключениями, не совпадают. Опираясь исключительно на археологические источники невозможно построить хотя бы весьма приблизительное представление о таком многоаспектном феномене, каковым является праэтнос или, вернее, этнолингвокультурный континуум доисторической эпохи. Поэтому проблема корреляции этноса, языка и материальной культуры всё ещё остаётся далёкой от однозначного решения.

Материалы археологических исследований и результаты диахронической лингвистической компаративистики могут отражать совершенно разные стороны и

пространственно-временные стадии этнолингвокультурогенеза. Так, например, археологические источники указывают на проникновение ряда культурных артефактов извне, но на языковом материале этот процесс практически не выявляется либо в силу переноса старых названий на новые реалии, либо из-за образования названий новых объектов и явлений с помощью внутренних ресурсов языка-реципиента, например, посредством номинативных синтагмем. Возможен и противоположный случай: названия экзотических реалий проникают в язык, а соответствующие им реалии в культуру народа не поступают (ср., например, названия экзотических животных и растений). Поэтому соотношение между археологической культурой доисторической эпохи (представление о котором традиционно ассоциируется с выделяемой археологами материальной культурой) и этноязыковой общностью – вопрос особый, каждый раз требующий проведения специального комплексного междисциплинарного исследования (подробнее об этом см.: Шнирельман, 1993).

Археологи редко задумываются над такими вопросами: как корректно связать язык – один из базовых и самых значимых коммуникационных знаковых систем этноса – с остальными знаковыми системами, оставившими сильно фрагментированные материальные следы в виде погребений, остатков строений, изделий прикладного искусства, керамики, орнаментов и других археологических артефактов. Возможности корректной аффилиации археологических культур с этнолингвокультурным континуумом весьма ограничены (Шнирельман, 1993; Напольских, 2018, 18), поэтому уже сама методика проведения этнической идентификации археологической культуры вызывает множество вопросов. Как понимать этнические общности эпохи палеолита, мезолита или палеометалла, т. е. субъекты палеоистории? Можно ли по скудным остаткам материальной культуры опознать древние этнолингвокультурные общности? Какими средствами и методами можно опознать этническое в материалах археологических культур? Как, на основе каких фактов и каким образом можно объективно идентифицировать археологическую культуру и этническую общность? Как определить отношение разных гипотез к древней исторической реальности? Можно ли выделить из серии существующих умозрительных предположений наиболее вероятную при отсутствии прямой и дефиците косвенной информации?.. Над этими вопросами бьётся не одно поколение археологов, этнологов, антропологов, лингвистов-компаративистов, но строгой научной методики для корректной интеграции данных смежных социально-гуманитарных наук пока ещё нет.

Возможности этнолингвокультурной атрибуции археологических культур, увы, весьма ограничены; археологический материал, за редкими исключениями, не даёт чётких релевантных сведений для разграничения автохтонного или миграционного развития памятника, да и культуры в целом. Материальная культура обладает высокой степенью мобильности и легко продвигается на огромные расстояния, проходя через многие этнические границы. Ярким примером тому служит так называемый сейминско-турбинский транскультурный феномен (подробнее о нём см.: Черных, 2009, 268 и след.; 2013, I, 269–283). Очень часто не только отдельные группы артефактов, но даже целые культурные комплексы, проходя по длинной цепочке популяций, становятся общим достоянием различных этносоциальных групп, отличающихся друг от друга по антропологическому типу, языку, культуре, этническому самосознанию и т. д. Многие из схожего культурного фонда даже родственных по языку народов на проверку оказываются относительно недавним автономным приобретением извне и не может претендовать на общее наследие праязыковой эпохи, многое является результатом совместного опыта и межэтнической диффузии. Поэтому при реконструкции ранних этапов древней истории этнических общностей специалисты должны опираться на

археологические этнодиагностирующие критерии предельно осторожно. Профессиональные исследователи понимают, что по одним только археологическим источникам не удаётся проследить реальные культурно-исторические процессы древности, так как материальная культура сама по себе мало пригодна для реконструкции ранних этапов истории этнолингвокультурных континуумов. Генетические корни отдельных составных компонентов любого этнолингвокультурного континуума зачастую уходят в разные стороны: у материальной культуры – по одним линиям, у языка – по другим, а у генофонда – по третьим... Если наиболее сильный корень языка идёт, скажем, на восток, то это далеко не гарантия, что наиболее значимый корень материальной культуры не идёт на запад, а корни генофонда – вообще на все четыре стороны. Отсюда разногласия между представителями смежных наук, множество разноречивых концепций происхождения каждого этноса и даже археологической культуры. Археологи не могут однозначно установить, как происходило взаимодействие контактирующих этнических групп, какое влияние оказывали они друг на друга, в каком направлении развивалось культурное влияние, как соотносятся этнические, культурные, языковые, генетические и т. д. границы долгое время взаимодействовавших друг с другом гомогенных и гетерогенных этнолингвокультурных общностей и т. д.

По меткому замечанию Л. Н. Гумилёва, «...культуры, созданные этносами, переживают первых и вводят в заблуждение вторых, заставляя их отождествлять творение с творцом и искать аналогии между вещами и людьми» (Гумилёв, 1979, II, 188; цит. по: Гумилёв, 1990, 289). Вопросов тут множество, а ответов пока нет, так как поведение этнолингвокультурных общностей невозможно вывести из особенностей типологии и стилистики материальной культуры. Не только отдельные предметы, отдельные типы артефактов, но и целые серии культурных инноваций – вещей и идей – могут циркулировать из одной области в другую даже без непосредственного контакта людей. Однако важнейший вопрос – была ли это циркуляция людей, идей или вещей – этноархеологами, как правило, обходится молчанием.

В одной из недавних своих работ А. К. Шапошников обобщил результаты своих наблюдений «за ходом мысли и построением доказательств в некоторых археологических работах». Он пришёл к неутешительным выводам: «...археология как наука не обладает пока методами научного установления принадлежности конкретного языка к комплексу материализаций других базовых семиотических систем этноса (т. е. языка к археологической культуре)»; «...внутри самой археологической науки совершенно не разработаны методы и методики установления генетического родства двух археологических культур, как оставленных двумя генетически родственными этносами... Это состояние не позволяет археологам выстроить родословное древо археологических культур в их пространственно-временной соотнесённости»... «До тех пор, пока не будут найдены археологические критерии различения дивергентных и конвергентных процессов в археологических культурах, не может быть и речи об установлении генетической преемственности археологических культур и определении первичного центра их происхождения» (Шапошников, 2006, 129–136). Этот вердикт мне кажется слишком суровым, но, тем не менее, при работе с археологическими источниками и знакомстве с аналитическими этноархеологическими исследованиями о нём необходимо помнить. Несмотря на скептическое отношение к возможностям изучения этнолингвокультурных процессов далёкого прошлого на археологическом материале, следует подчеркнуть, что этничность – реально существующий социокультурный феномен, следовательно, при изучении проблем этногенеза и этнолингвокультурной истории прошлого всегда будет возникать объективная необходимость обращаться к археологическим источникам. Археология, при всех допущениях и оговорках, что де она имеет ограниченные возможности в интерпретации доисторических этнолингвокультурных процессов, всегда будет играть

исключительно важную роль в достижении более объективного понимания палеоистории народов.

Объективная идентификация археологической культуры с той или иной этносоциальной организацией, как, впрочем, и само выделение археологической культуры, возможно только после глубокого изучения взаимоотношений и взаимосвязей между ними. Изучение проблем этнолингвокультурогенеза и палеоистории требует от исследователя использования фактического материала и методологического аппарата самых разных социально-гуманитарных дисциплин, так как сама проблематика этнической палеоистории предписывает интеграции и синтеза достижений самых разных наук, изучающих человека в обществе и окружающей его природно-экологической среде. Ш. Джоунс считает, что для широкого представления и адекватного понимания этнолингвокультурных контекстов прошлого анализ этнического в археологических культурах необходим, а исторический подход к этносу и развитию этничности в современной социально-гуманитарной науке является ключевым (Jones, 1997, 126). Успешное решение проблемы корреляции археологической культуры, языка и этнической общности сопряжено с преодолением сложившихся противоречий на пути интеграции теоретических положений и методологических установок ряда общественных и гуманитарных наук. Во всяком случае, сейчас уже ясно, что социально-гуманитарным дисциплинам необходимо объединить свои усилия для разработки принципиально новых методов, методик, методологии и технологий комплексного изучения насущных проблем палеоистории этнолингвокультурных континуумов на основе интеграции всех релевантных отраслей знаний. Принципиально важная проблема этноархеологического аспекта изучения палеоистории этнолингвокультурного континуума состоит в разработке теоретических обоснований и методологических приёмов разграничения генетической преемственности археологических культур от их исторического взаимодействия и взаимовлияния. Только вооружившись принципиально новой методологией комплексных междисциплинарных исследований, социально-гуманитарная тюркология нового поколения может освободиться от накопившихся субъективных гипотез, противоречий, соблазнительных, но умозрительных домыслов и закрыть зияющий пробел между «этнической общностью» и «археологической культурой».

Этнолингвистический аспект

В рамках изучения предыстории прототюркской этнолингвокультурной общности конечной целью исследования в идеале является воссоздание всего пространственно-временного континуума эволюции каждого отдельно взятого тюркоязычного народа в широком хронологическом диапазоне – с доступного обозрению прототюркского состояния до актуальной этнографической современности, вычлняя при этом узловые этапы пройденного этим народом исторического пути и раскрывая вклад исторически контактировавших иносистемных этносов в его генезис и эволюцию на каждой диахронической страте.

Язык, вне всякого сомнения, является важнейшим индикатором этничности, одним из диагностирующих признаков этноса. Поэтому изучение проблемы происхождения и палеоистории любого народа естественно начать с определения принадлежности его языка к той или иной классификационной группе и изучения генезиса данной языковой семьи. Формирование большой языковой общности, ядра классификационной лингвистической семьи И. В. Кормушин представляет следующим образом: «Процесс интеграции групп близких диалектов в языковые семьи происходил с разной степенью консолидированности на разных территориях и в разное время и

занял всю “ближнюю доисторическую” эпоху (10–5 тыс. лет до н. э.). Он был вызван экстралингвистическими причинами – необходимостью объединения разрозненных племён в большие социумы. В языковом плане такие объединения проходили с обратным вектором по отношению ко вседиалектной дисперсии, т. е. через определённую унификацию морфемного и лексематического инвентаря» (Кормушин, 2006, 265). Язык, хотя и является одним из наиболее значимых этноопределяющих компонентов, но далеко не единственным. Поэтому, когда научная проблема касается прототюркской проблематики, исследователи непременно переходят на этнический аспект, то есть на изучение истории общего предка народов тюркской языковой семьи. Для ранних этапов развития человечества характерны дивергентные процессы: в условиях доминирования присваивающего хозяйства племя, достигнув критического демографического предела, распадалось, и отдельные группы расселялись по ойкумене в поисках привычной экологической ниши. Конвергентные процессы начинают развиваться только в связи с развитием производящего хозяйства. Образование этнолингвокультурных общностей с общим языком следует понимать как весьма продолжительный интегративный процесс, конвергенция родоплеменных популяций в крупные социумы продолжалась веками, вовлекая в конфедерацию всё новые и новые племена. Интеграция и симбиоз близких родоплеменных идиомов в определённую языковую общность были вызваны экстралингвистическими причинами – необходимостью объединения разрозненных племён в большие социумы – союзы племён, политики и протогосударства. Такая необходимость возникает в эпоху энеолита-палеометалла в связи с развитием производящего хозяйства. В процессе формирования крупных многоплеменных социумов «какой-то диалект, обычно в силу социально-политических причин, занимает в объединившейся группе диалектов главенствующее положение. Он не только выполняет роль средства междиалектного общения, но и становится образцом для подражания. Поскольку ситуация сохраняется длительное время (иначе образование семьи могло прекратиться, едва начавшись), главенствующий диалект, как правило, абсорбирует некоторую часть языковых особенностей других диалектов и переходит на положение общесемейного койне» (Кормушин, 2006, 265). Процесс интеграции идиомов разной степени материальной и структурной близости протекал в течение длительного времени, и в случае с каждым конкретным родоплеменным наречием неодинаковый временной диапазон: одни идиомы вливались в формирующуюся языковую общность раньше, другие подключались позже. Взаимодействие между разными прототюркскими диалектами имели разную степень интенсивности и продолжительности: одни контактирующие идиомы ассимилировались быстро и практически не оставили следа, другие держались относительно долго и вносили в формирование языка значительные инновации. И. В. Кормушин полагает, что «во многих языковых семьях часть диалектов была объединена не с самыми близкими идиомами, а кроме того, к процессу интеграции, который занимал длительное и в случае каждой семьи неодинаковое время, подключались и в дальнейшем. Возможно, именно этим обстоятельством объясняются различного рода нестыковки в сравнительно-исторических построениях» (Кормушин, 2006, 266). Эти положения как нельзя лучше объясняют исторические судьбы отдельных родоплеменных идиомов внутри формирующейся прототюркской языковой общности.

К большому сожалению, археологи, этнологи и историки, как правило, слабо представляют себе жёстко действующие в эволюции языков законы так называемых регулярных соответствий, а потому к данным диахронической лингвистической компаративистики относятся свысока, если не сказать пренебрежительно. Совпадения словарного фонда с археологическими реалиями коллеги из исторических цехов считают бедными и слабыми, подвластными случайностям: произвольному выпадению слов из лексикона языка, смене значения, необязательности соответствия слов реалиям и т. д. Увы, эти субъективные представления глубоко сидят во всех отраслях

социально-гуманитарных наук, включая даже сравнительно-историческое языкознание. Именно такое предубеждение, по моему разумению, является одной из причин слабого развития междисциплинарной интеграции и, как следствие, комплексного этнолингвокультурологического направления в тюркологии. Между тем, в процедуре исследования этногенетических и этноисторических явлений, в частности, при этнолингвокультурной атрибуции археологических комплексов данные сравнительного историко-генетического и компаративно-контрастивно-контактологического исследования лексики приобретают особую значимость. Но результаты диахронической лингвистической компаративистики из-за своей сложности труднодоступны археологам и этнологам, поэтому лингвистический материал в этноархеологических исследованиях только в редких случаях используются квалифицированно.

В настоящее время некоторые специалисты не без основания полагают, что археология даже в купе с этнологией вряд ли может объективно решать вопросы этнической идентификации древних памятников, и ей лучше отказаться от этногенетической проблематики, за исключением тех хронотопов, для освещения которых имеется достаточное количество нарративных письменных и лингвистических источников (подробнее об этом см.: Trigger, 1994, 100–103). Объективность и корректность подборки этноопределяющих маркёров археологической культуры во многом определяется сопряженностью выбранных критериев с языком предполагаемых носителей изучаемой культуры, вернее, с реконструированным с помощью испытанного временем сравнительного историко-генетического метода словарём этого языка. Важнейшими и гораздо более информативными источниками для изучения палеоистории тюркского этнолингвокультурного универсума, помимо археологических и палеоантропологических материалов, являются данные диахронической лингвистической компаративистики, полученные в результате масштабного сравнительного историко-генетического изучения общей лексики родственных языков. В последней четверти минувшего – начале нынешнего столетия тюркология в целом и тюркское сравнительно-историческое языкознание в особенности, в сравнительно-историческом изучении общетюркского лексического фонда сделали колоссальный рывок вперёд (Doerfer, 1963, 1965, 1967, 1975; ЭСТЯ, 1974; 1978; 1980; 1989; 2000; 2003; Федотов, 1996, I–II; Eyuübođlu, 1995 (1988, 1991, 1998, 2004, 2018); Eren, 1999; Gülensoy, 2007, I–II; Дыбо, 2007; 2013; СИГТЯ, 1984; 1986; 1988; 2000; 2001; 2002; 2006; Татаринцев, 2000; 2002; 2004; 2008; Nişanyan, 2009, 2018; Róna-Tas, Berta, 2011, I–II; Эхмэтьянов, 2015, I–II; EDAL, 2003, I–III и др.), Тюркская диахроническая лингвокомпаративистика к рубежу миллениумов по праву заняла незаурядное место в кругу других социально-гуманитарных наук. Материалы диахронической лингвистической компаративистики в последние десятилетия всё чаще привлекаются при изучении древнейших этапов этногенеза и палеоистории этнолингвокультурных универсумов. Чтобы понять, какими были природно-климатические и экологические характеристики ареала обитания прототюркских популяций, лингвисты-компаративисты восстанавливают состояние исконного словарного фонда прототюркского языка накануне первичного распада этнолингвокультурного универсума. Реконструируя обширные пласты лексики праязыков разных диахронических уровней, лингвисты-компаративисты получают реальную возможность изучать особенности этнокультуры, социальной организации и образа жизни праэтноса на разных хронотопологических стратах его эволюции. Экспансия традиционного сравнительно-исторического языкознания в сферу этнокультурологии и палеоистории ставит на повестку дня вопрос о кооперации, взаимодействии и сотрудничестве

лингвистов-компаративистов с представителями ряда смежных социально-гуманитарных дисциплин, разрабатывающими проблематику этногенеза и палеоистории этнолингвокультурных универсумов. Но пока среди далёких от проблем диахронической лингвистической компаративистики гуманитариев устойчиво держится порочная «тенденция прямо и безоговорочно отождествлять древние археологические комплексы с теми или иными лингвистическими общностями, фактически полностью абстрагируясь от имеющихся лингвистических данных или привлекая их в минимальной степени. Итогом служат лингвоархеологические отождествления, не только кардинально расходящиеся между собой, но и почти не поддающиеся более строгой проверке, так как их авторы фактически не предлагают никаких более или менее развёрнутых обоснований для выдвигаемых гипотез» (Шнирельман, 2016, 258–284). Существующие на данный момент сравнительные историко-генетические исследования в области диахронической тюркской лингвистической компаративистики (ЭСТЯ; СИГТЯ; EDAL и др.) носят сугубо лингвистический характер. Поэтому они мало привлекают представителей смежных дисциплин – археологов, социально-культурных и физических антропологов, этнокультурологов и т. д.

Необходимо обратить особое внимание на качество имеющихся в арсенале диахронической тюркской лингвистики сравнительно-исторических штудий. Недостоверные выводы и ошибочные реконструкции специалистов в области сравнительно-исторического тюркского языкознания, возникающие из-за теоретических и методологических недоработок, осложняют возможность интеграции обработанного компаративистами лингвистического материала с данными смежных дисциплин, например, этногенетикой, этноархеологией, историософией и т. д., а подчас могут направить исследователей по ложному пути. В диахронической лингвистической компаративистике очень часто может сыграть злую шутку с исследователями банальное смешение разновременных языковых явлений. Так, например, многие отмеченные лингвистами-диахронистами фонетические процессы в истории языка действительно имели место быть, но в другое время и в другом, хотя и родственном, языке. В результате такого рода aberrаций реконструированный праязык предстаёт неким конгломератом диахронических и диатопических фонетических явлений, характерных для разных ветвей алтайских языков, являя собой нечто похожее на пресловутого слона с заячьими ушами, изображённого на рельефе Георгиевского собора в Юрьеве-Польском.

В тюркологии давно назрела необходимость развивать историческую этнолингвокультурологию, разработать комплексные контрастивно-компаративно-контактологические, историко-генетические и этимологические исследования лексики с широким привлечением соответствующего экстралингвистического материала (в духе известного направления «слова и вещи»), и уделять при этом самое пристальное внимание внешним этнолингвокультурным связям пра- и прототюркской эпох. Исключительно информативными и объективными источниками для исследования тюркской палеоистории являются древнейшие лексические интерференции из индоиранских (восточноиранских), палеоазиатских, сино-тибетских, енисейских, уральских (самодийских) и ряда других языков. Перед тюркской лингвистической компаративистикой остро стоит необходимость разобраться в природе тюркско-монгольских этнолингвокультурных взаимоотношений и освободить пра- и прототюркские реконструкции от далеко зашедших алтаистических aberrаций (ср. революционные в этом отношении работы: Туймебаев, 2004; 2005; 2006; 2008; Туймебаев, Сағидолда, 2015 и др.). При любом отношении к алтайской гипотезе, в академических «Сравнительно-исторических грамматиках тюркских языков» уместны лишь пра- и прототюркские реконструкции; а алтайские, урало-алтайские, ностратические, бореиские и прочие дальние и сверхдальние реконструкции, при избытке непреодолимо сильного желания блеснуть эрудицией, можно привести лишь с

оговорками (так сказать, «в скобках»). Реконструированный в полном соответствии с методологическими требованиями современной сравнительной историко-генетической лингвистики прототюркский лексический фонд становится первостатейным, наиболее информативным и объективным источником для палеоисторических исследований. Однако восстановленный лингвистами-компаративистами праязыковой материал, прежде чем лечь в основу этноисторических исследований, непременно должен пройти строгую экспертизу – как и любой другой исторический источник, подвергаться всестороннему критическому источниковедческому анализу. Но при этом следует иметь в виду, что сама разработка методики источниковедческого анализа лингвистического материала требует понимания сути происходивших в доисторические времена непростых этнолингвокультурных процессов (Шнирельман, 2016, 258–284). Когда тюркская лингвистическая компаративистика окончательно разберётся в сложностях генезиса базовой лексики прототюркского языка, перед археологами и этнокультурологами откроются врата тюркской палеоистории. Увы, заветный ключ от сокровенных врат тюркской палеоистории всё ещё находится за семью замками потайного ларца самой строгой лингвистической науки – диахронической этнолингвокультурологической компаративистики.

Определяющее значение в процедуре подлинно научного познания палеоистории прототюркского этнолингвокультурного универсума в целом, а также его состояния накануне первичного распада и выделения от прототюркского ствола самостоятельных огузской и огурской ветвей, имеют комплексные междисциплинарные исследования на основе синтеза данных всех релевантных социально-гуманитарных дисциплин, а в их числе, прежде всего, филологии с обязательной критикой разноязычных нарративных исторических источников, археологии, диахронической лингвистической компаративистики, этнологии, социально-культурной и физической антропологии и т. д. К сожалению, в тюркологии до сих пор не предпринимались сколько-нибудь серьёзные попытки сопоставления результатов палеолингвистических, археологических, этнологических, антропологических и прочих исторических исследований, но именно междисциплинарная интеграция позволяет корректно локализовать прототюркскую прародину в пространственно-временном континууме. Интеграция эмпирической базы смежных дисциплин и тесное взаимодействие специалистов самого разного профиля гуманитарной отрасли знаний обуславливает всё большее углубление нижних хронологических стратов прототюркской истории. Однако следует признать, что всестороннее изучение палеоисторических этнолингвокультурогонических процессов в рамках комплексных интердисциплинарных исследований сильно ограничено невозможностью использования на современном уровне развития тюркской социально-гуманитарной науки всей совокупности проливающих свет на прототюркскую древность этнокультурологических, археологических, лингвистических, исторических, антропологических, и прочих релевантных источников. При этом необходимо помнить об информационной ограниченности так называемых «вспомогательных исторических дисциплин» – археологии, этнологии, диахронической лингвистической компаративистики, социально-культурной и физической антропологии, геногеографии и т. д. Применительно к доисторическим временам они демонстрируют весьма слабую информативность. Причина этого кроется, главным образом, в недостаточной изученности многих аспектов культуры прототюркских популяций. Поэтому мы сегодня имеем только косвенные сведения о гуманитарной, духовной и соционормативной культуре, системе ценностей, мировоззрении, ментальности и т. д. прототюрков. В современной тюркологии, к сожалению, весьма редки даже робкие

попытки корреляции пары-другой из приведённого ряда социально-гуманитарных дисциплин, да и те не блещут особой креативностью.

Хронотопологический аспект

Истоки тюркской цивилизации теряются в глубине тысячелетий. Тюркская палеоистория покрыта туманом веков. Однако благодаря масштабным археологическим исследованиям, проведённым в Срединной Азии в прошлом столетии мы можем по крайней мере изобразить хронологическую линию доисторической культурной деятельности и нововведений популяций восточного и южного секторов Циркумгобийской исторической провинции, из которых в конечном счёте возникает узнаваемая прототюркская цивилизация степной Евразии. Поиск и установление пространственных и временных параметров первоначального расселения любой этнолингвокультурной общности является увлекательной, но вместе с тем архисложной задачей, решение которой возможно только путём интеграции и синтеза целого комплекса социально-гуманитарных и естественных наук.

В изучении тюркской палеоистории круг нерешённых и спорных вопросов необычайно широк и многогранен. Одно противоречие лежит на поверхности: *тюрки* под таким именем (вернее, под китайским названием *туцзюэ*) появляются на горизонте истории Центральной Азии лишь в VI веке н. э., и потому велик соблазн считать их молодым этносом. Однако сравнительное историко-генеалогическое изучение двух основных ветвей тюркских языков – *Şaz*-языков стандартного (огузского) типа и *Lir*-языков огузского (булгаро-чувашского) типа – однозначно показывает, что истоки прототюркского этнолингвокультурного универсума уходят далеко вглубь тысячелетий. Проблема хронотопологической локализации тюркской прародины обсуждается в социально-гуманитарной ориенталистике без малого полтора столетия, но специалисты так и не пришли к компромиссному решению этого краеугольного вопроса тюркской палеоистории. Лингвисты-компаративисты, этнологи, историки, антропологи всех мастей предлагают разные концепции и гипотезы, но пока в основном каждый остаётся при своём мнении и тянет одеяло на себя. На страницах специальных исследований «тюрки» со своей прародиной, видимо, будут дрейфовать по Евразийскому континенту от Передней Азии и Южного Приуралья до берегов Ляодунского залива и предгорий Большого Хингана с запада на восток и обратно до тех пор, пока не обретут истинной прародины. В арсенале современной тюркологии я насчитал более десяти только претендующих на научность самых различных, подчас взаимно противоречащих, версий географической локализации тюркской прародины. И это не считая легиона дилетантских умозрительных, а подчас и фантастических предположений (подробнее об этом уже было сказано выше). Естественно, при столь значительных расхождениях представлений об изначальных пространственных и временных параметрах прототюркского этнолингвокультурного универсума исследователи тюркской палеоистории будут ориентироваться на самые разные археологические культуры и древние кочевые племена аридного пояса Евразии и сопредельных северных и южных регионов.

Приступая к изучению дописьменных этапов истории тюркских народов в первую очередь следует обрисовать хотя бы в общих чертах широкую хронотопологическую картину взаимодействия самых разных этнолингвокультурных континуумов и их составных компонентов, разбросанных волею исторических судеб по самым разным регионам бескрайних степных просторов Евразии от Большого Хингана на Востоке до Карпатского бассейна на Западе и сопредельным северным и южным регионам. По существу, вся степная и лесостепная зона Евразии была основным доменом тюркоязычных кочевников на протяжении всего доступного обозрению исторического периода.

Важным источником для пространственно-временной локализации тюркской прародины являются древнейшие внешние межязыковые связи праязыковой эпохи.

Материальные и структурные инфлюации из исторически контактировавших индосистемных (индоиранских, сино-тибетских, палеоазиатских и др.) языков довольно хорошо выделяются при сравнительном историко-генетическом анализе материала известных живых и вымерших тюркских языков. Так, с одной стороны, в общем лексическом фонде тюркских языков лингвистам-компаративистам удалось выявить значительное количество древнейших индоиранских (восточноиранских) лексических интерференций праязыковой эпохи. Они служат неопровержимым свидетельством интенсивных контактов прототюрков с продвинувшимися далеко на восток ираноязычными пасторальными племенами скифо-сакского круга (*жунами* древнекитайских источников); взаимосвязи эти сложились где-то на рубеже II–I тысячелетий до н. э., а скорее даже гораздо раньше. С другой стороны, в тюркских языках специалисты выявили значительный пласт столь же древних китайских лексических заимствований (Дыбо, 2007). В общей сложности результаты сравнительного историко-генетического изучения лексики тюркских языков указывают, что наиболее вероятное местоположение тюркской прародины находится примерно в юго-восточном секторе Циркумгобьей историко-культурной провинции. Диахроническая лингвистическая компаративистика разработала достаточно объективные и точные «лоты», позволяющие измерить глубины исторических потоков – генетические датировки межъязыковых контактов. Комплексный компаративно-контрастивно-контактологический метод по показаниям внешних языковых контактов – разновременным лексическим заимствованиям в центробежном и центростремительном направлениях – научился определять с достаточной точностью относительные хронологические рамки даже древнейших этнолингвистических процессов. Так, сравнительный историко-генетический анализ общетюркских названий металлов, имеющих индоевропейские этимологии (Егоров, 2017, I, 288), позволяет уточнить время начала контактов между прототюркскими и индоиранскими племенами – это середина – вторая половина II тысячелетия до н. э., то есть начало эпохи палеометалла во Внутренней Азии (Егоров, 2017, I, 284–295). «Лоты» современной лингвистической компаративистики позволяют устанавливать относительную временную глубину языковых контактов: истоки каких слов следует искать, образно говоря, в глубинах Марианской впадины, а каких – в мелководье Ляодунского залива. Венгерский алтаист А. Рона-Таш ещё в 80-х годах прошлого века разработал подробную периодизацию истории тюркских и чувашского языков, охватывающую хронологический диапазон с времён гипотетической алтайской общности до наших дней (Рона-Таш, 1980, 3–13; Róna-Tas, 1982, 113–169). К сожалению, тюркские историки по непонятной причине до сих пор не обратили должного внимания на это актуальное исследование. Проблема генетической и хронотопологической стратификации истории огульского тюркского (булгаро-чувашского) этнолингвокультурного континуума аридного пояса Евразии достаточно подробно проработана Н. И. Егоровым (см.: Егоров, 2017, I–II).

С высоты современной исторической науки просматривается следующая панорамная картина прототюркской прародины. По крайней мере, начиная с эпохи раннего металла и до эпохи раннего средневековья на просторах Великой Евразийской степи, от Ганьсуйского коридора на востоке до Северного Причерноморья на западе, безраздельно господствовали индоиранские, и восточноиранские племена скифо-сакского круга. Следовательно, прародину прототюрков следует искать на восточной периферии Великой Евразийской степи, в регионе между Ганьсуйским коридором и западными отрогами Большого Хингана. Для удобства эту территорию в дальнейшем будем называть **Циркумгобьей историко-культурной провинцией**. Лесные

территории, расположенные к северу от евразийского степного коридора, были заняты в основном тунгусскими, палеоазиатскими и уральскими племенами бродячих таёжных охотников, а южные – сино-тибетскими племенами. Однако следует обратить внимание на слабую изученность этнолингвистического ландшафта Циркумгобийской историко-культурной провинции вообще и в тюркологическом ракурсе, в частности. Ситуация усугубляется ещё и сложившейся в последние десятилетия порочной практикой, когда ангажированные историки, археологи и лингвисты-компаративисты в погоне за сиюминутными политическими и национальными дивидендами с необыкновенной лёгкостью и совершенно безосновательно аффилируют древние этнонимические термины китайских источников и археологические комплексы Циркумгобийского региона эпохи бронзы и раннего железного века с древними монголами. Между тем, историкам хорошо известно, что монгольские племена вплоть до конца I тысячелетия нашей эры обитали восточнее Большого Хингана в бассейне Сунгари и других правых притоков Амура. В связи с постоянно муссируемой в исторической литературе навязчивой априорной идеей монгольской атрибуции ряда зафиксированных китайскими историографами в I тысячелетии нашей эры в пределах Циркумгобийской историко-культурной провинции кочевых племён (в первую очередь группы *дунху*), имеет смысл ещё раз напомнить, что монгольские племена в степях к западу от Большого Хингана появляются не ранее XI–XII вв. н. э. (Иностранцев, 1926, 93–94; Владимирцов, 1929, 19; Таскин, 1979, 34–49; Вайнштейн, 1991, 287; Кызласов, 1992, 147–149; Егоров, 2009, 157–159; Yegorov, 2013, 4649–4651; Егоров, 2010, 93, 102; 2017, I, 130–135; Григорьев, 2012, 33, 55; 2015, 5–27 и т. д.). Знакомство с исторической литературой по этому вопросу показывает, что любые бездоказательные высказывания о присутствии монголов в Циркумгобийском регионе ранее XI в. н. э. следует квалифицировать как недостоверные.

В методологическом плане особенно актуальным является реконструкция по данным языка так называемой вмещающей экологической ниши прототюркского этнолингвокультурного универсума. Эта задача решается **лингвистической палеонтологией** путём сравнительного историко-генетического анализа наиболее релевантных и репрезентативных для реконструкции экологического ареала прототюркского универсума тематических разрядов лексики. Методами сравнительного историко-генетического анализа словарного фонда всех известных тюркских языков сначала выявляется исчерпывающий состав исконной «экологической» лексики прототюркского языка, а затем по совокупности природно-климатической, ландшафтно-географической и биологической номенклатуры реконструируется соответствующий экологический ареал расселения прототюркского этнолингвокультурного универсума. Уже с пионерных работ в области диахронической лингвистической компаративистики специалисты для установления пространственно-временной локализации прародины начали прибегать к методам лингвистической палеонтологии. Эти методы ещё в прошлом веке хорошо обкатаны на индоевропейском и уральском лингвистическом материале, но в тюркологии к ним стали обращаться с недавнего времени (см., например, работы Ю. В. Норманской: 2005, 300–325; 2006, 384–434; 2008, 11–154; 2011, 34–56). Так, Ю. В. Норманская подробно рассмотрела «исторические и археологические данные, подтверждающие традиционную точку зрения о жизни этноса-носителя пратюркского языка к моменту его распада в предгорьях Саяно-Алтая и о возможных миграциях пратюрков из Ордоса в Саяно-Алтайский регион» (Норманская, 2006, 389). Здесь надо отметить, что Ю. В. Норманская пишет о «пратюркском» состоянии, хотя реплика «к моменту его распада» указывает, что процитированное суждение следует отнести к гораздо более ранней прототюркской эпохе. Но китайские источники свидетельствуют, что собственно тюрки (вернее *туцзюэ* китайских источников) в Саяно-Алтайском регионе появляются только в VI в. н. э. (новые представления о перипетиях этнополитической истории древних тюрков см.: Егоров, 2018, 43–80). Тем не менее, она пришла к заключению, что

«во время распада пратюркского языка этнос-носитель, согласно общепринятой теории, очевидно, находился в предгорьях Саяно-Алтая. Возможно, что в какой-то более ранний период тюрки кочевали между Ордосом и Саяно-Алтаем. Эта гипотеза нуждается как в археологических, так и лингвистических доказательствах» (Норманская, 2006, 397). Нетрудно заметить, что Ю.В. Норманская слишком трепетно отнеслась к «традиционной точке зрения» на историю «пратюрков» и всячески стремилась втиснуть результаты сравнительно-исторического анализа ботанической лексики тюркских языков методами лингвистической палеонтологии в прокрустово ложе устоявшихся в тюркской историографии традиционных представлений (критический обзор отдельных положений Ю. В. Норманской см.: Гумбатов, 2012).

Суть метода лингвистической палеонтологии состоит «в соотношении присутствовавшего в реконструированном праязыковом лексиконе комплекса понятий, позволяющих представить природную среду, в которой обитал пранарод, с имеющимися выводами палеобиогеографии относительно эпохи, к которой относится время существования праязыка. Эта методика позволяет определить район, в котором мог сформироваться данный комплекс понятий в данную эпоху. Такой район предложено именовать *праязыковым экологическим ареалом*, который так или иначе должен соотноситься с районом бывшего расселения носителей праязыка перед его распадом, с прародиной» (Напольских, 2018, 11–12; выделено автором). Принцип лингвистической палеонтологии состоит в следующем. Сначала методами сравнительного историко-генетического анализа лексики реконструируется словарный фонд праязыка. Из этого фонда выбираются репрезентативные для воссоздания природно-климатической и экологической среды тематические группы лексики, отражающие географический ландшафт, растительный и животный мир периода функционирования праязыка. К примеру, если в большинстве из известных тюркских языков выявляется ряд этимологически тождественных и гнуинных названий сельскохозяйственных культур и домашних животных, специалисты приходят к заключению, что прототюркам были знакомы земледелие и животноводство и что у них было развито производящее хозяйство. Методика лингвистической палеонтологии чаще всего применяется при определении природно-географической среды и так называемой «вмещающей экологической ниши» обитания носителей праязыка. По набору сохранившихся в словарном составе большинства гомогенных языков, а поэтому проецируемых на праязыковую диахроническую страту общих наименований особенностей ландшафта и климатической среды обитания, флоры и фауны, специалисты определяют примерный ареал обитания доисторических популяций. При наложении на физическую палеогеографическую карту восстанавливаемой для праязыковой диахронической страты природно-географической, ландшафтной, флористической и фаунистической номенклатуры обычно удаётся очертить соответствующий ландшафтно-экологический ареал – компактный регион совместного распространения всех данных природных явлений и фактов, который так или иначе должен соотноситься с реальным районом обитания носителей праязыка накануне его распада. Для решения вопроса о соотношении праязыкового ландшафтно-экологического ареала и прародины необходимо состыковать данные лингвистической палеонтологии с данными диахронической лингвистической компаративистики, полученными в результате историко-генетического, этимологического и комплексного компаративно-контрастно-контактологического анализа исконной лексики, древнейших иноязычных заимствований в самом исследуемом языке, а также проникших из этого языка лексических инфлюаций в исторически контактировавших иносистемных языках (Туймебаев, Егоров, Чеченов, 2009). Данные о контактных

внешних взаимосвязях между гетерогенными иносистемными (например, между прототюркскими и восточноиранскими) и генуинными (например, между огурскими и огузскими тюркскими) идиомами необходимо соотносить с данными физической антропологии, этногеномики и геногеографии современных тюркоязычных народов и, наконец, все эти сведения следует наложить на воссозданную по археологическим данным карту культурных традиций соответствующей эпохи. Таким образом, из всей совокупности лингвистических, археологических, историко-культурологических, палеогеографических, антропометрических и прочих репрезентативных эмпирических данных складывается достаточно объективное и близкое к аутентичному представление о хронотопологических параметрах прародины и социально-культурном облике самого прототюркского глоттофора. Синтез данных палеобиологии и результатов сравнительного историко-генетического анализа ботанической лексики тюркских языков указывает на происхождение прототюркских популяций с территории юго-западных районов современных провинций Гирич, Ляонин и юго-восточного сектора Циркумгобийского региона Центральной Азии. Именно отсюда начинаются наиболее ранние из доступных обозрению миграции прототюрков в I тысячелетии до н. э. на север – вдоль западных предгорий Большого Хингана вплоть до Восточной Монголии и Забайкалья, и на запад – до Ордоса, пустыни Алашань, Ганьсуйского коридора и, возможно, до Таримского бассейна. Эти миграции начались уже накануне распада прототюркского этнолингвокультурного универсума и продолжались вплоть до древнетюркской эпохи.

Прототюркский дискурс

Эпоха палеометалла в Циркумгобийской историко-культурной провинции ознаменовалась существенными социально-экономическими изменениями, создавшими условия для улучшения качества жизни людей и, как следствие, демографического роста. Примерно в середине II тысячелетия до н. э. в Центральной Азии наступил период очередного климатического пессимума. Аридизация климата превратила просторы Монгольского плато в травянистые степи пустыни Гоби. Природно-климатические катаклизмы в совокупности с общей тенденцией разделения способов производства решительно сдвинули хозяйственно-культурный тип жизнеобеспечения популяций Внутренней (Срединной) Азии от присваивающей экономики на основе охоты, рыболовства и собирательства к производящей на основе земледелия и животноводства. В долинах рек на юго-западе Маньчжурии в этот период сохранялось традиционное земледелие, а на территории Циркумгобийского региона, где климатические условия не способствовали интенсивному земледелию, охотники-собиратели постепенно начали осваивать навыки кочевого скотоводства. Благо, именно в этот период южный и северо-западный секторы Циркумгобийской историко-культурной провинции начали осваивать откочевавшие с запада индоиранские пасторальные племена, оставившие на юге «скифоидные» памятники ордосской культурно-исторической общности, а на севере – памятники культуры херексуров и оленных камней.

К этому времени можно отнести доступный обзор с высоты современной тюркской социально-гуманитарной науки наиболее ранний этап формирования ядра прототюркского этнолингвокультурного универсума, и локализовать прародину прототюрков в юго-восточном секторе Циркумгобийского региона. Здесь, в бассейнах рек Ляохэ и Ляохахэ, впадающих в Ляодунский залив, природно-климатические условия допускали пахотное земледелие китайского типа, но дальше к северу и западу начинались степи и гряды лесистых гор, более подходящие для занятий охотой, рыболовством и собирательством. Очевидно, определённая часть прототюрков уже в эпоху энеолита или даже раньше была знакома с примитивным земледелием. Об этом свидетельствует наличие в большинстве из известных тюркских языков названий основных сельскохозяйственных культур, в частности, наиболее рано окультуренных

из них – проса и полбы (Егоров, 2009, II, 376–386). Специалистам хорошо известно, что родиной проса является Северный Китай. Уже одно это является неопровержимым свидетельством в пользу локализации тюркской прародины в пределах юго-восточного сектора Циркумгобийской историко-культурной провинции. Но гораздо более важную роль в формировании на рубеже II–I тысячелетий до н. э. прототюркского этнолингвокультурного континуума сыграло проникновение в западный, южный (район между пустыней Гоби и Великой китайской стеной) и северный (район Западной Монголии) секторы Циркумгобийской историко-культурной провинции пасторальных племён с северо-запада.

Вот тут, пожалуй, настала пора обратиться к конкретике. На севере Древнего Китая в эпоху Чжоу, как, впрочем, и в эпоху Шан (Инь), проживали многочисленные племена различного этнического происхождения. Согласно китайской историографической традиции, все эти родоплеменные подразделения считались «варварами», отличными по языку и культуре от шанских, чжоуских и других «истинно китайских» племён. Большая группа обитавших к северу от Западной Чжоу племён в разновременных китайских письменных источниках обычно объединяется под собирательным термином *ди*, а многочисленные воинственные племена, обитавшие за северо-западной периферией Чжоу, обычно именуются *жунами*. Несомненно, что это были условные обозначения двух разных этнокультурных популяций, а не этнонимами конкретных племён или даже племенных союзов, хотя при необходимости древнекитайские хронисты старались уточнить ситуацию и пытались терминологически различать отдельные группы варваров с помощью дополнительных комбинированных «этнонимических» синтагмем. В китайских источниках эпохи Чжоу упомянуты более ста различных племенных подразделений *жунов*, кочевавших в долинах рек на северо-западе от границ княжества Цинь.

Если взглянуть на этноязыковую карту Циркумгобийской историко-культурной провинции рубежа II–I тысячелетий до н. э. с высоты птичьего полёта, нетрудно заметить, что в указанном регионе тогда были представлены только две языковые общности – прототюркская на севере от Западной Чжоу и индоиранская – на западе. Заметных следов каких-либо других языков в Циркумгобийском регионе не обнаруживается вплоть до монгольской эпохи. В работах историков очень часто муссируется исключительно умозрительная идея о существовании в этом регионе множества всяких разных языков даже во времена сюннуского великодержавия, но всё это – от лукавого. Реально в регионе представлены только две языковые семьи – тюркская и индоевропейская (конкретно – восточноиранская группа индоиранских языков). Теоретически можно, конечно, допустить функционирование в регионе каких-то давно вымерших языков. Но пока не будут выявлены их реальные следы в топонимии региона или в живых тюркских языках (увы, восточноиранские языки Внутренней Азии до наших дней не сохранились), говорить о каких-то неизвестных вымерших языках Циркумгобийского региона нет никаких оснований.

В последние три-четыре десятилетия российскими, китайскими и монгольскими археологами проведены масштабные археологические исследования комплексов культуры плиточных могил (включая древности дворцовой и дунбэйской культур) в Восточной Монголии, Хэйлунцзяне, Дунбэе, Гирине, а также археологических культур эпохи бронзы и раннего железного века в провинциях Ляонин, Хэбэй, Шаньси, Шэньси и в Автономном районе Внутренняя Монголия, относящихся преимущественно к так называемой культуре «ордосских бронз» (или к «ордосской культурно-исторической общности эпохи бронзы»). Введённые в научный оборот новые материалы имеют исключительно важное значение для понимания суги

происходивших в эпоху раннего железа в очерченном регионе Внутренней Азии сложных и противоречивых процессов этнолингвокультурогенеза. Открытия китайских, российских и монгольских археологов позволили взглянуть на этнолингвогенетические процессы, происходившие на юге и востоке Циркумгобийской историко-культурной провинции три тысячи лет назад, свежим, так сказать, «незамутнённым» взглядом. Примерно на рубеже II-I тысячелетий до н. э. в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции столкнулись два этнокультурных континуума: автохтонный прототюркский и пришлый с запада индоиранский (восточноиранский). Это были две заведомо неродственные этнолингвокультурные общности – у них контрастно всё: и физический облик, и культура (первичного производства и жизнеобеспечения), и языки.

В палеоисторических древностях Циркумгобийской историко-культурной провинции российские и китайские археологи на современном этапе изученности региона выделяют по меньшей мере две крупные археологические культуры: *культуру плиточных могил* – в восточном секторе провинции и *культуру ордосских бронз* – в южном. Эти две территориальные группы археологических древностей Циркумгобийского региона коррелируют с зафиксированными в китайских нарративных источниках эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.) крупными этнокультурными общностями, обитавшими к северу от древнекитайских царств: племенами группы *ди* – на востоке и племенами группы *жунь* – на западе. Этнокультурная идентификация этих двух крупных племенных сообществ, каждая из которых была скреплена самобытными внутриэтническими традициями, устанавливается на основе подробного анализа конкретных артефактов и явлений, добытых из соответствующих археологических комплексов, а также, в известной степени, по антропологическим параметрам краниологического материала: в плиточных могилах, рассредоточенных главным образом на исторической территории расселения племён группы *ди*, захоронены представители «северной сибирской ветви большой монголоидной расы» (Цыбиктаров, 1998, 47; см. также: Новгородова, 1989, 254), а в некрополях культуры ордосских бронз погребены европеоиды памиро-ферганского антропологического типа.

Нарративные источники времён династии Чжоу достаточно подробно освещают происходившие за северными границами древних китайских царств политические коллизии, главными акторами которых были названные этносоциальные сообщества. Внимательное изучение китайских источников показывает, что в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции в эпоху Чжоу (традиционная датировка – 1122–256 гг. до н. э.; новая датировка – 1066–221 гг. до н. э.) происходили довольно сложные конвергентно-дивергентные этнолингвокультурные процессы, характеризующиеся масштабными перемещениями мобильных групп населения, микшированием, ассимиляцией, дроблением дифференциацией и т. д. Сохранилось много древних китайских нарративов, повествующих о происходивших в этом регионе на протяжении почти всего I тысячелетия до н. э. разновекторных процессах.

Этноархеологи, изучающие древности Циркумгобийской историко-культурной провинции эпохи бронзы и раннего железного века, имеют возможность в той или иной мере использовать в своих теоретических построениях данные диахронической лингвистической компаративистики, полученные в результате сравнительного историко-генетического изучения лексики тюркских языков, а также субстратный топонимический материал исследуемого региона (СИГТЯ, 1997; 2001; 2002; 2006; Дыбо, 2007). Анализ тюркской лексики методами лингвистической палеонтологии привёл специалистов к заключению, что «этнос-носитель пратюркского языка периода распада (обратите внимание на выражение «период распада», которое указывает на прототюркское состояние в нашем понимании – Н. Е.) обитал в регионе, с одной стороны, достаточно гористом..., с другой стороны, содержащем и степные ландшафты; среди растений и животных, с которыми сталкивались пратюрки,

встречались и виды, характерные для южной тайги, и типичные степные... Всё это и указанные выше особенности пратюркской культуры периода распада общности по языковым данным явно согласовались бы с помещением прародины тюрков в южную, таёжно-степную часть Саяно-Алтая» (Дыбо, 1997, 732). Необходимо сразу же отметить, что палеонтологический анализ лингвистического материала проведён крайне поверхностно и недостаточно квалифицированно, выбор южной части Саяно-Алтайского нагорья основывается исключительно на глубоко укоренившейся априорной традиции. На основании приведённых репрезентативных данных лингвистической палеонтологии (изобилие терминов для различных частей горной системы, специальные слова со значениями «переваливать через горы», «северный / южный склон», «ковыль», «дрофа») прототюркскую прародину с таким же, если не с большим, успехом можно локализовать на любом участке степного пояса Евразии – от Большого Хингана на востоке до Карпат на западе. Гораздо более подходящим претендентом на прототюркскую прародину периода распада представляется мне, скажем, северо-восточный и юго-восточный секторы Циркумгобийской историко-культурной провинции – ареал распространения культуры плиточных могил.

Пратюркская этнолингвокультурная общность, видимо, формировалась в I тысячелетии до н. э. в пределах обширного Циркумгобийского региона, охватывающего территории Забайкалья, Восточной Монголии и Южной Сибири между Байкалом и Большим Хинганом, а также нынешние провинции Северного Китая от Ганьсу до Ляонина, включая Автономный район Внутренняя Монголия. Не случайно археологи указывают на многочисленные параллели между «скифоидными» культурами южного сектора Циркумгобийской историко-культурной провинции («верхнего слоя Сяцзядянь», наньшаньгэнь, шиэртаинцзы, юйхуанмяо, маоцингоу, таохунбала, янлан и др.) и синхронными культурами Забайкалья (в частности, дворцовой, дунбэйской) (см, например: Ларичев, 1959, 63–73; Комиссаров, 1987, 42; Алкин, 2010, 4–11; Шульга, 2010, 135–140; 2011, 389–398; 2013, 135–140; 2013, 382–386; 2015; 2017, 16–19 и др.). Выявленные археологами аналогии в погребальной обрядности и вещевом инвентаре между культурами «верхнего слоя Сяцзядянь, плиточных могил восточного сектора Циркумгобийской провинции, каменных ящиков Дунбэя и дворцовой группой погребальных памятников, по мнению специалистов, скорее всего указывают на близкородственные отношения носителей этих культурных традиций. В эпоху существования культуры плиточных могил (XIII–IV вв. до н. э.) и культуры «верхнего слоя Сяцзядянь» (IX–IV вв. до н. э.) в восточном секторе Циркумгобийской провинции была представлена только одна этнолингвокультурная общность – прототюркская. С. М. Акимбеков отмечает, что «...население Восточной Монголии, расположенной между Западной Монголией и Маньчжурией, как раз и являлось носителем прототюркских языков» (Акимбеков, 2011, 66).

Однако надо иметь в виду, что в это же время происходит перманентная инвазия сначала индоиранских, позднее восточноиранских пасторальных племён скифо-сакского круга в южный сектор Циркумгобийской провинции. В Древнем Китае уже в эпоху Шан (Инь) (около начала XVII–около XI вв. до н. э./ около 1600–около 1050 гг. до н. э.) зафиксированы культурные интерференции (включая колесницы и соответствующие слова) индоевропейского происхождения. Уже во II тысячелетии до н. э., если не раньше, за пределами северных границ древнекитайских царств перманентно появлялись прибывающие с северо-запада индоиранские, восточноиранские и, вероятно, тохарские племена с присущей им «скифоидной» пасторальной культурой (Кожин, 2007; 2011; Баринаева, 2011; 2012; 2013; 2015). С восточноиранскими кочевыми племенами (*жунами* китайских источников)

традиционно аффилируются археологические памятники так называемой «культуры ордосских бронз», которую, по моему убеждению, следует рассматривать в рамках ордосской культурно-исторической общности эпохи бронзы и раннего железного века (обзор основных комплексов культуры ордосских бронз см.: Шульга, 2013; 2015). Исследования археологов показывают, что в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции, как раз в том районе, где сформировались «скифоидные» культуры (культура «верхнего слоя Сяцзядянь», культуры наньшаньгэнь, юйхуанмяо, маоцингоу, таохунбала и др.) в первой половине I тысячелетия до н. э. происходило интенсивное взаимодействие автохтонного прототюркского и пришлого с северо-запада восточноиранского населения скифо-сакского круга. Именно симбиоз этих двух основных этнолингвокультурных общностей и привёл к середине I тысячелетия до н. э. к первому из известных распаду прототюркского этнолингвокультурного универсума на две филы – пратюркскую (праогузскую) и праогурскую (прабулгарскую). Важно отметить, что китайские хронисты довольно чётко разграничивают эти две филы терминологически: пратюрков они обозначают термином *линьху* (букв. «лесные варвары»), а праогузов – *дунху* (букв. «восточные варвары»).

С. М. Акимбеков по этому поводу пишет: «Очень важно отметить, что начиная с эпохи неолита линия, условно разделяющая в Монголии монголоидное и европеоидное, а также очень похоже, что и ирано- и прототюркоязычное население, оставалось неизменной вплоть до середины I тыс. до н. э. Даже переход к кочевому скотоводству, который существенно повлиял на мобильность племён, в течение больше чем тысячи лет не оказал существенного влияния на расположение населения на территории Монголии» (Акимбеков, 2011, 66–67).

Алтай, тем более Горный, не может претендовать на прототюркскую прародину по целому ряду причин. Во-первых, китайские исторические источники эпохи Чжоу локализуют племена группы *ди* – наиболее вероятных предков тюрков – в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции. Во-вторых, в «пратюркское» время археологи отмечают густую сеть исключительно «скифоидных» древностей не только в Саяно-Алтайском регионе, но и гораздо восточнее, вплоть до Центральной Монголии, а «тюркский след» в археологии Южной Сибири начинает проявлять себя только в древнетюркское время. Поэтому А. В. Дыбо была вынуждена констатировать, что прародину тюркских народов в последнее время всё чаще помещают «в северо-западную часть Центрально-Азиатского плато, между горами Алтая и северной частью Хинганского хребта. С юго-восточной стороны они находились в тесном контакте с монгольскими племенами, с запада их соседями были индоевропейские народы бассейна Тарима, с северо-запада – уральские и енисейские народы, с севера – тунгусо-маньчжуры» (Дыбо, 1997, 732). К этому следует добавить, что «в северо-западной части Центрально-Азиатского плато» (т. е. в северо-западном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции, по нашей терминологии) китайские хронисты примерно с начала III века н. э. фиксируют племена конгломератной конфедерации *Телэ*, т. е. *огузов* и *огуров* (=уйгуров), а собственно «тюрки» (*туцзюэ* китайских источников) появляются в этом регионе только в VI веке н. э. Племена Телэской конфедерации – *он-огуры* и подвластные им *токуз-огузы* – в северо-западном секторе Циркумгобийской провинции появились, судя по всему, в период суннуского великодержавия. Кстати, огурские племена вплоть до XII века кочевали и в степях северо-восточного и восточного секторов Циркумгобийского региона, и только с образованием Великой Монгольской империи (*YekeMonggolUlus*) окончательно ассимилировались в составе формирующегося монгольского этноса. Что же касается монгольских племен, то западнее Больших Хинган их не было ни в пратюркскую эпоху, ни в древнетюркское время. Исторические предки монголов в Восточном Забайкалье появляются не раньше XI века н. э. До этого времени они обитали восточнее Малого Хингана, в бассейне Сунгари (подробнее об этом см.:

Егоров, 2017, I, 130–135; 2017, 126–141 и др.; ср., однако: Акимбеков, 2011, 33–37; особенно 122–145). Тунгусо-маньчжурские племена в прототюркскую эпоху находились в пределах современной Хабаровской области.

Локализацию прототюрков в северо-западной части Центрально-Азиатского плато отвергают довольно хорошо изученные ранние китайско-тюркские этнолингвокультурные контакты: в прототюркскую эпоху интересы древнекитайских царств не простирались далее юго-восточного сектора Циркумгобийской провинции и в любом случае не могли достичь пределов северо-западного сектора. Поэтому современные исследователи всё чаще начали говорить о локализации прародины прототюрков в районе Ордоса. Так, например, Ю. В. Норманская в результате анализа флористической лексики тюркских языков методами лингвистической палеонтологии пришла к убеждению, что «...очень надежно для пратюркского языка реконструируются названия дуба, клёна, винограда, ясеня и сливы / абрикоса, которые не растут в Саяно-Алтайском регионе, но встречаются в китайской провинции Шаньси, мы предполагаем, что какое-то весьма продолжительное время тюрки жили на Ордосе» (Норманская, 2006, 434–435; 2008, 151). Вместе с тем китайские династийные хроники однозначно свидетельствуют, что где-то в III в. до н. э. в район Ордоса переселилось выделившееся из группы *дунху* небольшое племя, которое на новом месте получило от южных соседей уничижительное прозвище *сюнну* – «строптивые рабы» (на страницах специальной литературы чаще встречается предложенный Н. Я. Бичуриным перевод «злые рабы»), а до них здесь господствовали *юэцжи*. А это значит, что район Ордоса не может считаться изначальной прародиной прототюрков. Факты неопровержимо говорят о том, что прототюркский этнолингвокультурный универсум сформировался значительно восточнее и южнее Алтая, на территории восточной периферии евразийских степей. Прародину прототюрков, как уже было отмечено не раз, следует искать в пределах южного и восточного сектора Циркумгобийской историко-культурной провинции.

В настоящее время любому профессиональному историку или лингвисту-компаративисту, подходящему к изучению тюркской палеоистории непредвзято, понятно, что древнейшие этапы этнолингвокультурогенеза прототюрков имели место быть в восточной периферии Великой Евразийской степи, который я условно обозначаю термином «Циркумгобийская историко-культурная провинция». На повестке дня диахронической тюркологии на современном этапе её развития стоит задача создания новой историческо-философской концепции как наиболее подходящего инструментария познания древнейших дописьменных этапов эволюции прототюркского этнолингвокультурного универсума и установления его места в общей истории народов Евразии. К большому сожалению, социально-гуманитарная сфера ориенталистики пока ещё не имеет сколько-нибудь целостного описания этнолингвокультурной истории номадов Центральной Азии (Срединной Евразии). Тюркская историография не может похвастаться фундаментальными теоретическими исследованиями закономерностей исторической эволюции тюркской цивилизации в тесном взаимодействии с сино-тибетским, индоиранским, монгольским и прочими этнолингвокультурными континуумами древности и средневековья. Но уже сейчас ясно, что на протяжении всей доступной обозрению истории на просторах аридной зоны Евразии происходили сложные процессы конвергенции, интерференции, симбиоза, синтеза и ассимиляции восточноиранских (скифо-сакских) и тюркских (огузских и огузских / уйгурских) и других этнолингвокультурных континуумов.

Подробное знакомство с китайскими историческими источниками эпохи Шан (Инь) (XVII–XI вв. до н. э.) и эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.) показывает, что на

обширных горно-степных территориях к северу от древних китайских царств кочевали племена, которые китайскими хронистами объединялись в два крупных этнолингвокультурных универсума: *ди* – на территории юго-восточного сектора Циркумгобийского региона и *жунь* – на территории юго-западного. С племенами группы *ди* связаны археологические памятники т. н. «культуры плиточных могил» (XIII–IV вв. до н. э.), а с племенами группы *жун* – памятники т. н. «культуры ордосских бронз» XIII–VI вв. до н. э. («скифоидные» археологические культуры «верхнего слоя Сяцзянь», наньшаньгэнь, юйхуанмяо, таохунбала, маоцингоу, янлан и др.), которые я предлагаю объединить под обобщающим названием «памятники ордосской культурно-исторической общности эпохи бронзы и раннего железного века» (сокращённо «ордосская КИО»). Следовательно, тюркскую прародину для рубежа II – I тысячелетий до н. э. с достаточным на то основанием можно локализовать в пределах юго-восточного сектора Циркумгобийского региона. После освоения от западных соседей навыков ведения интенсивного хозяйства на основе кочевого скотоводства прототюрки начали распространяться на север вплоть до Забайкалья (дворцовая культура) и на запад, в сторону Ордоса. Очевидно, что комплексное изучение этнолингвокультурной истории восточного и южного секторов Циркумгобийского региона следует начать с исследования процессов активного взаимодействия между собой прототюркского и индоиранского этнолингвокультурного универсумов.

В богатом арсенале социально-гуманитарной сферы современной ориенталистики накопилось достаточно много релевантного эмпирического материала, позволяющего уверенно идентифицировать *ди* китайских источников эпохи Чжоу с прототюрками, а *жунов* – с мигрировавшими с северо-запада восточноиранскими племенами скифско-сакского круга, которые начиная с рубежа II–I тысячелетий до н. э. волна за волной перемещались по степям Срединной Евразии на восток, доходя порой до берегов Ляодунского залива. Примерно с конца эпохи Шан (Инь) (около начала XVII–около XI вв. до н. э. / около 1600–около 1050 гг. до н. э.) в южном секторе Циркумгобийского региона развиваются процессы взаимодействия, конвергенции и симбиоза пришлого восточноиранского населения (*жунов* китайских источников) с автохтонными прототюркскими племенами (*ди* китайских источников) (подробнее об этом см.: Акимбеков, 2011, 48 и след., 64 и след.; Баринава, 2013; 2015; Деопик, Ульянов, 2016; Кожин, 2007; 2015). К середине I тысячелетия до н. э., видимо, завершается ассимиляция *жунов* в прототюркской среде. Во всяком случае, в китайских нарративных источниках «уже в начале периода «Вёсен и Осеней» варваров в целом обозначали такими сочетаниями, как *жунь-ди...*» (Акимбеков, 2011, 50), то есть появляется комбинированный собирательный этнонимический термин *жунди*. Под этим термином, очевидно, следует понимать тюркизированных *жунов*, говоривших на особом огурском наречии тюркского языка. Таким образом, выясняется, что уже к середине I тысячелетия до н. э. прототюркский этнолингвокультурный универсум (или праэтнос) распался на две филы, которые условно можно обозначать как **праогузскую** (*пратюркскую* с *Şaz*-языком) и **праогурскую** (*пратюркскую* с *Lir*-языком).

Внимательное и непредвзятое изучение древнекитайских династийных хроник и других нарративных источников позволяет достаточно объективно проследить географические ареалы формирования прототюркского этнолингвокультурного универсума, филиации пратюркской (*линху* китайских источников) и праогурской (*дунху* китайских источников) ветвей, а также пути их миграций, по крайней мере, в пределах Циркумгобийской историко-культурной провинции, начиная с глубокой древности (по крайней мере, с эпохи Чжоу согласно традиционной китайской исторической периодизации) и до развитого средневековья. Примерно в переходную эпоху от палеометалла к раннему бронзовому веку в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции начинают развиваться процессы взаимодействия автохтонных прототюркских племён (*ди* китайских источников) с

мигрировавшими с северо-запада индоиранскими и восточноиранскими племенами мобильных скотоводов (*жунами* китайских источников). Встреча прототюркских популяций бродячих лесных охотников (*линьху* китайских источников) с индоиранскими номадами на рубеже II–I вв. до н. э. оказалась эпохальной и отразилась на всех сторонах жизни прототюркских племён. Особенно принципиальную, а бы сказал, даже кардинальную, роль она сыграла в процессе формирования самостоятельной огурской этнолингвокультурной общности и её выделения от прототюркского ствола. В регионах активных контактов часть прототюркских племён переходит от экстенсивного, присваивающего типа хозяйства (на основе охоты, рыболовства и собирательства) на интенсивный, производящий (на основе кочевого скотоводства). Это приводит к демографическому взрыву в среде освоивших скотоводство прототюрков *ди*, что, в свою очередь, запускает механизм ассимиляции пришлых *жунов* в среде численно преобладающих местных *ди*. Примерно с середины I тыс. до н. э. на страницах китайских династийных хроник эпохи Чжоу появляется «гибридный» этнонимический термин *жунди*, что, по моему мнению, сигнализирует о полной ассимиляции *жунов* в среде автохтонных *ди*.

С. М. Акимбеков поэтому поводу пишет: «Очень похоже, что таким образом древние китайцы отражали своё восприятие взаимодействия и контактов, которые наверняка происходили между племенами, проживавшими вокруг Китая в пограничных зонах по соседству друг с другом». Более того, он полагает, что «...это могло быть связано с объединением разными племенами усилий для достижения тех или иных политических целей или их смешанное проживание на одной определённой территории, ставшее, в частности, результатом переселений. Чжоусцы наверняка фиксировали все эти перемены. Со своей стороны, с помощью использования комбинированных названий они как раз и могли отражать произошедшие у соседей изменения» (Акимбеков, 2011, 50).

Вскоре название *жунди* вытесняется со страниц китайских исторических анналов этнически индифферентным собирательным термином *ху* (букв. «иногородцы», часто переводится как «варвары»). Китайские нарративные источники не содержат конкретных данных о языке «северных варваров» *бэйху* (в том числе и племён группы *дунху* – «восточных варваров»). В. С. Таскин предпринял попытку сопоставить в качестве гомогенных некоторые из представленных в древних китайских источниках в иероглифической транслитерации «дунхуские» глоссы с близкими по звучанию словами современных монгольских языков и на этой основе установить «этническое родство племён, входящих в группу *дунху* и их связь с монголами» (Таскин, 1984, 39–62). Однако большинство лексических сближений В. С. Таскина не выдерживает лингвистической критики, поэтому не могут быть приняты всерьёз. Тем не менее, исследователи ранних этапов этнополитической истории Циркумгобийского региона, большинство из которых, по вполне понятным причинам составляют этноархеологи, вопросам этноязыковой принадлежности древних племён Внутренней Азии не уделяют должного внимания, а этноязыковую атрибуцию «этнонимической» номенклатуры древнекитайской историографии производят произвольно, по принципу «хочется». Поэтому в тех случаях, когда совершенно некомпетентные в вопросах сравнительного историко-генетического языкознания исследователи пытаются прибегнуть к лингвистической аргументации своих предвзятых интуитивных (а чаще просто «соблазнительных») предположений, невольно думаешь, что было бы лучше, если бы они этого не делали. Стоило бы, конечно, провести, во-первых, квалифицированный историко-генетический анализ всех сохранившихся в древних китайских источниках «варварских» глосс на предмет выяснения их истинной языковой принадлежности и,

во-вторых, сопоставительные исследования скупых языковых данных со сведениями других отраслей социально-гуманитарной науки. Однако, к сожалению, археологическое наследие «северных варваров» в тюркологии пока не нашло должного внимания, а антропологические и генетические материалы древних «хуских» популяций весьма скудны, чтобы не сказать большего.

В конце периода Чуныцю («Вёсны и Осени»; традиционная датировка – 722–481 гг. до н. э., новая датировка – 770–476 гг. до н. э.) китайцы для обозначения всей совокупности северных пасторальных соседей стали использовать этнически индифферентный термин *ху* (букв. «инородец»), при этом строго разграничивали северных (кит. *бэйху*), лесных (кит. *линьху*) и восточных (кит. *дунху*) инородцев. Подробный анализ доступных китайских источников периода Чжаньго («Сражающиеся царства»; традиционная датировка – 403–221 гг. до н. э., новая датировка – 475–221 гг. до н. э.) показывает, что под термином *дунху* китайские хронисты подразумевали большую группу огурских тюркских племён, главными из которых являются *ухуань* (= огуры), *сяньби* (= сабиры), *сюнну*, *мужун*, *цифу*, *туфа*, *шивэй*, *кумоси*, *кидань*, *туюйхунь*, *жужань* и другие племена (Таскин, 1984), сыгравшие огромную роль в дальнейшей истории степной Евразии и сопредельных северных и южных регионов вплоть до монгольской эпохи. Есть основания считать *линьху* предками праогузов (= пратюрков), а *дунху* – предками праогузов (= прабулгар).

Следовательно, выясняется, что распад прототюркского этнолингвокультурного универсума на две филы – «огузскую» и «огурскую» произошёл несколько раньше середины I тыс. до н. э. в юго-восточном секторе Циркумгобийской провинции. Главной причиной образования огурского тюркского *Lir*-языка стало освоение жунами огузского тюркского *Şaz*-языка. Характерные признаки огурского наречия образовались в результате приспособления стандартного тюркского языка огузского типа к артикуляционно-акустическим навыкам *жунов*, говоривших на одном из восточноиранских наречий. Здесь важно заметить, что «индоиранские языки, как впрочем и индоевропейский праязык, не знали звонкого *z* в медиальной и финальной позициях, и по этой причине при переходе на тюркский язык «карасукцы» на месте тюркского звонкого *z* стали произносить близкий по месту образования дрожащий сонант *ʀ*» (подробнее о происхождении огурского ротацизма см.: Егоров, 2002, 29–44, 2006, 144–163; 2009, I, 396–646; 2010, 69–103; 2017, 69–168; Егоров Н.И., Егоров Э.Н., 2001, 2002; Yegorov, 2007, 1921–1944; 2013, 4641–4651 и др.). Таким образом, выясняется, что огурский язык болгаро-чувацкого типа возник в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции в ходе ассимиляции индоиранских племён в тюркских популяциях, говоривших на идиомах стандартного тюркского (огузского) типа. Проще говоря, когда восточноиранские племена осваивали тюркский язык, они приспособливали его к особенностям своего артикуляционного аппарата. Выходит, что огуское тюркское наречие по сути своей является продуктом иранского акцента в тюркской речи восточноиранских племён (*жунов* китайских источников). Но реальная этносоциальная ситуация в Циркумгобийской историко-культурной провинции, естественно, была намного сложнее, чем пунктирно обозначенная в приведённом схематическом изложении.

Ф. Барт определил четыре варианта ситуаций эколого-экономического характера, в зависимости от которых вырабатывается та или иная стратегия хозяйственно-экономического и социально-политического поведения этнических сообществ (Barth, 1969, 14 etal.). С разработанной Ф. Бартом парадигмой хорошо соотносится сложившаяся в Циркумгобийской историко-культурной провинции в I тысячелетии до н. э. хозяйственно-экономическая и этносоциальная ситуация. Прототюркские (*ди* китайских источников) и индоиранские (восточноиранские) (*жуны* китайских источников) группы на рубеже II–I тысячелетий до н. э. или в эпоху Западная Чжоу (1122–771 гг. до н. э.; новая датировка – 1027–771 гг. до н. э.) по традиционной китайской хронологии, очевидно, занимали отдельные экологические

ниши в окружающей среде: *ди* промыслили охотой в горно-таёжных районах, а *жуны* пасли свои стада в степных просторах и предгорьях. При такой ситуации конкуренция за ресурсы между ними была минимальной. На первом этапе контакты между автохтонными прототюрками и индоиранскими (восточноиранскими) иммигрантами с северо-запада, несмотря даже на чересполосное расселение и совместное проживание в маргинальных зонах, очевидно, была весьма ограниченной и сводилась в основном к взаимному товарообмену. Касаясь этого вопроса, С. М. Акимбеков пишет, что «...в степях Монголии не было активных политических процессов, которые могли бы привести к перемещениям населения. Например, в степях к северу от Китая до создания государства Хунну не отмечено появления крупных объединений, стремящихся к гегемонии над всей степью. Более того разные племена смогли сформировать между собой чёткую географическую границу, что было отмечено в археологических находках. Соответственно существовало определённое равновесие сил, скорее всего, обусловленное отсутствием необходимости у различных племён конкурировать между собой. Причём это справедливо не только по отношению к конкуренции за всегда необходимые для ведения кочевого хозяйства свободные пастбища, но и к политической конкуренции за доминирование в Степи... Другими словами, племенам не нужно было бороться друг с другом за занимаемые ими в Степи место, столетиями их вполне устраивало имеющееся распределение территорий» (Акимбеков, 2011, 67).

Обилие индоиранских заимствований в скотоводческой терминологии подсказывает, что прототюрки уже в это время познакомились с домашним животноводством. На втором этапе, когда значительная часть прототюрков, проживавших в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции, осваивает пасторальную культуру, ситуация, очевидно, осложняется. В связи с перманентным нарастанием конкуренции за владение более продуктивными пастбищами относительно мирные взаимоотношения прототюрков с восточноиранскими соседями, надо полагать, во фронтальных зонах перерастают в военные конфликты, которые время от времени переходят и в другие районы. Китайские источники показывают, что уже к середине I тысячелетия до н. э., т. е. примерно к концу периода Чуньцю (новая датировка – 770–476 гг. до н. э.) в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции прототюркские и восточноиранские этнолингвокультурные континуумы начали конкурировать в одной и той же экологической нише. При таком раскладе либо одна группа вытесняет другую, либо они продолжают развиваться совместно, взаимно дополняя свои культуры. В конечном итоге примерно в середине I тысячелетия до н. э. ситуация в регионе сложилось так, что пришлые восточноиранские группы населения постепенно начали вливаться в состав прототюрков, окончательно ассимилировались среди них и положили начало огурскому тюркскому этнолингвокультурному континууму (*дунху* китайских источников). К этому можно добавить, что отношения между *жунди* (северными *ху*) и китайцами (*хуася*) в период Чуньцю развивались по другому сценарию, так как они занимали различные экологические ниши и создавали разные виды продукции. Китайцы занимались земледелием, а прототюрки – скотоводством, вследствие чего они в итоге обслуживали друг друга и были взаимозависимы. А такая ситуация влечёт за собой классический симбиоз и множество возможных путей взаимных контактов (от военных столкновений до «мира, основанного на родстве», кит. *хэцинь*).

Итак, выясняется, что группа племён, обозначенная китайскими хронистами собирательным наименованием *дунху*, представляет собой результат длительного

симбиоза автохтонных прототюрков и пришлых с запада *жунов* – племён восточноиранского круга. Синологи полагают, что племена группы *дунху* сформировались на севере во времена ранней династии Чжоу, а сошли они с исторической арены во времена династии Хань, около 150 г. до н. э. Самое раннее упоминание о *дунху* в китайских источниках относится к VII в. до н. э., периоду царствования цзинского правителя Вэн-гуна. Они говорили на тюркском *Lir*-языке огурского (булгаро-чувашского) типа. Такое понимание природы *дунху* объясняет многие исторические события, разворачивавшиеся в Циркумгобийской провинции в период со второй половины I тыс. до н. э. по первую половину I тыс. н. э., т. е. в период возвышения *сюнну*, *сяньби*, *ухуаней*, *мужунов*, *жужаней*, *тоба* и других кланов из группы *дунху*.

Исходя из представлений о прародине тюрков в Центральной (Внутренней) Азии историки пытались отыскать там следы пребывания булгар и хазар, но их старания оказались безуспешными (Артамонов, 1962, 114–115; 2002, 134–150; Кляшторный, 1980, 82–95; 1983, 76–90; 2010, 39, 43, 86–88, 174–179; Кызласов, 2016, 249–257; Golden, 1990, 263). Потому что они искали не сами народы, а их названия в письменных источниках. Зафиксированные далеко на западе, в степях Восточной Европы этнонимические термины могли быть и инновациями, и в период пребывания предков булгар, авар (= огуrow), хазар и иже с ними в глубинах Азии их просто могло и не быть. Так, например, под термином «*сабирь*» (из иран.: др.-перс. **asa-baara* – «садник», «наездник») в ближневосточных источниках в ряде случаев скрываются просто «наездники»; «*хазарами*» (из перс. *hazar* «тысяча») первоначально назывались нанятые правителями Хазарии на службу из Хорезма огузские военные дружины и т. д. Проблема выявления центральноазиатских предков булгар, хазар и других племён огурского круга упирается в методiku поисков, вернее в её отсутствие. На самом деле всё лежит на поверхности, но взоры исследователей зашорены ложным пониманием предметно-понятийного содержания термина *тюрк* (мн. ч. *тюркют* = *туцзюэ* китайских династийных хроник суйско-танской эпохи (подробнее об этом см.: Егоров, 2018, 43–80). Подлинную историю древних тюркоязычных народов следует искать среди группы племён крупной конгломератной конфедерации *Телэ* – прежде всего среди *он-уйгуров* (= *он-огуров*), подвластных им *токуз-огуз* и других племён, а не связывать с кучкой согдийцев (*тюркютов*, то есть с *туцзюэ* китайских источников) в 500 семей из рода *Ашина*.

На протяжении целых двух тысячелетий – с середины I тыс. до н. э. до начала II тыс. н. э. основными акторами в Великой Евразийской степи были тюрки и саки. Затянувшееся на тысячелетия эпическое тюркско-иранское противостояние в Центральной Азии уже к концу I тысячелетия н. э. завершилось полной победой тюрков.

В начале II тыс. н. э. на арену истории вступили монголы. Все остальные этнолингвокультурные общности, включая и *хуася* (= китайцев), в истории Великой Евразийской степи сыграли лишь второстепенные и эпизодические роли.

Следовательно, вся доступная обозрению история Великой Евразийской степи, по большому счету, является историей взаимодействия двух этнолингвокультурных универсумов – восточноиранского (скифо-сакского) и тюркского (огузско-огурского). К большому сожалению, даже фундаментальные научные публикации, в которых основными объектами исследования служат пасторальные цивилизации Великой Евразийской степи, как правило, зияют темными провалами и белыми пятнами и пестрят неуклюже подогнанными друг к другу связками. Укажу только на один пример: в тюркской историографии до сих пор совершенно отсутствует хоть какое-то упоминание огромного **огурского этнолингвокультурного горизонта** в истории степной Евразии. Редким исключением является, пожалуй, только «Введение в историю тюркских народов» П. Б. Голдена (Golden, 1992). А ведь огузские тюркские племена в течение более чем двух тысячелетий доминировали на гигантской

территории от Ляодунского залива до Средиземноморского бассейна, и сыграли огромную роль в этнополитической истории всей Евразии. Средневековый огурский этнолингвокультурный континуум Срединной Евразии представляет собой многомерное диахроническое и диатопическое явление. На бескрайних просторах Евразии – от предгорий Большого Хингана на востоке до Карпатской котловины на западе – в течение всего Средневековья разворачивались бурные политические события, которые приводили к перманентным изменениям политических и этнокультурных границ, взаимодействию, взаимовлиянию и смешению этносов, языков и культур. Поэтому пока ещё трудно уловить полное совпадение границ социально-политических подразделений огурского этнолингвокультурного континуума, определить характерные особенности их хозяйственной и культурной деятельности и т. д. С высоты птичьего полёта история огурского этнолингвокультурного универсума представляется как динамичный процесс перманентного взаимодействия родственных социумов и политий (племенных союзов) в широком пространственно-временном континууме. Характерной чертой этого процесса является постоянное «перехлестывание» этносоциальных (родоплеменных) и этнополитических границ. Подробнее о месте и роли огурского этнолингвокультурного универсума в истории аридного пояса Евразии можно прочитать в моих публикациях (список статей в конце публикации). Используемые в ряде моих работ методологические приёмы исследования проблем тюркской палеоистории, разумеется, не новы, но, к сожалению, в тюркологии они не получили желаемого распространения.

Трудно себе представить полноценную последовательную историю Тюркского Мира с такой огромной «чёрной дырой» в её дискурсе. Умопомрачительное сочетание сложных проблем, имеющих без малого двухвековую традицию исследования, и огромного количества псевдонаучного мусора образует чрезвычайно сложный и весьма запутанный узел нерешённых вопросов тюркской предыстории, распутать который невозможно частями. Поэтому приходится рассматривать, хотя бы и весьма лапидарно и даже пунктирно, сразу весь комплекс проблем.

Даже в рамках данной непомерно разбухшей публикации нет никакой возможности сколько-нибудь эксплицитно представить многогранную проблематику тюркской палеоистории, или хотя бы показать целостную картину этнолингвокультурной истории Циркумгобийской историко-культурной провинции в эпоху палеометалла, бронзы и раннего железного века. Такая работа требует иного формата и её результаты, остаётся надеяться, будут представлены позже. Поэтому приходится ограничиться лишь эскизным изложением важнейших теоретических и методологических аспектов архисложной и малоизученной проблемы тюркской палеоистории, изобилующей не только противоречивыми и остро дискуссионными проблемами, но и белыми пятнами и чёрными дырами. В формате данной публикации мне хотелось поделиться с заинтересованными специалистами некоторыми своими соображениями относительно пространственно-временной локализации прародины прототюрков. Междисциплинарный анализ свода доступного эмпирического материала показывает, что на данном этапе изучения проблемы локализация изначальной прародины накануне распада прототюркской этнолингвокультурной общности в I тысячелетии до н. э. в юго-восточном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции представляется наиболее фундаментальной. В южном секторе Циркумгобийской историко-культурной провинции тюркская прародина в середине I тысячелетия до н. э. занимала земли современной провинции Ляонин, северной части провинции Хэбэй и прилегающих аймаков Автономного района Внутренняя Монголия (КНР), а в восточном секторе – территорию провинций Хэбэй, Шаньси, Автономного

района Внутренняя Монголия, Восточной Монголии и Забайкалья. После распада прототюркской общности и выделения самостоятельной огузской филы (*дунху* китайских источников) ареал расселения огузских племён охватывал практически всю Циркумгобийскую провинцию. В эпоху суннуского великодержавия племена лесных ху (кит. *линьху*) постепенно оттесняются далеко на север, вплоть до районов Забайкалья, Прибайкалья и Саяно-Алтайского нагорья. Согласно сложившимся в тюркской историографии традициям, суннуский шаньюй Маодунь в 203–202 гг. до н. э. подчинил племена Монголии, Саяно-Алтайского региона и Верхнего Енисея. Эту дату можно принять в качестве рабочей гипотезы для ориентировочной хронологизации выделения от пратюркского ствола этнолингвокультурного ядра северо-восточной (сибирской) ветви тюркоязычных народов.

В современной исторической и археологической литературе устоялся тезис о широком распространении культурного влияния сунну по всей Циркумгобийской историко-культурной провинции. Эпоха господства сунну в Срединной (Внутренней) Азии и доминирования в Монголии и Саяно-Алтайском регионе потомков сунну (в лице группы огузских тюркских племён, *телэ* китайских источников) вплоть до возникновения в середине VI в. н. э. Тюркского каганата получило название «гунно-сарматской». Специалисты утверждают, что в этот период в степях Центральной Азии и прилегающих к ним с севера лесостепях Южной Сибири шёл процесс формирования новой культуры. В разных районах Срединной Евразии этот процесс проходил по-разному: в одних регионах ярко проявились этнокультурные традиции огузов, в других прослеживалось лишь опосредованное её преломление в культуре местных иранских, уральских, енисейско-кетских и прочих племён. В степях Евразии настала эпоха огузских тюркских племён (Егоров, 2014; 2017, I, 69–168; Yegorov, 2014, 124–171). Но это уже совсем другая история.

Разумеется, любые суждения, выводы и заключения об исторической динамике этнолингвокультурных процессов, развивавшихся в Циркумгобийской историко-культурной провинции и, шире, во всей Внутренней (Срединной) Азии, во многом будут зависеть от того, как будет трактоваться эволюция тюркского хронотопа в период с середины I тысячелетия до н. э. и до середины I тысячелетия н. э. О географической локализации, времени существования и характере исторической динамики пространственно-временных параметров тюркского этнолингвокультурного универсума Центральной Азии в тюркологии за последние 100–150 лет были высказаны самые различные мнения. Занимая любую из существующих позиций, исследователь невольно попадает под круговой обстрел критики со стороны апологетов других интерпретаций тюркской палеоистории. Но при этом нельзя забывать, что в науке именно конструктивная критика является двигателем прогресса.

* * *

Всеобщая история прототюркского этнолингвокультурного универсума – это итог многотысячелетнего процесса формирования, взаимодействия и эволюции популяций Центральной Азии, результат перманентного взаимодействия прото- и пратюрков с близкими и дальними родственниками и соседями, постоянного противодействия дивергентных и конвергентных процессов, приведших в своё время к консолидации многих популяций Внутренней Азии в прототюркский этнолингвокультурный универсум, а затем к распаду прототюркской общности на самостоятельные филы и расселению новых этнических групп по просторам Евразии – от берегов Тихого океана до Средиземного моря и Атлантики. Вся эта архисложная и многоаспектная проблематика является объектом не только диахронической лингвистической компаративистики, она является объектом и предметом изучения целого ряда других социально-гуманитарных дисциплин – археологии, физической и социально-культурной антропологии, этнологии, культурологии, этнической истории, генетики и т. д. Следовательно, сугубо лингвистический подход к проблемам тюркской

палеоистории не оправдывает себя, ибо прототюркский универсум – это не только язык (фонетика, морфология, имя, глагол, грамматика, синтаксис и т. д.), это прежде всего культура, воссоздаваемая через свидетельство языка и по данным сравнительного историко-генетического изучения эмпирических материалов актуальной этнографической действительности, а также стоящая за этой культурой этническая общность людей. Новый этап всестороннего и глубокого междисциплинарного изучения палеоистории прототюркского пространственно-временного универсума в его органической связи с этнолингвокультурной и социально-политической историей всех основных пратюркских этнических общностей требует от научного сообщества критического пересмотра существующих в тюркской историографии научно-теоретических концепций, постулатов, гипотез, теорий и т. д. Залогом успеха тюркской палеоистории является тщательный источниковедческий анализ всего имеющегося фонда репрезентативной эмпирической базы и его значительное пополнение новыми, ранее не содействованными источниками. На данном этапе развития тюркологии чрезвычайно актуальным является организация углублённого критического анализа всей репрезентативной эмпирической базы с использованием новых возможностей междисциплинарного подхода на основе интеграции наук, синтеза данных смежных отраслей знаний и кооперации всех заинтересованных специалистов по самым разным направлениям гуманитаристики.

Однако, ещё рано тешить себя иллюзиями о воссоздании в ближайшей перспективе идеальной истории прототюрков и их потомков, в которой будет однозначно определено первоначальное ядро прототюркского этнолингвокультурного универсума в образе какой-то первобытной родовой общности или более крупной популяции, установлена точная хронология возникновения праязыка, его материальных и структурных элементов по всем строевым уровням – от фонетики до синтаксиса и дискурса, определена социокультурная характеристика прототюркского «праэтноса», установлена точная хронология каждого объекта и явления культуры и т. д. Полагаю, что идеальное представление о возможности воссоздания такой этнолингвокультурной и социально-политической истории прототюрков и их потомков является неосуществимой утопией. Думаю, что идеальную палеоисторию невозможно сделать ни в ближайшей, ни в дальней перспективе. Если нам удастся воссоздать какие-то самые общие, по мере возможности приблизительно аутентичные реальной контуры этнолингвокультурной истории прототюркского сообщества хотя бы с рубежа II–I тысячелетий до н. э., то это уже будет большим достижением.

А для того, чтобы хоть немного приблизиться к достижению этой заветной цели, тюркскому научному сообществу для начала желательно обсудить целый ряд важнейших проблем, которые имеют прямое отношение к воссозданию тюркской палеоистории, т. е. дописьменных этапов эволюции прототюркского (а также пратюркского и праогурского) этнолингвокультурного универсума с древнейших времён до раннего средневековья. На мой взгляд, наиболее актуальными являются следующие семь блоков первоочередных, практически малоизученных проблем, без надлежащего научного решения которых компетентное освещение ранних этапов этнолингвокультурной истории тюркских народов невозможно себе представить.

1. Научно-теоретические и методологические аспекты изучения узловых проблем палеоистории. Проблема дефиниции терминов «прототюки» и «пратюрки». Проблема синтеза данных письменных источников, археологии, физической антропологии, диахронической лингвистической компаративистики, лингвистической палеонтологии, антропологической палеогенетики и т. д. и кооперации социально-гуманитарных дисциплин для реконструкции тюркской предыстории.

2. Проблематика тюркского праязыка, праэтноса, и пространственно-временной локализации прародины. Проблема дефиниции терминов «праязык», «праэтнос», «прародина». Методология, методика, методы и приёмы изучения палеоисторических этносов, их языков и культур. Проблема исходной и промежуточных прародин. Проблема реконструкции языка-архетипа, промежуточных и групповых праязыков. Проблема соотношения языка, культуры и этноса на разных этапах исторической эволюции этнолингвокультурного универсума.

3. История тюркско-монгольских этнолингвокультурных взаимоотношений и алтайская гипотеза. Научная оценка возможностей современной историко-генетической лингвистики и отношение к дальним и сверхдальним реконструкциям. Парадоксы ностратической теории. Проблема омникомпаративистики и реконструкции «адамического» протоязыка.

4. Понятие прототюркского этнолингвокультурного универсума. Общая характеристика. Хронотопология. Лингвистический аспект. Археологический аспект. Антропологический аспект. Этнологический аспект. Социокультурный аспект. Причины и механизмы распада прототюркского этнолингвокультурного универсума. *Праогузский* (= пратюркский) и *праогурский* (= прабулгарский или протобулгарский) филы. Проблема пространственно-временной локализации основных клонов пратюркской общности.

5. Циркумгобийская историко-культурная провинция как прародина прототюрков накануне первичного распада. Этнолингвокультурная история Циркумгобийской провинции в свете китайских нарративных источников (доханьская эпоха). История Циркумгобийской провинции в свете археологических источников. Проблема историко-культурного районирования провинции. «Скифоидные» культуры южного сектора Циркумгобийской провинции I тыс. до н. э. и проблема выделения *ордосской культурно-исторической общности эпохи бронзы* (археологические культуры «верхнего слоя Сяцзядянь», юйхуанмяо, маоцингоу, таохунбала, янлан и др.). Культуры плиточных могил (дворцовая, бурхотуйская, дунбэйская и др.) в восточном и северо-восточном секторе Циркумгобийской провинции. Хозяйственно-культурный уклад населения южного и северного секторов и проблема взаимодействия носителей культур. Основные маршруты сезонных миграций пасторальных племён.

6. Проблематика этнолингвокультурной истории Циркумгобийской провинции в I тыс. до н. э. Проблема смыслового содержания «этнонимической» номенклатуры древнекитайских источников (*цяны, жуны, ди, жунди, ху, линьху, дунху, ухуань, сяньби, мужун, цифу, туфа, шивэй, туюйхунь, кумоси, кидань, сюнну, цзе, жужань, гаоцзюй, телэ, туцзюэ, хуэйхэ* и т. д.). Проблема этнической идентификации древних этнонимов. Проблема аффилиации археологических памятников и этнолингвокультурных общностей.

7. Этнолингвокультурная история Циркумгобийской провинции во второй половине I тыс. до н. э. Распад прототюркского этнолингвокультурного универсума в середине I тыс. до н. э. и его последствия. Проблема этноязыковой атрибуции *линьху* (= огузы) и *дунху* (= огуры) китайских источников. Проблема взаимоотношения *праогузского* и *праогурского* этнолингвокультурных континуумов (вторая половина I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.). Проблема огурского горизонта в истории степной Евразии. Проблема огурского субстрата и татар (*дада, татань* китайских источников) в этнолингвокультурогенезе средневековых монголов. Проблема огурской этнолингвокультурной принадлежности древних уйгуров (до VII в. н. э.). Проблема места и роли конгломератной конфедерации *Телэ* в древней истории тюрков. Проблема этнолингвокультурной идентификации *туцзюэ* китайских династийных хроник. Место и роль правящего клана Ашина, *он-уйгуров* и *токуз-огузов* в истории Древнетюркских каганатов. Актуальные проблемы тюркской этнонимии (с точки зрения исторической науки).

Разумеется, большая часть из перечисленных здесь насущных проблем тюркской историософии из-за отсутствия квалифицированных специалистов ещё долгое время даже не будет поставлена. Но я, оставаясь неисправимым оптимистом и максималистом, в душе лелею надежду, что встречи палеоисториков в дальнейшем станут регулярными, и тогда многие из сформулированных здесь проблем будут широко и квалифицированно обсуждаться молодым поколением тюркологов, алтаистов, ориенталистов и, если сочтут научно корректным, даже омникомпаративистов, на более высоком уровне знаний.

А для того, чтобы эти мечты стали воплощаться в жизнь, надо предпринять реальные шаги. Проблема тюркской палеоистории в первую очередь опирается на отсутствие профессиональных кадров «широкого профиля» (как это раньше называлось), способных квалифицированно работать с совокупностью самых разнородных источников: нарративных, лингвистических, археологических, генетических и т. д. Для успешного и конструктивного исследования сложнейших проблем предыстории необходима стратегия интеграции наук и синтеза источников (Клейн, 1988, 13–23). Поэтому в первую очередь надо налаживать подготовку высококвалифицированных специалистов широкого профиля – умеющих одинаково хорошо разбираться как в тонкостях методики этнической атрибуции археологических артефактов, так и лингвистической палеонтологии и компаративно-контрастивно-контактологической лингвистики. В этой связи предлагаю обсудить проблему введения в программы исторических факультетов ведущих вузов спецкурсов «Методика и источники палеоисторических исследований». «Основы лингвистической палеонтологии», «Язык как исторический источник» и т. п. На филологических факультетах необходимо поднять научно-теоретический и методологический уровень преподавания дисциплин сравнительно-исторического цикла и больше обращать внимания на современные междисциплинарные направления в свете актуальной в наше время антропоцентрической парадигмы

И наконец, чтобы молодые специалисты получили возможность практического приложения полученных специальных знаний в ведущих научно-исследовательских институтах, разрабатывающих насущные проблемы социально-гуманитарных дисциплин, организовать специальные научные лаборатории по изучению обозначенных в данной работе особо актуальных аспектов тюркской предыстории.

ЛИТЕРАТУРА

- Акимбеков С. М. История степей: феномен государства Чингисхана в истории Евразии. Алматы: изд-во «Центр Азии», 2011. – 640 с.
- Алкин С. В. К вопросу о связи культуры плиточных могил Забайкалья и культур эпохи раннего металла Внутренней Маньчжурии // Евразийское культурное пространство: Актуальные проблемы археологии, этнологии, антропологии. Иркутск, 2010. С. 4–11.
- Артамонов М. И. История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. – 524 с.; Изд. 2-е. Л.: Филол. ф-т СПбГУ, 2002. – 560 с.
- Арутюнов С. А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. – 247 с.
- Арутюнов С. А. Этнические общности доклассовой эпохи // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М.: Наука, 1982, С. 55–82.
- Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленен этимологик сүзлеге. Ике томда. Казан: Мәгариф–Вақыт, 2015. I том (А–Л). – 543 б.; II том (М – Я). – 567 б.
- Баринова Е. Б. Влияние материальной культуры Китая на процессы инкультурации Средней Азии и Южной Сибири в домонгольское время. М.: ИЭА РАН, 2011. – 451 с.
- Баринова Е. Б. Китай и Южная Сибирь в древности: два вектора взаимодействия. М.: Новое Время, 2015. – 186 с.
- Баринова Е. Б. Китайско-центральноазиатские контакты в домонгольское время: Формирование и развитие. Saarbrücken: AVAkademikerverlagGmbH&Co, 2012. – 87 с.

- Баринова Е. Б. Этнокультурные контакты Китая с народами Центральной Азии в древности и средневековье. М.: ИЭА РАН, 2013. – 419 с.
- Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: Введение и фонетика. Л., 1929. – XII + 436 с.
- Григорьев Е. М. Гуннская проблема и вопрос об этнокультурных параллелях сюнну, гуннов и предков чувашей: историографический аспект. Ч. 1 // Исследования по истории Чувашии и чувашского народа. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. Вып. 5. С. 3–58.
- Григорьев Е. М. Гуннская проблема и вопрос о культурных параллелях сюнну, гуннов и предков чувашей: историографический аспект. Ч. 2 // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. Вып. 3. С. 5–27.
- Гумбатов Г. Н. Историческая прародина тюрков: От Арана до Алтая. Баку: Elmitakhsil, 2012. – 447 с.
- Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.; Л. Депонировано ВИНТИ, 1–14. 03. 1979. №1001–79. – Вып. 1: Звено между природной средой и обществом; 2 – 25. 10. 1979. №3734–79. – Вып. 2: Пассинарность; 3– 25. 10. 1979. №3735–79. – Вып. 3: Возрасты этноса. Первое издание отдельной книгой: Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 528 с.
- Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. 3-е изд., стереотипное. Л.: Гидрометеиздат, 2990.528 с.
- Деопик Д. В., Ульянов М. Ю. Государство Шан-Инь (около 1300–1027 г. до н. э.) // История Китая с древнейших времён до начала XXI века. – Т. 1: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V века до н. э.). М.: Наука; Вост. лит., 2016. – С. 531–625.
- Дыбо А. В. Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд: пратюркский период. М.: Вост. Лит., 2007. – 223 с.
- Дыбо А. В. О прародине, древнейших миграциях и контактах пратюрков // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М.: Наука, 1997. С. 723–724.
- Дыбо А. В. Этимологический словарь тюркских языков. Том 9 (дополнительный): Этимологический словарь базисной лексики тюркских языков. Астана: ТОО «ProsperPrint», 2013. –616 с.
- Егоров Н. И. Алтаистика на рубеже XX–XXI веков: итоги и перспективы // Международный форум «Алтайская цивилизация и родственные народы алтайской языковой семьи»: Сборник выступлений и статей, посвященных истории народов, имеющих общие алтайские историко-культурные и этногенетические корни (20 22 июля 2017 г.). Бишкек: Турар, 2017. С. 126–141.
- Егоров Н. И. Древнейшие иранские языковые заимствования пратюркской эпохи в чувашском языке // Урхи Наумё. Чăваш чĕлхесĕ Наум Андреевич Андреев 110 çул тултарнă май: статьясен пуххи. ЧПГĀИ. Шупашкар, 2002. С. 29–44.
- Егоров Н. И. Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн.1. – 428 с.
- Егоров Н. И. Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн. 2. – 440 с.
- Егоров Н. И. Избранные труды: Этимология. Этноглоптогенез. Этнолингвокультурология. Астана; Чебоксары: Новое время, 2009. Т. I. – 1016 с.
- Егоров Н. И. Избранные труды: Этимология, Этноглоптогенез. Этнолингвокультурология. Астана; Чебоксары: Новое время, 2009. Т. II. – 848 с.
- Егоров Н. И. Источники и репрезентативная база для изучения огурского этнолингвокультурного горизонта // Археологическое наследие Урала: от первых открытий к фундаментальному научному знанию (XX Уральское археологическое совещание). Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 25–29 октября 2016 г. Ижевск: Ин-т компьютерных исследований, 2016. С. 360–365.
- Егоров Н. И. Концептуальная парадигма чувашского этнолингвогенеза в трудах В. Ф. Каховского // Чувашская археология. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. Вып. 3. С. 81–121.
- Егоров Н. И. Манифестация огурского этнолингвокультурного горизонта / континуума в истории аридного пояса Евразии (I тыс. до н. э.–I тыс. н. э.) // DünyaUygurlığı İçindeTürkUygurlığı: TarihveDilMeseleleriKurultayı. 26 – 29 Haziran, 2014. Eskişehir, 2014. Pdf. (Электронная версия).
- Егоров Н. И. Мифологическая основа древнетюркских генеалогических преданий // Материалы Международной научно-теоретической конференции «Наследие Серикбола Кондыбая: новые взгляды на развитие мировой мифологии» (К 50-летию учёного-мифолога Серикбола Кондыбая). Актау, 6–8 июня 2018 г. Караганда: «Экожан», 2018. С. 43–80.
- Егоров Н. И. Огур-пáлхар-чáваш этноглоптогенезĕн теп проблемисем (авалхи тапхáр) // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2010. №5. С. 69–103.
- Егоров Н. И. Проблемы хронопологической стратификации чувашско-монгольских лексических параллелей и их историческая интерпретация // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2006. №1. С. 144–163.
- Егоров Н. И. Синопис концептуальной парадигмы истории прототюркской этнолингвокультурной общности (I тысячелетие до нашей эры) // Языковые контакты народов Поволжья

и Урала: сборник статей XI Международного симпозиума (Чебоксары, 21 – 24 мая 2018 г.). Чебоксары: Изд-во Чуваш. Ун-та, 2018. С. 32–39.

Егоров Н. И. Синопис концептуальной парадигмы истории прототюркской этнолингвокультурной общности (I тысячелетие до н. э.) // Туркология. Туркестан, 2018. № 3 (89). С. 41–57.

Егоров Н. И., Егоров Э. Н. Древнейшие индоевропейские (индоиранские и восточноиранские) лексические заимствования в пратюркском и проблемы ранних этапов этнолингвогенеза огуров (протобулгар) // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. Чебоксары, 2000. №3/2001. №1. С. 185–204. Продолжение // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. Чебоксары, 2002. №4. – С. 140–154.

Закиев М. З. История татарского народа: (Этнические корни, формирование и развитие). М.: ИНСАН, 2008. – 560 с.

Иностранцев К. А. Хунну и гунны: (Разбор теорий о происхождении народа хунну китайских летописей, о происхождении европейских гуннов и взаимных отношениях этих двух народов). Л., 1926; 2-е изд. М.: Директ-Медиа, 2014. – 137 с.

Клейн Л. С. Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу (интеграция наук и синтез источников в решении проблем этногенеза) // Сов. этнография. М., 1988. № 4. С. 13–23.

Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М: Наука, 1964. – 215 с.

Кляшторный С. Г. Терхинская надпись. (Предварительная публикация) // Сов. Тюркология. Баку, 1980. №3. С. 82–95.

Кляшторный С. Г. Тэсинская стела. (Предварительная публикация) // Сов. Тюркология. Баку, 1983. №6. С.76–90.

Кляшторный С. Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2010. – 328 с.

Кожин П. М. Китай и Центральная Азия до эпохи Чингисхана: К проблеме палеокультурологии. М.: Форум, 2011. – 368 с.

Кожин П. М. Этнокультурные контакты населения Евразии в энеолите – раннем железном веке (палеокультурология и колёсный транспорт). Владивосток: Дальнаука, 2007. – 428 с.

Комиссаров С. А. Комплекс вооружения культуры верхнего слоя Сяцзядянь // Военное дело древнего населения Средней Азии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 39–53.

Кормушин И. В. К реконструкции грамматических категорий глагола // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006. С. 240–268.

Кызласов И. Л. Вопросы хазароведения // Степи Восточной Европы в средние века: Сборник памяти С. А. Плетнёвой. М.: Авторская книга, 2016. С. 249–257.

Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1992. – 224 с.

Ларичев В. Е. О происхождении культуры плиточных могил Забайкалья // Археологический сборник. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. Т.1. С. 63–73.

Напольских В. В. Очерки по этнической истории. Казань: АН РТ, 2012. – 644 с.

Новгородова Э. А. Древняя Монголия. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1989. – 383 с.

Норманская Ю.В. Верификация локализации тюркских прародин на основании сопоставления лингвистических и археологических данных о комплексе вооружения тюрков // Урало-алтайские исследования. М., 2011. № 01 (04). С. 34–56.

Норманская Ю. В. Географическая локализация пратюрков по данным флористической лексики. I // Алтайские языки и восточная филология. Памяти Э. Р. Тенишева. М., 2005. С. 300–325.

Норманская Ю. В. Географическая локализация прародин тюрков по данным флористической лексики. II // Природное окружение и материальная культура пратюркских народов. М.: Вост. лит. РАН, 2008. С. 119–154.

Норманская Ю. В. Растительный мир. Деревья и кустарники. Географическая локализация прародин тюрков по данным флористической лексики // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006. С. 387–434.

Рона-Таш А. Проблемы периодизации и источники истории чувашского языка // Проблемы исторической лексикологии чувашского языка: Труды / ЧНИИ. Чебоксары, 1980. С. 3–13.

СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Фонетика. М.: Наука, 1984. – 284 с.; Синтаксис. М.: Наука, 1986. – 284 с.; Морфология. М.: Наука, 1988. – 560 с.; Лексика. М.: Наука,

1997. – 800 с.; Лексика. М.: Наука, 2001. – 822 с.; Региональные реконструкции. М.: Наука, 2002. – 767 с.; Пратюрский язык-основа. Картина мира пратюрского этноса. М.: Наука, 2006. – 908 с.

Таскин В. С. Китайские источники о древних тюркских и монгольских племенах // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М.: Наука, 1979. Ч. II. С. 34–49.

Таскин В. С. Материалы по древней истории кочевых народов группы дунху. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1984. – 486 с.

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2000. Т. I: (А Б). 341 с.; 2002. Т. II: (Д, Е, И, Й). – 388 с.; 2004. Т. III: (К – Л). – 440 с.; 2008. Т. IV: (М, Н, О, П). – 442 с.

Туймебаев Ж. К. История тюрко-казахско-монгольских этноязыковых взаимоотношений. Монография. Астана, 2008. – 371 с.

Туймебаев Ж. К. Казахско-монгольские лексические параллели: Материалы к Этимологическому словарю казахского языка. М.: Русский раритет, 2005. – 560 с.

Туймебаев Ж. К. Проблема анлаутных губных согласных в алтайских языках (ревизия фонетического закона Рамстедта-Пеллио). Монография. М., 2004. – 182 с.

Туймебаев Ж. К. Становление и развитие алтайской теории и алтаистики. Туркестан: МКТУ им. Х. А. Ясави, 2006. – 272 с.

Туймебаев Ж.К., Егоров Н. И., Чеченов А. А. Актуальные проблемы исследования языков Центральной Азии: Туранский языковой союз. Астана; Кокшетау: Изд. КГУ, 2009. – 108 с.

Туймебаев Ж., Сағидолда Г. Алтаистиканың тарихи-лингвистикалык негізі. Алматы: Қазығұрт, 2015. – 408 б.

Цыбиктаров А. Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. – 288 с.

Черных Е. Н. Культуры кочевников в мегаструктуре Евразийского мира. М.: Языки славянской культуры, 2013. Т. I. – 368 с.; Т. II. – 432 с.

Черных Е. Н. Степной пояс Евразии: Феномен кочевых культур. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 624 с.

Шапошников А. К. Праязык, праэтнос, прародина // Мова культура. Кив: Видавничий дом Дмитра Бураго, 2006. Вип. 9. Т. 1. С. 129–136.

Шнирельман В. А. Арийцы или тюрки? Борьба за предков в Центральной Азии // Политическая концептология. М., 2009. №4. С. 192–212.

Шнирельман В. А. Археологическая культура и социальная реальность (проблема интерпретации керамических ареалов). Екатеринбург: УрО РАН, 1993. – 40 с.

Шнирельман В. А. Археология и этнография: проблемы корреляции // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул, 1995. С. 141 – 152.

Шнирельман В. А. Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: НЛО, 2006. – 696 с.

Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. – 592 с.

Шнирельман В. А. Междисциплинарный подход и этногенез // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 258–284.

Шнирельман В. А. Хазарский миф: Идеология политического радикализма в России и его истоки. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2012. – 312 с.

Шнирельман В. А. Ценность прошлого: этноцентрические исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. М.: Гендальф, 2000. – С. 12–34.

Шульга Д. П. Материалы Забайкалья в контексте изучения китайских памятников археологии раннего железного века (на примере культуры Шацзин) // Приграничный регион в историческом развитии: партнерство и сотрудничество. Чита, 2017. Ч. 2. С. 16–19.

Шульга П. И. Могильник Юйхуанмяо в Северном Китае (VII - VI века до нашей эры). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2015. – 304 с.

Шульга П. И. Могильник Юйхуанмяо и кочевнические культуры Южной Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН: 2013 год. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН. 2013. Т. XIX. С. 382–386.

Шульга П. И. О захоронениях коргантасского типа // Сакская культура Сарыарки в контексте изучения этносоциальных процессов Степной Евразии. Алматы: Бегазы-Тасмола, 2015. С. 405–418.

Шульга П. И. Об истоках погребального обряда хунну // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Материалы Международной научной конференции. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2011. Вып. 2. С. 389–398.

Шульга П. И. Особенности угасания и трансформации раннескифских культур в VI в. до н. э. на востоке Евразии (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного университета. История. Томск, 2013. № 3 (23). С. 319–323.

Шульга П. И. О хронологии и культурной идентификации памятников VIII–VI вв. до н. э. Забайкалья и Северного Китая // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. С. 135–140.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные / Авт.-сост. Э. В. Севортян. М.: Наука, 1974. – 767 с.; Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б» / Авт.-сост. Э. В. Севортян. М.: Наука, 1978. – 349 с.; Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Г», «Д» / Авт.-сост. Э. В. Севортян. М.: Наука, 1980. – 389 с.; Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й» / Авт. сл. статей Э. В. Севортян, Л. С. Левитская. М.: Наука, 1989. – 293 с.; Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К», «К» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. М.: «Языки русской культуры», 1997. – 368 с.; Общетюркские и межтюркские основы на букву «К» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. М.: Индрик, 2000. – 265 с.; Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, Г. Ф. Благова, А. В. Дыбо, Д. М. Насилов, Е. А. Поцелуевский. М.: Вост. лит., 2003. – 446 с.; Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Т», «Ч» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, Г. Ф. Благова, А. В. Дыбо, Д. М. Насилов, Е. А. Поцелуевский. *Рукопись*.

Blench R., Spriggs M. (eds.). *Archaeology and Language I: Theoretical and Methodological Orientations*. London; New York: Routledge, 1997. – 320 p.

Campbell L. *Historical Linguistics: An Introduction*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999. – 398 p.

Golden P. B. *The Peoples of the South Russian Steppes. The Peoples of the Russian Forest Belt // The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 229–284.

Golden P. B. *An Introduction to the History of Turkic Peoples*. Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1992; цит. по: Golden P. B. *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortacag ve Erken Yenicağ da Avrasya ve Ortadoğu da Etnik Yapı ve Devlet Olusumu*. Çorum: Kara M, 2006. – 575 s.

EDAL – Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*. Leiden; Boston: Brill, 2003. Vol. I: (A – K). – 858 p.; Vol II: (L – Z). – 859–1556 p.; Vol. III: (Indices). – 1557–2096 p.

Eren H. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999. – 512 s.

Eyüboğlu I. Z. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. Istanbul: Sosyal Yayınları, 1988 (1991. – 782 s.; 1995; 1998. – 866 s.; 2004; 2017; 2018. – 912 s.).

Gülensoy T. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2007. I c. – 608 s.; II c. – 595 s.; 2-nci basım. 2018. – 1024 s.

Jones S. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*. London; New York, 1997. – 180 p.; 2nd ed.: London; New York: Routledge, 2003. – 180 p.

Nişanyan S. *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. Istanbul: Everest Yayınları, 2002 (2007; 2009). – 773 s.

Nişanyan S. *Nisanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. Istanbul: Liber, 2018 – 1035 s.

Róna-Tas A. *The Periodization and Sources of Chuvash Linguistic History // Chuvash Studies/ Budapest; Wiesbaden: Akademiai kiado, 1982. P. 113–169. Bibliotheca Orientalis Hungarica, 28; Asiaticshe Forshungen, 79.*

Róna-Tas A., Berta Á. *West Old Turkic: Turkic Loanwords in Hungarian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011: Part I: Introduction, Lexicon «A–K». – 918 p.; Part II: Lexicon «L–Z», Conclusions, Apparatus. – 919–1194 p.

Shanks M., Tilley C. *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. London; New York: Psychology Press, 1992. – 287 p.

Shanks M., Tilley C. *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press, 1987. – 256 p.; 2nd ed.: Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988. – 249 p.

Smith A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1986. – 240 p.

Trigger B. G. *Ethnicity: An Appropriate Concept for Archaeology? // Fennoscandia Archaeologica*. Helsinki, 1994. Vol. XI. P. 100–103.

Yegorov N. I. Древнейшие индоевропейские (индоиранские и восточноиранские) лексические заимствования в пратюркском и проблемы ранних этапов этнолингвогенеза огуров (протобулгар) // IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri. Ankara, 2007. II cilt. S. 1921–1944.

Yegorov N. I. Ogur-Bulgar-Çuvaş Etnoglotto Genezinin Ana Problemleri: (Eskidönem) // VI. Uluslararası türk dili kurultayı bildirileri. 20–25 Ekim, 2008. Ankara: TDK, 2013. IV cilt. – S. 4641–4651.

Yegorov N. I. Orta-Asya Tarihinde Ogur “Protobulgar”ın Dil Kültürü ve Devamlılığı // Dünya Uygarlığı İçinde Türk Uygarlığı: Tarih ve Dil Meseleleri Kurultayı. 26–29 Haziran, 2014. Eskişehir, 2014. II cilt. S. 124–171.

TÜRKİYE'NİN DOĞU ANADOLU ve AZERBAJYAN'IN BATI AZERBAJYAN BÖLGESİ AĞIZLARININ SINIFLANDIRILMASI ve BAZI ORTAK DİL ÖZELLİKLERİ

Some Common Language Features and Classification of Eastern Anatolia of Turkey and Western Azerbaijan Region Dialect of Azerbaijan

Dr. Öğr. Üyesi Elvan CAFAROV*

Simgeler:

- ä - ə (Azerbaycan alfabetesinde)
ĝ - q (Azerbaycan alfabetesinde)
ĥ - x (Azerbaycan alfabetesinde)

ÖZET

Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgelerinde konuşulan Türkçe XI. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Doğu Türkçesinin Doğu Oğuz Kolunda yer almış Türkçe'dir. XVI. yüzyıldan itibaren Azerbaycan topraklarının Safevi Devleti'nin hakimiyeti altına girmesiyle Doğu Türkçesinin Doğu ve Doğu Oğuz kolları XXI. yüzyıla kadar uzanan süreçte iki farklı yazı dili oluşturmakla ikiye ayrılmıştır. Doğu Anadolu ağızları XVI. yüzyıldan sonraki süreçte her ne kadar Doğu Türkçesinin Doğu Oğuz kolunun içinde olsa da fonetik ve morfolojik açıdan Azerbaycan Türkçesi ile olan ortak dialektoloji özelliklerini kendi içinde saklamıştır. Doğu Anadolu ağızları ile Batı Azerbaycan ağızları arasında bir çok ortak özellikler vardır:

Doğu Anadolu bölgesi ağızları, Ağrı ili bu diyalektlerin bünyesinde daha çok Türkçenin Türkmen-Azerbaycan-Terekeme-Ahıska özellikleri kendini gösterir. Siyasi sınırlar dikkate alınmasa bugün Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi ağızlarının hepsini Irak-Türkmen diyalektleri ile birlikte Azerbaycan Türkçesi ağızlarına eklendiğini söyleyebiliriz.

Elazığ ili ve çevresi ağızlarının birçok yönden yazı dili ve diğer Anadolu ağızlarından farkları vardır. Tabii ki bu farklılık daha çok bir ağzın dialektoloji özelliğini belirleyen "fonetik" yapısında kendini göstermektedir.

Ardahan ilinin ağızları, bugün Ardahan'da üç farklı ağız vardır.

1. Ardahan-Posof yerel ağızı
2. Türkmen ağızı
3. Terekeme-Azeri (Azerbaycan) ağızı

Kars ilinin ağız özellikleri. Kars ili sınırları içinde tek bir ağız değil, her biri ayrı özelliklere sahip Kars sınırlarından dışarı çıkan beş lehçe vardır;

1. Kars yerel lehçesi,
2. Ardahan-Posof yerel lehçesi,
3. Henek Türkmenleri lehçesi,
4. Kars Azerileri (Azerbaycanlıları) lehçesi.

Erzincan, Erzurum, Bitlis, Bingöl, Hakkari, Iğdır, Malatya, Muş, Tunceli ve Van'ın birçok ağız özelliği vardır. İç Anadolu'da o kadar da kullanılmayan, ancak Azerbaycan'a yakın olan bölgelerde kullanılan birçok sözlere bu bölgelerin ağızlarında rastlıyoruz. Bu ağızların Batı Azerbaycan ağızlarıyla birçok ortaklıkları mevcuttur.

Batı Azerbaycan ağızlarının bir sıra dil özellikleri mevcuttur. Bunlar aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir:

1. Batı grubu lehçeleri. Bu şivelere Çemberek, Kervansaray, Basargeçar, Büyük Karakilse, Dağ Borçalısı (Celaloğlu, Kalinino) Ağbaba, Gugark bölgesi şiveleri aittir.
2. Güney grubu ağızları. Bu şivelere ise Dereleyez, İrevan, Zangibasara, Vedibasara, Garakilse, Meğri ve Kafan bölgelerinin şiveleri aittir.

I. Batı grubu şivelerinin fonetik özellikleri:

1. Azerbaycan diline ait kelimelerin ilk hecesinde *a* sesinin kullanılması *darah*, *ğaymah*, *baji*, *ğaynana*, *ğayın*, *bava* vb.
2. Arap veya Fars kökenli kelimelerde *ä* sesinin *a* sesiyle değişmesi: *maslahat*, *savır*, *Zeynaf*, *havar*, *ataş* ve diğerleri.
3. Kelimenin ilk hecesinde *i* sesinin *ı* sesiyle değişmesi: *ışdaha*, *ışıldamah*, *ıldırım* vb.

II. Güney grubu şivelerinin özellikleri.

1. Kelimenin ilk hecesinde *a* sesinin *ä* sesiyle değişmesi: *älov*, *pähil*, *ğäyit*, *ğäpi*, *ğäysi*, *ğärä* vb.
2. Kelimenin birinci ve ikinci hecelerinde *ü* sesinin *u* sesine geçmesi: *umud*, *tuşman* vb.

*Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi. Bakü/Azerbaycan (elvancafarov78@mail.ru)

3. Kelimenin ilk hecesinde *a* sesinin *e* sesine geçmesi:*yedigâr, yeylah, ğeyiş, ğeynânâ* vb. Tüm bunların DoĒu Anadolu aĒızlarıyla bir çok ortak özellikleri vardır.

Anahtar kelimeler: Türkiye Türkçesi, DoĒu Anadolu, aĒızlar, Batı Azerbaycan

ABSTRACT

Turkish spoken in Azerbaijan and Eastern Anatolia region from XI century to XVI century is classified under East branch of the Turkish and Turkish Oguz . From the XVI century to XXI century it was divided into two languages such as Eastern Turkish East and Eastern Oguz as Azerbaijani lands went under the domination of the Safavid Empire. Although dialects of Eastern Anatolia Turkish was in the Eastern Oghuz branch in the post-XVI century period, phonetic and morphological features that have common dialectologic Azerbaijani Turkish had preserved itself.

There are many common features between the mouth of West Azerbaijan and East Anatolian dialects:

Dialects of Eastern Anatolia region.

Aghri province within these dialects show more Turkish Turkmen-Azerbaijan-Terekeme-Ahış features itself. If political boundaries should not necessarily be taken into account today we can say that Turkey's Eastern Anatolia Region mouth of all the Iragh Turkmen-Azerbaijan Turkish dialects were added to Azerbaijan dialect.

Elazigh and the surrounding area has many aspects of oral and written language differences from other Anatolian mouth. Of course, these differences determine the more dialectologic feature of the mouth shows itself in the "phonetic" structure.

Dialects of Ardahan Province, today there are three different dialects in Ardahan.

1. Ardahan-Posof local dialect
2. Turkmen dialect
3. Terekeme-Azeri (Azerbaijan) dialect.

Dialect characteristics of Kars province. Kars boundaries not only an opening, each protruding from the boundaries Kars dialect has five distinctive separations;

1. Kars local dialect,
2. Ardahan-Posof local dialect,
3. Henek Turkmens dialect,
4. Kars Azeris (Azerbaijanians) dialect.

Erzinjan, Erzurum, Bitlis, Bingol, Haccari, Ighdir, Malatya, Mush, Tunjeli and Van has many dialectical properties. Central Anatolia in so unused, but many words used in regions that are close to Azerbaijan, we find in the dialects of these regions. It has many partnerships with Western Azerbaijan dialects.

Western Azerbaijan dialects have a number of language features.

They can be classified as follows:

1. Western group dialects; It belongs to the dialects Chemberek, Carvansaray, Basargecher, Buyuk Karakilse, Dagħ Borchalisi (Jelaloghlu, Calinino) Aghbaba, Gugark regions.

2. Southern group dialects. These dialects belong to the dialects of Dereleyez, Irevan, Zangibasâr, Vedibasâr, Garakilse, Megħri and Cafan regions.

Western group dialects' phonetic properties:

1. The use of a voice in the first syllable of the words of the Azerbaijani language. *darâĥ, ğaymah, baji, ğaynana, ğayın, bava* etc.

2. In Arabic or Persian words, (*â*) voice changes with (*a*) voice: *maslahat, savır, Zeynaf, ĥavar, atash* and others.

3. In the first syllable of the word, the voice of (*i*) changes with the voice of (*ı*): *ışdaha, ışıldamah, ıldırım* etc. Properties of southern group dialects.

1. In the first syllable of the word (*a*) sound (*â*) to change the tone: *âlov, pâĥil, ğâyit, ğâpi, ğâyisi, ğârâet* etc.

2. In the words of the first and second syllable (*ü*) sound (*u*) switch to audio: *umud, tuşman* etc.

3. In the words of the first syllable (*a*) audio (*e*) switching to audio: *yedigâr, yeylah, ğeyiş, ğeynânâ* etc.

All with their dialects Eastern Anatolia there are many common features.

Keywords: Turkey Turkish, Eastern Anatolia, dialects, West Azerbaijan

Giriş

Azerbaycan ve DoĒu Anadolu bölgelerinde konuşulan Türkçe, 11. ve 16. yüzyıllar arasında DoĒu Türkçesinin DoĒu OĒuz kolu içinde yer almış Türkçe'dir. On altıncı yüzyıldan itibaren, Azerbaycan topraklarının Safevi Devleti'nin egemenliĒine girdiĒinde, DoĒu Türkçesinin DoĒu ve DoĒu OĒuz kolları, 21. yüzyıla kadar uzanan zamanda iki ayrı yazı dili olmakla iki kısma ayrılmıştır. DoĒu Anadolu aĒızları 16. yüzyıldan sonraki dönemde her ne

kadar Doğu Türkçesinin Doğu Oğuz kolu içerisinde yer alsa da fonetik ve morfolojik açıdan Azerbaycan Türkçesiyle olan ortak diyalektolojik özelliklerini korumuştur.

Bulgular.

Doğu Anadolu Bölgesi'nin dil özellikleri

Ağrı ilinin dil özellikleri. Muharrem Ergin'in Oğuz grubunun Azerbaycan koluna (Ergin, 1971: VII-X) Leyla Karahan'ın ise Anadolu'nun Doğu Grubu ağızlarına dahil ettiği Ağrı ili ağızları (Karahan, 1996: 53-96) içinde daha çok Türkçe'nin Türkmen-Azerbaycan-Terekeme-Ahışha özellikleri görülüyor. Siyasi sınırlar dikkate alınmasa bugün Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi ağızlarının hepsinin Irak-Türkmen ağızları ile birlikte Azerbaycan Türkçesi ağızlarına eklendiğini söyleyebiliriz.

Bingöl ilinin dil özellikleri. Bingöl ağızı genel olarak Bingöl, Elazığ, Muş, Siverek, Çermik bölgelerinde konuşulur. Bingöl ağızı, Bingöl merkez ve köyleri, Genç ve Solhan ilçeleri, Elazığ'ın Palu, Karakoçan, Kovancılar ve Arıcak ilçeleri kapsamaktadır. Şunu da belirtelim ki, Bingöl ağızı ile Palu ağızı birbirine çok benzese de, dikkatle incelenerek Bingöl ağızının kendine has özellikleri belirlenmiştir.

Bitlis ilinin dil özellikleri. Van Gölü'nün kuzey kıyısında yer alan Ahlat ile Adilcevaz ağız özellikleri yönünden önemli yerde değiller. Bitlis ilinin merkezi ise «Ahlat'a göre diyalektoloji özellikleri yönünden önemli sayılabilecek başka özellikler taşır. Bitlis ağızlarının kendine has özellikleri vardır. Bu özelliklerin önünde başka Doğu Anadolu ağızlarında olduğu gibi sesler-fonetik durur. Çalışmalar sırasında özellikle seslerin yazıya geçirilmesinde çok sıkıntılar olur. Bu zorluklarda esas önemli olan seslerin hangi işaretlerle gösterilmesi ve yazıya aktarılması gerektiğidir. Anadolu ağızlarının çağdaş yöntem ve araçlarla hazırlanmış özel bir fonetik alfabeti yoktur. Bir araştırmacının kendine özgü simgelerle belirttiği sesler diğer araştırmacı için uygun olmayabilir. Bu simgeler hatta büyük yayınevlerinde de kabul edilmeyebilir.

Elazığ ilinin dil özellikleri. Elazığ yöresi ağızlarının birçok yönden yazı dilinden ve diğer Anadolu ağızlarından farkları vardır. Tabii ki, bu farklılık daha çok bir ağızın diyalektolojik özelliğini belirleyen "fonetik" yapısında kendini göstermektedir. Bunun dışındaki önemli özellikler, yazı dili ve diğer Anadolu ağızları ile büyük ölçüde aynıdır.

Elazığ ilinin Keban ilçesinden başlayarak Baskil ilçesinin sonuna kadar doğal bir sınır oluşturan Fırat nehrine rağmen, nehrin kenarındaki karışık köylerin ağızları birbirine yakındır. Arada bazı farklar olmakla beraber bunları birbirlerinden belli çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Çünkü, bu köyler arasında akrabalık ve karşılıklı ilişkiler esastır.

Ardahan ilinin dil özellikleri. Bugün Ardahanda üç farklı ağız vardır.

1. Ardahan-Posof yerel ağızı: Bu ağızda konuşan Türk kolu, bölgede yaşayan en eski Türk aşiretlerinden biri olup, bugün Ardahan, Hanak, Posof ilçe merkezleri ve bu merkezlerle bağlı olan yerel köylerinde, Çıldır ve Göle'nin bazı köylerinde yaşamaktadırlar.

2. Türkmen ağızı: Damal ilçe merkezi ve köylerinde yaşayan Türkmenler alevilik inancına sahiplerdir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın döneminde Maraş bölgesinden gönüllü olarak getirilmiş ve buralara yerleştirilmişlerdir. Adet ve geleneklerine oldukça bağlı olan Türkmenler, ağız özelliklerine de sıkıca bağlı kalmış ve bölgede ayrı bir ağız grubu oluşturmuşlardır.

3. Terekeme-Azeri (Azerbaycan) ağızı: Çıldır'ın merkez ve köylerinde, Ardahan ve Göle'nin bazı köylerinde yaşayan Terekemeler halk arasında "Karapapak" diye adlandırılmaktadır. Bunlar 1828 yılında yaşadıkları Kuzey Azerbaycan'ın Borçalı ve Kazak bölgelerinin Ruslara geçmesi sonucunda Ardahan ve Çıldır'ın köylerine yerleşmişlerdir. Diyalektolojik özelliklerine gelince hem Kıpçak hem de Oğuz-Türkmen ağızlarının özellikleri görülür. Bu durumun Terekemelerin, Kıpçakların, Türkmenlerin kaynaşması sonucu meydana geldiği düşünülüyor.

Erzincan ilinin dil özellikleri. Erzincan ili ağızları diyalektolojik özelliklerine göre üç ana ağız, altı ağız ve altı da alt ağız grubuna ayrılmıştır:

1. Doğu ana- ağız grubu,

A - Çayırılı-Tercan ağız grubu

- a. Çayırli alt-ağız grubu
- b. Tercan alt-ağız grubu
- B - Erzincan Merkez ağız grubu
- 2. Orta ana-ağız grubu
- A. Refahiye ağız grubu
- a. Refahiye Merkez alt-ağız grubu
- b. Refahiye alt-ağız grubu
- B - Kemah ağız grubu
- a. Tan-Kardere alt-ağız grubu
- b. Tan-Kardere hariç alt-ağız grubu
- 3 Batı ana-ağız grubu
- A Kemaliye ağız grubu
- B İliç ağız grubu

Erzurum ilinin dil özellikleri. Morfonolojik açıdan (morfonolögiya, Yunanca morphe - forma, phone - ses ve logos - eğitim demektir. Dilbilimin fonolojiya ile morfologiyanın ilişkisini, morfemlerin fonem terkiibini, onların sıralanma ilkelerini öğreten şubedir. Burada ses ve eklerin cümlede söz sırasının oluşumunda oynadığı rol önemlidir) Erzurum ili ağızları:

1. Yukarı Karasu - Yukarı Aras ağızları ikiye ayrılır: 1) Yukarı Karasu, 2) Yukarı Aras
2. Çoruhboyu ağızları da 3 kısma ayrılır: 1) Oltu, 2) Tortum, 3) İspir ağızları.

Kars ilinin dil özellikleri. Kars ili sınırları kapsamında tek bir ağız değil, her biri ayrı ayrı Kars sınırları ötesinde beş ağız vardır;

1. Kars yerel ağızı,
2. Ardahan-Posof yerel ağızı,
3. Henek Türkmenleri ağızı,
4. Kars Azerileri (Azerbaycanlıları) ağızı,

Kars ili hem etnik, hem de diyalektik açıdan Azerbaycan'ı Türkiye'ye bağlayan bir halkadır. Bu halkanın bir ucu Erzurum, Çoruh ve hatta Orta Anadolu'ya bağlanırken diğer ucu Bakü, Nahçıvan, Erivan, Ağbaba, Ahalkelek, Tiflis, Kazak, Borçalı ve Ahıska'ya kadar uzanır.

Kars Yerel ağızını Doğu Anadolu Grubuna; Kars Azerileri (Azerbaycanlıları) ağızını, Güney Grubuna, Kars Terekemeleri ağızını da Batı grubuna dahil etmek gerekir. Ardahan-Posof yerel dili Artvin ve Ahıska ağızları ile ayrı bir grup oluşturmaktadır. Kars Türkmenleri ağızı ise sadece Orta Anadolu ağızlarına dahil edilebilir.

Van ilinin dil özellikleri. Türklerin özellikle Selçuklu sonrası yerleşimleri kısa zamanda Bitlis, Ahlat, Adilcevaz, Erciş, Gevaş ve Van'ın güzel ve mamur bir hale gelmesini sağlamıştır. Bölgenin de yerleşim için uygun olması önemli bir Türk nüfusunun bu bölgeleri yurt tutmasına neden olmuştur. Van, Türk dili alanında Anadolu sahasında yer almakla beraber Azerbaycan Türkçesinin etkisi altında da olmuştur. Bu etkiyi biz fonetik, leksik ve gramer yönünden görebiliriz. İç Anadolu'da pek kullanılmayan, ancak Azerbaycan'a yakın olan bölgelerde kullanılan birçok kelimeye Van'da da rastlayabiliyoruz.

Malatya ilinin dil özellikleri. Doğu Anadolu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi Malatya'da da bir çok Türk boyunun izine rastlamak mümkündür. Bu boylar Avşar, Kayı, Eymir, Kizzık, Kınık ve diğerleridir. Ancak bu boyların dil özellikleri birbirlerinin içinde eriyerek kaynaşmıştır. Belirli miktarda da olsa bu boylara ait dil özelliklerini yansıtan çeşitli diyalektoloji farkları korunmuştur. Bölgede dil özellikleri açısından esas üstünlüğün Oğuz Türkçesinden gelme sözlerde olduğu görünür. Bunlar da esasen fonetik özelliklerde kendini belirgin şekilde göstermektedir.

Hakkari ilinin dil özellikleri. Doğu Anadolu bölgesine dahil olan illerden biri de Hakkari'dir. Hakkari ilinin nüfusunun yüzde 99-100'ü Kürt olduğu için bu ilin dil özelliklerine bakamadık.

Bundan başka İğdır, Muş ve Tunceli illerinin de kendine has ağız özellikleri vardır.

Batı Azerbaycan ağızlarının dil özellikleri

Batı Azerbaycan ağızlarının bazı dil özellikleri vardır. İbrahim Bayramov Batı Azerbaycan şivelerini şöyle sınıflandırıyor:

1. Batı grubu ağızları. Bu şivelere Çemberek, Kervansaray, Basarkeçer, Büyük Garakilse, Dağ Borçalısı (Calaloğlu, Kalinino) Ağbaba, Gugark bölgelerinin ağızları girer.

2. Güney grubu ağızları. Bu şivelere ise Dereleyez, Erivan, Zengibasara, Vedibasara, Garakilse, Meğri ve Kapan bölgelerinin ağızları girer. (Bayramov, 2011: 22) Batı Azerbaycan ve Doğu Anadolu ağızlarında fonetik birimlerin etnolingüistik özellikleri

Bildiğimiz gibi ağız ve şiveleri yazı dilinden ayıran temel farklar fonetik farklılıklardır. Diyalekt ve şivelere birçok fonetik olay ve sesler vardır ki, bunlara yazı dilinde rastlamak mümkün değildir.

Yukarıda Prof. İbrahim Bayramov Batı Azerbaycan ağızlarının fonetik özelliklerini iki grupta topluyor:

I. Batı grubu şivelerinin fonetik özellikleri:

2. Azerbaycan diline mensup sözlerin birinci hecesinde sesinin işlenmesi: *darah, ğaymah, baji, gaynana, gayın, bava* vb.

3. Arap veya Fars kökenli kelimelerde *e* sesinin *a* sesi ile değişmesi: *maslahat, savır, Zeynaf, havar, ataş* vb.

4. Sözcüğün ilk hecesinde *i* sesinin *ı* sesi ile değişmesi: *ışdaha, ııldamah, yıldırım* vb.

5. Dudak uyumunun beklenmesi: *görür, küfrüyür, yolo:r* vb.

6. Sözüün ortasında ve sonunda *b* sesinin *v* sesi ile değişmesi: *bava, gavah, geven, gav, civan, zorva, torva, civ*.

5. Damak ahenginin sıklığı: *ıldız, ulhi, hamır, çafçıtır, tasdihlıtır, çarîh, haçar, ağartı* vb.

6. Sözüün başında *b* sesinin *p* sesi ile değişmesi: *pişmah', pitmah', putah', puçah'* vb.

7. Sözüün sonunda *b* sesinin *f* sesine geçmesi: *göruf, çağıruf, danıf* vb.

8. Sağır nun (*η*) sesinin kullanımı: *ataηa, yoldaşηa, gördünüz, dedinüz* vb.

II. Güney grubu şivelerinin özellikleri.

1. Sözüün ilk hecesinde *a* sesinin *e* sesi ile değişmesi: *elov, pehil, ğäyit, ğäpi, ğäysi, ğärä* vb.

2. Sözüün ilk ve ikinci hecesinde *ü* sesinin *u* sesine geçmesi: *umud, tuşman* vb.

3. Sözüün ilk hecesinde *a* sesinin *e* sesine geçmesi: *yedigar, yeylah', ğeyiş, ğeynänä*.

4. Sözüün ilk, bazen de orta hecesinde *u* sesinin *ü* sesi ile değişmesi: *çüst, püç, nüş, müşdüluh'* vb.

5. Tek heceli ve çok heceli kelimelerin sonunda *h'* sesinin kullanımı: *dih', köh', hädih', erkäh', alacah', danışacah'* vb.

6. Kelimelerin başında ve ortasında *u* (*ts*) sesinin kullanımı: *uənə, uadır, ğılıh', ğoçah', toyu, oğuru* vb.

7. Sözüün sonunda *η* (*nĝ*) sesinin kullanımı: *päηa, dädäηın, saηa, biriηız*.

8. Sözüün başında *k* sesinin *g* sesi ile değişmesi: *geş, gobut, gilid, gisi*.

Azerbaycan Türkçesinin birçok özelliğini taşıyan ses ve eklere dair unsurlar Doğu Anadolu ağızlarında, özellikle de Azerbaycan ve Terekeme ağızlarında canlı bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin kelime başındaki *b* ünsüzlerinin *m* ünsüzüne dönüşmesi, sert ünsüzle biten kelimelere yumuşak ünsüzle başlayan eklerin getirilmesi, alınma kelimelerin sonlarındaki yumuşak ünsüzlerin korunması, söz sonlarındaki sert *k* ünsüzlerinin ünlüyle başlayan bir ekten sonra yumuşayarak *y* ünsüzüne dönüştürülmesi, kelime başındaki bazı *k*, *t*, *b* ünsüzlerinin korunması gibi fonetik olaylar Doğu Anadolu ağızları ile Azerbaycan Türkçesi arasındaki en belirgin temel ortaklıklardır.

Doğu Anadolu bölgesinin dil araçlarında bölge ağızlarının genelde Azerbaycan Türkçesinin etkisinin çok büyük olduğu görülmektedir. Özellikle Erzurum'un Yukarı Araz, Yukarı Karasu, Tortum ve İspir ağızlarında, Erzincan'ın merkez, Tercan ve Çayırli şivelerinde, Ağrı, Kars, Ardahan ve İğdır illerinin Azerbaycan ve Terekeme ağızlarında,

Van'ın Küresinli ve Erciş şivelerinde, Bitlis'in Ahlat ve Adilceviz şivelerinde bu etki çok açık şekilde görünüyor.

Doğu Anadolu bölgesi ağızlarındaki karşılaştırmalar çağdaş Türkiye Türkçesinin gramerine göre gerçekleştirilmiştir. Özellikle belirtmek isteriz ki, Doğu Anadolu ağızlarında kullanılan birçok söz Türkiye Türkçesi açısından diyalektizm sayılsa da Azerbaycan yazı dili açısından bu sözler işlek kelimeler olarak kabul edilir. Örneğin: *Baya-bayağ (az öncä) belek-bäläk, belke-bälkäsazah<sazağ, saral(mak)<saral(mağ)yaylım<yaylım (otlağ), yit (mek)<it(mäk), yu:n<yuyun(mağ)* (Gülseren, 2000: 389, 413, 424) Batı Azerbaycan ve Doğu Anadolu ağızlarında bir çok ortak özellik vardır. Seslerin değişmesi yaygın fonetik olaylardandır. Ağızlarda ses değişimlerinin öğrenilmesi esas diyalektoloji meselelerinden biridir. Bu fonetik olay sadece diyalektoloji için değil, dilimizin tarihi fonetiğinin araştırılmasında da özel öneme sahiptir.

Seslerin değişmesi ile ilgili M. Şireliyev: "Ağız ve şivelerimizde rastladığımız bir çok ses değişimi olayı hem ayrı ayrı ağız ve şivelerimiz arasında, hem ağızlarımızla edebi dil arasındaki farklı yönleri, hem dilimizin eski özelliklerini meydana çıkarmak, hem de Türkçe ile başka Türk dilleri arasında benzer ve farklı yönleri göstermek için oldukça değerli malzeme içerir. Bu da dilimizin kaynağı ve gelişim tarihini netleştirmek ve hangi kabile dilleri temelinde teşekkül ettiğini belirlemekte dil tarihine oldukça büyük fayda verebilir" demektedir (Şireliyev, 1968: 39)

Batı Azerbaycan ve Doğu Anadolu ağızlarında kalın ünlülerin ince ünlüledönüşmesi olayı yaygındır. Bu fonetik olay dilimizin tarihinin araştırılması ve analizi için vazgeçilmez bir malzeme içerir.

Oğuz grubu Türk dillerinde, daha çok Türkmen dilinde *a>e* ses değişmesi kendini gösterir: *addım>ädim, ay>äy*. Aynı zamanda *a* ünlüsünden *e*'ye geçiş Kıpçak dillerinde, özellikle Kazak ve Tatar dillerinde yaygındır: Örneğin,

Tatar dilinde: *bağ>bäy, bağır>bäğır, haydı>äydä*, Kazak dilinde: *haydı >äyda*, Göyçä, Koşabulak şivesinde: *dünya>dünyä*(Bayramov,2016: 59)

Dediğimiz *ses değişimi olayı* Azerbaycan'ın; Zengilan, Gafan, Nahçıvan, Cebrail, Gubadlı, Bakü, Şamahı ağızlarında da gözlenmektedir. (Ezizov, 1999: 139) Büyük Karakilse şivesinde: *äyağa>ayağa* (Karaman, 2011:148)

Meğri, Çemberek, Kervansaray, Gafan, Garakilse şivelerinde: *alça>älçä, ğayçı>ğäçi, hâşhâş>hâşhâş, agac>ağaş, ayna>aynä, cavan>cävan, nahı>r nâhir, sağmağ>sägmäh, ğayda>ğäydä, amma>ämbä, ayağ>äyağ, adät>ädät, äläc>älac, älac>älac, amma>ämä, arşın>ärşin (ölçü vahidi),ğazan>ğüzän, ğarı>ğäri, ğaynar>ğäynär, ğamçı>ğämçi, ğayıt>ğäyit, ğapı>ğäpi, ğayış>ğäyiş, ğayış>ğäyiş, ğapı>ğäpi, ğara>ğärä, ğaya>ğäyä, ğala>ğälä, ğayğanağ>ğäyğänah, ğayğı>ğäyği, dasdan>däsdan, hâlis>hâlis, yasämän>yäsämän,dünya>dünyä, ğara>ğärä* (Bayramov, 2016: 57-59)

Türkiye Türkçesinde kelime başı için karakteristik olan, ancak Azerbaycan Türkçesinde kelime başında kullanılmayan *ı (i)* ünlüsü Doğu Anadolu Ağızlarında da Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi kullanılır. Yani kelimelerin önüne gelirken *ı (i)* ünlüsüne dönüşür. Bunu da Azerbaycan Türkçesinin Doğu Anadolu Ağızlarına etkisi olarak değerlendirebiliriz. Örneğin: Türkiye Türkçesinde: *Isın(mak), ışık, irak, islan(mak), ısıt (mak), ilt(mak)* vb. kullanıldığı halde Doğu Anadolu ve Azerbaycan Türkçesinde *isinmäk, işiğ, irağ, islan(mağ), isit(mäk), ilit(mäk)* şeklinde kullanılır. Örneğin: Erzurum ağızlarında: *ısın (isin)>issın, ıssız (kimsäsiz)>issız, ilt (ilit)>ilit*. (Gemalmaz,1995: 99)

a>edeğişmesi.a sesinin *e* sesine değişmesi kelime kökünde oluşur. M. Şireliyev *a>e* ses değişmesini geniş ünlülerin dar ünlülere değişmesi bölümünde anlatıyor. Aslında *e* sesi geniş ünlüdür. *e* saitinin dar ünlü olarak düşünmesi bilimsel olarak doğru değildir. Bu fonetik olay

doğu, kuzey ve güney şivelerinde bulunur. *a>e* değişimi de çok yaygın olmayan değişimlerdendir. Örneğin.

Dereleyez, Keşişkend şivesinde: *ğeynatam>ğayinatam*.

Malatya ağızlarında: genellikle alınma kelimelerde görülür: *adeti (adüt)>edetiraketde>reketdebir az>birez* (Gülseren, 2000: 97, 244, 331), *ğayış>ğeyiş, ğaynana>ğeynänä, ağcağayın>ağcağeyin, hasar>hesar, ğıracağ>ğireceh, ğuracağ>ğurece*.

a>e ses değişmesi yönelme hali ekinde de görülür. Örneğin: *yohuša>yohşe, buraya>bure, oraya>ure* (Aliyev, 2003: 82)*a* sesinin *e* sesi ile değişmesine tarihi açıdan baktığımızda, bu olay esasen söz ortasında, bazen de kelime başınday sesinin etkisi sonucu oluşur. Demek ki, bu zamanda geniş ünlünün dar ünlüye değişimi gerçekleşir. Bu fonetik değişikliğe Ortaçağ Azerbaycan dilinde rastlanır.

a>i. *a* sesinin *i* sesi ile değişmesi Azerbaycan Türkçesi ağızları için karakteristik değildir ve genellikle Bakü, Derbend şivelerinde ve Batı Azerbaycan ağızlarında rastlamak mümkündür. Örneğin: Derbent ağızında: *dayan>diyen, durmak>diyanmağ, sacayağ>saciyag, fayton>fiyton, semaver>simavar, Bakü dialektindä: daha>dayi, dayan>diyan. Meğri şivesinde ise: gazlı bez>tülbent>Cuni, şuşa>suşi, ağlayan>ägliyä-ägliyä*.

ı>i. *ı* ünlüsündenünlüsüne geçiş Azerbaycan'ın doğu, kuzey ve güney şivelerinde görülür. Bu ses değişmesi sözün ortasında ve sonunda görülür. Bu olay her iki bölgenin - Batı Azerbaycan ve Doğu Anadolu'nun ağız ve şivelerinde bulunur. Örneğin:

Meğri şivesinde: *çayır>çayir, ğayış>ğeyiş, laçın>laçin, ayı>ayi, ayrı>ayri, dayı>dayi, altı>alti, bacı>baci, ğayçı>ğüçi*.

Çemberek, Kervansaray şivelerinde: *çırpı>çirpi, çırağ>çiraa//çıra, çırpı>çirpi, şaftalı>şöytäli, gavalı>güäli və s*.

Hamamlı, Saral şivesinde: *çılpağ>çilpağ*. (Karaman, 2011: 182) Çemberek şivesinde: *dışarı>dişğarı* (Bayramov, 2016: 132, 326, 104) *çilpağ>çilpağ – lüt, ayıb>ayif*, (Karaman, 2011: 324, 106).

Bu olaya Azerbaycan'ın diğer şivelerinden Guba ve Gubadlı şivelerinde de rastlanır. Guba şivesinde *ı* sesinin *i* sesine değişmesi fiil köklerinde ve çeşitli eklerde de görülür. Örneğin: *sin (mağ), sindir (mağ), yigil (mağ), ğiril (mağ)* (Rüstemov, 1961: 25). Gubadlı şivesinde ise *ı>i* sesdeğişmesi genellikle kelimenin birinci, kısmen de ikinci hecelerinde kendini gösterir: *ğış, cir, hirmän, ğiymäz, ğamiş, ğäçi, ğäriş* (Abbasova, 2006: 17)

Sonuç

Sonuçta diyebiliriz ki, Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgelerinde konuşulan Türkçe XI. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Doğu Türkçesinin Doğu Oğuz Kolu bünyesinde yer alan Türkçe'dir. XVI. yüzyıldan itibaren Azerbaycan topraklarının Safevi Devleti'nin hakimiyeti altına girmesiyle Doğu Türkçesinin Doğu ve Doğu Oğuz kolları XXI. yüzyıla kadar uzanan süreçte iki farklı yazı dili oluşturmakla ikiye ayrılmıştır. Doğu Anadolu ağızları XVI. yüzyıldan sonraki dönemlerde her ne kadar Doğu Türkçesinin Doğu Oğuz kolunun içinde olsa da fonetik ve morfolojik açıdan Azerbaycan Türkçesi ile olan ortak diyalektoloji özelliklerini kendi içinde korumuştur. Şunu da eklemek gerekir ki, Doğu Anadolu bölgesi ağızlarındaki karşılaştırmalar çağdaş Türkiye Türkçesinin gramerine göre yapılmıştır. Özellikle belirtmek isteriz ki, Doğu Anadolu ağızlarında kullanılan birçok söz Türkiye Türkçesi açısından diyalektik kelimeler olarak sayılırken Azerbaycan'ın yazı dili açısından bu sözler edebi dilin söz varlığı olarak kabul edilir. Batı Azerbaycan ve Doğu Anadolu ağızlarında bir çok ortak özellik vardır. Seslerin değişmesi yaygın fonetik olaylardandır. Diyalektlerde seslerin değişmesinin öğrenilmesi diyalektolojinin esas meselelerinden biridir. Bu fonetik olay sadece diyalektoloji için değil, hem dilimizin tarihi fonetiğinin araştırılmasında da özel bir öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

- Abbasova, R. (2006), *Azerbaycan dilinin Gubadlı şiveleri*. Bakü: 204 s.
- Aliyev, E. (2003), *Azerbaycan Dilinin Meğri Şiveleri*. Bakü, Elm, 580 s.
- Bayramov, İ. (2016), *Azerbaycan dili şivelerinin fonetikasi*. Bakü: "Elm ve Tehsil", 252 s.
- Bayramov, İ. (2011), *Gerbi Azerbaycan şivelerinin leksikasi*. (Derslik) Bakü: "Elm ve Tehsil" 440 s.
- Ergin, Muharrem. (1971), *Azeri Türkçesi*. İstanbul: "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları", 255 s.
- Gemalmaz, Efrasiyap. (1995), *Erzurum ili ağızları*. 1-2-3, I cilt, Ankara", "Türk Dil Kurumu Yayınları", 410 s.
- Gülseren, Cemil. (2000), *Malatya ili ağızları: inceleme - metinler - sözlük ve dizinler*. Ankara: "Türk Dil Kurumu", 447 s.
- Karahan, Leyla. (1996), *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*. Ankara: "TDK Yayınları", 203 s.
- Karaman, Erdal. (2011), *Ermenistan türklerinin ağızları*. İstanbul: "Kesit Yayınları" 506 s.
- Rüstemov, R. (1961), *Guba dialekti*. Bakü: "Az. SSR EA yayınevi", 281 s.
- Şireliyev, M. (1968), *Azerbaycan dialektologiyasının esasları*. (Üniversiteler için derslik). Bakü: "Maarif yayınevi", 421 s.

YUSUF HAS HACİB'İN *KUTADGU BİLİĞ* ADLI ESERİNDE DİL KAVRAMI

The Concept of Language in *Kutadgu Bilig* by Yusuf Has Hacib

Prof. Dr. Taşpolot SADIKOV*
Doç. Dr. Çolponay HİDİROVA**

ÖZET

Orta Çağ Doğu rönesansının en önde gelen temsilcisi, düşünür, şair, filozof, Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" eserinin değeri, manası, toplumda aldığı yeri, edebi özellikleri hakkındaki araştırmalar XX. yüzyıldan itibaren ele alınmış, bilim adamları tarafından edebi ve bilimsel çalışmalar yapılmış, sonuçları gazete, dergi ve bilimsel baskılarda yayınlanmıştır. Destanın farklı felsefi düşüncelere sahip olduğu söylenmesine rağmen, bugüne kadar eserde verilen devlet yönetimi, iktidar, siyaset yürütme, kozmolojiye ait kavramlar farklı yönden araştırılmıştır. Onlardan biri de dil kavramıdır.

Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" eserinin yedinci ve on dokuzuncu bölümlerinde dil konusundan bahsedilir. Örneğin, yedinci bölüm "Dilin güzel sıfatları ve faydaları/zararları hakkında" diye adlandırılırken, on dokuzuncu bölüm ise "Aytoldu Elik'e dilin güzel sıfatları ve sözün faydası hakkında bahseder" diye isimlendirilir. Bu bölümlerde dilin güzel tarafları, nitelikleri, faydası ve zararı, söz, dil ve konuşma kültürü hakkında bilgece sözler söylenmektedir. Şairin dil hakkındaki görüşlerine diğer bölümlerdeki bazı satırlardan da ulaşılabilir.

Kutadgu Bilig'in dili, sözle ilgili düşünceleri analiz edilerek, dil biliminin aşağıdaki meseleleri hakkındaki görüşler, dil kavramlarının yansıdığı bilinmektedir: dilin ortaya çıkışı; yazı ile sözün farkı; dil ve fikrin ilişkileri; dilin fonksiyonu, nitelikleri; dilin değerleri ve zararları; konuşma kültürü; dilin toplumda aldığı yer; dilin başka bilim dallarıyla ilişkisi. Düşünür şair, insanoğlunun düşündüklerini dil ve söz ile hayata geçirebileceğini belirtir. Yani şairin *dil* terimi ile beraber *söz* terimini de kullandığını görüyoruz yani eserde çoğunlukla *söz* terimi kullanılmıştır. Destanı iyi bir şekilde inceleyen kişi müellifin dil bilimi hakkında düşüncelerinin geniş olduğunu anlayacaktır. Derin olarak önem veren birisi için şair, dil ile sözün farkını iyi anlayıp, söz hakkında bahsedildiği zaman *söz* kelimesini kullandığı belli olacaktır. Bununla beraber, eserin ebedi bir miras olduğu, kendisinin bıraktığı şu satırlardan anlaşılır: *Tartuunun alğandırın cüzün, mişin, Tartuum sağa berer Quttuu bilim.*

Bilindiği gibi, dil bilimindeki en esas konu dilin ortaya çıkışıdır. Has Hacib eserinde bu konuya değinmiş, dilin Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir. Belli olduğu üzere şairin, dilin ortaya çıkışı hakkındaki görüşünün Platon gibi idealist yönde olduğu görülmektedir. Bahsedilen şiir satırlarında insanoğlu, aklı ve zihni, konuşabilme kabiliyeti ile hayvanlardan farklılık gösterdiğine de değinilmiştir. Genel dil bilimindeki esas konulardan biri dil ve fikrin ilişkisi ile ilgili düşüncelere destanda yer verilmiştir. Müellif, dil ile fikrin sıkı bağlantıda olduğunu, insanın fikri dil üzerinden ileteceğini belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, dil kavramı, ifadeleri, dil bilimindeki eşdeğerleri

ABSTRACT

The most prominent representative of the Middle East Renaissance, thinker, poet, philosopher, Yusuf Has Hacib's "Kutadgu Bilig"'s value, meaning, place in society, research on the literary features, literary and scientific studies have been carried out by scientists since 20th century and the results have been published in newspapers, magazines and scientific editions. Although it is said that epic has different philosophical ideas, the concepts such as state administration, power, politics, cosmological, which have been given in the work so far, should be investigated from different sides. One of them is the concept of language.

In the seventh and nineteenth chapters of Yusuf Has Hacib's "Kutadgu Bilig", language is mentioned. For example, the seventh part is called about the beautiful attributes and benefit-harm of language ken, while the nineteenth chapter is called Aytoldu Elik that tells about the beautiful adjectives of language and the usefulness of the word ". In these chapters like him, there are wise words about the beautiful sides of the language, its qualities, benefits and harm, words, language and speech culture. The poet's views on language are also found in some lines in other chapters.

It is known that the language given in Kutadgu Bilig is reflected in the views of linguistics, the concepts of language, by analyzing the ideas related to the word as follows: the emergence of language; difference between writing and word; relations of language and idea; function of language; values and damages of language; speech culture; the place of language in society; relationship between language and other disciplines. The thinker states that the poet will come to life with the language and words that human beings think. In other words, we see that the poet uses the word term along with the language term. The person who studies the epic

*Bişkek Devlet Karashev Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan(tash_sadykov@mail.ru)

**Kırgız Devlet Arabaev Üniversitesi, Bişkek/Kırgızistan(hidirova.75@mail.ru)

well will understand that the author has a broad understanding of linguistics. For someone who cares deeply, the poet will be able to understand the difference between language and word well and use the word when it is mentioned. Nevertheless, he gives an eternal legacy of the work in his lines about this work he has left: You might have received thousands of gifts so far but what I will give you is the blessed wisdom.

As it is known, the most important issue in linguistics is the emergence of language. Has Hacib touched on this subject in his work and says that the language was created by Allah. Obviously, Sharia's view of the emergence of language seems to be in the idealist direction like Plato. In the mentioned poem lines, it is touched that human beings differ from animals in their acceptance to speak, thinking and mind. One of the main issues in general linguistics is the idea of the relationship between language and idea. The author states that the language and idea are in close connection and that the idea of the person is transmitted through language.

Key Words: Kutadgu Bilig, language concept, expressions, equivalents in linguistics

Orta Çağ Doğu rönensansının en önde gelen temsilcisi, düşünür, şair, filozof, Yusuf Has Hacib ve onun altın kalemine ait ebedi eseri *Kutadgu Bilig* destanının anlamı, manası, toplumda aldığı yer, edebi özellikleri hakkındaki araştırmalar XX. yüzyılın başlarından itibaren ele alınmış, onlarca bilim adamı tarafından edebi ve bilimsel araştırmalar yapılmış, derin anlamlı fikirler gazetelerde, dergilerde, bilimsel yayınlarda basılmıştır[1-7].

Bilim adamları tarafından tespit edildiği gibi “Yusuf Has Hacib’in bu eseri Türk dilindeki ilk ansiklopedik eserlerden biridir” [10, s. 14]. “Bu destandan Yusuf Has Hacib’in “ünlü şair, yüksek derecedeki bilim adamı, insanın iç dünyasını açabilen bilge, filozof, ansiklopedici, Arap ve Farsi şiirini ve Türk folklorunu çok iyi bilen şair, gökbilimi ile matematikten, tıp ve hatiplikten, satranç ve halk oyunlarından, avcılık ile kuşçuluktan ve farklı bilim dallarından, toplumlardan haberdar olduğunun farkındayız [9, s. 133]. Destan 88 bölümden oluşmaktadır, her birinin bu veya öteki konu başlıklarından anlaşıldığı gibi, bu eserin toplum için gerekli olan önemli konuları kapsadığı net gözükmemektedir. Bu da müellifin kendi devrinde yaşayan çağdaşları gibi evrensel olduğunu ispat etmektedir.

Bu eserin toplumda aldığı yeri, önemini, anlamını çok yönlü değerini ona verilen farklı adlandırmalardan öğrenebiliriz: “epik eser, en yüksek seviyedeki uzun şiir, klasik didaktik fikri derlemesi, en iyi siyasi eser” [9, s. 133], “tarihin kutsal dersi”, “felsefi fikirler dolu” [10, s. 26], “örnek eser” olarak değerlendirilmiş; “Kutadgu Bilig”, “Kutlu Bilim”, “Mutluluk verici bilim”, “Mutlu edici bilim” ifadeleriyle çevrilmiştir. N.T. Toktomatov ve C.M. Camankulov gibi araştırmacılar eserin iç anlamına bakarak onun bir “Devlet Yönetim Bilimi” olarak adlandırılması gerektiğini de ileri sürmüşlerdir. Destanın farklı felsefi düşüncelere sahip olduğu söylenmesine rağmen, bugüne kadar eserde verilen devlet yönetimi, iktidar, siyaset yürütme, kozmolojik-felsefi fikirleri dışında farklı yönleri bilimsel açıdan araştırılmamış, anlatılmamış ve açıklanmamıştır. Onlardan biri de dil hakkındaki düşünceleridir.

Yusuf Has Hacib’in “Kutlu Bilim” destanının yedinci ve on dokuzuncu bölümlerinde dil konusundan bahsedilir. Örneğin, yedinci bölüm “Dilin güzel sıfatları ve faydaları-zararları hakkında” diye adlandırılırken, on dokuzuncu bölüm ise “Aytoldu Elik’e dilin güzel sıfatları ve sözün faydası hakkında bahseder” diye isimlendirilir. Bu adlandırmalarda verildiği gibi bu bölümlerde dilin güzel tarafları, nitelikleri, faydası ve zararı, söz, dil ve konuşma kültürü hakkında bilgece sözler söylenmektedir. Şairin dil hakkındaki görüşlerini diğer bölümlerdeki bazı satırlarda da bulmak mümkündür.

Destanda verilen dil, sözle ilgili düşünceleri analiz ederek, dil biliminin aşağıdaki meseleleri hakkında görüşleri, dil kavramlarının yansıdığı ifadeleri bilinmektedir:

- Dilin ortaya çıkışı;
- Yazı ile sözün farkı;
- Dil ve fikrin ilişkileri;
- Dilin fonksiyonu, nitelikleri;
- Dilin değerleri ve zararları;

- Konuşma kültürü;
- Dilin toplumda aldığı yer;
- Dilin başka bilim dallarıyla ilişkisi.

Düşünür şairin, insanoğlunun düşündüklerini dil ve söz ile hayata geçirebileceğini belirttiğini aşağıdaki satırlarda görebiliriz.

276. Adam oyu aytilat ğo söz menen
Sözü caqşı süymönçüktüü cüzgö teñ [11, s. 66].

275. Tili birle yalñuk sözi sözlenür
sözi yakşı bolsa yüzi suvlonur[11, s. 107].

977. Tirüü adam süylöböy qoyo alabı?
İçtegi oyu cayma qoyboyt anı [11, s. 114].

979. Tirig bolsa yalñuk kalı sözlemez
kerekligni sözler kişi közlemez[11, s. 269].

162. İlim menen bilimge köpürö – til,
Kökölötkön adamdı tili dep bil [11, s. 59].

162. Ukuşka biligke bu tilmeçi til
yaruttaçı erni yorık tilni bil [11, s. 81].

203. Sözdü aytıp bilimdüügö qayrılam,
Sözdü bilbes aqmaqtardı ne qılam [11, s. 62].

203. Biligsiz bile heç sözüm yok meniñ
ey bilge özüm uş tapugçı seniñ [11, s. 90].

Burada şairin “dil” terimi ile beraber “söz” terimini de kullandığını görüyoruz. Eserde çoğunlukla “söz” terimi kullanılmıştır. Destanı iyi bir şekilde inceleyen kişi müellifin dil bilimi hakkında düşüncelerinin geniş olduğunu anlayacaktır. Derin olarak önem veren birisi için şair, dil ile sözün farkını iyi anlayıp, söz hakkında bahsedildiği zaman “söz” kelimesini kullandığı belli olacaktır. Bununla beraber, yazının ebedi bir miras olduğunu, kendisinin bıraktığı eser hakkındaki satırlardan anlamak mümkündür:

112. Tartuunun alğandırsıñ cüzün, miñin,
Tartuum sağa berer «Quttuu bilim».

113. Belektin baarı bütöt, coq da arğa,
Men bergen tütöt, turat qılımdarğa! [11, s. 56].

112. talu neñ tanuk tuttı miñ miñ elig
muni kıl tanukı kutadgu bilig [11, s. 69].

114. Çoğultqan baylıq keter suuday ağıp,
Cazuunun ömürü uzun kündöy carıq! [11, s. 56].

114. neçe terse dünya tüker alkınur
bitise kalır söz ayun tezginür [11, s. 70].

Bilindiği gibi, dil bilimindeki en önemli konu dilin ortaya çıkışıdır. Has Hacib eserinde bu konuya değinmiş, dilin Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir:

148. Adamzattı carattı candan artıq,
Aqıl, bilim, önördü berdi qalpıp. [11, s. 58].

148. törütti ödürdi seçü yalñukug
añar berdi erdeş bilig ög ukug[11, s. 78.].

149. Aq peyil tildi, oydu qoşo berdi,
Carqın cüz, caqşınaqay kelbet, öndü [11, s. 58].
149. köñül berdi hem me yorıttı tilig
uvut berdi kılq ham kılınçı silig [11, s. 78].

168. Quday sağa süylörünö berdi til –
Başın qorğop, sözdöründü teskey bil! [11, s. 60]
168. biliglig bilig berdi tilge bışıg
aya til idisi küdezgil başıg [11, s. 82].

211. Söz bizge Quday buyrup köktön tüşkön,
Adamın artıqtığı uşul sözdön. [11, s. 62]
210. yaşıl köktin indi yağız yerke söz
sözi birle yalñuk agr kıldı öz [11, s. 92].

Bu satırlardan anlaşılacağı üzere şairin, dilin ortaya çıkışı hakkındaki görüşünün Platon gibi idealist yönde olduğu görülmektedir. Bahsedilen şiir satırlarında insanoğlu, akı ve zihni, konuşabilme kabiliyeti ile hayvanlardan farklılık gösterdiğine de değinilmiştir.

Genel dil bilimindeki esas konulardan biri olan dil ve fikrin ilişkisi ile ilgili düşüncelere destanda yer verilmiştir. Müellif, dil ile fikrin sıkı bağlantıda olduğunu, insanın fikri dil üzerinden iletileceğini belirtir:

276. Adam oyu aytilat go söz menen
Sözü caqşı süymönçüktüü cüzgö teñ [11, s. 66]
275. tili birle yalñuk sözi sözlenür
sözi yakşı bolsa yüzi suvlonur [11, s. 107].

976. Tirüü adam süylöböy qoyo alabı?
İçtegi oyu cayına qoyboyt anı [11, s. 114]
979. tirig bolsa yalñuk qalı sözlemez
kerekligni sözler kişi közlemez[11, s. 269].

194. Bayqağın, söz aytarda oylop süylö,
Qorduqtu oroy sözdön tartıp cürbö [11, s. 61].
193. ukuş keldi utru ayur bütrü kör
sözün bolsa yalñuk saña bolga k;or [11, s. 89].

275. Kep körkü – til, oydun körkü – söz bolot,
Kişide – cüz, cüzdün körkü – köz bolot [11, s. 66].
1. tili birle yalñuk sözi sözlenür
sözi yakşı bolsa yüzi suvlonur[11, s. 107].

Bunun dışında dil ile fikrin her zaman birbirine uymayacağını, dile göre fikrin daha hızlı olduğunu aşağıdaki satırlarda açıklar.

998. «Söz maanisin, - dedi Aytoldu, - bilbeybiz:
Onun oylop, birin ğana süylöybüz. [11, s. 116].
1000. bu Aytoldı aydı söz ornı sır ol
söz ülgı on ol sözlegüsi bir ol [11, s. 274-275].

999. Birin aytıp, toğuzun tıy – kereksiz.
Qacetsiz söz – qapta qalsın demekpiz!». [11, s. 116].

999. neçe sözlemegü neçe sözlegü
negü ter biliglig ukuşlur bügü [11, s. 274].

987. Köp süylösön oylonboy – qırsıq kelet,
Aqılduu söz ar dayım payda beret [11, s. 115].
987. yava söz biligsiz tilin den çıkar
biligsiz kişig bilge ylık atar [11, s. 271-272].

Has Hacib, eserinde dil fonksiyonları olarak sözlü ve yazılı fikir alışverişini ve dünyaya olan bakış açısını geliştirmeyi anlayacağını söyler:

1023. Tirüü canğa eki nerse kerektir,
Biri – tili, biri –dili aq köñül [11, s. 118].
1023. kamuş tevrenigli bu sansız kalın
tanukluk berür bir bayatır tilin [11, s. 280].

273. Kişi körkü söz deşet, sözdü baala,
Adam sözüñ dañqtaymın tilim barda [11, s. 66].

274. ukuş körki til ol bu til körki söz
kişi körki yüz ol bu yüz körki köz [11, s. 107].

Dilin ve sözün çok yönlülüğünü, fayda ve zararını geniş bir şekilde anlatmaktadır:

163. Til adamdı baqıtqa bölöp salat,
Til adamdı şorlotot, başın alat [11, s. 59].
163. kişig til ağırlar bulur kut kişi
kişig til uçuzlar barır er başı [11, s. 81].

164. Til arıstan bosogõndo qomdongõn,
Boşop ketse – özünñdü da cep qoyğõn [11, s. 59].
164. til arslan turur kör eşikte yatır
aya evlig er sak başıñnı yerür [11, s. 81].

172. Köp süylöbö, a körökçö taq süylö,
Tümön sözdün oñ maanisi bir sözdö [11, s. 60].
172. öküş sözleme söz birer sözle az
tümen söz tügünin bu bir sözde yaz [11, s. 83-84].

Son satırlarda şairin sözün anlamları hakkındaki düşünceleri açık bir şekilde görülmektedir ki, gerçekten de kelimeler farklı anlamlarda kullanılır. Sadece bir fikir, dolaylı olarak birkaç dil araçları yardımıyla anlatılabilir, fakat düşüncelerin esas düz anlamdaki tek karşılığının olduğuna da çok rastlanır.

Eserde, dilin, insanoğluna büyük başarıları, saygınlıkları kazandıracağı; akıllı sözün başkalarını kendine boyun eğdireceği, sadece insanlarla ilişki kurmakla kalmayıp, toplumda ebedi olarak kalacağı; güzel sözün, insan sağlığının özü, kar etmenin yolu olduğu ve başka bunun gibi faydaları olduğu yönünde fikirlere rastlanır.

170. Orunduu söz aqıl-esten ot alat,
Orunsuz söz iyiniñden baş alat [11, s. 60].
170. bilip sözlese söz biligke sanur
biligsiz sözi başını yerür [11, s. 83].
171. Mañız sözdün körö albadım paydasın,
Köp süylösön çalınasıñ sen başım [11, s. 60].
171. öküş sözleme söz birer sözle az
tümen söz tügünin bu bir sözde yaz [11, s. 83].

Buradaki “mañız” kelimesi “sıfat. Anlamsız çok konuşan, geveze anlamındandır [10, s. 419].

173. Biylıq, ataq adamdarğa til beret,
A aşıq söz uyat qılat, öltüröt [11, s. 60].

173. kişi söz bile koptı boldı melik
öküş söz başıg yerke kıldı kölük [11, s. 84].

176. Til taqta başıñ aman boloru çın,
Sözdörün naqıl bolso – ömür uzun [11, s. 60].

176. tilig ked küdezgil küdezildi baş
söziñni kısırgıl uzatıldı yaş [11, s. 84].

177. Çığaşa, kireşe da tilden delet,
Andıqtan tildi maqtap, tildi söğöt [11, s. 60].

177. til asğı telim bar yası ma öküş
ara ögdilür til ara miñ söküş [11, s. 85].

178. Dayıma sözdü oylop aytuu kerek,
Caqşı söz soqur üçün közdöy delet [11, s. 60].

178. kalı mundag erse bilip sözle söz
sözün bolsu közsüz karaguka köz[11, s. 85].

207. Söz degen – töögö oqşoş buylalanğan,
Ceteleseñ moyunun tolğop turğan [11, s. 62].

206. burundukduk ol söz teve burnı teg
barur kança yetsa tetir boynı teg[11, s. 91-92].

984. Aytoldu aytı: «Sözdördün paydası çoñ,
Ordu menen cigerdüü ayılğan soñ...» [11, s. 115].

983. Elig aydı uktum sözün barça çın
ayıtıu sözüm bar taqı bir adın [11, s. 270-271].

1001. Aytoldu aytı: «Cüyölüü söz – zor ataq,
Orundu söz quldu kökkö çığarat [11, s. 116].

1003. бу Айтолды айды сөз асғы улұғ
йеринче түшүрсе бәдүтүр күлү [11, s. 274-275].

1002. Sözü orundu adamdar qanday sonun,
Urmattalıp berilet tördön orun [11, s. 116].

1004. söz asfı bile kör yañız yerdeki
yaşıl kökkö yoqlar bolur tördeki [11, s. 275-276].

1025. Tuura sözdön çeksiz payda tabarsıñ,
Calğan sözdön qarğış-sögüş alarsıñ [11, s. 118].

1026. köñül til törütti köni söz üçün
sözi egri bolsa küyer ol küçün [11, s. 280-281].

Aynı zamanda dilin zararı hakkında düşünülmeden söylenen sözün insanın değerini düşüreceğini, başkalarıyla kavgaya sebep olacağını, hayatta büyük zararlara uğratacağını söyler:

976. Aytoldu ayttı: - «Eligim aqıl, közsüz,
Ömürdü zaarduu til qıyat sözsüz [11, s. 118].

976. yana aydı Aytoldı Elig uqar
bu til yası tegse tiriglik tüker [11, s. 268].

985. Caman söz bilimi coq tilden çığat,
Bilimdüü curt naadandı – mal dep turat [11, s. 115].

985. bu til yasıña qorqsa emdi özün
yatu qalga barça asıflıf sözün [11, s. 268].

986. Negizsiz söz – aqılsızdın ayğağı,
Oysuz başqa tüşöt qağğıp qaydağı [11, s. 115].

988. кара қылқы теңсиз йава сөзлеген
йава сөз туруп бу кара баш йеген [11, s. 271].

987. Köp süylösön oylonboy qırsıq kelet,
Aqılduu söz ar dayım payda beret [11, s. 115].

989. yava sözlese söz neçe yas kılur
eger sözleyü bilse asfı bolur [11, s. 271].

Has Hacib eserinde konuşma kültürü hakkında da değerli fikirler bırakmıştır: insanoğlunun nerede nasıl konuşacağını; hangi sözün doğru ve yanlış olacağını; iyi ve kötü, hoş-nahoş, sebepli-sebepsiz, akıllıca-akılsızca, doğru söz, anlamlı sözler hakkında bilgece fikirler ifade ederek, doğru konuşmayı, konuşma kültürünü öğretir:

1026. Tuura sözdü süylöy bilgin tartınbay,
Qıyşıq, qalptan qaçqın, öçük qasıñday [11, s. 118].

1026. köñül til törütti köni söz üçün
sözi egri bolsa küyer ol küçün [11, s. 280-281].

959. Men sözdü uruqsat coq baştaym qantip,
Men birinçi sözümdü taştaym qantip? [11, s. 113].

961. Elig yarlıkamaz negü sözleyin
ayıtmazda aşnu negü ötneyin [11, s. 265-266].

960. Bir aqılman aytıptır, eske saqta:
«Berbese sağa suroo, - oozuñdu açpa» [11, s. 113].

962. biliglig sözün sen eşit özneme
ayıtmazda aşnu sözün sözleme [11, s. 265-266].

961. Çaqırrsa – kerektirmin, kezek kelet,
Kim çaqırrsa, sözdü oşo baştoo kerek [11, s. 113].

963. kişig kim oqısa kereklep tilep
ol oq sözlegü aşnu sözni ulap [11, s. 265-266].

962. Surabasa culqunba, bolot caman,
Adebi coq mal tura deşet anan! [11, s. 113].

964. ayıtmazda aşnu sözüg sözleme
köni sözledi kim ey yıkı tise [11, s. 265-266].

Bu satırlarda konuşmanın da kendi kültürü olduğu, eğer birisi konuşmaya davet etmişse, konuşmaya o adamın başlamasının uygun olacağı, yanındaki kişi konuşmasa da ona bakmadan konuşmaya devam etmenin yanlışlık ve terbiyesizlik, kültürsüzlük olacağı, böyle kişilerin hayvana benzeyeceğinden bahsedilir.

978. Suroo berse çaşırbay baarın aytqın,
Surabaybı – oozuñdu bekem capqın.

963. Begine orunsuz söz aytqandardı,
Aqılsız dödüy deşet eldin baarı [11, s. 113].

965. takı tilve munduz kişi bu bilin
ayıtmadı beglerke açsa tilin [11, s. 265].

964. Qızıl til – ömürüñdü qısqa qılat,
Caşaym deseñ caqşılap oozuñdu cap [11, s. 113].

966. kızıl til kıılır kısıfa yaşlıg sini
esenlik tilese qatırba anı [11, s. 265-266].

965. Oozu bek bir adamdın aytqan sözü,
Bektikten köp nersege cetken özü: [11, s. 114].

967. negü ter eşit gil özin kısıgan er
esen tirlür inçin özin basgan er [11, s. 266].

966. «Qara baştın qas duşmanı kızıl til,
Qança baştı cuttu, dağı cutat bil, [11, s. 114].

968. kara baş yafısı kızıl til turur
neçe baş yedi bu dakıma yerür [11, s. 266].

967. Bolsun deseñ başıñ aman, tildi qarma,
Bolboso – başıñ ketet, tüşünüp cür!» [11, s. 114].

969. başıñnı tilese tiliñni küdez
tiliñ tegme küñdö başıñnı yanur [11, s. 266].

167. Sözdü qarma, başıñ kesip salbasın,
Tildi qarma, tişıñ sınıp qalbasın! [11, s. 60].

167. sözüñni küdezgil başıñ barماسun
tiliñni küdezgil tişıñ sınıماسun [11, s. 82].

169. Tagdır qataal bolboyt deseñ özüñö,
Tiliñ tiştep, saq bolğunıñ sözüñö [11, s. 60].

169. esenlik tilese seniñ bu özüñ
tiliñe çıkarma yaraksız sözüñ [11, s. 83].

Bu satırlarda soru sorulduğu zaman cevabın net verilmesi gerektiği, yanlış cevabın kimsenin hoşuna gitmeyeceğinden dolayı insana zarar vereceği anlatılmıştır... Has Hacib, çok konuşmanın adaba, kültüre uymayacağını tekrar tekrar vurgular:

1005. Ayttı Aytoldu: Köp sözdüü – mañız delet,
Maanisi coq, cadatıp süylöy beret [11, s. 116].

1007. pu Ay-toldı aydı öğüş sos ol ol
ayıtmadı soslep erikse köñül [11, s. 276].

1009. Köp tıñşap, az süylögün – ordu menen –
Kemibeyt aqıl-oydu arqa qılğan [11, s. 117].

1011. öküş söz eşitgil telim sözleme
ukuş birle sözle bilig birle tüz [11, s. 277].

1014. Köp tıñşap, az süylögün – aqıldıular,
Uşintip mağa aytqan baaluu söz bar [11, s. 117].

1016. öküş tıñlaıu söz birer sözlegü
maña mundag aydı biliglig bügü [11, s. 278].

1015. Köp süylögön mañız da, aqılı az,
Köp tıñşağan aqıldıu, sözünö baş [11, s. 117].

1017. öküş sözleyü bilge bolmaz kişi
öküş eştü bilge bolur tor başı [11, s. 278].

1028. Adamdardın eñ naçarı – bılıcılar,
A caqşılar – köñülü tüz, sıyluular [11, s. 118].

1030. kişide uçuzı kişi yañşakı
kişide aırını kişi ol aqı [11, s. 281].

Aşağıdaki satırlarda çok az konuşmanın da hoş olmadığı, insanın yeterince konuşması gerektiği anlatılır:

1027. Ündöböşön – «duduq ğo» - dep aytışat,
Köp süylösön – «mañız» naamı cabışat [11, s. 118].

1028. tilin sözlemese aırın ter kişi
öküş sözlese atı yañşak başı [11, s. 281].

185. Tübölökkö qalam deseñ sen eger,
Açıq süylöp, aq işiñdi ulay ber [11, s. 60].

183. tiriglik tilese özün ölmegü
ñılınçın sözün edgü tut ey böğü [11, s. 86].

186. Sözdün baarın qarmap qaluu eñ qıyın,
Kerektüüsün eske tutup, taq urun [11, s. 61].

185. Kamug sözni yıgsa ukuş taplamaz
Kerek sözni sözler kişi kizlemes [11, s. 87].

Yusuf Has Hacib, dilin toplum içindeki yerinin büyük ve önemli olduğunu, insanoğlunun dilini geliştirmesi gerektiğini, dili geliştirmenin önemli kaynağının da bilim olduğunu iyi anlamıştır ve nasihat etmiştir:

990. Aqılmandar – qarın emes, oy bağar,
Bilim menen aqıl tabar, oy tabar... [11, s. 61].

992. biliglig kişiler et oz yavritur
bilig birle avnur canın semirtür [11, s. 272-273].

189. Bilim al menden qalar – altın, kümüş,
Alardı sözgö bolboyt teñeştiriş [11, s. 61].

188. Kümüş kolsa altun meniñden saña
Anı tutmagıl sen bu sözge teñe [11, s. 87].

190. Kümüştü işke salsañ bütüp qalat,
Sözümdü işke salsañ kümüş tabat [11, s. 61].

189. Kümüş işke tutsa tüker, alkınur
Sözüm işke tutsa kümüş kazganur [11, s. 87].
191. Adamğa söz qaltıruu bolğon adat,
Al andan miñ mertebe payda alat [11, s. 61].
189. Kişiden kişiğe kumarı söz ol
Kumarı sözüğ tutsa asğı yüz ol [11, s. 88].
972. Bilimdüünün sözdörü suuday aqqan,
Cer içip, şalbaa köktöp gülün açqan. [11, s. 114].
973. biliglig sözi yerke suv teg turur
ağıtsa suvur yerde ni'met önür [11, s. 268].
973. Bilimdüünün caqşı sözü arıbayt,
Bulaq suusu eç tartılbayt, qarıbayt [11, s. 114].
975. biliglig kişiniñ savı eksümez
ağıglı süzük yul suvı eksümez [11, s. 268].
974. Bilimdüü – sazda suuğa oqşop turat,
Basqanda – iziñ suuğa tolup çığat. [11, s. 114].
976. üyük çim osuglug bolur bilgeler
çıkar suv qayuda adak tepseler [11, s. 268].
975. Bilimsizdin köñülü – çöldün qumu,
Qaptasa da nım qalbayt köldün suusu! [11, s. 114].
977. biligsiz kişi köñli kum teg turur
ögüz kirse tolmaز ap ot yem önür [11, s. 268-269].

Yazar türkdilini deşöyle değerler:

667. Türk tili eñ aqılman maqalğa bay,
Tüşüngün qarı sözün aytqan mınday [11, s. 93].
667. negü der eşit emdi türkçe mesel
başında keçürmiş bu kökçin sakal [11, s. 199].

Sonuç olarak, “Kutadgu Bilig” destanında dil hakkında yukarıdaki satırlarda ifade edilen düşünceler, Yusuf Has Hacib’in dil bilimi ile ilgili düşüncesinin geniş ve derinlemesine düşünen bir filozof olduğunu ispatlamaktadır. Bu düşünceler, Yusuf Has Hacib’in konseptleridir. Yusuf Has Hacib Orta Çağ dil bilimine katkı sağlayan büyük bilim adamıdır. Türk dilinin, bununla beraber Kırgız dilinin gelişme sürecinde şarin önemi çok büyüktür. Şaire, yukarıda bahsedilen son satırlarda “En akılman, makalga bay (en akıllı kişi en çok atasözü bilendir)” denildiği gibi, Türk dilini, çok sayıdaki özlü sözlerle zenginleştiren, dili felsefi çizgide geliştiren bilim adamı diyebiliriz.

KAYNAKLAR

1. Radlov V.V. «Kuttuu bilikke» akırkı söz.// *Kırgızstan madaniyatı*. №14, 1969.
2. Sıdıkbekov Tügölbay. «Kut belgisi bilik» // *Cusup Balasagin . Kuttuu bilim*. -Moskva: «NIK», 1993. 3-12-b.
3. Bekbo A. Kvietizmden – gumanizmge // *Cusup Balasagin. Kuttuu bilim*. - Moskva: «NIK», 1993, 13-27-b.
4. Abdrazakov A. *Cusup Balasagin cana anın «Kutadgu bilig» dastanı*. -Bişkek: KUU, 2008.
5. Djamankulov C. Politiceskie idei C.Balasagina i sovremenniy Kırgızstan // *Materialı mecdunarodnoy nauçno-prakticeskoy konferensii*. -Bişkek, 2006. -S. 247-253.
6. Eraliev Z. *Cusup balasagin*. Okuu kuralı.-Bişkek: Izdatelstvo KGNU, 2000.
7. Kozubekov T. *Cusup Balasagin* (Ştrihi k portretu). - Bişkek, 2003.
8. Karaev O. İstoriya Karahanidskogo kaganata. - Frunze: Izdatelstvo AN Kirgizskoy SSR, 1983.-244b.
9. Toktomatov N.T., Djamankulov C.M. *Cusup Balasagin: Mamleketti başkaruu ilimi*. Bişkek: «Kırgızdipservis», 2011. -224b. c.b.
10. *Kırgız tilinin tüşündürmö sözdüğü*.-Frunze: «Mektep», 1969.
11. Cusup Balasagin. *Kuttuu bilim*. I tom. Kırgız tiline kotorgon S.Sıdıkov.- B., 2013. -512 b.

АХУН КІРМЕ СӨЗІНІҢ ТІЛДІК ҚОЛДАНЫСТАҒЫ МАҒЫНАСЫ Language Value of a Loan Word 'Akhun'

Ф.Ғ.К. Нұрлан МАНСУРОВ *
(Dr. Nurlan MANSUROV)

ТҮЙІНДЕМЕ

Мақалада тіл тарихында қолданыс тапқан «ахун» сөзінің мағыналық сыр-сипаты зерделенген тілдік материалдар қарастырылған. Негізге алынған тілдік талдаулар тарихи деректер бойынша сараланған. Талдау барысында «ахун» сөзінің тілімізде термин ретінде орнығып, мағыналық тұрғыда қолданылуы және тұлғалық өзгерісі, сондай-ақ тілімізде орын алған лексикалық ұғымы мен атқарған қызметтері қарастырылады. Мұнда автор қандай сөз болмасын ол өзге тілге енген кезде мағыналық әрі тұлғалық жағынан өзгеріске түсіп, сол қабылданған тілдің дыбыстық ерекшелігіне қарай бейімделетінін сөз етеді. Бұл өз кезегінде сөздің қабылданған тілде айналымға еніп, ауқымын кеңейтіп, түрлі салаларда пайдаланылғандығын көрсетеді.

Кілт сөздер: кірме сөз, сөздің мағынасы, діни лауазым, діни қызмет

SUMMARY

In this article the materials created on the basis of the semantic nature of the word «Akhun» existing in the language use are considered. The language analyses taken as a basis were differentiated according to historical data. The term "Akhun", its semantic use and personal changes and also a concept and the functions existing in language are considered in it. The author says that, at the introduction, in other languages, it changes semantic and personal changes, adapts to sound specifics of the accepted language. It, in turn, demonstrates that the word was used in various areas, broadening horizons, introducing into circulation in this language.

Keywords: Access words, sense of a word, religious position, religious activity

Тіл тарихында сөздердің мағыналық сыр-сипатын ашып көрсету күрделі мәселенің бірі. Оның ішінде кірме сөздердің орны ерекше. Сөздердің бір тілден екінші тілге енуі әлемдегі барлық халыққа тән қасиет. Кез келген халық өзара бір-бірімен қарым-қатынас жасағанда сөздердің ауыс-түйісі орын алады. Қазақ тілінің тарихында көп ретте шығыс тілдерінің сөз алмасуы көбірек кездеседі. Әрине, олар түрлі салаларды қамтиды. Десе де, солардың ішінде діни сөздердің, яғни дінге қатысты сөздердің орны бөлек. Өйткені мұндай сөздердің мағыналық сипатын жан-жақты саралау қазақ тіл білімі саласында аса маңызды.

Мұндай сөздердің тіліміздің қолданысындағы сыртқы тұлғасы, дыбысталуы, түрлі нұсқада (вариантарда) қалыптасуы, бастысы, лексикалық қордан орын алуы, оның тарихи сипаты мен қолданылу аясы жайлы мәліметтерді алға тартады. Сол себепті біз негізге алған «ахун» кірме сөзін саралау барысында, оның діни лауазымдық мәндегі сипатын, этимологиялық негізін анықтап, алғашқы кездегі қолданысын, тілден-тілге көшкен тұстағы мағынасын, сондай-ақ айналымға енген кезеңін, құрылымдық, тұлғалық келбетін, т.б. бойынша қарастыру негізге алынды.

Ахун сөзі тіліміздің қолданысында біршама орын алған. Оның қолданыс аясы да, тарихи кезеңдері де белгілі. Бір кезеңдерде молынан қолданылып, бірде ауқымы тарылып, мағыналық сипаты да өзгеше ұғымда пайдаланылған бұл сөздің ауыспалы мағыналарда қалыптасқанын да атап өту керек. Себебі мұндай құбылыс сөздің әр

* Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркология ғылыми-зерттеу институты директорының орынбасары, Түркістан/Қазақстан (nurmanber@mail.ru)

дәуірдегі қолданысының сол сөз еткен кезеңдегі саяси-әлеуметтік жағдайларға да байланысты қалыптасқан мағыналық, тұлғалық, құрылымдық сипатын танытады.

Заманында ахун сөзі көп ретте атқарған мұсылмандық қызметіне орай лауазым мағынасында кең қолданыс тапқан. Негізінен Алла Тағаланың разылығы үшін жалпыхалыққа діни қызметтер көрсеткен адамдарға тағылған. Олар барынша, діннің ақиқатын, шарифаттың шарттарын, құлшылық жасаудың жолдарын үйреткен. Адамзат баласының өміріндегі кез келген әдет-ғұрыптарды діни тұрғыда жүзеге асыратын білгір-ұстаз әрі мұсылман ғұламасы ретінде танылған кісілерді көпшілік «ахун» деп атаған. Бұл анықтама мұсылмандық діни қызмет көрсеткен мұсылман ғұламасына берілген діни лауазым деп білеміз. Мұны сөздіктерден де көреміз.

Ахун – тілімізге парсы тілінен енген кірме сөз. Ол парсы тілінде ахунд آخوند (ахунд) – 1) ахунд (мұсылмандық діни қызметкер); 2) тәрбиеші, мұғалім (ұстаз) [1, с. 56].

Ал сөздің құрамындағы «д» дыбысының түсіп қалуы тілдегі дыбыстық ерекшелікке орай қалыптасқандығын көрсетеді. Өйткені кез келген халықтың сөйлеу тілі мен жазба тілі толық сәйкес келе бермейді. Кей тілдерде мұндай сәйкессіздік ерекше орын алады. Парсы тілінің ресми хабарлары мен әдеби тілі жазба тілге жақын болғанымен сөйлеу тілінің ерекшелігі анық байқалады. Онда кей сөздер айту барысында дыбыстық өзгерістерге ұшырайды. Айталық, жазылуда әріп таңбалар қағидаға сай сақталғанымен айтылуда өзгеше дыбысталады не болмаса басқа дыбыспен алмастырылады. Мұндай дыбыстық құбылыс кей әріп таңбалар мен қосымшаларға да тән.

Парсы тіліндегі дыбыстық ерекшеліктерді мына анықтамалардан байқауға болады: ¹-а созылыңқы дыбысы көбінесе او-у созылыңқы дыбысымен алмасады, او-ол сілтеу есімдігі сөйлеу тілінде ун болып айтылады, ал ұяң ب-б шұғыл дауыссызының алдында келген мұрын жолды ن-н ұяң дыбысы м болып дыбысталады [2, 58-59 бб.].

Тілімізге парсы тілінен енген біршама сөздер осылай фонетикалық өзгеріске ұшырайды. Біз сөз еткен «ахунд» сөзінің «ахун» нұсқасында қабылдану табиғаты да осы айтылған ерекшеліктер негізінде қалыптасқан.

Сөздің соңындағы «д» әрпі жазылуда сақталып, айтылуда дыбысталмай қалады. Бұл тілдің ішкі дыбыстық заңдылықтарына байланысты.

Қолданыстан орын алған кез келген кірме сөздің дыбыстық бейнесін (дыбысталуын) сақтап сол қалпында қабылдануы да мүмкін емес. Бірінші, шығыс тілдері, оның ішінде парсы тілі қазақ тіліне туыстас тілдер тобына жатпайды. Тілдік тұрғыда туыстық байланыс жоқ. Екінші, сөздердің дыбысталуы сәйкеспейді. Тілшілердің тұжырымы бойынша парсы тілі үнді-европа тілдік тобына иранның оңтүстік батыс тармағына жатады. Олай болса, парсы тілінің дыбыстық құрылымы қазақ тілінің фонетикалық құрылымына нақты үйлеспейді.

Шындығында, шығыс тілдерінің, оның ішінде араб, парсы сөздерінің қазақ тілінің дыбыстарына сай келмейтін тұстары біршама. Сол себепті аталған тілдерден сөздер ауысқан кезде олар тіліміздің дыбыстық нормаларына бейімделіп, өзгеріп кетеді. Мұнда кей дыбыстардың дыбысталуының өзгеруі, басқа дыбысқа айналуы, тіпті түсіп қалуы да орын алады. Бұл ретте, мынаны есте ұстаған орынды, кейде екі тілге де жат болған дыбыстардың түсіп қалуы немесе сөз арасына бөгде дыбыстардың енуі сияқты жайттардың ұшырауы мүмкін. Міне осындай дыбыстық өзгерістер нәтижесінде кез келген кірме сөздің дыбысталуы өз кезегінде сөздің сыртқы тұлғасының өзгеруіне де әсер ететінін ескерген жөн.

Сөздің қолданыстағы мағынасы сырт тұлғасына ешқандай әсерін тигізбейді. Керісінше, айтылуы оңай, жалпыхалық қолданысында баршаға түсінікті болған бұл сөз емін-еркін айналымға еніп кеткен. Нәтижесінде дін ілімінің жетік маманы болу, оқымысты әрі ұстаздық қызмет ету ахундардың барынша кеңірек танымал болуына көп септігін тигізген. Тарих сахнасында XVIII-XIX ғасырларда елімізде бірнеше танымал ахундар өткен. Атап айтсақ, Сайыпназар ахун, Садық ахун, Қалжан ахун т.б.

Сайыпназар ахун жастайынан білімге деген құштарлығымен көзге түсіп, зеректігімен ерекшеленеді. Алғаш арабша сауатын ашып, дін ілімін меңгереді. Арнайы оқуға жіберілген бала дарын Көгалташ медресесінде оқиды. Кейіннен сәті түсіп Стмабулға оқуға жіберіледі. Ол Стамбулда, Мысырда оқиды. Оқуды үздік бітіреді. Араб, парсы тілдерімен қатар түрік-шағатай тілдерін үйренуге ден қояды. Осында жүріп, әуелі ахун атағын алады. Бұл діни уағызды жете меңгергені үшін берілетін ғылыми атақ болатын. Сайыпназар діни жоғары мектепті де үздік бітіріп, мусанниф атағын алады (бұл – қазіргі ғылым докторларына пара-пар келетін діни ғылыми атақ) [3,14-16 бб.].

Сайыпназар ахунның осы «мусанниф» деген атақты алғанын, растап, оның қазіргіше айтқанда «дінтану ғылымының докторы» ғылыми дәрежесімен салыстыра келе деңгейлес деп санайтын пікірлерді өзге де жинақтардан кездестіреміз [4, 87 б.].

Кезінде медреседе білім алғандарға ғылыми атақтар берілгендігі жиі айтылады. Ол солай да болатын. Бүгінгі жоғары оқу орындарын бітірген түлектерге берілетін «бакалавр», «магистр» сияқты біліктілік атақтары медреселерде де берілген. Онда ғылыми кеңестер құрылып, бітірушілерге сол

кеңестің шешімі арқылы діни атақтар мен ғылыми дәрежелер берілетін болған. Мысалы, «Тапал ахун» атымен танымал болған Нұрмұхаммед ахун Бұхарадағы «Мир-Араб» медресесін бітірген. Медресенің ғылыми кеңесі оған шатырхат (диплом) бергенде, оған «Ахун» деген теология ғылымының жоғарғы дәрежесін бірауыздан беруге шешім шығарады. Сөйтіп, Нұрмұхаммед Қадырұлы 18 жасында Бұқардан елге «Ахун» ғылыми дәрежесін алып оралады [4, 94 б.].

Көріп тұрғанымыздай, сөздің мағынасы бір ғана діни мазмұнмен шектелмеген. Онда шарифі біліммен қоса ғылыми, мәдени шығармашылық, қала берді өзге де әлеуметтік салалар бойынша білімдерін жетілдіргендерін куәландырған. Нәтижесінде ахун атқаратын қызметтік лауазым ғана емес, ғылыми дәреже ретінде де есімдерге тіркескен.

Міне ахун сөзі кәсіптік, яғни кісінің атқаратын қызметін білдіру үшін не болмаса белгілі бір дәрежеге жеткендігін айқындап, қайраткерліктерін таныту мақсатында олардың есімдеріне тіркесіп қолданылған. Бәлкім мұндай тіркес кісінің есіміне қосылу дағдысына айналған болуы да мүмкін. Сондықтан елге еңбектері сіңген, білгір де білікті әрі дін қайраткері атанған ахундар өз дәуірінде жан-жақты білімді болғандығымен сипатталып қана қоймай, сол тұрғыда сөздің белсенді бір қолданылған кезеңін де танытады. Мұны XIX ғасырдағы танымал ахундар жайлы деректерден көреміз.

Осы тұста ахун сөзіне тілімізде түрлі анықтамалар беріліп жүрген жайттардың да барлығын ұсынғымыз келеді. Бұл анықтамалар астарында шынайы шындықтың да нышаны байқалады. Өйткені кез келген жайтты дінмен байланыстыру ілгеріде өткен бабалар өмір тарихында қатып қалған қағида емес. Десе де, барлығының түп-тамыры осы діни біліммен ұштасқандығын алға тартады. Біз сөз етіп отырған «ахун» сөзінің мағыналық сипаты да осыны аңғартады. Кезінде діни оқу орны саналған біршама білім беру орындары тек қана дін саласында білім беріп, шарифат үкімдері мен заңдарын ғана оқытып, дүнияуи ілімдер бойынша сабақ берілмеген деген ой қалыптаспауы керек. Мұндай оқу орындары діни болғанымен онда білім жан-жақты оқытылған, аталған ілімдерге қоса дүнияуи ілімдер де барынша толығымен берілген.

Сөзімізді нақтылау үшін мұны жұртшылық білетін жоғарыда атап өткен ахундардың алған білім дәрежелері аясында көруге болады. Айталық, Сайыпназар ахун діни біліммен қоса ғылымға, шығармашылыққа, ақындыққа ден қойған болса, Қалжан ахун негізгі алған шарифат біліміне қоса заң ғылымын меңгерген, ал Садық ахун

медицина ғылымын игерген, яғни ол ұстаздық біліммен бірге емдік қызметтерімен де танымал болған деген мәліметтер бар: «Садық ахун ел арасында ағартушылық қызметімен қатар емдеумен де айналысты. Садық ахундай дараларды тәрбиелеп шыққан дәруіштік-сопылық дәстүр негізінде көгеріп-көктеген «Көкалташ» медресесінің рөлі ерекше болғанын байқаймыз. Ал сол медресенің дәрігерлік бөлімінің түлегі Садық ахунның Сыр жағасында қалдырған ұлағат ұясының ізі әлі жоғалған жоқ» деген жазба деректер осы айтылғандарды растайды (Айтқұлұлы Д. Сәтбаевті емдеген Садық ахун. «Жәрдем» Республикалық қоғамдық-медициналық апталық газет. 17 июнь 2011ж.).

Медресе шәкірттерінің мұндай жетістіктері бір ғана ғылымның мөлшерімен шектелмейді. Діни оқу орындарының осы сияқты тек қана діни ілім мен шарифат ілімдерінен өзгесіне көңіл бөлмейді дейтіндерге осында діни сауат ашумен қоса өзге де дүниәуи салалардың терең оқытылатынын тілге тиек еткен орынды. Айталық, астрономия, жағрапия, биология, құқықтану, математика, медицина т.б. Мұны халық арасында танымал болған ахундар жайлы күні бүгінге дейін ауызекі айтылып жүрген естеліктерден де аңғаруға болады.

Ал енді сол ахун деген кім? Қысқа ғана айтатын болсақ алымдардан қол алып (икзам) әр саланың ғалымы, ағартушысы атанып, елді рухани дамытып, сауат беріп, хақ дініміздің қайнар көзіне айналған жан. Алайда, бүгіндегі зерттеуші-ғалымдарымыз осы қасиетті жандар-ахундар туралы зерттеу жұмыстарын кешеуілдетіп келеді. Оларды зерттеп, қасиеттерін паш етіп жатқан оқушы мен ұстаздар да көп емес. Сондықтан болар ахундар жайлы естеліктер аңызға айналып, көп бұрмалануға ұшырап бара жатыр. Яғни ахундардың ауылы аңызда қалып бара жатқандай. Олардың қасында Кеңес заманында бір жерде басшы, директор, райком болған адамдардың кітабы көп. Ал сол кітаптың сыртқы құны қомақты болғанмен ішінде іліп алар дәнеңе таппайсың. Соның орнына неге ахундар мен бабалар жөнінде көптеп кітаптар шығармаса? Өйткені олардың бар ғұмыры үлгі емес пе? деген мәліметтер де жетерлік [5].

Киелі Сыр елінің өзінде отыздан аса ахун өмір сүрген екен. Олардың әрқайсысы өз ілімдерімен қоса мектеп-медресе салдырып, балаларды оқытып, қоғам өміріндегі түрлі салаларға бейімдеуге зор үлес қосқан. Сол білім ордаларының күні бүгінге дейін сақталып келуі өз заманында танымал болған ахундардың өшпестей із қалдыруының бір куәсі.

Мұның барлығы ахундардың еңбегі мен жеткен жетістіктері нәтижесінде ие болған діни атақ ретінде танылуы. Сондықтан халықтың діни сауатын ашып, діни ғұрыптық қызметті атқаратын дін оқымыстысы, мұсылман ғұламасына берілген атақ. Қазақ дәстүрлі қоғамында Ахун Алла разылығы үшін халықтың діни сұранысына лайықты қызмет атқарған, уағыз-насихат айтып, халыққа дін ақиқатын түсіндірген. Олар ауыл балаларының діни сауатын ашып, сондай-ақ шарифаттың шарттарын, құлшылық ғибадаттың жөн-жосығын үйреткен. Қоғам өміріндегі әртүрлі жиын-тойларда, жаназа, астарда діни ғұрыптық қызмет атқарған [6, 67 б.].

Ахундар әдетте, белгілі бір діни оқу орындарынан медреселерден, танымал ұстаздардан білім алған. Олар сол білімдерімен шектелмей қашанда оны жетілдіріп отырған. Заманына орай қызметтері мен білімдерін толықтырып молайтқан. Ал кеңірек қолданылып, кәсіптік негізде танылған тұсы тарихта XVIII-XIX ғасырларды көрсетеді.

Тарихи кезеңнің де сөздердің сөздік қорға еніп, айналымға түсуіне қосар үлесі ерекше. Бұл ретте XVIII ғасыр қазақ тарихында Бұхар билігінің күшейіп тұрған кезеңін алға тартса, олардың билікті жан-жақты қамтуда

барлық әдіс-тәсілдерді тиімді пайдаланғандығын көруге болады. Айталық, діни ұстаным, қала берді мұсылмандықты негіз еткен Бұхар әмірлігі оны да орынды әрі ұтымды жүзеге асырған. Дінді қару еткен билік ахун, ишан, датқа т.б. лауазымдарды басқару жүйесіне енгізіп, оларға да көптеген құзыреттер берген. Нәтижесінде мұсылман қауымы үшін маңызды болған діни атақтар өз кезегінде жемістерін де берген. Соның бірі, тақырыбымызға арқау болған ахун лауазымы XVIII ғасырда

айналымға еніп, XIX ғасырдан XX ғасырдың алғашқы кезеңдеріне дейін тілдік қолданыстан орын алған. Мұны заманына қарай сөздің қызметтік сипатын танытатын тарихи мәліметтер мен сөзге берілген анықтамалар растайды.

Ахун – XVIII ғасырдың екінші жартысынан бастап қазақ даласында қолданылған діни лауазым. Орта Азияны билеген Бұхар хандығының тұсында ислам ғұламаларының ең жоғарғы лауазымы болды. 1860 жылы Л.Толстойдың қабылдауында болған қазақ мүфтиі Уәйіс ғұламаның екінші лауазымы – ахун Мүфтидің шарифат негізінде айтылған фатуасы ахунның келісімінсіз жүзеге асырылмаған. Қазіргі кезде ахун деген діни лауазымның орнына наиб мүфти лауазымы ендірілген [7, 579 б.].

Осы аталған дәуірде ахун сөзі жеткілікті дәрежеде жоғары атақтың бірі ретінде қабылданған. Діни қызмет, шарифатқа сай пәтуа айту, оқу-білімді жетілдіру, қоғамда маңызы бар жиындардағы түйткілді мәселелерге орай тұшымды шешім айту да солардың үлесінде болды. Сол себепті олардың танымалдылығы кең жайылып, атақ дәрежелері арта түсті. Айталық, тек қазақ жерінде ғана емес, Ресей, Әзірбайжан елдерінде де ахунның дәрежесі араб елдеріндегі қазылармен теңескен. Сондай-ақ өңірлердегі дін басшылары мен өңірлік қауымдастықтардың жетекшілері қызметтерін де атқарған. Билік солармен тығыз қарым-қатынас орнатып, өздерінің әрекеттерін жүзеге асыруды мақсат еткен.

Кейіннен заман ағымы өзгеріп, жаңа басқару жүйесі енгізілген тұста аталмыш қызметтер қысқартылды. Жаңаша басқару жүйесінің салдарынан діни қызметтерге тыйым салынды. Мұндай қызметтерді атқару идеологиялық тұрғыда басқаша белең алғанда сөздің мағыналық сипатын айқындайтын мамандар пайда болды. Жалпыхалық діннен аластатылып, демократиялық бағытты бетке ұстаған басқару жүйесі қалыптасты. Оқудың жаңа түрі енгізілді. Теңдік пен бірлікті дәріптеген советтік заман барлығына басқаша көзқарас қалыптастырды. Нәтижесінде ахундық қызметпен бірге лауазым да шектелді. Ал бүгінде еліміз егемендігін алған кезден бермен қарай мұндай қызметті мүфтидің орынбасары, яғни наиб мүфти атқарып келеді.

Сөзімізді түйіндей келгенде, «ахун» сөзі белгілі бір кезеңде белсенді қолданыс тауып, айналымға енген сөздердің бірі. Бүгінде қолданыстан шығып қалған болса да өз заманында оның мағынасы жалпыхалыққа түсінікті болған. Қазақ даласында XVIII ғасырдан бастап, XX ғасырға дейін ауызекі сөйлеу мен жазба тілде қолданылып келген. Осы аралықта ислам ғалымдары мен ғұламалардың жоғарғы лауазымы ұғымында пайдаланылған.

Бір сөзбен айтқанда, ахун – қазақ қоғамында халыққа діни қызметтер көрсетіп, балалардың сауатын ашып, шарифаттың шарттарын, құлшылықты үйреткен. Оған қоса діни жөн-жоралғыларды да жүзеге асырған дін білгірі әрі ғұламаларға берілген мұсылмандық атақ ұғымы ретінде танылып, ал тілдік тұрғыда «діни лауазым» мағынасында лексикалық қордан орын алған.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Персидско-русский словарь. В двух томах. Том I. – Москва: «Советская энциклопедия», 1970. – 784 стр.
2. Рүстемов Л.З., Иадолла Сәмәре. Парсы тілінің ізашары. – Теһеран, 1994. – 584 бет.
3. Ибрашұлы С. Сайыпназар Ахун. – Қызылорда: Қызылорда-Қанағаты, 2015. – 184 бет.
4. Диуана қожа әулеті. – Қызылорда: «Қызылорда-Қанағаты», 2015. – 152 бет.
5. Алдашбаев С. Аңызактағы ахундар. abai.kz/Ақпарат порталы.
6. Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2010. – 592 бет.
7. Қазақстан: Ұлттық энциклопедия. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1998. I том. А-Ә. – 720 бет.

ESKİ UYGURLAR NEYİ, NASIL ve NEDEN KİRALIYORDU? What, How and Why Were the Old Uighurs Renting?

Arş. Gör. Berker KESKİN*

ÖZET

Eski Uygurların kültürel başarısı ve diğer bazı İpek Yolu kavimlerine göre üstünlüğü, yalnızca meydana getirdikleri edebiyat ve sanatla değil aynı zamanda gerçekleştirdikleri ticari faaliyetlerin sistemli ve çeşitli olmasıyla da ilgilidir. Ticaret, yalnızca bir alışveriş vasıtası değil aynı zamanda kültür aktarımı sağlayan bir olay olarak İpek Yolu'nda yer alan kavimler arasında etkileşime zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan, Uygurların kültürel üstünlüğü sağlama noktasında ticaretin önemi, azımsanmayacak kadar çoktur. Çin ya da diğer kavimlerle olan ticaret dışında Uygur toplumunun kendi arasında gerçekleştirdiği faaliyetler hakkında birincil kaynaklar ticaretin belli kurallarla yürütüldüğünü, tarafların çeşitli haklara sahip olduğunu göstermektedir. Genellikle *hukuk belgeleri* olarak adlandırılan bu kaynaklar, alım-satım, kiralama, borçlanma, takas etme gibi çok çeşitli konulara sahiptir. Bu çalışmada ise yalnızca Uygur ticaretinde kiralamanın yeri üzerinde durulacaktır. Mevcut kaynaklar, Uygurların arazi, bağ ve hayvan kiraladığını göstermektedir. Bütün bu kiralamaların kimler arasında gerçekleştiği, sebepleri, anlaşmanın nasıl sağlandığı ve hangi haklara sahip olduğu bilgisi bu kaynaklarda yer almaktadır. Öncelikle kira belgelerinin genel yapısı hakkında bilgi verilecek ve ardından Eski Uygurların neyi, nasıl ve neden kiraladığı sorularının cevabı aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk Dili, Eski Uygur Türkçesi, Eski Uygurlar, hukuk belgeleri, kiralama

ABSTRACT

The cultural success of the Old Uighurs and their superiority over some other Silk Road peoples are not only related to the literature and art which they have created but also to the systematic and diverse nature of their commercial activities. Trade, not only as a means of buying-selling but also as a cultural transfer event, has laid the groundwork for interaction among the peoples along the Silk Road. In this respect, the importance of trade in ensuring the Uighurs' cultural superiority is considerable. Apart from the trade with China or other peoples, the primary sources about the activities of Uighur society among themselves show that trade is governed by certain rules and that the parties have various rights. These resources often referred to as *legal documents*, have a wide range of issues such as sale, rent, loan, exchange, etc. In this study, the place of rent in Uighur trade will be emphasized. Present sources show that Uighurs rented lands, vineyards, and animals. These sources involve information about parties, reasons, how the agreement is provided and legal rights. First of all, the information will be given about the general structure of the rental documents, and then answer to questions "What, how and why were the Old Uighurs renting?" will be sought of.

Keywords: Old Turkish, Old Uighur Turkish, Old Uighurs, legal documents, rent

I. Giriş

Eski Uygurların geniş bir edebi birikime sahip olduğu, farklı dinlere ait metinleri tercüme ve adapte ederek Türk diline kazandırdığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Nitelik açısından dini içeriğe sahip eserlerin sayıca nispeten fazla olması Eski Uygur Türkçesi denince akla ilk *Altun Yaruk*, *Maitrisimit* gibi eserlerin gelmesinin temel sebebidir. Ancak bunlar dışında Uygurların günlük hayatına ait pek çok belge de günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu belgelerin içeriği büyük oranda alım-satım, kiralama, takas etme, borçlanma gibi ticari işlemlerle ilgili olsa da daha az sayıdaki vasiyet, azat etme ve evlat edinme konulu belgeler, bu tarz belgelerin hayatın her alanında, ihtiyaç halinde düzenlenebildiğini ve konu bakımından bir sınırın olmadığını gösterir.¹ Belgeler, genel olarak "*hukuk belgeleri*, *hukuki belgeler*" ya da "*sivil belgeler*" olarak adlandırılmaktadır. *Sivil* adlandırması, konuyla ilgili Batıda yapılan bazı çalışmalarda kullanılan Fransızca kökenli

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul /Türkiye (berker.keskin@istanbul.edu.tr)

**Bu çalışma, *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri ve Söz Varlığı* adlı Doktora tezinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın esasını oluşturan Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından aynı adla Doktora tez projesi olarak (SDK-2017-25682) desteklenmektedir.

İlgili Doktora tezi, TÜBİTAK tarafından desteklenmektedir.

¹ Belgelerin hangi içeriklere sahip olduğuyla ilgili olarak bkz. Reşit Rahmeti Arat. (1964). "Eski Türk Hukuk Vesikaları". *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. Cilt 65. Helsinki. s. 60-61 [Tekrar Basım: Arat. (1987). *Makaleler*. Cilt 1. Haz. Osman Fikri Sertkaya. Ankara: TKAE Yayınları. s. 555-556]. Larry Vernon Clark. (1975). *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*. Indiana University Department of Uralic and Altaic. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Indiana. s. 374. Nobuo Yamada (1993). *Sammlung Uigurischer Kontrakte II*. Haz. Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemura, Takao Moriyasu. Osaka: Osaka University Press. s. xi.

civil kelimesinin doğrudan Türkçeye aktarılmasıdır. Ancak bu kelimenin Türkçede, İngilizce ve Fransızcada olduğu şekliyle doğrudan “medeni, yurttaşlıkla ilgili, din dışı” gibi anlamlarının bulunmaması, üzerinde düşünülmesini gerektirmektedir. Çünkü kelimenin Türkçede taşıdığı anlamlar “askerlikle ilgisi olmayan” ya da “üniforma giymeyen” açıklamaları etrafında şekillenmektedir.² Dolayısıyla belgelerin *hukuk belgeleri* şeklinde adlandırılması diğer adlandırmaya nazaran belgelerin içeriğiyle daha çok örtüşmektedir.³

Belgelerin resmi özellik taşıması, bunların *hukuk belgesi* olarak adlandırılmasındaki yegane sebeptir. Tarihlendirme, anlaşmanın sebebi, tarafların isminin beyanı, anlaşmanın şartları, yaptırım ifadeleri, tanıklıklar, nişanlar bu belgelerin resmiliğinin birer kanıtıdır.

II. Eski Uygurlarda Kiralama

Kira ile ilgili belgeler, Eski Uygur hukuk belgeleri arasında nicelik olarak satış belgeleri kadar çok olmasa da üzerinde fikir yürütmek için yeterlidir. İki kişi ya da iki grup arasında yapılan kira sözleşmelerinin büyük çoğunluğu tarla ya da bağ kiralaması gibi toprak hukukunu ilgilendiren konulara sahipken çok daha az bir kısmı yük ve binek hayvanı kiralamaları hakkındadır.

Kira sözleşmeleri, hukuk belgelerinin geneline uygun bir biçimde, 12 hayvanlı Türk takvimine göre düzenlenmiş bir tarih kaydıyla başlamaktadır. Tarihlendirmeden sonra kiralayan tarafın ismi, kiralamanın sebebi ve bu kiralamanın kimden yapıldığı bilgisi yer alır. Tüm belge boyunca verilen bu ve benzeri bilgiler -belge bir yazman tarafından düzenlenmiş olsa bile- vergilerin ödenmesi veya tanıklık ifadelerine kadar kiracının ağzından, birinci tekil şahıs kullanılarak aktarılmaktadır:

<p>¹yunt yıl [y]e[ti]nç ay säkiz ²y(e)girmi-kä m[an]a mısır-ka yür t[ar]ı³gu yer kargäk bolup kayımtu-⁴nıñ sık(a)p-takı yarım ä[ŋ]iz ⁵yerin [a]nu[k]-ka tu[tt](u)m...</p> <p>“At yılı, yedinci ayın on sekizinde bana, Mısır’a dari ekecek yer gerekip Kayımtu’nun Sıkap’taki yarım boş yerini hazırlamak için kiraladım...”</p>	<p>U 5269 (T II D 204)</p>
<p>¹takıgu yıl ikinti <ay> o[n] y(a)ñık-a ²maña bay tāmür-kä kápaz tarıgu ³yer kargäk bolup t(ä)miçi-niñ ⁴bu suy-takı uduru borluk-ın on ⁵t(ä)ñ kápaz yak-a-ka tu[tt]um...</p>	<p>U 5272 ([T I] D 176 / TM 232)</p>

² Sivil kelimesinin Türkçede sahip olduğu anlamlarla ilgili olarak *TDK Türkçe Sözlük*’te şu açıklamalara yer verilmiştir: **1.** Askeri olmayan: *Sivil savunma*. **2.** Asker sınıfından olmayan (kimse). **3.** Özel bir biçimde olmayan, üniforma olmayan (giysi): “Arkasında siyah şayaktan bir sivil elbise vardı.”-R. N. Güntekin. **4.** Üniforma veya özel giysi giymemiş olan (kimse): “Çoğunlukla sivil insanları yadırgardım.”-F. R. Atay. **5.a.** Resmî olmayan giysi: “Hatta mektebi bitirebilmesinde biricik amil, bir avukatın yazıhanesinde saklı sivillerini giydi ve fırladılar.”-N. F. Kısakürek. **6.a.** Sivil polis. **7.**argo Çıplak, cırılçılak (*Türkçe Sözlük*, 2011, s. 2123).

Aşağıda ise kelimenin sırasıyla İngilizce ve Fransızcadaki anlamları (yalnızca konumuzla ilgili olmak üzere) bulunmaktadır: **A. adj. I. 1.** Of or belonging to citizens; consisting of citizens, or men dwelling together in a community, as in *civil society*, *civil life*; also, of the nature of citizen. **15. a.** Distinguished from *ecclesiastical*: non-ecclesiastical; and, with extended application, non-religious, non-sacred, secular (*The Oxford English Dictionary III*, 1989, s. 255-256).

B. Usuel (souvent dans des syntagmes figés). Qui concerne les individus en tant que membres de la société organisée en État, et leurs rapports mutuels; qui concerne le citoyen ou un ensemble de citoyens. **2.** Qui concerne les citoyens en tant que particuliers. **a)DR. (procédure judiciaire).** Qui concerne l’activité répréhensible d’un particulier en tant qu’elle relève du droit civil. *Procès civil. Dans les procès civils tout au moins, le magistrat jugerait aussi bien sur pièces; l’éloquence des avocats n’est que pour le public et surtout pour les plaideurs* (ALAIN, *Système des beaux-arts*, 1920, p. 104) (*ATILF (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, http://stella.atilf.fr* « civil » maddesi, erişim tarihi: 18.09.2019).

³ Uygurlardan kalan posta emirleri ve çeşitli kayıtlar, doğrudan hukuki içeriğe sahip olmamasına rağmen genelde diğer hukuk belgeleriyle birlikte değerlendirilmektedir.

“Tavuk yılı, ikinci ayın onuncu gününde bana, Bay Temür’e pamuk ekecek yer gerekip Temiçi’nin bu suyun karşısında olan üzüm bağını on eşit pamuk (karşılığında) kiraladım...”	
1takıgu yıl ikinti ay säkiz y(e)girmi-kä 2maña elçi-kä tarıg tarıgu yer kârgäk 3bolup kayımtu-nıñ yol togan-takı yarım 4añiz yer-in anuk-ka tuttum... “Tavuk yılı, ikinci ayın on sekizinde bana, Elçi’ye tahıl ekecek yer gerekip Kayımtu’nun Yol Togan’daki yarım boş yerini hazırlamak için kiraladım...”	U 5273 ([TI] D 135 / TM 211)

Kira sözleşmelerinin genel yapısına ek olarak özellikle arazi kiralamalarında, kiralamanın türü (ürün ya da ücret karşılığı) ve araziye gelen verginin kim tarafından nasıl ödeneceği hakkında bilgi verilmektedir. Bunlardan sonra, tüm sözleşmelerin ortak bir unsuru olarak gelen kapanış bölümünde tanıklık ifadeleri ile sözleşmeyi hazırlayanın ismi zikredilerek sözleşme tamamlanır. Tüm bunlardan hareketle kira sözleşmelerinin şu ortak formlere sahip olduğunu söylemek mümkündür:

I. Tarihlendirme
II. Tarafların Adı ve Kiralamanın Sebebi
i. Kiracının Adı
ii. Kiralamanın Sebebi/Türü
iii. Kiralayanın Adı
iv. Kiralananın Yeri (→ Arazi ve Bağ Kiralamalarında)
III. Kiralamanın Detayları
i. Anlaşma Şekli
ii. Kiralanan Üzerine Gelecek Vergilerin Taksimi (→ Arazi ve Bağ Kiralamalarında)
(iii. Teminat)
IV. Tanıklıklar ve Son Hükümler
i. Tanıklık İfadeleri
(ii. Tarafların İsmine Son Kez Beyanı)
iii. Yazmanın İsmine Beyanı -Varsa-

II.I. Sözleşmelerde Hukuki Terimler

Kira sözleşmelerine ait hukuki terimler, genellikle toprak hukukuna dayanan arazi ve bağ kiralamalarında bulunmaktadır. Burada, kiralamanın türüne göre *yaka* ve *anuk* terimleri karşımıza çıkar. *Anukka tut-* veya *anukka ber-* şeklinde birleşik fiil gruplarında yer alan *anuk*, “hazır” anlamına gelmektedir. *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te kelimenin kökünü teşkil eden *anu-* fiili “hazırlanmak” olarak geçişsiz fiil şeklinde tanımlanmaktadır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 459) ve *anuk* dışında *anukla-*, *anukluk*, *anun-*, *anut-* ve *anutgan* türevlerine yer verilmiştir. *Uigurisches Wörterbuch*’ta ise *anukla-* “hazırlamak” şeklinde açıklanır ve bununla ilgili olarak *anun-* “1. Hazırlanmak, hazır olmak; 2. (dinî tutumunu) disipline etmek, geliştirmek, alıştırmaya yapmak; dindar olmak”, *anut-* “Hazırlamak, hazırlık yapmak, yapmak”, *anutul-* “hazırlanmak, tertip edilmek” fiillerine yer verilir (Röhrborn, 2010, s. 62-63). Dolayısıyla kira sözleşmelerinde yer alan *anukka tut-* terimini “Hazıra tutmak; hazırlamak için tutmak, kiralamak”, *anukka ber-* terimini de “Hazıra vermek; hazırlanması için kiraya vermek” şeklinde açıklamak mümkündür. Melek Özyetgin, *anuk* türü kiralamalarda bir ortaklık durumu olduğunu belirtmektedir: “Eğer kira sözleşmesinde kiracı ile kiralayan arasında bir ortaklık akdi varsa ‘kiralamak’ kavramı anuqqa tut-, anuqın tut-/anuqın bir-terimi ile karşılanıyor. Bu terim kelime anlamıyla esasta, ‘hazırlamak, işlemek üzere tutmak/vermek’ olup burada kiralama akdinin kiracı ile kiralayan arasında, arazinin ekimi için yapılmış bir ortaklık işine işaret etmektedir” (Özyetgin, 2014, s. 129).

Kira sözleşmelerinde yer alan bir diğer hukuki terim *yaka* ise doğrudan “kira, kira bedeli” anlamına gelmektedir. Ahmet Caferoğlu, sözlüğünde bu kelimenin iki anlama sahip olduğunu, bunlardan birincisinin “ücret, icar bedeli, kira karşılığı”, ikincisinin ise “taraf, yan, civar” olduğunu belirtmektedir (Caferoğlu, 2011, s. 280). Kelime, bugün hala çağdaş Türk lehçelerinde bulunmakta ve ilk anlamını kaybetmiş olsa da “kıyı, taraf; elbise yakası” anlamlarında kullanılmaktadır (bkz. Ayazlı, 2016, s. 269). Sözleşmelerde *yakanın* müstakil kullanımı dışında *yakaka tut-* “kiraya tutmak, kiralamak” ve *yakaka ber-* “kiraya vermek” şeklinde yapılar da bulunmaktadır.

Aslında birbirine anlam bakımından çok yakın gibi görünen bu iki terimden hangisinin sözleşmede kullanılacağı, doğrudan kiralama türüyle ilgilidir. *Anukka tutulan* yerlerin hiçbirinde kira bedeli verilmediği, ancak araziden alınan mahsulün belli oranda paylaşıldığı, buna karşın *yakaka tutulan* yerlerin tamamında belli bir kira ücreti verildiği sözleşmelerden tespit edilebilmektedir. Her iki kiralama şekline benzer uygulamalar günümüzde halen tarla ya da bağ-bahçe kiralamalarında mevcuttur. *Anuk* şekli kira karşılığı olarak *ikili birli* (Çıkan mahsulün üç parçaya bölünerek ikisinin ekip-biçene, birinin mal sahibine verilmesi), *yarıya* (Çıkan mahsulün eşit paylaşılması) gibi terimlerle adlandırılan kira sözleşmeleri bulunurken *yaka* türü kira, doğrudan *icara ver-* ile ilgilidir.

Bir diğer hukuki terim olan *ter* ise yalnızca kiralama belgelerinde değil aynı zamanda Uygur hukuk belgelerinin önemli bir kısmında tespit edilebilmektedir. Kira sözleşmeleri arasında yalnızca hayvan kiralamalarında görülen terim, tıpkı *yaka* gibi “kira bedeli” anlamına gelmektedir. Gerek Caferoğlu gerekse Clauson, kelimenin ilk anlamının “ter”, ikincisinin ise “ücret” olduğunu belirtmektedir (Caferoğlu, 2011, s. 234; Clauson, 1972, s. 528b). Clauson’a göre kelime, metaforik olarak ücretin terleyerek, alın teriyle kazanılmasına bağlı bir şekilde bu anlamı kazanmıştır (Clauson, 1972, s. 528b).

II.II. Belgelerden Öğrendiklerimiz

Eski Uygur kira sözleşmeleri, verdiği bilgiler bakımından diğer hukuk belgeleriyle mukayese edildiğinde çok fazla detaya sahip değildir. Örneğin satış sözleşmelerinde satılanın konumu açıkça, dört esas yön itibarıyla belirtiliyor olmasına rağmen kira sözleşmelerinde bu yoktur. Aynı şekilde yaptırım ve teminatların da satış belgelerinde olduğu kadar detaylı bir şekilde ifade edilmediği, hatta bu ifadelerin pek çok belgede hiç bulunmadığını söylemek mümkündür. Bize göre bunun temel sebebi, herhangi bir devir-teslim işleminin gerçekleşmiyor olmasıdır. Dolayısıyla yapılan işlem, satışlara göre daha basit olduğundan bazı bilgilerin etraflıca verilmesine gerek duyulmamıştır. Buna karşın, kira sözleşmelerinde diğer belgelerde bulunmayan bazı bilgiler de yok değildir. Bunlardan en önemlisi, vergiler ve vergilerin paylaşılması hakkındadır. Eski Uygur kira sözleşmeleri vasıtasıyla topraklardan belli başlı vergilerin alındığını tespit edebilmekteyiz.⁴ Vergilerin ödenmesi konusunda kesin bir kural bulunmamakta, taraflar karşılıklı anlaşmaya bağlı olarak kiralanana ait vergileri ödemektedir.

Ödemeden kimin sorumlu olduğu ise *bil-* ya da *ber-* “vermek” fiillerine dayanan kalıp ifadelerle belirtilmektedir. Ödeme sorumluluğuna sahip olan taraf, vergiyi kendisinin “bildiğini” ya da “vereceğini”, diğer taraf ise bunu “bilmediğini”, “vermeyeceğini” belirtmektedir. Sözleşmeler bizlere vergilerin dört farklı şekilde ödenebildiğini göstermektedir:

⁴ Eski Uygur toplumunda vergilendirmeye ilgili olarak bkz. Ahmet Caferoğlu. (1934). “Uygurlarda Hukuk ve Maliye İstihlaları”. *Türkiyat Mecmuası*. Cilt 4. s. 1-44. Melek Özyetgin. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: KÖKSAV Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 4.

1. Kiracı tarafından	
⁶ bu ⁷ yer-kä 'añiz tuş-a berim ⁸ alım kälş-ä m(ä)n tämür buk-a bilür- ⁹ m(ä)n kayımtu bilmäz "Bu yeri anız (boş) tutsam, berim alım (vergisi) gelse ben Temür Buka bilirim; Kayımtu bilmez."	U 5271 (TM 237)
2. Kiralayan tarafından	
⁷ b[u] ⁸ borluk-nıñ nägü kim kalanı kavıtı ⁹ bolsar m(ä)n t(ä)miçi bilür- m(ä)n bay ¹⁰ tämür bilm(ä)z "Bu üzüm bağının her ne kalanı kavıtı olursa ben Temiçi bilirim; Bay Temür bilmez."	U 5272 ([T I] D 176 / TM 232)
3. Eşit olarak	
⁷ bu yer-kä ber<i>m alım kälsär ikägü ⁸ täñ bilür-biz "Bu yere berim alım (vergisi) gelirse ikimiz eşit biliriz."	U 5273 ([TI] D 135 / TM 211)
4. Üçte ikisinin kiracı, üçte birinin ise kiralayan tarafından	
¹³ bu yer-kä [berim alım] ¹⁴ kälş-ä iki ülüş tilik tog<r>ul ¹⁵ berür-m(ä)n bulda bir ülüş ¹⁶ berür-m(ä)n "Bu yere berim alım (vergisi) gelirse iki pay (ben) Tilik Togrul veririm; bir pay (ben) Bulda veririm."	U 5275 (TM 109) + U 5274 (TM 103a)

Arazilerle ilgili kira sözleşmelerinde kiralanana taşınmaz, yer olarak adlandırılırken belgelerin büyük çoğunluğunda bu yerin niteliği *añiz yer* şeklinde ortaya konmaktadır. "Boş arazi, tarla" anlamında kullanılan *añiz* kelimesine bu anlamıyla diğer hukuk belgelerinde de tesadüf edilmektedir. UW'de kelimenin ayrıca bir vergi çeşidi olabileceği belirtilerek "1. Hasattan sonra tarlada kalan köklü sap, ekin anızı, saman. 2. Ekin biçildikten sonra sürülmemiş tarla, anızlık, sürülmemiş boş tarla (?); hasat vergisi, mahsul vergisi (?)" şeklinde açıklanmaktadır (Röhrborn, 2015, s. 203-204). *Āñizin* bir diğer kullanımı ise *tut-* ile birlikte. Sözleşmelerin vergilerle ilgili kısmında, kiralanana *añiz* "boş" tutulması, ekim-dikim yapılmaması durumunda olacakların belirtilmesi bu yerlerin boş bırakılmasının yasak olduğunu göstermektedir. Kelime, Anadolu ağızlarında *anız/añız* ve *engiz* şeklinde bulunmakta ve hukuk belgelerindeki kullanımına benzer şekilde "ekini biçildikten sonra sürülmeden boş kalan tarla, anız" anlamına gelmektedir (*Derleme Sözlüğü I*, 1993, s. 272 ve *Derleme Sözlüğü V*, 1993, s. 1756).

Kiralanan yalnızca yer ya da *añiz yer* olarak tanımlanmasına rağmen kiracının bu yerin hangi amaçla tuttuğu, kullanım amacı açıkça belirtilmektedir. Hayvan kiralamaları için de bu durum geçerlidir. Ayrıca Ch/U 7325 numaralı hayvan kira belgesinde, yapılan işlemin *el yañınça* yani "il, devlet kanununa göre" yapıldığının belirtilmesi, işlemlerin yalnızca karşılıklı anlaşmaya göre değil, belirli bir kurallar bütünü doğrultusunda bir kanuna göre gerçekleştirildiğini göstermektedir. Aşağıdaki tabloda, şimdiye kadar tespit edebildiğimiz tüm kira belgelerinde yer alan kiracı, kiralayan, kiralanan vb. bilgiler, belge numaralarıyla birlikte bulunmaktadır. Tablo incelendiğinde arazilerin kiralama amacının *yür* "darı", *tarıg* "ekin", *käpäs* "pamuk", *arpa* "arpa" ekilecek yer ya da doğrudan *borluk yer* "üzüm bağı" ve *kavlalık yer* "sebze bahçesi" olduğu göze çarpmaktadır. Hayvan kiralamalarında da kiralanana, *uzunka bargu* "uzun yola gidecek" eşek, at veya bir sığırdır.

Kiracı	Kiralayan	Kiralanan	Kiralanma Sebebi	Kira Türü / Bedeli	Belge No
X	X	X	atız yer	yaka / koço kedintä yorıyur kırk... (?)	U 5267 (T II Toyoq ohne N ^{os})
tınsıdu	buksadu (?)	X	yer	yaka / yarım şıg tarıg iki... (?)	U 5268 (T II M 11)
mısır	kayımtu	yarım äñiz yer	yür tarıgu yer	anuk / täñ	U 5269 (T II D 204)
kaymış saşun	açari bąg	X	X	yaka / älig kuanpu	U 5270 (T II D 149b)
tämür buk-a	kayımtu	yer	tarıg tarıgu yer	yaka / iki şıg	U 5271 (T.M. 237)
bay tämür	tämiçi	borluk	käpöz tarıgu yer	yaka / on täñ käpöz	U 5272 ([T I] D 176 / TM 232)
elçi	kayımtu	yarım äñiz yer	tarıg tarıgu yer	anuk / täñ	U 5273 ([TI] D 135 / TM 211)
tilik togrıl	bulda açari	bir äñiz yer	arpa tarıgu yer	anuk / iki şıg arpa-nıñ tüşin tilik togrul alır tört küri arpa m(ä)n tilik tog<r>ul bulda açari<-ka> beri[p] altı küri (?)	U 5275 (TM 109) + U 5274 (TM 103a)
tämür buk-a	kayımtu	yarım äñiz yer	...tarıgu yer	anuk / täñ	U 5276 (TM 100)
mısır	kayımtu	yarım äñiz yer	yür tarıgu yer	anuk / täñ	U 5277 (TM 81)
X	X	X	kavlalık yer	anuk / täñ	İstanbul 8 (İÜ Küt. Demirbaş No: 531)
tämiçi	bay tämür	X	borluk yer	X	U 5279 ([TI] D 181 / T.M 73)
altmışak apa	aram k(a)y-a, kısısun	tarıg tarımak yer	yunlaklık ço (kiralayan için)	yaka / on iki sıtır ço	RH 03 [T II Nr. 3 (Çıqtım 3?), USp 87

					İUMK (ph.)
tapmış käräy atın	töläk	çam balıkka bargu	at tärkän	bir bözkä üçär küri tarıg säkisär ür kılıp iki şıg tarıg beş ür	Ch/U 7325 v (Glas: T III 1183)
srañuç	kıbrıdu	uzunka bargu	'äşäk ulak	on(ar-ka <<Karl.>> tokuz oñuz- luk böz (?)	U 5265 (TM 235)
töläk tümür	umar	tärkän ud	ala ud	iki şıg tarıg üç şıg yür	RH 14 [SJ O/73, (I.O) Inv. 1952 g. 4154) (Yamada, 1993, s. 83).

III. Sonuç

Farklı içeriklere sahip hukuk belgeleri arasından yalnızca kiranın konu edinildiği bu çalışmada, ilgili içerikteki tüm belgeler değerlendirilmiştir. Buna göre kira belgeleri, diğerleriyle mukayese edildiğinde bunların en büyük farkı, teminat ve yaptırımlar bakımından oldukça dar kapsamlı olmasıdır. Satış belgelerinde satılan taşınmazın sınırları dört esas yön bakımından tarif edilirken, kirada böyle detaylı bir tarif bulunmamaktadır; yalnızca taşınmazın nerede bulunduğu bilgisi ile yetinilmiştir. Satışta, yapılan devir-teslime akrabadan herhangi bir itiraz gelmemesi için çeşitli teminatlar verilmiş ve hatta itiraz edenlerin cezalandırılacağı belirtilmişken kirada yalnızca arazinin boş bırakılmayacağı teminatına yer verilmektedir. Borç belgelerinde ise bu kez karşımıza faiz ve kefillik çıkarken yine bunların hiçbiri kiralamalarda bulunmamaktadır. Dolayısıyla kira belgeleri diğer ticari içerikli hukuk belgelerine nazaran daha sade bir görünümündedir; satır sayısı az ve hacim bakımından daha küçüktür. Ancak yukarıda değinildiği gibi topraktan hangi tür vergilerin alındığı ve kiralamanın çeşitleri ancak bu belgeler sayesinde öğrenilebilmektedir. Neticede her bir hukuk belgesi, sahip olduğu içeriğe göre farklı bilgiler sunmakta, dönemin gerek ticari gerekse hukuki yapısının anlaşılmasında birinci derece rol oynamaktadır. Dolayısıyla kira belgeleriyle birlikte diğer tüm eski Uygur hukuk belgeleri, sağladığı bilgiler ile yalnızca Türk dili ve Türk tarihi için değil, Türk sosyal hayatı ve Türk iktisat tarihi için de önemli kaynaklardır.

Kısaltmalar

Haz.	: Hazırlayan(lar)
Karl.	: Üzeri karalanmış, silinmiş
TDK	: Türk Dil Kurumu
TKAE	: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
USp	: Uigurische Sprachdenkmäler
UW	: Uigurisches Wörterbuch

KAYNAKÇA

- ARAT, R. R. (1964).“Eski Türk Hukuk Vesikaları”. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. Cilt 65. Helsinki. s. 11-77. [Tekrar Basım: ARAT, R. R. (1987). *Makaleler*. Cilt 1. Haz. Osman Fikri Sertkaya, Ankara: TKAE Yayınları. s. 506-572.]
- ATILF (*Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française*). <http://stella.atilf.fr> “civil” maddesi, erişim tarihi: 18.09.2019.
- AYAZLI, Ö. (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.
- CAFEROĞLU, A. (1934). “Uygurlarda Hukuk ve Maliye İstihlaları”. *Türkiyat Mecmuası*. Cilt 4. İstanbul. s. 1-44.
- CAFEROĞLU, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (2. baskı). Ankara: TDK Yayınları.
- CLARK, L. V. (1975). *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*. Indiana University Department of Uralic and Altaic. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Indiana.
- CLAUSON, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Derleme Sözlüğü I-XII*. (1993). (2. baskı). Ankara: TDK Yayınları.
- ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lugâti't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.
- ÖZYETGİN, M. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: KÖKSAV Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 4.
- ÖZYETGİN, M. (2014). *İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- RÖHRBORN, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, -Neubearbeitung-, I. Verben, Band 1: ab- – äzüglä-*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- RÖHRBORN, K. (2015). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, -Neubearbeitung-, II. Nomina-pronomina-partikeln, Band 1: a-asvık*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- The Oxford English Dictionary, Volume III cham-creeky*. (1989). Second Edition. Haz. J. A. Simpson, E. S. C. Weiner. Oxford: Clarendon Press.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Haz. Şükrü Halûk Akalın ve başk. (11. baskı). Ankara: TDK Yayınları.
- YAMADA, N. (1993). *Sammlung uigurischer Kontrakte I-II-III*. Haz. Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemura, Takao Moriyasu. Osaka: Osaka University Press.

OĞUZ TÜRKLERİ ve ÖZBEKLERİN KAHRAMANLIK DESTANLARI ARASINDA METİNLERARASILIK ÇALIŞMASI: BAMSİ BEYREK ve ALPAMIŞ DESTANLARI ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA¹

A Study on the Intertextuality of Heroic Epics between Oğuz Turks and Uzbek: Focusing on "Bamsı Beyrek" and "Alpomish"

Prof. Eunkyung OH*

ÖZET

Bu makalenin amacı, Alpamiş'in Oğuz Türkleri versiyonu olan "Bamsı Beyrek" ile birlikte iki eserin benzerliklerini karşılaştırıp analiz etmektir. Çalışma, anlatı yapısının ve diğer motiflerin karşılaştırılmasına dayanacak olan metinlerarasılığı bulmaya odaklanmıştır. Ancak, etkileşimler ve değişimlere odaklanmak yerine, metnin benzerliğine yoğunlaşmıştır. Bu çalışma, Orta Asya'daki Özbek, Kafkas ve Türkiye'ye kadar uzanan Türk Oğuz boylarında ortak bir destanın yaşadığını ve bunun nesilden nesile aktarıldığının kanıtı olup, Türklerin ayrı ayrı halklar oluşturmalarına rağmen ortak bir manevi kültürü paylaşmakta olduklarını göstermesi açısından büyük öneme sahiptir. Ayrıca, Türk edebiyatını ve Orta Avrasya Kültür Kompleksini keşfetmeye zemin hazırlamıştır. "Bamsı Beyrek" ve "Alpomish" destanı, Türk destanlarında ortak olan tüm özellikleri paylaşan, oldukça benzer anlatı yapıları sergiler. "Alpomish" destanı ve "Kampüre Bey Oğlu Bamsı Beyrek"teki olay akışını kısaca özetleyecek olursak, iki Türk kahramanlık destanı söz konusu olduğunda, olayların akışı Doğu'da yaygın olan kahramanlık destanının olay örgüsünü takip etmekle birlikte şu şekildedir: 1) soyluluk 2) olağanüstü doğum 3) üstün yetenek 4) açlık 5) kurtarma 6) kriz 7) üstesinden gelme ve zafer olarak tasnif edilebilir. Türk kahramanlık destanlarında açlık ya da kurtarma aşamasının atlanması yaygındır. Aksine, kahramanlığı kanıtlama aşaması birçok kez tekrarlanır. Bu, Türk kahramanlık destanının bir Şaman olması için geçiş ayını yapısı ile benzer bir şey olarak özetlenebilir. Burada, iki eser asil kan, olağanüstü doğum, üstün yetenek, kriz, üstesinden gelme ve zafer aşamaları düzenlenerek karşılaştırılmış ve aynı olayların aynı çizgi altında gelişmekte olduğu mukayese yoluyla tespit edilmiştir.

Anlatı yapısının belirlenmesi aynı zamanda anlatı planının düzeni ile birlikte bir motif seçimidir. Anlatı yapısının belirli bir mantığı vardır ve hikayenin en küçük birimi olan motif içinde görünür. Bu motifler şunlardır: Evlat sahibi olamama motifi, dua ve doğaüstü doğum motifi, beşik kertmesi motifi, kahramanın isim alma motifi, ok atma, at yarışı, güreş motifleri, yeraltı zindanı motifi, yardımcı rolünü üstlenen düşman ülkenin prensesi motifi, kurtarıcı rolü üstlenen at motifi, kahramanın geri dönmesi ve kıyafet değiştirme motifidir.

Kısacası "Bamsı Beyrek", "Alpomish"ın eski bir versiyonu olarak görülmüştür ve iki destanın oluşum nedeni ve dönemi Türklerin göç halinde olduğu döneme denk gelmesi yönünden benzerlik gösterir.

Anahtar Kelimeler: Türk Halkı, Kahramanlık Destanı, Alpamiş, Bamsı Beyrek, Özbek, Oğuz

ABSTRACT

The aim of this study is to argue the possibilities of discovering a Central Eurasian Cultural Complex and writing the history of Turkic oral literature in the entire territory of Eurasia. Despite the vastness of the territory of the Turkic peoples and their specific languages, Turkic oral literature has many common factors and shows intertextuality. With this idea, two heroic epics were compared to each other in terms of plot and motifs. The texts which were compared were "Bamsı Beyrek" from the Oğuz Turks and "Alpomish" from the Uzbek people. It was shown that the contents of both epic poems and the origin of the stories could be the same. The stories begin and continue with this storyline and chains of motifs: lack of child → to pray to God → birth of hero → engagement in the cradle → to prove his ability to community → to gain his holy name as a hero → to save the fiancée/to pass a trial of his fiancée → crisis → to be confined in a dungeon → to receive help from a daughter of enemy → to be extricated out of dungeon by his own horse → return to home → transformation dress → to be confirmed his identity by archery → marriage and creation of new order. In this article, narrative structure and motifs were compared to each other. These motifs are motif without a child, prayer and supernatural birth motif, exchange of cradle motif, naming of hero motif, arrow shooting, horse racing, wrestling motifs, underground prison motif, helping of the princess of the enemy country motif. Finally, it would be pointed out the striking similarities between two epics as evidence properly supporting the intertextuality of a literary legacy of all Turkic peoples.

Key Words: Turkic People, Heroic Epic, Alpomish, Bamsı Beyrek, Uzbek, Oğuz

¹Bu makale, Koredeki Orta Asya Çalışmaları (中東研究) Akademik dergisinde 2017 yılında yayınlanmış makalenin Türkçe çevirisi (Sayı 35-3).

*Dongduk Kadınlar Üniversitesi profesörü, Avrasya Türkology Enstitüsü Müdürü, Güney Kore (euphra33@hanmail.net).

I. GİRİŞ

Dede Korkut Hikayeleri Türkiye'den Kafkaslar'ı aşarak Orta Asya'ya kadar uzanan geniş bir alanda nesilden nesile aktarılagelmiş Türklerin en önemli kültürel mirası ve klasikleşmiş edebi yapıtıdır. Benzer şekilde daha çok Özbekistan coğrafyasında yaygın olan “Alpamış” destanı da Avrasya'nın tüm duraklarında farklı sürümleri olan bir destandır.

“Alpamış Destanı” ve “Dede Korkut Hikayeleri” içinde bulunan “Bamsı Beyrek”in benzerliği hakkında yapılan araştırmalar karşılaştırıldığında beklenen ilerleme kaydedilememiştir. V.M Zhirmunski ve Sarıgül Bardarova, Cabbar İşankul, Selami Fedakar vb. bu konu ile ilgilenen belli başlı uzmanlardır. Ne yazık ki bunlar genel bir analizde kalmış ve çok detaylı derin bir karşılaştırmaya değinmemişlerdir.

“Bamsı Beyrek” ve “Alpamış” Destanı olarak bilinen iki metnin karşılaştırılmasını araştırma konusu olarak seçmemin nedeni, iki destanın da Türklerin Oğuz Boyu ve Özbek halkının kahramanca yaşadıkları yaşamı temsil eden destanlar olmaları ve en yüksek değere sahip klasik Türk eserleri olmalarıdır. Ayrıca, Türk halklarının birbirinden farklı metinlerinin varyantlarıyla birlikte yayımlanmış baskıları olmasına rağmen, ayrıntılı metin karşılaştırma analizi henüz yeterli bir şekilde yapılmamıştır. Türkiye'den Altaylara kadar uzanan bölgede yayılmış “Alpamış” destanının tüm Türk halklarıncaya yazıya geçirilen nüshalarının karşılaştırılıp incelenmesi gereklidir ki, bu iş için öncelikle bir ön karşılaştırma araştırmasına başlamak amacındayım. Bu aynı zamanda geleceğe yönelik proje çalışması olarak da Kore Yarımadası'nı içine alan Orta Avrasya Kültür Kompleksini keşfetmeyi amaçlayan bir ön çalışma olacaktır. Çünkü Kore halkının edebi statüsünü ve kültürel haritasını doğru bir şekilde gösterebilmek için halkın etnik yapısı ve dil birikimini aşan tarihiyle birlikte kültürel benzerliklerini de ortaya koymak gereklidir.

Bu makalenin ilk amacı, Alpamış'ın Oğuz Türkleri yaratması olan “Bamsı Beyrek ile birlikte iki eserin benzerliklerini karşılaştırıp analiz etmektir. Çalışma, anlatı yapısının ve diğer motiflerin karşılaştırılmasına dayanacak olan metinlerarasılığı bulmaya odaklanacaktır. Ancak, etkileşimler ve değişimlere odaklanmak yerine, metnin benzerliğine yoğunlaşılacaktır. Bu, Orta Asya'daki Özbek ve Kafkas ayrıca Türkiye'ye kadar uzanan Türk Oğuz boylarında ortak bir öykünün yaşandığını ve bunun nesilden nesile aktarıldığının kanıtı olup, Türklerin ayrı ayrı halklar oluşturmalarına rağmen ortak bir manevi kültürü paylaşımlarını göstermesi açısından büyük öneme sahiptir. Bu çalışma, Türk edebiyatını ve ayrıca Orta Avrasya Kültür Kompleksini keşfetmeye zemin hazırlayacaktır.

II. DESTANLAR HAKKINDA KISA BİR BİLGİ

1. Bamsı Beyrek

“Bamsı Beyrek” Dede Korkut Kitabı'ndan bir boyuttur. "Dede Korkut Kitabı", "Bilge Korkut" adında bir figürün Oğuz boylarından bir kahramanın hikayesini anlattığı 12 bölümlük kahramanlık hikayeleridir. Her hikaye ayrı, bağımsız konulardan oluşmaktadır. Bunların arasında “Kampüre bey oğlu Bamsı Beyrek” üçüncü hikayedir.

"Dede Korkut Kitabı"nın asıl adı "Kitab-ı Dedem Korkut ala Lisan-ı Taife-ı Oğuzhan"dır. Başka bir deyişle, Oğuz Boyu'nun dilinde “Bilge Korkut'tan Hikayeler” anlamına gelir. "Korkut" karakteri büyük ölçüde eski Türk halkının Şaman kültürüne dayanır ve Şamanlığın edebi yönden adaptasyona uğradığı kabul edilir. Ek olarak Türk boylarında bugün de izine rastladığımız deneyimli anlamına gelen “Aksakal”, boyun en yaşlı kişisi, bir keşiş, bir aziz, destanı seslendiren bahşı anlamlarını da içermektedir. “Dede” kavramı “yaşlı erkek” ya da “büyük baba” anlamına gelmektedir ancak burada bilge, deneyimli, toplumun ileri geleni gibi anlamlar taşımaktadır. Bazen “dede” yerine “ata” eklenerek “Korkut Ata” olarak da adlandırılır. (Ibrayev, 1999: 215)

Oğuz boyları Türk halkları içinde Orta Asya'dan güney batıya doğru göç etmiş bir grup olup, günümüzde Türkmenistan, Azerbaycan ve Türkiye'ye yerleşmişlerdir. Bununla birlikte bu çalışma Kafkaslarda, Anadolu'da ve İran'da dağılan Türkmenlerin hayatını içerirken, sadece Türkiye değil, Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Türkmenistan gibi tüm Türk halklarının kültürel mirası olmuştur. Özellikle tüm Oğuz boylarının ulusal bilinci ile tarihini, folkloru ya da yaşam tarzı gibi örf-adetlerini, düğün törenleri, dini veya geleneksel değerleri gibi özellikleri içeren önemli veriler barındırır. Eserin bütün Türk boylarının geleneksel halk kültürü ölçütünde karşılaştırıldığında, ortaçağ Türk boylarında görülen ortak bir anlatı yapısını ve motifini paylaştığı görülür. "Dede Korkut Kitabı"nın oluşturulduğu dönem yaklaşık 9. ve 15. yüzyıllar arasında olduğu tahmin edilmektedir. Ancak, çeşitli çalışmalarda ortaya çıkarılan motiflerin aynı zamanda milattan önceki yaşam tarzı ve gelenekleri yansıttığını da gösterir. Son zamanlarda Türkler'de bulunamayan bazı gelenek ve davranışlar da görülmektedir ki bunun nedeni komşu halklarla olan sosyal ve politik ilişkiler yoluyla değişen tarihi yaşamın gerçekleridir.

"Dede Korkut Kitabı" eski Türk edebiyatının özü olarak kabul edilir ve Oğuzname adı verilen eski Türk destanlarından ayrılıp 15. ve 16. yüzyıllarda yeniden şekillendirildiği görülür (Ercilasun, 1999: 157). Yazılı eserler içinde Türkçe yazılmış en eski eserlerden biridir.

Eserin farklı baskıları iki farklı yerde bulunmuştur. Söylendiğine göre bunlar Dresden ve Vatikan'da bulunan nüshalardır. Dresden nüshası, Arapça uzmanı olan Jacob Reyshke (1716-1774) tarafından Dresden Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmuş, akademi dünyasına 1815'te tanıtılmıştır. Bu nüsha şimdiye kadar en çok bilinen eser olmuştur ve 12 boyun destanını içermektedir. Vatikan nüshasının, Dresden nüshasına kıyasla hasar görmüş kısımları daha çoktur. Sadece 6 adet hikaye içerir. 1952 yılında Vatikan Kütüphanesi'nde İtalyan kökenli Türkoloji uzmanı Ettore Rossi tarafından bulunmuştur (Fedakar, 2004: 136). İlk kez 1916'da Osmanlıca basılmış ve sonrasında Orhan Şaik Gökyay'ın tefsiri ile "Dede Korkut Kitabı" adını almıştır (Gökyay, 1973). Son zamanlarda, İranlı alim Muhammed Khhojeh'in üçüncü el yazması nüshayı bulması büyük yankı uyandırmıştır.⁵

1300 yıldan daha uzun bir süre önce yaşadığına inanılan Dede Korkut'un anlattığı hikayelerin hepsi Türk dünyasına yayılmıştır. Kitap 12 boya ait destanlardan oluşmuş olup çok geniş bir alana yayılmıştır ve bugüne kadar Avrasya kıtası boyunca hikayeler nesilden nesile aktarılagelmiştir. Örnekler arasında "Kampüre bey Oğlu Bamsı Beyrek", "Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy", "Deli Dumrul" ve "Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy" gibi eserler sayılabilir. Bu eserler halk hikâyelerine dönüştürülmüş ve aktarılmıştır. Ancak Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'u Bamsı Beyrek ya da Tepegöz ile karşılaştırdığımızda bunların zayıf bir sözlü geleneğe sahip olduğunu görürüz.

Kazakistan, Azerbaycan ve Türkiye, 1999'da Dede Korkut'un doğumunun 1300. yıl dönümünü kutlamıştır ve her ülke etkinliğe ev sahipliği yapmak istemiştir. Kazakistan'ın Kızılorda ilinin Sirderya nehri kıyısı, Azerbaycan'ın Demirkaf veya Bayburt ilçesinde bulunan Masan köyü ana kutlama yerleri olarak görülmektedir. Türkmenistan 1500. doğum gününü kutlayan bir sempozyum düzenlemiştir (Türkmen, 1999: 339-340). Farklı ülkeler farklı hatıra döngülerine sahiptir. Çünkü Dede Korkut'un tarihi gerçekliği hakkında farklı yorumlara sahiptirler.

Dede Korkut Kitabı'ndaki 12 boya ait destanlardan "Kampüre bey Oğlu Bamsı Beyrek" en önemli hikayelerden biri olarak kabul edilir. Ancak, Hazar Denizi'nde "Bamsı Beyrek" olarak adlandırılmasına rağmen, Kuzeydoğuda başka bir eser olarak yeniden doğmuştur. Başka bir deyişle, Özbekistan'da "Alpamış", Kazakistan'da ve Karakalpakistan'da "Alpamış" ve Tataristan'da "Alpamen", Altay'da "Alıp manaş" olarak adlandırılıp başka bir

⁵"Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshası" olarak ayrılan baskı Metin Ekici tarafından 2019'un Haziran ayında "Dede Korkut Kitabı Türkistan / Türkmen Sahra Nüshası- Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" adı ile yayımlanmıştır.

bağımsız versiyon olarak kabul görür. (Ergun 1997: 6)* Zhirmunskiy “Alpamış” destanı ile karşılaştırmalı araştırması sonucunda “Bamsı Beyrek”in destanlar içinde en eski versiyon olduğunu iddia eder. O, “Bamsı Beyrek’in Oğuz boylarının Altay dağlarında yaşadığı 6. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar olan dönem arasında ortaya çıktığını ve 9.yüzyıldan 10. yüzyıla kadar Sirderya, Aral Denizi etrafında olup 11. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar olan dönemde ise Anadolu ve Kafkas bölgelerine göç eden Oğuz boylarının bu bölgelerde yaşamış olan milletlerin hepsinin sosyal ve politik olaylarını meydana getirmiş olduğunu söyler (Жирмунский, 1974:515).

Özellikle Hazar Denizi’nin batı bölgelerinde “Bey Börek”, “Dengiboz”, “Bay Bura”, “Bey Birya”, “Bey Beyrek”, “Beğ Beyra ile Bengiboz”, “Bay Börek”, “Akgavak Gızı”, “Bay Böğrek”, “Bengiboz” gibi isimlerle de aktarılagelmiştir (Alptekin 1999: 36).

Yukarıda belirtilen “Kitab-ı Dedem Korkut ala Lisan-ı Taife-ı Oğuzhan”da geçen "Bamsı Beyrek"in sözlü aktarım geleneği tamamen sona ermiştir. Ancak eski kitaplarda bulunan "Bey Böyrek" adlı benzer bir eser vardır. Daha da şaşırtıcı olanı, "Bey Böyrek"in birkaç el yazmasının uzun zaman önce bulunmasıdır. İki cilt, İstanbul Üniversitesi'nde yer almaktadır. Diğeri Türk Dil Kurumu, bir diğeri ise Mısır Kahire'de olmak üzere toplam dört el yazması bulunmaktadır. Buna ek olarak, sözlü hikayeleri de eklersek neredeyse 100 eski kitap vardır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Edebiyat Fakültesi'nin 239 sayılı el yazmasında toplam 46 yaprak bulunmaktadır. Dünya tarafından bilinen ilk nüsha Pertev Naili Boratav basmasıdır (Botatav 1991, 141-210). Ankara'da Türk Dil Kurumu tarafından barındırılan yazı, A / 87 numaralı katalogdur. İlk olarak Pertev Boratav tarafından yayımlanmış, sonrasında ise Saim Sakaloğlu analizini yapıp “*Dede Korkut Kitabı Analiz-Metin-Aktarım*” ismi ile ilim alemine sunmuştur (Sakaloğlu, 1998: 901-957).

Mısır'ın Kahire kentinde bulunan el yazması, Bamsı Beyrek'in orijinal varyantının da bir nüshasıdır. 52. yapraktan sonrasının 70 yıl sonra eklendiğini görmek mümkündür. Toplamda iki cilttir, ancak bir cilt kaybolmuştur. Fikret Türkmen'e göre ikinci cilt, Türk Dilleri Derneği'nde duruyor mevcuttur. O, Kahire'deki 52 yapraklık nüshanın özetlendiğini ve Türk Dil Derneği baskısında derlendiğini savunur. Bu varyantının “Beg Büyük Menakıbı” olarak yazılmış olması ile “Büyük” kelimesinin “Beyrek” kelimesinin yanlış yazımı olduğunu iddia etmektedir. Cilt yaklaşık 90 yaprak ebatında ve Milli Kütüphane'ye 295 numaralı Türk Kitap Numarası olarak kaydedilmiştir (Türkmen, 1999: 339-340),

Pertev Boratav tarafından sözü edilen ve Türk Dil Kurumu tarafından muhafaza edilen eserler arasında çok büyük bir fark yoktur. Ancak el yazması ile şu anda sözlü olarak aktarılan arasında büyük bir fark vardır. Ana karakterin adı el yazmasında açıkça gösterilmiştir, ancak sözlü hikayede isimleri belirtilmez. Örneğin, padişahın kızı, kralın kızı gibi genel isimlerle adlandırılır. Bu, yavaş yavaş halk hikayelerine veya efsanelere dönüşme sürecinde görülen bir olgudur. Metinde bir fark yaratmak için, kaydedilen yazıların tümü şiir ve nesir karışımıdır. Bununla karşılaştırıldığında, aktarıcı ezberden aktardığı eserde nazım yani şiirin hiç girmediği ilginç bir durum da söz konusudur.

“Bamsı Beyrek” ile alakalı kitaplar Pertev Naili Boratav, Orhan Şaik Gökyay, Saim Sakaloğlu gibi sadece ünlü alimlerin çalışmalarına bakılırsa 46 yaprağa kadar toplanabilir. Farklı dergilerden veya arşivlerden gelen tüm veriler bir araya getirilirse, yaklaşık 100 kadar kaynak toplanabilir (Alptekin 1999: 38).

İçerisinde bulunduğumuz 2019 yılı ise Dede Korkut Hikayeleri için çok verimli bir yıl olmuş, Prof. Dr. Yusuf Azmun’un “Türkmen Sahra”; Nasser Khaze Shahgoli, Valiollah Yaghoobi, Sahrauz Aghatabai ve Sara Bahzad’ın “Günbet”; Prof.Dr Metin Ekici’nin “Türkistan/Türkmensahra” nüshası olarak farklı farklı adlarla tanıttıkları üç ayrı Dede Korkut yayını yapılmıştır.

2. Alpamiş

Alpamiş destanı, eski edebiyatta oldukça gelişmiş Türklerin en önemli kültürel miraslarından biridir. Alpamiş Destanı, özellikle "Köroğlu Destanı ile birlikte, Türk kültürünü anlayabileceğimiz değerli bir bilgi kaynağıdır.

Alpamiş, geniş bir coğrafyaya yayılmıştır ve her Türk halkının kendi bağımsız versiyonları vardır. Fakat kültürel ve edebi anlamda en gelişmiş halini Özbek versiyonunda bulabilmekteyiz. Özbekistan'da bu eser ilk olarak 1922 yılı yazında kaydedilmeye başlanmıştır. Gazi Alim Yunusov, sözlü destanın aktarıcısı bahşi Fazıl Yoldaşoğlu ezberini derlemiş ve 1928 yılında basılmıştır (Mirzayev, 1968: 7). Özbek versiyonu içinde de her bahşiye göre "Alpamiş" destanının konusu ve yapısı biraz farklılık gösterir ve toplam 33 tane varyantı vardır. Sirderya, Semerkant, Taşkent çevresi ve Güney Tacikistan'a kadar yayılan Özbek halklarına göre farklı okullar vardır ve hikayenin çeşitli varyantları oluşmuştur. Özbekistan için ülkenin resmi ulusal bahşileri 28 kişiden oluşmaktadır (Mirzayev, 1968: 146).

Sözlü gelenek ile aktarılagelen sözlü destan iletiminin kesilmesiyle sadece kayıtlarla iletilen temsili örnek "Bamsı Beyrek"tir. "Bamsı Beyrek", "Alpamiş"ın Oğuz baskısı olarak bilinir. "Bey Börek", "Bamsı Beyrek"ın farklı bir varyantıdır ve sözlü gelenek ile aktarılmıştır ki özellikle Anadolu yarımadasının bir bölümünde sözlü şekilde aktarılmaya devam etmektedir (Fedakar, 2001: 51).

Kongrat versiyonu olarak bilinen Özbek versiyonunun kaydedilmiş kitabına baktığımızda yaklaşık 300 sayfayı geçmektedir. En temsili özgün eser olarak kabul gören Fazıl Yoldaşoğlu'nun kitabı, nazım ve nesir olarak toplamda 394 sayfa uzunluğundadır.

Alpamiş'ın çeşitli baskılarını büyük bir ilgi ile inceleyen Zhirmunskiy, Alpamiş'ın 7. ve 8. yüzyıllarda Altay Dağları'nda başlayan ve daha sonra 9. ve 10. yüzyıllara kadar Oğuz Boylarının gidiş yollarını takip ederek şimdiki Özbekistan'da bulunan Sirderya'nın güneyinde yayıldığını söylemiştir. Sonrasında Kıpçaklar'a doğru yayıldıktan sonra batıya yönelmeye başlamaları nedeniyle bu yolu takip ederek Kazak bozkır alanlarına açıldığı görülmektedir. 15. yüzyıldan itibaren, Özbek ve Kazak gibi milletler ayrılmaya başlamıştır ve bu durumda 16. yüzyılın başlarında Özbek halkı tekrar güney Özbekistan bölgesine geri dönerek günümüzdeki Özbek ve Kazak halkının baskılarının paylaşıldığı bölümleri oluşturmuştur (Chawick & Zhirmunsky, 1969: 295-296). Ardından, Şeyban Han'ı lider kabul eden Özbek halkı Aral Denizi çevresinden şimdiki Güney Özbekistan bölgesi meralarında ilerlerken Özbek baskısı "Alpamiş" destanı 16. yüzyılda tamamlanmıştır.

Zarifov (X.Зарифов) destanın içeriğini analiz eder ve ortaya çıkma tarihi hakkında şöyle bir çıkarım yapar. "Alpamiş" destanındaki içeriklerin çoğu Türklerin tipik yaşam tarzını ve ahlak bilgisini yansıtır ve İslamiyetten önceki Türk boylarının toplumsal yapısını gösterir. Bu yapı 9-10. yüzyıllardaki Türklerin örf adet sistemine benzemektedir. İslami unsurların nispeten zamanla 15 ya da 16. yüzyıllarda eklendiğine ve motiflerin başkalaşıma uğradığını gösterir. Altay Türklerinin bir kısmı dış istilalar yüzünden şimdiki Türkiye'ye ve bir kısmı ise Dağlık Altay bölgesine göç etmiş, bir kısmı ise şimdiki Özbekistan bölgesinde kalmıştır ki, bu dönemin 10-11. yüzyıllarında Alpamiş destanını oluşturmaya neden olduğu iddia edilir. Bu zamanlar henüz Moğol istilası öncesidir ve o sırada Türkler aynı soy olarak büyük ölçüde Altay bölgesine göç etmek zorunda kalmaları nedeniyle eski tarih ve kültürlerini gelecek nesillere aktarmak için tarih ve yaşamlarını destan olarak oluşturma işi kapsamlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Eski tarihlerini çalgılar eşliğinde bayramlarda ya da ulusal etkinliklerde gösterme geleneği olduğu söylenir (Yang, 2005:324).

Özbek halkının tam olarak ne zaman sahneye çıktığını anlamak kolay değildir. Ancak 15. yüzyıl öncesi ya da sonrası olduğuna dair genel bir görüş vardır. Cengiz Han'ın 5. karısından olan oğlu Cuci Han'dan itibaren başlayan Şeybani soyundan olan Özbek Han'ın (1312-1342) Aral'dan Semerkant'a ve oradan Urgeç'e kadar uzanan bölgeyi yönetmeye başlamasıyla 92 Özbek boyunu birleştirerek bir grup oluşturmuş, bu sırada Özbek dili oluşmuş ve dil sistemi oluşumu sebebiyle bunu resmi dil olarak kullanan Özbeklerin oluştuğu tahmin edilmektedir.

“Alpamiş” destanı metninde görünen Kongratlar, Özbeklerin farklı bir isimden geldiği söylentisi olup, Özbek halkının oluşumunda merkezi rol olan bir boy olduğu görüşü vardır. Destan metninin içeriğinde “Özbek” terimi sıkça kullanılmamıştır. Ancak, Kongratlar Özbek halkına sesleniyormuş gibi de görünür. Zarifov (X.Зарифов) Kongratların Kıpçak Kore kurulmadan öncesinden itibaren şimdiki Özbekistan topraklarında ikamet eden Türkler olduğunu düşünür. (Зарифов, 1958: 28-30) Yukarıdakileri toparlayacak olursak, şu anki Özbek alimleri “Alpamiş”ı oluşturduğu dönemin 10. Yüzyıl civarında olduğunu varsayıyor ve bu varsayım kabul görmeye devam ediyor.

III. Bamsı Beyrek ve Alpamiş’in Karşılaştırılması

1. Oyla Örgüsü

Bamsı Beyrek	Alpamiş
Bir gün Bayındır Han beylerini davet ediyor.	Boysarı ve Boyborı bir gün boyların şölenine katılır.
Oğlu olmayan Büre Bey oğullarını getiren diğer beyleri görüp hüzünlenir.	Boysarı ve Boyborı çocukları olmadığı için küçümsenir.
Beyler Büre Bey’e bir oğul, 배이비잔’a bir kız vermesi için dua ederler.	Boysarı ve Boyborı 40 gün boyunca Tanrı’ya dua ederler.
Tanrı onların duasını kabul eder ve Büre Bey’in bir oğlu Bican Bey’in bir kızı olur.	Dualarının cevabı olarak çocuk sahibi olurlar. Boyborı’nın bir oğul ve ikiz kızları, Boysarı’nın ise bir kızı olur.
Erkeğe “Bamsı”, kıza “Banı Çiçek” adı verilir.	Çocuklar doğar ve bir ziyafet düzenlenir. Bir evliya çocuklara isim verir. Boyborı’nın oğluna “Hakimbek”, kızına “Kaldırkaç”, Boysarı’nın kızına ise “Barçın” adını verir.
Bamsı ve Banı Çiçek beşik kertmesi olarak nişanlanır.	Evliya beşik kertmesi olarak Hakimbek ve Barçın’ı nişanlar.
Büre Bey mutlulukla dolar ve tüccarlara doğum hediyeleri getirmelerini emreder.	
Tüccarlar hediye alabilmek için ayrılır ve uzun süren günler sonunda İstanbul’a varır.	
Tüccarlar denizde doğan gri bir at ile beyaz kulpu olan bir güçlü bir yay ve bir gürz sunarlar.	
Oğlan genç bir adam olur ve putperestlere yakalanan tüccarları kurtararak “Bamsı Beyrek” adını alır.	Hakimbek’in 7 yaşına girdiği yıl Alpinbi dedenin bıraktığı pirinç yayını kaldırır ve asker dağlarına bir ok atar ve hedefi vurur. Bu olaydan sonra “Alpamiş” adını alır.
Bamsı Beyrek kaderin oyunuyla nişanlısı ile bir geyik avında karşılaşır.	Boyborı, kardeşi Boysarı’dan vergi vermesini ister ve Boysarı öfkelenerek boyları da alarak Kalmuk topraklarına göç eder. Kalmuk savaşçıları Barçın’ı görüp aşık olur ve evlenme teklif eder. Barçın 6 ay zaman ister ve Alpamiş’a durumu anlatan bir mektup yazar.
Atlara biner ve yarışır, ok atma müsabakası yapar ve güreş tutarlar.	Alpamiş’ın yakınlara geldiğini duyan Barçın 4 yarış yapılmasını ister ve kazanan ile evleneceğini söyler.
Bamsı Beyrek kızın onunla evlenmek istediğini anlar.	
Ailesine tüm gerçeği anlatıp aracı olarak bilge Korkut’u gönderir.	

Kızın abisi olan deli Kaçkar o zamana kadar kardeşinin istediği tüm erkekleri öldürmüştür.	
O başlık parası olarak 1000 deve, at, koyun ve köpek istediğini söylemiştir.	
Kaçkar onu test etmek için pireleri bedenine yapıştırıp kurtulmasını istemiştir.	
Bilge Korkut Beyrek'e nehre atlarsa kurtulabileceğini öğütlemiştir.	
Kaçkar kız kardeşinin gelin olmasını kabul etmiştir.	Alpamış tüm yarışları kazanır ve evlenir.
Düğünden bir önceki günki gece putperestler saldırır ve Beyrek'i esir olarak kaçırr.	Alpamış ve Barçin Boysari'yı Kalmuk'da bırakır ve Kongrat'a gider.
	Kalmuk'un kralı Boysari'nin tüm servetine el koyar onu çoban durumuna düşürür.
	Bu haberi alan Alpamış Boysari'yi kurtarmak için Kalmuk'a geri döner.
	Alpamış Surhan cadısının tuzağına düşer ve yeraltında hapis olur.
Yalancı oğlu Yaltacık, Beyrek öldü diye haber çıkarır.	Alpamış'ın arkadaşı onun öldüğü haberini yayar.
16 yıl sonra Banı Çiçek Yaltacık ile evlenmeye karar verir.	Alpamış'ın ayrılmasıyla üvey kardeş Ultan krallığı ele geçirir ve Barçin'i de elde etmek ister.
Beyrek nişanlısının evlilik haberini duyar.	
Esir olarak tutulan Beyrek Putperest'in kızının yardımıyla kaçmayı başarır.	Kalmuk kralının kızı Tovka Alpamış'a aşık olur ve ona yardım eder.
Beyrek tesadüfen kendi atını bulur.	Atı Boyçıbor'a Alpamış'ın kokusunu koklatılır ve kuyruğu uzayan at Alpamış'ı zindandan kurtarır.
Beyrek 𐰇𐰪 şair ile birlikte göz göze gelir ve ona atını bırakarak onun yerine "Saz" adlı geleneksel çalgısını ödünç alır.	
Beyrek şair kılığına girer ve düğüne gider.	Hapisten kaçan Alpamış çoban kılığına girer.
Beyrek ok atma yarışmasında Yaltacık'ı yener.	Düğüne gittikten sonra okla Ultan'ı kovar.
Yaşadığı gerçeği ailesine ve Banı Çiçek'e bildirir.	Alpamış olarak gelir.
Beyrek tekrar putperest'in kalesine geri döner ve esir aldığı diğer insanları kurtarır.	Boysari Congrat olarak geri döner ve boylar birleşir.
Hep beraber eve döner ve insanlara bir ziyafet düzenlerler.	Ziyafet düzenlerler.

"Bamsı Beyrek" ve "Alpamış" destanı, Türk destanlarında ortak olan tüm özellikleri paylaşan, oldukça benzer anlatı yapıları sergiler. "Alpamış" destanının Özbek varyantı ve "Kampüre Bey Oğlu Bamsı Beyrek"teki olay akışını kısaca özetleyecek olursak:

Yukarıdaki iki Türk kahramanlık destanı söz konusu olduğunda, olayların akışı Doğu'da yaygın olan kahramanlık destanının olay geliştirme modelini takip etmekle birlikte şu şekildedir;

1) soyluluk 2) olağanüstü doğum 3) üstünyetenek 4) açlık 5) kurtarma 6) kriz 7) üstesinden gelme ve zafer olara kizah edilebilir. Ve Türk kahramanların açlık ya da kurtarma aşamasını atlamaları yaygındır. Aksine, kahramanlığı kanıtlama aşaması birçok kez tekrarlanır. Bu, Türk kahramanlık destanının bir Şaman olması için geçiş ayini yapısı ile benzer bir şey olarak özetlenebilir. Burada, iki eseri asil kan, olağanüstü doğum, üstün yetenek, kriz, üstesinden gelme ve zafer aşamalarında düzenleyerek karşılaştıracam.

	Olay	Olay Gelişme Karşılaştırması	
		Bamsı Bayrek	Alpamış
Soylu Kan	Çocuk sahibi olmamak	Büre Bey ve Bican	Boybori ve Boysari, boy

		Bey'in ikisi de soyludur. Soylarını sürdürebilecek bir çocukları olmadığı için endişelidirler.	lideri ve soylu ailelerdir. Eser bu iki kişinin soylarının devamı ile başlar. Kongrat adlı ülke ve onların ataları, dobonbi ve Alpin tanıtılır. Soylarının devam edememesi, bir çocuklarının olmaması dramatik bir şekilde ifade edilir.
	Ziyafete davet	Bayındır Han bir gün boy beylerini davet eder ve diğerleri gibi oğulları ile birlikte gidememelerine üzülmüşler.	Ziyafete katılıp çocukları olmaması yüzünden dışlanırlar.
Kutsal Doğum	Hamile kalabilmek için dua	Kendileri dua etmez, onların yerine halk dua eder. Büre Bey'e bir erkek, Bican'a bir kız evlat vermesi gibi somut şekilde dua etmeleri ilginçtir.	Boybori ve Boysari 40 gün boyunca Tanrı'ya dua ederler.
	Tanrı'nın duayı kabul etmesi ve kahramanın doğumu	Büre Bey bir erkek, Bican Bey bir kız evlat sahibi olur. Burada birinin kız birinin erkek evlat sahibi olması hikayenin başlamasını gösteren bir ipucudur.	Boybori bir erkek ve ikiz kız; Boysari ise bir kız evlat sahibi olur.
	Doğan çocuğun nişanı	Geleneksel beşik kertmesi töreni ile nişanlanıp eş olurlar ve azizler tarafından bağlanırlar. İki kişinin bağının oluşması hikayenin başlangıcına hazırlıktır.	
Olağanüstü Yetenek	Kahramanlığının onaylanması ve bir isim alma	Bebek bir genç olur ve gavurların kaçırdığı tüccarları kurtararak "Beyrek" adını alır.	Hakimbek 7 yaşına geldiğinde Alpin dedesinin verdiği pirinçten yay ile Askar dağlarına bir ok atar ve hedefi vurur. Bu sayede "Alpamış" adını alır.
Kriz	Bir maceranın başlangıcı	Beyrek'in ava çıkması ile başlar.	Barçın'ın babası Kalmuk'a gider ve Kalmuk savaşçıları Barçın'a evlenme teklif eder.
	Nişanlısını kurtarmak için çatışma	Avlanma alanında tesadüfen karşılaşırlar. Nişanlısıyla müsabakaya girer. Ok atma, güreş, at yarışı.	Düşman ülkeye nişanlısını kurtarmaya gider. Nişanlısının karar verdiği yarışmalar yapılır. Ok atma,

			güreş, at yarışı, silah atma.
	Evlilik	Müsabaka sonucunda evlilik hazırlıkları yapılır fakat düğünün önceki gün baskına uğrarlar ve düğün iptal olur.	Evlilik gerçekleşir.
	Kriz ve sıkıntı	Zorla kaçırılırlar ve yeraltı zindanında 16 yıl hapis kalırlar.	Düşman ülkede kalan Barçın'ın babası kötü duruma düşer ve onu kurtarmaya giderken bir cadının tuzağına düşer ve 7 yıl yeraltındaki bir zindanda hapis kalır.
Engelleri Aşmak	Kaçma	Düşman Kral'ın kızı Beyrek'e aşık olur ve kaçmasına yardım eder.	Düşman Kral'ın kızı Alpamış'a aşık olur ve kaçmasına yardım eder.
	Kurtarıcı	Beyrek'in atı	Alpamış'ın atı
	Nişanlısının durumu	Yaltacık ile evlenme hazırlığı	Üvey kardeşi Ultontoz tahta geçer ve Barçın ile evlilik hazırlığına girer.
Zafer	Kılık değiştirme	Nişanlısının düğün gününde ozanla karşılaşır ve kıyafetlerini değiştirirler.	Nişanlısının düğün gününde yolda bir çobanla karşılaşır ve kıyafetlerini değiştirirler.
	Kahramanlığını göstermek ve kendini kanıtlamak	Ok atarak Yaltacık'ı kovar	Ok atarak Ultontoz'u kovar
	Sonuç	Düğün, topluluk birleşir.	Düğün, topluluk birleşir.

2. Motif

Anlatı yapısının belirlenmesi aynı zamanda anlatı planının düzeni ile birlikte bir motif seçimidir. Anlatı yapısının belirli bir mantığı vardır ve hikayenin en küçük birimi olan motif içinde görünür.

1) Evlat Sahibi Olamama Motifi

Büre Bey, Bayındır Han'ın düzenlediği ziyafete gider ve çocuğu olmadığından dolayı çok üzgündür. "Oğuz Boyları başlarını kaldırıp gökyüzüne bakarak dua etmeye başlarlar. Allah bir oğlunuz olacağını söyledi." (Gökyay, 1973: 31)

Nüşanın ilk bölümünde silinen parça da olduğundan çocuğun olmaması durumu ile başlayan bölümü tam ortaya çıkarabilmek mümkün değildir. Ancak senaryonun eski versiyonlarının tümü, çocuğun olmaması konusu ile başlayan, yaygın olarak kullanılan motiflerdir.

Oğuz destanı "Bey Beyrek" in Trabzon baskısı "Eskiden bir padişah yaşamaktaydı. Bir oğlu yoktu, bu yüzden her gün endişeli ve sıkıntılıydı." cümlesi ile başlar. Trakya'nın batısındaki Yunan baskısında "Padişahların içinde birisi hiçbir zaman Tanrı'nın lütfunu alamadı." diye bir cümle vardır. "Eskiden Bayburt adlı ülkede Saraycık mahallesi vardı. Burada yaşayan padişahın oğlu yoktu." diye bahsedilmesi, Bey Beyrek'i anlatan destanın bölümüdür. Adana bölgesinde "Eskiden Oğuz padişah yaşardı ve çocuğu yoktu." cümlesiyle de karşılaşılır.

Çocuğu olmaması ile alakalı motif (N851) sadece kahramanın hikayesi ile ilgili bir destan değil, aşkı anlatan halk hikayelerinde de sık sık karşılaşılan bir motiftir. "Bamsı

Beyrek” ve “Alpamış”ın hepsi bir ülkenin krallığını devam ettirecek kral soyundan bir çocuğun olmaması durumu ile başlar. Türk halkı genelinde nesiller boyu devam eden çocuğu olmayan ebeveynlerin dua etme gelenekleri hiçbir zaman yabancı değildir. Bu, yalnızca Orta Asya'da değil, aynı zamanda Anadolu Yarımadası'nda da Türkler arasında yaygın bir yaşam tarzı olmuştur. Sadece destanlarda değil diğer sözlü edebiyat eserlerinde de sık sık karşılaşılan bir motiftir.

Her iki eserde de sorun, kraliyet ailesinin çocuğunun olmamasıdır. Nesillerini devam ettirecek, mirası alacak soyları yoktur. Bu nedenle, diğer soylular tarafından hor görülmesi bu yüzdendir. Krallığın devredileceği çocukların eksikliği, ülkenin geleceğinin belirsiz olduğu anlamına gelir ve aynı zamanda güç dengesinin bozulduğunu ve düzenin çökmekte olduğunu göstermektedir. Soylular kralı ve kraliyet ailesini hiçbir çocuğa sahip olmamakla suçlamaya cesaret edemezler ve güçleri tükenmektedir.

2) Dua ve Doğaüstü Doğum Motifi

Orta Asya ve Anadolu Türklerinin destan ya da halk şarkılarında onların soyundan gelmeyen asillerin anlamına ulaşabilmelerinin yolu, insanın kapasitesinde değil, Tanrı'nın aleminde yardım aramaktır. Çoğu durumda, bir aziz yardımıyla çocukla kutsaldır. Aziz, duaya cevap verir ve çocuk sahibi olabileceklerine dair sözler verir ve bazı durumlarda eşiyile birlikte paylaşması için bir elma verir.

Beklendiği gibi halk Bayındır Han'ın evindeki ziyafette küçük çocukları gören Bey Büre'nin üzüntüsüyle yıkılmıştır ve durumu gören halk hep birlikte dua eder ve duanın lütfuyla Bamsı Beyrek doğar. Alpamış destanında, Boybori ve Boysari Şohmardon piriinin evine gider ve kırk gün boyunca dua eder. Türkler için '40' sayısı çok kutsal kabul edilir. Özbek sözlü edebiyat profesörü Zarifov (Х.Зарифов) bir zamanlar kahramanın anormal yeni doğumunun hemen hemen her millette görülen bir motif olduğunu belirtmiştir.

Ayrıca, böyle dini bir kutsallığa sahip olan pire ricada bulunduktan sonra kahramanın doğması İslam dininde yaygındır ve bu etkinin bir sonucu olarak görülür. (Зарифов 1999, 35) Ayrıca, tek bir oğul olarak doğmak, destansı bir mantık içinde olağanüstü bir kahramanlık hazırlığı yapmanın bir başka unsurudur. Türk boylarında erkek evladın bir kahraman haline gelmesi için, doğum öncesinde ve doğum sürecinde olağandışı olmayan kutsal enerjiye katılması gerekir. Bu onların ruhsal kültürlerini ve kahramanların kutsal varlıklar olduğuna ve kutsal güçlerin yardımı olmadan mümkün olmadığına inandıklarını ortaya koymaktadır.

3) Beşik Kertmesi Motifi

Türkler, beşik kertmesi geleneklerine sahiptir ki bu, bir çocuk doğduğunda bir oğlanın ve bir kızın beşiğinin değiştirilmesiyle nişanlanması demektir. Türklerde aktarılagelen kahramanlık destanları bir yana “Arzu ile Kamber”, “Kerem ile Aslı” gibi aşk hikayelerini konu alan halk hikayeleri genellikle küçük kızın doğması ve ailesinin beşik kertmesi ile onları nişanlamasıyla iki kişiyi bağlamak üzerine olan hikayelerdir.

“Bican Bey, Allah bu kızı size verecek. Siz de buna şahit olun. Bizim kızımız Bey Büre'nin oğlu ile beşik kertmesi olduğu için...”(Gökyay, 1973: 32) Beşik kertmesi ile evlenme motifi “Bamsı Beyrek” hikayesinde önemli bir yer tutar. “Alpamış” destanında da azizin söylediği gibi çocuk sahibi olup, kutlama ziyafeti yaparken Şohmardon piri ortaya çıkar ve çocuklara isim verir. Boybori'nin oğluna “Hakimbek”, kızına “Kaldırğaç” ve “Boysari”nin kızına “Barçın” adını verdikten sonra Hakimbek ile Barçın'ı beşik kertmesi yaparak nişanlarlar. Beşikten itibaren eşi belirli olan ana karakterler ileride gelişecek kaderinin habercisi rolünü üstlenirler. Bunun nedeni, sorunlu durumların ve krizlerin çoğunun sözlenme aşamasında başlamasıdır. Beşikte evlenmeye zorlanan erkek ve kadın karakterlerin çoğu, dualara cevap olarak bir gün bir saatte doğarlar. Bu kişilerin kaderlerinin gökyüzünden beri

bağlı olan bir ilişki olması gerçeği, beşik kertmesi nişanındaki keşis ya da azizlerin yaptıklarında da anlaşılabilir. Bir kadın ve bir erkek, cennetin onları dünyaya gönderdiğini ve onların birleşmesinin cennet tarafından kurulan kutsal bir ilişki olduğunu ifade eder.

Olayların Türk destanındaki "evlilik" motifinden ciddi olarak açılmasının ve gelişmesinin nedeni, evliliğin sadece kadın ve erkeklerin sevgisi ve kişisel iyiliği ile ilgilenmemesidir. Evliliğin sembolik anlamına dikkat edilmelidir. Eski Türk mitolojisinde, evlilik çoğunlukla gök ve yeryüzü figürlerinin birleşimi olarak tasvir edilir. Yukarıdaki iki destanda da gökyüzünün kararlaştırdığı kutsal kan, iki insanın birleşimidir ve onların evliliği ise boyun birliği ve iç çatışmaların engellenmesi, ileride yeni bir düzenin kurulması anlamına gelmektedir.

4) Kahramanın İsim Alma Motifi

Doğuştan olağanüstü süreçler ve durumlar yaşamış bir kahramanın yeteneklerini kanıtlanması ve toplum tarafından kabul edilmesi gerekir. Sadece bu sınavlardan geçtikten sonra, toplumda erkek veya kadın olarak değil, "kahraman" adı altında tescil edilir. Bu onun kaderi ve geçiş töreni olur. Bu, bir insanın dünyaya doğması gibi toplumsal anlamının doğuşudur ve yeni bir topluluk düzeyinde doğmak anlamına gelir. "Dede Korkut" hikayelerinde "O zamanlarda bir çocuk düşmanın kellesini koparıp savaşmazsa ona bir isim verilmezdi." diye yazar. (Ergin, 1994: 118) Yeteneklerini topluma katkıda bulunmak için harcamazsa ve hizmette bulunmazsa, gerçek anlamda bir isim verilmeyeceği anlamına gelir.

Eski Türklerde Bamsı Beyrek, erkekliğin, cesaretin ve kahramanın sembolik bir figürü olarak görünür. Onun gücü, yenilgiyi bilmeden zafer demektir. Bey Büre'nin oğlu gavurların esirliğinden insanları kurtarır. Doğduktan sonra uzun bir süre geçmeden adı bile olmayan Bamsı Beyrek için kervandakiler hediye almaya gider. İstanbul'dan dönerken onları gavurlar esir alır ve Bamsı Beyrek onları kurtarır. Bamsı Beyrek'e avlanma ve gavurları yenmesi konusundaki cesaret ve kahramanlığı için bir isim verilir. Bilge Korkut ona bir isim verir ve bunun hikayesi aşağıdaki gibidir.

"Onun adını gri kanatlı atı olan "Bamsı Beyrek" koyun. Adını ben koydum, yazgısı da Allah'tan." Bamsı Beyrek hikayesinde Bilge Korkut isim verir ama eski kitaplarda ermiş ya da pir gibi karakterler de bu rolü oynar.

"Bütün köylüler yemek, içmek ve eğlenmek için toplandılar. Artık bu çocuğa isim verme zamanı geldi. Tam o sırada kapıda bir yumruk sesi duyuldu. Dışarı çıktığımda pir beni görmeye gelmişti. Ondan bu çocuğa isim vermesini istedim. İnsanlar çocuğu onun yanına götürdü. Pir onun adını "Bamsı Beyrek" koydu. Atın adını ise "Bengi Boz" koydu."(Nurioğlu, 1974: 45)

Çocuklara isim verme motifi, Türk halk hikayelerinde yaygın bir motiftir. Özellikle kahramanlığının onaylanması ve bir isim kazanması sürecinde kahramanın atının da isim alması eski Türk edebiyatında öne çıkan bir özelliktir. Bu eserden başka bunu "Köroğlu"nda da görebiliriz.

"Bam", Farsça'da "gökyüzü" veya "cennet" anlamına gelir. "Bamsı" böylece "cennetten inen" veya "gökyüzünün verdiği" anlamına gelir. Tanrı soyundan olduğunu vurgulayan ve dolaylı olarak ana karakterin kutsallığını ima eden bir isimdir. (Eliuz, 1999: 143) Fakat "Bamsı" onun doğduğunda aldığı isimdir. Türk geleneğine göre, bir kan davasını kazanan ve ikinci bir topluluk tarafından onaylanan kişi bir isim alır. Bamsı 15 yaşına geldiği yıl, babasının ona İstanbul'a gidip hediye getirmesini emrettiği tüccarları gavurlardan kurtarmıştır. Sonrasında Dede Korkut'tan "Beyrek" adını alıp Bamsı Beyrek olmuştur. Doğal olarak, "Beyrek" kelimesinin "kahraman" anlamına geldiğini görebiliriz. "Alpamış", "Olpomış", "Allım Manaş" gibi kelimelerin oluşumuna bakarsak, "Mamış", "Mamış" ya da "Pamış"ın "Alp" ile birleştirildiğini Zirmunsky iddia eder. Yani "Alp-mış", "Alpamış" haline gelmiştir. (Жирмунский, 1974: 515; Bahadırova, 2005: 118) Asil kanın soyu ve cennete ait olduğunu ifade eden "Bamsı"dan, topluluğun istediği kahraman "Beyrek" olarak reenkarne olma durumu "Alpamış" destanında da aynı şekilde üretilmiştir. Bununla birlikte, bir kan mücadelesine katılmazlar, ancak üstün yeteneklerini kanıtlayan bir teste girerler. Yani

doğumla birlikte aldığı “Hakimbek” adıyla yaşadığı 7 yaşına girdiğinde Alpin dedesinin bıraktığı pirinç yay ile Askar dağlarına oku fırlatır ve hedefi vurmasıyla kahraman olarak kabul görüp “Alpamış” adını alır. Hakim "bilgili", "bilim adamı", "lider" veya "yargıç" için kullanılan bir Arapça kelimedir. Adı, İslam kültürünü kabul ettiğini de gösterir. Ancak, kendisini "Alpamış" adında saf bir Özbek kahramanı olarak yeniden doğuran kaderi, toplulukları ve boyları birleştirip halkı yeniden oluşturma görevi olduğunu ileri sürer.

Bir isim alarak yeniden doğma ritüeli sadece Oğuz boylarında değil, diğer tüm Türk halklarında da görülen bir gelenektir. Eski Yakutlar, çocukları doğduğunda verdikleri çocukluk isimlerini gerçek bir isim olarak kullanmazlardı. Sadece savaştaki cesaretini gösterdikten sonra elde edilen isimler gerçek bir isim olarak kabul edilirdi. Altay Türklerinde de sıradan insanlar bir ad alamazdı. (İnan, 1986: 173)

Normal bir isim almak, yetişkin olan bir genci kutsamak için kutsal bir tören olarak kabul edilirdi. “Dede Korkut Hikayeleri”nde de isim verme gelenekleri ilginçtir. Bilge Korkut gelip isim verdiği Oğuz Boyları ile birlikte dua ederdi.

Eski Altay geleneğinde, isimler genellikle Tanrı ve İlahi Ruh'tan elde edilmiştir. Ancak zaman geçtikçe pir ya da ermiş kabul edilen, topluluk büyükleri veya Taocular onlara isim vermeye başlamıştır. Bilge Korkut'un Bamsı Beyrek'e isim vermesi ile “Adını ben koydum, yazgısı da Allah'tan” ifadesi hem dua hem de tebrik mesajıdır. (Ögel 1995, 14-15) Bu düzen şamanistiktir ve aynı zamanda mistik bir yanı vardır. Bu kutsal ritüeli gerçekleştiren Bilge Korkut'un Şamanistik özellikler taşıdığını da söyleyebiliriz. Tebrik metni bir şiir veya müzik eşliğinde söylenir. Dede Korkut kopuz çalarken duayı da söylediği sahne şamanların dua etme sahnesini hatırlatır.

5) Ok Atma, At Yarışı, Güreş Motifleri

Türk geleneklerinde gelini alırken yapılması gereken bir geçit töreni vardır. Damat adaylarının aralarında rekabet etmesi gerekir ve sadece kazanan gelini alabilir. Bu anda bir gelini elde edebilmek için gerçekleşen üç yarış okçuluk, at yarışı ve güreştir. Bu üç olay, ana karakterin bir kahraman olarak tanınması ve toplumda bir kahraman olarak kabul görmesi için kazanması gereken bir şeydir. Kahramanlığı kabul gördüğü takdirde gelini alabilir. Türk kahramanlık destanlarında, çoğu durumda kahramanların krizi, gençken bir beşikte evlenmeye zorlanan nişanlıyı kurtarmakla başlar.

“Bamsı Beyrek” hikayesinde Banı Çiçek adlı nişanlısı ortaya çıkar. Banı Çiçek, Bamsı Beyrek ile aynı anda doğan kadın karakterdir. Bebekler hala beşikte olduğu sırada ebeveynleri onları eş olarak nişanladığı beşik kertmesi törenini düzenlerler. Doğumdan sonra genç bir kadın olması durumuna kadar olan zamanda eserde hakkında pek bir bilgi yoktur. Ancak Oğuz boylarının adetlerine göre sadece gelişme aşamasından geçtiğini anlayabiliriz. Ama Banı Çiçek ata binmek, ok atmak gibi yarışmalarda erkeklerle bile eşleşse eksiklik hissedilmeyecek ölçüde mükemmel bir yeteneğe sahiptir ve Bamsı Beyrek ile göz göze gelir gelmez anlamıştır. Banı Çiçek Bamsı Beyrek ile ilk karşılaştığında, herhangi bir erkek kadar sert olduğunu iddia ederek derhal savaş ilan etmiştir. Nişanlısının ne kadar cesur ve güçlü olduğunu test etmek istemiştir. Ebeveynlerinin tercihleri tarafından belirlenen bir eşi, fakat nihai karar vericinin kendisinin olduğunu göstermek istemiştir. Kaderi, öncülüğe olan güçlü iradesini ortaya koyar. Türk destanlarında kadınların erkekleri eşleri olarak seçmeleri ve rekabet öne sürmeleri bariz özelliklerinden biridir.

Sonunda Banı Çiçek ile karşılaşan Bamsı Beyrek, bir binicilik yarışına, okçuluk ve güreş müsabakalarına katılır ve tüm bu yarışları kazanır. Burada erkek olan Bamsı Beyrek'in nişanlısı Banı Çiçek ile doğrudan bir okatma yarışmasına katılması sıradışıdır. Klasik Türk edebiyatında, çok daha eski eserlerde düşman veya rakiple rekabet etmek yerine, gelin ve damat ile doğrudan yüzleşmekle ilgili daha fazla hikaye ortaya çıkar. Kadın kahramanların

aktif olarak kendi kaderlerini keşfettikleri ve bir seçim için bekleyen zayıf ve itaatkar kadın karakterleri yerine, yaşamları hakkında konuşma ve karar verme hakkına sahip güçlü karakterler olarak görünmeleri, Türk kahramanının bariz özelliğidir.

“Burası hakkında kız savaş ilan etmiş oldu. Yarışma başladı ve izleyiciler nefessiz izlediler. İlk ok Ak Kabak Kızı attı. Bey Beyrek okçuluk zaferini ezici bir güçle kazandı. Kız ikinci oku attı. Bu seferde beklendiği gibi şahzade bir kalkanla okunu çaresizce düşürdü ” (Yalçın 1929: 3016).

Türk sözlü edebiyatının çoğu kısmında, kadınlar çok güçlü ve zorlu bir kadın kahraman olarak ortaya çıkar. Kirmanşah ve Şah İsmail, Köroğlu, Varaka ile Gülşah, Yaralı Mahmut, Kaçak Nebi, Zaloğlu Rüstem bunlardandır.

Alpamış destanında da Alpamış’ın nişanlısı Barçın ile güçlü ve kendine güvenen kadın karakterini görebiliriz. Kız, Kalmok devleti savaşçılarının evlilik teklifini kabul etmezse sadece babasının yaşamını değil tüm halkın hayatını tehlikeye atacağını öğrenir ve bu durumu kendisi çözebilmek için uğraşır. 6 aylık bir zaman ister ve sonra yardım istemek için nişanlısı Alpamış’a bir mektup gönderir. Alpamış kendini krizden kurtarmak için koşar ve düşman adaylarıyla rekabet eder. Barçın “Bamsı Beyrek”in Banı Çiçek’i gibi bizzat kendisi damatla yarışa giren “kadın savaşçı” değildir desek de, tüm sorunun çözülmesine liderlik eden sert bir kadın kahraman olarak karşımıza çıkar.

Özellikle her iki çalışmada da, okçuluk çok önemli bir rol oynamaktadır. “Bamsı Beyrek” hikayesinin orjinal baskısında ok atma iki kez çıkmıştır. İlki Banı Çiçek ile Bamsı Beyrek’in avlanma esnasında birbiriyle göz göze gelmesi iledir. İkincisinde bir ozanın sefil kıyafetleri giyip düğün salonuna girdiği zamandır. Düğün salonundaki okçuluk yarışması hem eski hem de yazılı nüshalar için önemli bir motiftir. Hedef yüzüğün yanında duran bir su kabıdır. Bununla birlikte, diğer yarışmacılar isimsiz olarak değerlendirilir, ancak sadece Bamsı Beyrek ismi tam olarak verilir.

“Alpamış” destanında ok atma olayı 3 kez geçer. Hakimbek yedi yaşındayken "Alpamış" adı verildiğinde, Barçın’ı kurtarmak için yarıştığı, ve son olarak zindandan çıkarken Ultontoz ile savaşıp Alpamış olduğunu kanıtladığıdır.

Kahraman olarak yeniden doğup bir geçişi ifade eden okçuluk, kutsal doğumla birlikte onların kimliklerini doğrular ve rakibi etkisiz bırakıp iktidara geçmek için güç kazandırır. Ayrıca okçuluk asil kanını doğrular ve kimliğini sembol etmesi anlamını taşır. Son olarak ise okçuluk, iki destanda da yeni bir düzen yaratılması için gereken gücün sembolüdür.

6) Yeraltı Zindanı Motifi

Bamsı Beyrek, 39 kişilik bir grupla birlikte Bayburt kalesinin efendisi tarafından esir alınır. Hepsisi zindanlarda kilitlidir. Yedi yıl uyuduktan sonra uyanırlar ve kendilerine gelirler. Ancak uyandıkları zaman bir zindanda kilitli olduklarını farkına vardılar. Genellikle yazılı kaynaklarda ya da sözlü edebiyatta 7 yıl ortalama zamandır fakat 16 yıl gibi ölçüyü aşan sürelerde görülmüştür.

Alpamış destanında Kalmok kralının Boysari’den kalan servete el koyup onu zor duruma düşürdüğü haberini alan Alpamış, Boysari’yi kurtarmak için tekrar Kalmok ülkesine yola çıkar. Alpamış’tan intikam almak isteyen yaşlı kurnaz kadının tuzağına düşer ve yeraltı zindanında 7 yıl hapis kalır.

Türk sözlü geleneğinde zindanlarda (R 41.3) veya kuyularda (R 41.3.4) hapsolme motifi sık görülen bir motiftir. Bu şamanizmde kahramanın bu dünyaya ışınlanmasını uyandıran bir bölümdür ve şamanların ölüm yolculuğu izlerinin kaldığı büyük bir kısımdır.

Türk kahramanlık destanlarının Şamanistik destanlarla ilişkisi olması sözlü kahramanlık destanlarını anlatan ve şarkı şeklinde söyleyen Türk Bahşılarının kadim zamanlarda Şaman olması, kahramanlık destanı ya da destansı şiirlerinde destanın Şaman geçit törenlerini temel alması ve Türk ırklarının sözlü destanlarda çıkan kahramanın Şaman-Krallarından orjinal şeklini almasını gösterir (Oh, 2015: 209-230). Ancak, zaman geçtikçe giderek daha İslami hale geldiğinden, Şamanizm'den sadece izler kalmıştır.

Bir zindan veya kuyuya giden delik ya da giriş, Şamanların bu dünyadan başka bir dünyaya geçişini ifade eder ve bir zindan ise bir yeraltı dünyasını veya ölümden sonraki hayatı ifade eder. Kutsal kandan doğan bir kahramanın bir zindanda kilitli kaldığı ve yeraltı dünyasını tecrübe ettiği zaman sıkıntılı ve acılı bir zaman olduğundan Şamanların hasta olmamaları ile de bağlantılıdır. Sonunda hasta olamama yoluyla bu sürecin üstesinden gelenler, topluluğun bireydeki kaderine yardım eden Şaman olabileceği gibi, kahraman da yeraltı dünyasını tecrübe eder ve zor zamanların üstesinden geldikten sonra kaçarak topluluğun kaderini kurtaran bir kahraman olarak geri döner.

7) Yardımcı Rolünü Üstlenen Düşman Ülkenin Prensesi Motifi

Bamsı Beyrek'in hikayesinde, esaretten kurtarıldığında yardımcı rolü üstlenen Kral Bayburt'un kızıdır. Sözlü gelenek ile aktarılagelen destanda Kral Bayburt'un kızı Bamsı Beyrek'in kurtarılmasında işbirlikçi olarak görünür fakat yazılı kaynaklarda Dilfiruz adında başka bir karakter ortaya çıkmaktadır. Aşk bu ilişkideki dinamik güçtür. Düşman ülkenin kralının kızı Bamsı Beyrek'in saz çalması ve şarkı söylemesi karşısında büyülenir. Sonunda onunla evlenmeyi düşünerek Bamsı Beyrek'i kurtarır. El yazması eserde kalenin üstünden aşağıya doğru ipi sallar ve ana karakteri kurtarır. Fakat sözlü edebiyatta o ipin yere kadar uzanmadığı söylenir.

Alpamış destanında, Kalmok Kralı'nın kızı Tovka ona âşık olur ve zindandan kaçmasına yardım eder. Tovka Alpamış'ın kıyafetinin eteğini keser ve onun hızlı koşan atı Boyçıbor'a götürür. Alpamış'ın kokusunu alan Boyçıbor gücünü geri kazanıp iyileşir ve bağlı olduğu zincirleri koparıp Alpamış'a koşar.

Düşman ülkenin prensesi, yani ana karakteri zindana kapatan düşmanın kızı, yardımcı insan motifi ile kahramanlık destanında sık sık karşımıza çıkar. Kahramanlar cennetten geliyorsa, düşmanları yeraltı dünyası, karanlık dünya insanlarıdır. Tabii ki düşmanın kızı da karanlık dünyaya aittir. Bununla birlikte, davanın çözülebilmesi için karanlık kurtulmalı ve ışık dünyasına girilmelidir. Yeraltı dünyasındaki karakterler fikrini değiştirir ve ışığın dünyasına sevgi aracılığıyla girerek onu bir yardımcıya dönüştürür. Bu, yeraltı dünyasında bir çıkış kapısının açıldığı anlamına gelir.

8) Kurtarıcı Rolü Üstlenen At Motifi

Türk sözlü edebiyatında, uçan kanatlı at sıklıkla görülür. Dede Korkut Hikayeleri'nde Bamsı Beyrek'in gri atı, tek kanatlı attır. Bu denizi geçebilen bir attır. Sudan geldiği için gökyüzünde uçma yeteneğine sahip olduğu söylenir. Bu at Bamsı Beyrek'i Bayburt kalesinden kurtarır (Çınar, 1999: 102). Hikayeyi daha dramatik hale getirmek için, kralın kızı kendini aşağı atar ve yaralanır. Yaralanan kızı Bengi Boz'un sırtında taşıdığı şeklinde iletilegelir. Alpamış destansı şiirinde de Alpamış'ın hızlı koşan atı Boyçıbor yeraltı zindanına varır varmaz kuyruğunun 7 metre uzadığı söylenir. Alpamış, atın kuyruğuna biner ve zindandan kaçar.

Her iki eserde de atlar, zor durumda olan kahramanı kurtarmada çok önemli bir rol oynamaktadır. Türk kahramanlık destanlarında, kahramanların tüm atları kaderini kahramanla paylaşırlar. Bir kahramanla birlikte yüksek statü ya da kutsallığını ifade eden bir isim alır. "Boyçıbor"un "Boy" ya da "çı"nın tümü boyların yüksek statülerini gösteren isimlerdir. "Bengi Boz"da da "beni olan, gri" anlamına gelen kutsallık ve mertliği ifade eder. Türkler çok eskilerden beri beyaz ve siyah uyumunu gösteren zebraları kutsal olarak görmüş, gri atları ise Türklerin sembolü olan "gri kurt"u hatırlatmasından dolayı kahramanlığın sembolü olarak kabul etmişlerdir.

Atlar eskiden beri cennetin hayvanlarıydı. Şaman öbür dünyaya yolculuk yaparken, onu dünyadan dünyaya taşıyan ya da dünyadan cennete taşıyan bir araç olarak görür. Yeraltı

zindanına hapsedilmiş Bamsı Beyrek ve Alpamış'ın dramatik bir şekilde kurtulabilmesinin sebebi kendi atlarıdır. Yeraltı dünyasından yukarı çıkmasına yardım eder ama nihayetinde bilinçleri bireyden topluluk seviyesine yükseltmelerine yardımcı olmuştur. Boyun birliğine ve kaderine karar veren bir kahraman olarak yeniden doğmasına yardım eden manevi bir değerdir.

9) Kahramanın Geri Dönmesi ve Kıyafet Değiştirme Motifi

Bayburt kalesinden kurtarılan Bamsı Beyrek, memleketine dönüş yolunda bir ozan ile tanışır. Ozana nereye gittiğini sorduğunda bir soylu gencin düğününe gittiğini söyler. O soylu gencin yalancı Yaltacık olduğunu anlayıp ozana kıyafetlerini değiştirmeyi teklif eder. İstanbul ya da Türk Dil Kurumu baskılarında Bamsı Beyrek'in ozanın kıyafetlerini giydiği iletilmiştir.

“Bakar mısınız? Derviş. Bir saniye durun.”

Derviş bir an durur ve soylu gence bir göz gezdirip şöyle der:

“Buyrun, söyleyin.”

“Bir saniye buraya gelin.” derviş durur.

“Kıyafetlerimizi değiştirsek olur mu?”

“Dalga mı geçiyorsun? Şu kıyafetlerimi dilenciye bile versem almaz. Senin kıyafetlerin neredeyse bin altın eder. Soylu kıyafeti değil mi? İşlemeli güzel bir ceket giyen biri ne diyor? Benim kıyafetim hiçbir şey için yaramaz. Benimle dalga geçiyorsun. Dalga geçiyorsan git hemen.”

“Ciddi misin?”

“Evet”(Gökyay, 1973: 50)

Bunun gibi tüm kıyafetini ya da sadece üst kısmını değiştirme motifi (K1834) baskılarda ve sözlü edebiyatların hepsinde ortak nokta olarak çıkan bir motiftir. Bamsı Beyrek'te ozanın pantolonunu giydiği sahne o zamanlardaki düğün törenlerinden bir iz taşır. Metnin aktarılması sürecinde halk şarkısı olarak değiştirilmesi ya da efsane olarak kalması durumunda ozanın yerini keşiş ya da derviş devralmaktadır. Bu göçebe olarak yaşamış olan Türklerin yerleşik yaşama geçmeleri ile değişen bir kültür ve adet olduğunu yansıtır (Alptekin 1999: 46).

Alpamış destanında yeraltı zindanından kaçan Alpamış, Barçın'ın düğünü olduğunu öğrenir ve çoban ile kıyafetlerini değiştirerek eski püskü kıyafetlerle düğün salonuna gider. O sırada ozan, keşiş ve herkes eski şamanların dönüşümü olarak kabul edilip, ana karakterin tüm olasılıkların üstesinden gelmesini son sahnede eski püskü ve perişan bir keşişin kıyafetiyle değiştirmesi onun ruhu ve bilincinin büyüdüğü ve yüksek bir bilinç seviyesine ulaştığı anlamına gelir. Cennetsel bir kimliğin düğün salonuna varıp ok atma yöntemiyle kendini kanıtlamıştır.

10. Sonuç

Bu makalede Oğuz Türkleri ve Özbek halkının en meşhur kahramanlık destanlarından “Bamsı Beyrek” ve “Alpamış” destanlarını karşılaştırıp olay örgüsü ve motiflerin iki eserle de yakından bağlantılı olduğunu ve metinlerarasılığı çözmeye çalıştım. Tabii ki, iki eserin ödünç alınması ve dönüştürülmesi konularına yer verilmedi. Tarihsel yönden titiz bir şekilde araştırılması gerekir fakat genel olarak “Bamsı Beyrek”, “Alpamış”ın eski bir versiyonu olarak görülmüştür ve iki destanın oluşum nedeni ve dönemi Türklerin göç halinde olduğu döneme denk gelmesi yönünden benzerlik gösterir. Kısacası “Alpamış” ve “Bamsı Beyrek”in 10-11. yüzyıllara kadarkidönemi ana çizgileriylebirbirine benzerken 15. yüzyıldan sonraki bölümlerde ise, Özbek kültüründen etkilendiğini söyleyebiliriz.

Türklerin tarihi gösteri ve sözlü edebiyat geleneklerinin yaygınlaştığı bölgeler çok geniştir ve Avrasya bölgesindeki ulusal bölünme sürecini geçip yayılması ile birlikte her Türk halkının destansı anlatıları arasında benzerlik bulmak zor olamayacaktır. Her ne kadar çeşitli Türk dillerinde gelişip, başka bölgelere göre kabul edilen dini ya da politik gerçekler farklı

olsa da temel hatların ve orjinal elementlerin bulunması Türk edebiyatının kategorileştirilmesinde kesinlikle gerekli olan bir işittir. Öte yandan, Kore halkını da içeren “Orta Avrasya Kültür Kompleksinin (Cultural Complex) keşfedilmesi için de kapsamlı araştırmaların yapılması gereklidir.

Sınıflandırma din ya da düşünce, kültürel altyapısını paylaşarak ortak bir dünya görüşüne sahip olup, etkileşim belirtilerini metinde ortaya çıkarır. Eserin iletilmesi süreci ya da yönteminde benzerlikler olup, yaşam kültürü ya da ekonomik sistem gibi aynı yapıya dayanıp dayanmadığına göre oluşturulabilir. Yukarıdaki iki eserin öncelikle, anlatı yapısı ve motiflerin bağlantıları yoluyla çocuğa sahip olmamak-dua-olağanüstü doğum-gökyüzünün karar verdiği kızla erkeğin nişanlanması- kahramanlık onayı alıp isim almak-nişanlısı kızı kurtarmak/nişanlısının istediği sınavlar-düşman ülkenin yeraltı zindanında kapalı kalmak-yardımcı giriş yapar-atın kurtarması-kıyafet değişimi-nişanlı/eşin kaçması-birlik ve sosyal bütünleşme-yeni düzen tespiti gibi birbiriyle zincirleme olaylara bağlıdır. Olay anlatma sürecinde, İslami unsurlar bulunabilir ancak olayın merkezi haline gelmez veya olayların akışını değiştirmezler. Her iki eser de İslamlaştırıldıktan sonra oluşturulan bölümleri çoktur ve bu yüzden Şamanistik renklerin sadece sembol olarak gösterildiği noktalar görülür. İslamiyetten önce Şamanizm temelli eserleri keşfetmek ve analiz etmek kültürel manzarayı restore etmede önemli olacaktır.

Artık dönem olarak her halkın edebiyat tarihi boyutunda halk ya da eser ayrılarak incelemek yerine Avrasya bölgesine yayılan Türkler, daha ileri gidersek Kore halkını da içeren Orta Avrasya'nın sözlü edebiyatını “Türk Edebiyatı” ya da “Avrasya Türk Edebiyatı Bileşimi” boyutunda yeniden ele almanın anlamlı sonuçlar doğuracağı kanaatindeyim. Bu genişletilmiş kategorizasyon gerektirir. Bu süreç aracılığıyla bir fizibilite çalışması yapılabilecek ve İpek Yolu'nu temsil eden Orta Avrasya kültürleri daha sistemli bir şekilde gün yüzüne çıkartılıp tanıtılacak ve Türk halklarının olduğu kadar Kore halkının da kültürel kimliği daha yakından incelenebilecektir.

KAYNAKÇA

- Bahadırova Sarıgül (2005), "Dedekorkut Kitabı ve Alpamiş Destanının Karakalpak Varyantı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, İzmir, s. 113-120.
- Baydemir, Hüseyin (2010), "Özbek Folklorunda Rekabet ve Yarış", *Acta Turica*, yıl: 2, Sayı 1, Ocak, s. 47-58.
- Boratav Pertev Naili (1991), "Bey Böyrek Hikâyesine Ait Metinler", *Folklor ve Edebiyat-2*, İstanbul, ss. 141-210.
- Celilov, G. (1999). "Alpamiş" Destanı ve Masallar, Özbek Dili ve Edebiyatı. Taşkent, ss.11-14.
- Chawick & Zhirmunsky (1969), *Oral Epic of Central Asia*, Cambridge Univ. Press.
- Çınar Alı Abbas (1999), "Dede Korkut Destanında At ve At Kültürü", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ercilasun Ahmet Bican (1999), "Dede Korkut Olayların Zamanı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ergin Muharrem (1994), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara.
- Fedakar, Selami (2001), "Alpamiş Destanı ve Bey Böylek Hikayesi Arasında Bir Karşılaştırma", *Milli Folklor*, yıl: 13, Sayı: 51, s. 51-64.
- (2004a), "Alpamiş Destanı ve Dede Korkut Kitabı'nda Kahramanların Ortaya Çıkışı", *Milli Folklor*, yıl: 16, Sayı:61, s.134-141.
- (2004b), "Sözlü Kompozisyon Teorisi Bağlamında Özbek Destan Anlatıcıları", *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyumu*, Gazi Üniversitesi, Ankara, s.1-10.
- Hazanov. (2001), *Göçebe Toplum Yapısı: Tarihi Antropoloji*, Kim Ho Dong (Tercüme), Seul: Bilgi Endüstrisi Tarihi.
- Ibrayev Şâkir. (1999), "Şaman Korkut", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Inan Abdülkadir. (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara.
- İşankul, Cabbar. (2005), "Halk Destanlarında Olağanüstü Doğum Motifi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt. V, Sayı. I, s.125-128.

- Jo Dong Il. (1971), "Kahramanların Doğumu, Edebi Tarihi Gelişimi", *Doğu Asya Kültürü*, 10.baskı, Seul Devlet Üniversitesi Sosyal Edebiyat Bölümü Doğu Asya Kültürü Araştırma Merkezi).
- Lee Hee Su. (2005), *Türk Tarihi*, Seul: Kore Ders Kitabı Limited Şirketi.
- Mirzayev T. (1968). "*Alpamiş*" *Destanının Özbek Varyantları*. Taşkent: Fan.
- Mircea Eliade. (1992), *Şamanizm: Eskiçağ Tanrı'dan Kahramanlık Tekniği*, Lee Yoon Gi, Seul, Saksagan.
- Oh Eunkyung·Mamatqul Corayev(2011). "Alpamiş Destanı'nda Yeniden Doğan Kutsal Öge", *Orta Asya Kafkas Araştırmaları*, 3.cilt 1.sayı, sayfa 47-66.
- Oh EunKyung. (2011), "Alpamiş Destanı'nda Siriderya Baskısı Tetkiki", *Orta Doğu Araştırmaları*, 30.cilt 2.sayı, sayfa 97-112.
- (2011), "Özbek Alpamiş'I ve Kore Cumong Efsanesi'ndeki Ok Atma Motifi Karşılaştırmalı Araştırması", *Yabancı Edebiyat Araştırmaları*, 44.cilt, sayfa 121-136.
- (2011), "Alpamiş ve Cumong Efsanesi'nin Kahraman Efsane Öğeleri Karşılaştırmalı Araştırması", *Orta Doğu Problem Araştırması*, 10.cilt 2.sayı, sayfa 105-125.
- (2013), "Özbek Sözlü Aktarıcıları ve Okulları, Alpamiş Kongrat (Özbek) Sözlü Baskısının Araştırılması", *Orta Doğu Araştırmaları*, 32.cilt 1.sayı, sayfa 139-166.
- (2015), "Özbek Kahramanlık Destanları Aracılığıyla Özbeklerin Ego İdeali", *Kore Orta Doğu Dergisi*, 36.cilt 1.sayı, sayfa 147-177.
- (2015b), "Türk Sözlü Destanlarının Şamanistik Motif Araştırması", *Orta Doğu Problem Araştırması*, 14.cilt 3.sayı, sayfa 117-147
- (2015c), "Türk Kahramanlık Destanları ve Şaman Şarkılarının İlişkileri Araştırması", *Orta Doğu Araştırmaları*, 34.cilt 2.sayı, sayfa 209-230.
- Oh Eunkyung. (2016), "Avrasya Türk Şarkıcı Kültüründe Ülkelerüstü İpek Yolu Somut Olmayan Kültürel Miras Olarak İhtimal Araştırması", *Slav Okul Gazetesi*, 31.cilt 3.sayı, sayfa 1-36.
- (2016), "Altay Türk Irklarının Kaichi Geleneksel Araştırması", *Kore Orta Doğu Dergisi*, 37.cilt 2.sayı, sayfa 1-26.
- Oğuz Öcal. (1994), "Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin ve Benzer Metin Sorunu", *Milli Folklor*, s. 42.
- Ögel Bahaeddin. (1995), *Türk Mitolojisi II*, Ankara.
- Park Jong Seong. (2002). "Orta Asya-Afrika Sözlü Destanları ve Kore'nin Yaratılış Destanı", *Sözlü Edebiyat, Analiz ve Tefsir'in Gerçekliği*, Seul, Wolin Yayınları, 185-194.
- Sakaloğlu Saim. (1998), *Dede Korkut Kitabı İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar*, Konya, ss. 901-957.
- Seo Dae Seok. (2001) "Doğu Asya Kahramanlık Efsaneleri'nin Karşılaştırmalı Araştırması", *Kore Efsaneleri Karşılaştırmalı Araştırması*, Seoul, Jibmundang, 556-564.
- Türkmen Fikret. (1999), "Bamsı Beyrek Hikâyesinin Yeni Bulunan Kahire Nüshası ile Türk Dil Kurumu Kütüphanesindeki Eksik Yazma Nüshası Hakkında", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Üçüncü Kemal. (2006), *Alpamiş*, İstanbul: Töre Yayın.
- Yang MinJong. (2006), "Kuzey Doğu Asya Şamanistik Sözlü Edebiyatı Araştırması", *Slav Araştırmaları*, 22.cilt 1.sayı, sayfa 273-314.
- (2005), "Eski Sovyet Birliği Bölgesi Altay Efsaneleri Karşılaştırmalı Araştırması", *Slav Araştırmaları*, 21.cilt 2.sayı, sayfa 303-338.
- Yarmatov, İ. (1993). "Alpamiş" Destanındaki Surhayl Timsalinin Mitolojik Temeli, *İlmîy tehnika taraqqiyoti –istiqlol garovi*. Taşkent, s.18-20.
- Zarifov, H. (1958), Folklor va arxeologiya materiallarini qiyosiy o'rganish masalasiga doir, *Özbek dili ve Edebiyatı*. Taşkent, sayı 1, s.25-30.
- Алпомиш (1969). Саидмурод Паноҳўғли варианты. Т., 59-бет.
- Баскаков Н.А. (1952). Классификация тюркских языков, Труды института языкознания. Т.1. М., С. 22.
- Берди бахши. «Алпомиш» достони // ЎЗР ФА Алишер Навоий номидаги Тил ва адабиёт институти Фольклор архиви. Инв. №46.
- Бекмурод Жўрабой ўғли достони. ЎЗР ФА Алишер Навоий номидаги Тил ва адабиёт институти Фольклор архиви. Инв. №191.
- Бичурин Н. Я. (1950). Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. М., С.220.
- Гумилев Л. Н. (1961). Три исчезнувших народа // Страны и народы Востока. Вып. 2. М, С.104-105.
- Жирмунский В.М. (1959). Вопросы генезиса в истории эпического сказания об Алпамыше, Ташкент: УзФАН, С.26-60.
- Жирмунский В.М. (1974). Тюркский героический эпос. Л.
- Жўраев М. (1991). Ўзбек халқ эртақларида «сехрли» рақамлар. -Тошкент: Фан, Б.123.
- Жалолов Ф. (1999). «Алпомиш» достони ва эртақлар // Ўзбек тили ва адабиёти. – Тошкент, 2-сон. – Б.11-14.
- Ингенг О. (2014), Алпомиш ва Жумўнг Достонларнинг қиссий Типологик Таҳлили, Тошкент, Турон Замин Зие Нашриети.
- Зарифов Х. (1958). Фольклор ва археология материалларини қиссий ўрганиш масаласига доир, Ўзбек тили ва адабиёти. - Тошкент, 1-сон. Б.25-30.
- Зариф Ёрматов И. (1959). «Алпомиш» достонидаги Сурхайил кампир образининг мифик асоси, Тошкент, 1993. –Б.18-20.
- Мирзаев Т. (1968). «Алпомиш» достонининг ўзбек вариантлари. Тошкент:Фан, – Б.97.
- Махмуд Кошғарий(1963). Девону луғотит турк. III жилд. – Тошкент:Фан, – Б.155.

ÇUVAŞ TÜRKLERİNİN TELİF DESTANLARINDA COĞRAFYA TASAVVURU

Geographical Concept in the Saga Compilations of Chuvash Turks

Prof. Dr. Bülent BAYRAM*

ÖZET

Çuvaş Türklerinin folklor araştırmalarında destan sorunu, üzerinde en fazla çalışma yapılan, folklorun en karmaşık konularından biridir. Çuvaşların sözlü geleneğinden uzun soluklu epik eserlerin tespit edilememiş olması meseleyi karmaşıklaştıran en önemli sebeplerden biridir. Sözlü gelenekten uzun epik eserlerin derlenememiş olması, Çuvaş şairleri ve yazarlarını epik eserler vermeye teşvik etmiştir. Bu çerçevede çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Çuvaş tarihinin Rus hâkimiyeti öncesi döneminin büyük oranda kaynaklara dayalı olarak yazılamıyor olması şair ve yazarlara başka vazifeler de yüklemiştir. Özellikle şairler kaleme aldıkları telif destanlarında Çuvaş tarihini, coğrafyasını, ideallerini yeniden inşa etmişlerdir. Tarihî bir Çuvaş ülkesinin sınırları, bu eserlerde bir anlamda belirlenmeye çalışılmıştır. Hem tarihî hem de modern dönemler için Çuvaş coğrafyasının sınırları şairler tarafından işlenmiştir. Özellikle tarihî kaynaklarda kesin olarak tespit edilememesine rağmen bazı yerleşim birimleri, Çuvaşların tarihî şehirleri olarak eserlerde işlenmiştir. Bazı destanlarda günümüz Çuvaş coğrafyasının sınırları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Bildiride Çuvaş coğrafyasının destanlarda inşası ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Çuvaş destanları, telif destanlar, Çuvaş coğrafyası, Çuvaş şehirleri

ABSTRACT

The problem of epics of Chuvashes is one of the most complex areas of the folklore studies and about which the most research effort is spent for. One of the most important reasons that make the case more complex is that long epics of Chuvash oral tradition hasn't been determined yet. The fact that long epic works of oral tradition haven't been compiled yet has encouraged Chuvash poets and authors to create epic works. In this context a lot of works have been written. And the fact that the history of Chuvashes before the Russian hegemony can't mostly be written based on the written sources has put another duties on the shoulders of the poets and writers. Especially the poets have rebuilt the Chuvash history, geography and ideals in their compiled epics. In one sense an imaginary boundry for the Chuvash land has been tried to be drawed. Both historical and modern boundries of the Chuvash land has been handled by poets. Particularly some residences that could not be approved historically have been written by poets as the historical cities of Chuvashes. And through some epics; the boundaries of modern Chuvash land has been tried to be determined. In this paper the building of the Chuvash geography in the epics will be presented.

Key Words: Chuvash epics, compiled epics, Chuvash geography, Chuvash cities

Giriş

Tarihî kaynaklar günümüzde yaşayan her millet için her zaman aynı derecede zengin bilgiler vermez. Bazı milletlerin tarihlerini ve adlarını yazılı kaynaklarla binlerce yıl öncesine kadar takip edebiliriz. Zaman zaman da tarihî kaynaklarda adlarını tespit ettiğimiz bazı milletlerin günümüzde var olmadığını görürüz. Tarihî kaynaklarda günümüzdeki adlandırmalarıyla tespit edemediğimiz milletlerin tarihte var olmadığını da iddia edemeyiz. Bu milletler ya başka bir adla kaynaklarda zikredilmiş ya da bu kaynakların yazarlarının dikkatinden çeşitli sebeplerle kaçmıştır. Orta İdil bölgesinde yoğun bir nüfusa ve Rusya Federasyonu içerisinde özerk bir bölgeye sahip olan Çuvaşlar da buna benzer bir kaderi yaşamaktadır. Çuvaşların günümüzdeki etnik adlandırmaları olan *Çuvaş* adlandırması söz konusu topluluğun ancak Orta İdil bölgesine gelişinden itibaren Rus kaynaklarında zikredilmeye başlanır. Bu durum 16. yüzyıl öncesinin; Çuvaş tarihi, dili ve kültürü için tartışmasız belgelerle açıklanamadığı karanlık bir dönem olduğunu söylememiz için yeterli kanıtları bize sunmaktadır. İlk defa 16. yüzyılda Rus kaynaklarında günümüzdeki etnonimleri

* Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkistan/Kazakistan (bulent.bayram@ayu.edu.kz); Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.Kırklareli/Türkiye (bulentbayram01@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7284-9597)

olan *Çuvaş* adlandırmasıyla karşımıza çıkan bu Türk boyunun daha önceki tarihî kaynaklarda adlarına günümüzdeki şekliyle rastlamamaktayız. Suvar, Subar, Sabir, Sibir gibi bazı adlandırmalar *Çuvaş*larla ilişkilendiriliyorsa da bu konudaki bilimsel tartışmaların hâlen devam ettiğini söyleyebiliriz. *Çuvaş*ların tarihî vatanlarının neresi olduğu, tarihte kurdukları devletlerin nerede kurulduğu ve bu devletlerin sınırları konusunda kesin bilgilerin olmayışı sebebiyle bu konular alanın araştırmacılarını uzun süre meşgul etmiştir. Bu tartışmalar Orta İdil bölgesinde kurulmuş olan İdil-Bulgar Devleti çerçevesinde günümüzde de devam etmektedir. Tarihî kaynakların söz konusu hususlardaki yetersizliği özellikle *Çuvaş* edebiyatçılarını bu hususta eserler vermeye teşvik etmiştir. Bir bakıma yazarlar ve şairler tarihî kaynakların tam anlamıyla aydınlatamadığı bu dönemi, verdikleri eserlerle yeniden kurgulama gayreti içerisine girmişlerdir. Özellikle tarihî gerçeklikle en fazla münasebeti olan destan türünde verilen eserlerle *Çuvaş* tarihinin, *Çuvaş* coğrafyasının yeniden kurgulanmasına gayret edilmiştir. *Çuvaş* ülkesinin sınırları bu eserlerde bir anlamda belirlenmeye çalışılmıştır. Hem tarihî hem de modern dönemler için *Çuvaş* coğrafyasının sınırları şairler tarafından işlenmiştir. Özellikle tarihî kaynaklarda kesin olarak tespit edilememesine rağmen bazı yerleşim birimleri, *Çuvaş*ların tarihî şehirleri olarak bu eserlerde işlenmiştir. Bazı destanlarda günümüz *Çuvaş* coğrafyasının sınırları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Bildiride *Çuvaş* coğrafyasının destanlarda inşası ele alınacaktır.

Çuvaş Telif Destanları

*Çuvaş*lar arasında millî hassasiyetleri uyandırmak ve onları ayağa kaldırmak için *Çuvaş* folklorunun hâlen yeteri kadar derlenmemiş, yeteri kadar yararlanılamamış epik eserlerinden faydalanarak uzun soluklu eserlerin yazılması gerektiğini ilk dile getiren kişi İ. N. Yurkin olmuştur (Yumart-Trofimova 2004; 2004: 6-7). Bunun ilk örneği olarak M. K. Şeşpil'in *Vırman Açısem* (Orman Çocukları) adlı eserini göstermek mümkündür. Bu eserde yer alan alp tipi, birçok özelliğiyle destan kahramanını hatırlatmaktadır (Odyukov; 1973: 94). Bu başlangıç dönemi çalışmasının ardından *Çuvaş* edebiyatında telif destanlar yazma çabalarını asıl teşvik eden Stepan Laşman'ın 1924 yılında *Suntal* dergisinde kaleme aldığı *Yurı-Sivısene, Halapsene Puhsa Yırkeleme Poema Şırma Pulı-şı?* [Türkü-Şiirleri, Efsaneleri Derleyip Düzenleyerek Manzume Yazmak Mümkün mü?] ve *Sımah Vaklas Yırkepe* [Söz Söyleme Düzeniyle] adlı makalelerinde halk edebiyatı ürünlerinden faydalanılarak yazılan manzumelerin halkın ruhunu, güzelliğini daha iyi yansıttığını belirtilir. Bu görüşlerinden sonra *Çuvaş* alplarıyla ilgili halk edebiyatında yer alan eserleri kullanarak ilgilileri *Çuvaş* "Ulıpiada"sını yazmaya davet eder (Laşman; 1924: 94). Laşman'ın bu yazılarının *Çuvaş* destanını yazma tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu yazının ardından başlayan çalışmalar günümüze kadar devam etmiş, çok sayıda telif destan kaleme alınmıştır. Bunlar arasında dikkat çekenleri şunlardır: N.İ. Şelepi; *Konstantinapol Huline Tuni* [İstanbul Şehrinin Kuruluşu], *Pülerti Valem Huşa* [Biler'deki Valem Hoca], *Essepe* [Essepe] ve *Uhsah Timır Pülere İlni* [Timur'un Biler'i Alması] (Şelepi, 1915, 1925; Bayram; 2012: 13). İ.Z. Petrov'un 1918 tarihli *Tutarsem Pülere İlni* [Tatarların Biler'i Alması], G.İ. Komissarov'un *Tılpay* [Tılpay] (Yumart-Trofimova 2004; 244-246); S. Elker'in 1927 yılında yayımladığı *Ulıp* [Ulıp] (Odyukov; 1973: 85); İvan İvnik'in *Hura Şırha* [Kara Yorga]; V. Ektel'in *Samana Tüpinçen* [Zamanın Dibinden] adlı eserinin içinde yer alan *Ulıp İstoriyî* [Alp Tarihi] (Yumart-Trofimova 2004; 261-266); Şuyın Hivetiri'nin *Ulıp* [Ulıp] ve Yuhma Mişşi'nin *İltınpik* [İltınpik] (Mişşi; 1993) ve *Atılapa Krimkilte* [Atilla İle Krimkilte] (Mişşi; 1997) adlı eserleri *Çuvaş* telif destanlarının öne çıkan örnekleridir.

Çuvaş Telif Destanlarında Coğrafya Tasarımı

Gerçek anlamıyla sözlü gelenekten derlenmiş destan metinlerinde tespit edilen coğrafi adlandırmaların gerçek manada bildiğimiz, tanıdığımız mekânları kastedip etmediği, olayların gerçekten burada geçip geçmediği meselesi henüz tam anlamıyla çözümlenebilmiş bir sorun değildir. Bu coğrafi adlandırmalar destanların ilk teşekkül ettiği zamanlardan kalmış adlandırmalar olabileceği gibi destanın daha sonraki dönemlerde anlatıldığı dönem ve adlandırmalarla ilgili de olabilir. Elbette destan anlatıcıları da belirli bağlamlarda eserlerini yaratmakta ve icra etmektedir. Bildirimize konu olan metinler ise daha modern dönemin

eserleridir ve sözlü gelenekten de beslenmiş olmakla birlikte yazılı ortama aittirler. Bu bakımdan onların yaratılış serüvenini ve bağlamını daha iyi tespit etmek mümkündür. İşlenen tarihî olayları, destan metnine yansıyan inanç unsurlarını, adlandırmaları değerlendirmek için daha fazla malzeme elimizde bulunmaktadır. Bu sebeple Çuvaş telif destanlarında bazı yer adlarının ve bölgelerin daha baskın bir şekilde zikredildiğini görmekteyiz. Bunlar arasında özellikle İdil Bulgar Devletinin başkenti Bulgar şehri ile yine aynı devletin diğer önemli merkezlerinden olan Biler şehri öne çıkmaktadır. Bu iki şehir tarihin daha eski devirlerinde Orta İdil bölgesine gelmiş olan Çuvaşların kurmuş olduğu ve yaşadığı kadim şehirler olarak destanlara sıkça konu edilmektedir. Bu iki şehrin dışında günümüz Tataristan'ının başkenti Kazan şehri de Rus-Kazan Hanlığı mücadelesi dönemini konu alan eserlerde sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bunlarla birlikte bir destan, tamamen İstanbul şehrinin kuruluşu ve Türklerin eline geçişi ile ilgilidir. Moskova da yine Rus-Tatar ilişkileri çerçevesinde eserlerde zikredilmektedir. Saydığımız bu şehirlerin dışında günümüz Çuvaş coğrafyasına da göndermelerde bulunan eserler bulunmakla birlikte bunların sayısı oldukça azdır. Bu sebeplerle özellikle Biler ve Bulgar şehrinin sıkça zikredilişi tarafımızca anlamlı bulunmuştur. Özellikle Moskova ve İstanbul gibi seyrek olarak karşımıza çıkan adlandırmalar dışında Biler, Bulgar ve Kazan şehirlerinin sıkça destanlarda geçişi, bu şehirlerin tarihî önemleri kadar resmî Çuvaş tarih tezleri ile de yakından ilgilidir. Bu sebeple burada bir Çuvaş destanı yaratma sürecinde kaleme alınan destanlardan yapılacak alıntılarla bu konu açıklanmaya çalışılacaktır.

Biler'deki Valem Hoca

Biler'deki Valem Hoca adı verilen ve Çuvaş destanları arasında yayımlanan ancak genel özellikleri itibariyle klasik bir destan özelliği göstermeyen bu metinde de Biler şehri zikredilmektedir. Çuvaşların Hristiyanlık döneminin etkisiyle kaleme alındığı açık bir şekilde görülen bu metinde Valem Hoca'nın memleketi yine Biler olarak aktarılmaktadır. Valem Hoca ile ilgili olarak sözlü gelenekten derlenen metinlerde de benzer durum söz konusudur.

Aval Pülerten pır şın
İyerusalim huline
Kayat' turra kıluma,
Svyattoysene puşşapma.
İerusalime şitsessin
İrhine pit vaskasa
Pitım şınran malarah
Kayat' çirkive kıluma.
Vil çirkeve şitseneh
Pırsa şitet pır vat şın
Şur suhalli, şur şüşli,
Pır çarinsa tımasır,
Şınpa simah huşmasır,
Kırse kayat' çirkive
Şakı şınran malarah.

Eskiden Biler'den bir adam
Kudüs şehrine
Gider Tanrı'ya dua etmek için,
Kutsallara baş eğmek için.
Kudüs'e varınca
Sabahleyin aceleyle
Bütün herkesten önce
Gider kiliseye dua etmeye.
O kiliseye varır varmaz
Varıp gelir bir ihtiyar adam
Aksakallı, ak saçlı,
Hiç durmadan,
İnsanla konuşmadan,
Girer kiliseye
Bu adamdan daha önce (Yumart-Trofimov 2004:
219).

Bu destanda olduğu gibi Çuvaşların düşünce dünyasında yer tutmadığını düşündüğümüz bazı yerlerin destan kaleme alan şairler tarafından işlendiğini görmekteyiz. Burada Kudüs'ün karşımıza çıkması gibi Hristiyanlığın yayılması ile birlikte seyrek de olsa yeni dinin tesiriyle ortaya çıkan coğrafya adlarıyla eserlerde karşılaşılacaktır. Bunlardan birisi de İstanbul şehridir. Çuvaş halk edebiyatında zaman zaman özellikle de Balkan Savaşı'na Rus ordusu saflarında katılan Çuvaş askerleri ve Türkiye'ye müslüman Tatarla birlikte göç eden

Çuvaşlarla ilgili peyit adı verilen şiirler dışında İstanbul konusu işlenmez. Ancak N.İ. Şelepi'nin *Konstantinapol Huline Tuni* [İstanbul Şehrinin Kuruluşu] manzumesinde olduğu gibi zaman zaman Çuvaş düşünce dünyasında önemli bir yer tutuyormuş izlenimi veren bazı eserler de destanlar arasında zikredilmektedir (bk. Bayram 2012a).

Tutarsem Pülere İlni

Çuvaşların tarihî coğrafyasına vurgunun en açık bir şekilde yapıldığı destanlardan birisi *Tutarsem Pülere İlni* [Tatarların Biler'i Alması] adlı destandır. Bu destanda Çuvaş resmî tarihinin bakış açısına göre tarihî bir Çuvaş şehri olarak kabul edilen Biler şehrinin Timur'un orduları tarafından ele geçirilişi anlatılmaktadır. Bu konu sık sık halk anlatıları ile ilgili çalışmalarda, metin yayınlarında ve bir bölümü bildiride incelediğimiz telif destanlarda sık sık işlenmektedir. Bu bakış açısı günümüz modern Çuvaş kimliğinin Tatar, Moğol, İslam, İdil-Bulgar Devleti ile olan ilişkilerinin de belirlenmesi için üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Çuvaşların günümüz Türk dünyasının kültürel merkezlerinden birisi olan Kazan şehrine bakış açısını yansıtan metinler de telif destanlarda dikkat çekmiştir. Sözlü geleneğe ait olduğu iddia edilen bazı metinlerde karşımıza çıkan Korkunç İvan [İvan Groznıy]'ın 1552 yılında Kazan'ı işgali sırasında Çuvaşların tutumlarını yansıtan eserler, telif destanlar arasında yer almaktadır. Bu bakımdan İdil Bulgar Devleti'nin yıkılışından sonra önem kazanan ve bir siyaset, ticaret ve kültür merkezine dönüşen Kazan şehri destan metinlerinin hiç birisinde bir Çuvaş şehri olarak zikredilmemektedir. Günümüzde Tataristan'da Çuvaş nüfusu yoğun bir şekilde yaşıyor olmasına rağmen şairler verdikleri eserlerde Kazan'la bir münasebet kurma yoluna gitmemişlerdir. Bunun neticesinde zaman zaman sözlü kaynaklardan derlenen metinlerde, 1552'deki işgal sürecinde Rus ordusuna karşı bir mücadelenin de tespit ediliyor olmasına rağmen bu metinler destan yazım sürecinden dikkate alınmamıştır. *Husana İlni* [Kazan'ın Alınışı] ve *Tılpay* [Tılpay] adlı destanlarda bu süreç işlenmektedir. Bu destanlarda Kazan bir bakıma Çuvaş destan şairleri tarafından Kazan Tatarlarının şehri olarak kabullenilmiştir. Genel olarak destanların içerikleri dikkate alındığında Çuvaşların Groznıy'a yardımları, geçmiş dönemlerde kendi siyaset ve medeniyet merkezleri olarak kabul ettikleri Biler ve Bulgar şehirlerini harap eden Tatarlardan bir rövanş alınması olarak da değerlendirilebilir. Ancak bunun aksini iddia eden belgeler ve bilgiler başka kaynaklarda da mevcuttur.

Timur'un Biler'i Alması

Tatarların Biler'i Alması Destanı'nda da bir Çuvaş şehri olarak tasvir edilen Biler şehrinin Timur döneminde ele geçirilişi konusu işlenmektedir. Timur'un Biler şehrine yapmış olduğu saldırı ve Çuvaşların atalarının buna karşı mücadelelerinin işlendiği bu destanda Biler şehri destanın girişinde kısaca tasvir edilir. Diğer destanlar da dikkate alındığında Biler şehrinin zaman zaman Bulgar şehrinden de ön plana çıktığı söylenebilir. Destan'ın girişinde Timur'un Biler önüne gelişi ve Biler şehri kısaca şu şekilde tasvir edilmektedir:

Uksah Timir şarpala	Timur ordusuyla
Püler patne şitni çuh	Biler önüne geldiğinde
Şar puşlıhne purne te	Konutanlarının hepsini
Puştarçı tet pır şire	Toplamış bir yere
Mınle melpe Pülere	Ne şekilde Biler'i
İlessine pilterme.	Alacağını bildirmek için.
Uksah Timire şavın çuh	Aksak Timur'a o zaman
Kaları tet pır puşlıh:	Söylemiş bir komutan:
«Püler huli pit çaplı,	-Biler şehri çok meşhur,
Taştan-taştan sarılñı,	Nereden nereye uzanır,
Tem tarñış valsempe	Çok derin çukurlarla
Yñri-tavra şavırnı.	Etrafi çevrilidir (Yumart-Trofimov 2004: 227).

İltınpik Destanı

İltınpik Destanı'nda destanın asıl bölümüne girilmeden önce sözlü destanlarda zaman ve mekânın kısaca tanıtıldığı başlangıç kısmında olduğu gibi ancak asıl metinden ayrı bir bölüm yer almaktadır. *Umyurlav Virinne* [Ön Türkü Yerine] adı verilen bu bölümde Çuvaş coğrafyası ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Burada bugün Çuvaşların iki yakasında yoğun olarak yerleştiği İdil, dünyanın merkezi olarak kabul edilmekte ve Çuvaş coğrafyası bu çerçevede çevreye doğru Çulman, Nuhrat ve Ak İdil ırmaklarına doğru yayılmaktadır. Bu coğrafya günümüz Çuvaşlarının yoğun olarak yaşadığı ancak siyasî olarak Çuvaş Özerk Bölgesinin sınırlarını aşan bir durum arz etmektedir.

Tınçe varri Aslı Atıl şıvı.	Dünyanın merkezi Büyük İdil suyu
Çulman Atıl ta untah.	Çulman İdil de orada.
Nuhrat Atıl ta şumrah.	Nuhrat İdil de orada.
Şuratil ta yunaşarah.	Ak İdil de yanlarında.
Tıp-tıprı kaşni Atılın şıvı...	Dup duru her İdil'in suyu...
Şak tivatı Atıl hırrınçe,	Bu dört İdil kıyısında
Şeşenhirse varrinçe,	Bozkırların ortasında,
Şim virmanssem işinçe,	Sık ormanlar içinde,
Hırh çalış şüllü tusem şinçe	Kırk kulaçlık dağlar üstünde
Pattır halih purinnı,	Bahadır bir halk yaşamış,
Hiy şirinçe yup kurnı.	Kendi ülkesinde mutluluk görmüş.
Pırisem vısene pılharsem tenı,	Biri diğerine Bulgarlar demiş,
Teprisem vısene hunsem tenı,	Diğeri onlara Hunlar demiş,
Hıyssem vara, şakinti şınsem,	Burada yaşayan insanların kendileri,
Hıysene çıvassem tenı.	Kendilerine Çuvaş demişler.
Vısen çaplı patşı pulnı,	Onların ünlü padişahı varmış,
İna İltınpik tenı.	Ona İltınpik demişler (Mişşi 1993: 3;

Bayram 2018: 7).

Ulup Destanı

Çuvaş telif destanlarının en hacimlisi şair Şuyın Hivetiri'nin kaleme aldığı Ulup destanıdır. Bu destan kendisinden önce kaleme alınmış olan bütün birikimi bir araya getirmiştir. Coğrafyanın burada daha da zenginleştiği dikkat çekmektedir. Şair, destanında sık sık sınırlarını kesin olarak çizmediği Çuvaş ülkesinden bahsetmektedir. Ancak destanda bu ülkenin İdil ile olan ilişkisi konusunda bir tereddüt yoktur. Çuvaşlar için baht aramaya giden Ulup, Pülih anadan Çuvaşlar için talih isterken Çuvaş ülkesinden, İdil kıyısından geldiğini söylemektedir. Bu anlatma Çuvaş sözlü edebiyatının bazı efsane metinleri arasında da bulunmaktadır. Bu anlatmalara göre Çuvaşların İdil boyuna gelişleri Ulup anlatmalarında da yer almaktadır (Bayram 2010: 194).

Epı çıvaş şirinçen, Ben Çuvaş ülkesinden,
Kiltım Atıl hırrınçen. Geldim İdil kıyısından.
Paraymır-şi teleyne, Vermez misin bize talihi,
Pire - çıvaş halihne? Bizim Çuvaş halkına? (Hivetiri 2013: 63).

Şair destanın neredeyse büyük bir bölümünde Çuvaş ülkesi ve anavatan konularına göndermeler yapmakla birlikte bu ülkenin sınırları konusunda kesin bilgiler vermemektedir. Ulup destanında çok sayıda köy, kasaba, ırmak, göl, dağ adı kullanılmıştır ki bunlar da en azından Çuvaş ülkesi konusunda bizleri bilgilendirecek verilerdir. Destanda şehir ve köy adları olarak Bulgar/Şir-Bulgar, Tenyel, Sive, Aktay, Viryal, Hurınvar, Eşkel ve Mamli; deniz, göl ve akarsu olarak Atıl, Tan, Nuhrat, Yıs, Yehrat, Vyatka, Yeniş, Aslı Şaval, Kişin Şaval, Yamanak gölü ve Şavla Denizi; dağ ve tepe adları olarak da Şiltu, Sarı Dağ, Zambak

Dağı, Kara Dağ, Timir Dağ, Aramşi Tepesi, Huraltu Tepesi, Tataymıst (Ural Tepesi), Yupin Tepesi, Puşı Tepesi, Altın Tepe, Şurmaş Tepesi, Tuşi Sırtı; ova ve bozkır adları olarak da Turipıla Düzlüğü, Makaş Ovası, Tan Bozkırı adlandırmaları geçmektedir (Bayram 2012b: 150).

İdil-Ural bölgesi Türklüğü için dönemin en zengin ve gelişmiş şehirlerinden birisini kuran İdil Bulgarlarına ve onların başkenti Bulgar'a sahip çıkma çabaları anlaşılır bir durumdur. Çuvaşların köklerini tarihi Bulgarlara dayama ve Bulgarların mirasına sahip çıkma konusunda bölgedeki diğer Türk boylarıyla âdeta bir mücadele içerisinde bulunan Çuvaşlar'ın şairi olarak Hivetiri de Bulgar şehrini Çuvaşların başkenti olarak destanına yerleştirmiştir (Hivetiri 2013: 178).

Destanda zikredilen ve Çuvaş coğrafyasına ait kabul edebileceğimiz bir başka şehir de Simbir'dir. Rusça adı Ulyanovsk olan Simbir şehri Çuvaşlar için oldukça önemli bir şehirdir. Bazı değişikliklerle günümüzde de kullanılan Çuvaş alfabesinin kurucusu İ. Ya. Yakovlev ilk Çuvaşça okulu olan Simbir Çuvaş Öğretmen Okulu'nu bu şehirde açmıştır. Hakkındaki tartışmalar günümüze kadar devam etse de Yakovlev'in açtığı bu okuldan yetişen Çuvaş şair ve yazarları, din adamları Çuvaşların kültürel ve siyasî alandaki hayatlarını derinden etkilemişlerdir (Arık 2005: 348-360; Bayram 2012b: 153).

Şehir destanın başka yerlerinde zikredilse de Bulgar şehrinin destanda işgal ettiği kadar bir öneme sahip değildir. Burada üzerinde durulması gereken husus günümüzde Çuvaşistan toprakları dışında kalsa da Çuvaşlar için önemli olan bu şehrin şair tarafından destana sokulmuş olmasıdır.

Yerleşim yerleri yanında destanda çok sayıda deniz, göl, ırmak adları da zikredilmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekenleri ise gümüş gibi parlayan bir pınar, kuğu gözü gibi tertemiz parlayan, başları kuğu gibi büyük gemilerin gezdiği İdil, İdil ırmağıyla birlikte denize akan Kama, Layış'ın okunun düştüğü yerde kıvrılıp akan Tan, yaşlı Mamatış'ın okunun gittiği yerde bulunan Nuhtrat; büyük ormanların bulunduğu Vyatka; dalgalanıp gürleyerek akan Yıs, altından Şımlamas'ın çıktığı Şuşım, Yehrat, Şerimşan, Şeşma, Sive, Yikit ırmakları; Karadeniz, Don nehri kıyıları, Aslı Şaval gölü, Ulıp'ın gözyaşlarından oluşan Kişin Şaval gölü, Çuvaş köyünün kıyısında yerleştiği Şavra gölü, Kirişmet'in kuğuya dönüştürdüğü kızı getirdiği Yamanak gölü destanda zikredilmektedir. Bu adlandırmaların büyük bir bölümü Çuvaşların yaşadığı coğrafyada yer almaktadır. Bu coğrafya sadece günümüz Çuvaşistan sınırlarını da aşan bir özellik göstermektedir. Şair zaman zaman hayal ürünü adlandırmaları destanında kullanmaktaysa da buradaki adlandırmalar Çuvaş coğrafyasında büyük oranda tespit edilebilmektedir (Bayram 2012b: 155-156).

Destanın altıncı türküsünde Çuvaşların yeni yurtlarına göç edişlerini anlatan bölümde günümüzde yerleşim yeri olarak kullanılan adlar Layış, Mamatış, Tetyuş'un şahıs adları olarak destana yerleştirilmesi de dikkat çekmektedir. Bunlar başbuğun emriyle Çuvaşların yeni yerleşecekleri yerleri tespit edecek olan boy beyleridir. Gözleri bağlı olarak attıkları okların düştüğü yerleri Çuvaşlar için yeni yurt edineceklerdir. Çuvaşların İdil çevresine gelişleri, buradaki ırmağa Atıl yani İdil adını verişleri de burada işlenmektedir. Eski yerlerindeki günahkârlıklarından dolayı buraları terk eden Çuvaşlar kuzeye doğru göçerler (Hivetiri 2013b: 75-77).

Şairin Çuvaş boy beylerinin Çuvaşları yerleştirmek için oklarıyla seçtikleri bölgeleri günümüz Çuvaşistan sınırları dışında yer alan ve Çuvaşların da yaşadığı yer adlarıyla ilişkilendirmiş olması dikkat çekici bir durumdur. Her ne kadar bu boy beylerinin Tetyuş, Mamatış ve Layış adlarının onların oklarının düştüğü yerlere bir toponim olarak verilmesinden bahsedilmemişse de boy beylerinin ya da boy adlarının yerleşilen yere de verilmesi yaygın bir durumdur. Şair böyle bir tercihle Çuvaşlar arasında vatan kavramının sınırlarını günümüz Çuvaşistan'ının dışına çıkarmaktadır. Hivetiri'nin Ulıp Destanı'nda hayalî ve gerçek pek çok yer adı zikredilmektedir. Destanda günümüz Çuvaşistan sınırlarını aşan bir coğrafyanın tasavvur edildiği dikkat çekmektedir.

Çuvaş telif destanlarında coğrafya tasarımı konusunda metinlerden çok daha fazla örnek tespit etmek mümkünse de bu husus bir bildirinin kapsamını açacak genişliğe sahip olacaktır.

Bu bakımdan ayrıntılara takılmaksızın Çuvaş şairlerinin özellikle ortak bir şekilde eserlerinde işleyerek özellikle tarihî Çuvaş coğrafyası olarak kabul ettikleri Biler, Bulgar şehirlerini nasıl işledikleri meselesi üzerinde durulmuştur. Ancak bu konu modern Çuvaş kimliğinin inşası konusunda edebî türlerin diğer örnekleriyle birlikte müstakil bir kitap çalışmasına dönüştürülebilecek bir derinliğe ve genişliğe sahiptir. Bu çerçevede bildiride sunmuş olduğumuz bilgiler neticesinde ulaştığımız sonuçlar konuya bir giriş niteliği taşımaktadır.

SONUÇ

Çuvaş şairlerinin telif destanlarında Çuvaş coğrafyasının sınırları kurgulanmaya çalışılmakla birlikte bazı şehirlerin diğerlerinden daha belirgin bir şekilde vurgulandığını görmekteyiz. Bu yerleşim yerleri bugün büyük oranda tarihî kalıntılarının ancak bulunduğu Biler ve Bulgar şehirleridir. Bu iki tarihî şehir İdil Bulgar Devleti döneminin siyasî, askerî, ticari ve kültürel merkezlerindedir. Günümüzde Orta İdil Bölgesindeki Tatar, Çuvaş ve Başkurt Türklerinin resmî tarih yazımında öne çıkan eğilimler doğrultusunda bu şehirler ortak bir tarihî miras olarak değil kendi tarihlerinin ancak bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Çuvaş şairlerinin meseleyi ele alışları da bu yöndedir. Çuvaş şairlerinin eserleri zaman zaman resmî tarihten beslenen zaman zaman da resmî tarih yazımını destekleyen eserler kaleme almışlardır. Bu bakış açısına göre eserlerde karşımıza çıkan Bulgar ve Biler şehirleri Çuvaşların atalarının yaşadığı Çuvaş şehirleri olarak tasvir edilmektedir. Tatarların Moğol istilası sırasında bu medenî şehirleri yok eden halk olarak tasvir edilmesi de günümüzde bölgede yaşayan Tatarların bölgenin otokton halkı olmadığına dair resmî tarih anlayışının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- BAYRAM Bülent (2010); *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)*; Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- BAYRAM Bülent (2012a); “Çuvaş Edebiyatında İstanbul Şehrinin Kuruluşu Manzumesi ve Onun Kaynakları Üzerine”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 99(196), 173-200.
- BAYRAM Bülent (2012b); *Şuyın Hivetiri'nin Ulup Destanı (Çuvaş Kalevalası Üzerine Bir İnceleme)*; Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- BAYRAM Bülent (2018); “Çuvaş Edebiyatında Bir Telif Destan: İlttñpik”, *Türk Bitig Türklük Bilimi Araştırmaları Kırklareli Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Yıllığı*, (Editör: Bülent Bayram), Edirne: Paradigma Akademi Yayınları.
- HİVETİRİ Şuyın (2013); *Ulup Destanı (Şuyın Hivetiri)*, (Hz. Bülent Bayram), Ankara: TÜRSOY Yayınları.
- LAŞMAN S. (1924), *Yuri-Sivisene, Halapsene Puhsa Yırkelese Poema Şırma Pulî-şi?* [Anlatmaları Derleyip Düzenleyerek Manzume Yazmak Mümkün mü?], *Suntal*, Çeboksarı.
- MİŞŞİ Yuhma (1993), *İlttñpik-Çıvaş Halihñ Avalhi Eposı* [İlttñpik-Çuvaş Halkının Eski Destanı], (hz. Yuhma Mişşi), Şupaşkar.
- ODYUKOV İ.İ. (1973), “Çuvaşskiye Skazaniye Ob Ulpah [Alplar Hakkında Çuvaş Anlatmaları], *Voprosi Russkoy i Çuvaşskoy Filologii*, Vıp. III, Çeboksarı.
- ŞELEPİ N.İ. (1915), *Konstantinapol' Huline Tuni Şinçen Çıvaş Vasttisen Kalani* [İstanbul Şehrinin Kuruluşu Hakkında Çuvaş Yaşlılarının Anlattığı], Kazan.
- ŞELEPİ N.İ. (1925), *Essepe* [Essepe], *Suntal*, Çeboksarı.
- YUHMA, Mişşi (1997), *Attilpa Krimkilte* [Attila İle Krimkilte], (hz. Yuhma Mişşi); Vuçah; Şupaşkar.
- YUMART G.F. -İ.G. Trofimova (2004), *Çıvaş Halih Pulıtarulihñ Halih Eposı* [Çuvaş Halk Yaratıcılığı. Halk Destanı], Şupaşkar: Çıvaş Kİneke İzdatel'stvi.

ҚОРҚЫТТЫҢ СЫР БОЙЫНДА САҚТАЛҒАН АРХЕТИП БЕЙНЕСІНІҢ КҮЙ АҢЫЗДАРЫНДАҒЫ СИПАТЫ

Description in the Legends of the Archetype Image of Korkyt Preserved in the Syrdarya Regions

ф.ғ.к., доцент Бақыт ӘБЖЕТ*
(Doç. Dr. Bakit ABZHET)

ТҮЙІНДЕМЕ

Автор бұл мақаласында Қазақстанның тұңғыш президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақаласында сөз болатын «Дала фольклоры мен музыкасының мың жылы» атты тарауына сүйене отырып қазақтар арасында пайда болған күй аңыздарының бастауында Қорқыт ата тұрғандығына мән береді. Сыр бойында сақталған Қорқытқа оның шығарған күйлеріне қатысты аңыздардың шығу тарихын саралай келе қобызға қатысты сақталған түсініктердің бақсылықпен байланысы, шамандық сенімге қатысты жағы басым екендігіне назар аударады. Қорқыт атаның түркі халықтары арасында шексіз ықыласқа ие болуының сыры тек қана көріпкелдігі мен бақсы не жырау болғандығына байланысты болмаса керек. Бір жағы IX-XI ғасырларда Сыр бойында қалалардың бой көтеріп, сәулет өнерінің дамуы, музыкалық аспаптардың жетілуі мен күй жанрының дүниеге келуі, қобызда орындаған Қорқыттың күйшілік шеберлігі, жыр жанрының дамуы мен оғыз-қыпшақ жырларының Қорқыт маңайында цикльді жырларды құрауының өзі Қорқыттың атағын асқақтатуға қызмет етті дегуге болады. Сыр бойындағы қалалардың тез дамуы, сауда-саттық арқылы мәдени байланыстардың артуы арқасында дала мәдениеті мен қала мәдениеті арасындағы өзара үйлесімділіктің жақсы жолға қойылуы негізінде Қорқыт секілді далалық тұлғаның қала мәдениетіне тигізген әсері ғасырлар бойы түркі халықтарының жадында мықты сақталып қалған. Қалалық мәдениетке бейімделе бастаған оғыз тайпалары кезінде Сыр бойында бірнеше қамалдар тұрғызған болатын. Көшпелі дәстүрде өмір сүретін қыпшақ тайпалары ислам дінін ертерек қабылдай бастаған осы оғыз тайпаларымен тығыз араласа бастауы жаңа мәдениеттің қалыптасып келе жатқандығын аңғартады. Осындай ауыс-түйістердің бәрі Қорқыт бейнесінің айналасына топталып, түркілер арасында дами бастаған жаңа қоғамның көріністері де Қорқыт бейнесіне келіп топтаса бастаған.

Мақалада күй аңыздарында сақталған Қорқыт атаның тәңірлік бейнесінің қалыптасу кезеңдеріне тоқталып, архетип бейнесінің өнерге қатысты жағы сөз болады. Қорқыттың дүниеге келуі мен ажалдан қашуы және оның шығарған күйлеріне қатысты аңыздарында алғашқы құдайларға тән көне мифтік ұғымдардың сақталғандығы турасында жан-жақты ғылыми талдаулар жасайды.

Кілт сөздер: Қорқыт, бақсы, қобыз, күй, тәңір, аңыз, Сыр бойы, шаман

ABSTRACT

In this article the author attaches great importance to the fact that Korkyt Ata was a source of Kazakh legends based on the article “The Millennium of Steppe Folklore and Music” which was mentioned in the article “Seven Facets of the Great Steppe” by Nursultan Nazarbayev, the first President of Kazakhstan.

Analyzing the history of the legends origin regarding Korkyt and his works, great attention is paid to the close connection of the concepts and interpretations about kobyz to sorcery and shamanism. The secret of the great popularity of Korkyt Ata among Turkic-speaking people is related not only to his abilities to clairvoyance, healers or fairy tales.

The influence of the growth of cities in the Syrdarya regions in the IX-XI centuries, the development of architecture, the improvement of musical instruments and the emergence of the “Kuy” genre, the mastery of playing kuy at kobiz by Korkyt, the development of the song genre and the participation of Oguz-Kipchak songs in the cyclical performance of Korkyt songs affected his fame and popularity.

Due to the rapid growth of cities in Syrdarya regions and the rapid development of cultural connection through trade, the improvement of mutual harmonization between the culture of the steppe and the urban culture depended directly on the influence of folk personalities on the urban culture as Korkyt Ata, which was remembered by Turkic peoples for centuries.

Oguz tribes adapted to the urban culture and at one time built a considerable number of fortresses in the Syrdarya regions. The Kipchak tribes, who were leading a nomadic way of life, thanks to close contact with the Oguz tribes, who had accepted Islam much earlier, began to notice the emergence of a new culture. All cultural interrelations were grouped around the image of Korkyt Ata and served as a pivot for a developing the new society.

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркология ғылыми-зерттеу институтының жетекші ғылыми қызметкері, Түркістан/Қазақстан(abjnet_71@mail.ru)

Also mentioned is the period of formation of the divine image of Korkyt Ata preserved in legends. The involvement of the archetype image to art is touched upon. A comprehensive scientific analysis of the birth and death of Korkyt Ata and the preservation of mythical concepts inherent in the first gods in the legends dedicated to the works of Korkyt Ata have been carried out.

Key words: Korkyt, medicaster, kobyz, God, legend, along the Syrdarya river, shaman

Қазақстан Республикасының Тұңғыш президенті Нұрсұлтан Назарбаев өзінің «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақаласының «5. Дала фольклоры мен музыкасының мың жылы» атты тарауында ел арасында сақталған ауыз әдебиеті үлгілерін жинауға айрықша мән беру керектігіне тоқталады: «Бұл жоба аясында бізге «Дала фольклорының антологиясын» жасау керек. Мұнда Ұлы дала мұрагерлерінің өткен мыңжылдықтағы халық ауыз әдебиетінің таңдаулы үлгілері – ертегілері, аңыз-әфсаналары, қиссалары мен эпостары жинақталады. Сонымен қатар қазақтың қобыз, домбыра, сыбызғы, сазсырнай және басқа да дәстүрлі музыкалық аспаптарымен орындауға арналған маңызды туындылар топтамасын – «Ұлы даланың көне сарындары» жинағын басып шығару қажет» [1], - деп атап көрсетеді.

Қазақ даласында қобызбен, домбырамен, сыбызғы және т.б. музыкалық аспаптармен орындалатын күйлердің шығу тарихына қатысты сақталған аңыздар молынан ұшырасады. Сыбызғымен орындалатын күйлер көбіне Алтай, Тарбағатай жағында тұратын қазақтар арасында молынан кездесе, қобызға қатысты күйлердің шығу тарихы Сыр бойы мен Қаратау маңында тұратын қазақтар арасында жақсы сақталып қалған. Қазақ даласындағы қобызбен орындалатын күйге қатысты аңыздардың бастауында – Қорқыт ата тұр.

Қорқыт атаның халықтың шексіз ықыласына ие болуының сыры тек қана көріпкелдігі мен бақсы болғандығында жатпаса керек. Бір жағы IX-XI ғасырларда Сыр бойында қалалардың бой көтеріп, сәулет өнерінің дамуы, музыкалық аспаптардың жетілуі мен күй жанрының дүниеге келуі, қобызда орындаған Қорқыттың күйшілік шеберлігі, жыр жанрының дамуы мен оғыз-қыпшақ жырларының Қорқыт маңайында цикльді жырларды құрауының өзі Қорқыттың атағын асқақтатуға қызмет етті деуге болады. Сыр бойындағы қалалардың тез дамуы, сауда-саттық арқылы мәдени байланыстардың артуы арқасында дала мәдениеті мен қала мәдениеті арасындағы өзара үйлесімділіктің жақсы жолға қойылуы негізінде Қорқыт секілді далалық тұлғаның қала мәдениетіне тигізген әсері ғасырлар бойы түркі халықтарының жадында мықты сақталып қалған. Қалалық мәдениетке бейімделе бастаған оғыз тайпалары кезінде Сыр бойында бірнеше қамалдар тұрғызған болатын. Көшпелі дәстүрде өмір сүретін қыпшақ тайпалары ислам дінін ертерек қабылдай бастаған осы оғыз тайпаларымен тығыз араласа жүріп жаңа мәдениеттің қалыптасып келе жатқандығын аңғарды. Осындай ауыс-түйістердің бәрі Қорқыт бейнесінің айналасына топталып жатқан еді.

Тәңірлік сенім бойынша бүкіл бақсылардың пірі, тәңірдің жердегі өкілі, халықты тура жолға бастаушы көсемі жай ғана туыла салмайды. Демек, көне сенім бойынша оның дүниеге келуі де тәңірлік сипаттың бір түріне жатады. Қорқыт жастайынан жаратушының тылсым дүниесін халыққа үн арқылы жеткізу үшін ғажап аспап ойлап табады. Қобызда ойнап отырып дүниедегі жан-жануарларды да, құстарды да өзіне тәнті етумен болады. Осылайша Тәңірінің құдіретін күй арқылы жеткізуші дәнекер кейпінде көрініс берген.

Мысалы:

Жыраудың үлкен пірі Қорқыт ата,
Бата алған тамам бақсы асқан ата.
Таң қалып жұрттың бәрі тұрады екен,
Қобыз алып Қорқыт ата күй тартқанда.

Ерте кездерден-ақ ел арасында «қырықтың бірі – қыдыр», «көп тілегі қабыл» деген секілді ырымдар сақталып қалған. Жалпы түркі жұрты ерте дәуірлерден-ақ ел басқарған хандарын Құдайдың жердегі көлеңкесі, қасиет қонған киелі адам деп түсінген. Оның қасында жүретін кеңесшісі әрі ақылгөй абыздарды да тылсым күшпен байланысы бар, келешекті болжайтын құдірет иесі деген түсініктер орын алған. Қобыз тартып тылсым күшпен байланыс орнататын абыздар мен бақсылар Тәңірі мен адамдар арасындағы елші, хабар әкелуші миссиясын орындайтын болған. Сондықтан да абыздан бата сұрау салты ерте кезеңдерде қалыптасқан, бұл әсіресе «Қорқыт ата кітабында» жақсы көрініс тапқан. Қорқыттың күй тартып Сырдарияның ағысын тоқтатқандығы туралы аңызды келтіре отырып Е.Тұрсынов мынадай тұжырым айтады: «Демек, аңыздың бұл айтқандары да бақсы ойынының тәртібіне сайма-сай келіп отыр. Күйді құмартып тыңдап отырған бүкіл аң, құс, өзен, т.с.с. – жер, су иелері, жалпы табиғат иелері, бақсының күй тартып, сарын айтып шақырған жын-перілері екендігін байқау қиын емес. Бақсы күй тартып, сарын айтқанда, шалғай жерлерде, өлілер дүниесі мен жоғары дүниеде тұратын жын, аруақтарын, тірілер дүниесін мекендейтін, тау-тастарда, өзен-суларда, орман-шөлдерде тұратын «иелерді» жиналындар деп шақырады» [2, 237-238 б.].

Ертедегі адамдар жауға шапса да, аңға шықса да бақсының сарынынсыз жолға шықпайтын болған. Олардың түсінігінде бақсылар әр жердің киелерімен қобызда, даңғарада сарын ойнау арқылы тілдесе отырып жолға шығуға болатындығын не болмайтындығын болжап, қауіптің қай тұстан келетіндігін айтып сәуегейлік жасайтын қасиетке ие. Қобыздың ерекше киесі турасында Ә.Қоңыратбаев мынадай тұжырым жасайды: «Енді бір аңызда ат бәйгесіне қыз тігілгенде, Қорқыт қобызын қосып, қыз жеңіп алған екен делінеді. Бақсылар, жыраулар қобызбен сарнағанда, дауыл тұрып, алты қанат үй шайқалыпты. Осындай жыр, күй әруағы бар адамдарға қонады дейтін әңгімелер ел аузында көп. Ондай аңыздар әрбір күйші, жырау, ақын жөнінде айтылады. Ертеде музыка, поэзия культі діннен күшті болған. Мысалы, Қорқыт жырларында батырлар жауға тиер кезде қобыз ойналған. Жау қолына түскен Бәмсі-Байрақ (Алпамыс) өзін іздеп келген оғыз батырларын қобзынан таниды» [3, 447-448 б.].

Ерте кезеңдерде адамдар айға, күнге табынған тұста бақсылықты негізінен әйелдер орындаған. Қорқыт дәуірінде әйел бақсылардың орнын еркек бақсылар басып, олардың пірі Қорқыт ата болған. Сыр бойында қалалық мәдениеттің дами бастауы мен ислам дінінің орнығу салдары бұл жерлерде бұрынғы Ай құдайына табынатын ғұндар дәуірінен сақталған көне нанымдарды біржола күйретеді. Оғыз тайпаларының кезінде Айға табынғандығы жайлы белгілер «Оғызнама» кітабында көрініс тапқан. Тәңірімен байланысқа шығып, тылсым күштермен сөйлесетін әйел бақсылар тарих сахнасынан біржола кетеді. Әйел бақсылар христиан, ислам діні орнықпаған Алтай, Сібір секілді халықтарында ғана сақталып қалғаны белгілі. Сыр бойындағы әйел бақсылардың жойылуы туралы аңыз Қорқытқа қатысты аңыздарда реликті түрде сақталып отырған. Соның бірі былайша айтылады: «Қорқыт өлімге мойын ұсынбай, Сыр суының үстіне Желмаясының жабуын төсеп, қобызын толассыз сарнатып отырады екен дейді. Қара қобызын сарнатып отырғанда ажал маңайына жолай алмапты. Қобыз дауысы жеті күндік жерге жетіп, дүниенің бәрін сүттей ұйытса керек. Күндердің күнінде қиян шалғайда жатқан арқадағы бір ауылдың серуен құрып жүрген қырық қызы Қорқыт қобзының даусын естиді. Естулері мұң екен, қырық қыздың тұла бойы қорғасындай балқып, қобыздың талып жеткен үніне ынтыға құлақ түріп, өзге дүниені ұмыта ынтығады. Сол халде күндік жерден талып жеткен қобыз дауысын бетке алып жүріп кетеді. Жүрген сайын үні айқындалған қобыз сазы қырық қызды одан сайын баурап, үздіге шақырғандай болады. Қобыз даусына ынтыға ұмтылған қырық қыз күн жүреді, түн жүреді. Жүрген сайын күйдің алапаты асқақтап, құдіреті артып одан сайын баурай түседі. Қамсыз шыққан қырық қыз сол бетінде Бетбақ деп аталатын елсіз-күнсіз шөлге тап болады. Табандары тілініп, еріндері кезеріп, жол азабынан гөрі шөл азабы

жандарына батады. Бірақ, қыр астынан естілгендей сарнаған қобыз үні қыздардың сұлделерін сүйрелеп, сұңқылдай шақырады.

Ақыры қырық қыздың отыз тоғызы Бетпақтың шөліне шыдамай, әбден титықтап, шөлден өледі. Тек бір қыз ғана таңдайы кеуіп, табанының ойылғандығына қарамастан Сырдың жағасына жетіп, Қорқыттың қарасын көргенде ес-түссіз құлайды.

Қорқыт ақсақ қыздың аузына су тамызып, басын сүйеп, мән-жайды сұрап біледі. Басқа қыздардың шөл азабын тартып, жолда қалғанын естіп пұшайман болады.

Кейін жаңағы Арқадан арып-ашып жеткен ақсақ қызбен Қорқыт көңіл жарастырып, соған үйленген екен.

Арқадағы қырық қызға талып жеткен Қорқыт қобызының сарыны ұрпақтан-ұрпаққа «Сарын» деген күй болып жетеді.

Күні бүгінге дейін Арқада, Ұлытаудың батысында, Дулығалы Жыланшық өзенінің сол жақ жағалауында Сарын жеткен деген шоқы бар. Жергілікті халық бұл шоқыны Сарын тауы деп те атайды.

Ал, Қорқыт көңіл қосқан ақсақ қыздың бейіті Қорқыт бейітінің солтүстігінде, Арқа жағында күні бүгінге дейін бар. Жергілікті халық бұл бейітті «Ақсақ қыздың мұнарасы» деп атайды» [4, 108 б.].

Түрік ғалымы Mehmet Emin BARS ең ежелгі дәуірлерде тәңірі бейнесінің қалыптасуы туралы сөз қозғай отырып, «Деде Қорқыт кітабында» көрініс тапқан Қорқыт бейнесінің архетип түрінде ұшырасып отыратындығына баса назар аударады: «Her arketipin aydınlık ve karanlık olmak üzere iki yüzü vardır. Dünyaya gelen her insan arketiplere sahiptir. Arketipler herkesi kapsayan bir yapıdır. Edebî ürünlerin içerisinde arketipik simgeler çokça karşımıza çıkar. Bu anlatılar, insanın ruhsal varlığının sembolik imgelerini içinde barındırır. “Başlangıçta, mitsel bir tutum takınarak inanışlar manzumesi şeklinde görülen arketipler, ilâhi menşeli dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte ‘mitopoetik’ bir nitelik kazanarak sanatın alanında görünmeye başlamıştır” (Özcan 2003: 104). Bu çalışmada Dede Korkut anlatılarından Deli Dumrul hikâyesinin arketipsel sembolizm bakımından bir değerlendirilmesi yapılmıştır» [5, 60 б.] (Әрбір архетиптің екі жағы - қараңғы және жарық түрі бар. Әлемге келген әр адамның архетипі болады. Архетип деген барлық нәрсені қамтитын құрылым. Әсіресе әдеби шығармаларда архетипті символдар молынан ұшырасып отырады. Баяндау барысында адамдар рухани болмыстың символы ретінде көрініс береді. "Бастапқыда архетип екіжақты қатынасты ескере отырып, тәңірлік бейнеде көріне бастайды, сосын өнер саласында байқалады, дәудің атрибутында пайда болуы арқылы тәңірлік діннің шығу кезеңін білдіреді. Бұл зерттеуде Қорқыт Ата Домрул тарихында архетиптің символы ретінде баяндалған).

Қазақ даласында да күй өнері арқылы Қорқыттың тәңірлік бейнелері бастапқы қалпында сақтала білген. Күй тартып Тәңірімен тілдесуді бақсылар «сарын» деп атаған. Мұндағы «Сар» моңғол тілінде ай дегенді білдіреді [6, 411 б.]. Сарын ай құдайына мадақ айтуды білдірсе, бақсылар сарынында айтылатын «сары қыз» Ай құдайының жер бетіне түсетін қызы деген ұғым болған. Сары қыз перінің қызы кейпінде жерге түсіп, Айдын шалқар көлге суға түсетін кезде Баба Түкті Шашты Әзиз оның қызына үйленеді. «Қорқыт ата кітабында» Төбекөз туралы жырда бұл діни түсінік жақсы көрініс тапқан. Ай қызының жердегі еркек кіндікпен жақындасуы және одан бала табуы кейінгі кезеңдегі көрініске жатады. Бұл көрініс «Едіге» жырына да кіріккен. Бұны әйел құдайының еркек құдай алдындағы шарасыздыққа түсу кейпінен туған мотивке жатқызуға болады. Дінтанушы К.Армстронг мұндай шарасыздықты былайша түсіндіреді: «Алғашқы қауымдық құрылыста әйелдердің көп жағдайда еркектерден үстем тұрғаны шүбәсіз. Көне діндердегі ұлы әйел құдайлардың беделі әйел затына деген құрметті айқын аңғартады. Бірақ қалалардың пайда болуы және дамуы

жауапкершілік қабілеті мен білек күші сынды еркекке тән қасиеттердің маңызын арттырды. Әйелдер өркениетті әлемнің жаңа кезеңінде шетке шығарылып, қоғамның төменгі сатысына ығыстырылды» [7, 61 б.].

Қорқыттың періден тууының өзі матриархат заманының сенімінен шығатындығы турасында академик С.Қасқабасов: «Кейбір текстерде Қорқыт перінің қызынан, көрден шыққан диудан, аққу құстан туған болып көрсетіледі... Қорқыттың тууына байланысты бұл айтылғандардың бәрі – матриархат заманында тотемизмге негізделіп қалыптасқан адамның керемет болып туатындығына сенудің өзгерген түрлері» [4, 677 б.],-деп дәлелдейді.

Қорқыт өмір сүрген кезең қалалық мәдениеттің Сыр бойында қалыптаса бастаған дәуірімен тұстас келеді. Түрік қағанаты тұсында бұрынғы айға, күнге табынатын көне сенімдер өз қасиетінен айрылып қалды, түркі қауымы үшін Көк Тәңірі бәрінен жоғары көтеріліп, абсолюттік жаратушы деңгейінде, ең үлкен тәңірі деңгейінде санаға берік орныққан еді. Оның үстіне ислам дінінің түркі тайпалары арасында орныға бастауы бұрынғы тәңірлік сенімдегі әйел бақсылардың айға табынушылық салтын біржола күйретіп жіберген болатын. Дегенмен, бұрынғы ескі нанымдардың кейбір жұрнақтары Қорқытқа қатысты айтылатын аңыздарда сақталып қалғандығы байқалады.

Академик Ә.Марғұлан былай дейді: «Сырдария бойындағы ескі мәдениет қалдықтарын зерттеуші ғалымдардың айтуынша, Қарахан, Оғыз дәуірі Орта Азия өлкесінде қала салу, сәулет көркейтуде ең бір көрнекті дәуір болады. Олардың айтуынша, күмбезді үй, мұнарасы биік сарай, жалпы сәулет өнерінің көркемі, көбінесе, осы айтқан Қарахан, Оғыз дәуірінде болған. Міне, осы жағдайда Қорқыт пен Оғыз ханның аттарына байланысты сұлу ертегі - жыр туады (Оғызнаме)» [8, 179 б.].

Ислам дінінің келуі бұрынғы түркілердің әлемнің жаратылысы туралы ұғымына айтарлықтай өзгерістер алып келді. Д. Кенжетай бұл кезеңдегі өзгерістер турасында былай дейді: «Исламды қабылдауда ескі түркілік дүниетаным мен құндылықтық жүйенің маңызы зор болды. Бұрын ескі түркілік дүниетанымда әлем мәңгілік деп есептелетін болса, исламнан кейін әлем өткінші сипатқа ие болды. Бұрынғы әлемді кеңістіктерге бөлу арқылы мәнге айналған құндылықтар жүйесі тұтастыққа жетіп, барлық әлемдік қабаттар, кеңістіктер мен бағыттар Алланың ақиқатына, сипаттарына, сонымен қатар моральдық орындар мен дәрежелерге айналды» [9, 13 б.].

Шамандық сенім бойынша шамандық ағаш (бәйтерек) аспан мен жерді байланыстырып тұрған өмір ағашы ретінде бейнеленеді. Әлемнің төрт тарабы тұңғыш сумен көмкерілген. Үлкен өзендер бастауын жоғарыдан, яғни ғарыштан алады деген түсінік болған. Ол турасында Е.М.Мелетинский былай дейді: «Солтүстік халықтарының шамандық мифологиясында (функциясы жағынан әлемдік ағашқа, шамандық діңгектерге жақын) жоғары мен төменді, аспан мен жерді байланыстырып тұратын шамандық өзен болады деген көзқарас бар; демек, су басы – жоғарғы әлем, ал су аяғы төменгі әлем болып саналады. Осыған сәйкес су аяғы көп жағдайда төменгі әлем орналасқан жақпен теңестіріледі (көпшілігінде солтүстік айтылады)» [10, 217 б.].

Қорқыттың өлімнен қашып әлемнің төрт тарабын шарлауы, өлімнен қашуы бақсылық түсініктегі үш әлемді қобызға мініп шарлайтын тылсыммен қатысты ұғымдарды білдіреді. Қорқыттың су бетінде қалқып отырып өз ажалын күтуі, ажалдың жылан кейпінде келіп оны шағып өлтіруі де көне нанымдарда бар дүниелер, онысы күн құдайының әр күні жер астындағы жыландар мекендейтін қара өзенге барып жоғалуы туралы көне египеттік мифке жақындайды. Мұндай түсініктер байырғы халықтардың мифтік пайымдарында кездесе береді: «Мифологические истоки образа Коркута, согласно мифологическим разработкам О.Сулейменова, восходят к древнеегипетским мифологическим представлениям. Коркут – Нг. hvt – Старое Солнце. «Каждый вечер Нг. hvt спускается в подземный мир, где течет черная река – убежища водного змея Р-р. Старый Нг. hvt погибает в схватке со змеей» [11, 180 б.].

Көп жағдайда Қорқытқа қатысты туған аңыздардың исламға дейін көптеген ғасырлар бұрын дүниеге келген көне мифтерден, әлемнің жаратылысы жайлы тас, қола

дәуірлерінде қалыптасқан ескілікті ұғымдардан бастау алатындығын көреміз. Қорқыт ажалдан қашып астындағы Желмаясын сойып, оның терісінен шапақ жасап, қобызын сарнатып судың үстінде қалқып отырады. Көне сенім бойынша сойылған малдың терісінде ұйықтау, сол арқылы тәңірімен түсінде тілдесу, су иесімен байланысқа түсудің тылсым түсініктерінің барлығы Қорқытқа қатысты аңыздарда көрініс тауып отырған. Мұндай түсініктердің кезінде еуропалықтар арасында болғандығы турасында Дж. Фрезер мынадай түсінік береді: «Так, прорицатель Калхас был почитаем в Дриуме, в Апулии, и обращавшиеся к его помощи люди приносили в жертву черного барана и спали на шкуре животного. Другим древним и почитаемым в Италии оракулом был оракул Фавна, и обращение к нему происходило аналогичным образом: вопрошающий закалывал овцу, расстилал на земле ее шкуру и ложился на ней спать, чтобы во сне получить ответ. Если верно, что оракул, как есть основание думать, находился в священной роще близ водопада в Тибуре, то мрачные тени деревьев и шум падающей воды могли внушить пилигриму чувство религиозного благоговения и повлиять на сновидение. Небольшой круглый храм, который и теперь еще возвышается над водопадом, был, по-видимому, тем самым местом, где бог полей и лесов якобы нашептывал ответы в уши спящих паломников» [12, 157 б.].

Шамандар тәңірінің аянын халыққа жеткізу үшін бақсылық ойынға түсіп, түрлі қимылдар жасап даңғырасына, қобызына мініп үш әлемді аралайтын болған. Түсінде жындармен, аруакпен, тәңірімен кездескен соң тәңірінің айтқан әмірін тылсым байланысқа түсу арқылы естен тана құлаған кезінде, яғни, түсінде естиді де оны халыққа жеткізіп отырады. Бақсы сарынында «Су аяғы Қорқыт», «Су аяғы құрдым» деп Сырдың төменгі ағысын Қорқытпен байланыстырады. «Қазақтың «дүниенің төрт бұрышы» деген сөзі осы мифтік ұғымға меңзейді. Оның үстіне архаикалық мифтерде тегістікті басынан аяғына дейін (яғни жоғарғы бұрышынан төменгі бұрышына дейін) байланыстырып тұратын нәрсе – өзен болса (бұл жерде өзен үш вертикальді әлемді байланыстырып тұратын космостық ағаш сияқты), ондай түсінік қазақ арасында да із қалдырған. Әдетте, қазақтар «су басы», «су аяғы» деп қана қоймайды, сонымен бірге «суды өрлеп», «су аяғы құрдымға кетті...» деп те айтады. Мұндағы «су басы», «суды өрлеуі» – жоғарғы жақ та, «су аяғы», «құрдым» – төменгі жақ» [13, 88 б.].

Бақсылардың пірі болған соң ондай адамдар көзге көрінбеген аруақ күйінде адамдарға қолдау жасайды деп ұғынған. Халық арасында «Өлі десем, өлі емес, тірі десем, тірі емес күй атасы - Қорқыт» деген бақсылар сарыны сақталған. Қорқыт деген екі сөзден құралған, мұндағы «Құт» сөзі үш әлемді аралайтын бақсылардың о дүниеден қайтатын жаны дегенді білдіреді. Соның үшін де Қорқыттың жаны ешқашан өлмек емес. Бақсылардың пірі өлілер дүниесіне кеткен аурудың жанын қайтарушы, ауруларды емдеуші сипатқа ие. Мұндай ұғым шамандық сенімде кеңінен тараған. «В первом – шаман, видимо, в начале камлания живописно охарактеризовал Нижний мир и главных его владык, подчеркнул, что именно туда отправлялись люди после своей смерти. В конце рассказа указал на возможность шаманов «вернуть» из того мира кут (души) людей, болевших самыми тяжкими недугами (№ 137)» [14, 28 б.].

Өлілер әлемі немесе жер асты әлемі туралы түсініктер соңғы кезендерге шейін Сібір, Алтай халықтарында жақсы сақталғаны мәлім. «Сахалардың ұғымында бақсы өзені және әлем ағашы туралы ұғымдардың қабаттасып кеткенін аңғаруға болады: олар әлем ағашының тамырлары өлілер дүниесінде, өлілер теңізінде, дінгегі тірілер дүниесінде, бұтақтары жоғарғы дүниеде деп түсінген. Киктей ойуун «Тайахтах Салақ хатын» (Таяқты Салақ қатын) деген қызының аруағына арнап сарын айтқанда: «Ағаш қабығынан жасалған қайыққа мініп, өлілер суымен жүзейік!» - деп сарнаған» [4, 231 б.].

Қорқыт атаның ажалының жыланнан келуінің өзі арнайы зерттеуді қажет ететін дүниелердің бірі. Бұл жердегі жыланнан қорқу, ажалды жылан бейнесінде берудің мәніне айрықша көңіл аударғанмыз дұрыс. Қазақтың көптеген көне аңыздарында тұтас бір қаланың ажалы жыланнан келуі немесе кереметті әуиенің өзі жыланға қауқар көрсете алмауында терең мән жатыр. Қорқыт қанша жыл ажалдан қашса да соңында өзін қалт жібермей бағып тұрған жыланға еш араша жасай алмай, амалсыздан мысы құриды. Ол туралы «Сиыршы мен Қорқыт» атты аңызда айтылады, онда былай деп келтірілген: «Дария ортасында Қорқыт қобзын тартып отыра береді. Бір кезде дария жағасын шаңдатқан жылан суға түсіп, Қорқытқа жақындай түседі. Дариядан әудем жерде ақ таяғына сүйеніп тұрған сиыршыны көріп, Қорқыт былай дейді:

– Уай, адам баласы, мен қысылғанға қол ұшын берген Қорқыт едім. Ажалым анау жыланнан болар, түрі жаман. Халыққа сәлем айт. Мен өлгеннен кейін осы дария жағасына жақын қоярсыздар,– деп аманатын айтыпты.

Қорқыт өлгеннен кейін сүйегін халық болып бірігіп, сиыршыға аманат еткен жеріне – осы Сырдария жағасына қойған екен»[15, 3-9].

Үнді және Иран дереккөздеріне сүйенсек түркі халықтарын жылан ұғымымен сәйкестендіре қарағанын көреміз. Үнді мифологиясында былай дейді: «Нагалар Брахманың балалары және олар арий тайпасынан шыққан, нагалар бірнеше руға бөлінеді, олардың кейбірі мыналар: Такшак, Ахи т.б. Такшак руының (Taksaka) атына орай такшак сөзі жылан нәсілінен дегенді білдіреді. Көшпелі моңғол елінің тошарыс «Тоcharis» және Такуир (Takuir) тайпалары да осы жылан сөзінен алынған, сонымен бірге Түркістан елінің аты да осы Такур «Takuir» тайпасынан келіп шыққан.

Такшақтардан бөлек күш-қуаты орасан күшті тағы бір тайпаның аты – «Ахи» деп аталады. Ол «ажи» (аси, ази) сөзінің өзгерген түрі. Ажи тайпасының негізін қалаушы патшаның аты Веретра (Viritra) оның лақабы Дахак болған. Дахак шағатын әрі қорқынышты жыланның бір түрі» [16, 162 б.].

Иран ғалымының пайымдауынша, жалпы түрік деген атаудың өзі кезінде жылан деген сөзден шыққандығын айтады. Ендеше кезінде түркі тайпалары шамандық наным орныққанға дейінгі кезеңде жылан культін қастерлегенге ұқсайды. Сонда көшпелі түркілер өзі өмір сүрген үйді де орда деп, құрған мемлекетін де үлкен орда деп атауының өзі кезінде ордалы жыланмен байланысты қарастырса керек. Қорқыт атаға қатысты аңыздар ішінде жыланға қатысты айтылатын ұғымдардың көп болуының өзі сол кезеңдердегі жыланға қатысты көне түсініктердің халық жадында сақталып қалған түсініктердің қалдықтары болса керек.

Сыр бойында сақталған Қорқыт туралы аңыздарды саралай келе бұл аңыздардың шығу төркіні ислам түсініктерінен бұрын қалыптасқан шамандық нанымдармен тікелей байланысты екендігін аңғарамыз. Өлімнен қашып желмаясымен дүниенің төрт тарабын шарлауының өзі бақсылардың даңғараға не қобызға отырып алып дүниені тылсым арқылы шарлайтындығы жайлы түсініктің өзгеріске түскен түрі кейін халық арасында аңыз ретінде сақталып қалған. Қобызбен күй тартуы арқылы су үстінде қалқып тұру, ажалдың оған жолай алмауы секілді аңыздардың шамандық сенімдегі күй арқылы жындармен, тәңірімен трансқа түсуінен келіп шыққан дүниелер екендігін пайымдауға болады.

Қорыта айтқанда, Қорқыт туралы халық арасында сақталған аңыздардың шығу төркіні сонау Орталық Азия кеңістігінде тамырын тереңге жайып үлгерген шамандық жайлы түсінік пен әлемнің жаратылысы, алғашқы құдайлар турасындағы мифтік сенімдердің біржола жойылып кетпей, кейінгі кезге шейін ислам құндылықтарымен қатар өмір сүріп келуі арқасында жақсы сақталып қалудың салдарынан келіп шыққан түсініктер деп қарауымызға болады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Назарбаев Н.Ә. Ұлы Даланың жеті қыры// Egegen Qazaqstan, №223 (29454). 21 қараша 2018.
2. Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан: «Тұран» баспасы, 2009. – 376 б.
3. Қоңыратбаев Ә. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «МерСал» Баспа үйі, 2004. Т.1. Фольклортану мәселелері. – 2004. – 554 б.
4. «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ/ Бас редактор Ә.Нысанбаев – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы, 1999.
5. Mehmet Emin Bars. Deli Dumrul Anlatisinin Arketipsel Sembolizm Bakimindan Çözümlemesi/ SUTAD, Güz 2018; (44): 57-75 E-ISSN: 2458-9071 Milli Folklor Dergisi, PK 336, Ankara, Yenisehr 06420, Turkey.
6. Базылхан Б. Моңғолша-Қазақша сөздік. Улаанбаатар-Өлгий, 1984.
7. Армстронг К. Иудаизм, христиандық пен исламдағы 4000 жылдық ізденіс: Құдайтану баяны. - Алматы: "Ұлттық аударма бюросы" Қоғамдық қоры, 2018 жыл. - 432 бет.
8. Марғұлан Ә.Х. Шығармалары. Штом. - Алматы: "Алатау" баспасы, 2007, - 488 б.
9. Кенжетай Д. Түркі ислам философиясының мәні/ «Түркі дүниесіндегі ислам ғылымының рөлі» атты халықаралық ғылыми конференция материалдарының жинағы. Түркістан: «Тұран» баспасы, 2012. 222-б.
10. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва, «Главная редакция восточной литературы» «Наука», 1976. - 408 с.
11. Кондыбай С. Полная собрание сочинений 5-том. Казахская мифология. Краткий словарь. Эстетика ладшафтов Мангыстау. Алматы: «Арыс», 2001. – 472 с.
12. Джеймс Джордж Фрэзер «Фольклор в Ветхом завете», серия «Библиотека атеистической литературы», Москва, Издательство политической литературы, 1989. – 300 с.
13. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
14. Якутские мифы = Саха ес-номохторо / Сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004.– 451 с.
15. БҒМ Ғылым комитеті М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Қолжазба қорынан алынған аңыз. 917/13-14 бума. 3-9 беттер.
16. Махваш Вахед Дуст. Фирдоусидің «Шаһнамасындағы» мифологиялық кейіпкерлер. Тегеран: «Сороуш пресс», 2000. – 500 б.

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХИ ҚАЛЫПТАСУ ҮДЕРІСІНДЕГІ ҰҚСАСТЫҚТАР

Similarities in the Process of Historical Formation of Turkic Peoples

с.ғ.д., профессор Насриддин НАЗАРОВ*
(Prof. Dr. Nasriddin NAZAROV)

ТҮЙІНДЕМЕ

Бұл мақалада түркі халықтарының өзара байланысы талданады. Дешті Қыпшақ өзбектері ретінде лақайлар түрік этномәдени және тарихи компоненттерін біріктіріп келе жатқандығы зерттеледі. Лақайлар құрамындағы этнонимдер өзбектер, қазақтар және қырғыздармен бір түр екендігі түрік ұлттарының тамыры бір екенін, түркі халықтарының генеалогиясының ұқсастығын растайды. Фольклорлық үлгілер түркі тілдес халықтар арасындағы өзара байланысқа куә болады. Ел азаттығы жолында лақайлардың Ибрагимбек басшылығындағы көтерілісі зерттеледі.

Кілт сөздер: лақайлар, өзбек, қазақ, қырғыз, ноғай, қарақалпақ, мәдениет, фольклор, диалект, түркі халықтары, түрік бірлігі

ABSTRACT

This article analyzes the interconnection of Turkish nations. It is investigated that the Lakai are integrating with the Turkish ethnocultural and historical components as the Desht-i Kipchak Uzbeks. The fact that the ethnic groups in the Lakai are the same ethnic group as the Uzbeks, Kazakhs, and Kyrgyzs is evidence that the Turks are of one ethnic origin and that the genealogy of the Turkic peoples is similar. Folklore patterns testify to the relationship between Turkic-speaking peoples. On the way to liberation, the uprisings of Ibakimbek's leadership are investigated.

Key Words: Turkic peoples, Lakays, Turkish unity, Uzbek, Kazakh, Kyrgyz, Nogay, Karakalpak, culture, folklore, dialect

Қазіргі таңда түркі халықтарының өз-өзін тану жағдайында өзара туыстық мәселелерін талдау өте маңызды тақырыптардан болып табылады. Түркі суперэтносның бір ғана тамырдан басталатындығын тарихи деректер мойындағанын ескерсек, біздің алға тартып отырған тақырыптың өзектілігі өздігінен байқалады. Әсіресе қыпшақ даласында мекендеген халық ретінде Орта Азия аймағында таралған халық өзінің этникалық негіздерін түсінуі аса маңызды. Бұл жағдай тарихи тұрғыдан бауырлас түркі халықтарының құрмет және сыйластықпен өмір сүруін қамтамасыз ететіндігіне еш күмән жоқ.

Түркі тілді халықтардың жақындық-бірлігін қамтамасыз ету бүгінгі күнгі елеулі мәселелердің бірі ретінде әлеуметтік-экономикалық өмірде маңызды орын алады, ал этногенез және этникалық қалыптасу мәселелері дәстүрлі туыс қандастығының бүгінгі күндегі дамуына да қызмет етеді. Өйткені, этногенетикалық тұтастықты насихаттау, осындай жақындық-бірлікке ерекше көңіл бөлу елдің тарихи сана-сезімін көтеріп, қалыптасу барысы бірдей болған ұлттар арасындағы дұрыс қарым-қатынасты дамытады.

Жұртқа мәлім, түркі халықтарына тән пассионар болушылыққа, яғни игеруге, жасампаздыққа бейімді болған ішкі энергетикалық түйсік Орталық Азия ендіктерін бойлап батыл қадаммен жүруге жағдай жасап келді. Мұндай пассионарлық сипат лақайлардың да Орталық Азия ендіктерін бойлап таралып кетуіне түрткі болды. Тарихтан мәлім, түркі халықтары, негізінен жылқышылыққа байланысты, кең жайлаулар іздеп, ұзақ уақыт бойы өзендер жағасы мен су көздеріне қарай көшу арқылы өмір сүріп, көшпелі және жартылай көшпелі мәдениетті дамытқан болатын.

Тарихи дереккөздердің дәлелінше, Алтайдан Тянь-Шаньға шейін созылып жатқан Орталық Азия аймағы түркілер, монғолдар, тибеттіктер үшін мал бағуға қолайлы аумақ болып есептелген, түркі суперэтносның қалыптасу барысы да осы

* Камалиддин Бехзад атындағы көркемсурет және дизайн институты, Ташкент/Өзбекстан (nasrid@mail.ru)

Орталық Азия ендіктерімен тікелей байланысты болған. Жұртқа мәлім, түркі халықтары мал өсірушілер ретінде Алтай өлкесінде қалыптасқан болса да, Монғолия арқылы бүкіл Орталық Азияның оңтүстік-шығыс аумағына таралып кетіп, аймақтық өркениеттену (мәдениеттену) барысының басында тұрған. Біз бұл өркениетті «Орталық Азия өркениеті», не «Көшпелілік өркениеті», немесе «Мал шаруашылығы өркениеті» деп атаймыз ба, әлде атамаймыз ба, олар бәрібір мән-мағына жағынан «Түркілер өркениеті» болғандықтан назар аударуға лайықты. Осындай тұрғыдан қарағанда, өзбек ұлтының құрамында өмір сүретін лақайлардың қазіргі Тәжікстан мен Ауғанстандағы жерлері түркі халықтары үшін, соның ішінде лақайлар үшін де олардың ата-бабаларына тиесілі тарихи аумақ болып есептеледі де, бүкіл түркі суперэтносның қалыптасуы мен дамуында дәл осы аймақтың өзгеше бір маңызы болған. Сонымен қатар, түркі суперэтносы осы географиялық аймақтың геосаяси және геоэлеметтік мәнге ие болуында жетекші рөл ойнаған.

Ғылыми қауымдастыққа мәлім, өзбек ұлтының құрамындағы лақайлардың негізгі этникалық тобы Орталық Азия ендіктерімен байланысты. Бұл ендіктердің ерекшелігі сол, олар Қыпшақ даласының солтүстік-шығыс бөлігінен басталып, қазіргі Тәжікстанның ортаңғы және батыс аумақтарын қамтиды. Сонымен қатар, лақайлардың Дешті Қыпшақ тұрғындарына тән этнолингвистикалық құрауышты өздерінде іске асыруы, бүгінгі әдеби өзбек, қазақ, қырғыз, ноғай, қарақалпақ тілдерінің арасында диалект болып сөйлеуі – олар түркі этникалық құрауыштардың көпшілігіне тән лингвистикалық мұраны нақты түрде көрсетіп келеді дегенді дәлелдейді.

Әрине, мұнда элеуметтік-экономикалық және саяси-әскери факторлардың әсері сезіледі. Егер элеуметтік-экономикалық фактор болып, малшылар, негізінде жылқышылар болған, өз жылқыларының аяғымен кең жайлауларға ұмтылуға бейімді болған түркі халықтарының осындай бейімділік қасиеті табылса, саяси және әскери факторлар жергілікті халықтың белгілі бір тобына қарағанда XVI ғасырда Шайбанихан тобымен бірге шығысқа қарай жылжуға, ал кейінгі кезеңдерде, атап айтқанда, XVIII ғасырдағы жоңғарлардың Дешті Қыпшақ аумағына жасаған шабуылы нәтижесінде және XIX ғасырдағы Патшалық Ресейдің қазақ және қырғыз жерлеріне жасаған шабуылы салдарынан тағы да Шығысқа қарай жылжуға себеп болды. Осы топтың бір бөлігі жергілікті тіл ерекшеліктері (диалект), әдет-ғұрыптары, дәстүрі мен менталитеті тұтас болған лақайлардың этникалық құрамына қосылып кетуін қамтамасыз етті. Өйткені, көші-қон үдерістерін бастан өткеріп отырған топ тіл мен діл ерекшеліктері бірдей болған этникалық бірлікпен бірігуге өте құштар болады.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, XVIII ғасырдың бірінші жартысында Қыпшақ даласы және Жетісуда қалмақтар қырғыздар мен қазақтардың бір тобын Бұхара, Ысар, Колапқа көшіп кетуге мәжбүр қылды. Тілі, салт-дәстүрі бір-біріне ұқсас бұл халықтар лақай этнонимін құрады. Қазақ елінде XVII-XVIII ғасырларда өмір сүріп, жоңғарлар мен қалмақтардың басқыншылығына қарсы елді біріктірген Қараменде би деген әулие болған. Қазіргі Тәжікстанның астанасы Душанбе қаласынан 20 километр қашықтықта лақайлар тұратын үлкен Қараменде, Алматы ауылдарының екі жарым ғасырдан бері бар екені лақайлардың қазақтармен этногенетикалық жақындығын білдіреді.

Кеңес өкіметі орнаған соң 1927 жылы Лақай-тәжік ауданы құрамындағы Қараменде ауылдық кеңесі деп белгіленіп, Қараменде ауылдық кеңесі құрамына Кавки, Жермешіт, Қызылқыстак, Қорқұдық, Пахрабат, Борбұлақ, Хораз, Қышылы, Күрдексай, Мырзағұлабат, Түйешіабат, Ешме, Шар-шар, Тасбұлақ, Кішімерген, Оразбай, Ақбас, Күнтуабат, Өзденабат, Ақсарыабат, Қараменде және Алматы сынды ондаған ауылдар болды. Қазір бұл ауылдардың кейбірі бар, кейбірі жоқ.

Қараменде бидің қабірі Қазақстанның Қарағанды облысы Ақтоғай ауданында 1992 жылы қайта қалпына келтіріліп, 2012 жылдың қыркүйегінде Балхаш қаласында үлкен ескерткіштің орнатылғаны осы тарихи тұлғаның халқымыздың жадындағы орнын көрсетеді.

Тәжікстандағы Қараменде ауылы тұрғындары Қараменде бидің ұрпақтарымыз деп, өз аталарының құрметі үшін өз ауылын сол кісінің атымен атаған. Яки ел байланысының тағы бір негізгі жағы лақайдың үлкен руы Есенқожа деп аталады, бүгінгі Шымкент жанындағы Сайрамда Есенқожа, яғни Қазы Байзабидің кесенесі бар. Бұл кесененің төменгі бөлігінде Көктас деген ауыл жатыр. Лақайлардың Есенқожа руы орнасқан Душанбе қаласынан 10 километр қашықтықта Көктас ауылы бар. Бұдан тыс Сайрамдағы Көктастан 20 километр қашықтықта Сұлтанрабат деген ауыл бар екен, Душанбедегі Көктастан да осындай қашықтықта Сұлтанабат ауылы бар екені – Сайрамдағы Есенқожа, Көктас, Сұлтанрабат топонимдерінің лақайлар тарихымен байланыстарын көрсетеді. Лақайлардың жылқышылық, қымыз дайындаумен шұғылданып, ақ-қара киіз үйлер тігуі – қыпшақ тілінде сөйлейтін ұлттармен тарихи және тағдырының ұқсастығын білдіреді. Лақайлар қыпшақ диалектісінде сөйлегендіктен, олардың қазақтардың ауызекі шығармашылығымен байланысты жері көп. Бел тамырдың бірлігін білдіріп, үш-төрт ғасыр бұрын лақай мен қазақ бір ел екенін көрсетеді. Түркі елі жылқысының аяғы жеткен жері Сырдария мен Әмудария аралығында орналасып алғаны сыр емес. Сондықтан ілгеріде, бұл екі ел бір-біріне бауыр басып, бірге жүрген. Бүгінгі таңда Түркістан облысы Қазығұрт ауданы Энгельс ауылының Қызыл Сеңгір бөлімшесінің тұрғыны Воразов Мейірманның (60 жастағы кісі, бұрын Тәжікстанда тұрып, 1990 жылы Қазақстанға көшіп келген) айтуынша қазақтар мен лақайлар бір-бірімен ілгеріден, Кеңес кезеңінен бері бүгінгі Тәжікстанда бірге өмір сүріп, қыз алысып, қыз берісіп жүрген. Ол кісінің айтуынша, орыстардың 1723 жылғы басқыншылығынан соң Маңғыстау, Хорезм, Бұхара арқылы Балжуванға барған жүздеген қазақ отбасыларын лақайлардың ауылдарына қоныстандырған екен. Қалнияз деген қазақ ақыны лақай елінің байлығы туралы, ар-намысы, елінің қазаққа жақындығы туралы былай деген екен.

*Барсам салем айта бар,
Қалуби минен болисқа.
Биз не қилдиқ, кўзи кок,
Жунгар минен орысқа.
Одан кейин биз келдик,
Балжуван, Колап қонисқа.
Он еки алван дени бар,
Ең майдасын айтайын.
Зығыр менен тары бар.
Сығып тартқан майы бар.
Эр есиктың алдында.
Мыңден орген қойы бар.
Лақай деген ели бар.
Кунде мереке тойы бар.
Қыз-келиншек жыйылып,
Қыйқулап муше шапқандай,
Қара байыр аты бар.
Кейинимнен кеме жунгармен орыс,
Осы Лақайымның
Шайқасқандай ойы бар...*

Лақайлардың қырғыздарда да ұқсастық жақтары көп. Қырғыз фольклорында:

*Каптап калмак кирген соң,
Токтоно албай кыргыздар.
Дунуйону чачыптыр –
Ысар менен Колапка
Конторуле качыптыр.*

*Анжиян, Колап, Ысарга,
Качып барган кыргыздар.
Он тутуну баш кошпой,
Тополону тоз болуп,
Тозуп кетти ошондо.*

*Ала-Тоонун жерине,
Калмак басып киргенде,
Ала-Тоонун кыргызы –
Ысарга уркуп жургенде.*

*Ысар менен Колапка,
Азып кеткен кыргыздын,
Арқасынан жонойин –
Сыйынайын арбакка
Кантип берем балдарди –
Калдамадай қалмакка...*

Бұл төрт-бес жолды өлеңдер лақай этногенезінде қазақ элементтерімен бір қатарда қырғыз элементтерінің барлығын дәлелдейді.

XVIII ғасырдың екінші жартысынан бастап, Бұхара әмірлігіндегі Гиссар және Балжуан (Колап) бектіктерінің жерінде этномәдени үдерістер дамып, лақайлар этнотарихи аренада орын иелене бастайды.

XVIII-XIX ғасырларда аймақтағы лақайлардың абырой-беделі артып, ірі жайлаулар да соларға қарасты болып қалады. Олардың асыл тұқымды Лақай жылқылары мен Гиссар қойлары Бұхара, Қоқан базарларын иелене бастайды. Бүгінгі күнде де таулы ауылдарда мұндағы әйелдер еркектермен бірдей атқа мінеді. Бұл лақайлардың жылқыға деген қызығушылығын білдіреді. Лақайларда жылқы шаруашылығы дамығандығын олардың XX ғасырдың 70-жылдарына дейін қымыз дайындағанынан білуге болады. Хрущев саясатының арқасында жылқылар азайған соң қымыз дайындауға мүмкіндік болмады. Лақай фольклорында қымыз туралы:

*Шапирда Шадманга бер,
Түрдеги түртевге бер,
Возиң ичда маңа бер,–*

деген сөздер бар. Өткен ғасырдың жетпісінші жылдары аталарымыз «Біз лақайлар Қырғызстан, Қазақстан жеріне келсек, «Бас бабамнан қалған қымызым» деп қымызды тойғанша ішіп, өткен-кеткенімізді еске аламыз» деп отыратын.

Лақай ұлысы үлкен төрт руға бөлінеді. Бұлар: Есенқожа, Бадырақты, Байрам және Төртуыл.

Бұхара әмірлігінің Гиссар бектігінде өмір сүрген лақайлардың Есенқожа мен Бадырақты рулары XX ғасырдың 20 жылдарына дейін Гиссар лақайлары деп, ал Балжуан бектігінде жасаған лақайлардың Байрам мен Төртуыл рулары – Балжуан лақайлары (қазіргі Колап лақайлары) деп аталып келді (ру аттары лақайларда қалай аталады, солай жазылды – автор).

Есенқожа руы – күрдек, нарын, ақсары, отарчы, өзден, түйечі, құлбачче, мырзағұл, алтмыш, мәліш, күнтуу, құлымбет тармақтарына; бадырақты руы – қызылбай, келекей, парча, жүніс, катте мерген, кіші мерген тармақтарына; байрам руы – төртата, шекей, давет, чегене тармақтарына; төртуыл руы – үчуұл, сүйіндік, бұрындық, чал, көсе тармақтарына бөлінеді. Әрбір тармақ өз орнында этникалық тұрғыдан кіші шежірелерден құралады, олардың жалпы саны 160-тан асады. Лақай рулары қыпшақ тілінде сөйлейтін түркі халықтарымен ұқсас. Лақайларда туртуул, суюндук, бурундук, рысай, қабанай, малыш, байназар, серкеч, ұтеш, кунтув, ақсары, сары, мырзағул, озден, қармыш, тентек, азав, досай, парча, жунус, каллер, таңриберген, серке, алтыбай, коңур рулары қазақ, қырғыз және қарақалпақтармен бірдей.

Кенес өкіметі орнағанға дейін лақайлар өзбек халқының негізгі бөліктерінің бірі ретінде Бұхара әмірлігінде белгілі бір орын алып, жоғари мәртебеге жеткен. Олардың негізгі қызмет түрі мал шаруашылығы болған. Көкпар шабуда олардың даңқы асып, лақай жылқылары елдің абыройына абырой қосқан.

Ел аузында:

*Кишнейди жийрен-қашқа,
Чабади таву ташқа.
Ах, во лақай атиниң –
Теңи жоғ еди ашна, –*

деген жолдар лақай жылқыларының ерекшеліктерін мақтан етеді.

Лақайлардың:

*Бир кун вомириң боса ат ал,
Еки кун вомириң боса хатин ал, –*

деген хикметтерінен жылқының адам өмірінің негізгі бөлігіне айналғанын білдіреді.

XX ғасырдың 20-30 жылдарында лақайлар азаттық қозғалысына қатынасқан. Шығыс Бұхарадағы Ибраһимбек Лақай басшылығындағы бұл азаттық қозғалысын большевиктер басқаннан соң лақайлар қуғын-сүргін саясатының құрбанына айналып, қысым көрген елдің біл бөлігі Амудариядан кетіп, Ауғанстанға өтсе, енді бір бөлігі басмашы аталып, жойылған.

Ел аузында:

*Большевиктер дували,
Жайилип чигар чумали,
Чумалича бомади
Лақайлардиң вобали, –*

деген жолдар өткен ғасырдың 30-жылдарындағы лақайлар трагедиясының көрінісі.

Лақайлардың өзгеше бір әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері бар. Лақай қыздарының қолынан шыққан тігін мапрамеші, жүк чарығыш, айна-халта, чай халта, табахлав, серпе, боғжама және соларға ұқсас басқа да ұлттық мәдениет үлгілері тек қана Орталық Азиядағы ғана емес, Батыс Еуропадағы этнографиялық мұражайлардың да көркіне көрік қосып отыр. Әсіресе лақайлардың жүйре,

бастирма тақиялары этникалық мәдениеттің өзгеше бір үлгілері болып көзге түседі.

Лақайлардың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері, бұл халықтың қайталанбас ауыз әдебиеті мен диалектілері тұрақты ғылыми-зерттеуді талап етеді. Өзбек ұлты құрамындағы лақайлар мен қазақ, қырғыз, қарақалпақ, башқұрт және ноғай тарихи бірлігін зерттеу үшін – фольклор, лингвистика, антропология, этнография материалдарына көңіл бөліміз лазым, сонда елдің асыл тарихы анықталады.

Жалпы алып қарағанда, түркі халықтарының бауырлас ел екендігін тарихи және фольклорлық материалдар дәлелдейді. Әсіресе Қыпшақ даласында қалыптасып, кейінірек Орта Азия аймағының байтақ даласына тараған халықтар, қазіргі таңда өздерін түркі ұлттары мен ұлыстары деп айтқанымен, олардың шежіресіндегі этноним мен антропологиялық ерекшеліктер бұған дәлел болады. Түркі халықтарының мәдениеті мен руханиятына тән жалпы фольклор мен өнер туындылары, сондай-ақ өмір сүрудегі ұқсастықтар осы халықтардың бір екендігін дәлелдейтін негізгі айғақ болып табылады. Сондықтан да қазіргі таңда этнотарихи параллельдік сипаттағы мәселелерді зерделеп оны жұртшылыққа көрсету түркі әлемі өкілдерін, әсіресе жас ұрпақты этнотарихи шындықпен таныстыру өте маңызды.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ахмедов Қудратулла. Озод юртнинг обод ғұшаси – Фахрободим //Замондош газетаси. Душанбе, 2007 йил, 26 декабрь, №39 (142).- Б. 8-9.
2. Басмачество: социально-политическая сущность. Ташкент: «Фан», 1984. Саййид Мансур Олимий. Бухоро-Туркистон бешиги. Бухоро. 106-бет.
3. Иркаев М. История гражданской войны в Таджикистане. 1963. - Душанбе, – 460 стр.
4. Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы южного Таджикистана. – Сталинабад. 1954
5. Назаров Н.А. Лақайлар: этнография, лингвистика ва фольклор. – Тошкент: Tamaddun. 2010.
6. Саттаров Қ. Қазақтың ерлік эпостары. Алматы, «Жазушы». 2006. 257-421 бб.

AZERBAIJAN MİLLİ TARİH MÜZESİ KOLEKSİYONUNDAKİ OSMANLI SİLAHLARI

Ottoman Weapons in Azerbaijan National History Museum Collection

Doç. Dr. Sevinç VAHABOVA *

ÖZET

Makalede Milli Azərbaycan Tarihi Müzesinin Silahlar ve Bayraklar Fondunda saklanan bazı Osmanlı silahlarından, onların üzerindeki Türk dilli kitabelerden bahsedilmektedir. Bu silah çeşitleri ortak Azeri-Türk medeniyetini kanıtlayan faktörler içeriyor. İnsanlık tarihinin yaratılışından başlayarak silah yalnız savaş aletidir, aynı zamanda, sahibinin sosyal statüsünü ve maddi refahını gösteren bir vasıta olmuştur. Uzun asırlar boyu sanat ve estetik kaideleri kendinde birleştiren Türk silahları teknik fikir ve tecrübenin benzersiz örneği olmaktadır. Türk sanat medeniyetinin kendine has hususiyetleri silahların hazırlanmasında da parlak şekilde görülmektedir. Gösterişli silahların süslemesinde oyma nakış, kesme, minalama teknikleri uygulanmış, kıymetli ve az kıymetli taşlar kullanılmıştır. Silahların süslemesinde Türkiye'nin Orta yüzyıl tatbiki sanatına uygun ornamentler: ince kıvrımlı gövdelerin üslublaştırılmış kompozisyonları, karanfil, zambak, beşleçekli çiçeklerin tasviri verilmektedir. Ustalar büyük maharetle altın ve kıymetli taşlardan soyuk silahlara ve savaş aletlerini nakışlarla süslerlerdi. Dünya silah koleksiyonunda Türk silah aletlerinin büyük bir bölümü XVI-XVII. yüzyıllara-Osmanlı Devleti'nin kuvvetlendiği ve sanatkarlığın çiçeklendiği döneme aittir.

Anahtar kelimeler: silah tarihi, yatağan, ateşli silah, kılıç, müze koleksiyonu

ABSTRACT

Since the creation of history and mankind, weapons have been means of people for protecting themselves against nature and enemies. The weapons that have different types such as firearms, penetrating, cutting and protecting weapons and create the whole integrity could be appreciated as art work due to the motifs and decorations on them. These attributes on weapons had been used till the beginning of our modern times.

According to the sources, Ottomans had used firearms especially rifle since XV century and pistols since XVI-XVII centuries. In this period Ottoman state was one of the mighty states. Ottomans were obliged to conquer all the time due to the state policy and for this reason they placed great importance on the power of army and weapon. In the mentioned period being one of the world states also paved the way for the development of Turkish art history.

There are various weapons of Ottoman period in National Museum of History of Azerbaijan. Among those weapons swords, yataghans (Ottoman knife) and rifles play a necessary role in studying the military history and military art of Ottoman period. The weapons of Ottoman period being preserved in National Museum of History of Azerbaijan and their history were researched in this thesis.

Key words: history of weapon, yataghan (Ottoman knife), firearms, sword, museum collection

Giriş

Silah, tarihin, insanlığın yaratılışından beri insanların kendilerini, doğaya ve düşmanlarına karşı savunmak için geliştirdikleri bir vasıta. Kendi içlerinde vurucu, delici, kesici, koruyucu ve ateşli olmak üzere bir bütünlük, bir gelişim yaratan silahlar hem de üzerlerindeki nakışlar, süslemelerden dolayı bir sanat eseri gibi de değerlendirilebilir. Silahlar üzerindeki bu özellikler, bu motifler modern çağımızın başlangıcına kadar devam etmiştir.

Milli Azərbaycan Tarihi Müzesinde Osmanlı dönemine ait muhtelif silah çeşitleri mevcuttur. Bu silahlar içerisinde kılıç, yatağanlar ve tüfekler Osmanlı devrinin harp tarihini, harp sanatını öğrenmek için önemli bir yer tutmaktadır.

Kesici silahlar kılıç, yatağan, pala, hançer, kama, meç, balta ve teberzin gibi gruplara ayrılır. Kesici silahlar üzerinde yoğun bir maden işçiliği görülür. Bu tip silahların tiyeleri polattan hazırlanırdı. Soğuk silahlar arasında kesici-delici silahlardan en çok yayılantür kılıçlardır. Yakınmesafeli savaşta tatbik edilen tiyeli silahlar silah biliminde aşağıdakitelere ayrılır: düztiyeli kılıç (tiq), pala, eyritiyeli kılıç (kılıç), hançer, dövüş bıçağı. Düztiyeli kılıç ikiyağzlı düz tiyesi olan kesici-delici silahtır. Bu silahta tiyenin işlek bölümü uçluğa geçen iki paralel taraftan (ağızlarla) oluşmaktadır. Orta çağın yazılı kaynaklarında düztiyeli kılıçlar "bicku" (Türk.), "tiq" (fars.), "samsam" (arab.) olarak adlandırılırdı (Əhmədov S.Ə., Cəfərova E.B. 2005, s.78).

* Milli Azərbaycan Tarihi Müzesinin Silahlar ve Bayraklar fondunun müdürü. Bakı/Azərbaycan (vahabova1971@mail.ru)

1. Milli Azərbaycan Tarihi Müzesinin Osmanlı Dönemi Soğuk Silahları:

Kılıç düz iki keserli tiyeden, çapraz haçlıktan, kabzadan oluşan bir soğuk silah çeşididir. Kılıçların çapraz haçlığı düz ve aşağıya doğru eğilmiş uçlu olmak üzere iki çeşittir. Haçlıklı kılıçlar at üstünde rakipsavaşçıyı yaralamak ve yok etmek, kesmek için daha elverişli silah sayılırdı. Kılıçların biçimi koruyucu zırhların ve savaş kaidelerinin gelişim sürecinden asılı olarak değişirdi. Esas meyar gibi tiyenin kesikde olan biçimi, tiyenin eğilme derecesi, kabza okunun tiye okuna nisbetde eğilme derecesi, ucun özellikleri kabul edilirdi (Соловьев А.И. 1985, с.147).

Düziyeli, enli kılıçlar yalnızca kesmeye elverişliydi. Bir kadar eğilmiş, sivri uçlu, sona doğru nazilen tiyeli kılıçlar ise düşmanı hem kesmek, hem de deşmek kabiliyetine sahipti.

Osmanlı ordusu ve özellikle yeniçeriler için esas soğuk silah çeşitlerinden “qılınc” (kılıç) ve “pala”seciyyevi sayılırdı. Kılıç, şemşir göçebelere, esasen Türk halkları arasında çok yaygındı. L.N.Gumilyev “temiz biçimde kılıç, süvari koşunu silahı gibi, göçebelere, özellikle Türklerin buluşudur” demektedir (Мамедов С.1997, с.268). “Kılıç”ın İran kılıcı “şemşir”den farkı tiyede yelmanın olmasıdır (Введенский Г.Е. 2003, с.100).

Yelman Osmanlı cephaneliğinde XV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bele yelman “pala” olarak adlandırılan (sona doğru enlileşen tiye) kılıçlarda mevcut idi. Pala birağızlı düz tiyesi olan kesici-delicibir silah türüdür. Bu silahta tiyenin işlek bölümüuca geçen iki paralel ağızla temsil edilmektedir. Onlardan biri uca kadar düz gider, diğeriuca doğru eğilir. “Kılıç”a nisbetle “pala”da tiye sona doğru enlileşir ve tiyenin sivriliği daha çok bükülür. Kılıçların kabzaları ahşap, kemik ve ya metalden yapılmış olabilir. Kabzalar kemik ve ya ahşaptan olduğunda üzerlerinde genellikle takma olarak maden işçiliği görülürdü. Bu silahların kınları bazen metal, bazen meşin kaplamalı olurdu. XVII. yüzyılöncesine kadar zırh giymiş düşmanı mağlup etmek için savaş kılıçları ağır ve çok keskin yapılırdı. Kesici-delici silahlara ait edilen yatağanlar XVI. yüzyıldan itibaren Türk yeniçerilerinin silahı olarak bilinirdi (Новейший энциклопедический словарь. 2004, с.1424). Şöyle ki, yatağanlar kesici silah türü olan silahlar arasında biçim ve işleve göre seçilir. Kesici hücum silahı gibi Yakın Şark (Doğu) ülkelerinin ordularında, Balkanlarda ve Güney Kafkasyada kullanılmıştır. Yatağanların kabzasının baş ucuğu kebek kanatlarına benzer biçimde kulakçıklı olurdu. Bu kulakçıklar bileğin yaslanması ve kabzayı rahat tutmak için kolaylık sağlardı. Yatağanlar atıcı silahlara aittir. Onların kulakçıkları silahın düz, serrast atılmasını sağlıyordu. Yatağanlar halihazırda en çok Asya’da kesici-delici silah olarak kullanılmıştır (Маркевич В.Е. 1937, с.12). Yatağanları başka kesici silahlardan farklı kılan özelliği ağız kısmının qövsvari ve sivri uçlu olub hem kesici, hem de delici işlevesahip olmasıdır.

XV-XVIII. yüzyıllarda sanat uygulaması yüksek gelişim yolunda olan sahalardan biri de metal işleme sanatı idi. Metalden çokçeşitli meşet eşyaları, silahlar ve bedii sanat nümuneleri hazırlanırdı. Türkiyede olduğu gibi, metal işi Azerbaycanda da Tebriz, Gence, Nahçıvan, Şamaxı, Bakü gibi sanatkarlık merkezlerinde yapılırdı. XV-XIX. yüzyıllarda Azerbaycan ile Osmanlıların çok yakın ekonomik-siyasi ve medeni ilişkileri oluşmuştur.

Milli Azərbaycan Tarihi Müzesinin silah koleksiyonunda bir çok Türk yatağanları korunmaktadır. Envanter numarası 321 olan yatağanın tiyesi çelikten hazırlanmıştır. Tiyenin üzerinde nesih yazıyla Arap dilinde kitabe yazılmıştır. Kitabenin tercümesi şöyledir: “Hacı İbrahimin işi”. Daha sonra tuğranın içinde sahibin adı nesih hatlı Arap dilinde xetimkarlıkla yazılmıştır. Kitabenin tercümesi şöyledir: “Sahibi Hacı Ali ”. Yatağanın kabzası fil kemiğinden hazırlanmıştır.

Envanter numarası 322 olan bir yatağanın daha üzerindeki mükemmel biçimde altın suyu ile işlenmiş silsile hendesi ve nebati tasvirlerinden ilave bu ornamentlerin içine yerleştirilmiş kitabeler dikkat çeker. Tiyenin üzerindeki kompozisyonda sentezlenmiş nebati

motifli ve geometrik süslemelerin arka planın karşısında küçük hacimli madalyonda kaligrafik yazı ile ustanın ve sahibinin ismi altın suyu ile yazılmıştır. Kitabenin tercümesi şöyledir: “Onun sahibi ve işi Hacı Hasan Ali”.

Tiyenin üzerindeki zincir gibi ornamentde iki mısralık Türk dilinde sülüs yazı biçimiyle şiir yazılmıştır. Kitabenin tercümesi şöyledir:

“İlahi, dilersen gedim ya rebb (Allah) guşad ile
Bu bıçak sahibini iki cahanda şad eyle”.

Yatağanın kabzası koyu renkli boynuzdan yapılmıştır. Boynuzun üzeri zerif dairevi noktalar ile elvan metalden takma nakışlarla bezedilib.

2. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinin Koleksiyonunda Osmanlı Dönemi Ateşli Silahlar

Ateşli silahların tarihi, Ortaçağ sonlarında barutun bulunmasından hemen sonra başlatılır. Kaynaklara göre Osmanlılarda XV. yüzyıldan itibaren ateşli silahlardan tüfek, XVI-XVII. yüzyıldan itibaren ise tabanca kullanılmıştır. Bu bahsi geçen süreç içerisinde Osmanlı kendi döneminin en büyük devleti durumundadır. Devlet politikası olarak sürekli bir şekilde fetih hareketlerinde bulunmak zorunda olan Osmanlılar özellikle bu nedenden dolayı ve çağlar boyu geleneklerinin getirdiği askerlikle ilgili birikimler sebebiyle ordu ve silah gücüne büyük önem vermişlerdir. Osmanlı'nın bu belirttiğimiz zaman içerisinde en büyük dünya devleti olması aynı zamanda Türk sanat geleneğinden doğan büyük bir sanat geliştirmesine büyük önem verilmiştir.

Tüfek, ahşap bir kundak üzerine yerleştirilmiş namlu ve namlu gerisinde nişangah ve ateşleme tertibatı bulunan, taşınabilir ateşli silahtır. Ateşli silahların XVI. yüzyıl başlarından itibaren kullanıldığı bilinmektedir. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinde Türk tipi tüfekler korunmaktadır. Bu tüfeklerin namluları çelikten, kundakları ahşaptan yapılmıştır. Bu tüfekler 1920, 1935 ve 1938 senelerinde müzeye verilmiştir. Tüfeklerin kundakları üzerine mükemmel süslemeler, metalden kesilmiş nebati motifler, ay-yıldız rozetleri tasvir edilmiştir. Osmanlı tüfek ve tabancalarında çeşitli kitabelere rastlamak mümkündür. Dipçik ve kundaklarda bitkisel ya da geometrik motifler, yıldız, hilal gibi motifler sık sık karşımıza çıkar. Müzenin koleksiyonunda muhafaza edilen tüfeklerin üzerindeki motifler metalden yapılmış ve ahşap kundağa perçinlenmiştir.

Soğuk silahların süsleme usülleri devamını ateşli silahların süslemesinde de bulmuştur. Dünya koleksiyonundaki ateşli silahlar XVII-XVIII. yüzyıl örnekleri ile sergilenir. Kundakları beşyüzlü ve namlusu arkadan keskin çıkıntılı olan tüfekler ağır ve büyük ölçülü olurdu. Bu tür çeşitli çakmaktaşı tüfeklerden bir kaç tanesi Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinin Silahlar ve Bayraklar bölümünde korunmaktadır. Kaynaklanmış çelikten hazırlanan Türk tüfeklerinin yonulmuş namlusu altın çertme ile kaplanmış, üzeri çiçek motifleriyle süslenmiştir. Türk tüfeklerinin büyük ölçülü çakmaktaşı sürgüsü gümüşle kaplanmış, kundak ise ay yıldızlı sedefle ve gümüş parçalarla süslenmiştir. XIX. yüzyılda Avrupa teknolojisinin tesiri altında Türk tabancalarında da Avrupa tipli çakmaktaşı sürgüler kullanılmakta idi. Türk tüfeklerinin dipçik, kabza ve kundakları yekpare ahşaptır. Dipçik köşeli biçimdedir. Dipçik ve kundaklarda çiçek ya da geometrik motifler, yıldız, saltanat armaları gibi motifler sık sık karşımıza çıkar. Hilal ve yıldız formları daha çok XVIII. yüzyıldan itibaren saltanat arması ise XIX. yüzyıldan itibaren daha sık kullanılmıştır. Tüfeklerin kabza ve kundakları üzerinde en sık rastlanan motifler ay-yıldız, rozet çiçekler, güneş ve akıcı geometrik motiflerdir. Rozetler tüm kabza ve kundak üzerine serpilir. Bazı örneklerde ise tamamen gümüş kaplama olan ahşap kısımların üzerindeki yüzeylerde geometrik süslemeler görülür (Çoruhlu, 1993, s.13). İşte bu tür tüfeklerin bir kısmı Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinin koleksiyonunda muhafaza edilir. Yukarıda sadalanan tüm süsleme elementleri bu tüfeklerin kundakları üzerinde bulunmaktadır. Kusursuz bir biçimde süslenmiş bu silahlar çok güman ki, Osmanlı'nın komşu devletlerle olan ilişkileri sonucu Azerbaycana da getirilmiştir.

Sonuc

Yukarıda söylenenlerdenşöyle bir sonuca ulaşabiliriz: XVI-XVIII. yüzyıllarda Osmanlı-Azerbaycan karşılıklı ilişkileri sayesinde her iki ülkenin değerli sanat numuneleri, o sıradan çeşitli örnekleri değişim obyektı olmuş, bu değişimin gerçekleştiği alanlarda silah gelişimine, yapımına, silahların teknik ve süsleme tertibatına tesir etmiştir. Bu dönemlerde Türk silah üretiminin gelişme aşamalarının uygulanmasında Müze koleksiyonlarının çok önemli yeri bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Çoruhlu T. Osmanlı tüfek, tabanca ve techizatları (Askeri Müzeden örneklerle). Ankara, 1993.
2. Əhmədov S.Ə., Cəfərova E.B. Azərbaycan orta əsr silahları. Bakı, 2005.
3. Соловьев А.И. О некоторых характеристиках клинкового оружия.// Проблемы реконструкции в археологии. Новосибирск,1985.
4. Мамедов С. История войн и военного искусство Азербайджана(с древнейших времен до XVIII в.) Баку, 1997.
5. Введенский Г.Е. Янычары. История, символика,оружие.СПб.,2003.
6. Новейший энциклопедический словарь. Москва. , 2004.
7. Маркевич В.Е. Ручное огнестрельное оружие.Т.1, Ленинград.Артиллерийская академия РККА им.Дзержинского,1937.

ORTAÇAĞIN BAŞLARINDAN XV. YÜZYILIN SONUNA KADAR TÜRK COĞRAFYASINDA YAŞAYAN TÜRKLERİN İPEK YOLU TİCARETİNDEKİ YERİ ve ÖNEMİ

The Place and Importance of Turks Living in Turkish Geography along Silk Road Trade from the Beginning of the Middle Ages to the End of XV Century

Doç. Dr. Bahattin KELEŞ*

ÖZET

Çin'den başlayarak Orta Asya'dan geçip İran üzerinden Anadolu ve Akdeniz'e ve oradan Avrupa'ya kadar uzanan İpek Yolu üzerinde milattan yüzyıllar önce Mısırlılar, daha sonra Romalılar, Çinlilerden ipek satın alırlardı. Orta Çağlara gelindiğinde birçok ülke İpek Yolu üzerinde bir hâkimiyet kurma mücadelesine girmiştir. Türk devletlerinden; Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar İslam öncesi dönemde İpek Yolu üzerinde çeşitli milletlere karşı hâkimiyet kurmaya çalışmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır. İslamiyet'in Orta Asya'da yayılmasıyla birlikte Türkler İslamiyet'i benimsemiş ve Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi çeşitli Türk-İslam Devleti kurmuşlar ve bu devletler de İpek Yolu üzerinde kendilerine rakip olan devletlere karşı bir hakimiyet mücadelesine girmişlerdir. İpek Yolu'nun Akdeniz'e kadar uzanan kısmında XI. Asırdan itibaren bu bölgeye yerleşen Haçlılarla, Eyyubiler mücadele etmişlerdir. XIII. yüzyılda ise Abbasi Devletini yıkarak Ortadoğu'ya yerleşen Moğollarla bu kez Memlükler mücadeleye girmişlerdir. İpek Yolu tarihin her döneminde önemini korumuştur. Bu yol üzerinden en çok ipek, baharat, kıymetli taşlar ve diğer ticari mallar getirilip Akdeniz ve Anadolu üzerinden Avrupa'ya sevk ediliyordu.

Anahtar Kelimeler: İpek, İpek Yolu, ticaret, Türkler, Ortaçağ

ABSTRACT

Centuries before Christ, first the Egyptians, then the Romans, bought silk from the Chinese transported through The Silk Road, which starts from China, passes through Central Asia, Iran to Anatolia and the Mediterranean and from there to Europe. In the Middle Ages, many countries began to struggle to establish dominance on the Silk Road. Pre-Islamic Turks such as Huns, Gokturks and Uighurs tried to establish sovereignty against various nations on the Silk Road. With the spread of Islam in Central Asia, the Turks adopted Islam and established various Turkish-Islamic states such as the Karahanids, Ghaznavids, and Seljuks, and these states continued their struggle for sovereignty against the rival states on the Silk Road. The Ayyubids struggled with the Crusaders who settled on the region stretching from Silk Road to the Mediterranean from the 11th century. In the 13th century, the Mamluks fought against the Mongols who had destroyed the Abbasid State and settled in the Middle East. The Silk Road has maintained its importance in every period of history. Through this route, mostly silk, spices, precious stones, and other commercial goods were brought and shipped to Europe via the Mediterranean and Anatolia.

Keywords: Silk, Silk Road, trade, Turks, Middle Ages

Giriş

Tarihin en eski ve en uzun karayolu özelliğine sahip olan ve milattan önce II. yüzyıldan 1800'lü yıllara kadar önemini koruyan İpek Yolu, doğu-batı, kuzey-güney ticari etkileşimin sağlanmasında en önemli rolü oynamıştır. İpek Yolu sadece ticari etkinlikte rol üstlenmekle kalmamış aynı zamanda; farklı medeniyetlerin, değişik kültürlerin ve çeşitli dil ve dinlere sahip milletlerin coğrafyalarını birbirine bağlamıştır. Yukarıda vurgulanan farklılıkları buluşturup, bunların tanışmalarını ve kaynaşmalarını sağlarken, zaman zaman devletlerarasındaki anlaşmazlıkların, mücadele ve savaşların en önemli sebebi olmuştur. İpek Yolu; doğuda Çin'den batıda Avrupa'ya, güneyde ise Afrika'nın kuzeyine kadar uzanmakta ve insanların ihtiyaçlarını karşılama çabalarından ortaya çıkmış önemli bir yoldur (Gafarova, 2016: 356).

İpek Yolu tarihin en eski devirlerinden günümüze kadar sadece bir ana yol değil, çok farklı kervan yollarını birleştiren ve başlangıç noktası olarak da Çin'deki Hian'dan başlayan ve çok değişik bölgelerden geçerek Roma'daki ticaret yollarıyla birleşen uzun bir tarihi ticaret yoludur. Bu önemli ticaret yolu olan İpek Yolu'nun VII. ve VIII. asırlarda ulaşım yolu olarak önem kazanmasında ve önemli hale gelmesinde bu coğrafyada kurulmuş Türk devletlerinin de

*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi, İlahiyat Fakültesi Sırnak Üniversitesi.
Şırnak/Türkiye(bahattinkeles@sirnak.edu.tr)

büyük rolü olmuştur. Bu devletler tarafından hazırlanan kervanlar vasıtasıyla İpek Yolu üzerinde doğudan batıya ve batıdan da doğuya çeşitli ticaret malları taşınmıştır. Türklerin bu yola ne kadar önem verdiklerini bir Özbek atasözü şöyle ifade etmektedir: “Kainatta iki büyük yol vardır: Gökyüzünde Samanyolu, yeryüzünde İpek Yolu”dur. Böylece İpek Yolu, Türk topluluklarının Çin, Kafkasya, Hindistan ve Rusya gibi devletlerin halklarıyla kaynaşmasında etkili olduğu gibi Ortadoğu’da Arap ülkelerinin halkları arasında da iktisadi ve ticari ilişkilerin geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca bu yol, Türk topluluklarının yeni arazilere yerleşmesine sebep olmuş ve böylece onlar arasında ilim, kültür ve medeniyetin gelişmesine de büyük katkı sağlamıştır (Buqadov, 1998: 65).

1. Türklerin Ortaçağ’ın Başlarından İtibaren İpek Yolu Üzerindeki Etkisi

Ortaçağ’ın başlarında dünya ticaretinin şah damarı sayılan ve Çin ile Bizans’ı birleştiren İpek Yolu’nun kontrolü büyük ölçüde Türklerin elindeydi. Pekin’in kuzeyinden başlayan Türk sınırları İran’a, Horasan’a, Ural Dağları’na ve Hazar Denizi’ne kadar uzanıyordu ve hatta Karadeniz sahillerine kadar varıyordu. Bütün bu sınırlarla Türkler, eski dünyanın en önemli devletleri arasında yer alan Çin, İran ve Bizans imparatorluklarıyla komşuydular. Stratejik konumda bulunan İpek Yolu bu yoğunluğu sebebiyle en parlak dönemini yaşamıştır (Bedirhan, 1994: 20). İpek Yolu’nun Türklerin yaşadığı coğrafyalarda ve Türk kültürünün oluşmasında ayrı bir önemi olmuştur. Türklerin yaşadığı geniş coğrafyayı birbirine bağlayan ve tek ulaşım yolu olan İpek Yolu, Türklerin yaşadığı bölgeleri ve yurtları birbirine bağlarken, ticari ilişkileri de yoğunlaştırmış ve bu bölgedeki devletlerin zenginleşmesine sebep olmuştur. Ayrıca Türk devlet ve topluluklarının birlik ve beraberliğini sağlamada da İpek Yolu’nun önemi oldukça büyük olmuştur (Hansen, 2004: 19-21).

Tarım havzası, Pamir ve Tanrı Dağları civarında yaşayan Türk toplulukları Merkezi Asya’dan Çin’e çok pahalı Fergana atları, develeri ve şarap üretiminde kullandıkları üzüm getirirlerdi. Ayrıca bu ticaret sırasında çeşitli deneyim paylaşımı da gerçekleşmiş ve Çinlilerin fasulye, soğan, salatalık, havuç, nar, ceviz, incir vs. kültür bitkilerinin dikimini ve benimsemesini de sağlamıştır. Zanaat açısından da çeşitli ürünler Çin’de rağbet görmüştür. Bunlar arasında yün ve keten işleme, halı ve kilim dokuma, Merkez Asya ve Doğu Akdeniz ülkelerinden getirilen halılar, perdeler, kilim ve örtüler çok rağbet gören mallar arasındaydı. Bunların dışında Merkez Asya ustaları tarafından yapılan askeri teçhizat ve cam eşyaları da Çin’de çok değer görmüş ve beğenilmiştir. Buna karşılık Çin ise; İpek Yolu boyundaki bölgelerde yaşayan topluluklara kağıt, barut, Çin cilasından yapılan eşyalar ve üzerine güzel figürler çizilmiş vazo, kase, kadeh ve tabaklar gibi eşyaları satmıştır. Ayrıca baharatlar ise ilaç yapımı ve gıdaları konserveleme gibi işlemlerde kullanılmıştır. El yazması kitapların çoğaltılması işleminde papirüs ve parşömen yerine normal kağıdın kullanılması bu işlemlerin maliyetini azaltmıştır (Kydyrali, 2016: 91-92).

1.2 Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar Zamanında Türklerin İpek Yolu Üzerindeki Etkisi

1.2.1. Hunlar ve Göktürkler

Türk tarihinde bilinen en eski devlet olan Asya Hun Devleti, Çin devletiyle hem siyasi rakip olmuş hem de sosyo-kültürel ve ticari açıdan zaman zaman bir etkileşim içerisine girmiştir. Bu durum Asya Hun Devletinden sonra güçlü bir Türk devleti olan Göktürkler döneminde de devam etmiştir. Özellikle bu ikili ilişkiler Uygurlar döneminde daha da güçlenerek devam etmiştir. Türk Tarihi ve uygarlığı açısından önemli bir yere sahip olan İpek Yolu, özellikle Çin’deki T’ang Hanedanlığı (618-907) döneminde Göktürk ve Uygur hakanlıklarını oldukça etkilemiştir. Göktürk ve Uygur hakanlıkları, İpek Yolu ticaretinde üstünlüğü ele geçirmek için büyük bir mücadeleler vermiştir. Bunun farkında olan Çin devleti, konar-göçer bir hayat tarzı yaşayan Türkler arasında propaganda yaparak onları Çin

toprağına yerleşmeye teşvik etmeye çalışmıştır. Böylece Türklere ucuz mal vereceklerini ima ederek eğer Çin'e gelip yerleşmezseniz pahalı ve kötü mal veririz diyerek Türkleri kandırmaya çalışmışlardır. Bu durum Çin'in İpek Yolu vasıtasıyla nasıl bir güce sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çin, İpek Yolu ticareti aracılığıyla ürettiği mallardan oldukça büyük gelirler elde etmiş ve bu kazançtan pay almak isteyen Göktürk devletini ise çeşitli stratejilerle zayıflatmaya çalışmıştır. Bilge Kağan, Çinlilerin göç ve asimile politikasına karşı Türkleri şu sözlerle uarmaya çalışmıştır "Çin'in tatlı sözüne ve yumuşak ipeğine aldandın, ey Türk halkı çok sayıda öldün" diyerek onları uyarıp milli politika ve stratejiye göre "Ötüken'de oturup İpek Yolu'nun getirdiği kârdan pay almanın yolu, kervan göndermektir. Eğer bu taktik ve strateji takip edilirse Türk milleti hiçbir zorlukla karşılaşmadan zengin olacak ve refah içinde yaşayacaktır" demiştir (Çobanoğlu,2016: 63-64).

Göktürk Kağanı İstemi ise, Ortaçağ'ın en kuvvetli devletlerinden Sasani Devleti ile Bizans İmparatorluğunu Göktürk politikası hedeflerine çekmek suretiyle, Türk Kağanlığını bir dünya devleti statüsüne yükseltmiştir. İstemi Kağan, Ak-Hun (Eftalitler) üzerine 556 yılında yaptığı ilk baskından sonra İpek Yolu ticareti üzerinde önemli rol oynayan Ak-Hun devletine karşı Sasani devletinin başında olan Şehinşah Anuşirvan Adil ile bir antlaşma yapmıştır. Göktürk Devleti ile Sasani Devleti tarafından sıkıştırılan Eftalit Devleti yıkılmış ve toprakları Amuderya (Ceyhun nehri) sınır olmak üzere 557 yılında bu iki devlet arasında paylaştırılmıştır. Ancak, İpek Yolu ticaretini ellerinde bulundurmak isteyen Sasaniler, Göktürklerle bir anlaşma zemini bulmuş olmalarına rağmen, asıl amaçlarının İpek Yolu'nun Maveraünnehir bölgesini de kendi kontrollerine almak istemeleri, bu iki devleti tekrar karşı karşıya getirmiştir. Bu yüzden Akdeniz limanlarına ve Bizans'a İpek Yolu vasıtasıyla yapılmakta olan mal sevkiyatını engellemişlerdir. Böylece Göktürkleri ipek transitinden almakta oldukları vergiden mahrum bırakmaya çalışmışlardır (İzgi, 2017: 208).

Çin'den Orta Asya üzerinden Kuzey İran'a ve oradan da Mezopotamya, Suriye ve Anadolu toprakları üzerinden Batı Roma ve Avrupa topraklarına kadar uzanan bu yolda Sasanilerin yer aldığı İran coğrafyası, İpek Yolu'nun en önemli güzergahını teşkil ediyordu (Aksoy, 2009: 17). Bu önemli bölgede yer alan Sasani Devletinin Bizans'a ve diğer ülkelere sevk edilen ipek ve diğer önemli ticari emtianın sevkiyatını engellemesi üzerine Bizans ile Sasaniler arasında 527 yılında bir savaş başlamış ve ipek ticareti tamamen durmuştur. Ancak Göktürklerin 545 yılından sonra tarih sahnesine çıkmalarıyla Göktürk-Bizans yaklaşması başlamıştır. 567 yılından itibaren Bizans-Göktürk yaklaşması iki ülke arasındaki elçilik teatisiyle daha da iyi bir noktaya gelmiştir (İzgi, 2017: 208). Hatta 568 yılında İstemi Kağan, Sogd tüccarı Maniah'ı Bizans'a göndermiştir. Bu elçinin Bizans'a gitmesinden sonra Çin'den Avrupa'ya giden kuzey ticaret yolu açılarak etkili hale gelmiştir (Asadov, 2016: 218). Bizans İmparatoru I. Justinianun da Göktürk kağanına Z. Kilikiysky adında bir elçisini göndermiş ve elçi Taraz şehrinde Türk kağanı ile görüşmüştür. Bunun üzerine Türk kağanları ticaret kervanlarının kendi topraklarından güvenli bir şekilde geçmesini sağlamıştır (Dokey-Yessenov, 2016: 14). VI.-VII. yüzyıllarda Çin'den Batı'ya geçen İpek Yolu'nun eski yönü (Fergana üzerinden) en kısa ve elverişli bir yol olmasına rağmen Güney Kazakistan ve Yedisu bölgesi uygun hale gelmiş ve kervanların geçişi daha da hızlanmaya başlamıştır. Fergana üzerinden geçen yollar VII. yüzyıldan itibaren İpek Yolu'nu kontrol altında tutmak isteyen Çin, Fars (İran), Hindistan ve Bizans devletleri arasında çatışmalar yaşandığından dolayı bu ticaret yolunda riskler yaşanmaya başlanmıştır (Dokey-Yessenov, 2016: 16).

1.2.2.Uygurlar

İpek Yolu üzerinde Çin'in kara yoluyla İslam uygarlığına bağlanmasında Uygur tüccarlarının önemli bir yeri vardır. Uygurlar İpek Yolu'nun en doğusunda ticari faaliyetlerini yürütmekteydiler. Uygurlar, Çin ürünlerinden başka kendi ürettikleri ürünleri de deve kervanlarıyla batıya taşımaktaydılar. 1000'li yılların arifesinde Uygurlar, İpek Yolu üzerinde yaptıkları ticaret sayesinde oldukça zenginleşmiş bir konuma gelmişlerdi. Uygur tüccarları; koyun, keçi ve at etine olan düşkünlükleri, çok uzun ömürlü olmaları (çoğunlukla 100 yaşını geçinceye kadar yaşarlardı), cömert ve yardımsever huyları ile dikkat çekmekteydiler. Ayrıca seyahatleri sırasında müzik aletlerini (kopuz vs.) yanlarında taşıyacak kadar müzik ve

eğlenceye de düşkünlerdi. Uygur tüccarları, Çin'den başka, Hindistan ile de kara yoluyla ticaret yapıyorlardı (Özdal, 2016: 464). Uygurlar kara yoluyla Çin'den Avrupa'ya ipek taşıyarak ticaret yapan tüccarlardan kendi ülkesinden geçerken gümrük vergisi alıyorlardı. Hami ve Turfan yoluyla Tun-huang'dan Cuncarya'ya oradan da Hazar ülkesine geçen kervanlar Uygurlara düzenli şekilde gümrük ödüyorlardı. Bu sayede zengin olan Uygurlar, Yenisey Kırgızlarını da itaat altına alarak onlardan da vergi yerine kürk alıyorlar ve onlara da en az ipek kadar değerli samur satıyorlardı (Gumilev, 2003: 243). Bu tüccarlar arasında çok değişik dinlere mensup olanlar vardı. Bunlardan bir kısmı, Budist, bir kısmı Maniheizt ve bir kısmı da Müslümandı. Uygurlar arasında Müslümanların sayısı günden güne hızlı bir şekilde artıyordu (Yen-Te,1989: 57 vd).

Uygurlar, ticareti iyi bildiklerinden 1206 yılında kurulan Türk-Moğol İmparatorluğu döneminde ticaret ve bürokraside çok aktif görev almışlardı. Moğolistan'da bulunan Cengiz Kağan'ın danışmanlığını yapan Uygur asıllı Türkler, Cengiz Kağan'a kuvvetli ve varlıklı bir devlet olabilmenin yolunun ticaret yollarına hakim olmak ve ticaret yapmaktan geçtiğini sürekli hatırlatıyorlardı. Cengiz Kağan, tüccarlara işlerini daha iyi yapabilmeleri için uygun şartlar sağlamıştı (Tezcan, 2012: 354).

1.2.3. İpek Yolu'nun Güzergahı ve Değişik Kolları

Xi'An'dan (Sian) başlayarak, Tianshai, Lanzhou, Wuwei, Zhhangye, Anxi kentine ulaşan bu tarihi yol iki kola ayrılmakta ve güneyde Dunhuang, Carcov, Hoten, Kargalık, Yarkend, Kaşgar, Gilgit, Kabil ve Peşaver kentlerine ulaşmaktaydı. Büyük tüccar Zhan Quian'ın ve başka tüccarların kervanları Taklamakan Çölü'nü aşarak, Karakum geçitleri ve meşhur Himalaya Dağları'nı aşarak Hindistan'a ulaşmaktaydı. Bu yukarıda belirttiğimiz güzergah ünlü İpek Yolu'nun doğu ve güney kısmını meydana getirmekteydi. İpek Yolu'nun başlangıcı bu alanlara ve 2000 yıl öncesine kadar böylece devam edip gitmiştir. Daha sonra İpek Yolu, batıya, kuzey ve güney olmak üzere iki koldan ilerleyerek devam etmiştir. Xi'An'dan başlayan İpek Yolu, beş önemli yerleşim yerini (Tianshai- Lanzhou- Wuwei- Zhhangye- Anxi) aşarak Anxi kentinde iki kola ayrılmaktaydı:

Güney Kolu, Dunhuang'dan Kaşgar'dan geçerek Kabil üzerinden Hindistan'a ulaşmaktadır.

Anxi'den kuzeye yönelen İpek Yolu: Önemli tarihi yerleşim kentleri olan Hami ve Turfan'da en büyük konaklamasını yapmaktaydı ve bu kentler bugün de kervanların ve tüccarların önemli konak merkezlerinden sayılmaktadır ve önemini hala korumaktadır. Turfan kentinden iki kola ayrılan İpek Yolu; Güneyde, Turfan, Karaşar, İli, Kuce (Koça), Aksu üzerinden tarihi Kaşgar şehrine ulaşmaktadır. Kuzeyde ise; Turfan'dan başlayıp Tanrı Dağları'nı aşarak Kırgızistan topraklarında Issık Göl'den Çimkent'i aşarak Özbekistan'ın Taşkent şehrine, oradan da Semerkand ve Buhara'ya ulaşmaktadır. Semerkand'dan başlayarak Türkmenistan'da Merv şehrinde geçerek İran topraklarında Meşhed ve Tahran'a kadar uzanan İpek Yolu oradan da önemli bir tarih, kültür ve ticaret merkezi olan Bağdat ve Babil'e ulaşmaktaydı. Bağdat ve Şam üzerinden Anadolu'ya geçen İpek Yolu, karadan ve denizden geçerek Batı'ya yani Avrupa'ya kadar uzanmaktadır (Aksoy, 2009: 35 vd).

1.3. Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'ın İpek Yolu Üzerindeki Etkileri

1.3.1. Gazneliler ve Karahanlılar

Gazneli Sultan Mahmut, Samani Devletini ortadan kaldırdıktan sonra onların topraklarına hakim olmuş ve yönünü Hindistan'a çevirerek burada hem siyasi hakimiyet hem de ticari açıdan büyük bir öneme sahip olan İpek Yolu üzerindeki aktif ticaretten faydalanmak istiyordu. Gazneli Sultan Mahmut Hindistan'a 17 sefer düzenlemiş ve bu seferleri yapmadaki amacı; burada İslamiyet'i yaymak ve buranın altından yapılmış heykellerini kendi ülkesine taşıyarak Hindistan'ın zenginliklerinden faydalanmak istemiştir (Merçil, 1989: 16 vd.).

Hindistan, baharat ticaretinin merkezi sayılırdı. Çok uzak memleketlerden ve beldelerden kara veya deniz yoluyla gelen tüccarlar Hindistan'ın başta baharat ve biberi olmak üzere diğer ticari mallarını da kendi ülkelerine taşımaktaydılar. Gazneliler döneminde ticaretin gelişmesi için inşa edilen yapılar arasında kervansaraylar ve ribatlar önemli yapılarıydı. 1019-1020 yıllarında Sultan Mahmud tarafından Meşhed yakınlarında ve Serahs yolu üzerinde yaptırılan önemli yapılardan biri de "Ribat-ı Mahi" dir. Ticareti geliştirmek için kervansaray yaptırılması geleneği diğer Türk-İslam devletlerinde de devam etmiştir (Çetin, 2016:54). O ilk Müslüman Türk devletlerinden Karahanlılar (840-1212) döneminde sultanlar, halkın refahını sağlamak için iktisat politikalarına büyük önem vermişler ve ticaretin geliştirilmesi için uygun ve teşvik edici politikalar uygulamışlardır. Buna en güzel örneği Karahanlı Tamgaç Han göstermiştir ve İpek Yolu üzerindeki ticaret kervanlarının güvenliğini sağlamayı en önemli görevlerinden biri olarak görmüş ve ticaret mallarına zarar verenleri şiddetle cezalandırmıştır (Çiçek, 2003:651).

Karahanlılar döneminden günümüze kadar gelen birçok eser mevcuttur. Bunlar arasında Semerkant-Buhara yolu üzerinde bulunan ve XI. yüzyıldan kalma Ribay-ı Malik Kervansarayı'dır. Bu kervansaray, iktisadi ve ticari eserlere en güzel örneği teşkil eder (Tekinoğlu,2015:148). Karahanlılar döneminde göçebe bir hayat tarzı sebebiyle Türkmenler arasında hayvancılık ve tarımla birlikte ticaret de çok canlıydı. Semerkant, Balasagun, Buhara, Taşkent, Özkent, Talas, İsficab, Fergana ve Kaşgar gibi şehirler ticarete oldukça gelişmiş merkezlerdi (Çetin, 2016) :30). Karahanlılar, İpek Yolu üzerinde ticareti teşvik için ilk defa kervansaray ve ribatlar yaptırmak suretiyle Türk mimarisine yeni bir mimari eser olan kervansarayları kazandırmışlardır (Yazıcı, 2005: 174). İlk Müslüman Türk devletlerinde hakan ve sultanlar ticaretin gelişmesine büyük önem vermişler, fakat hiçbir Türk devletinde ticaret devlet ekonomisinde birinci derecede önemli hale gelmemiştir. Karahanlılar ve Selçuklular başta olmak üzere bütün Türk devletleri İpek Yolu'nun Akdeniz'e ulaştığı yol üzerindeki önemli kentleri hakimiyetleri altına almayı, Türk cihan hakimiyeti fikrinin bir parçası olarak görmüşlerdir. Türkler eskiden beri ticaret yollarının kontrolünü ellerinde tutmaya önem vermişlerdir.

1.3.2.Selçuklular

Selçuklular, Çin'den Mısır'a, Kafkaslardan Hint denizine kadar uzanan bütün ticaret merkezlerini kendi kontrolleri altına almışlar ve transit ticareti engelsiz bir şekilde işletmeye çalışmışlardır. Selçukluların iktisat politikalarının temelinde, ticaret yollarının güvenliğini sağlamak suretiyle kervanların akışını düzenli hale getirmek vardı. Bu yüzden Sultan Melikşah, ticareti teşvik için soyulan tüccarların mallarını tazmin etmeyi bir görev bilmiş ve iktisadi politikalarının temeli saymıştı. Bunun karşılığında ise devlet ticaretten önemli miktarda bir gelir elde etmekteydi. Selçuklular için İpek Yolu da iyi bir gelir kaynağı sayılırdı. Bu politikanın bir gereği olarak devlet, uluslararası ticaret yapan tüccarlara önem vermiş ve onların can güvenliğini ve mal emniyetini sağlamak için çok gayret sarf etmiştir. İlk Müslüman Türk devletlerinde ve özellikle Selçuklularda devletin gelir kaynakları arasında ziraat ve ticaretten alınan vergiler başta gelmekteydi. Devlet sanatkar ve tüccarlardan sadece zekat alıyordu. Ayrıca gümrük ve bac-ı pazar türünden vergiler de alınmaktaydı. Selçuklu İmparatorluğu döneminde ticaret ve sanayi iyi bir durumdaydı. Sultan Melikşah zamanında ticari vergiler ve gümrükler (mukus) 600 bin dinar gibi önemli bir miktara ulaşmıştı. Selçuklular zamanında Fergana vadisi tarih boyunca zengin altın, gümüş, bakır, firuze, civa, kömür ve nişadır madenlerine sahipti. Demir madeni de Türkistan'ın çeşitli yerlerinde vardı. Selçuklu sultanlarının uyguladıkları isabetli politikaları sayesinde Türk şehirlerinin her biri önemli ticaret ve sanayi merkezi haline gelmişti. Buhara'da dokunan seccadeler, Taşkent'in meşhur eğer takımları, Semerkant'ın gümüş işlemleri ve kumaşları, Fergana'nın çeşitli maden ürünleri, Horasan'ın saten kumaşları dönemin en önemli ticaret merkezi olan Bağdat'ta çok önemli pazar bulmuştu. Türk-İslam şehirlerinde dokumacılık, demircilik ve dericilik bu dönemde oldukça gelişmişti. Selçuklu şehirlerinde kağıt, çini ve cam imalatı da iyi bir seviyeydi (Çiçek, 2003: 656 vd).

İpek Yolu sayesinde çok eski tarihlerden beri ticaretle tanışmış olan Türkler, İslam dünyasındaki ticari hayata yeni bir canlılık ve bir sistem kazandırmışlardır. Selçuklulardan önceki Türk devletleri de ticarete büyük önem vermişler ve bu konuda oldukça hassas davranmışlardır. Ticaretin önemini daha devlet kurmadan bile bildikleri için devletlerini kurduktan sonra devletin ilerleyen zamanlarında tüccara tanıdıkları birtakım imtiyazlarla ticareti desteklemişlerdir. Selçuklular zamanında tüccarlar büyük bir itibar sahibiydi ve dokunulmazlıkları vardı. En önemli bir yenilik olarak tüccarların mallarının sigorta ve temin kapsamına alınması idi. Böylece tüccarlar her hangi bir saldırıya uğrarlar ise veya ticaret sırasında beklenmedik olumsuz bir durumla karşılaşsarsa, bu durumda tüccarın zararı devlet tarafından tazmin edilirdi. Bu uygulama Anadolu Selçukluları zamanında da düzenli olarak yapılmaktaydı. Selçuklu topraklarında doğudan batıya ve kuzeyden güneye olmak üzere dört yönde ilerleyen ticaret yolları bulunmaktaydı. Bu güzergah, Çin, Türkistan, Harezm, İran, Azerbaycan, Irak, Suriye, Anadolu istikametinde ilerleyen İpek Yolu idi. Ayrıca Suğdak ve Sinop gibi Karadeniz limanlarından Akka, Sur ve Hayfa gibi Akdeniz limanlarına uzanan kuzey-güney ticaret yolu idi ki, bu yollar Doğu Akdeniz’de baharat yoluna kavuşmak suretiyle bir ticaret havzasına bağlanmış olmaktadır. Selçuklu ticaretine engel olan Haçlı Kontlukları dışında Doğu Akdeniz’de önemli bir engel yoktu. Özellikle Haçlıların Suriye ve Filistin’e yerleşmesinden sonra kervan yollarının Anadolu üzerinden geçmesi, Alanya, Antalya ve Sinop gibi önemli limanların Türklerin eline geçmesi ticari açıdan büyük avantajlar sağlamış ve Anadolu Selçuklularının dış dünyaya açılmasını daha da kolaylaştırmıştır (Turan, 2018:472).

1.4. Hazarlar’ın, Bulgarlar’ın ve Harezmşahlar’ın İpek Yolu Üzerindeki Etkileri

1.4.1. Hazarlar

Hazar Türkleri göçmen ve savaşı seven Türk boyu olarak bilinirdi, fakat aynı zamanda engin bir devlet tecrübesinin yanında başarılı bir uluslararası ticaret deneyimlerinin olduğu da bilinmektedir. Hazar Kağanlığı İslam öncesi dönemde Türk devletlerinin en güçlüsü sayılmaktaydı. Hazarlar VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar yaklaşık üç yüzyıl Batı Avrasya’ya hakim olmuşlar ve en çok Araplarla mücadele etmişler ve bu mücadele çok yoğun ve uzun sürmüştür. VIII. yüzyılın sonundan itibaren Araplar, İpek Yolu üzerinde Hazarların ticaret ortakları oldular. Her iki ülke de Çin ürünlerini Bizans’ın kontrolü dışında Batı Avrupa’ya ulaştırma arzusu içindeydiler. Çünkü gerek Araplar gerekse Hazarlar Çin’den gelen ticari ürünleri Bizans topraklarının dışındaki yollarla Batı Avrupa’ya ulaştırmak istiyorlardı. Kuzey yolunun artık iki yönü vardı. Birincisi, Hazar’ın Kafkasya ve Kırım eyaletleri üzerinden Bizans’a ulaşan yol, diğeri ise Doğu Avrupa toprakları üzerinden Franklar Devleti’ne uzanan yol idi (Asadov, 2016: 217-218). Çin’den gelen mallar bu ikinci yol üzerinden Avrupa’ya sevk ediliyordu.

1.4.1.2.Hazar Tüccarları ve Hazarların Sattığı ve İhraç Ettikleri Ürünler

Hazar Kağanlığın’da farklı dinlere mensup bir tüccar kesimi vardı. Bunlar arasında özellikle Yahudi tüccarlar başı çekmekteydi. Hazar Kağanlığı’nda Yahudi tüccarların yanında Müslüman ve başka milletlerden oluşan çok uluslu bir tüccar sınıfı vardı. Hazar Kağanlığı uluslararası ticaret işlerini iyi bir şekilde düzenliyor ve güvenliği sağlayarak ticaretin daha iyi bir şekilde kendi ülkesinde faaliyet göstermesi için her türlü desteği sağlıyordu. Bu dönemde Hazar Kağanlığı’nın başkenti olan İtil şehri bölgenin en önemli ticari ve siyasi merkezi olmuştu. Hazarların başkenti İtil şehrinde tüccarlar ve siyasi elit tabaka bir arada yaşıyordu. İtil (Etil) şehrinde ticari hayat Müslümanların elindeydi. Harezmşahlar burada bir ticari koloni kurmuşlardı. Hazarlar geçimlerini ticaret ve çobanlıkla yani hayvancılıkla sağlıyorlardı (İbn Fazlan, 2011: 127). Bu iki sosyal kesimin karşılıklı münasebetleri devlet içinde ve ticaret yolları üzerinde barış ve istikrarı sağlıyordu ama zaman zaman çeşitli kargaşalara da

sebebiyet veriyordu. Hazarlar ticareti ve tüccar kesimini destekleyen bir devletti. Bunu kanıtlamak için şu örnek bunun en güzel delilidir. Hazar Yahudilerinin kendi topluluk üyelerinden birinin ticaretle uğraşması neticesinde bir gün Kiev kentinde borç yüzünden tutuklanmış ve hapse atılmıştır. Hazar Hakanlığına yapılan başvuru sayesinde bu Yahudi tüccar hapisten kurtarılmıştır. Bu durum da göstermektedir ki, Hazar Kağanları din ayrımı yapmadan her tüccara sahip çıkmaktadır. (Asadov, 2016: 220-221).

Hazar Kağanlığı'nda daha çok hayvancılık, tarım, şarap üretimi, balıkçılık ve kürklü hayvanların deri satışı yapılmaktaydı. Hazar ülkesinde üretilen sincap ve samur kürkleri çok kaliteliydi ve tüccarlar tarafından çok da rağbet görüyordu. Farda Asadov, Hazar ülkesine gelen Arap yazar Cahiz'in *et-Tabassur bi't-Ticare* adlı eserine dayandırarak verdiği bilgiye göre, "Hazar ülkesinden gelen ürünler arasında, askeri zırh ve farklı çeşitte savaş başlıklarını kaydetmiştir" (Asadov, 2016: 218-219). D.M.Dunlop'un Gerdizi'ye dayandırarak verdiği bilgiye göre "...Hazarya'da bağ-bahçenin çok olduğunu, gıda maddelerinin mebzul (bol) miktarda bulunduğunu, ülkede çok bal üretildiğini ve balmumunun buradan getirildiğini" ifade etmektedir (Dunlop, 2016:123).

Hazar Devleti kendi ülkesinin refahı için kendi öz kaynaklarını kullanmaktan ziyade daha çok önemli ticaret yollarının kavşak noktasında bulunmasından dolayı transit ticaretine büyük önem vermiştir. Asil Hazarlar (Ak Hazarlar) yalnızca askerlik yapmakla yükümlüydüler. Hakan halkın ödediği vergilerden ve sabit gelirlerden pay alıyordu. Rus tüccarların ülkeye getirdikleri kürk ve kılıçlar için Hazar hakanına malın onda bir oranında vergi ödemekteydiler. Müslüman tüccarlardan da bu vergiler muhtemelen alınıyordu (Dunlop, 2016: 250).

1.4.2. Bulgarlar

İdil (Volga) Bulgarları, büyük çoğunluğu yerleşik hayata geçmiş, verimli ve uygun iklim şartlarına sahip oldukları için çiftçiliği oldukça güzel yapıyorlardı. Ayrıca buldukları coğrafyanın stratejik konumunun öneminden faydalanarak ticarete de büyük önem vermişlerdir. Bulgarlar, çoğu tahıl ürünlerini biliyorlar ve onları yetiştiriyorlardı. Özellikle, buğday, arpa, akdari, mercimek ve bezelye ekimini biliyorlardı. Bahçıvanlık ve sulama gibi işleri oldukça iyi yapıyorlardı. Bulgarlar, buldukları bölgede çok değişik hayvanların olması sebebiyle dericilikte ve kürkçülükte de oldukça iyi bir seviyedeydiler. Bulgar meşinleri ve derileri *bulgari* adı ile şöhret bulmuştu. Seramikçilik ve maden işleme sanatında da oldukça iyi bir durumdaydılar. Bulgarların kuyumculukta da iyi bir seviyede olduğu bilinmektedir (Yazıcı, 2012:592). Bulgarlar yüksek kültüre sahip bir kavim idi. Bulgarlar ticareti çok severlerdi ve silahlar, zırhlar, çeşitli kürkler, deri mamulleri, Slav esirleri ve hayvan ihraç ederlerdi. Kıtık yıllarında da Ruslar'a hububat veriyorlardı (Devlet, 1989:315).

Bulgarlar döneminde X-XIII. yüzyıllarda Bulgar şehri Doğu Avrupa'nın en önemli ticaret merkezi olmuştu. Bulgarlar Orta İtil sahası zenginlik ve ulaşım bakımından Hazar Denizi, İran, Kafkaslar, Türkistan ve Orta Asya'ya bağlayan büyük kervan yolları üzerinde bulunduğu için çok iyi şehirlere kurmuşlar ve çok iyi tüccarlar olarak da tanınmışlardır. İdil (Volga) Bulgar ülkesi çok değişik ülkelerden gelen tüccarların karşılaştığı, ticaret mallarının mübadele edildiği önemli bir ülke olmuştur. Bulgarlar uzak kuzey bölgelerine kürk sağlayabilmek için Beyaz Deniz'e kadar gitmişlerdir. Türkistan, İran, Suriye, Irak, Mısır, Bulgar kürklerinin en çok alıcısı idiler. Bulgarların ihraç ettikleri mallar arasında; kürkler, at, keçi derileri, ayakkabı, oklar, kılıçlar, zırh, koyun, sığır, doğanlar, balık tutkalı, ceviz, balmumu, bal ve Slav esirleri idi. İslam dünyasından aldıkları mallar arasında ise; dokuma kumaş, silah, lüks eşyalar, çanak-çömlek yer almaktaydı (Yazıcı, 2012:592).

1.4.3. Harezmşahlar (1092-1221)

X. yüzyılda ortaya çıkan ve XIII. yüzyılda en parlak devrini yaşayan Harezmşahlar Devleti, içerisinden çıktığı Selçuklu Devleti'nin siyasi, askeri ve ekonomik bakımdan çoğu özelliklerini devam ettiren bir devletti. XIII. asırda bölgesinde en güçlü Türk-İslam devletlerinden biri iken, ani bir Moğol darbesiyle karşı karşıya kaldı. Harezmşah sultanı Alaeddin Muhammed, Çin'in fethini düşünürken Moğolların 1215 yılında Çin'i ele geçirdiğini öğrendi. Cihangir bir devlet kurma sevdasına kapılan Sultan Muhammed, Çin'in

Moğollar tarafından ele geçirildiğini öğrenmek için Bahauddin Razi'yi elçi olarak Cengiz Han'a gönderdi (Munslı, 1948: 247 vd.). Cengiz Han, Harezmsah Devleti'nden gelen elçiyi çok iyi karşıladı ve kendisinin Şark'ın, Harezmsah'ın da Garb'ın efendisi olduğunu söyledikten sonra Cengiz Han, Harezmsah'la mütakabil dostluk ümit ve arzusunu bildirdi ve iki devlet arasında kurulacak güzel ilişkiler neticesinde, her iki taraf kervanlarının serbestçe gidip gelmelerini memnuniyetle karşılayacağını, tüccarların içerisinde serbestçe tam bir emniyet içerisinde kendi ülkesinde dolaşacağını bildirdi. Cengiz Han, Harezmsah ülkesine kendi adamlarından 3 kişiyi (Mahmudu'l-Harezmi, Ali Hacı-i Buhari ve Yusuf Kenka-i Otrari) elçi olarak Harezmsah ülkesine sultana sunulmak üzere çok değerli eşyalarla gönderdi. Bu hediyeler arasında; Çin kumaşları, maden külçeleri, akik taşları, misk vs. eşyalar vardı. Sultan Muhammed, Cengiz Han'ın elçilerini Irak dönüşünde 1214 yılında Maverünnehir'de kabul etti (Kafesoğlu, 1992: 232-233).

Cengiz Han'ın elçileri Sultan Muhammed'e "Büyük Han size selam söyledi. Sizi sevgili oğlundan daha kıymetli bilerek sizinle dostluk münasebetleri tesis etmek istiyor. Eğer münasip görürseniz iki memleket arasında ticaret kapılarını açalım" demiştir. Cengiz Han'ın elçileriyle, Muhammed Harezmsah arasında bir gün sonra bir görüşme daha olmuştur. Bu görüşmeyi sultan Muhammed, Cengiz Han'dan gelen elçilerden birisini adının Mahmud Harezmi olması dolayısıyla ondan Cengiz Han hakkında daha sağlıklı bilgi alacağını umarak onunla özel görüşmüş ve Cengiz Han'ın Çin'i aldığını söyleyince Sultan Muhammed Harezmsah, "Benim memleketimin genişliğini, ordularımın çokluğunu biliyorsunuz. Han nasıl olur da bana 'oğlum' diye hitap eder" demiştir. Cengiz Han'ın elçisi Mahmud ise, gayet yumuşak sözler söyleyerek sultan Muhammed'i sakinleştirmiş ve onun iltifatlarına mazhar olmuştur. Böylece elçiler görüşme sonrası ülkelerine dönmüşlerdir (İzgi, 2017: 230-231).

Sultan Muhammed, Cengiz Han'ın elçilerinin ülkesine dönmesinin ardından kendisi üç kişiyi (Ahmed-i Hocandi, Emir Hüseyin-oğlu ve Ahmet Balçık) Cengiz Han'ın ülkesine gönderdi. Harezmsah Devleti'nden kafilenin malları arasında; çeşitli elbise, bez, Zendepeci (sık dokunmuş beyaz elbiselik kumaş) gibi çeşitli mallar vardı (Cuveyni, 1958: 77). Harezmsahlar devletinden Müslüman tüccar kafilesi Cengiz Han'ın ülkesine girdiğinde Korakçılar (kontrol memurları) tarafından durduruldu ve gerekli kontrolden sonra malları kıymetli olduğu için daha önce aldıkları emir gereğince Cengiz Han nezdine sevk edilmiştir. Ahmet Balçık (Ahmet Balçık)'i yanına çağıran Cengiz Han onunla pazarlığa girişti ve 10 dinar edecek bir malı üç balış yani 225 dinar istediğini görünce fahiş fiyat isteyen tüccara kızarak malının müsadere ve kendisinin de tevkif edilmesini söyledi. Harezmsah Devleti'nin diğer iki tüccarı ise Ahmet Balçık'ın düştüğü hataya düşmemişler ve mallarının değerinden fazla istememişler ve hatta Cengiz Han'a parasız verebileceklerini söylemişlerdir. Cengiz Han hapse attığı Ahmet Balçık'ı serbest bırakmış ve elçilere de çok iyi muamele etmiştir. Cengiz Han, Harezmsah Devleti ile ikili ticari ilişkileri geliştirmek için 450 kişilik kafilayı başlarında Ömer Hoca Utrari olmak üzere bu kalabalık heyeti Harezmsahlar'a göndermiştir (İzgi, 1976 : 33 vd.).

Cengiz Han'ın ülkesinden gelen bu heyet Otrar valisi İnalçık tarafından durdurulmuş ve vali İnalçık, Sultan Muhammed Harezmsah'a haber yollayarak gelen kervan hakkında ne gibi işlem yapılacağını sormuştur. Sultan Muhammed Harezmsah da kervanın tüm mallarına el konulmasını ve kafiledeki herkesin öldürülmesini emretmiştir (Kafesoğlu, 1992, 235). Bazı kaynaklar, Cengiz Han'ın ülkesinden gelen kafiledikilerin vali İnalçık tarafından öldürüldüğünü ve Harezmsah Muhammed'e bu konuyla ilgili bir bilgi verilmediğini söylemektedir. Cengiz Han Otrar hadisesini kaçan bir tüccar vasıtasıyla öğrenmiş ve derhal bir elçilik heyeti göndererek iki ülke arasındaki antlaşmayı bozduğu ve gelen kafilayı öldürttüğü için vali İnalçık'ın kendisine teslim edilmesini istemiştir. Fakat Sultan Harezmsah Muhammed, bütün bu yaşananlara rağmen bu teklifi kabul etmediği gibi

Cengiz Han'ın son elçilerini de öldürmüştür. Cengiz Han artık fazla dayanamamış ve bu yaşananların intikamını Harezmsah Devleti'nden almak için harekete geçmiş ve sefer hazırlıklarına başlamıştır. Cengiz Han 1219 yılında ordusuyla Otrar önüne gelmiş ve 5 ay gibi bir süre sonra şehri ele geçirek ve vali İnalçık'ı öldürmüştür. Bu savaşı Cengiz Han kazanmış ve Harezşahlar yıkılma sürecine girmiştir (İzgi, 2017: 232 vd.).

Harezm bölgesi tarihin en eski dönemlerinden beri verimli bir tarım bölgesi ve çok önemli ticaret yollarının kesiştiği bir yerdir. Harezm bölgesinde genel hububat tarımı yanında, pamuk ekimi, bahçecilik ve hayvancılık bu bölgede gelişmiştir. el-Ömeri, *Mesalikü'l-Ebsar* adlı eserinde, Harezm bölgesiyle ilgili olarak "Bu ülkede hurma, zeytin, şeker kamışı, muz, limon, portakal ve mandalina hariç her türlü meyve yetişir" demiştir (el-Ömeri, 2014: 129).

Harezm bölgesinin ihraç malları arasında; kurutulmuş balık, çeşitli ipekli ve yünlü kumaşlar, süslü ve güzel elbiseler, bal, peynir ve halifenin sarayına gönderilen ve özel yetiştirilen kavun, ayrıca sığır, deve, av kuşları, her çeşit deri, kürk, gürgen, meşe gibi orman ürünleri, zırh ve kılıç yer almaktadır. Ticari yönüyle de ön plana çıkan Harezm bölgesi Çin, İran ve Hindistan gibi Asya ülkeleriyle bağlantısı olduğu gibi Sibirya, Güney Rusya ve İskandinav ülkeleriyle de bağlantı kurabilen önemli bir merkez konumundaydı. Yukarıda saydığımız ülkelerden gelen kalabalık ve zengin kervanlar, Harezm bölgesinde buluşuyorlar ve çok değişik malları bu pazarlara indiriyorlar ve satıyorlardı. Böylece çok işlek bir uluslararası ticaret yolları üzerinde bulunan bu bölgede Harezmsahlar, kendi ticaret kervanlarını da Müsürman (veya Busurman) adıyla uzak diyarlara büyük ticaret kervanlarını sevk ediyorlardı. Kuzey ve Doğu Avrupa ile Güney Rusya'da faaliyet gösteren Harezimli tüccarların büyük çabalarıyla ve ayrıca Kuzey Avrupa ve Bulgar tacirleri aracılığıyla; Volga Bulgarlarından işlenmiş hayvan derileri, bal, mum, giyecek eşyası, İskandinav ülkelerinden; balık dişi, tutkal, zırh ve kılıçlar, Sibirya steplerinden; sığır ve at gibi çeşitli mallar getirilip Harezm pazarlarında satılıyordu (Yazıcı, 2005: 380 vd.). Harezmsahlar, ticarete büyük önem vermişler ve orta ve küçük çapta ticaret yapan tüccarlar ise diğer meslek erbabı gibi kendi aralarında lonca teşkilatı kurarak teşkilatlanmışlardır. Harzemşahlar devletinde iç ve dış ticarete büyük rol oynayan iş adamlarına devlet ileri gelenleri ve hanedan üyeleri bunları maddi açıdan destekliyorlardı (Taneri, 1993: 175).

3.1. Eyyubiler, Memlükler ve Türkiye Selçukluları

3.1.1. Eyyubiler (1175-1250)

Selahaddin Eyyubi 1175 yılında bağımsız bir devlet kurarak Ortadoğu'da parçalanmış bir vaziyette bulunan Müslümanları bir araya getirerek Haçlılara karşı bir siyasi birliği kurmaya çalıştı. Kısa sürede Ortadoğu'nun güçlü devletleri arasına giren Eyyubiler buldukları coğrafi konumun da avantajını kullanarak İpek Yolu üzerinde etkin olmaya başladılar ve Haçlılarla sürekli mücadele ettiler (Basuyuş, 2017: 28).

Eyyubi sultanları, kendilerinden önce bölgede hüküm süren Fatımi ve Zengilerin takip ettiği ticari ilişkileri geliştirme ve genişletme politikalarını sürdürerek, ticareti önemli bir gelir kaynağı olarak görmüşlerdir. Eyyubilerin, Haçlı Seferlerinden etkilenmeden Latin ülkeleriyle sürdürdükleri ekonomik ilişkilerde bir bozulma ve duraklama görülmemiştir. Bilhassa Venedik, Pisa ve Cenova gibi İtalyan şehir devletleriyle ticari ilişkiler daha da geliştirilmiştir. Bu ülkelerden gemi yapımında kullanılmak üzere, kereste satın alınmıştır. Para basımında kullanılmak üzere bakır ve gümüş gibi metaller kısmen de olsa bu ülkelerden temin edilmiştir. Eyyubilerden ve diğer Doğu ülkelerinden (Çin ve Hindistan) başta İtalyan şehir devletleri Venedik, Ceneviz ve Pisa olmak üzere, Katalan ve Provence gibi ülkeler; baharat, ipek, parfüm, mücevherat, fildişi gibi lüks ürünleri satın almışlardır (Şeşen, 2000: 351).

Eyyubiler ticareti geliştirmek için Avrupa ülkeleriyle ticari antlaşmalar yaparak yabancı tüccarların hukuki ve ticari açıdan güvenliklerini sağlama konusunda onlara bir garanti vermiştir. İskenderiye, Dimyat ve Kahire gibi şehirler Avrupalı tüccarların geldikleri öncelikli şehirler olmuştur. Ayrıca Halep ve Dimaşk Eyyubileri de Avrupalı tüccarlarla ticari antlaşmalar yapmışlardır (Edde, 2007: 198).

Eyyubiler zamanında Kahire, Mısır'da yapılan ticaretin merkeziydi. Fustat'taki çarşı ve pazarlarda sadece yerli mallar satılmaz, Akdeniz ve Uzakdoğu'daki ülkelerden getirilen;

baharat, ipek, kıymetli taşlar gibi çeşitli ticari mallar satılırdı (Mackenzie, 1986: 357). Ünlü seyyah İbn Said el-Mağribi, Kahire ile Fustat'ı karşılaştırma yaptığı eserinde ticari hayatla ilgili verdiği bilgilere bakılınca, Kahire'nin deniz kıyısından uzakta olduğu için ticari malların burada biraz daha pahalı olduğunu, Fustat'ın ise Nil'e yakın olduğu için fiyatların Kahire'ye göre biraz daha ucuz olduğunu, fakat en güzel çarşıların ise Kahire'de olduğunu ifade etmektedir (el-Mağribi, 1970: 27). Eyyubi devleti sınırları içerisinde değeri çok yüksek olan şap madeni ve natrun bulunmaktaydı. Şap madeni Mısır'da keçe ve boya üretiminde kullanılmaktaydı. Ayrıca dokuma ve deri imalatında kullanılmak üzere Avrupa ülkelerine ihraç edilmekteydi (Basuyug, 2017: 310). Natrun ise kullanım alanlarının genişliğinden ve çeşitliliğinden dolayı çok aranan bir madendi. Bu maden temizlik, arıtma işlemlerinde, keten ağartma, cam ve cila yapımı gibi işlerde kullanıldığı için natruna talep oldukça fazlaydı. Natrunun fiyatı kantar başına 2 dirhem iken bu fiyat Kahire ve İskenderiye'de aşırı bir rağbetten dolayı fiyatı 70 dirheme kadar çıkmaktaydı (İbn Mammati, 1991: 334). Eyyubiler döneminde Frenklerle de canlı bir ticari ilişki kurulmuştu. Frenkler serbestçe Dımaşk'a girip ticari faaliyetlerde bulunma ve ihtiyacı olan malları satın alma izni elde etmişlerdi. Bu duruma Müslüman toplum tepki göstermiş ve Franklara mal satma ve onlara ticari ayrıcalığın verilmesine karşı çıkmışlardı (Makrizi, 1997 :407). Eyyubiler ihtiyaç duydukları, demir, kereste ve kurşun gibi madenleri deniz aşırı ülkelere temin etmeye devam etmişlerdir. Bu mallar yerli tüccarlara çok az karla satılmış, fakat aşırı ihtiyaç duyulduğunda ise yüksek fiyatla satın alınmıştır (Rabie, 1972: 94).

Eyyubiler İpek Yolu veya Baharat yolu aracılığıyla Uzakdoğu'dan Çin'den ve Hindistan ve Orta Asya ülkelerinden gelen ticari emtiayı Avrupa ülkelerine ve diğer ihtiyaç duyulan ülkelere göndermek suretiyle ticaretten büyük gelir elde ediyorlardı. Haçlılarla Ortadoğu'da siyasi olarak mücadele etmeleri onların Avrupa ülkeleriyle ticaret yapmalarına engel teşkil etmiyordu. Hatta Papalığın ticari ambargo uygulamasına rağmen ticari ilişkiler devam etmiştir.

3.1.2. Memlükler (1250-1517)

XIII. Yüzyılın ortalarında askeri bir ihtilal neticesinde Eyyubilerden iktidarı devralan Memlükler, iki yüz altmış yedi yıl Mısır ve Suriye'de hakimiyetlerini sürdürmüş ve Doğu Akdeniz ticaretinde en etkili devletlerden biri olmuştur. Türk olan Bahriiler ve Çerkez olan Burciler olarak iki ayrı döneme ayrılmıştır. Memlükler, Mısır ve Suriye'nin dışında Lübnan, Filistin, Ürdün, Sudan, Libya, Yemen ve Fırat'a kadar Anadolu üzerinde hakimiyet kurmuşlar ve buraları yönetmişlerdir (Ağır, 2015: 17). Ancak Ortadoğu'da Haçlı tehlikesinin ortaya çıkması ve o dönem Müslüman hükümdar ve emirlerinin kendi aralarındaki ihtilafı bir kenara bırakarak, müşterek düşmana karşı ortak hareket etmemeleri neticesinde Haçlılar Ortadoğu'ya yerleşmişlerdir (Özaydın, 1990: 89).

Haçlıların Doğu Akdeniz limanlarına yerleşmesiyle hem politik açıdan hem de ticari bakımdan bir takım yeni gelişmeler yaşanmış ve bu dönemde Antakya, Beyrut, Sur, Hayfa ve Akka gibi bazı limanlar önemli ticaret merkezi haline gelmiştir. Artık Hindistan ve Güneydoğu Asya ile olan ticari ilişkilerin büyük bir kısmı Kahire ve İskenderiye üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Haçlı Seferleri, Batı Avrupa ile Doğu Akdeniz ülkeleri arasında ticaretin yeniden ivme kazanmasına ve Avrupalıların kontrolünde bulunan ticaret yollarının yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur (Berkin, 1935: 72). Haçlı Seferlerinin başlamasıyla Franklar da Ortadoğu'ya gelerek Suriye Bölgesine yerleşmiş ve bu bölgenin ticari önemini anladıklarından doğunun ticari malları olan İpek, baharat, kıymetli taşlar vs. Avrupa'ya göndermişlerdir. Özellikle Haçlı Seferlerinin başlamasından sonra Venedikliler, Cenevizliler, Pizalılar ve Marsilyalılar bu ticaretten büyük gelir elde etmişlerdir (Keleş, 2018: 27 vd). Mısır'da Memlükler döneminde baharat ticaretiyle Kârimi tüccarları ilgileniyordu. Kârimi tüccarlarına baharat, Hintli tüccarlar tarafından Yemen'e getiriliyor ve onlar da buradan satın

aldıkları baharatı Mısır'a getiriyorlardı. Karimi tüccarları sadece baharat ticaretiyle uğraşmıyorlar, bunun yanında kök-boya ticareti, temel gıda (buğday-un-pirinç-şeker), mücevherat, kereste, ipek ticareti de onların ilgi alanlarına giriyordu ve bu işlerde oldukça başarılıydılar (Çetin, 2004: 80).

Mısır, Memlükler döneminde Asya ile Avrupa arasındaki İpek Yolu ve Baharat Yolu ticaretinde önemli bir merkez konumuna gelmişti. Memlükler döneminde Avrupalı tüccarlar baharat, ipek, inci ve kıymetli taşlar gibi çeşitli emtiayı satın almak için özellikle Mısır'a geliyorlardı. Çünkü Memlük sultanları, yabancı tüccarları kendi ülkelerine çekmek için onlara bazı ticari imtiyazlar tanıyorlardı. Böylece Mısır bu dönemde dünyanın en önemli pazarlarından biri haline gelmişti (Heyd, 1977: 422). Memlük sultanları, kendi ülkesinin tüccarı olan Kârimi tüccarlarına bazı kolaylıklar sağlayarak Hindistan ve Uzak Doğu ile olan ticarete etkin rol oynamaları için teşvik ediyorlardı. Karimi tüccarları, Kızıldeniz üzerinden yapılan ticaretin dışında İpek Yolu üzerinde bulunan İran ve Suriye ile de ticaretini geliştirmişler ve bunun neticesinde İskenderiye, Dımaşk ve Halep gibi şehirler önemli ticaret merkezi haline gelmiştir (Keleş, 2018: 88). Memlük sultanları, Kârimi tüccarlarına sağladıkları kolaylığı Uzakdoğu'dan ve Avrupa'dan gelen tüccarlara da sağlamışlardır. Memlük sultanları Haçlılarla mücadele etmelerine rağmen Avrupalı tüccarlarla ticari ilişkilerini kesmemişlerdir. Sultanlar, ileri görüşlülüğü sayesinde din ve ticareti birbirinden ayırarak Avrupalı ve diğer ülke tüccarlarına çeşitli kolaylıklar sağlamışlar ve konsolosluk açmalarına da izin vermişlerdir (Koprıman, 1989: 35).

3.1.3. Türkiye Selçukluları

Türkiye Selçuklu sultanları Anadolu'yu doğudan batıya ve kuzeyden güneye uluslararası ticarete açmışlar ve bu yollar üzerinde kervansaraylar inşa etmek suretiyle ülkeyi adeta ticaretin merkezi haline getirmişlerdir (Turan, 1971: 111). Çin'den başlayıp değişik ülkeleri geçtikten sonra İran üzerinden Anadolu'ya geçen İpek Yolu değişik güzergahlardan geçerek Bizans İmparatorluğu üzerinden Avrupa'ya kadar uzanıyordu. XIII. Yüzyılda Anadolu her bakımdan güvenli ticaret yollarına sahipti ve başşehir Konya hemen her istikametten gelen yolların kesiştiği bir merkez haline gelmişti. Doğu-batı ve kuzey-güney istikametinden gelen yolların merkezi konumunda olan Anadolu, İran üzerinden, Tebriz'den gelen yollarla Uzakdoğu'yu Erzurum-Erzincan-Sivas yoluyla Batı dünyasına bağlıyordu (Çetin, 2016: 328). Sivas Türkiye Selçukluları döneminde önemli bir ticaret merkeziydi. Orta Asya'lı tüccarlar Sivas'a gelince burada konaklıyorlar ve çok değişik ülkelere gelen Venedik, Ceneviz, Napoli ve Piza gibi İtalyan Cumhuriyetlerinden gelen tüccar ile Mısır, Suriye, Irak, İran ve Türkistan'dan gelen tacirler Sivas'ta geniş çapta mal alış-verişi yapıyorlardı. Türkiye Selçukluları XIII. Yüzyılda Sivas'ta sadece sabun, ıtriya ve at satışlarından çok büyük gelir elde ediyorlardı (Keleş, 2002:32). Sivas köle ticaretinin de merkeziydi. Burada satılan kölelerin büyük bir kısmı Suriye ve Mısır'a gönderilirdi (Makrizi, 1972: 274). Türkiye Selçukluları döneminde İpek Yolu üzerinde gelişmiş önemli pazarlardan birisi uluslararası bir fuar olan "Yabanlı Pazarı" dır (Sümer, 1985: 20). Bu pazar o dönemin en önemli pazarlarından birisidir. Bu pazar her yıl baharda açılır ve 40 gün sürerdi. Buraya yerli tüccarların yanında Arap, Acem, Tatar, Yahudi ve Avrupalı Hıristiyan tüccarlar da gelirdi (Ş.Turan, 2000: 153). Türkiye Selçukluları XIII. Yüzyılda önce 1207 yılında Antalya'yı sonra da 1214 yılında Sinop'u topraklarına katarak Anadolu'da kuzey-güney hattında da ticarete öncü rol oynamaya başlamışlardır. Türkiye Selçuklu sultanları uyguladıkları ticaret politikalarıyla Anadolu'yu Ortaçağ'da İpek Yolu ticaretinin önemli bir kavşak noktası haline getirmeyi başarmışlardır.

Sonuç

Tarihin en eski ve en uzun karayolu özelliğine sahip olan İpek Yolu, milattan önce II. yüzyıldan XVIII. yüzyılın sonuna kadar önemini korumuş ve farklı medeniyetlerin, farklı kültürlerin ve farklı din ve milletlere mensup insanların yaşadığı büyük bir coğrafyayı birbirine bağlamıştır. Doğu'da Çin'den başlayıp Batı'da Avrupa'ya kadar uzanan İpek Yolu, başlangıçta insanların ihtiyaçlarını karşılama çabalarından ortaya çıkmış ve daha sonra ülkelerin birbirleriyle ticari ilişkilerini geliştirmesiyle farklı bir alana yönelmiştir. Doğu-Batı

arasındaki bağlantıyı düz bir hat olarak değil, aynı zamanda kuzey-güney yönlerinde de bazı tali bağlantılarla devam ederek Asya'daki Türk devletlerinden geçerek Akdeniz bölgesine ve oradan da Avrupa ülkelerine kadar uzanmıştır.

Değişik zamanlarda farklı isimler altında Orta Asya'da kurulan Türk devletleri olan Hunlar'dan başlayarak sırasıyla, Göktürkler, Uygurlar, Hazarlar, Bulgarlar, Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Harezmsahlık devletleri bu coğrafyada devam etmiş ve Akdeniz havzasında yer alan Eyyubiler ve Memlüklerle devam ederek Türkiye Selçuklularıyla Anadolu'da son noktasına varmıştır. Türkiye Selçukluları uyguladıkları ticari politikaları sayesinde Anadolu'yu bir dünya ticaret merkezi haline getirmişlerdir. Anadolu'da XIII. asırda kurulan "Yabanlı Pazarı" uluslararası bir fuar niteliğinde olup, doğudan batıdan, kuzeyden ve güneyden gelen tüccar sayesinde yılda 40 gün açık kalmaktaydı ve farklı ülkelere gelen tüccarların malları bu pazarda sergilenmekteydi.

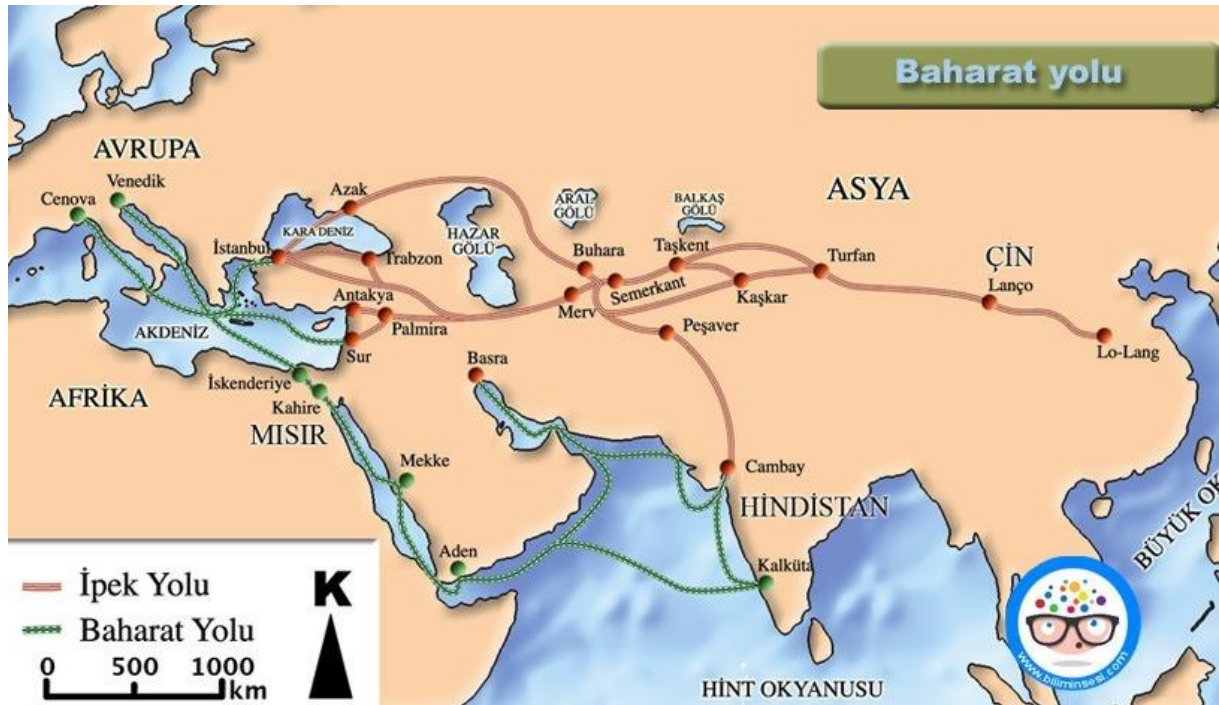
İpek Yolu, çok eski çağlardan beri dünya ticaretinin şah damarı sayılmış ve ana hat sayılan ve Çin ile Bizans'ı birleştiren bu büyük ticaret yolu Türklerin kontrolündeydi. Pekin'in kuzeyinden başlayan Türk sınırları İran'a, Horasan'a ve Hazar Denizi'ne kadar uzanıyordu. Türkler buldukları bölgelerde kendi ürettikleri malları İpek Yolu üzerinde gelen tüccarlara satıyorlardı. Bazen de Türk tüccarlar kendi mallarını İpek Yolu'nu takip ederek uzak ülkelere kadar gidip mallarını oralarda satıyordu. İpek Yolu üzerinde değişik adlar altında kurulan Türk devletleri bu yol güzergahları üzerinden yeterince faydalanmasını bilmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Ağır, Abdullah Mesud, *Memlûklarda Ticaret*, Konya 2015, Çizgi kitapevi.
- Aksoy, Yahya, *Si-An'dan Tiran'a Tarihi İpekyolu*, Ankara 2009, Kiropto Kitaplar.
- Altan, Çetin, "Memlûklar Devrinde Kârimi Tüccarları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XXII, (2004), s. 71-87.
- Asadov, Farda, "İpek Yolu Ticaretinde Hazar Kağanlığı'nın Ürünleri ve Tüccarları (IX-x. Yüzyıllar), Uluslararası "İpek Yolunun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni, Ankara 2016, c. II, *Türk Yurdu yay.*, s. 217-222.
- Basuyuğ Bedreddin, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler el-Melikü's-Salih Dönemi*, İstanbul 2017, Siyer yay.
- Berkin, Ahmet Rıza, *İpek Yolu*, Ankara 1981, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay.
- Cuveyni, Alaeddin Ata Melik, *Tarih-i Cihan-güşa* (nşr. Mirza Muhammed İbn Abdulvehhab-i Kazvini), Leiden ve Londra 1912,1916, 1937, II.
- Çiçek, Kemal, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Toplum ve Ekonomi", *Türkler*, c. V, Ankara 2002, s. 339-351.
- Çetin, Osman, *Türk- İslam Devletleri Tarihi*, Bursa 2016, Emin yay.
- Devlet, Nadir, "İslamiyetin Resmen Kabulü Bulgar Kültürü", *D. G. B. İ. T.*, İstanbul 1989 c. IX, s. 314-323.
- Dunlop, D.M., *Hazar Yahudi Tarihi*, İstanbul 2016, Selenge yay.
- Dokey, Taleyev-Syrym Yessenov, "İpek Yolu ve Türk Uygarlıkları", *Uluslararası "İpek Yolunun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni*, Ankara 2016, c. III, *Türk Yurdu yay.*, s.14-17.
- Edde, Anne-Marie, "Ayyubids", *El Three*, Leiden-Boston 2007.
- el-Ömeri, Şihabeddin b. Fazlullah, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım, Mesaliku'l-Ebsar*, (çev. Ahsen Batur), İstanbul 2014, Selenge yay.
- Gafarova, Renetta, "Kırım Tarihinde İpek Yoluna Dayanan Miras", *Uluslararası "İpek Yolunun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni*, Ankara 2016, c. III, *Türk Yurdu yay.*, s. 355-368.
- Gumilev, L. N., *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, (çev. Ahsen Batur), İstanbul 2003, Selenge yay.
- Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, (trc. Enver Ziya Karal), c. I, Ankara 1977, TTK yay.
- İbn Fazlan, *Seyahatname* (önsöz ve tercüme Ramazan Şeşen), İstanbul 2011, Bedir yay.
- İbn Mammatî, el-Es'ad (ö.1209), *Kavaninu'd-Devavin*, (thk. Aziz Süryal Atiyye), Mektebetü Medbuli, Kahire 1991.
- İbn Said el-Mağribi, Ebu'l-Hasen Nureddin (ö.685-1286), *en-Nücumü'z-zahire fî Hila Hazreti'l-Kahire* (thk. Hüseyin Nessar), Daru'l-Kütüb, Kahire 1970.
- İzgi, Özkan, *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2017, TTK yay.
-, "Harezmsahlık ve Moğulların İlk Karşılaşmaları ve Otrar Hadisesi", *Türk Kültürü*, Yıl 15, sayı 170, (1976), s. 28-35.

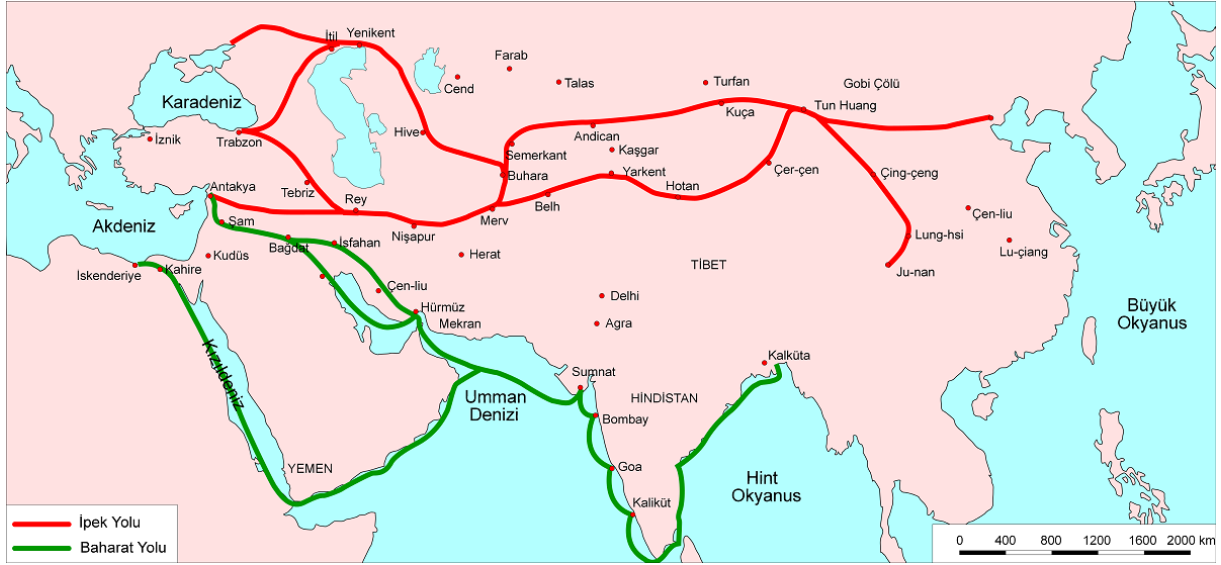
Kafesoğlu, İbrahim, *Harezmşahlar Devleti Tarihi* (485-618/1092-1221), Ankara 1992, TTK yay.
 Keleş, Bahattin, *Bahri Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat 1250-1382*, İstanbul 2018, Siyer yay.
,"Memlûkler Döneminde Kârîmi Tüccarlarının Uluslararası Ticaretteki Yeri ve Önemi", *Turkish Studies*, Volume 13/1, Winter 2018, P. 81-96.
,"Anadolu'da Gelişen Bazı Önemli Ticaret Merkezleri (Antalya- Kayseri-Sivas-Sinop)", Anadolu'da Tarihi Yollar ve Şehirler Semineri, 21 Mayıs 2001 Bildiriler, İstanbul 2002, Globus Dünya Basımevi, s.25-38.
 Koprıman, Kazım Yaşar, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", *D. G. B. İ. T.*, c. VII, İstanbul 1989, s. 17-78.
 Kydyrali, Darkhan, "Medeniyetler Diyalogu İnşasında İpek Yolunun Önemi", *Uluslararası "İpek Yolunun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni*, c. II, Ankara 2016, s. 89-103.
 Macknize, Neil D., *A Topographical Study of Cario under the Ayyubids*, The University of Michigan, Michigan 1986.
 Makrizi, Takıyuddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, c. I, (thk. Abdulkadir Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
 Merçil, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989, TTK yay.
 Munslı, K. M., *Moğulların Gizli Tarihi*, (çev. Ahmet Demir), Ankara 1948, TTK yay.
 Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt*, A. H. 564-741/ A. D. 1169-1341, Oxford University Press, London 1972.
 Sümer, Faruk, *Yabanlu Pazarı*, Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, İstanbul 1985, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay.
 Şeşen Ramazan, *Salahaddin Eyyubi ve Devri*, İstanbul 2000, İSAR vakfı yay.
 Taneri, Aydın, *Harezmşahlar*, Ankara 1993, Türkiye Diyanet Vakfı yay.
 Tekinoğlu, Hüseyin, *İlk Müslüman Türk Devleti Karahanlı*, İstanbul 2015, Kamer yay.
 Tezcan, Mehmet, *Klasik ve Ortaçağ Dönemlerinde Karadeniz ve Kafkasya*, Trabzon 2012, Serander yay.
 Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1971, Turan Neşriyat Yurdu yay.
 Turan,Refik, "Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, Ankara 2018, s. 444-479, Grafiker yay.
 Turan, Şerafettin, *Türkiye-İtalya I*, Ankara 2000, TTK yay.
 Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, Ankara 1990, TTK yay.
 Özdal, Ahmed N., *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar (X, XIV)*, İstanbul 2016, Selenge yay.
 Yazıcı, Nesimi, "Tük-İslam Devletleri", *İslam Tarihi El Kitabı*, Ankara 2012, Grakifer yay.
,"*İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara 2005, Türk Diyanet Vakfı yay.
 Yen-Te, Wang, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, (çev. Özkan İzgi), Ankara 1989, TTK yay.

EKLER

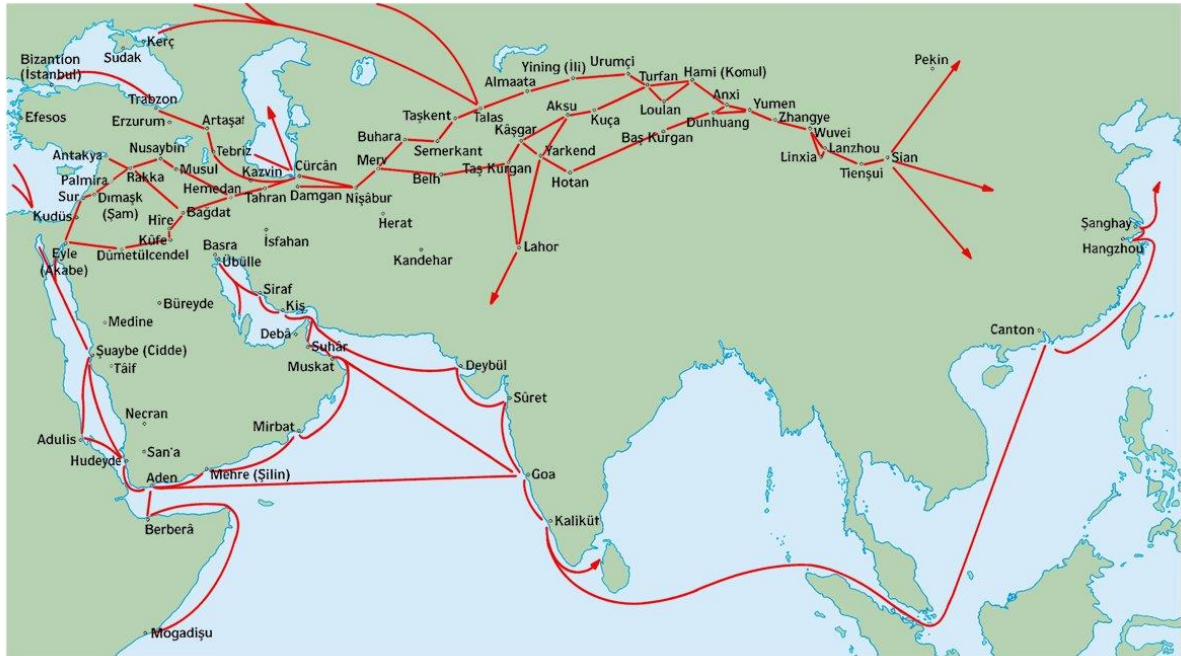


Ek1:Kaynak:
 yolu.jpg(18/09/2019)

www.biliminsesi.com/wp-content/uploads/2015/11/baharat-yolu.jpg



Ek 2: Kaynak: islamansiklopedisi.org.trmadde22ipek-yolu-1.jpg (18/09/2019)



Ek 3: Kaynak: www.guncelakademi.comuploadsimagesfotogaleri2014Aralikipek-ve-baharat-yolu-nerelerden-gecer-.png(18/09/2019)



İpek Yolunun Anadolu Güzergahı

Ek 4: Kaynak: <https://tarihportali.net/ipek-yolunun-ozellikleri-maddeler-halinde> (18/09/2019)

**KÜLTÖBE ARKEOLOJİK SİT ALANI: ARKEOLOJİK ARAŞTIRMALAR
IŞIĞINDA GENEL BİR BAKIŞ**
Kultobe Archaeological Site: An Overview in the Light of Archaeological Research

Serik AKILBEK*
Doç. Dr. Andrey HAZBULATOV**
Dr. Muzaffer GURSOY***
Arman OCAUBAEV****

ÖZET

Kültöbe arkeolojik sit alanı bugünkü Türkistan şehrinin tam merkezinde Hoca Ahmet Yesevi türbesinin güney batısında 27 hektarlık bir alan üzerinde yer almaktadır. Bu alan geçmişte Büyük İpek Yolu üzerindeki önemli yerleşim yerlerinden biri olmuştur. Dolayısıyla burası Türkistan halkının eski maddi ve manevi kültürünü, siyasi, ekonomik ilişkilerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Bu yüzden 2003 yılında UNESCO kültür mirası listesine kayıt edilmiştir. Türkistan'ın 19 Haziran 2018 yılında eyalet merkezi olarak ilan edilmesinden sonra yeni eyaletin yeni mimari stratejisine uygun olarak buranın kronolojik sırayla izlenebilen açık hava müzesine dönüştürülmesi hedeflenmiş ve Kültöbe arkeolojik sit alanında Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Spor Bakanlığı tarafından arkeolojik araştırmalar başlatılmıştır. Akılbek Serik Şaymerdenul başkanlığında Ocak 2019 yılı itibarıyla yürütülen arkeolojik araştırmalar sırasında birçok mimari yapı ve arkeolojik buluntu gün yüzüne çıkarılmıştır. Bunlar arasında Türkiye Devleti'ne, Buhar Hudat, Hokan ve Çarlık Dönemi'ne ait sikkeler, altın küpeler, dış kapağı deriden yapılan kitap, seramik pişirilen ocaklar ve sayısız küçük buluntular bulunmaktadır. Tüm bu buluntular sadece Kazakistan halkı için değil tüm Türk halkları için önem arz etmektedir.

Bu makalede Ocak 2019'dan beri ele geçen ve henüz yayınlanmamış arkeolojik verilerin belli bir kısmının tasnif edilmesi, bazı arkeolojik buluntuların tanıtımının yapılması ve karşılaştırmalı bir şekilde bilimsel açıdan değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Makaledeki verilerin yayınlanmamış olması ve ayrıca ilk defa bu makale kapsamında belli bir ölçüde değerlendirilecek olması bu makalenin önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kazakistan, Türkistan, Kültöbe, Arkeoloji, Türkiye

ABSTRACT

The Kultobe archaeological site is located on a 27 hectare area in the south-west of the Hoca Ahmet Yesevi Tomb in the very center of today's Turkestan city. This area has been one of the important settlements on the Great Silk Road in the past. Therefore, this place is important in terms of reflecting the old material and spiritual culture, political and economic relations of Turkestan people. It was therefore registered in UNESCO's cultural heritage list in 2003. After Turkestan was declared as a regional center on June 19, 2018, in accordance with the new architectural strategy of the new center, it was aimed to transform this place into an open-air museum in chronological order and archaeological surveys were initiated by the Ministry of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan in the Kultobe archaeological site. During the archaeological survey conducted by Akılbek Serik Shaymerdenuly in January 2019, many architectural structures and archaeological finds were unearthed. These include coins of the Turkish State, Buhar Hudat, Hokan and Tsarist Periods, gold earrings, a book made of leather with an outer cover, ceramic stoves, and numerous small finds. All these findings are important not only for the people of Kazakhstan but also for all Turkic peoples.

The aim of this article is to classify the archaeological data uncovered since January 2019, to introduce the archaeological finds and to evaluate them in a comparative manner. The fact that the data in this article has not been published and that it will be evaluated to a certain extent within the scope of this article for the first time reveals the importance of this article.

Key Words: Kazakhstan, Turkestan, Kultobe, Archeology, Turkish

*Arkeolog, Otrar Devlet Arkeoloji Koruma Müzesi, Müdür Yardımcısı. Otrar /Kazakistan (s.akylbek@hotmail.com)

**"Kültöbe Şehrinde Yürütülen Arkeoloji ve Restorasyon Çalışmaları Projesi" başkanı . Nur-Sultan/ Kazakistan.

***Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Arkeoloji araştırma enstitüsü görevlisi. Türkistan/Kazakistan.

****Tarihçi-Arkeolog, Kazak Bilimsel Araştırma Kültür Enstitüsü Müdürü. Nur-Sultan/ Kazakistan.

Giriş

Kazakistan'da Kanglı ve Orta Çağ arkeolojisi denildiğinde ilk olarak Sirderya havzası veya Türkistan bölgesi akla gelmektedir. Bu bölgede Kanglı döneminde (MÖ 2.- MS 6. yy) çok sayıda yerleşim yerleri inşa edilmiş ve kurgan mezarlıklar oluşturulmuştur (Poduşkin, 2000). Orta Çağlara (8. – 18. yy) gelindiğinde ise Sirderya kıyısında bizim kazı yürütmekte olduğumuz Kültöbe'nin yanı sıra Otırar, Şöytöbe, Sauran, Sıganak, İsfidjab, Yangikent ve Süt kent gibi birçok şehir kurulmuştur. Günümüzde bu şehirler eski Kazak halkının tarihi, sanatı, siyasi-ekonomik ilişkileri, manevi değerleri ve kültürlerini toprak altında saklı tutmaktadır. Bu açıdan Kültöbe şehrinin ve kazılar sırasında elde edilen veriler oldukça önem arz etmektedir.

Özde de belirtildiği üzere bu makalede Ocak 2019'dan beri ele geçen ve henüz yayınlanmamış arkeolojik verilerin belli bir kısmının tasnif edilmesi, bazı arkeolojik buluntuların tanıtımının yapılması ve karşılaştırmalı bir şekilde bilimsel açıdan değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Makaledeki verilerin yayınlanmamış olması ve ayrıca ilk defa bu makale kapsamında belli bir ölçüde değerlendirilecek olması bu makalenin önemini ortaya koymaktadır.

Makalede Kültöbe şehrinde tespit edilen mimari yapılar ve birkaç altın eser genel olarak ele alınmıştır. Mimari yapıları değerlendirmeden önce konuyu daha anlaşılır hale getirebilmek için öncelikle Kazakistan'daki eski yerleşim ve şehirlerin gelişim tarihine yer verilmiştir. Bununla birlikte Kültöbe şehrindeki yapıların inşasında kullanılan harçlar ve duvar teknikleri ayrıca ele alınmıştır. Ardından konutlar ve özellikle tapınaklar hakkında karşılaştırmalı bir şekilde bilgi verilmiştir. Tapınakların ve tapınak içindeki bölümlerde tespit edilen öğelerin inançla ilgili işlevleri üzerine tahminler yürütülmüş ve kültürel süreklilikle ilgili önemli düşünceler aktarılmıştır. Makalenin sonunda ele geçen altın eserler ele alınarak sonuca gidilmiştir.

1. Kazakistan Bölgesindeki İlk Yerleşim ve Şehirler

1.1. Tunç Çağı

Kazakistan'da M.Ö. 2000 yılında Tunç Çağı başlayıp Andronova kültürü meydana gelmiştir. Bu kültür sadece Kazakistan'ı içine almamış doğuda Minusinsk'ten batıda Urallara kadarki geniş bir alana yayılmıştır. Bilim adamları bu çağda Kazakistan'da yaşayan toplulukların avcı-toplayıcılıktan üretim ekonomisine geçtiğini ve yerleşik hayat sürdüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla bu dönemin arkeolojik kalıntıları yerleşim birimleri, mezarlar, eski maden ocakları, sunaklar ve kaya resimleri şeklinde bizlere ulaşmıştır (Kozıbaev, 2010, ss.101-149).

Kazakistan'da Tunç Çağı'na yönelik araştırmaların çoğunluğu Merkezi ve Kuzey Kazakistan sınırları içerisinde yürütülmüştür. Söz konusu bölgelerde 1960'lı yılların sonunda yürütülen arkeolojik araştırmalar sonucunda Atası, Bugılı (1, 2, 3), Akbaur, Şortandı-Bulak, Senkebay (Şet İlçesi), Targıbay (Bayanaul İlçesi), Bestöbe, Stepniak, Bozşaköl, Kanay, Kişi Kızılcıkar v.d. gibi birçok yerleşim yeri tespit edilmiştir (Margulan, Basenov ve Mendikulov, 2010, ss. 25-27). Bu yerleşimler henüz bir şehir özelliği taşımasa da Kazakistan'daki Kostanay eyaletinin hemen kuzey sınırındaki Çelyabinsk eyaletinde bulunan ve M.Ö. 2000 yılına tarihlendirilen Arkaim'in şehir denebilecek niteliğe kavuşmuş olması (Baypakov, 2007, s.14) Kazakistan'daki şehirlerin temelini Tunç Çağı'na kadar götürmemize olanak tanımaktadır.

Yukarıda belirtmiş olduğumuz Arkaim şehri planlı bir şekilde iç ve dış sur duvarıyla daire şeklinde kuşatılmıştır. İki sur duvarının arasına evler inşa edilmiş ve çemberin iç kısmı açık bırakılmıştır. Bu açık alanda toplumun önderleri önemli toplantılar yapmış ve önemli kararlar almış olabilir.

Arkaim şehrinin sur duvarlarının ön kısmına hendek kazılmıştır. Hendeğin günümüze ulaşan derinliği 2 m. ve duvarların yüksekliği 2,5-5 m. arasında değişmektedir. Hendeğin üzeri ahşapla örtülmüştür. Duvarların yüzeyi balçıkla sıvanmıştır. Şehre girişler batı, kuzeybatı, doğu ve güneydoğu yönünde bulunan dört kapı ile sağlanmıştır.

Arkaim'deki evler iki sur duvarın arasına ve iç duvarın iç kısmına birbirine bitişik şekilde dörtgen planlı olarak ahşap ve toprak ile inşa edilmiştir. Açıkça ifade etmek gerekirse evlerin duvarı iki sıra dikey olarak yerleştirilen kütüklerle oluşturulmuş ve üzeri ahşap levhalarla kaplanmıştır. Evlerin ebadı 190 ile 300 m² arasında değişmektedir. Evler iç kısımdan çeşitli odalara bölünmüştür (Kara, 2007, ss.45-46).

Yukarıda belirtilen mimari özellikler göz önünde bulundurulduğunda Arkaim'in şehir niteliği taşıdığı söylenebilir. Özellikle, Arkaim'de normal halkın yaşadığı evler dışında, atölyeler ve kamusal alanların sistemli bir şekilde düzenlenmiş olması bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

Daha önce yukarıda belirtilen Kazakistan'daki Tunç Çağı'na ait yerleşimlerin planına gelecek olursak, buradaki yerleşimlerin çoğunluğunun belli bir plan veya sistemden uzak arazi yapısına göre gelişigüzel inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Nitekim bazı yerleşimler belli bir plana göre düzenlenmiştir. Örneğin: her bir yerleşim biriminde 10-80 arasında konut yapılmıştır. Bu konutlar ortasında hayvanların tutulduğu bir açık alan kalacak şekilde daire veya kareye yakın bir biçimde sıralanmış olmalarına rağmen etrafi herhangi bir sur duvarıyla kuşatılmamıştır. Atasu, Şortandı Bulak ve Cabay-Karasu yerleşimi buna örnek teşkil etmektedir (Margulan vd., 2010, s.27). Bu da söz konusu dönemde halkların barış ve refah içinde yaşamış olduğuna işaret etmektedir.

Tunç Çağı yerleşimlerindeki evler yarı kulübe biçiminde yani, evin yarısı toprağın içine kalacak şekilde dörtgen planlı olarak inşa edilmiştir. Evlerin duvarı ağaç kütükleriyle veya levha taşlarla kaplanarak kapıları doğuya açılmıştır. Tabanına toprak ve kum serilerek üzeri dövülmüştür. Evlerin köşesine ocak yapılmıştır. Bazı evler çeşitli amaçlara yönelik kullanılmak üzere birkaç bölüme ayrılmıştır. Bu tür evlere Merkezi Kazakistan'da rastlanmıştır (Margulan vd., 2010, ss.29-38). Tunç Çağının sonlarına doğru Merkezi Kazakistan'da çok odalı evler yapılmıştır (Akbaur yerleşimi). Bazen iki oda birbirine yeraltı dehliziyle bağlanarak bir konut kompleksine dönüştürülmüştür. Bilim adamları yüzlerce yılın tecrübesiyle geliştirilen Andronova evlerinin bozkır bölgeleri için en elverişli olduğunu düşünmektedirler (Kara, 2007, ss.48). En önemlisi bu evlerin Kazakistan'daki Erken Demir Çağı ve Orta Çağda görülecek olan şehirlerin temelini oluşturmuş olması muhtemeldir.

1.2. Demir Çağı

Tarih kitapları MÖ 8. yüzyıllarda Demir Çağının başladığını ve bu çağda Kazakistan bölgesinde yaşayan toplulukların (Sakalar, Üysinler ve Kanglılar) göçebe hayvancılığa geçtiğini vurgulamaktadır. Bu yaşam biçimi temellerinin Tunç Çağında atıldığını, yani zamanla hayvan sayılarının çoğalmasıyla göçebe hayata geçilmesi mecburiyeti duyulduğu belirtilmektedir (Samaşev, Ermolaeva ve Kuş, 2007, ss.58-63). Bilindiği üzere söz konusu yaşam biçiminin temel unsurları arasında toplanabilir keçe evler, tunçtan ve demirden yapılan kılıç, hançerler, ok uçları, deriden yapılan çizmeler v.d. bulunmaktadır. Özellikle yaylak-kışlak hayatı göçebeliğin vazgeçilmezi olmuştur.

Fakat son yıllarda yapılan arkeolojik araştırmalar Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinde gerçek göçebeliğin olmadığını göstermiştir. Bununla ilgili olarak K. Baypakov, "Üysin yerleşiminde ele geçen buluntular Yedisuda yaşayan Sakalar ile Üysinlerin sadece göçebe hayat tarzını benimsemiştir şeklindeki düşüncenin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermiştir. Yedisu'da yaşayan Saka ve Üysinler'de yerleşik yaşam biçimi ve ziraatın olduğunu yeni buluntular kanıtlamaktadır. Örneğin, Esik köyü civarındaki Rakhat yerleşimi ile Şarın nehri kıyısındaki Saritogay yerleşiminin Saka ile Üysinler'e ait olduğu bilinmektedir. Ayrıca, Erken Demir Çağında Talgar civarında yaşayan toplulukların hem hayvancılık hem ziraat işleriyle uğraşarak buğday, darı ve arpa yetiştirmiş olduğu anlaşılmıştır. Bu yerleşimler Büyük İpek Yolu üzerindeki Orta Çağ şehirlerinin oluşmasına vesile olmuştur" demektedir (Baypakov, 2005, ss.5-6).

Aslında Demir Çağına ait şehirler 1946 yılında Sirderya'nın aşağı akışında S. P. Tolstov tarafından tespit edilmiştir. Bunların arasında Şirik-Rabat, Babiş Molda, Balandı, Barak-tam v.d. bulunmaktadır (Tolstov, 1962, s.136). Daha sonra bu şehirler Şirik-Rabat kültürü olarak tanımlanmıştır (Vainberg, Levina, 1993, s.3). S. P. Tolstov, söz konusu şehirleri Saka Apasiaklara mal etmiş olmasına rağmen (Tolstov, 1962, s.136) söz konusu şehirlerin aidiyeti bizlere göre tartışmaya oldukça açık gibi gözükmektedir. Çünkü, arkeolojik araştırmalar sırasında ele geçen buluntular kuzey kesimde yaşayan göçebelerle arasında kültür farkının olduğunu açıkça göstermiştir. Şirik-Rabat kültürü daha çok güney kültürleri (Horezm) izini taşımaktadır. Dolayısıyla söz konusu şehirler üzerinde daha detaylı çalışmalar yapılması ve kültürel aidiyet konusunun bir kez daha gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Sirderya'nın orta akışı ve Karadağ'ın güney yamaçlarında da MÖ 4.-MS 6. yüzyıla ait yerleşim ve şehirler tespit edilmiş ve bunların çoğunluğu Kanglılar'a mal edilmiştir. A. N. Poduşkin "Arıskaya Kultura" adlı kitabında Jauşıkumtöbe, Aktöbe-2, Çardaratöbe, Seittöbe, Köktöbe, Kultöbe, Altıntöbe gibi birçok Kanglı yerleşim ve şehirlerin adını dile getirmektedir (Poduşkin, 2000, s.185).

Bununla birlikte A. T. Töleubaev ve U. Ü. Ümitkaliev gibi isimler Doğu Kazakistan Eyaletine bağlı Zaysan İlçesi Şilikti Köyü yakınında Demir Çağına ait Karaşokı 1 yerleşimini tespit etmiştir. Burada 2011-2012 yılları arasında arkeolojik araştırma yapılmış ve yerleşimin mimari özelliği açığa kavuşmuştur (Töleubaev, Ümitkaliev, 2014, s.58).

Kazakistan'da Demir Çağı yerleşimleri ve şehirlerin planı, mimari yapıları, kullanılan malzemelerin özelliği sadece yapılan çalışmalar ölçüsünde tespit edilmiştir. Örneğin, en çok Şirik-Rabat şehrine yönelik arkeolojik araştırmalar (1948, 1949, 1957-1958 ve 2004-2006) (Kurmankulov, Birmukanova, Kalieva, Utubaev, 2005, s.53) yapılmış olmasına rağmen söz konusu şehrin mimari özelliği tam anlamıyla açığa kavuşmamıştır. Buna rağmen yapılan arkeolojik araştırmalar Şirik-Rabat mimarisi hakkında fikir sahibi olmamızı mümkün kılmıştır.

Şirik-Rabat şehri Kızılorda eyaletinin 300 km. batısında, Sirderya'nın eski yatağı Janadarya'nın sol yakasında yüksekliği 15 m.lik plato üzerinde yer almaktadır. Şehrin ilk kuruluş tarihi MÖ 5. yüzyıla dek geriye gitmektedir ve ikinci iskân 9-12. yüzyıllar arasındadır. Şehir yayvan biçimli olup etrafı hendek ve sur duvarıyla çevrilmiştir. Hendeğin günümüze dek muhafaza edilen derinliği 4-4,5 m., genişliği ise 40 m.dir. İlk sur duvarı hendekten çıkan toprak ile inşa edilmiştir. Bu döneme ait duvarın yüksekliği 3 m., taban genişliği 8-10 m. arasında değişmektedir. Arkeologlar 200-300 yıl sonra bu duvarın ham kerpiç ve çamur bloklarıyla yeniden oluşturulmuş olduğunu tespit etmişlerdir. Yenilenen duvarın günümüze dek muhafaza edilen yüksekliği 4 m., genişliği 4,5 m.dir. Sur duvarının 6 m. dışında genişliği 1,8 m.lik okçu kulesi bulunmaktadır. Kule mazgal delikleriyle donatılmıştır. Sur duvarı şehri kuzeyden ve doğudan gelecek olan tehditlere karşı korumuştur. Yukarıda da değinildiği gibi şehir zaman içinde farklı topluluklar tarafından birkaç kez iskân edilmiştir. Arkeologlar erken döneme ait mimari kalıntıları şehrin kuzeyinde ve yukarı şehri (sitadeli) merkezde tespit etmişlerdir. Burada, altı tane kurgan ve üç tane dairesel planlı yapı bulunmaktadır. Şehirdeki erken döneme ait yapılarda 40x30x10 cm. veya 50,5x40x10,2 cm. ebatlarına sahip ham kerpiç veya pahsa (pise, tauf) kullanılmıştır (Kuandıkov, Baypakov, Kurmankulov, 2011, ss.314-319).

Son olarak şunu belirtmekte yarar vardır ki, arkeolojik çalışmaların yetersizliği dolayısıyla şehirdeki erken döneme ait sokakların, evlerin, kült alanlarının ve diğer önemli yapıların planı tam anlamıyla açığa kavuşmamıştır. Nitekim verilen bilgilerden Şirik-Rabat şehrindeki diğer yapıların da planlı bir şekilde inşa edildiği tahmin edilebilir.

1.3. Orta Çağ

Kazakistan'ın Orta Çağı'nı kendi içinde erken (6-9. yy.), gelişmiş (10-12. yy) ve geç orta çağ (13.-15. yy) şeklinde üçe ayırmak mümkündür. Gösterilmiş olan zaman diliminde Yedisu bölgesinde ve Sirderya kıyısında çok sayıda şehir inşa edilmiştir. İsficab, Taraz,

Kulan, Aspara, Almatı, Talhir, Sırganak, Yangikent ve Sarayşık bunlardan bazılarıdır. Bu şehirler yerel kültürlerin tecrübesi ve çevre kültürlerin (Soğdlar) (Baytanaev, 2009, s.22) barışçıl etkisiyle gelişmiş olmalıdır.

Aslında 6-9. yüzyıllarda şehirler sadece yönetim merkezi biçiminde inşa edilmiştir. Nitekim, zamanla ticaret, zanaat, çiftçilik ve belli bir yönetim şeklinin gelişmesiyle Orta Çağ şehirlerinde yaşayan topluluklar sosyal tabakalara ayrılmıştır. Böylece şehirler sitadel kale (yukarı şehir), şahrıstan ve rabat şeklinde üç ayrı bölümden oluşturulmuştur. Örneğin, sitadelde kale şehrin yönetimini elinde bulunduran han veya kral (ailesi, kendine bağlı askerleri ve vezirleriyle birlikte) yaşarken, sitadelin etrafını kuşatan şahrıstan kısmında zengin, tüccar ve soylu aileler yaşamıştır. Bunların dışında kalan rabatta ise toplumun her işine yetişen ve zanaatla uğraşan sıradan halklar ikamet etmiştir (Artıkbaev, Pirmanov, 2008, ss.226-227). Şunu belirtmekte yarar vardır ki, şehir halkının yaşadığı bölümler dış saldırılara karşı sur duvarları ve hendeklerle kuşatılmıştır. Fakat, bazı şehirlerde sadece sitadel kısmı savunma sistemleriyle güçlendirilirken diğer kısımlar savunmasız bırakılmıştır.

Bugüne dek Kazakistan bölgesinde Orta Çağa ait birçok şehirde arkeolojik kazılar yürütülmüş olmasına rağmen hiçbiri tamamlanmamıştır. Nitekim, İsfijab, Taraz ve Otrar gibi büyük şehirlerde yürütülen arkeolojik araştırmalar dönemin mimari planlaması ve malzemeleri hakkında fikir sahibi olmamıza olanak tanımıştır. Buna göre şehirlerin düzenli ve düzensiz bir şekilde inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Düzensiz planlı şehirler başta onu oluşturan köylerin doğal gelişimi sonucu meydana gelmiştir. Yapılar iç içe geçmiş (Enfilade), karışık kümeler oluşturmuştur. Sokaklar arazinin iniş ve çıkışlarına uygun olarak köy yollarını devam ettirmiştir. Düzenli planlı şehirlerde ana sokaklar ızgara şeklinde kesilmiş ve evler bu sokakların arasına inşa edilmiştir.

Orta Çağ şehirlerinde yapı malzemesi olarak genellikle ham kerpiç, tuğla, pahsa, ahşap, taş, kireç vd. malzemeler kullanılmıştır. Bunlar arasında ham kerpiç ve pahsa vazgeçilmez olmuştur.

Konumuzu oluşturan Kültöbe şehrindeki duvarlarda genellikle ham kerpiç ve pahsa kullanılmıştır. Ayrıca yapılar enflade sistemine göre inşa edilmiştir. Kültöbe şehrinde açığa çıkarılan sosyal, dini yapılara ve bu yapılarda kullanılan duvar tekniklerine aşağıda daha detaylı yer verilmiştir.

2. Kültöbe Şehrinde Açığa Çıkarılan Mimari Yapılar

Konuya geçmeden önce şunları belirtmekte yarar vardır. Kültöbe şehrinde yapılan makraskopik gözlemler neticesinde şehrin sitadel kale ve rabattan oluşmuş olduğu anlaşılmıştır. Şimdilik rabatın herhangi bir sur duvarı ile kuşatılmamış olduğu görülürken, sitadelin etrafında sur duvarı izlerine rastlanmıştır. Yukarıda verilen bilgiler elimizdeki mevcut veriler ölçüsünde aktarıldığı için bilgilerin yeni gelişmelere, değişimlere açık olduğunu ve bu bilgilere yenilerinin eklenebileceğini de belirtmek gerekir.

Makraskopik gözlemlerin yanı sıra kazı sezonunda Kültöbe şehrinin dört ayrı noktasında kazı yapılmıştır. Bunlar merkezde yer alan sitadel (**Resim-1**), sitadelin kuzeybatısı ile güneydoğusundaki rabat (**Resim-2**) ve “Müsella” kapısının batısındaki A 16 ve B 16 plankareleridir (**Resim- 3**). Şehrin bel kemiğini oluşturan sitadelde MÖ 1. yy., MS 2- 3. yy. ve MS 9 - 12. yüzyıllara ait yapılara rastlanırken rabat alanında 13. ve 19. yüzyıllara ait yapılar açığa çıkarılmıştır. Buda Kültöbe şehrinin geçmişini milattan önceye dek götürmektedir. Yapıların dönemsel aidiyetiyle ilgili tahminler sikkeler, seramik ve seramik parçaları ışığında yapılmıştır.

Bu makalede mimari yapıları kronolojik sırayla değerlendirmek mümkün olmamış ve dolayısıyla sadece konutlar ve tapınaklar hakkında genel bilgi verilmiştir. Ayrıca Kültöbe

şehrinde tespit edilen harç çeşitleri ve duvar teknikleri konusu da bütünlük bir şekilde değerlendirilmiştir.

Aşağıda öncelikle Kültöbe şehrinde tespit edilen harç çeşitleri, duvar teknikleri ve ardından mimari yapılar ele alınmıştır.

2.1. Harç Kullanımı ve Duvar teknikleri

2.1.1. Harç Kullanımı

Kültöbe şehrinde yapıların temellerini bağlamak için üç çeşit harç kullanılmış olduğu tespit edilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Harç: En çok karşılaşılan harç türüdür. Karışımı toprak+saman+su veya çeşitli bitkiden oluşmaktadır.

2. Harç: Bu harç türüne nadir rastlanmaktadır. Karışımı toprak+kül+sudan oluşmaktadır. Balçığa kül katılarak çok sağlam ve kuvvetli harç elde edilmiştir.

3. Harç: Bu harç türüne bazı yapılarda rastlanmıştır. Karışımı toprak+tezek+sudan oluşmaktadır. Muhtemelen bu harcı hazırlamak için at tezeği kullanılmış olmalıdır. Çünkü günümüzde hala at tezeği karışımı harçlar ahır yapımında ve duvarların sıvanmasında kullanılmaktadır. Tezek karışımı sıvalar yağmura ve suya karşı çok dayanıklı olmaktadır.

Yukarıda belirtilen harçlar hem duvarların sıvanmasında hem de duvar yapımında kullanılmıştır. Kültöbe şehrinde yürütülen kazı çalışması sırasında üç tip duvar tekniği tespit edilmiştir. Bunlar, dolgu duvar, pisi duvar, pişmiş tuğla ve ham kerpiç duvardır.

2.1.2. Duvar Teknikleri

1. Dolgu duvar

Bu duvar tekniğinde öncelikle iki duvar paralel bir biçimde oluşturulur ve ortası toprak, kül, çamur, kerpiç veya tuğla parçaları gibi malzemelerle doldurulur. Kültöbe şehrindeki O 12 plankaresinde yürütülen kesit kazısı sırasında dolgu duvarına rastlanmıştır (**Resim-4**). İlk başta duvarın ortasındaki dolgulu kısmın yol olabileceği düşünülmüştür. Fakat kazı ilerledikçe bunun yol değil ortası kül ile doldurulmuş duvar olduğu anlaşılmıştır. Buna benzer bir duvar izine Türkistan'ın 30 km. batısında yer alan eski Sauran şehrindeki sondaj kazısı sırasında rastlanmıştır. Söz konusu duvar pisi tekniğinde düzenlendikten sonra ortası çamur parçalarıyla doldurulmuştur (Smagulov, 2010, s.119).

2. Pisi Duvar

Pisi duvar tekniği Orta Asya ve Kazakistan bölgesinde milattan önceki dönemlerden itibaren kullanılan (Tolstov, 1962, s.158) ve günümüzde de hala kullanılmaya devam eden bir tekniktir. Bu duvar tekniğinde çamur küçük parçalar halinde birbiri üzerine preslenmektedir. Kültöbedeki yapıların bir kısmı pisi tekniğiyle inşa edilmiştir (**Resim-5**).

3. Ham Kerpiç Duvar

Pisi duvar gibi ham kerpiç duvarda erken dönemden başlayıp günümüze dek kullanılan bir tekniktir. Ham kerpiç için öncelikle çeşitli boyutlara sahip kalıp hazırlanır. Hazırlanan kalıba çamur dökülür ve elle preslenerek kalıp geri çekilir. Böylece evlerin ve çeşitli yapıların inşasında kullanılan ham kerpiç hazırlanmış olur.

Kazı çalışması sırasında Kültöbe'deki yapıların hemen hemen tamamının ham kerpiçle inşa edilmiş olduğu görülmüştür (**Resim-6**). Ham kerpiçlerin boyutu döneme bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ham kerpiçlerin dönemlere göre boyutlarına aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Dönem	Ebat
19 yy.	27x17x8 cm. 30x16x7 cm. 33x16x6 cm.
19-20. yy.	38x18x8 cm.
10-11. yy.	28x14x10 cm.

12-13. yy.

40x20x10 cm.
43x20x10 cm.

4. Pişmiş Tuğla Duvar

Kültöbe şehrinde pişmiş tuğla duvarlar yok denebilecek kadar azdır. Tespit edilenleri oldukça tahrip edilmiştir (**Resim-7**). Pişmiş tuğla duvarlar genellikle Çarlık ve Sovyetler dönemine ait yapılarda kullanılmıştır. Fakat her iki döneme ait tuğlalar boyutları bakımından bir birinden farklıdır. Örneğin, Çarlık dönemine ait tuğlaların boyutu 34x20x7,5 cm. iken Sovyet dönemine ait tuğlalar 25x13x5 cm. ebatlarındadır.

2.1.3. Konutlar

Kültöbe şehrinde yürütülen kazı çalışması sırasında MÖ 1.-MS 3. yy. (Kanglı dönemi), MS 11-12. yy. (Karahanlılar dönemi), 9-10 yy. (Karluk dönemi), 13-14. yy. (Kıpçak dönemi), 16-17. yy. (Kazak Hanlığı dönemi) ve 19. yy (Hokan dönemi) kadarki zaman dilimlerine ait çeşitli yapılar açığa çıkarılmıştır. Bunlar konutlar, tapınaklar, sur duvar kalıntıları, ana yollar, ara sokaklar, taraçalar, açık hava mutfakları, avlular, kuyular ve diğer öğelerden oluşmaktadır. Özellikle erken döneme ait yapılara sitadel kısmında rastlanırken daha geç döneme ait yapılara rabat kısmında saptanmıştır.

Konutların çoğunluğu Kültöbe şehrinin kuzeybatı ve güneydoğu rabat kısmındaki üst kültür katmanında açığa çıkarılmıştır. Söz konusu kültür katmanında genellikle 19-20. yüzyıllara ait yapılar yer almaktadır. Yer yer 13-14. yüzyıllara ait yapılara da rastlanmıştır.

Kültöbe rabadından şimdiye dek 30'a yakın konut açığa çıkarılmıştır. Söz konusu konutlar genellikle tek, çift veya üç odalıdır (bir ön oda ve bir yatak odası şeklinde). Çok odalı konutlara çok az rastlanmaktadır. Üst kültür katmanındaki odaların tamamı ham kerpiçten inşa edilmiştir. Bazı evlerde 14. yüzyıla ait tuğlalar temel taşı olarak kullanılmıştır (**Resim-**). Bundan söz konusu dönemde Timur dönemi yapılarının tahrip edildiği anlaşılmaktadır.

Konutlar genellikle ana sokakla kesişen ara yollar boyunca uzanır. Odalar iç içe geçmiş karışık kümeler oluşturur (Enflade sistemi). Tamamı dörtgen planlıdır. İç kısmında sekiler yer alır. Bu sekilerin içinde bir ocak ve odanın tabanı altında baca olukları bulunur. Ocaktan çıkan dumanlar oda tabanı altına yapılan bacalardan geçerek duvarın iç kısmına açılan deliklere ulaşır ve böylece duman dışarı atılır. Bu yöntemle odalar hem alttan hem de duvardan ısıtılmış olur. Bununla birlikte bazı odaların orta kısmında “sandal oşak” olarak tabir edilen en fazla 40x15 cm büyüklüğe sahip ocaklar bulunur. Kazak arkeologlar bu ocaklara soğuk havada köz doldurulduğunu ve özellikle aile fertlerinin sandal ocaklaellerini ve ayaklarını ısıtmış olabileceklerini tahmin etmektedir.

Yukarıda belirtilen özelliklere sahip konutlara Taraz'da Balasagun, Kulan; Türkistan'da Otrar(Akişev, Baypakov, Erzakoviç, 1981, s.139; Ek olarak bakınız. Smagulov, 2010a, s.70); Kızılorda bölgesinde Jankent, Sıganak gibi Orta Çağ şehirlerinde rastlanmıştır.

2.1.4. Tapınaklar

Daha önceki araştırmalar sonucunda tespit edilen yapılar ile maddi buluntuları bir kenara bırakırsak bugüne dek Kültöbe şehri harabeleri Türkistan bölgesinde yaşayan eski halkların kültürünü, siyasi – ekonomik ilişkilerini ve manevi değerlerini toprak altında saklı tutmuştur. Bu sene söz konusu şehirde kazı çalışmaları tekrar başlatılarak farklı dönemlere ait maddi buluntular ve bunun yanı sıra ortasında “altar ocak” bulunan dört tane tapınak açığa çıkarılmıştır. Bu odalardan üçü dörtgen (**Resim-8**), bir tanesi de çember planlıdır (**Resim-9**). Dörtgen planlı odalarda duvar kenarları boyunca uzanan sekiler yer almaktadır. Bu sekilerde dini işlevleri yerine getiren kişiler oturmuş olmalıdır (**Resim-10**). Bununla birlikte dörtgen

planlı odalardan ikisinin hemen duvar kenarında tandır tespit edilmiştir. Tandırın bulunduğu kontekst göz önüne alındığında, söz konusu tandırda özel günler için yemekler hazırlanmış olmalıdır. Günümüzde Kazaklar arefe günleri veya kötü rüya gördüklerinde mayalı hamuru kızgın yağda pişirip komşularına dağıtmaktadır. Bu uygulama Kazaklar tarafından “iyis şıgaru” yani koku çıkarma şeklinde tabir edilmektedir (https://alashainasy.kz/din_islam/is-shyigaru-islamga-jat-pa-94160/). Yani bu uygulamanın altında ruhlara kokulu ziyafet sunma inancı yatmaktadır. Dolayısıyla tapınım odasındaki tandırın buna benzer bir inanç çerçevesinde kullanılmış olabileceği tahmin edilebilir.

Dörtgen planlı odaların orta kısmında bulunan altar ocaklara gelecek olursak, iki odadaki ocak nal biçimindedir. Üçüncü odadaki ocak ise biçim bakımından oldukça karmaşıktır. Bu oda 5x5 m. ebatlarına sahiptir. Ortasındaki ocağın ebadı ise 50x80 cm'dir. Ocağın yukarı kısmı “kedi kulağı” biçiminde sivriltilmiştir. İki kulağın orta kısmı yay biçimlidir. Aşağı kısmı ise balık kuyruğu şeklinde hafifçe iki yana açılmıştır. Ateşe bağlı inançları yerine getirmek için ocağın orta kısmına küçük kap yerleştirilmiştir. Kazı çalışması sırasında bu kabın kül ile dolu olduğu görülmüştür (**Resim-11**).

Buna benzer tapınım odalarına Kazakistan bölgesinde Otrar, Kuyruktöbe ve Eski Sauran (Karatöbe) höyüklerinde (Smagulov, 2010, s.328), Türkmenistan'da Sasani dönemine ait (3- 8. yy.) Mele-Heyran yerleşiminde (Vagner, 2006, s.84) ve Özbekistan'da ise Balalık Tepe höyüğünde açılan 12. odada tespit edilmiştir (Albauım, 1960, s.87). K. Bapakov, Otrar ve Kuyruktöbe'de tespit edilen odaları 12. yüzyıla tarihlendirirken, Türkmenistan ve Özbekistan'daki tapınaklar arkeologlar tarafından daha erken döneme (3-4. yy) tarihlendirilmiştir. Konumuzu oluşturan Kuyruktöbe'deki tapınak ise ele geçen seramik parçaları ışığında Karahanlılar dönemine, yani 11-12. yy'a tarihlendirilmesi gerektiği öngörülmüştür.

Bu tür tapınakları genellikle bilim adamları zerdüştlük diniyle ilişkilendirerek, odaların ateşle ilgili işlemlerin yerine getirilmesi sırasında kullanıldığını ifade etmektedir (Smagulov, 2010, s.334). Nitekim eski Türk halkları ve Kazaklar erken dönemden itibaren ateşin kutsallığına ve temizleyici vasfına inanmıştır. Bunu Kazakların ateş tanrısına “Aypara” ve meleşine ise “Alas” şeklinde tanımlar kullanmasından anlamak mümkündür (İbraev, 2005, s.147). Bununla birlikte Kazaklarda biri vefat ettiğinde onun evinde 40 güne kadar mum yakma veya ışıkları açık tutma gibi uygulamalar hala devam etmektedir. Buna benzer bilgiler Aynur Töleu'in makalesinde de geçmektedir. O, Şokan Valikhanov'u kaynak göstererek “Ateş evin koruyucusudur, bu yüzden Kırgızlarda (Kazaklar) yeni gelin bir evin kapısından içeri girdiğinde büyük evdeki ateşe tapması gerekmektedir.....” şeklinde bilgi aktarmıştır (<https://adebiportal.kz/kz/news/view/19432>).

3. Maddi Buluntular

Daha önce de ifade edildiği üzere kazılar sırasında Kültöbe şehrinde birçok maddi buluntu ele geçmiştir. Bu makalede tamamına yer verilmesi mümkün olmamış ve dolayısıyla aşağıda sadece birkaç buluntu ele alınmıştır.

1. Altın Buluntular

Kültöbe sitadelinin kuzey batı bölümünden beş tane matara biçimli, yedi tane zil biçimli ve iki tane de “kurbağa gözlü” yüzük ele geçmiştir. Matara biçimli beş altın obje varak altının biçim verilmesi ve içinin siyah bir maddeyle doldurulması suretiyle yapılmıştır. Üzerine çeşitli taşlar kakılmıştır. Ebatları 2-3 cm arasında değişmektedir (**Resim-12, 13**). Arkeologlar söz konusu altın objenin stil bakımından Hun dönemine (MS 2-3. yy.) ait olabileceğini tahmin etmektedir. Bu objenin benzerine henüz Kazakistan ve çevre bölgelerde rastlanmamıştır. Fakat stil bakımından bir birine yakın altın objeler Yedisu bölgesindeki Kargalıdan (Baypakov, 2007, ss.24-25) ve Güney Kazakistan'daki Kızıl-Kaynartöbe'de bulunmuştur. Bu altın eserin üzerine de çeşitli renklerde taşlar kakılmıştır. Taşların etrafı küçük yuvarlak altın tomurcuklarla süslenmiştir. Ayrıca her iki taşın arasına tomurcuklar

üçgen oluşturacak şekilde işlenmiştir. Bu altın eser kazıcısı tarafından 3-5. yüzyıllara tarihlendirilmiştir (Mınbay, 2016, s.284).

Ayrıca Kültöbe sitadelinin N 11 plankaresinde açığa çıkarılan iskeletin kafatası yanında bir altın küpe ele geçmiştir (**Resim-14**). Bu küpe ince altın telden yapılmış ve aşağı kısmına beyaz inci taşları dizilmiştir. Bu altın küpenin aynısına Türkistan bölgesinde bulunan Şöytöbe höyüğünde rastlanmıştır. E. Smagulov söz konusu küpeyi 13. yüzyıla tarihlendirmiştir (Smagulov, 2017, s.173).

3.2. Gümüş Buluntular

Bu sınıfta değerlendirebileceğimiz iki yüzük bulunmaktadır (**Resim-15**). Yüzüklerin birinin üzerinde mavi diğerin üzerinde ise yeşil taş bulunmaktadır. Her iki yüzük 19-20. yüzyıllara aittir. Benzerlerini müzelerde ve hatta günümüzde yaşlı kişilerin parmaklarında görmek mümkündür.

3.3. Tunç Buluntular

Tunçtan yapılan en ilgi çekici buluntu Kültöbe sitadelinin N 10 plankaresinde bulunan yüzüktür (**Resim-16**). Yüzük yuvarlak biçimli olup tırnak ucuna doğru uzanmaktadır. Bu uzunca kısım iki kulağı dik ve gagaları iki yana bakan grifon şeklinde stilize edilmiştir. Yüzüğün yuvarlak bölümü üzerine ağız açık ve yeleleri dik duran ejderha tasvir edilmiştir. Yapım stiline bakıldığında yüzüğün günlük kullanım için değil aksine muska veya mühür olarak kullanılmış olabileceği tahmin edilebilir. Birçok kaynağa bakmamıza rağmen söz konusu yüzüğün aynısına rastlanmamıştır. Fakat işçilik bakımından karşılaştırma yapabileceğimiz tek örnek Kültöbe'nin 70 km. güneyindeki Otırar şehrinde ele geçen ejderha tasvirli madalyondur. Açıkça ifade etmek gerekirse her iki buluntunun üzerindeki ejderha tasviri kabartma tekniğiyle yapılmıştır. K. Baypakov, söz konusu madalyonun Moğolistan'dan ithal edilmiş olabileceğini belirtmiş ve madalyonu 13. yüzyıla tarihlendirmiştir (Baypakov, 2007, s.42). Konumuzu oluşturan yüzüğün 12. yüzyıla ait kültür katmanından ele geçmiş olması bu dönemde doğu kültürünün Kazakistan kültürlerine hissedilir derecede etkisinin olduğunu kanıtlamaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse son birkaç yıl öncesine dek kitaplarda Saka döneminde sadece göçebeliğin olduğu (Abdekimulu, 1997, s. 31) ve bu dönemde yaşayan toplulukların bir yerden diğerine durmadan göç ettiği belirtilmekteydi. Oysa yukarıda verilen bilgiler Kazakistan'da Demir Çağı topluluklarının yerleşim ve şehirler kurduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Demir Çağında yaşayan toplulukların sadece göçebe hayatını benimsemediği ve bununla birlikte hem yerleşik hem yarı göçebe yaşam biçimini benimsemiş olduğu tahmin edilebilir. En önemlisi Kazakistan'da şehir oluşumunun çok erken dönemde başlamış olduğu varsayılabilir.

Kültöbe'de açığa çıkarılan tapınaklar bu tip dini yapıların çeşitli planlar çerçevesinde yapıldığını göstermiştir. Bu konuyla ilgili verilen bilgiler ateşle ilgili inancın sadece İran halklarında olmadığını ve ayrıca Türk halklarının inanç sisteminde de yeteri kadar yer aldığını ve bununla birlikte Hoca Ahmet Yesevi Hazretlerinin yaşamış olduğu dönemde bile eski uygulamaların devam ettirilmiş olduğunu tahmin etmemize olanak tanımıştır.

Son olarak ele almış olduğumuz birkaç altın eser, Kültöbe'de yaşayan halkların sanatını, estetik ruhunu gözler önüne sermekle kalmamış ve ayrıca zanaat işlerinde ileri seviyeye ulaşmış olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

1. Albauim, L. İ. (1960). *Balalık-Tepe*, Toşkent, Uzbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Naşrieti.
2. Akişev, K. A., Baypakov, K. M., Erzakoviç, L. B. (1981). *Pozdnesrednevekovi Otrar (XVI-XVIII vv.)* Alma-Ata, İzd-vo "Nauka" Kazakhskoy SSR.
3. Abdekimulu, A. (1997). *Kazakistan Tarikhi (erte dauirden buginge deyin)*. Almatı: Respublikalık baspa kabineti
4. Artıkbaev, J. O., Pirmanov, A. B. (2008). *Kazakistan Taikhi (entsiklopedialık basılım)*. Almatı: Atamura.
5. Baypakov, K. M. (2005). *Kazakistan arkheologiası men madeni murası. Memlekettik "Madeni Mura" bagdarlaması boyınşa 2005 jilgi arkheologialık zertteuler jaylı esep* (Editör K. M. Baypakov). Almatı.
6. Baypakov, K. (2007). *Kazakstannın ejelgi kalamaları*. Almatı: Aruna baspası
7. Baytanaev, B. (2009). "Etnokulturnie svyazi skotovodçeskikh plemen İspidjabskogo istoriko-kulturnogo rayona i Sogda v epokhu drevnosti". *Kazakistan Respublikasının Ulttık Gılım Akademiasının Khabarları*, 1 (268), Almatı.
8. İnternet: https://alashainasy.kz/din_islam/is-shyigaru-islamga-jat-pa-94160/ adresinden 10.07.2019 tarihinde alınmıştır.
9. İnternet: <https://adebiportal.kz/kz/news/view/19432> adresinden 09.06.2019 tarihinde alınmıştır.
10. İbraev, M. (2005). Saniarka Kazaktarının Salt-Dastürleri men Adet – Gurıptarı. S. Ajigali (Editör). *Kazak Khalkının Dastürleri men Adet-Gurıptarı*. Cilt 1, Almatı, Aris Basparı.
11. Kurmankulov, J. K., Birmukanov, A., Kalieva, J., Utubaev, J. (2005). Şirik-Rabat kala jurtı men onın manındağı arkheologialık zertteuler. *Memlekettik "Madeni Mura" bagdarlaması boyınşa 2004 jilgi arkheologialık zertteuler jaylı esep* (Editör K. M. Baypakov). Almatı.
12. Kuandıkov, B., Baypakov, K., Kurmankulov, J. (Editör) (2011). Kazakistan Respublikasının tarikhi jane madeni eskertkişterinin jinagı. Kızılorda oblısı. Almatı: Aruna baspası.
13. Margulan, A., Basenov, T., Mendikulov, M. (2010). *Kazakistan arkitekturası*. Almatı: Öner baspası.
14. Minbay, D. K. (Editör) (2016). *Gasırlar Altın. Ulttık Muzeydin Altın jane Kümis Toptoması*. Astana, Regis-ST Poligraf.
15. Poduşkin, A. N. (2000). *Arıskaya Kultura Yujnogo Kazakhstana*. Türkestan.
16. Samaşev, Z., Ermolaeva, A., Kuş, G. (2007). *Kazak Altayının Köne Kazınaları*. Almatı: Öner Baspası.
17. Smagulov, E. (2010). *Drevnii Sauran*. Almatı.
18. Smagulov, E. A. (2010a). K İstorii Proiskhojdenia i Razvitiya "Jilişa Otrarskogo Tipa". *Kazakistan Respublikası Ulttık Gılım Akademiasının Khabarları*. Seriya Obşestvennikh Nauk. 1 (274). Yanvar-Fevral. Almatı, NAN RK.
19. Smagulov, E. (2017). *Drevnii Turkestan: ştrikhi k istoričeskomu portretu*. Almatı.
20. Tolstov, S. P. (1962). *Po drevnem deltam Oksa i Yaksarta*. Moskva: Vostoçnikh Literaturi.
21. Töleubaev, A. T., Ümitkaliev, U. Ü. (2014). Şıgıs Kazakistan jerindegi sak dauirinin Karaşokı 1 konısı. *Ulu Dalanın Salt Attıları: Dastürler men Üderister* (Editör B. M. Khasenova). Astana: gruppı FİA im A. Kh. Margulana v. g. Astana.
22. Vagner, M. (2006). Podium Khrama Ogniya s Gipsovım Ukraşeniem v Vide Kvadratnikh Metop iz Mele-Kheyran. *Miras. Nauçno Populiarnikh Jurnal*. №1 (21), Türkmenistan

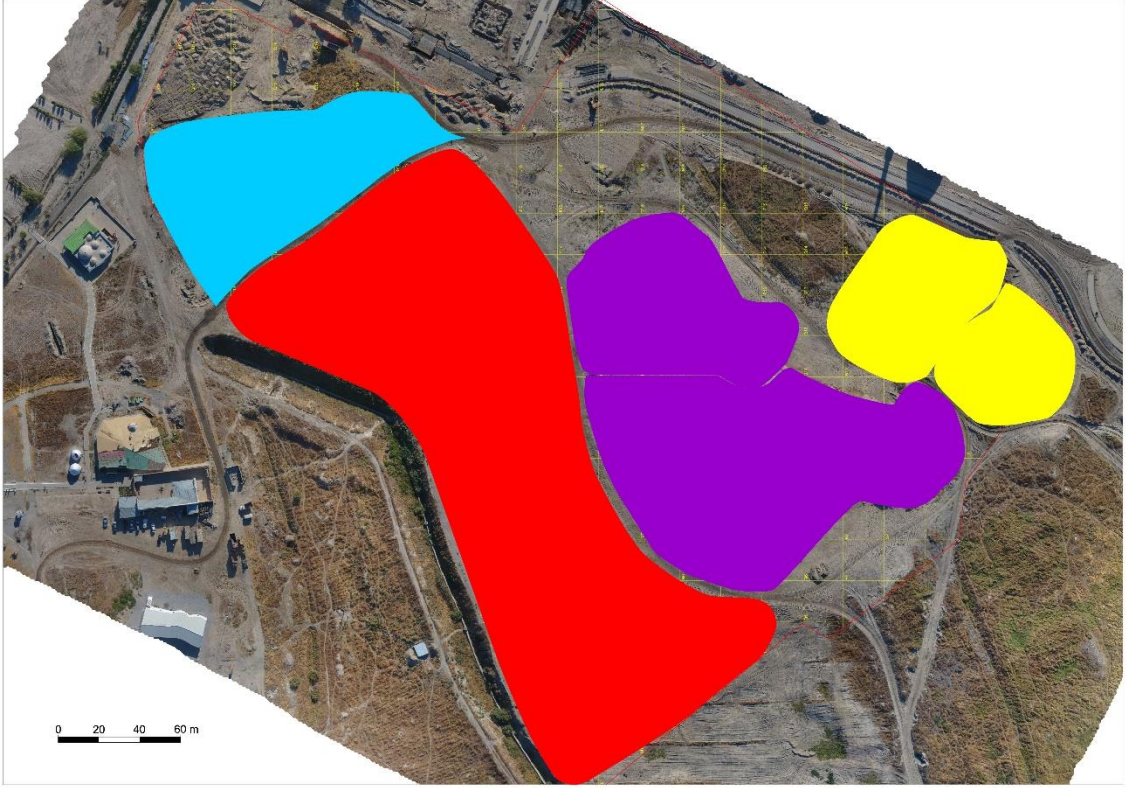
Ekler



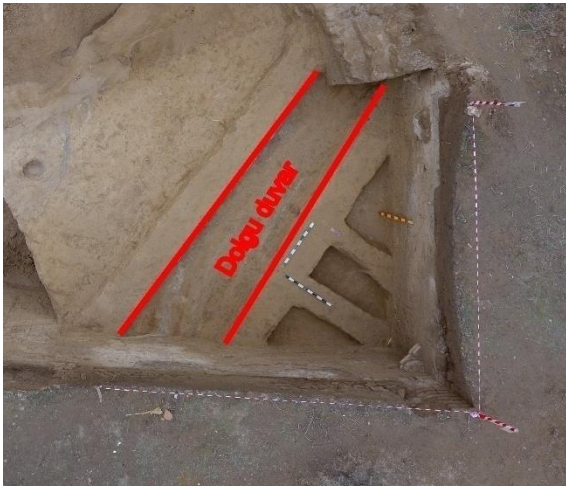
Resim-1: Sitadelin kuş bakışı görüntüsü



Resim-2: Kuzeybatı rabatta açılan konutlar



Resim-3: Kazı yapılan alanlar



Resim-4: Dolgu duvar



Resim-5: Pisi duvar



Resim-6: Kerpiç duvar



Resim-7: Pişmiş tuğla duvar



Resim-8: Dörtgen planlı tapınım odası



Resim-9: Çember biçimli tapınım odası



Resim-10: Tapınım odasındaki sekiler



Resim-11: Altarın temizlenme aşaması



Resim-12: Matara biçimli altın obje



Resim-13: Zil biçimli altın objeler



Resim-14: Altın küpe



Resim-15: Gümüşyüzükler



Resim-16: Ejderha tasvirli yüzük

İRAN İSLAM CUMHURİYETİ MİLLİ GÜVENLİĞİ, İRAN TÜRKLERİ ve TÜRKÇÜ HAREKET

Iran Islamic Republic National Security, Iran Turks and Turkic Movement

Doç. Dr. M. Serkan TAFLIOĞLU*

ÖZET

İran coğrafyası bin yıldan fazla süredir 20. yüzyıla kadar Türklerin siyasi hükümler olduğu bir bölgedir. İran'da Pehlevi döneminde Fars dili ve kültürü üzerinden Humeyni sonrası ise Şiilik, dini değerler üzerinden siyasi ve kültürel hükümler kurmaya çalışmışlardır. İran 7. yüzyılda bütünlüğünü kaybetmiş 16. yüzyılda Safevi Türk Devleti kurulana kadar bütünlüğünü bir daha sağlayamamıştır. Tarihsel koşullar ve Jeopolitik rekabet/gerekçeler ile Safevi Türk Devletinden itibaren devlet yönetiminde Farsça Türkçenin yerine hakim unsur olmaya başlamıştır. Pehlevi döneminde İran Türklerinin siyasi hükümler olduğu coğrafyada Farsça ve Fars kültürü baskısı karşısında Türklük bilinci uyanmaya başlamıştır. Şiilik bilinç ve şuuru İran Türkleri için baskın kimlik unsuru olmaya devam etmiştir. Devrim sonrası Türklük bilinç ve şuuru gün geçtikçe gelişmektedir. Çalışmamızda saha gözlemlerimiz ve İran'daki Türkçü hareketlerin İran İslam Cumhuriyeti milli güvenlik algısı üzerindeki etkileri incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İran, Türkçü Hareket, İran Milli Güvenliği

ABSTRACT

The geography of Iran has been a region where Turks had been the political ruler until the 20th century for more than a thousand years. In Iran, after Khomeini over Persian language and culture during Pahlavi period, Shiism tried to establish political and cultural sovereignty over religious values. Iran lost its integrity in the seventh century and could not establish its integrity until the establishment of the Safavid Turkish State in the 16th century. With the historical conditions and geopolitical rivalry / reasons, it has become the dominant factor in the state administration instead of Persian Turkish since the Safavid Turkish State. In the period of Pahlavi, the Turks of Iran began to awaken the consciousness of Turkishness in the face of the oppression of Persian and Persian culture in the geography where it was the political ruler. Shi'ism consciousness and consciousness continued to be the dominant identity for Iranian Turks. After the revolution Turkish consciousness and consciousness are improving day by day. In our study, we will try to examine our field observations and the effects of the Turkist movements in Iran on the perception of national security in the Islamic Republic of Iran.

Key Words: Iran, Turkist Movement, Iran National Security

Giriş Yerine

İran coğrafyası son bin yıldır 20. yüzyıla kadar, bir dönem Moğol-Türk hakimiyetinde bulunsa da, etkin bir şekilde Türk siyasi hükümdarlığı altında bulunan bir coğrafyadır. Binlerce yıllık siyasi tarihinde Türkler birçok alfabe kullanmış bu inanca, döneme ve coğrafyaya göre değişmiştir. Son bin yılda siyasi ve askerî açıdan İran coğrafyasında üstün başarı gösteren Türkler kurduğu devletleri yönetirken resmî dili Farsça olarak tercih etmişlerdir. Moğollar da kendi kısa hakimiyet dönemlerinde Farsça'yı bürokrasi ve saray dili olarak kullanmışlardır. Bunun sebeplerini ortaya koymak çalışmamızın dışında kalmaktadır. Sonuçları ise sadece İran platosundaki Türklerin değil tüm Orta Doğu coğrafyasındaki Türklerin kaderini etkilemiştir. Türkler 6. yüzyılda dağılan Sasani İmparatorluğu yerinde İran platosundan tekrar siyasi hakimiyeti merkezileştirmiş ve Safevi Türk İmparatorluğunu kurmuşlardır. İki Türk İmparatorluğu arasında varlığını sürdürmek zorunda kalan Safevi Türk İmparatorluğu için Şiilik bölgedeki hakimiyet mücadelesinde en önemli dayanak noktasını oluşturmuştur. Farsça dönemin sınırları göz önüne alındığında bölgede bulunan Aryan kökenli Fars, Beluç, Lor, Mazendarani, Kürt, Gilani vs. gibi unsurları yönetme ve iletişim açısından, Şiilik ise göçebe Türkmenleri yönetmek için meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Bu siyasetin sonucu ve iki Türk imparatorluğu ile rekabetin doğal sonucu Farsça ve Şiilik İran coğrafyasında hakim unsur olarak ön plana çıkmıştır. İran Türklerinden kastımız ise daha çok İran Azerbaycan bölgesinde bulunan Türkler ve Türkçü Harektir.

*Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, T.C. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (stafflioglu@gmail.com)

Yöntem

Çalışmamızda mümkün olduğunca birincil kaynaklar ve katılımcı gözlemci olarak İran sahasındaki gözlemlerimiz çerçevesinde bir yöntem kullanacağız. Otoriter ve totaliter rejimlerde anket ve görüşmelerin sağlıklı sonuçlar vermesi pek mümkün değildir. Özellikle Orta Doğu'da etnik dağılım oranlarına çok temkinli yaklaşmak gerekmektedir. İdeolojik ve propaganda içeren yaklaşımlar çalışmaları bilimsel nitelikten tamamen uzaklaştırmaktadır. Özellikle vurgulamamız gereken İran Azerbaycan Tebriz şehrinde yaşayan bir Türk ile Horasan, Meşhed şehrinde yaşayan bir Türkmen'in aidiyet ve kimlik tanım ve anlayışlarının farklı olabileceğidir. Bu sebeple sahadaki gözlem ve tecrübelerimiz İran Azerbaycan coğrafyasında ve Tahran'da yaşayan Şii Türkler üzerinedir. Güvenilir ve sağlıklı bulmadığımız için İran Türkleri üzerine sayısal oran ve rakam vermek uygun görülmemiştir. İran İslam Cumhuriyeti vatandaşlarının etnik kökenlerinden ziyade inanç esası üzerinden bir dağılım yaptığı için akademik araştırmalarda verilen veriler tahmine dayanmaktadır.

İran Siyasi Tarihi Üzerine

İran/Aryan ülkesinin tarihsel olarak nereyi ve ne ifade ettiği üzerine ciddi tartışmalar bulunmaktadır (Kia, 2014, s.89). Bu tartışmalara girmeden İran siyasi tarihini kısaca ortaya koymaya çalışacağız. İran coğrafyası tarih boyunca istilalara maruz kalmış askerî/siyasi hakimiyetini koruyamasa da Farsça üzerinden kendi harsi yapısını muhafaza ederek ayakta kalmayı başarmıştır. İran platosu Arap/İslam orduları tarafından fethedilme başlanınca güçlü bir yazı kültürü ve Fars bürokratik bir yapı bulmuş ve bunu kullanmaya devam etmiştir. Aynı şekilde Türkler de gerek günümüz İran, Afganistan ve Pakistan bölgesindeki Aryan unsurların yönetim kolaylığı için ve askerî/siyasi hakimiyete daha fazla önem verdikleri için Farsça yazmaya ve Fars bürokrasi unsurlarını istihdam etmeye devam etmişlerdir.

Orta Çağ Orta Doğu'sunda devlet ve toplum ilişkilerini ve hakimiyet/egemenlik kavramlarını incelemek ve anlamak zor bir meseledir. Yazı kullanmak ise binlerce yıldır yöneten/hükümran sınıfa ait ve onların denetiminde bir faaliyettir. Türkler İran coğrafyasında siyasi/askerî hakim ve yöneten unsur olmasına rağmen Türkçe yerine Farsça kullanılmasına devam etmiştir. 16. yüzyılda yaklaşık 1000 yıl önce İran coğrafyasında dağılan Sasani İmparatorluğu devleti yerine Türkler tarafından yeniden İran platosunda Safevi Türk Devleti kurulmuştur. İran'ın o dönemde yönetim dili Türkçe, halkını çoğunluğu ise Şii olmayan bir ülkeydi. İran coğrafyasında iki Türk imparatorluğu tarafından kuşatılan bir Türk devletinin ayakta kalmasının çarelerinden biri Şiilik ve Farsça kültürü güçlendirmek olarak ortaya çıkmıştır. İran-Osmanlı ve İran Safevi-Özbek savaşları bu durumun daha da güçlenmesine ortam sağlamıştır. Kimi batılı araştırmacılar İran Türklerinin Şii olmasıyla ilgili olarak Pers mirası yanılığına düşmektedir (Moreno, 2005, s.2). 19. yüzyıla gelindiğinde ise çoğunluğu Şii ve Farsçanın gerek yönetimde gerek halk üzerinde hakim kültür olmaya başladığı bir İran ortaya çıkmıştır. İran'da gelişen bu sürecin sebepleri çalışmamızın konusu dışında kalmaktadır.

20. yüzyılına gelindiğinde ise İran'da, İslam ülkelerinin ortak özelliği, okuma-yazma oranının neredeyse yok denecek kadar az olmasıdır. Osmanlı'da olduğu gibi İran da bir nevi Tanzimat dönemi yaşamış; Avrupa okullarına Türkiye üzerinden giden İranlılar anayasa, yurttaşlık ve özgürlük gibi kavramları öğrenerek ülkelerine dönmüşlerdir. İran, ulema ve aydınları anayasa yaparak yönetimde söz sahibi olmak ve şahın yetkilerini sınırlandırmak istemiş ve kargaşa döneminde ise Pehlevi hanedanı kurulmuştur. İyi bir eğitimi olmayan, okuma yazma bilip bilmediği İranlı tarihçiler tarafından hâlâ üzerinde tartışılmaktadır. Atatürk hayranı olan Rıza Han Aryan kültürü ile Farsça'ya dayalı güçlü bir seküler ulus-devlet kurmaya gayret etmiştir. İran Devrimi sonrası Rıza Han'ı kötülemek için Atatürk

hayranı olduğu ve birçok fikri Atatürk'ten aldığı vurgulanmıştır. Rıza Han zorunlu eğitim, zorunlu askerliği kanunlaştırmış ve güçlü merkezî bir devlet kurmaya gayret etmiştir. İkinci Dünya Savaşında tarafsız kalmak istese de jeopolitik koşullar buna müsaade etmemiştir. Sovyetler Birliği, ABD ve İngiltere'nin İran'ı işgali sonrası yerine oğlu Muhammed Rıza tahta geçirilmiştir. Sovyetler Birliği İran'dan çıkmadan önce Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ni kurmuş ve desteklemiştir. O dönem İran Türklük bilincinin ve toplum yapısının Rus işgaline tepkisi sebebiyle bu cumhuriyet Tahran güçlerinin müdahalesi karşısında tutunamamıştır.

Musaddık Dönemine kadar anayasa uygulanmaya devam etmiş fakat siyasi tarihte meşhur Amerikan ve İngiliz istihbarat servisleri CIA, MI6 operasyonu ile Musaddık hükümeti askerî bir darbeyle devrilmiştir. Şah Muhammed Rıza Pehlevi, babasının siyasetini devam ettirmiş, zorunlu askerlik, zorunlu eğitim, medreselerin, basın, ekonominin ve siyasetin sıkı bir denetim altında tutulduğu bir rejim kurmuştur.

Rıza Pehlevi, iç siyaset ve dış siyasette Şii jeopolitiğini güçlü bir şekilde kullanmaya gayret etmiştir. Fas'tan Afganistan'a tüm Şii ve Aryan kültürüne ait değerlerin yayılması için kültür merkezleri açılmış ve desteklenmiştir. İran'ın İslam öncesi dönemlere atıflar yapılarak Şah hükümetleri tarafından Ahameniş ve Sasani İmparatorlukları ve Aryan kültürü ile Farsça kutsanmaya ve savunulmaya başlanmıştır. Bunun doğal sonucu olarak 30 yıl öncesine kadar, 1926 öncesi, İran Şah'ı Türkçe konuşan biriyken şimdi Türkçe konuşmak yasaklanmaktaydı. Bu durum İran Türklerinde ciddi tepkiler ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

1963 yılında Şah'ın Aryan kültürü üzerine kurmaya çalıştığı seküler devlet ve kimilerine göre ihya etmeye çalıştığı Sasani İmparatorluğu hayali, Humeyni'nin meydan okumasıyla karşılaşmıştır. Başlarda küçümşenen Humeyni, Şah Rıza Pehlevi ülkeyi terk edene kadar pek ciddiye alınmamıştır. Sonuçta İslam öncesi Aryan ve Sasani kültürüne düşman biri Şah'ın monarşisini yıkararak yerine kendi anlayışına göre bir İslam Cumhuriyeti kurmuştur.

İran İslam Cumhuriyeti Milli Güvenliği

Milli Güvenlik kavramı tarifi çoğu zaman güvenliğin tarif edildiği ülkeye/kişiyeye göre değişim göstermektedir. Milli güvenliğin ne olduğundan daha ziyade onu kimin belirlediği önemlidir. Coğrafyanın bir ülkeye zorunlu hale getirdiği güvenlik algısı ile otoriter/totaliter rejimlerin buna ekledikleri güvenlik etkenleri ortaya çıkabilmektedir. İran İslam Cumhuriyeti bu bağlamda günümüzde totaliter bir rejime en uygun örneklerden birini teşkil etmektedir. İran anayasası ülke bütünlüğü ve sınırlarının korunması gibi temel güvenlik hedeflerini içerse de, İslami hedefler, doğal olarak Şii jeopolitiği üzerinden diğer İslam ülkeleri ile ilişkiler üzerinden amaçlar ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İran İslam Cumhuriyeti'nin temel milli güvenlik hedefi söylemi dünyadaki tüm İslami mazlum halkları desteklemek için ortaya çıkmaktadır. Zaman içinde realpolitik bu İran İslam Cumhuriyeti'nin bu idealist/romantik söylemlerinin aşınması ve pragmatist uygulamalara geçilmesine sebep olmuştur.

Milli güvenlik demek esas itibarıyla bir açıdan ülke için güvenlik kararlarını kimin veya hangi kurumların aldığı ile ilgilidir. Güvenlikte karar alma süreci aynı zamanda o ülkenin siyasal rejiminde gücün kimin elinde olduğu ve nasıl el değiştirdiği ile doğrudan ilgili bir konudur. Bu durum ilgili devletin anayasal ve siyasal yapısının iyi bir şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. Otoriter/totaliter rejimlerde anayasa veya kanunlarda yazanlar üzerinden sistem içerisindeki güç unsurlarını ve ilişkilerini doğru anlamak pek mümkün değildir. İran İslam Cumhuriyeti'nde anayasal açıdan açık bir şekilde güç tek bir kişide toplanmaktadır. İran'daki tüm güvenlik kurumlarının komutan ve sorumlusunu atamaya, değiştirmeye ve azletmeye yetkili kişi Velayeti Fakih makamında oturan rehberdir. Anayasal olarak İran'ın genel stratejisini belirlemek, savaş ve barış ilan etmek gibi en hayati konular rehberin tasarrufundadır. Uygulamada Yüksek Milli Güvenlik Şurası benzeri kurumlar rehberine danışmanlık yapan kurumdur fazlası değildir. İran ordusu devrim sonrası Humeyni tarafından bölünmüş klasik ordulardan farklı bir yapı arz etmektedir. İran'ın ülke dışındaki

faaliyetlerini yürüten İran Devrim Muhafızları ise doğrudan rehberin ideolojik ve emri altında faaliyet icra etmektedir.

İran Azerbaycan'ı Üzerine

İran eski tarihinde, Ahameniş ve Sasanilerden önceki dönem tarihçiler arasında ciddi bir tartışma alanıdır. Aryanların İran'a gelmeden önce Sümerlerin İran platosundan Orta Doğu'ya geldikleri genel olarak kabul görmektedir. İran'a Türklerin gelmesini bu döneme dayandıran tarihçiler bulunmaktadır (Zehtabi, s. 106). Makalemizde çalışma dönemimizin dışında kaldığı için bu konudaki tartışmalara değinmeyeceğiz. Modern öncesi dönemde etnik unsurların bir coğrafyada yaşaması başka bir şey siyasi hükümlan olması başka bir şeydir. Siyasi tarih ve devlet toplum ilişkisi açısından bu ikisi karıştırılmaması gereken olgulardır. Günümüz siyasal kavramlarıyla geçmiş devlet toplum yapılarının anlaşılmasına çalışılması kavram kargaşasına sebep olmaktadır. Orta Çağ dönemi* imparatorlukların modern devletin sahip olduğu araçlardan yalnızca birkaçına sahip ve bunlar ile geniş bir coğrafyayı hükümlanlık altında tutmak ve yönetmek zorundadırlar. İran Azerbaycan bölgesi 11. yüzyıldan itibaren Türklerin yerleşim ve göç yolları üzerinde bulunan bir bölgedir. Tebriz bunun tabii sonucu Türk varlığı ve bölgede kurulan Türk devletlerine başkentlik yapmıştır. Bu bölge için; bölge ve dönem üzerine çalışan tarihçiler Azerbaycan ismini kullanmaktadırlar (Manz, 2007, s.18).

Kafkasya'da yüzyıllar boyunca Osmanlı-Rus ve İran-Rus savaşları sonunda 1813-1828 yılından itibaren Gülistan ve Türkmençay anlaşması ile Azerbaycan ikiye bölünmüştür. Çalışmamızın dışında kalmakla beraber bugünkü Ermenistan ise Batı Azerbaycan üzerinde kurulmuştur. Kuzey Azerbaycan 1920 tarihinden itibaren 1991 yılında bağımsızlığını ilan edene kadar Sovyetler Birliği hakimiyetinde kalmıştır. Kullandığımız İran Azerbaycan'ı ifadesi İran'ın kendi yaptığı idari taksimat içindeki Azerbaycan değildir (Albayrak, 2013, s.289). İran'ın Batı ve Doğu Azerbaycan ve Erdebil vilayetlerinin dışında tarihsel olarak Zencan, Kazvin ve Hemadan şehirlerinde ağırlık olarak Türklerin yoğun olduğu şehirlerdir. İran'da Azerbaycan bölgesi dışında Horasan ve Şiraz gibi önemli şehirlerde de Türkler yaşamaktadır. İran içerisinde zamanla Pehlevi rejiminin de desteğiyle İran Azerbaycan bölgesindeki Türklere Azeri denmeye başlanmıştır (Kafkasyalı, 2011, s.68). Günümüzde artık Azeri yerine Türk kelimesi kullanılmaya başlanmıştır (Khalili, 2015, s.162).

İran Azerbaycan Türklerinde Türklük Bilincinin Doğuşu

İranlı Türk münevverlerinin Osmanlı Türkçesini ciddi oranda okuyup anlayabilmeleri ve Avrupa'ya giderken İstanbul'daki aydınlar ile etkileşim halinde olmaları 20. yüzyılın başında İranlı aydınlar arasında Türklük bilincinin yayılmasına sebep olmuştur. Birinci Dünya Savaşında Rus Çarlığı'nın çökmesi ve savaştan çekilmesi Osmanlı ordusunun Bakü'ye girmesi ve Kafkasya ve İran'ın bazı bölgelerinde askerî ve istihbarati faaliyet yürütmesine imkân sağlamıştır. İranlı araştırmacı ve tarihçiler bunu tamamen o dönem yönetimde olan İttihat ve Terakki'ye bağlamaktadırlar fakat tek sebep Birinci Dünya Savaşı ve gerçekleştirilen İran ve Kafkasya seferleri değildir (Metini, s. 447). Enver Paşa, Alman genelkurmayın teşvikiyle Bakü petrolüne ulaşmak için Rus ordusunu İran ve Kafkasya'dan çıkarmak istemektedir. Savaş dönemi İran'da yürütülen faaliyetler daha ziyade askerî ve istihbarat toplamak amaçlıdır. İranlı araştırmacılar bu faaliyetlerin İttihat ve Terakki'nin

*Tarihçiler arasında tarihi dönemlere ayırmak zorunluluğu veya hangi kıstaslara göre ayrılması gerektiği tartışmaları bulunmaktadır. Genel kabul bu dönem M.S. 500-1500 arası dönemdir.

Pantürkizm söylemleri çerçevesinde gerçekleştirildiğini ifade etmekte; hatta kimileri Pantürkizm'i İngilizlerin kurduğunu ve desteklediğini belirtmektedir (Lengrudi, s.7).

Birinci Dünya Savaşı sonrası Azerbaycan Sovyet'inin (Azerbaycan Sosyalist Devleti) kurulmasının İran Azerbaycan Türkleri arasında etkili olmamasının iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi İran henüz o dönem Türk olan Kaçarlar tarafından yönetilmektedir. Bu sebeple Tebriz'de yaşayan Türkler İran'dan ayrılıp devlet kurmak veya Sovyet Azerbaycan ile birleşmekten ziyade Bakü'yü İran'ın ayrılmaz bir parçası olarak görmektedirler (Metini, s. 448). İkinci Dünya Savaşı sonrası Sovyetler işgal ettiği İran Azerbaycan'ında yeni bir Sosyalist Azerbaycan kursa da bu pek uzun ömürlü olmamıştır. Rus işgallerinin bölge insanındaki kötü hatıraları, komünizme olan nefret, Türkler arasında okuma yazma oranının çok düşük olması, Şiiliğe bağlılık bunda etkin olan unsurlardır.

Pehlevi dönemi Aryan ve Farsça üzerinden İslam öncesi kültür ve söylemlerin eğitimde ağırlık kazanması Azerbaycan bölgesindeki Türklerin tepkisine sebep olmuştur. 1970'li yılların başına kadar başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere batılı devletlerin desteğini alan Şah Rıza, bu siyasetinden taviz vermemiştir. Zamanla Amerikan ve İngiliz yönetimlerinin desteği azalmış, Şah Orta Doğu'da daha bağımsız dış politika yürütmeye başlamıştır. 1963 yılında yapılan reformlardan beri Humeyni'nin muhalefetiyle uğraşan Pehlevi rejimi anayasa ve anayasal kurumların sağlıklı işlemesine imkân vermemiştir. Humeyni'ni Pehlevi rejiminin sadece Aryan ve İslam öncesi İran/Pers siyasi ve kültürel söylemlerini açıkça telin etmiş ve İran'ın tüm etnik unsurları arasında ciddi kabul görmeye başlamıştır. İran devrimine giden yolda birçok sebep ve etken mevcut fakat bunlar incelememizin konusu dışındadır.

İran İslam Cumhuriyeti Dönemi

İran İslam Cumhuriyeti anayasası yapılırken Ayetullah Şeriatmedari gibi önemli İran Azerbaycan Türkü, Azerbaycan bölgesinin özerkliği için mücadele etse de devam eden iç savaş ve ardından gelen Irak savaşı Şeriatmedari'nin Humeyni tarafından etkisiz hale getirilmesine imkân sağlamıştır. Ayetullah Uzma Şeriatmedari Humeyni'nin Velayeti Fakih anlayışına ve Amerikan elçilik işgali gibi birçok temel meselede Humeyni ile ters düşmüştü (Souleimonav & Kraus, 2017, s.20). Bu sebeple Humeyni, Şeriatmedari'yi ev hapsine aldırıp Tebriz'de sıkıyönetime geçti. Şeriatmedari kan dökülmesini istemediği için Tebriz'de otonomi isteyen kendi taraftarlarına evlerine dönmelerini isteyince ortalık yatıştı. İran İslam Cumhuriyeti'nin Federal bir yapıya dönüşmesi Humeyni tarafından engellenmiştir. Humeyni, Irak savaşını ve devrim karşıtı hareketleri sebep göstererek ülkedeki tüm siyasi parti faaliyetlerini yasaklamıştır. Humeyni sonrası Rafsancani cumhurbaşkanlığı 1989-1997 döneminde, İran'ın içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılardan kurtulması için iç ve dış politika söylemlerini yumuşatmaya çalışmıştır.

Hatemi döneminin ise 1997-2004 reformcu ve demokrasi söylemlerinin İran'da zirveye çıktığı dönem olduğu söylenebilir. Özellikle basın alanında ve kitap basımlarında Türkçe faaliyetler başlamış 2000'li yıllarda gelişerek devam etmiştir. Dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Muhammed Hatemi'nin davetlisi olarak Tebriz'e giden ilk Türk Cumhurbaşkanı olmuştur. Üniversitede Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün açılışına giden Sezer Türk sloganlar eşliğinde zor ilerleyebilmiştir. İran İslam Cumhuriyeti'ne itikadi açıdan bağlı olan Türkler için bazen siyasetler tarafından Türkler hakkında aşağılayıcı öğeler için bir fıkra milyonların sokağa dökülebilmesine sebep olmaktadır. Hatemi'nin bir toplantıda Erdebilli bir din adamı ile ilgili anlattığı bir fıkra internet ortamında yayılınca Hatemi, Azerbaycan Türklerinden özür dilemek zorunda kalmıştır.

İranlıların futbol milliyetçiliği dediği İran birinci liginde oynamakta olan Traktörsazi futbol takımı son yıllarda İran Türklerinin neredeyse her alanda kimliğini temsil eden bir takım haline gelmiştir. 1970'li yıllarda Tebriz'de Traktör fabrikasında kurulduğu için bu ismi almıştır. Traktörsazinin Tahran'da oynadığı maçlarda ortalama kayıtlı taraftar sayısı

60.000 rakamının üzerindedir. Özellikle Tahran'da Azadi stadyumunda oynanan maçlarda Türkçü sloganlar atmak artık olağan hale gelmiştir.* Rakip takımların bazı maçlarda Ermenistan bayrağı açması da İran Azerbaycan Türklerini rahatsız eden davranışlar arasındadır.

Türkçü Hareket ve İran Milli Güvenliği

İranlı tarihçi ve araştırmacılar için İran'da Türkçü hareketlerin İran Milli Güvenliği için hayati bir tehdit oluşturduğu çok açıktır (Seccad, İbrahimi & Huyi, s.11). Fakat İran İslam Cumhuriyeti yönetimi içerisinde İran Azerbaycan Türklerinin etkin olması, İran siyasi sisteminde gücün merkezinde olan rehberin Türk olması gibi unsurlar kendini Fars olarak niteleyenleri daha fazla rahatsız etmektedir. Sovyetler Birliği dağılana kadar Azerbaycan, Ruslaşmış işgal altında bir devlet olarak nitelendirilmekteydi. Bu çerçevede Azerbaycan'daki Türkçü faaliyetler Rusların İran'ı işgali için casusluk faaliyeti olarak nitelendirilmekteydi. Azerbaycan devletinin bağımsızlığı ardından görsel ve yazılı basın üzerinden etkileşim ve iletişim artmaya başlamıştır. Aynı durum Türkiye'deki basın ve yayın faaliyetleri için de geçerlidir. Türkiye'de özel televizyonların kurulması ve bu yayınların İran Türkleri tarafından seyredilmesi doğal kültürel ve siyasi bir etki alanı oluşturmaktadır. Her ne kadar İran uydu sistemlerini yasaklasa da İran'da yaşayan herkes bunun bir engel teşkil etmediğini bilir.

Otoriter ve totaliter rejimlerde toplumsal hareketler incelenirken gözden kaçırılmaması gereken husus rejimin baskıcı yanına itiraz ile diğer siyasi taleplerin birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Günümüz İran'ında aslında devrim sürecinde olduğu gibi Humeyni'nin siyasi yönetim nazariyelerine karşı olan din adamları olduğu gibi bugünde bu sisteme karşı olan din adamları bulunmaktadır. İran İslam Cumhuriyeti Milli Güvenliği açısından bu konu ciddi bir sorun teşkil etmektedir. 2019 yılındaki teknolojik, okuma yazma ve siyasi bilinç oranı 1979 yılından kıyas kabul edilemeyecek kadar yüksektir. İran İslam Cumhuriyeti devlet felsefesi tutunum ideolojisi olarak Şii İslam anlayışını görmektedir. Genel olarak bakıldığında ise İran'ın dünyadaki Şiiilerin çoğunlukta olduğu tek devlet olması yönetimin en büyük kozudur. Nitekim İran'da bulunan diğer etkin unsurlar arasında Huzistan bölgesindeki Araplar arasında Şii olanlar İslam Cumhuriyeti'ne daha bağlı olarak siyasi tavır sergilemektedirler. Bunu Pakistan sınırında bulunan Sistan Belucistan'da yaşayanlar içinde söylemek mümkün olabilir.

Sonuç

İran anayasasının 15. maddesi İran İslam Cumhuriyeti'nin resmî dilini Farsça olarak tayin etmekte fakat diğer dillerinde eğitim ve basın dili olabileceğini açıkça ifade etmektedir. Arapçanın ise İran İslam Cumhuriyeti'nin ikinci resmî dili olduğu söylenebilir. Burada vurgulamamız gereken İran Türkleri gerek Pehlevi dönemi gerek ise devrim sonrası İran'da etkin makamlarda görev almışlardır. Bu sebeple diğer etnik unsurlar kendilerini azınlık olarak görseler bile İran Türklerinin konumuna farklı bakmaktadır. İran Türklerin varlığı ve rejime sadakati İslam Cumhuriyeti için varlık ve yokluk meselesidir. İslam Cumhuriyeti'nin yöneticileri Azerbaycan Türkleri ile sorun yaşamaya devam eden rejimin ayakta kalmasının mümkün olmadığını bilmektedir. Şiraz ve Tebriz arasında savaşıyan bir İran İslam Cumhuriyeti'nin bekası pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ileriki yıllarda İran Azerbaycan Türklerinin siyasi ve kültürel gücünün artması kuvvetle muhtemeldir.

Son 10 yılda yetişen eğitilmiş şehirli İran Azerbaycan gençliği kültürel olarak geleneksel Şii anlayışından farklı düşünmektedir. Aryan mirasından çok İran coğrafyasından

*“Tebriz, Ankara, Bakü, Farslardan başka her yere gider yolumuz”, “Azerbaycan bizim, Afganistan sizin”, “Çok yaşa Azerbaycan”, “Türk olmaktan gurur duyuyoruz.” Bu sloganlara örnek olarak verilebilir.

Türk mirasını canlandırmak ve doğal olarak Türk dünyası ile ilişkileri geliştirmek istemektedirler. Seküler Türk kimlik söylemi geleneksel Şii kimliğinin önüne geçmektedir. İslam Cumhuriyeti yönetimi Azerbaycan'daki din adamları üzerinden bu kimliği Türklük söylemlerini etkisiz hale getirmeye çalışmaktadır. İran Azerbaycan Türkleri, Azerbaycan Cumhuriyeti'nden daha ziyade Türkiye'ye yönelmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Murad Ali Begi Lengrudi, *Pan Türkizm ve Vahdeti Milliye İran*, İntişaratı Semerkand, 1393
- Albayrak, R. (2013). *Türklerin İnanı: yakın gelecek*. c.1. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Elling, R. C. ve Saleh, A. (2016). "Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran". *Iranian Studies*, 49 (1), 159-171.
- Fezaili, M ve Kerimi, M. (H.1396). "Ekalliyathayi kavmi, der İran, ya akvami İrani ez nigahi jurnalisti ta didgahayi hukuki". *Mecelleyi Mutalati Hukuki Danigahi*, Şiraz, http://jls.shirazu.ac.ir/article_4555_35ef95262e0994085906e5d559eb63f6.pdf.
- Golkarian, G. (2017). The Prospect of Ethnic Nationalism in Iranian Azerbaijan. *International Journal of Political Science*, 3 (1), 14-22.
- Grebennikov, M. (2013). "The Puzzle of a Loyal Minority: Why Do Azeris Support the Iranian State?". *Middle East Journal*, 67 (1), 64- 76.
- İbrahimi, S. ve Huyi, A. Ş. (YIL). "Berresi Nakşi Goftuman Pan Turkizm der Emniyeti Milli Cumhuriyi İslami" İran. http://journal.aukh.ac.ir/article_527992_e3a8af344ae864aee59661eded6e465c.pdf
- Kafkasyalı, A. (2011). *İran coğrafyasında Türkler*. İstanbul: Bilgeoguz.
- Khalili, M. (2015). "A Comparative Study of Ethnic Identity Among Azerbaijani Speakers in the Islamic Republic of Iran and the Republic of Azerbaijan". *Ritsumeikan Journal of Asia Pacific Studies*, 34, 161-174.
- Kia, M. (2014). "Imagining Iran before Nationalism: Geocultural Meanings of Land in Azar's Atashkadah". K. Aghaie and A. Marashi. (Ed.), *Rethinking Iranian nationalism and modernity* (ss. 89-112). Austin: University of Texas Press.
- Manz, B. F. (2007). *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, UK: Cambridge University Press.
- Metini, C. (YIL). *Durughayı bozorg derbareyi Azerbaycan*. https://www.azargoshnasp.net/recent_history/atoor/dorooghhaayebozorgazarbaijan.pdf
- Moreno, A. P. (2005). The Creation of the Azerbaijani Identity and Its Influence on Foreign Policy. *Revista UNISCI*, (8), 1-11.
- Niya, H. S. (H.1388). "Azerbaycan ez Manzuru Nasyonalizmi İrani". *Pejuheşhayı Tarihi (ilmi- pejuheşi) Danişkedeyi Edebiyatı ve ulumu İnsani, Danişgahı İsfahan, Şomereyi 2, Tabistan* ss. 87-106 <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?FID=41313880206>
- Selim, A. E. (H.1488). *İran münzü ekdami'l usur hatta evasiti'l Elfu'l-salis kable'l-milad*, Daru'l Nahdatu'l Arabi, Beyrut.
- Souleimanov, E. A. ve Kraus, J. (2017). Iran's Azerbaijan Question in Evolution Identity, Society and Regional Security, *Central Asia – Caucasus Institute Silk Road Studies Program*, Washington D.C.
- Souleimanov, E.. (2011). The Evolution of Azerbaijani Identity and the Prospects of Secessionism in Iranian Azerbaijan. *The Quarterly Journal*. 11 (1), 77-84.
- Şabani, R. (H.1385). *İraniyan ve huviyeti milli, sazmanı intişaratı pejuheşgahı ferhengi ve endişeyi İslami*. Tahran: YAYINEVİ.
- User, H. Ş. (2016). *Başlangıçtan Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. Ankara: Bilge Kültür Sanat.

**ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ОБЩЕТЮРКСКОГО ЕДИНСТВА НА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКУЮ ЭЛИТУ АЗЕРБАЙДЖАНА
В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.
The Influence of Ideas of Turkic Unity on the Azerbaijani Intellectual-Enlightened Elite
in the Late of 19th and Early 20th Centuries**

К.ф.н., доцент Лейла МЕЛИКОВА*
(Doç. Dr. Leila MELIKOVA)

АННОТАЦИЯ

Перед зарождающейся во второй половине XIX в. новой мусульманской интеллигенцией Азербайджана стоял целый ряд конкретных проблем: достижение культурного развития, проведение давно уже назревших реформ в области образования, модернизация традиционного образа жизни, борьба за права всего мусульманского населения России и прочее. Самоидентичность населения Азербайджана в тот период, всё ещё, опиралась на религиозную, то есть исламскую платформу, а также на региональную принадлежность, а не на национально-этническую составляющую.

Однако в начале XX века в общественно-политической жизни Азербайджана утверждаются идеи тюркизма, что способствовало ослаблению религиозного фактора. Азербайджанские просветители выдвигают новую концепцию тюркизма и тюркского единства на основе синтеза тюркизма, исламизма и модернизма. Под влиянием идей общетюркского единства находились такие выдающиеся азербайджанские мыслители, как Ахмед бей Агаев (Агаоглу) (1869-1939), Али бей Гусейн-заде (1864-1940), публицисты и издатели братья Сейид (1825-1905) и Джалал Унсизаде (ум. 1933) и многие другие.

Два наиболее ярких представителя азербайджанской интеллектуально-просветительской элиты – А.б.Гусейн-заде и А.б.Агаоглу явились основателями собственных, аутентичных концепций общетюркского единства. Суть этих концепций содержала важный тезис о том, что этнические различия между отдельными тюркскими народами не так сильно выражены, чтобы эти народы делились на отдельные самостоятельные нации. Согласно этому подходу, турки-османы, узбеки, казахи, татары, азербайджанцы являются единой национальной общностью. Всё это происходило в контексте поисков национальной идентичности, которые активизировались не только в азербайджанском обществе, но и среди других тюркских народов. Концепции общетюркского единства, выдвинутые А.б.Гусейн-заде и А.б.Агаоглу способствовали пробуждению этнического самосознания как у азербайджанских тюрков, так и других тюркских народов и препятствовали политике их насильственной русификации. Все эти, а также многие другие аспекты проблемы будут рассмотрены в данной статье, в том числе и через призму существующих на эту тему, современных подходов и концепций.

Ключевые слова: тюркизм, исламизм, модернизм, нация, этнос

ABSTRACT

The new Muslim intelligentsia of Azerbaijan, which was emerging in the second half of the 19th century faced a number of specific problems such as the achievement of cultural development, the implementation of long overdue reforms in the field of education, the modernization of the traditional way of life, the struggle for the rights of the entire Muslim population of Russia and so on the self-identity of the population of Azerbaijan in that period still relied on the religious, that is, on the Islamic platform, as well as on the regional affiliation, and not on the national-ethnic component. However, at the beginning of the 20th century, the ideas of Turkism were consolidated in the social and political life of Azerbaijan, which contributed to the weakening of the religious factor. Azerbaijani enlighteners put forward a new concept of Turkism and Turkic unity based on the synthesis of Turkism, Islamism and modernism. Outstanding Azerbaijani thinkers such as Ahmed Bey Agayev (Agaoglu) (1869-1939), Ali Bey Huseynzade (1864-1940), publicists and publishers brothers Sayyid (1825-1905) and Jalal Unsizade (d. 1933) and many others were influenced by the ideas of the Turkic unity. Two of the most prominent representatives of the Azerbaijani intellectual-enlightened elite, A. Huseynzade and A. Agaoglu, were the founders of their own, authentic concepts of Turkic unity. The essence of these concepts contained an important thesis that the ethnic differences between individual Turkic peoples are not so strongly pronounced that these peoples are divided into separate independent nations. According to this

*Институт Востоковедения им. академика З.М.Буниятова НАН Азербайджана
(leyla_melikova2004@yahoo.com)

approach, Ottoman Turks, Uzbeks, Kazakhs, Tatars, Azeris are a single national community. The concepts of Turkic unity put forward by A. Huseynzade and A. Agaoglu contributed to the awakening of ethnic self-consciousness among Azerbaijani Turks and other Turkic peoples and impeded the policy of their forcible Russification. All of these, as well as many other aspects of the problem, will be discussed in this article, including through the prism of the current approaches and concepts existing on the subject.

Keywords: Turkism, Islamism, modernism, nation, ethnos

Введение

Перед зарождающейся во второй половине XIX в. новой мусульманской интеллигенцией Азербайджана стоял целый ряд конкретных проблем, достижение культурного развития, проведение давно уже назревших реформ в области образования, модернизация традиционного образа жизни, борьба за право всего мусульманского населения России. Эта реформистская тенденция возникла не на пустом месте. Для того, чтобы проследить эволюцию взглядов отечественных мыслителей и реформаторов-просветителей обозначенного периода, и оценить природу их взаимосвязи с идеями общетюркского единства, необходимо вкратце осветить идейные и исторические предпосылки их зарождения.

Как отмечают исследователи, самоидентичность населения Азербайджана в обозначенный период, всё ещё, опиралась на религиозную, то есть исламскую платформу, а также на региональную принадлежность, а не на национально-этническую составляющую. Ислам являлся базисным элементом идентичности не только народных масс, но и представителей интеллигенции Азербайджана, которые оставались в рамках традиционных представлений об «умме». Они исходили из того, что мусульманство Российской империи представляет собой единую общность, несущую общую историческую, культурную и религиозную традицию. В этот период передовые мусульманские интеллектуалы Азербайджана стремились исключительно к налаживанию связей и достижению солидарности между различными мусульманскими народами и государствами. На выдающихся деятелей тюркского мира этого периода – И. Гаспринского, Ю. Акчура, А. Агаева, А. Гусейнзаде, М.Э. Расулзаде и многих других просветителей этого периода оказали влияние реформаторские идеи основоположников исламского возрождения (*ан-нахда ал-исламиййа*) периода Арабского возрождения (*ан-нахда ал-арабиййа*) – известного исламского реформатора Джамал-ад-Дина ал-Афгани (1838-1897), чьи религиозно-философские идеи развил и систематизировал один из его учеников – выдающийся египетский теолог и правовед Мухаммад Абдо (1849-1905). Мы можем сказать, что на базе арабской¹ и, как её следствия, исламской нахды, возник панисламизм, в том числе, и как реакция мусульманского мира на политику османизма², не удовлетворявшую потребности всех

¹Здесь, необходимо отметить, что лидерами арабской нахды, в основе которого лежит идея единства арабской нации, как консолидирующего фактора на Арабском Востоке часто становились арабы-христиане, находившиеся под влиянием идей и ценностей европейского либерализма. Так или иначе, но, фактически, подобного рода устремления шли на руку игрокам великих западных держав, занимавшимся двойной игрой, с одной стороны, пыгавшимся вестернизировать культуру важного стратегического центра Османской империи, а с другой, подогревающим и поддерживавшим арабские националистические настроения. Большую роль в этот период начинают играть идеи европейского просветительства, заимствуются политические идеи парламентаризма и конституционализма, способствующие реализации провозглашённых Великой французской революцией девизов свободы, равенства, братства, сыгравших, в конечном счёте, свою роль и в распаде Османской империи.

²Идеология «османизма» подразумевала отречение всех подданных Османской империи от своей национальной принадлежности, создание единого османского народа, провозглашала равенство всех граждан вне зависимости от их расы и религии, что шло в разрез с национальным самосознанием покоренных османами народов. Мусульмане имели полное основание считать её неприемлемой для себя, так как, она не самым удачным образом дублировала и нарушала основы концепции «уммы» в исламе (в том числе, и предписания ислама в отношении немусульман, населявших империю).

жителей Османской империи³. К началу Первой мировой войны (в частности, в результате итало-турецкой войны 1911-1912 гг. и Балканских войн 1912-1913 гг.) концепция османизма окончательно потеряла популярность и была вытеснена пантюркизмом и панисламизмом. Как известно, основоположником идеологии панисламизма считается Джамал-ад-Дин ал-Афгани, давший в своих трудах ему теоретическое обоснование, и пропаганде которого он посвятил всю свою жизнь. Первоначально, панисламизм возник как религиозно-политическая доктрина «солидарности» и «единства» всех мусульман «иттихади-ислам» («союз мусульман»)⁴. Именно эта идея Джамал-ад-Дина ал-Афгани сыграла основополагающую роль в оформлении национального компонента множества модернизационных течений в исламском мире на рубеже XIX-XX веков. Не остались в стороне от этих исторических процессов и мусульмане Российской империи и, в частности, мусульмане Азербайджана и всего Южного Кавказа. Однако здесь, мы хотели бы указать на тот аспект, что платформа исламской находы, основанная на идеях салафитского просвещения Абдо и ал-Афгани, на наш взгляд, весьма противоречива, и далеко не так однозначна и возвышенна, как преподносится многими исследователями. Рассуждая о судьбах арабской нации в контексте истории ислама, Абдо считает турок, и Османскую империю чуждой для Египта и арабов, в частности, и для ислама, в целом. Человек, отец которого был туркмен, писал о турках, что у них «не было разума, укрощённого исламом, сердца, воспитанного религией. Они пришли в ислам невеждами, неся знамёна тирании, и натянули на себя исламские одежды». М.Абдо считал, что турки и дейлемиты, волею истории, принявшие ислам – это «великое зло, причинённое умме и религии». Истинное возрождение ислама он видит, исключительно, в арабской находе⁵. Проследивая пути её развития в обозначенный период, можно увидеть, как эти противоречия, в дальнейшем, в начале XX века оказывают влияние на такие идеологические течения, как уже существовавший в то время османизм, зарождающийся панисламизм, и переносятся на формирование политики пантюркизма, что непосредственно связано с темой нашего данного исследования.

В начале XX века в общественно-политической жизни Азербайджана начинают утверждаться идеи тюркизма, что способствовало ослаблению религиозного фактора. Многие выдающиеся азербайджанские мыслители обращаются к идеям тюркизма в контексте поисков новой идентичности. При этом, можно с уверенностью констатировать, что панисламизм и пантюркизм не были взаимоисключающими идеологиями, ведь практически все тюркские народы являлись мусульманами. Об этом говорили все отцы-основатели и руководители тюркизма и пантуранизма – выходцы из мусульманских регионов Российской империи – Али бей Гусейнзаде (1864-1940), Ахмед-бей Агаев (Агаоглу) (1868-1939), Юсуф Акчура (1876-1935), Исмаил-бей Гаспринский (Гаспралы) (1851-1914), М.Э.Расулзаде (1884-1955), А.М.Топчибашев (1863-1934), М.Б.Мамедзаде (1898-1959) и многие другие, которые одновременно являлись и панисламистами (несмотря на некоторые противоречивые аспекты их

³Османская империя потерпела сокрушительное поражение в войне и окончательный крах. Партия младотурок, идеологом которой явился «вечный враг ислама», «адуваллах» («враг Аллаха») – турецкий философ-материалист и просветитель, Абдулла Джевдет Карлыдаг (тур. AbdullahCevdetKarlidağ, 1869 - 1932), имевший симпатии к новому религиозному движению – бахаизму (самоназвание: религия бахаи), не просто лишилась власти, а и, вообще, прекратила свое существование. Впрочем, многие ее активисты впоследствии создали Республиканскую народную партию, созданную основателем современной Турции Мустафой Кемалем Ататюрком.

⁴ Гасанова Э.Ю. 1966. Идеология буржуазного национализма в Турции. Баку: Изд-во АН АзССР, стр. 31-32.

⁵ Аль-Джанаби М.М. 2014, Философия современной мусульманской реформации. Москва: «Садра», стр. 230.

платформы, о которых было сказано выше). Ведущей силой тюркоязычного мира, особенно, после младотурецкой революции, они видели Османскую империю.

В одном из заявлений по поводу создания в 1911 году партии «Мусават» говорилось, что она ставит целью объединение «разрозненных сил мусульманского мира для защиты национальных и человеческих прав мусульман». Однако трудно не согласиться с мнением азербайджанского историка Э.Исмайлова (ныне покойного) о том, что «сколько бы политические и общественные деятели начала XX века не говорили о единстве мусульманских народов, большинство из них все более ясно давало понять, что имеют в виду единство тюркоязычных народов»⁶.

Необходимо указать, что на фоне описанных выше процессов, происходивших тогда на Ближнем Востоке, и, оказывавших влияние на глобальную мировую политику, в Азербайджане, начиная с конца XIX века, прогрессивная интеллигенция уже активно находилась в поисках своей национальной идентичности. Эти поиски совпали по времени с кризисом идеологии османизма после младотурецкой революции 1908 года в Османской империи, а также с ростом и подъёмом национального самосознания у мусульманских тюркских народов Российской империи. В процессе распада обеих этих империй в результате событий Первой мировой войны, на фоне образовавшегося идеологического вакуума, населявшие их тюрко-мусульманские народы определили для себя фактор тюркской идентичности как мощную объединяющую идеологическую основу, на базе которой и возник тюркизм. Можно смело утверждать, что в начале XX века Азербайджан явился колыбелью политического тюркизма, идейно предвосхитив, а затем, оказав прямое и непосредственное влияние на формирование этих идей у будущих отцов-основателей тюркизма в Османской империи. Речь идёт, прежде всего, о двух представителях азербайджанской интеллектуальной элиты того времени – Али бее Гусейнзаде (1864-1940), чьи идеи были подхвачены и развиты позже Зия Гёкалпом⁷, и Ахмед бее Агаеве (Агаоглу) (1868-1939), сыгравших значительную роль в развитии тюркистских идей и становлении двух национальных идеологий – тюркизма и азербайджанизма.

Становление взглядов Ахмед бея Агаева (Агаоглу)(1868-1939) и Али бея Гусейнзаде (1864-1940) в контексте идей общетюркского единства

Появившийся на свет в 1869 году в культурно-интеллектуальном центре Карабаха – городе Шуша, Ахмед бей Агаев получил своё начальное в школе при мечети, затем учился в русской гимназии. В 1887 году, он был принят на учёбу в Технологический Институт в Петербурге, но, по причине шовинистического настроения экзаменаторов, не завершив первый год обучения, он отправляется получать высшее образование в Париж, где поступает на факультет права Парижского университета Сорбонна, а также обучается в Коллеж де Франс (фр. LeCollège de France). Во время обучения в Париже особый интерес А.Агаев уделял изучению восточных религий и культур до прихода ислама, посещал занятия Джеймса Дармстетера, известного своими работами по религии и культуре Ирана, брал уроки арабского и персидского языков у Шарля Шефера и Барбье де Мейнара в Институте восточных языков и культур (фр. École des Langues Orientales Vivantes). Также в этот период на него оказали влияние идеи известного французского философа, историка религий Эрнеста Ренана.

В 1892 году Ахмед бей участвует в IX Востоковедческом конгрессе в Лондоне, где выступает с анализом религиозной жизни Ирана. Приобщаясь к наукам, А.Агаев

⁶ Исмайлов Э. 2010. Очерки по истории Азербайджана. Москва: Флинта, стр. 198.

⁷ Зия Гёкальп (тур. Ziya Gökalp, 1876 - 1924) – псевдоним Мехмеда Зии (тур. Mehmed Ziya), турецкий писатель, поэт, социолог и политический деятель, основоположник тюркизма в Османской Империи.

занимается журналистикой, печатая свои статьи во французских газетах, делает доклад “Источники шиитского мазхаба”⁸ на Лондонском международном конгрессе востоковедов (1892 г.), который затем был издан на нескольких европейских языках⁹.

Как можно заметить по работам А. Агаоглу, в «парижский период» и после его возвращения на родину в 1894 году, и вплоть до 1905 года в его взглядах преобладали исламские шиитские идеи. Однако историки отмечают, что уже со второй половины XIX века в азербайджанском обществе начали закладываться основы процессов осознания передовой частью азербайджанского народа своей национальной идентичности, разграничения понятий этнической и религиозной принадлежности. Первым этапом на этом пути стало достаточно четкое выделение тюркской составляющей в сознании азербайджанской интеллигенции. Горячим сторонником пропаганды этой мысли был азербайджанский общественный деятель, просветитель и публицист, основатель первой газеты на азербайджанском языке «Экинчи» – Гасан бей Зардаби (Меликов) (1837 или 1842-1907), мусульманин-суннит по вероисповеданию. Газета стремилась к тому, чтобы народ осознал свои исторические и национальные корни, свою тюркскую культуру. Конечно, понимание того, что понятие нации вовсе не ассоциируется с религиозной принадлежностью, было достаточно новым в общественном сознании и, на первых порах, встретило непонимание и, даже, враждебное отношение со стороны значительной части консервативно настроенных слоев населения, особенно шиитского духовенства, ориентированного на персидскую идентичность. Неудивительно, что вышло в свет всего 56 номеров «Экинчи», и царские власти закрыли газету. Примечательно, что в работах А.Агаева парижского периода(в серии его статей под общим названием "La Societe persane" ("Персидское общество"), опубликованных в 1891-1893 гг. в журнале "La Nouvelle Revue" («Новое обозрение»), явно чувствуется симпатия автора к иранской культуре и истории, и он говорит об Азербайджане как о персидском обществе. При этом он резко критикует призывы Г. Зардаби относительно необходимости широкого использования народно-разговорного языка азербайджанских тюрков в литературе, прессе, системе образования и других областях. По мнению азербайджанского исследователя А.Балаева А. Агаоглу опасался, что эти попытки Г. Зардаби могут привести к потере населением края своей шиитской идентичности, защитником которой в то время выступал А. Агаоглу. Не исключено также и то, что отождествление себя с иранской культурой было просто продиктовано стремлением А. Агаоглу понравиться представителям французской интеллектуальной элиты, с которыми он тесно контактировал во время учебы в Париже. В пользу этой версии говорит и тот факт, что по возвращению на родину в 1894 году после завершения учебы в Париже он, фактически, отказался от иранской идентичности, отмечает А.Балаев¹⁰. Таким образом, начинается второй этап в эволюции взглядов А.Агаоглу, на котором он, в русле поисков новой идентичности, постепенно трансформируется в исламского реформатора-модерниста, реформиста-националиста, тюркиста. В 1897 году, переехав из Шуши в Баку, он продолжает свою педагогическую работу. С января 1904 года Агаев участвует в создании ряда популярных в начале века газет «Каспий», «Шарги Рус», «Хаят», «Иршад», «Тарагги», на страницах которых отстаивает права мусульман и идею объединения мусульманских тюркских народов.

⁸ Первичный источник: Ahmed-Bey Agaëff, "Les Croyances mazdéennes dans la religion chiïte", in Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, Vol.2, ed. Delmar Morgan, London, Kraus Reprints, 1893b, pp. 505-515.

⁹ Süleymanlı, Mübariz. 2007. Əhməd Ağaoğlunun ilk elmi əsəri: Şiə dinində məzdəki inancları, Bakı: Letterpress, стр. 14.

¹⁰ Балаев А.Г. 2013. Ислам и формирование национальной идеологии в Азербайджане: от уммы к нации. – В сборнике статей: «От этнографии к этнологии: современные этнологические исследования в Азербайджане». Баку: НАНА, Институт Археологии и этнографии, стр. 54.

В этот период А.Агаев уже достаточно реалистично оценивал положение мусульманских народов Российской империи, включая азербайджанских тюрков, которые, находясь в состоянии стагнации и упадка, никак не хотели реагировать на вызовы времени. С этого времени он «все чаще он говорит об общности тюркоязычных народов, и в этой связи уповает на особую роль в обеспечении прогресса тюркоязычных народов единственной тогда независимой мусульманской и при этом тюркоязычной страны – Османской империи»¹¹. Необходимость реформ в исламе А. Агаоглу обосновывал тем, что народ, который старается сохранить в неизменном виде свои культурные достижения, лишает себя права на развитие и существование. «Мы, мусульмане России, являемся, собственно говоря, мертвым балластом. Мы не живем, а прозябаем. Жить – это значит мыслить и действовать. Где наша мысль, где наши действия?», - вопрошал он. В первом номере газеты "Хаят" он открыто пишет об этом: «Если мы хотим развиваться и стать действительно жизнеспособной нацией, нам, прежде всего, необходимо быть и оставаться мусульманами. Все наши устремления к прогрессу и улучшению жизни, должны подчиняться законам ислама... Мы должны постичь мудрость ислама и устранить все, что мешает нам пользоваться этим светочем». В августе 1906 года в Шуше по инициативе А. Агаоглу была создана партия "Дифай", в политической программе которой превалировали идеи исламской солидарности. Партия добивалась единения мусульман региона при строгом соблюдении норм шариата¹².

В 1908 году А.Агаев, опасаясь политических преследований со стороны царских властей, эмигрирует в Турцию. Он занимал ряд важных должностей как в Османской империи, так и в республиканской Турции: профессиональный журналист, политик, член центрального комитета партии «Единение и прогресс» (тур. «*İttihat ve Terakki*»), учёный, депутат османского, а затем республиканского парламентов, и т.д. Здесь, он активно вовлекается в деятельность пантюркистской направленности, становится основателем и членом таких тюркистских организаций и органов, как «Тюркский кружок» (тур. «*Türk Derneği*») в 1908 году, «Тюркский очаг» (тур. «*Türk Ocağı*»), а также её печатного органа – журнала «Тюркская родина» (тур. «*Türk Yurdu*») в 1911 г., на страницах которого А.Агаоглу обосновывает свои взгляды на идеи тюркизма. В частности, на страницах этого журнала Ахмед бей публикует серию статей под названием «Тюркский мир» (тур. «*Türk Alemi*»), где он останавливаясь на территориях тюркского ареала, определяет географические границы тюркского мира и утверждает, что самой цивилизованной нацией в Азии, помимо японцев, является турецкая нация. Основываясь на первой турецкой «Мировой энциклопедии» (тур. «*Kamusül-A'lâm*») османского энциклопедиста и лексикографа албанского происхождения Шемседина Сами (Фрашери), А.Агаев делит тюркские племена на пять групп: 1. Тюркская группа: Древне-уйгурская, Уйгуро-чагатайская, Кыргызско-туркменская, Ногайско-татарская, Османская. 2. Тунгусская группа: Тунгуз, Маньчжу, Ламут, Бурьян. 3. Монгольская группа: Могол, Калмык-Тургут. 4. Финская группа: финские языки, лапландский язык, пермские языки, волжские языки, уйгурские языки. 5. Самодская (или самодийская) группа: Юдак, Йекиси, Тавги, Устияк, Камасин¹³.

¹¹ Исмаилов Э. 2011. Ахмед бек Агаев – вдохновитель идей азербайджанского патриотизма в начале XX века. 14.09.2019. <https://1news.az/mobile/news/ahmed-bek-agaev-vdohnovitel-idey-azerbaydzhanskogo-patriotizma-v-nachale-xx-veka> 14.09.2019.

¹² Балаев А.Г. 2013. Ислам и формирование национальной идеологии в Азербайджане: от уммы к нации. – В сборнике статей: «От этнографии к этнологии: современные этнологические исследования в Азербайджане». Баку: НАНА, Институт Археологии и этнографии, стр. 55-56, 59.

¹³ Münir Atalar. Ahmet Ağaoglu (1869-1939). 2018. *OĞUZ-TÜRK MENAR AŞTIRMALARIDERGİSİ (OTAD)*, II, 2, Aralık, стр. 143.

В этот период Агаоглу стремится также сблизить идеи ислама и тюркской идентичности: «Говоря о тюркской идентичности и исламе, мы не используем эти понятия в политическом смысле. Мы не верим в идею объединения всех мусульман или всех тюркских народов. Но, когда мы говорим об исламе, мы указываем на необходимость в реформе и обновлении, когда говорим о тюркской идентичности, то подразумеваем образ жизни и культуру, присущую тюркским народам»¹⁴. Можно сказать, что в этих словах и заключена вся специфика воззрений и политических взглядов не только А.Агаоглу, но и целой плеяды азербайджанских просветителей-интеллектуалов – его современников и ближайших идейных соратников, одним из которых являлся Али бей Гусейнзаде – выдающийся азербайджанский философ и врач, художник, основоположник современной азербайджанской живописи маслом на холсте.

Али бей Гусейнзаде родился в 1864 г. в Сальяне¹⁵, в семье известных религиозных деятелей того времени. В его воспитании и образовании огромную роль сыграл его дед – ахунд Ахмед Гусейнзаде (Сальяни)¹⁶ который в течение 32 лет (1852 – 1884) был шейхульисламом Закавказья (Южного Кавказа). Ахмед Гусейнзаде был тесно связан с прогрессивными деятелями того времени – Мирзой Фатали Ахундовым, Гасан беем Зардаби, Сеид Азимом Ширвани. Такие семейные традиции не могли не сказаться на формировании мировоззрения Али бея. Свое первое образование Али бей получил в Тифлисской мусульманской школе, затем в Тифлисской классической гимназии. В 1885 г. он поступает на физико-математический факультет С.-Петербургского университета. По окончании университета в 1889 г. Гусейнзаде сразу же отправляется в Стамбул и поступает на медицинский факультет Стамбульского университета. Живя в Турции, он стал одним из создателей партии “İttihat ve Terakki” /тур./, (“Единение и прогресс”), программой которой стало единение всех тюркоязычных народов (так называемая “идея пантюркизма”) вокруг Турции и создание “Туранской империи”. В 1903-1910 гг. А.Гусейнзаде жил и работал в Баку, а с 1910 г. до самой своей смерти в 1940 г. – в Турции.

8 апреля 1905 г. на квартире популярного общественного деятеля того времени Габдеррашида Ибрагима в Петербурге собрались представители мусульманских регионов России. Азербайджанскую общественность представляли Али бей Гусейнзаде, Али Мардан бей Топчибашев и Ахмед бей Агаев. Там было принято решение о созыве I Всероссийского мусульманского съезда, состоявшегося (нелегально) в августе 1905 года в Нижнем Новгороде. Председателем съезда был избран И. Гаспринский. На Съезде было оформлено создание организации «Иттифак ал-муслимин» (Союз мусульман), позднее «Иттифак». Социальную основу партии составили джадиды, цвет татарской интеллигенции, либерально-демократическая интеллигенция Крыма, Азербайджана, Центральной Азии и других мусульманских регионов страны. Созыв съезда, принятые на нем решения вдохновили Агаева и Гусейнзаде на проведение дальнейшей плодотворной работы. Защищая интересы мусульман России, Агаев добился в Петербурге аудиенции у российского самодержца, а рукой Али бея Гусейнзаде был написан текст Петиции кавказских мусульман к

¹⁴ Жигульская, Д.В. Эволюция политических взглядов Ахмед-бека Агаева (Агаоглу). 2018. *ПРОБЛЕМЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ*, 4 (82). Уфа, стр. 26-27.

¹⁵ Сальян – ныне: город в Азербайджане в 130 км к юго-западу от Баку.

¹⁶ Прадед Али бея Гусейнзаде (отец Ахмеда Сальяни) - Ахунд Мухаммадали Гусейнзаде Сальяни (1760 - 1852) - был первым Шейхульисламом Кавказа (Закавказья). Он исполнял эту обязанность с 1823 года по 1846 год. Сальяни получил образование в Ираке и до назначения на этот пост был ахундом мечети Шах Аббас в Тифлисе.

императору Николаю II, ставшей своего рода первой политической концепцией Азербайджана, в основе которой лежало требование о признании мусульман и христиан равноправными гражданами царской России.

После съезда в Нижнем Новгороде А.Агаев был участником в последующих двух съездах (третий, уже был разрешён легально) российских мусульман, активно участвуя в выработке стратегии и тактике движения мусульманских народов. С 1905 года Али бей Гусейнзаде и Ахмед бей Агаев добившись разрешения на издание, стали соредакторами газеты «Хаят» («Жизнь»), а в 1906 году Али бей начинает издание журнала «Фуюзат» («Благо») (оба издавались на деньги миллионера Гаджи Зейналабдина Тагиева), которые отстаивали права мусульман и идею объединения мусульманских народов. В 1910 г. А. Гусейнзаде переселяется в Турцию. Здесь он избирается членом Президиума общества «Иттихад ве тереги». Среди членов президиума были известный идеолог тюркизма Зия Гекалп и будущий великий визирь султана Османской империи Талат паша. В том же году Али бей стал одним из учредителей организации «Türk yurdu» («Тюркская родина»), куда вместе с ним вошли Ахмед бей Агаев (Агаоглу), Юсиф Акчура, Зия Гекалп и другие. Накануне, и в годы Первой мировой войны, а также ко времени её окончания, А.Гусейнзаде видел свою миссию в защите интересов тюркского мира, посетив в составе делегаций ряд европейских стран, активно пропагандировал идеи, касающиеся общности судеб, проблем и задач тюркских народов. Гусейнзаде более всего волновала дальнейшая судьба мусульманских, прежде всего тюркских, народов.

В феврале 1926 года Али бей Гусейнзаде по приглашению Советского правительства приехал в Баку с целью принять участие в I Международном Тюркологическом съезде. Это был последний раз когда он смог посетить родину. В произведении, которое он привёз в качестве доклада – «Тюрок – в двух сказаниях Запада» («Qərbinikidastanındatürk»), в действительности, посвящённом падению АДР и захвату Азербайджана Советской Россией, ещё глубже, чем в предыдущих произведениях мыслителя, историческая судьба тюрков осмысливается и прослеживается в контексте общечеловеческих, мировых идей, через призму проблемы взаимодействия Запада и Востока.

Идейные искания А.Гусейнзаде и А.Агаоглу в контексте поисков национальной идентичности

На первом этапе своей деятельности А.Гусейнзаде и А.Агаоглу, выступили основателями этнических концепций, отделяющей тюрков от других мусульманских народов, однако эта концепция содержала в себе пантюркистский компонент. Суть этих концепций заключалась в важном тезисе о том, что этнические различия между отдельными тюркскими народами не так сильно выражены, чтобы эти народы делились на отдельные самостоятельные нации. Согласно этому подходу, турки-османы, узбеки, казахи, татары, азербайджанские тюрки являются единой национальной общностью¹⁷. Всё это происходило в контексте поисков национальной идентичности, которые активизировались не только в азербайджанском обществе, но, и среди других тюркских народов. Концепции общетюркского единства, выдвинутые А.Гусейнзаде и А.Агаоглу способствовали пробуждению этнического самосознания как у азербайджанских тюрков, так и других тюркских народов и препятствовали политике их насильственной русификации.

¹⁷Əli bəy Hüseynzadə. 2007. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, s. 49-50.

Али бей Гусейнзаде стал первым азербайджанским мыслителем, который активно интересовался идеями тюркизма и их политической актуальностью для тюркских народов. В 1904 г., же после выхода статьи Юсуфа Акчуры «Три вида политики» А. Гусейнзаде вступает в полемику с Акчурой, считая несколько искусственным разделение между исламом и тюркизмом. В своих статьях, опубликованных в газете «Хаят» в 1905 г. и журнале «Фуюзат» он сформулировал три принципа, необходимых для выживания и прогресса тюркского мира: тюркизм, исламитизм, европеизация, которые впоследствии были развиты и дополнены Зией Гекалпом. В этой тройной концепции А. Гусейнзаде была выдвинута идея не связи, а единства тюркизма, исламизации и европеизации. Именно эту идею Али бей Гусейнзаде символически отобразил позднее, на трехцветном флаге Азербайджанской Демократической Республики, автором которого он является. Голубой цвет символизирует тюркские корни, красный – модернизацию общества и развитие демократии, а зеленый – принадлежность к исламской вере. Полумесяц, принятый исламским миром как символ солидарности и взаимопомощи, также символизировал принадлежность к Исламу, а восьмиконечная звезда, согласно Фатали хану Хойскому, указывала на 8 букв названия «Азербайджан» (арабским алфавитом). Али бей говорил: «Я – турок, кавказский турок, я – турок-мусульманин, я – человек-мусульманин – значит, я пришел в этот мир в этих четырехлицах и должен жить в этих четырех лицах». При этом он утверждал: «Для того, чтобы мы существовали как нация, нам прежде всего необходим ислам»¹⁸.

В своём произведении «Кто такие тюрки и из кого они состоят?» (“Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir”), опубликованном в виде серии статей на страницах газеты «Хаят», А. Гусейнзаде, анализируя доисламскую эпоху и период, после принятия тюрками ислама, авторуказывает на ислам, как фактор консолидации тюрков в единую этническую общность¹⁹. Говоря словами отечественного учёного, академика Т. Гаджиева (ныне покойного), представленные Али беем «глубоко научные сведения о тюркской языковой семье и её ветвях, об обнаруженных всего 12 лет назад орхоненисейских памятниках, о тюркском языке и тюркской нации, о тюркском языке и культуре, о языке и религии тюрков, о тюрках и алтаистике вполне соответствуют уровню современной тюркологии»²⁰.

А. Гусейнзаде отчётливо указывал в своих произведениях на коварную политику царской России, последовательно проводившей политику отчуждения и разобщения в отношении тюркских народов. Так, в произведении «Зеленые огни в красной тьме» («Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar») просветительские идеи выдающегося мыслителя нашли свое отражение через символично-романтическое воспроизведение действительности. А. Гусейнзаде здесь в метафорической форме, образно сравнивает свет просвещения, с «зелёными лучами» (цветом исламской религии) которые несут представители мусульманской интеллигенции, освещая мрак темноты и невежества, и зловещей атмосферы большевистского «красного террора». Судьбу тюрков, как в Азербайджане, так и в целом, он видит в Туране. Символ царской России он облекает в образ «Дракона», а путь избавления от него – подъёме национального самосознания, борьбе народов за свою независимость. Дополнительное вдохновение для идейной

¹⁸ Фарзалиева У.Ф. Проблемы национального самосознания в творчестве Али бека Гусейнзаде. 2011. ВЕСТНИК КАЗНУ. СЕРИЯ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ, №2 (55), Алматы, стр. 95-96.

¹⁹ Əlibəy Hüseynzadə. 2007. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, str. 56.

²⁰ Гаджиев Т. ««Советская тюркология» → «Türkologiya» – 45 лет». 2015. TÜRKÖLÖGİYA. Benəlxalqelmijurnal. Nəsimiadına Dİçilik İnstitutu. İldə 4 dəfə çıxır. № 1, str. 13

борьбы в условиях колониальной зависимости от России автор черпает в революции в Южном Иране 1905-1911 гг. Эту тему Али бей продолжает в своём самом объёмном произведении бакинского периода – «Политика гарцевания на коне» («Siyasəti-Fürusət»), где он даёт собственную оценку историческим событиям, анализирует и изучает многовековую историю Ирана, освещает национально-освободительную борьбу тюркоязычных народов, объективно определяет историческую роль тюркских исторических деятелей, правителей Ирана.

Как указывает американский учёный Т.Светоховский (ныне покойный), в работах А.Гусейнзаде этого периода Али бей «достаточно ясно давал понять, что видел будущее национальной судьбы тюркских народов Закавказья в союзе с Османским государством – "духовным и политическим предводителем мира Ислама"²¹. Таким образом, можно говорить о влиянии Дж. Афгани как на идеи азербайджанских просветителей в целом, так и на основоположников тюркизма, и, в частности, на А.Гусейнзаде. Об этом влиянии свидетельствует и то, что будущий основатель АДР – М.Э. Расулзаде в 1912 году перевёл с персидского языка и опубликовал на страницах издававшегося в Турции журнала «Türk urdu» («Тюркская родина») ²² одну статью Дж. ал-Афгани из сборника его статей "Макалати Джамалийя"²³ под заголовком «Vəhdəti cinsiyyə fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti» («Философия национального единства и истинная сущность объединённого языка»). Основной мыслью этого сочинения ал-Афгани являлось утверждение о том, что залогом развития и процветания всех мусульманских народов является их национальное самосознание. Дж. ал-Афгани считал, что существуют два фактора, связывающие людей в нации – это единство языка и религии. Но, религиозный фактор является преходящим, поскольку одна нация может на протяжении своего существования менять, и неоднократно, религию. В то же время, язык не подвержен кардинальным изменениям, и веками лишь совершенствует свою форму. Можно наблюдать, как именно этот аспект был перенесён Али бейем на его концепцию тюркизма и панттуризма. «Али бек Гусейн-заде был первым мыслителем в Азербайджане, который распространил тюркизм из сферы языка и литературы в политические теории, создав идеологию тюркского единства и туранизма с центром в Османской империи» - отмечал Юсуф Акчура²⁴. Позиция А. Гусейн-заде заключалась в том, что все тюркские народы обязаны принять единый, унифицированный литературный язык, за основу которого он предлагал взять стамбульский диалект османского языка, поскольку считал его наиболее развитым в литературно-стилистическом отношении среди других тюркских наречий. Как отмечают исследователи, эта была не новая идея, поскольку и представители интеллигенции других тюркских народов выступали с инициативой создания общетюркского языка, и даже пытались реализовать эту идею на практике. В частности, И. Гаспринский стремился выработать своеобразное тюркское эсперанто. Однако все эти усилия не имели особого успеха²⁵. Али бей пытался внедрять эту свою идею «османизации» литературного азербайджанского языка в Азербайджане на страницах «Хаят» и «Фиюзат» и, даже, модифицируя учебники по грамматике, написанные для

²¹ Swietochowski T. 2004. Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of a National Identity in a Muslim Community. Cambridge: Cambridge University Press, стр. 58-59.

²² Yaqublu N. 2013. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə ensiklopediyası. Bakı: Kitab Klubu, стр. 23, 69, 175

²³ Оригинал на персидском языке: اسدابادی، سیدجمال-الدین؛ مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی. /Asadabadi, Sayed Jamal al-Din. Maghalat Jamaliyah. Efforts Abo al-Hassan/.

²⁴ Балаев А.Г. 2009. Мамед Эмин Расулзаде (1884-1955). Москва: Флинта, стр. 14.

²⁵ Балаев А.Г. 2012. Азербайджанская нация: основные этапы становления на рубеже XIX-XX вв. Москва: ООО «ТиРу», стр. 251-252.

новометодной школы «Саадат», директором которой он являлся²⁶. При этом, А. Гусейнзаде считал, что единая тюркская нация будет образована тогда, когда все тюркские народы этого Османского государства откажутся от своей самобытности в пользу османской нации.

Согласно А.Агаеву же, основу нации составляют следующие компоненты: «1) язык (тур. *dil*); 2) религия традиции (тур. *din, adet ve görenekler*); 3) общность истории, патриотизм и осознание общности будущего (тур. *ortak tarih, vatan ve gelecek duygusu*)²⁷. Еще одно ключевое понятие, которое он использовал – это «*marifet-i kavmiye*» – национальное сознание (тур. *milli bilinç*). Именно национальное сознание, согласно Агаеву, служит завершающим фактором в формировании нации, объединяя язык, религию и историческую общность»²⁸.

В контексте утверждения национальной идентичности особое значение имела защита Ахмед беем интересов азербайджанского населения против армянской агрессии. С этой целью он активно использует газету «Каспий». В этой связи, А.Агаев остро критиковал российскую сторону за необъективность в вопросах оценки характера межнациональных столкновений. Он обвинял петербургские газеты в распространении «небылиц и клеветы по адресу мусульман». Огромное значение также имела его деятельность по мобилизации самой азербайджанской общественности на отпор армянской агрессии. На одном из своих выступлений он четко определил свою позицию на день проведения съезда и программу будущих действий: «...Мы не говорим о «Дашнакцутюне»²⁹. Мы требуем ликвидировать террор. А армяне почему-то думают только о «Дашнакцутюне». Очевидно, «Дашнакцутюн» как-то связан с террором. Мы теперь должны позаботиться о себе. Нам тоже следует создать крепкую, вооруженную партию... Если правительство позволяет подобные акции одной стороне, то должны позволить и другой, иначе здесь явное двуличие». Слова у Ахмед бея не разошлись с делом. Полностью разочаровавшись в способности царского правительства справиться с армянской опасностью, он на самом деле приступил к созданию боевой организации, способной оказать организованный отпор врагу. В середине октября 1906 года в губерниях Южного Кавказа было распространено извещение, сообщающее о создании организации «Кавказского Всемусульманского комитета обороны – Дифаи», благодаря которой на время был положен конец армянскому «беспределу» на Южном Кавказе³⁰.

Однако, как справедливо указывает А.Балаев, «при всей приверженности А.Гусейн-заде и А.Агаоглу к политическому тюркизму, а также близости и даже идентичности их взглядов на перспективы развития тюркского мира между ними все же были определенные различия в отношении основополагающих принципов этой

²⁶ Samedli E. XX. yüzyılda ortak Türk dili çalışmalarında Ali Bey Hüseyinzade'nin rolü. *Turkish Studies*. 2009, Fall. Ali Bey Hüseyinzade's role in work of common Turkic language in the 20th century. *INTERNATIONAL PERIODICAL FOR THE LANGUAGES, LITERATURE AND HISTORY OF TURKISH OR TURKIC*. Volume 4/8, стр. 1992-1994.

²⁷ Первичный источник: Agayef A. *Türk Alemi* // *Türk Yurdu*. 1328. I/10.

²⁸ Жигульская, Д.В. Эволюция политических взглядов Ахмед-бека Агаева (Агаоглу). 2018. *ПРОБЛЕМЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ*, 4 (82). Уфа, стр. 27.

²⁹ «Дашнакцутюн» – армянская политическая партия, была создана в 1890 году в Тифлисе, действовала на территории Российской империи, Османской империи (Турции), Ирана, США, ряда стран Европы. Осуществляла подавляющее большинство террористических актов, осуществлённых в российском Закавказье (Южный Кавказ), резню, погромы и чистки в отношении мирного мусульманского и тюркского населения. К 1903 году приобрела большую популярность среди армянского населения благодаря своей националистической идеологии. При поддержке стран Антанты, в 1918-1920 годах была правящей партией в Республике Армения, возникшей в результате распада Российской империи.

³⁰ Исмаилов Э. 2011. Ахмед бек Агаев – вдохновитель идей азербайджанского патриотизма в начале XX века. 14.09.2019. <https://1news.az/mobile/news/ahmed-bek-agaev-vdohnovitel-idey-azerbaydzhanskogo-patriotizma-v-nachale-xx-veka> 14.09.2019.

идеологии»³¹. Если А.Гусейн-заде, подобно деятелям исламской нахды, считал, что тюрко-мусульманские народы должны ограничиться лишь использованием научно-технических достижений Запада, то, позиция А.Агаоглу, находившегося под влиянием идей европейского либерализма, заключалась в мысли о том, что этим народам для достижения прогресса следует перестроить и своё мышление. Наиболее отчётливо эта идея изложена в его работе «Три культуры» (тур. «*Üç Medeniyet*»), написанной в период его ссылки на Мальту³² в 1919-1920 гг. В ней он, рассмотрев три цивилизации – западную, буддийскую и исламскую, отмечает превосходство западной над двумя остальными. Важным аспектом этого труда А.Агаева является также то, что в ней отчётливо проявляется новый, секуляристский подход мыслителя к религии, которую он теперь рассматривает как мировую, общечеловеческую ценность, отдельно от морали и нравственности³³. Если до этого момента, в силу идейной близости к иттихадистам, он находился на позициях сохранения легитимности империи, то на момент написания «Трёх культур» во взглядах А.Агаева на тюркизм несколько смещаются акценты. Он перестаёт быть пантюркистом, да и сам пантюркизм к этому времени уже трансформируется, превратившись, в дальнейшем, во внутреннюю политику Турецкой республики³⁴.

Заключение

В начале XX века среди мусульманской политической элиты в Азербайджане обозначились два различных подхода, относительно перспектив общетюркского единства народов Российской империи. Часть политиков и общественных деятелей в качестве идейной основы этого единства выдвигали этническую общность, другая же часть – фактор религиозного единства, где главой всех мусульман выступал глава Османского государства – халиф. На начальном этапе поиски идентичности у азербайджанских тюрков не выходили за рамки контекста религиозной, исламской общности, поскольку основой самоидентификации у подавляющего большинства являлось исламское мировоззрение. Но, в Азербайджане уже наступало то время, когда «многих явно не удовлетворяло применение по отношению к определению своей национальной идентичности понятие «мусульманин»»³⁵. Причины этого заключались во множестве факторов. Среди основных можно перечислить следующие: колониальная политика разъединения и русификации, проводимая царской Россией в отношении тюркских и мусульманских народов империи; армяно-азербайджанские

³¹ Балаев А.Г. 2012. Азербайджанская нация: основные этапы становления на рубеже XIX-XX вв. Москва: ООО «ТиРу», стр. 243-244.

³² Летом 1918 года Агаев назначается советником командующего Кавказской исламской армией Нури Паша, посланной на помощь Азербайджанской Демократической Республике, защищающейся от большевиков и дашнакских вооружённых формирований, и в этом качестве прибывает в Азербайджан. После вывода турецких войск из Баку в конце 1918 года, он остаётся в Азербайджане и принимает активное участие в создании АДР, избирается депутатом Парламента молодой республики. В 1919 году Ахмед-бек являлся одним из членов азербайджанской делегации Парижской мирной конференции. Однако на пути в Париж, его арестовывают в Стамбуле, оккупировавшие Стамбул британские власти, которые считали, что он слишком тесно связан с лидерами движения за освобождение Турции, и ссылают его на Мальту. Из этой ссылки его освободил Мустафа Кемаль Ататюрк, обменяв мальтийских заключённых на пленных англичан, и А.Агаев навсегда уехал в Турцию.

³³ Ağaoglu A. 2013. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi Tarih ve Uygurluk Dizisi, стр. 29-42.

³⁴ Как указывают учёные, «европейская научная мысль в направлении тюркологии, а также российская тюркоязычная интеллигенция, их творчество в направлении обоснования тюркизма и панисламизма, явились мощной идейной базой для создания предпосылок дальнейшего формирования идеологии турецкого национализма в Турции, в частности, в её тюркистской модификации. Что же касается формирующегося в конце XIX и начале XX вв. идей тюркизма, то его можно расценивать и определить, как «позитивный национализм» (Гасанова Э.Ю. 2018. Типология и различные модификации идеологии национализма в Турции (тюркизм, кемализм, ататюркизм, консервативный национализм и др.). Баку: Parigus NP, стр. 39).

³⁵ Исмаилов Э. 2010. Очерки по истории Азербайджана. Москва: Флинта, стр. 59.

столкновения 1905-1906 гг.; периодические налёты армянских дашнакских банд; глобальные исторические процессы, способствующие росту и становлению национальных идеологий в контексте вызовов своего времени, а также множество других общественно-политических факторов, стимулировавших процесс единения азербайджанских тюрок и рост их национального самосознания, направив их в дальнейшее развитие в русло собственного нациестроительства с упором на азербайджанскую идентичность и секуляризацию. Кульминацией всех этих процессов явилось провозглашение независимости Азербайджанской Демократической Республики – первой республики и первого национального государства не только в тюркском мире, но и на всем мусульманском Востоке. 28 мая 1918 года, что не является темой нашего исследования. Однако, необходимо отметить, как справедливо указывает на это азербайджанский учёный Ф.Алекперли, что «...лидеры АДР поддержали этноним «тюрк», провозгласили «тюркский язык» государственным языком Азербайджана, и приняли азербайджанизм и тюркизм как два вектора идеологической ориентации азербайджанского народа... Это был путь от чисто религиозного восприятия мусульманского населения страны как сугубо религиозной общины («уммы») к светскому тюркизму, и, далее, с провозглашением азербайджанской национальной государственности, к чисто национально-государственной идеологии – азербайджанизму. Этноним «тюрк», известный на территории Азербайджана с глубокой древности, в конце XIX – начале XX вв. сыграл незаменимую роль в консолидации азербайджанских тюрок и исторически интегрированных с ними нетюркских этносов Азербайджана, и способствовал превращению их из традиционной мусульманской общины («уммы») в «милет» - т.е., светскую нацию современного типа»³⁶. Как отмечают отечественные исследователи, «самым важным результатом деятельности А.Гусейн-заде и А.Агаоглу в Азербайджане стало то, что они в качестве противовеса, столетиями проводившейся политике иранизации азербайджанских тюрок с помощью шиизма, а также начавшейся в последнее время русификации, выдвинули идею тюркизма и тюркского единства, как гарантии сохранения этнической самобытности»³⁷. Таким образом, можно сказать, что тюркистские концепции патриархов азербайджанского тюркизма, в частности, и пантюркизма, в целом – А.Агаева и А.Гусейнзаде, послужили фундаментальной идейной основой для процессов нациестроительства и создания АДР в будущем, которая, в свою очередь, послужила в дальнейшем прообразом для создания Турецкой Республики М.К.Ататюрком. И, несмотря на разность подходов А.Агаоглу и А.Гусейнзаде к проблемам модернизации общества, в контексте сближения тюркского восточно-мусульманского общественного сознания с ценностями западной цивилизации, несомненно, что оба они были до конца жизни всецело преданы тюркизму и общетюркской идее, и отдали себя служению великой цели – прогрессу и процветанию всего тюркского мира.

³⁶ Алекберли Ф. 2010. К истории этнонима "тюрк" в Азербайджане. В сборнике статей: «Тенгри и тамга: наследники тюркского мира». Баку: МПСТИ, стр. 126.

³⁷ Балаев А.Г. 2012. Азербайджанская нация: основные этапы становления на рубеже XIX-XX вв. Москва: ООО «ТиРу», стр. 256.

ЛІТЕРАТУРА

1. Əli bəy Hüseynzadə. (2007). *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb, 480 s.
2. Semedli E. "XX. yüz yılda Ortak Türk dili Çalışmalarında Ali Bey Hüseynzade'nin Rolü". Turkish Studies. 2009, Fall. // Ali Bey Hüseynzade's Role in Work of Common Turkic language in the 20th century. *International Periodical for the Languages, Literature And History of Turkish or Turkic*. Volume 4/8. Pp. 1986 - 1995.
3. Süleymanlı, Mübariz. (2007). *Əhməd Ağaoğlunun İlk Elmi Əsəri: Şiə Dinində Məzdəki İnancları*, Bakı: Letterpress, 125 s.
4. Yaqublu N. (2013). *Məhəmməd Əmin Rəsulzadə Ensiklopediyası*. Bakı: Kitab Klubu, 504 s.
5. Ağaoğlu A. (2013). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi Tarih ve Uygarlık Dizisi, 112 s.
6. Münir Atalar. "Ahmet Ağaoğlu" (1869-1939). 2018. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD)*, II, 2, Aralık, s.139-151.
7. Swietochowski T. (2004). *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of a National Identity in a Muslim Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 272 p.
8. Алекберли Ф. (2010). К истории этнонима "тюрк" в Азербайджане. В сборнике статей: «Тенгри и тамга: наследники тюркского мира». Баку: МПСТИ, стр. 104-126.
9. Аль-Джанаби М.М. (2014). Философия современной мусульманской реформации. Москва: «Садра», 436 стр.
10. Балаев А.Г. 2013. Ислам и формирование национальной идеологии в Азербайджане: от уммы к нации. – В сборнике статей: «От этнографии к этнологии: современные этнологические исследования в Азербайджане». Баку: НАНА, Институт Археологии и этнографии, стр. 51-82.
11. Балаев А.Г. (2009). Мамед Эмин Расулзаде (1884-1955). Москва: Флинта, 288 стр.
12. Балаев А.Г. (2012). Азербайджанская нация: основные этапы становления на рубеже XIX-XX вв. Москва: ООО «ТиРу», 403 стр.
13. Гасанова Э.Ю. (1966). Идеология буржуазного национализма в Турции. Баку: Изд-во АН АзССР, 161 стр.
14. Гасанова Э.Ю. (2018). Типология и различные модификации идеологии национализма в Турции (тюркизм, кемализм, ататюркизм, консервативный национализм и др.). Баку: Papirus NP, 212 стр.
15. Гаджиев Т. ««Советская тюркология» → «Türkolojiya» – 45 лет». (2015). *Türkolojiya*. Bənəlxalq elmi jurnal. Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu. İldə 4 dəfə çıxır. № 1. Стр. 13-15.
16. Жигульская Д.В. Эволюция политических взглядов Ахмед-бека Агаева (Агаоглу). 2018. *Проблемы Востоковедения*, 4 (82). Уфа: стр. 24-30.
17. Фарзалиева У.Ф. Проблемы национального самосознания в творчестве Али бека Гусейнзаде. 2011. *Вестник КазНУ. Серия востоковедение*, №2 (55), Алматы: стр. 94-97.
18. Исмаилов Э. 2010. Очерки по истории Азербайджана. Москва: Флинта, 424 стр.
19. Исмаилов Э. 2011. Ахмед бек Агаев – вдохновитель идей азербайджанского патриотизма в начале XX века. 14.09.2019. <https://1news.az/mobile/news/ahmed-bek-agaev-vdohnovitel-idey-azerbaydzhanskogo-patriotizma-v-nachale-xx-veka> 14.09.2019.

ŞEYH AHMED İBN-İ HUDÂYDÂD TARÂZÎ - FÜNÛNÜ'L-BELÂGA VE TÜRKÇE YAZAN ŞAİRLER

Şeyh Ahmed Ibn-i Hudâydâd Tarâzî - *Funûn al-balâgha* and Turkish Poets

Prof. Dr. Tanju SEYHAN*

ÖZET

Türk Edebiyatı'nda belâgat ve aruzla ilgili telif kitap yazımının esas itibariyle Ali Şir Nevâyî ile başladığı düşüncesi hakimdir. Ancak ondan önce Sultanü'l-Azam Emir Ulug Beg Küregen (1394-1449) zamanında H. 840/M.1436-1437 yılında ona ithafen Şeyh Ahmed ibn-i Hudâydâd Tarâzî tarafından yazılan *Fünûnü'l-Belâga* veya *Letâyif-i Tarâzî* adlı eser yazılmıştır. Eser Özbekistan'da ve Kazakistan'da, bu iki çağdaş lehçeye göre okunarak neşredilmiş, üzerinde gereği gibi inceleme yapılmamıştır.

Fünûnü'l-Belâga'nın elyazması İngiltere Bodleian Library, Oxford Ox1 3BG, Ms, Elliott 127'de yer alır. 139 varak olup, 14 satırdır. Talik hatla yazılmıştır. *Temme'*teki Arapça metinde eserin Buhara padişahlığında Mîr Külengi mahlaslı Mîr Hüseyin el-Hüseyinî tarafından 989 yılına doğru istinsah edildiği bilgisi yer almakta. Nevâyî'nin *Mizânü'l-Evzân*'na baktığımızda bu eserden haberdar olmadığı sonucuna ulaşıyoruz; çünkü Türkçe aruz fenninde kitap yazılmadığını belirtir; ancak Babur Şah'ın Aruz Risalesi'nde eserden bahsedilir.

Fünûnü'l-Belâga *Tevhid, naat, sebeb-i telif*, Ulug Bey için bir *medhiye* içeren *dibaceden* (1b/1-4a/1) sonra *Fihrist* (4a/2-12) yer alır. Buraya göre eserin şiirin aksami, kafiye-redif, sözüün bedayii ve sanayii, şiirin taktii ve vezinleri ile muammanın usul ve biçimleri olmak üzere beş ana bölüm olarak tasarlandığını görüyoruz; ancak ilk dört bölümün yazılmış olup muamma ile ilgili beşinci bölüm ya yazılmamış ya da istinsah edilmemiştir. Her bir konunun Türkçe açıklamasını yaparak Türkçe beyit(ler) ile örneklendirme metodunu esas almıştır (76b/4-5). Sadece Türkçe değil Arapça, Farsça nazım ve nesir örnekleri; yer yer de Kur'an'dan ve hadislerden örnekler yer alır. Türkçe örneklendirmelerde bugün haberdar olmadığımız önemli bir hazineye ulaşmaktayız. Tarâzî'nin vezinlerin uygulamasını göstermek için yazdığı beyitleri bir tarafa bırakırsak, ki onlar da değerlidir, şiirleri (gazel, kıta, rubailer, tuyuk, terciler, musammat-ı muarabba, musammat-ı muhammes, musammat-ı müseddes, musammat-ı müsemmen, , mütetavvil, ferdler v.b.), Sekkâki'nin, Lutfî'nin Divan'larında yer almayan şiirleri; Mevla Hacı Akçakendî, Muhammed Temür Burga, Mirza Baysungur, Seyyid Nesimi, Bû Nasak, Bû Siyâka, Mevlana Haydar, Kutbü'd-dîn Serayî, Mevlana Şems Kısârî ve başkalarının şiirlerinden örneklere ulaşmaktayız. Bunun yanı sıra *Fünûnü'l-Belâga* vasıtasıyla Türk edebiyatında kullanılan tanımlarıyla belâgat ve aruz terminolojisini öğreniyoruz. Eser Klasik öncesi Doğu Türkçesi'nin de dil özelliklerine önemli katkıda bulunmaktadır. Bu eser, Ali Şir Nevâyî'nin ortaya çıkış ortamının/şartlarının nasıl hazırlandığını göstermesi bakımından da mühimdir.

Anahtar Kelimeler: *Fünûnü'l-Belâga*, Letâyif-I Tarâzî, Şeyh Ahmed bin Hudâydâd Tarâzî, Belâgat

ABSTRACT

In Turkish literature, the idea that *rhetoric* and *aruz* writing is mainly started with Alî Shîr Nawâyî is dominant. However, before him Sultân al-A'zam Amîr Ulug Beg Kuregen (1394-1449) in the time of 840 /1436-

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul/Türkiye (seyhantanju@yahoo.com)

1437 dedicated to him by Sheikh Ahmad ibn Hudāydād Tarāzī written by *Funūn al-balāgha* or *Latāyif-i Tarazi* work was written. The work was read and published in Uzbekistan and Kazakhstan according to these two contemporary dialects and has not been properly reviewed.

The manuscript of *Funūn al-balāgha* is found in the Bodleian Library of England, Oxford Ox1 3BG, Ms, Elliott 127. 139 leaf and 14 lines. *Talik* is written with calligraphy. The Arabic text in *tammāt* includes information that the work was seized by Mīri Hussain al-Husaynī in 989 in the Bukhara sultanate. When we look at Nawāyī's *Mizān al-Avzān*, we conclude that he is not aware of this work; because in Turkish aruz fann indicates that the book is not written.

Funūn al-balāgha tawhid, naat, sabab-i talif, Ulug Bey for a *madhiye* containing a *dibaja* (1b / 1-4a / 1) after the *Fihrist* (4a / 2-12) takes place. According to this, we see that the work is designed as five main chapters: parts of poetry, *rhyme-radif*, *badayii* and *sanayii* of word, *taktii* and meters of poetry, and forms and forms of puzzle. However, the first four chapters have been written, and the fifth chapters related to the puzzle have not been written or copied. It is based on sampling method with Turkish couplet(s) by making Turkish explanation of each subject (76b / 4-5). Not only Turkish, Arabic, Persian verse and prose examples; in some places there are examples from the Qur'an and hadiths. In Turkish examples, we are reaching an important treasure that we are not aware of today. If we leave aside the couplets written by Tarāzī to show the practice of the viziers, which are also valuable, their poems (*ghazals, kita, rubai, tuyuk, tarci, musammat-ı muarabba, musammat-ı muhammas, musammat-ı musaddas, musammat-ı musman, mutatavvil, fard* etc.) poems of Sakkākī not included in the *Diwans* of Lutfī; We reach examples from the poems of Mavlā Hacı Akçakandī, Muhammad Temür Burga, Mirza Baysungur, Sayyid Nasīmī, Bū Nasak, Bu Siyāka, Mavlānā Haydar, Kutb al-dīn Sarāyī, Mavlānā Shams Kısārī and others. Besides, we learn the terminology of eloquence and prosody with the definitions used in Turkish literature through *Funūn al-balāgha*. The work also contributes significantly to the language characteristics of pre-classical Eastern Turkish. This work is also important in terms of showing how the environment or conditions of the emergence of Alī Shīr Nawāyī were prepared.

Keywords: Funūn al-balāgha, Latāyif-i Tarāzī, Sheikh Ahmad ibn Hudāydād Tarāzī, rhetoric

Üzerinde çalıştığımız Şeyh Ahmed bin Hudāydād Tarāzī tarafından Türkçe kaleme alınan *Fünunü'l-Belâga/Letâyif-i Tarâzî* adlı eser İngiltere Bodleian Library, Oxford Ox1 3BG, Ms, Elliott 127'de yer alır. 139 varak olup, 14 satırdır. Talik hatla Türkçe yazılmıştır. Sultanü'l-Azam Emir Ulug Beg Küregen (1394-1449) zamanında H. 840 / M.1436-1437 yılında ona ithafen yazılmıştır. 139a'da *temmet* ve Mir Hüseyin el-Hüseyinî adlı müstensih tarafından H. 989/ M. 1581/1582'de istinsah edildiği kaydı yer alır.

Kısaca *Fünunü'l-Belâga*'nın kaleme alındığı Uluğ Bey zamanı, Maveraünnehir ve Horasan'daki ilmî ve kültürel faaliyetler üzerinde durmak gerekir. Emir Timur veya kendi kazandığı ünvanıyla Timur Han'dan sonra imparatorluk Horasan ve Maveraünnehir olarak yönetim bakımından ikiye ayrılır. Horasan'da Timur Han'ın oğlu Şahruh 1409-1447, Maveraünnehir'de torunu Uluğ Bey 1409-1449 yıllarında hüküm sürer. Bu siyasî bakımdan bir ikiye ayrılma olup özellikle de medeni, kültürel ve ilmî olarak sıkı ilişkiler mevcut olup hiç kesintiye uğramamıştır. Dileyen fazıl, âlim, edebiyatçı dilediği bölgede, dilediği mirzanın yanında hayatını idame ettirir ve himaye de görür. Gerek Şahruh gerekse Uluğ Bey kendileri de siyasî kimlikleri dışında ilmî, edebî faaliyetlere katılmış, kalem oynatmış ve bu ortamları

yaratarak kişilere destek olup hâmilik etmişlerdir. XV. yüzyılın bu ilk yarısında ilim ve sanatta ilerlemeler yaşanmış, Türkçe, Farça ile eserler vücuda getirilmiş, hemen her alanda son derece önemli isimler ortaya çıkıp dünya tarihine ilim ve sanata katkıda bulunmuşlardır. Bunlarla Doğu Türkçesi yaygın terimiyle Çağatayca'nın ilk dönemini oluşturacak yeni bir ekol oluşmuştur. Bu noktada Dil tarihi tasnifinde J. Eckmann'ın adlandırmasıyla klasik öncesi Çağatayca'nın öne çıkan isimlerinden Sekkâkî için Nevâî "Uygur ibaretinin fusehasıydın ve Türk elfâzının bulgâsıydın" (Eraslan 1999: 16)" diyerek bu dönemin Uygur Türkçesi üzerine bina olduğunu ihsas ettirmesini de önemli buluyorum. İşte *Fünunü'l-Belâga* böyle bir ortam ve zamanda vücut bulmuştur.

Bugün elimizde 14-15. yüzyıl Doğu Türklük sahası için önemli kaynak eserler bulunmaktadır: Maverâünnehir bölgesinin önceki ediplerini, sanatçıları tanıtan, Farsça kaleme alınmış Devletşah (doğ. 1427-1437?)'in 892'de (1487) tamamlanan tezkiresi; Ali Şîr Nevâyî'nin (doğ. Herat 17 Ramazan 844/9 Şubat 1441- öl. 3 Ocak 1501) Horasan bölgesindeki sanatçıları tanıtan, 896 (1491) veya 897'de (1492) yazılmış Mecalîsü'n-Nefâyîs adlı şairler tezkiresi. Bunların yanı sıra her ne kadar tezkire değil nazârî bir eser olan Şeyh Ahmed bin Hudâyâd Tarâzî'nin yazdığı *Fünunü'l-Belâga*. Şeyh Ahmed bin Hudâyâd Tarâzî, Maverâünnehir'in kuzeyinde yer alan Tarazlıdır. Bu sahada yaşayan Türkçe, Farsça yazan şairlerin adlarıyla eserlerinden verdiği örneklerle bize dönem sanatkârlarının isimlerini taşımıştır.

Fünunü'l-Belâga adından da anlaşılacağı gibi Türkçe kaleme alınmış bildiğimiz ilk belâgat kitabıdır. Ergaş Umerov tarafından 1993 yılında bulununcaya kadar genel anlamda belâgat kitabı olmamakla beraber yeri geldiğinde nazım şekilleri hakkında da bilgi veren aruz vezni üzerinde yazılan nazârî bir kitap olarak Ali Şîr Nevâyî'nin muhtemelen ömrünün sonlarında 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492)'de Molla Câmî'nin ölümünden sonra kaleme aldığı *Mîzânü'l-Evzân*'ı ve sonrasında da Babur Şah'ın 935 (1528) yılında kaleme almaya başladığı (Seyhan 2012: 218) *Arûz Risalesi* bilinir. Doğu Türklük sahasında Türkçeyle aruz ilmi hakkında yazılan eserlerin ilki olarak kabul edilen *Mîzânü'l-Evzân*'ın tam olarak yazılış tarihi bilinmemektedir. Tarâzî eserini yazdığında Nevâyî henüz doğmamıştır. Nevâyî literatüre hâkim olmasına rağmen Tarâzî'den bahsetmez; "O Hazret'in (Hüseyin Baykara'nın) mübarek hatırları şiir bahirleri ve vezinlerine, nazım kaideleri ve ölçülerine bu şekilde meyilli olduğu için, Arûz fenninde bu kısa risâle yazılıp *Mîzânü'l-Evzân* ad koyuldu. Nice kaide, daire ve vezin ki hiçbir Arûz (kitabında), meselâ bu fennin kurucusu Halil bin Ahmed ile Arûz ilmi üstadı Şems-i Kays'ın kitaplarında ve Hâce Nasîr-i Tûsî'nin Mi'yâru'l-eş'âr'ında, belki Hazret-i Mahdûmî'nin, Allah merkadını nurlandırın, Arûz (risâlesinde) yok idi ki bu fakîr (Nevâyî) bu fen usulünden istihraç kılmaştım, bu kitaba dahil ettim." (Eraslan 1993: 68). Buradaki Hazret-i Mahdûmî Molla Câmî'dir. Nevâyî Molla Câmî'den Mahdûmî diye

bahseder (Abik 2006: 124). Babur Şah *Aruz Risalesi*'nde recez ve remel bahislerinde ondan örnek alır.

Fününü'l-Belâga 1993 yılında Ergaş Umerov İngiltere'deki çalışmaları zamanında eseri gün ışığına çıkarıp fotokopisini Özbekistan'a götürmüştür. Eser, Özbekistan'da A. Hayitmatov ve Kazakistan'da İ. Jemeney tarafından bu iki çağdaş lehçeye göre okunarak neşredilmiş, Türkiye'de sadece Yrd. Doç. Dr. Metin Hakverdioğlu ile Prof. Dr. İslam Jemeney'in 2015 yılında "Doğu Nazım Sanatı Hakkında Bir Çalışma (Şeyh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî- Fününü'l- Belâga)" isimli makalesi dışında üzerinde gereği gibi inceleme yapılmamış ülkemizde de tanınmamıştır.

Fününü'l-Belâga ve İçeriği

Fününü'l-Belâga'da, Tevhid, nat, sebep-i telif ve eser adı, yazım tarihi, Medh-i Sultanü'l-azam Emir Ulug Beg Küregen (1b-4a/1); Fihrist-i Fünun (4a/2-12) bölümlerini içeren girişten sonra ana metin yer alır.

Şeyh Ahmed bin Hudâyâd Tarâzî, *tevhid* bölümünde Allah'ın insana inşa kabiliyetini verişini daha sonra Ali Şîr Nevâyî'nin *Muhakemetü'l-lugateyn*'inin giriş bölümünü andırırçasına izah eder: "Ol Zü'l-celâl'niñ hasretiga kim ol sabîhinde inâyet mimârı birle inşâ kutın ve imlâ kudretin taktî ve taksîm eylep benî âdemniñ hatırında tabiye kıldı, tâ nazm gevheri ve nesr cevheri zuhûrga kilgey ...ve tab münşisin tefekkür deryâsında gavvâs eyledi tâ maânî lü'lüsin nutk târı birle bahr karıdın evrâk sâhiliga keltürgey. Belâgat şekeristânın envâ-ı zâyî birle mahallı kıldı tâ nâtika tûtisi perveriş bekây ve fasâhat gülistânın elvân-ı bedâ'i birle tezyîn itti tâ til bülbülü ağız kafesi içinde nevâga këlgey." (1b/4-2a/4: O yüce Allah'ın hasretine, o kendi güzelliğinden nazım ve nesir cevheri ortaya çıkması için letafet mimarı ile *inşâ* saadetini ve *imlâ* kudretini ayırıp, taksim eyleyerek insanoğlunun hatırına yerleştirdi; doğru yoldan sapmanın karanlığını Hak yolunu gösteren dinin parıltısına geçirmek için keramet nuru ile akıl mahrumiyeti acısını döndürüp insanın vücuduna yerleştirdi; ağız(dan çıkan) nükteleri anlayanı güzel konuşmanın lezzetlerini sezme kuvveti ve anlama kudretiyle çözüp kavramak için muamma çözen ve güçlükleri (halleden) yaptı; kitap yazan güzel üsluplu katipleri mana incilerinin konuşma ipliğiyle deniz dibinden kağıt sahiline getirmesi için tefekkür denizinde dalgıç yaptı. Dil bülbülü ağız kafesinde şakımaya başlayıncaya kadar konuşma papağanı yetiştirme, beka ve güzel konuşma gülistanını güzel renklerle süslediği için belâgat şekeristanını kayıp şeylerle kendi mahalli yaptı.)

Tarâzî de Nevâyî gibi nazmı nesre tercih eder; Farsça kaleme aldığı eserde de yer alan şiirinde nazmın tavus gibi cilvelendiğini (nazm tâvüst est der bâg-ı belâgat cilveger) söyleyip ona nesre oranla daha ağırlık verir; ancak buna rağmen herkesin nazım ve nesir kaidelerini öğrenmesi gerektiğini savunur.

*Fahriye*de kendisinin bu yapının mühendisi ve müderrisi olduğunu iddia eder: “Şeyh Ahmed bin Hudâydâd Tarâzî *refaallâhu kadrehu fî'd-dâreyn* kim bu imâretniñ hendesi ve bu ibâratniñ müderrisidür” (2a/12-13).

Konuya girişte Nevâyî'nin *Muhakemetü'l-Lugateyn*'inde olduğu gibi yazımın nazım ve nesir olmak üzere iki türü olduğunu belirtir: “ulemâ kaşında nutk êkki nevdür: Nesr ve nazm. Anı kim istisvâb bâbında müretteb kördiler, nazm atadılar ve anı kim evrâk vesâkında perîşân taptılar nesr dödiler” (2b/4-6).

Sebeb-i telif bölümünde Tarâzî fasîhler ve belâgat sahiplerinin bu alanda kaideler ortaya koyduklarını, bunlarla ilgili eserler yazıldığını ancak hiçbirinin tamamını yazmadığını ileri sürerek *Fününü'l-Belâga/Letâyif-i Tarâzî*'yi kaleme aldığını ve adlandırdığı, yazım tarihini kaydeder:

“... kêçken fusahâ ve bülegâ bu manâdın nesr ve nazmniñ keyfiyyetinde kâideler terkîb itip risâleler tertîb kılıp ve her sâni ve dakâyık kim nesr ve nazmda vâki bolur barçasını fi'l-mahal zikr itiptürler. Ve bu zaîf hem tiler êrdi kim alarniñ tavrında risâleî te'lif kılrsa;” (2b/13-3a/2) “..Köp kişi bu tarîkada nüsha tasnîf kılıpturlar; ve lîkin hîç kimerse nazmniñ tamâm fûnûnın bir yerde cem kılmay turur. Bu sebedin ragbet hevâsı gâlib bolup heves dilberi köñül perdesindin bu tarîka yüz körgüzdi kim nüsha kalemga keltürse kim nesr ve nazmniñ cemî kavâid ve aksâmıga müstemil bolsa tâ her kim belâgatka mâyil ve fasâhatka kâbil êrür fâyide alsa. Çün bu fikr farz-ı ayn belki ayn-ı farz köründi êrse müddet-i medîd ve cehd-i baîd bu te'emmül birle evkât kêçürdüm” (3a/5-10).

Eserin adı ve yazım tarihi ile ilgili kısım: “Resûl *aleyhi's-salat ve's-selâm* hicretidin sêkkiz yüz kırk yıl ötüp êrdi kim bu ilmga şürû itip Fars ve Türk letâyifni terkîb eylep risâleî tertîb kılduk tamâm boldı, atını *Fününü'l-Belâga* koyduk ve bazı érenler *Letâyif-i Tarâzî* hem dödiler” (3a/11-14).

Fihriste göre eser şu bölümlerden oluşur:

1. Avvalgı fende şiirniñ aksâmın ve envâtı (4a/13-)
2. Êkkinçi (6) fende kâfiye ve redifniñ kavâidi (25b/14-)
3. Üçinçi (8) fende söznüñ bedâyiin ve sanâyii (40b/3-)
4. Törtinçi (10) fende şiirniñ taktî ve evzânı (76b/1-)
5. Beşinçi (12) fende muammânîniñ usûl ve erkânı (-). Ancak beşinci bölüm elimizdeki yazmada yer almaz. Muhtemelen istinsah edilmemiş. “(139a/1) êmdi nemûdâr üçün ol altı asl bahrniñ dâyirelerin (2) körgüzeli.” denmesine rağmen elimizdeki eser burada *temmet* ile bitiyor.

Eserde Arap, Fars, Türk belâgat ve aruz bahirleri hakkında karşılaştırmalı olarak zengin örneklerle ağırlıklı olarak şiirde uygulanan kurallar, türler, sanatlar ve vezinler hakkında bilgi verilir. *Arûz-ı Kıstâs (Zemahşerî el- Kıstas)* ve *Arûz-ı Endülüsî* ve *Miyârü'l-*

Eşâr (Hâce Nasîr-i Tûsî) gibi aruz kitapları ve başkaları yazar tarafından araştırılmış, Arapça ve Farsçada kullanılan bahirler değerlendirilmiştir. Kitapta üzerinde durulan bu hassasiyet şu şekilde belirtilir: Şiirin vezinlerinin anlatıldığı 4. bölümde “Bilgil kim Arab ulemâsının ittifâkı birle bahr on altı kéliptür. Acem ulemâsı soñra ârî turup yêgirmi tørt kılıpturlar. Fe-emmâ bu zaîf tiledi kim ol azîzleriñ peydâ kılğan bahrlarını kalemga keltürse ve Türkî ibâret birle beyân eylep her veznga Türkî beyttin misâl keltürse. Bu hevestin köp nüshalarını mütâlaa kıldı. ... Ve ol kâideler kim ulemâ-yı selef koyuπτurlar, alarınıñ kâidesi birle amel kılsalar, on altı bahr peydâ bolurğa makdûrı bar. Ol sebebtin bu zaîf hem andag ihtiyâr kıldı kim bu bahrlarğa avval on altı bahr kim mümkünü’l-vücûdtur, izâfet kılıp tamâmın kırk bahr üze mukarrar eylep ve ol on altı bahr kim mütekaddimler terkîb kılıpturlar, burun anı körgüzüp, andın soñra müteahhirler peydâ kılğanı takı emdi ziyâde bolğan bahrlarını barçanı bir silk üzre tartıp muşarrağ ve muhakkak beyân eylep ve bu kırk bahrdın niçesi hâsdur ve niçe bahrınıñ aslı zihâftın kopar ve her bahrınıñ müşterek şubesi niçedür ve hâs şubesi kaysıdur mecmûnı sâbit kılıp şerh kılsa kim barçası okugan kişilerge malûm bolsa. Emdi biziñ kitâbımıznıñ binâsı Türkîgedür. Nâ-matbû veznlerini terk kılsak münâsibrak bolğay” (76b/1-77a/10).

Tarâzî *Fünûnü’l-Belâğa*’da eserini Türkçe yazdığını, özellikle Türk edebiyatında uygulanan vezin ve nazım, nesir türleri, belâgat çeşitleri hakkında bilgi vermiş, hepsinin uygulanışına Türkçe misal getirmeye çalışmış; Arapça, Farsça örneklere de geniş ölçüde yer vermiş, Türk edebiyatına mahsus türleri ve ortak türlerde de farklılıkları ortaya koymuştur. Orhun Abidelerinden beri örneklerini gördüğümüz belâgat özelliklerinin Arap ve Fars edebiyatlarıyla karşılaştırmalı olarak anlatılışı, bize Türk üslubiyatının özelliklerini nazarı olarak göstermekte, bu çalışmalara yol göstermektedir. 40b/3’te eseri nasıl kaleme aldığı hakkında da bilgi vermektedir: “Bilgil kim her aksâm-ı sanâat ve envâ-ı belâgat kim fusahâ ve bülegâ arasında muteberdür, mecmûnı cem kılıp her bir sanatka Türkî lafz birle misâl keltürüp ve keçgen zurefâ ve şuarâniñ bu sanâat birle tezyîn kılğan Arabî ve Fârsî nazm ve nesr sözlerindin nazîr keltürdük. Ve bazı yerde “Kelâm-ı Mecîd”tin ve Resûl aleyhi’s-selâm hadîsidin nakl kılduk” (40b/3-8).

Eseri kısaca özellikle de kendi cümleleri üzerinde tanıttıktan sonra Şeyh Ahmed İbn-i Hudâyâd Tarâzî’nin, *Fünûnü’l-Belâğa* adlı eseriyle zamanın sayfalarında unutulmaya terk edilmemelerini sağladığı Şahrüh ve Uluğ Bey dönemi (1409-1449)’nde alfabetik sırada tebliğimizin esas konusu olan Türkçe yazan şair ve yazarları, onlardan örnekleri tanıtalım:

1. **Alf Hevâ...î:** Maalesef ismin yazıldığı yer silik olduğu için tam okunamıyor.
Bâz itekü köz bile suñur özüm şikâr iter
Aklım edâsını heves tugalı târumâr iter (117b/10-11)
2. **Atâyî:** Atâyî’den eserde 2 Türkçe beyit ve bir Farsça beyit örnek olarak verilir.
Bend-i zulfüñni perîşân eyle kaşîñ alıda

Kim yañı ay közge rûşenrak körünür kiçkurun (48a/12-13)

Ëyâ zâlim kıyâmet bolmagay mu

Sëniñ zulmüñni mëndin sormagay mu (53b/1-2)

3. **Bû Nusk:** Hakkında bilgi sahibi olmadığımız şairlerdendir. Kendisinden Mesnevi örneği verilmiştir:

Alâ, ëy hüsn ëliniñ pâdşâhı
Cemâliñ âyatı lutf-ı ilâhî
Yüzüñdür lâle kaddiñ serv-i âzâd
Ërür ösrük közüñ câdû-yı üstâd
Yüzüñ üzre kara zülfüñ belâdur
Tiler mën bolsa ol yüzdin melâdur
Rakîbi ârzûlar yüzi kırakın
Tiler öziğe ol yüzi karakın (11b/5-8).

4. **Bû Siyâka:** Hakkında bilgi sahibi olmadığımız şairlerdendir. Terci' hakkında bilgi verilirken Bû Siyâka'dan 12 beyit örnek verilir.

Ëy perî-hû melek-siyer âdem
Hüsn bâğı sëniñ bile hurrem
Işk esâsı egerçi süst ëdi
Devr-i hüsnüñde boldı bes muhkem
Kıldı dünyânı lebleriñ mamûr
Urdı âlemni közleriñ berhem
Her cerâhat ki kılsa gamzeñ okı
Lebleriñ yâdı añadur merhem
Kıldı kaşîñ hacil yañı aynı
Ol sebebtin körünür ëlge kem
Hûr sën yâ melek mü sën yâ cân
Hüsnüñe boldı ins ü cin hayrân
Örtenür gâlem iştiyâkıñdın
Āhım otı felekke ursa alem
Râhatıdur köñülge cânga devâ
Tëgse la'liñ gamında renc ü elem
Hûblardıñ vefâ aceb körünür
Yok aceb sëndin ëmdi cevr ü sitem
Hasta kıldı köñülni laliñ vü hîç
Sormadı hasta hâlını bir dem

Taptı laliñ nesîmidin bûyî
Boldı cân-bahş îsî-yi Meryem
Ëy lebiñ kand kózleriñ bâdâm
Körse yüzüñni cân tapar atam (16a/7-16b/4)

5. **Celâlî:** Hakkında bilgi sahibi olmadığımız şairlerdendir. Kendisinden 5 beyit örnek olarak alıntılanmıştır.

Şeydâ dîvân alıñdın çün meni kiterür sen
Meydin beter ol yüzge çîn zülfüñ érür şeydâ (66b/13-14)
Ol haramnı cennet-i a'lâ bile arz étsele
Cennet-i alâ kereklestür, kerektür ol haram (67b/4-5)
Ërür kaddiñ bile tişîñ lebiñ eyâ dilber
Biri sanavber ü biri dür ü biri şekker (73a/5-6)
Közüñ êmdi tég nesîmî yene kildi bâgda zîb
Gül ü lâle çıktı nâgeh hay şerâbıdın kızarıp (120a/5-6)
Kılur ol kóz ogurluk lâ tutar burc
Anıñ tég kim zamâne pâsâyî (45b/7-8)

6. **Emîrzâ Baysungur:** Şâh-zâde-i magfûr, merhûm sıftlarıyla zikrettiği Mirza Baysungur “Şâhruh Mirza’nın oğlu ve Emir Timür’un torunu olan Baysungur, 21 Zilhicce 799’da (15 Eylül 1397) Herat’ta doğdu. Annesi Gevher Şad Hatun’dur. Baysungur edebiyat ve güzel sanatlara olan ilgisiyle tanınmıştır. Nitekim Herat’taki kütüphanesini zamanının bir sanat merkezi haline getirmiş ve 1431’de Tûs, Nîşâbur ve Esterâbâd’a genel vali olmasına rağmen Timurlular’ın Herat’ta ortaya koymuş olduğu kültür ve sanat hayatının çekiciliği yüzünden buradan pek ayrılmamıştır. Gıyâseddin Baysungur üç dilde (Türkçe, Farsça ve Arapça) şiir yazmıştır. Şairlerle ve tasavvuf ehliyle oturup kalkan ve onlarla görüşen Baysungur’un 500.000 beyit tutarında şiir söylediği, bunlardan 120.000’ini topladıktan sonra bu işten vazgeçtiği rivayet edilir. otuz yedi yaşında 7 Cemâziyelâhir 837’de (19 Ocak 1434) Herat civarında Bâğ-ı Sefîd Sarayı’nda vefat etti” (Alparslan 1992).

Nevâyî’nin Mecâlisü’n-Nefâyis’inde Farsça şiirinden 2 beyit yer alır (Eraslan 2001: 516). Hat ve minyatür sanatında zirveye çıkan Mirza Baysungur’dan 2 beyit eserde yer alır.

Furkatıñda sarıg oldı al meñiz
Ëy müsülmânlar yara kan olmasun
Ölmegimdin fikrim ança yok turur
Korkaram ölsem yara kan olmasun (10a/9-10).

7. **Hwâce İsmet:** İsmet-i Buhârî. İranlı şair olup tam ve asıl adı Hâce Fahrüddîn İsmetullah b. Hâce Mesûd Buhârî (ölüm: 840/1436/37)'dir. "Tahsiline Buhara'da başladı. Hayatı boyunca çeşitli ilimlerle ve bu arada inşâ sanatıyla da meşgul oldu. Timur'un 807'de (1405) ölümü üzerine Semerkant'ta tahta geçen Nasîrüddin Halil Sultan ile yakın dostluk kurdu ve özellikle edebî bilgiler alanında sultana hocalık yaptı.... âlim, şair ve meziyet sahibi bir kişi olarak itibar gördü; özellikle Buhara'da geçirdiği son yıllarında büyük bir üne kavuştu. Ölüm tarihi Devletşah'ın tezkiresinde ve diğer bazı kaynaklarda 826 (1423) olarak kaydedilmekteyse de doğrusu Hâbîbü's-siyer'de gösterilen 840 (1436-37) yılıdır.... Nasîrüddin Halil Sultan tarafından kendisine Nasîrî mahlası verilmiştir. Bazı şiirleriyle gazellerinin tamamında İsmet mahlasını kullanan şairin özellikle tasavvufî rumuzlarla süslediği âşıkane gazelleri çok beğenilmiştir." (Karaismailoğlu 2001: 138-9). Tarâzî ondan bir mücerred örneği alıntılar:

Bu hüsn ü melâhat ki saña cem boluptur
Ger nâz küni ve neküni dil berbâtî (63a/11-12)

8. **Hâcî:** Hakkında bilgi sahibi olmadığımız şairlerdendir. İstifham örneği olarak bir beyti yer alır.

Eger yüz miñ cefâ tégse maña ol kaşları yadın
Maâzallâh kitergey mên bu könlümden anıñ yâdın (54b/3-4).

9. **Hâcî Akçakendî / Mevlâ Hâcî Akçakendî:** Yolcu, Balıkesir manileri üzerine hazırladığı doktora tezindeki "mani türü, bilhassa XV. yüzyıldan itibaren Orta Asya şairlerinden Ali Şîr Nevâyî tarafından ele alınmıştır. Nevâyî ile başlayan ve halk edebiyatının cinaslı mani türünün yalnız (failatün / failatün / failat) vezniyle ve aaba kafiye şeması ile yazılan tuyug Lutfi, Sultan İskender Şirazi, Hacı Akça Kendi ve Babür Şah gibi şahsiyetler tarafından en güzel örneklerini vermiş, sonradan bu türün ehemmiyeti unutulmuştur." cümlelerinde Hacı Akça Kendi geçer (Yolcu'dan: 20 Çatıkkaş, 1996, 24). Biz ismi Akçakendî olarak okumayı tercih ettik; çünkü Akçakend Bugün Azerbaycan sınırları içinde bir yer adı ve 15. Asırda bu coğrafya Timürlüler hakimiyetindedir. Muhtemelen şair buralıdır. Tezkirelerde hakkında ayrıntılı bilgi bulamadığımız bir isimden daha Tarâzî'de örnekler yer alır. Ona ait bir kıta ve bir tuyuk eserde yer alıyor:

Kıta: Müşkdür ol zülf yâ ömr-i darâz
Yâ bolupdur anber-i ter târ târ
Kıldın er kılşa kalem nakkâş-ı Çîn
Ol kaçan agzıñ bigin bar tar tar (10a/6-7)
Tuyuk: Bêrgil éy sîmîn-zakan ilig maña

Niççe yaşı bolga sèn ilig maña
Derdiñiz dermân-ı cânımdur meniñ
Saginurlar bilmegen ilik maña (11a/14-11b/1)

10. **Halâyî:** Hakkında bilgimiz yok. Bir beyti yer alıyor:

Şâh kim âhû kör bile şîr-i jiyân şikâr iter
Âhûgâ tar tugrası deşt-i Hoten’ni tar iter (117b/12)

11. **Hâtîfî:** “822’de (1419) Herat’ın Câm bölgesindeki Harcird kasabasında doğdu. Meşhur mutasavvîf şair Abdurrahman-ı Câmî’nin kız kardeşinin oğludur. Safevî devrinin ilk yıllarında yaşayan edebiyat ve sanat adamlarının çoğu gibi Herat’ta son Timurlu sultanlarının hizmetinde bulundu; şair ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî’nin himayesine mazhar oldu. Hâtîfî Muharrem 927’de (Ocak 1521) Harcird’de vefat etti ve Çehâr Bâgî Tekkesi’ne defnedildi. Abdurrahman-ı Câmî’den sonra devrinin en büyük şairi sayılan Hâtîfî’nin şiirlerinde Nizâmî-i Gencevî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin tesirleri açıkça görülür. Eserleri. 1. Dîvân. Tek yazma nüshası bilinmektedir (Kahire Dârü’l-kütübî’l-Mısriyye, nr. 186). 2. Hamse. Müellifin Nizâmî’yi taklit ederek kaleme aldığı eser şu mesnevilerden meydana gelmektedir: a) *Leylâ vü Mecnûn*, b) *Heft Manzar*, c) *Şîrîn ü Hüsrev*, d) *Timurnâme*, e) *İsmâ’îlnâme* (kaybolmuş).”(Öztürk 1997: 468). Farsça olan bu eserlerin yanı sıra Türkçe şiir yazdığına delil olmak üzere bir beyit olsa da nakledilir:

Niçe kim kılssa cefâ ol közüñ ey cādû firâk
Yüz évürgey mèn ü kitgey eşikiñdin irak (54b/1-2).

12. **Hocendî / Hwâce Kemâl / Hwâce Kemâl / Hwâce Kemâl-i Hocendî / Kemâl:** Kendisinden “eblagu’zürefâ ve ekmelü’ş-şuarâ, zarîfü’ş-şuarâ” olarak bahsedilen; esas olarak Farsça yazan ve bugüne Farsça Divanı gelen Hoca Kemal’in Türkçe şiirlerinden örnek tanıma imkanı elde ediyoruz:

Hocendî adıyla

Köydi bagrım hecridin fettân közüñ râhatlanur
Ârî “ösrük hoşlanur, - otka köyer bolsa kebâb” (51a/4-5).

Kemal adıyla:

Gonça agzıñdın tiledi kim çemende ursa dem
Tañ nesîmi urdı agzın tola kan èyledi (58a/5-6).

Hwâce Kemâl adıyla:

Tâ bisâtındaki şeh ruh boldı mât
Hiç piyâde kalmadı minmedi at
Koy Kemâlî bir eşek hem tapmadıñ
Bu tive: karnı yarılğanda uyat (57b/5-6).

13. **Kutbü'd-dîn Serâyî**: “Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, sadece şairin Gülistan Tercümesi adlı eseriyle bunun sonuna eklenmiş, bazıları kendine ait şiir ve nazîrelerden birtakım bilgiler elde edilmektedir. Sarâyî nisbesinden Altın Orda Hanlığı'nın merkezi Saray şehrinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Ahmed Celâyir'in Mısır'a gidişi dolayısıyla 1393'te söylediği bir rubâîsiyle 1394'te tamamladığı Süheyl ü Güldürsün mesnevisinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir. Şiirlerinden iyi bir öğrenim gördüğü, Fars dili ve edebiyatını çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Hârizmî ve Hasanoğlu gibi bazı büyük şairlerin şiirlerine yazdığı nazîreler onun diğer Türk lehçelerine de şiir yazabilecek kadar hâkim olduğunu göstermektedir.” (Özkan 2009) *Efsahü'l-müteahhirîn* olarak bahsedilmekte olup mesnevisinden bir akşam tasviri ile ilgili bölüm örnek olarak verilir:

Yıpar yañlıg saçın kim tün taradı
Yarugluk cümle âlemdin yaradı
Hezîmet boldı erse Rûm şâhı
Habar añladı Hindûstân sipâhı
Tolup hindû çirigi kökke yerge
Tüzüp bu günbed-i hazrâda nîrge
Tikildi âbnûsdın nerd-i aynı
Felek tâsında ... rûz-ı kabeteyni (14a/11-14b/1).

14. **Mevlânâ Haydar**: Tarâzî tarafından *emlahü'l- müteahhirîn*, *pesen-dîde-i rûzgâr* olarak sıfatlandırılmıştır. Türk edebiyatında Haydar Harezmi olarak tanınmaktadır. Tarâzî *Gül ü Nevruz*'un bugün bildiğimiz gibi Lutfi'nin değil Mevlânâ Haydar'ın olduğunu 2 yerde iddia etmektedir. Babur Şah da *Aruz Risalesi*'nde “Mevlânâ Abdu'l-Haydar Horezmî'nin *Gül ve Nevruzî*” diye bahseder (Hayitmetov 1996: 19-26). (*Gül ü Nevruz*'dan, zifaf gecesi tasviri):

Kümüş inçü kılıp gül yafragın rîş
Asel üstinde arı c<ân taşla>dı nîş
Tañ atkunça ayak tutmak baş urmak
Üzük oynamak u barmak yaşurmak
Balık bogzıdın aktı dürr-i galtân
Sadek kursagıdın saçradı mercân (46b/10; 47a/11-13);

(110a/12) Mevlânâ Haydar *Gül ü Nevruz*'nı (13) ayıptır. Ve Mevlânâ Haydar'niñ *Gül ü Nevruz*'ıdır:

Uşol künler ki vaktim êrdi dirhem
Buzulgan bu köñülde miñ tümen gam

Perîşânlık bile hâlim müşevveş
Tiriglik nâ-mülâyim ömr nâ-hoş
Nê bir mahrem kim ol hem-râz bolgay
Nê bir hem-dem ki ol dem-sâz bolgay (110b/5-8: 3 beyit).

Beyit:

Hwâce sözine kılıban itimâd
Kêsti acûz öz nimesindin ümmîd (34b/13).
Sözde meniñ tavrurm êrür dilbend
Tabka gülkand bigin sûd-mend (137b/3).

15. **Mevlânâ Lutfî, Mevlânâ Lutfî/ Lutfî/ Lutfî-yi Şâşî:** Tarâzî kendisinden *madenü'l-letâyif* olarak bahseder. Doğum yeri genellikle Herat kabul edilmektedir; ancak bildiğimiz kadarıyla ilk defa burada Lutfî-yi *Şâşî* kaydıyla kendisinin Şaş (Taşkent)'lı olduğunu öğreniriz. “Janos Eckmann doğum tarihini 768 (1367) olarak gösterirken İsmail Hikmet Ertaylan 757 (1356) yılında dünyaya gelmiş olabileceğini söyler. Nevâî'nin gerek sûfiler tezkiresi Nesâyimü'l-Mahabbe'de gerekse şairler tezkiresi Mecâlisü'n-Nefâis'te verdiği bilgilere göre Mevlânâ Lutfî, gençlik yıllarında iyi bir tahsil görüp Arapça ve Farsça ile zâhirî ilimleri öğrendi, ardından bâtinî ilimlere yöneldi. Hayatının sonuna kadar dervişlik yoluna bağlı kaldığı rivayet edilir. Ali Şîr Nevâî'nin bildirdiğine göre doksan dokuz yıl ömür süren Lutfî, Herat yakınlarındaki Dih-i Kenâr köyünde vefat etti ve oraya defnedildi... Lutfî'nin 798 (1396) yılında doğmuş olduğu söylenebilir. Lutfî'nin şairliği hakkında ilk kayıt Devlet Şah tezkiresinde yer almaktadır. Nevâî de, “Mevlânâ Lutfî kendi zamanının melikü'l-keâmı idi. Farsça ve Türkçe şiir söylemede benzeri yoktu, fakat Türkçe şiirde şöhreti daha fazladır ve Türkçe divanı meşhurdur” demektedir. ” (ERASLAN 2003). Ondan 9 beyit, bir kıta; Divan'ında bulunmayan 3 beyit alıntılanmıştır. Lutfî ve Sekkâkî Divanlarında olduğu gibi Tarâzî'de de bazı beyitlerin Lutfî'ye mi Sekkâkî'ye mi ait olduğu hususunda karışıklıklar bulunmaktadır. Her iki şairin elimizdeki divanlarında bulunmayan

Ëy cefâ bâbında tazyîf itgüçi yüz mekr ü fen
Muttasıl hüsnüñ sözidür kayda bolsa içmen (7a/2-3)

beyti “ahsenü'l-müteahhirîn Mevlânâ Lutfî aytur” sözleriyle takdim edilir; ancak beytin ilk mısrasının altında da Sekkâkî ismi kayıtlıdır.

Et-teşbihü't-tefzîl örnekleri:

Müneccim kaş u közin körüp aytur
Kim uşbu ay başında fitneler bar (48b/14)
Yukarıdaki örnek 25b/11'de de ferd örneği olarak verilmiş.

Tilmürdi k z k m ş bile kes k rmedim kın 
Hiç kimse bolmasun kiřiniñ ilgine bakım (Divanda yok, 50b/13).

El-intib h  rneği:

 şık-ı dil-hasteni kılıgıl nazar
Bir k n  hi tutkusıdur yakanı (53a/14).

El-m tez d  rneği:

Rak b k lgey d dim y r k ldi yalguz
Yaman sagınmagunça yahşı k lmes (57a/7-8).

Kıta:

B rmegil d rler vef sızga k n l
Kim anıñ n şıdın artuk n ři bar
M n tama k smes m n ölsem lalidin
C n m niñ c nım kiřiniñ n ři bar (9b/12-13).
T  kaz  t zdi kařıñ mihr bınıñ b ny dını
K rmedi hiç kim es s-ı z hdniñ  b dını (114a/6).

Musammat-ı müsemmen, m stez d  rneği:

 y k şki m n bolsam  di pirahenide bir tür-ı za fi
T  vasl-ı teni bolsa  di maña müyesser bir pirahen ire (23b/5).

(Ay k şki min bolgay idim allıda  adım / Ta vaşl-ı teni bolgay idi bizge müyesser
(Karaağa 1997: 51)

Ferd  rneği:

K rdi k r mi y zide zülf   kulakı d nesin
Z hre v  ay ara d di uşbu kie kır n  r r (25b/9)

16. **Mevl n  Sekk k ** (2 kez)/ **Sekk k ** (6 kez)/ **Sekk k -yi Seyr n ** (1 kez): Doğum ve ölüm tarihlerini bilmiyoruz; ancak 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı düşünülmektedir. Tar z  Sekk k ’den *mecmau’l-akl, ezher ’l-m teahhir n* olarak bahseder. Yine bu eser sayesinde Nev y ’nin ‘‘Uygur ibaretinin fusehasıdın ve Türk elf zınının buleg sıdın’’ (Eraslan 1999: 16) olarak belirttiği Mevl n  Lutfi yanı sıra diğer bir şairimiz Sekk k ’nin daha nereli olduğunu öğrenme imkanını elde ediyoruz: Sekk k -yi Seyr n  ifadesinden onun Seyran’lı olduğunu öğreniyoruz. Seyran hakkında net bir bilgiye ulaşamadım. Merv savaşından bahsedilirken ‘‘Otrar, Seyran,  rgen’ten asker topladı.’’ bilgisi yer alıyor. Sayram olabilir. Moğol akınlarından önce  spicab’ın eski adı, Otrar’ın güneyinde. Nev y , Sekk k ’nin Maveraünnehr bölgesinden olduğunu, kabrinin de orada olduğu kaydeder (Eraslan 2001: 653).

Bir beyit “Sekkâkî aytur” diye takdim edilir fakat ilk mısranın altında Lutfî kaydı yer alır:

Ëy saçın şeydâ köñüllerniñ sevâd-ı azamı
Halka halka rûhniñ ser menzolidür her hamı.

Bu beyit Lutfî Divanı’nda var. Sekkâkî Divanı’nda da yer almayan bir rubai

Gül yüzüñni körse bülbül der çemen
Kêçip öz sevdâsıdın bolgay çü men
Lebleriñga ting tutar özin akîk (satır altında *laliñe nisbet iter* yazılı)
Bilmes ü bîhûde sözler ol yaman (10b/11-12)

6 beyit eserde yer alıyor:

Saldı köygen köñlüme ol êñleri gülnâr nâr
Bolmadı hergiz maña ol dilber-i ayyâr yâr (44a/6)
Bostânda gül yüzüñge özin her dem ohşatıp
Bolmuş arak tâ gark u henüz infiâli bar (45a/2)
Sanavberâ ki sêniñ bar lebiñde munça hwâs
Kim anı sorsa belâdın tapar cehânda halâs (48b/10)
Yüzüñ güli müzeyyen êter hüsn bâgını
Hâlîñ sevâdı nahv kılur köz çerâgını (55a/9)
Atlas êrür sakalları barça bürûtları nesic
Gerçi ki dürr ü dânedür agzını açsa tolası (61a/10-11)
Serv ni had birle serkeşlik kılur kaddıñ bile
Bilgürür meydân içinde her kişiniñ pâyesi (25b/7)

Her ne kadar şairler arasında bazı karışmalar olsa da bu metinlerin tespit edilmesi de bir kazanç olarak değerlendirilmelidir.

17. **Mevlânâ Şems-i Kassârî~Kısârî / Şems-i Kassârî** (2 kez): Nevâyî’de geçen Bedahşanlı Mevlânâ Şems ile aynı isim olup olmadığı hususunda bir şey söylemek mümkün değildir (Eraslan 2001: 183). 2 beyit ve bir de musammat-ı müsemmen örneği yer alır:

Miskîn köñül zülfüñ bigin bolup perîşân êvrülür
Gam şeminiñ tigreside pervâne tek cân êvrilür (116b/6-7)
Çemen içinde kılur raks serv her dem urar
Çinâr kars u okur andelîb savt u gazel (56a/2-3)
Miskîn bu gedâ hâlını ol şâh-ı Acem’ga yok ayguçı hâlı
Baş birle kélür dem-be-dem êmdi kademga üzdi visâli
Sünbülñi tutar gül yüzi her lahza perîşân âşıkñı müşevveş
Tutmak için eşk bu kara közli sanemga tutmas mu vebâli (23a/8-9)

18. **Muhammed Têmür Burğa / Muhammed Têmür Buga:** Hakkında bilgimiz olmayan bir şair olup kendisinden tuyuk alıntılanmıştır:

Ger şebî bolsa müyesser tâ seher
Ol cemâlî çün dü hafta ay ile
Ol şerâb-ı laldin içken kişi
Mümkin êrnes tâ kıyâmet ayıla (71a/13-14)

Ger hevâ-yı vasl-ı dilber dârî dër
Yolda tikmişler muhabbet dârı dër
Sên eger çün âşık-ı sâdık êseñ
Bu muhabbet dârnı bir dârî dër (11a/11-12)

19. **NMt:** Okunamıyor. Bu kişiye ait bir tuyuk yer alıyor:

Tâ köñülde ışk otı tâbendedür
Gam maîşet pençesin tâbendedür
Kırpık okın kısmet itip atsañız
Hiç kişiğe tégmes ol tâbendedür (11a/5-6)

20. **Seyyid Nesîmî / Emîr Seyyid Nesîmî:** Eserde kendisinden *mazharu's-şems* olarak bahsedilir. “Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmadığı gibi son dönem çalışmalarında da çelişkili bilgiler vardır... Künyesi Ebü'l-Fazl'dır. Hemen bütün kaynaklarda ismiyle birlikte “Seyyid” unvanı da kullanılmaktadır. İyi bir eğitim görmüş, genç yaşta tasavvuf yoluna girerek Fazlullah-ı Hurûfî ile Bakü ve Şirvan'da bir süre beraber yaşamış... Azerbaycan'dan ayrılıp Türkçe şiiirleriyle tanındığı Anadolu'ya gelen Nesîmî'nin I. Murad devrinde Bursa'ya ulaştığı ve burada iyi karşılanmadığı anlaşılmaktadır. ... Ali Şîr Nevâî'nin Nesîmî hakkında övgü dolu sözler söylemesi (Nesâyimü'l-mahabbe, s. 437) onun Orta Asya Türk dünyasında önemli bir kişilik olduğunu göstermektedir. Dilinde Âzerî Türkçesi özellikleri ağırlıklı olsa da Nesîmî, Oğuz Türkçesi'yle teşekkül etmeye başlayan klasik şiiir dilinin kuruluşunda açık, sade ve âhenkli diliyle önemli rol oynayan lirik, samimi ve coşkun şairlerin başında gelir... Nesîmî inanç ve heyecanlarını olduğu gibi şiiire dökmekten kendini alamamış, ateşli ve taşkın sözler söylemiş, hayranlığını ifade ettiği Hallâc-ı Mansûr gibi canını feda etmekten kaçınmamıştır..” (Bilgin 2007). Eserde de bir rubai ve bir beytiyle yer alır.

Rubai:

Ëy harâmî gözleriñ yagmaçılar
Ka'be yüzüñdür melâyik hâcılar

Işkıña ümmet ölendür nâcîler
Ve'y dudagıñdın hacil halvâçılar (10b/2-3)

Et-teşbihü't-tefzîl:

Dudagıñ âb-ı hayvândur mên anı sormışam hızra
Ve lîkin âb-ı hayvân<n>ı kaçan idrâk eyler hayvân (48b/12)

21. **Tarâzî:** Sadece eserinden Tarâzî'nin ana dili olan Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsçayı iyi bildiği, Kur'an ve Hadis bilimine hakim olduğu, Fars edebiyatının ve tarihi eserlerinin sadece şaheserlerini değil pek çok ismini okuduğunu, okumakla da kalmayıp bu dillerde yazdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Eseri değerlendirirken alıntıların kaynak kişisi dikkatle belirtildiği için, belirtilmeyenlerin birkaç örnekte de isminin yer almasına bakarak Tarâzî'nin olduğunu düşündük. Bu şekilde Ona ait 360 beyit yer alır. Tarâzî'nin bütün mısralarını eseri neşre de hazırladığımız için burada vermeyi yersiz bulduk. Hacimli olanlarından birkaç tanesini seçtik. Başta Uluğ Bey'in medhiyesi olmak üzere *gazel*, *tuyuk*, *terci'ler*, *musammat-ı muhammes*, *musammat-ı müseddes*, *musammat-ı müsemmen* örneğini sunmak istedik.

Gazel örneği:

Közlerim üzre hayâlîñ bergüzer kılgay mu dèp
Her zamân kirpik lâzım cârûb urup yıpar-ı gülâb
Firkatiñdin yıglamakdın boldum anıñ tæg zaîf
Kim sınamakdın adak koydum buzulmadı habâb
El arasındaTarâzî bolgusu Îsî-nefes
Ger lebiñ yâdında mey ornıga içse zehr nâb (8b/6-8)

Tuyuk:

Işk sızgurdı yüregim yagını
Yer yüzün tuttı közümde yagını
Sırr-ı dilni köz yaşı fâş eyledi
Asramış mên öz közümde yagını (11a/8-9)

Uluğ Bey için yazdıklarına örnekler:

Medhiye Uluğ Bey'in Özellikleri: Hususiyle vurgulanan adaletiyle Nuşirevan gibi güçte Rüstem (Tehmten) gibidir. Alem, din onunla nizam bulur, fitne fücür kalmaz; herkes onunla iftihar eder.

Ekki adliñ heybetidin tuttı âlem intizâm
Zât-ı pâkiñ birle taht u tâc taptı ihtirâm
Kêçe kündüz hidmet üçün eşigiñ yastanguçı

Anber ü kâfûr atlıg êkki kuldur subh u şâm
Nâ-tamâm êrdi cihânda pâdşâlık âyini
Sên ki peydâ bolduñ acunda bu iş boldı tamâm
Ebr sakâyîdür eşigiñde dâyim suv sêper
Bâd ferrâşıdur eşigiñ süpürür ber-devâm
Meclisiñde sâgarîdür âftâb-ı Zerdûş
Mahfiliñde şîşedür günbed-i firûze-fâm
Hazretiñde key tabukçıdur ki saklar tahtı
Hidmetiñde Cem ayakçıdur kim asrar elde câm
Husrev-i iklîmgîr ü şehryâr-ı tâc-bahş
Pâdşâhî kim anıñ devrinde taptı dîn nizâm
Server ü merd-i selâtîn mihter-i şâh-ı cihân
Mefhar-ı dünyâ vü dîn sultân Ulug Bêg Küregen
Mülk-dârî kim anı öz sâyesidin zü'l-minen
Kıldı peydâ vü cihânı etti adlıdın çemen
Husrevî kim meclisiniñ şem'idür bu âftâb
Lâcüverdî çarh êrür şem'iga bir çarh-ı legen
İçse adl câmıdın nahçîr bolur şîr-gîr
Terbiyet kılsa yarımduk peşşe bolur pîlten
Her sözi êrür hîred dürcinde bir dürr-i semîn
Kim êrür bir sözige yüz miñ güher-bâr semen
Gerd içindin çıkmagay bu eşkâr-ı gerdûn eger
Cümledin bolsa kemiti iş küninde kâm-ı zen
Gayretidin gürz alıp meydânda kılsa na'raî
Êrigey suyuñ eger pûlâd bolsa Tehemten
Râyetiñ tâ intizâm-ı mülk üçün kıldı bülend
Pest boldı yêr yüzinde kalmadı şûr u fiten
Êy şehensâhî ki adlıñdın kılurlar iftihâr
İns ü cin ü murg u mâhî vü vuhûş u mûr u mâr (19a/14-20a/1)

.....

Ay üzüñe kamer êrür hayrân
Kıldı hüsnüñ kuyaşnı ser-gerdân
Gerçi ölmek işi êrür düşvâr
Közleriñ kıldı barçaga âsân
Kıldı közüm lebiñ hayâlında
La'l u mercânı elge bes erzân

Tapmadı yalguz âftâb zevâl
Taptı hüsnüñdin ay hem nuksân
Nâ-tüvân körmesün meni gamzeñ
Kılmasun kasd-ı gâret-i îmân
Çün emîn bolur ki şâh-ı cihân
Tîg urup deyn açar kılur ihsân
Şehryâr-ı zamâne fahr-ı mülk
Sâhib-i minnet çarh u çâr erkân
Şâh-ı âdil Ulug Bêg ol kim êrür
Dâd-hwâh eşiginde Nûşîrvân
Pâdşâhî ki hizmetinde kemer
Bagladı Rây u kaysar u hakan
Şehryârî ki dâr-ı adl bile
Adlıdın yêr yüzi êrür yeksân
Kan bolur çarh bagrı sehmindin
Rezm hâlında alsa êlge kemân
Husrevâ nâ-geh alsa êlge sinân
Êlge zerrîn siper tutar Keyvân (17a/6-17b/3)
El-hüsnü'l-tahallüs<Tarâzî>
Sevdâyîdür meger ser-i zülfüñ ki zulm êter
Bilmes ki dâd u adl bile husrev-i cehân
Mamûr kıldı başdın ayak yêr yüzün tamâm
Sultân-ı berr ü bahr Ulug Bêg Küregen (74b/6-8)

Tercî' örneği:

Ëy közleri ayn-ı âfet-i cân
Hüsn êlide sênsên emdi sultân
Hayvân êrür âdemî emestür
Kim dèse lebiñni âb-ı hayvân
Kim sêni perîga kılsa nisbet
Tahkîk biliñ emestür insân
Köytürdi gamıñ felekniñ ayın
Yalguz mên îmîn yüzüñge hayrân
Vakt oldı kim eyleseñ terahhum
Ëy ârızı reşk-i mâh-tâbân
Cân u köñül örtedi firâkıñ
Endâzedin aştı iştiyâkıñ

Genc ol ruh u zülfüñ ejdehâdur
Gamzeñ bile kaşñ ok u yâdur
Her kim ki yüzüñni kördi bir dem
Işkıñ gamı birle mübtelâdur
La'liñ aña bil ki hûn-behâdur
Gamzeñ ki töker kanımnı bîbâk
Hecriñ ki kılur köñülni haste
Vaslıñ hevesi aña devâdur
Her yêrde kademni koyma zâyi
İziñ tozı közge tûtiyâdur
Furkate gubâr tuttı közni

Koy bu közüm üzre bir ayakñ (18a/6-18b/3)

Musammat-ı muhammes örneği:

Gamzeñ okına kıldı siper hûr u perî cân
Kök ehli bolur körse kaşñ yâsını kurbân
Laliñ gamıda közdin akar şâm u seher kan
Bu cevr ü cefâ kim kılâdur cânıma hierân
Ölmek bu tiriglikdin oluptur maña âsân
Peyveste cemâliñdin êrür subh münevver
Zülfüñdin êrür muttasıl ol şâm muattar
La'liñ<ni> körüp şehd hacil boldı vü şekker
Yüzüñde kara közleriñ êy cân maña münker
Genc üstide kim bolsa êkki mesned ü nigejbân (21a/3-8)

Musammat-ı müseddes örneği:

Köñül hecriñdin êy serv-i hırâmân
Çeker renc ü meşakkat yüz miñ elvân
Közüñ gâret kılur her lahza îmân
Kaşñdın mescid ü mihrâb vîrân
Êrür âlem seniñ hüsnuñe hayrân
Çü sên-sên hûblar mülkinde sultân
Cihânı tâ ki peydâ kıldı mabûd
Seniñ tég bolmadı hüsn içre mevcûd
Yüzüñ gül hâl u zülfüñ anber ü ûd
Vefâ resmi seniñ devriñde nâ-bûd

Eger zâhidka cennet bolsa maksûd
Maña sênsiz êrür firdevs zindân (21b/13-22a/5)

Musammat-ı müsemmen örneği:

Çü kıldıñ ihtiyâr-ı ışk êy dil
Közün aç kél özünge bolma gâfil
Pedîd êrmes çü bu deryâga sâhil
Özün sên avvalâ özünê hâyil
Êrür bu ışk işi bisyâr müşkil
Ki terk-i cân êrür avvalgı menzil
Alar kim kıldılar maksûd hâsıl
Kadem ornıga avval koydılar baş
Kişige boldı âşıglıg müsellem
Ki tutsa köñlini gam birle hurrem
Maña cevır ü cefâdın yok-turur gam
Cefâ vü cevır êrür derdimga merhem

Niçe kim sakladım râzımını muhkem
Ve lîkin bildi sırrım halk-ı âlem
Kişige açmadım agzımını bir dem
Bilür mên kıldı bu közüm yaşı fâş (22b/3-12)

SONUÇ

Henüz katalogları dahi yapılmamış kütüphanelerimiz, hususi ellerdeki ata yadigarı kitaplarımız var. Doğu Türklük sahasında belki de bugüne gelmeyen ancak varlıklarından Tarâzî vesilesiyle de haberdar olduğumuz şahıslar, eserler ve başkaları umarım günışığına çıkar. Ali Şîr Nevâyî döneminden önce de Doğusuyla ve Batısıyla Türk kültür merkezlerinde ciddî bir düzyazı ve ağırlıklı olarak şiir yazma faaliyetinin olduğu, aruzun Türkçeye uyarlandığını ve tuyug, ölung, koşuk, türkî vb. kendi türlerini de geliştirerek edebî geleneğin değişip gelişerek devam ettiği, aruzun Türk şiirine uyarlandığını, hakkında kitaplar yazıldığını Tarâzî vasıtasıyla bir kez daha görüyoruz. Bu noktada *Fünûnü'l-Belâga*'nın Mîzânü'l-Evzân ve *Aruz Risalesi*'nden farkı Türk Dünyası'nda bildiğimiz kadarıyla ilk olması yanı sıra hem nazım hem de nesirde üslup özellikleri üzerinde durması ve Türkçede kullanılan şekillere, türlere, vezinlere örneklendirmelerle ağırlık vermesidir. Ali Şîr Nevâyî ve Babur Şah ise eserlerini yeri geldiğinde edebî türler üzerinde bilgi verseler de vezinler üzerine bina etmişlerdir.

Fünûnü'l-Belâga dönemin hususiyle Türk edebiyatını, Tarâzî'nin Türkçeyle yazılan şiirde kullanılan türleri, belâgat özelliklerini ve vezinlerini göstermesi yanı sıra 14. yüzyıl ikinci yarısı 15. yüzyılın ilk yarısının dil özelliklerine ve üslubiyatına ışık tutması,

bilgilerimize katkıda bulunması bakımından değerlidir. Eser vasıtasıyla bazı yazım özellikleri, çeşitleri ve bunların okunuşları, değerlendirilişlerini de nazarı olarak ve uygulamasıyla belgelendiriyoruz: tâ-yı izafet, şın-ı izafet, şın-ı masdar, tâ ve nun-ı masdar, mim-i nefis, yâ-yı temenna, yâ-yı râbıta, yâ-yı mâzî, yâ-yı masdar, kâf-ı tasgîr... Üç eserde de (*Fünûnü'l-Belâga*, *Mîzânü'l-Evzân* ve *Aruz Risalesi*) Arap harfleriyle yazılı metinlerin okunuş farklılıklarına işaret edildiğini görmekteyiz (Eraslan).

Uluğ Bey dönemi, Maverâünnehir bölgesi âlim, şairlerinden Tarâzî'nin üzerinde çalıştığımız yazması bir asır sonra istinsah edilmiş. O, bu süre zarfında tanınan, meclislerde kabul gören bir şair ve yazar mıydı, bilemiyoruz. Bildiğimiz şey ise onun Türkçe şiirler yazdığı, Arapça, Farsçaya hakim olduğu, hatta Farsça şiir de yazdığıdır. Bazı belâgat örneklerine Kur'an'dan ayet örnekleri, Hadis örnekleri verir; Fars edebiyatından Emîr Muizzî, Reşîdüddîn Vatvat, Hâkânî, Mevlânâ Hâkânî, Şeyh Sadî, Hâce Selmân, Şeyh Selmân-ı Sâvecî, Unsurî, Mevlânâ Hayâlî, Hâce Hâfız, Şeyh Nâsır, Emîr Husrev, Şeyh Irakî, Hâce Kemal Hocendî, Şerefüddîn Alî Yezdî, Selmân-ı Sâvecî, Celâl-i Semerkandî, Mevlânâ Bedahşî, Hâcû-yi Kirmânî, Hâce Hâfız-ı Şîrâzî, Hayâlî, Husrev-i Dihlevî, Nizârî-yi Irâkî, Firdevsî, Kurâme'd-dîn Muhammed-i Gencevî, Hâce Hüseyin, İbn Yemîn, Zahîre'd-dîn Fâryâbî, Mevlânâ Rûmî, Attâr, Nâsır Buhârî, Hâce Mahmûd Fârsî, Alî Hakîm Tirmizî, Pâdşeh Alî Dervîş, Kemâl İsfahânî, Mevlânâ Seyfû'd-dîn, Haydar-ı Tebrizî, Kemâlî'd-dîn İsmâîl-i İsfahânî, Hakanî, Bisâtî, Şeyh Nizâmî, Şeyh Sanayî, Muizzî, Hâce Kemâl-i İsfahânî ve daha başkalarından örnekler alıntılar. Belli ki iyi bir eğitim almıştır. Eserinde bugüne kadar bilmediğimiz veya şiirinde örnekler görmediğimiz ya da bugüne gelen eserlerinde yer almayan şiir örneklerini kaydetmesiyle bunların zaman sayfasında kaybolmasına müsaade etmemiştir. Bu eser vesilesiyle başta eserin yazarı Tarâzî, Alî Hevâ...î, Atâyî, Bu Nusk, Bû Siyâka, Celâlî, Emîrzâ Baysungur, Hwâce İsmet, Hâcî, Hâcî Akçakendî / Mevlâ Hâcî Akçakendî, Halâyî, Hâtîfî, Hocendî / Hwâce Kemâl / Kemâl, Kutbü'd-dîn Serâyî, Mevlânâ Haydar, Mevlânâ Lutfî, Mevlânâ Lutfî/ Lutfî/ Lutfî-yi Şâşî, Mevlânâ Sekkâkî/ Sekkâkî / Sekkâkî-yi Seyrânî, Mevlânâ Şems-i Kısârî / Şems-i Kısârî, Muhammed Têmür Burga / Muhammed Têmür Buga, NMt (okunamıyor), Seyyid Nesîmî / Emîr Seyyid Nesîmî olmak üzere bazıları Lutfî, Sekkâkî gibi çok iyi bilinse ve eserleri elimizde olsa da onların bu eserlerinde yer almayan mısralarını ve 21 Türkçe yazan şair ve birkaç beyit de olsa Türkçeyile Türk edebiyatından örneklerle ulaşıyoruz. Eserin neşrinde Doğu Türklük sahasında kendisinden sonra yazılan *Mizanü'l-Evzan* (Ali Şir Nevayi) ve *Aruz Risalesi* (z. M. Babur Şah) ile karşılaştırma yapılacaktır. İlgi çekici olan geniş bir literatüre sahip olan Ali Şir Nevâyî'nin eserinde Tarâzî'den hiç bahsetmemesidir.

KAYNAKÇA

- ABİK, Dr. Ayşehan Deniz (2006), *‘Alî Şîr Nevâyî Hamsetü’l-Mütehayyirîn*, Seçkin Yayınları.
- ALPARSLAN, Ali (1992), “BAYSUNGUR, Gıyâseddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5. Cilt, İstanbul: 276-277.
- BİLGİN, Azmi (2007), “Nesîmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 33. Cilt, İstanbul: 3-5.
- ÇATIKKAŞ, Ata. (1996). *Maniler* (Kilisli Rıfat Bilge). İstanbul: MEB Yayınları.
- ERASLAN, Prof. Dr. Kemal (1993), *Alî-Şîr Nevâyî Mîzânü’l-Evzân*, TDK Yay., Ankara.
- ERASLAN, Prof. Dr. Kemal (2001), *Alî-Şîr Nevâyî Mecâlisü’n-Nefâyis*, 2 Cilt, TDK Yay., Ankara.
- ERASLAN, Kemal (2003), “Lutfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 27. Cilt, İstanbul: 231-233.
- HAKVERDİOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Metin - Prof. Dr. İslam JEMENEY (2015), “Doğu Nazım Sanatı Hakkında Bir Çalışma (Şeyh Ahmed İbn-i Hudaydad Tarazî- Fünûnü’l- Belâga)”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Amasya.
- HAYİTMETOV, A (1996), *Temürîyeler Davri Uzbek Adabiyatı*, Uzbekistan Respublikası Fanlar Akademiyası «FAN» Naşriyatı, Toşkent.
- JEMENEY, İslam (2013), *Şeyh Ahmed Tarazî- Söz Sanatı/ Fünûnü’l- Belâga*, Almatı/ Kazakistan.
- KARAAĞAÇ, Günay (1997), Lutfî Divanı (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım), TDK Yay., Ankara.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2001), “İSMET-i BUHÂRÎ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23. Cilt, İstanbul: 138-139.
- LUGAL, Prof. Dr. Necati (2011), *Devletşah - Şair Tezkireleri (Tezkiretü’ş-şuarâ)*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Nisârî, Hasan Hoca (1993), *Müzekkir-i ahbâb*, Taşkent.
- ÖZKAN, Mustafa (2009), “Seyf-i Sarâyî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37. Cilt, İstanbul: 28-29.
- ÖZTÜRK, Mürsel (1997), “Hâtifî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16. Cilt, İstanbul: 468.
- SEYHAN, T. (2012). “Babür’ün Aruz Risalesi’nde Yer Alan Bazı Dil Bilgisi ve Yazım Kuralları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Sayı 31, İstanbul: 217-241.
- YOLCU, Mehmet Ali (2011), *Balıkesir’den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*, Basılmamış doktora tezi, T.C. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Balıkesir.
- YUSUPOVA, D.R. (2019), “Comparison of Prosody Used in The Works by Alisher Navoi and Abdurakhman Jamı”, *International Scientific Journal Theoretical & Applied Science*, Issue: 05 Volume: 73: 281-285.

СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ: КАЗАХСКОГО ТУРЕЦКОГО И УЗБЕКСКОГО

Comparative-Historical Study of Turkic Languages: Kazakh, Turkish and Uzbek

К.ф.н. Айгуль БАЙТУОВА*
(Dr. Aigul BAITUOVA)

АННОТАЦИЯ

Для тюркологии представляет большой интерес детальное исследование сложного вопроса дифференциации и интеграции тюркских языков, как в общетюркском, так и в региональном планах. Исторические, этнические, социальные, демографические, культурные, административные, территориально-географические и другие объективные факторы являются, несомненно, решающими, составляющими в языковом развитии этноса, имеющие свои определенные отпечатки. Вместе с тем отклонения в структуре изучаемых языков от пратюркского состояния, находят известное объяснение также в экстраординарных ситуациях истории. Целью подобной характеристики с кратким экскурсом в процессы становления и формирования изучаемых языков является попытка увязать современное состояние языка с их историческим процессом становления и поступательного развития.

Выработанных научных методов сравнительного изучения крупных представителей разных генетически самостоятельных групп в данном случае - кыпчакской, огузской и карлукской – какими являются казахский, турецкий и узбекский языки, в тюркологии пока еще нет. В ряде существующих в тюркологии сравнительных исследованиях, в том числе в исследованиях фонетической структуры групп близкородственных тюркских языков не всегда присутствует научно разработанный единый методический подход. Сведения, ранее полученные разными авторами результатов исследований для разных целей, можно характеризовать как общие, непоследовательные, фрагментарные, которые не представляют собой специально составленные очерки, построенные по определенному плану.

Ключевые слова: формирование, исследования, сравнительный, тюркология

ABSTRACT

In Turkology, there are still no developed scientific methods for comparative study of large representatives of different genetically independent groups in this case - Kypchak, Oguz and Karluk - which are Kazakh, Turkish and Uzbek languages. Historical, ethnic, social, demographic, cultural, administrative, territorial-geographical and other objective factors are undoubtedly decisive, leaving their definite imprints in the language development of the ethnic group. At the same time, deviations in the structure of the studied languages from the Pro-Turkic state find a well-known explanation also in extraordinary situations of history. A detailed study of the complex issue of differentiation and integration of Turkic languages, both in general Turkic and regional plans, is of great interest for Turkic studies. Naturally, when studying the structure of a language, each researcher had his own approach to their study and interpretation. This sometimes makes it difficult to compare studies of different authors, sometimes studies are contradictory. In a number of comparative studies existing in Turkology, including in the studies of the phonetic structure of groups of closely related Turkic languages, a scientifically developed unified methodological approach is not always present. Information previously obtained by different authors of research results for different purposes can be characterized as general, inconsistent, fragmentary, which do not represent especially composed essays, built according to a specific plan. The purpose of this characteristic with a brief insight into the processes of the studied languages formation is an attempt to link the current state of the language with their historical process of formation and ongoing development.

Keywords: research, comparative, Turkology, formation

1. ВВЕДЕНИЕ. Генетическое родство и современная близость языков одной системы – не одно и то же. Общность, гомогенность происхождения языков не всегда гарантирует их структурную идентичность, однообразие, адекватность. Многовековая история развития тюркских языков благоприятствовала их консолидации, приобретению ими групповой общности, вместе с тем история способствовала их дифференциации, размежеванию, разобщению, приобретению множества

* Международнй казахско-турецкий университет им. Х.А Ясави, Туркестан/Казахстан (baituaigul@mail.ru)

различительных признаков. Это общая закономерность развития родственных языков. В этой связи представляет несомненный интерес не только объединяющие и сближающие черты этих языков, но и отличительные их свойства, что выработалось в результате самостоятельного развития этих языков в различных социально-экономических, исторических, административно-государственных и естественно-географических условиях.

Известно, что каждый из современных тюркских языков формировался в результате длительного процесса структурного развития, отработки и постоянного совершенствования литературных (письменно-орфографических, речевых и др.) норм.

Привлечение для такого исследования трех – казахского, турецкого и узбекского языков – представителей в соответствующих группах (кыпчакской, огузской и карлукской) имеет особый смысл. Эти языки среди множества (около 50-ти) других тюркских языков имеют глубокие исторические корни и тесные контакты, связанные не только с естественно-географическими условиями развития, но и состоянием территориально-административных, родоплеменных объединений и процессом этнических смешений в регионе Средней Азии и Казахстана до периода образования на этой территории самостоятельных народов.

В этой связи представляет несомненный интерес не только объединяющие и сближающие черты этих языков, но и отличительные их свойства, что выработалось в результате самостоятельного развития этих языков в различных социально-экономических, исторических, административно-государственных и естественно-географических условиях.

Если же в указанных выше регионах ранее представители трех языков в виде близкородственных родоплеменных объединений или союзов долгие годы жили в тесном контакте (например, будущие представители казахского и узбекского народов до образования самостоятельных государств составляли единую этническую массу, а представители огузской группы – турки находились с казахским в одном огузско-кыпчакском родоплеменном союзе), то после их преобразования в самостоятельные народы произошли серьезные сдвиги в структуре их языков. «История знает периоды, когда племена и роды, образовавшие казахский и узбекский народы, общались на одном общем языке, а письменно литературный язык кыпчакско-огузских племенных объединений (VIII-IX вв.) в Средней Азии в раннем средневековье был общим для представителей этих этнических групп, о чем свидетельствуют письменные памятники этого периода» [1, 32].

В этой связи несомненный интерес представляет история образования каждого из рассматриваемых языков как в плане выяснения объективных (историко-этнических, административно-территориальных, демографических и др.) факторов, так и конкретных этнолингвистических и других ситуаций.

В статье рассматривается общая характеристика процесса формирования и развития казахского, турецкого и узбекского языков – доминирующих компонентов кыпчакской, огузской и карлукской групп тюркских языков. В ней на основании имеющихся исследований и опубликованных трудов специалистов делается обзор существующих мнений, определяются генетические связи и степени родства сравниваемых языков. Выясняется, что каждый из сравниваемых языков, имея глубокие исторические корни родства с другими на стадии праязыкового состояния, в дальнейшем приобретает свою, присущую только ему собственную историю развития и пути формирования литературных норм, которые характеризуют его как самостоятельный национальный язык.

По данным исследований лингвистов и историков казахский язык сложился «на рубеже XV-XVI вв. в процессе консолидации ряда крупных близкородственных

родоплеменных объединений и образования на их основе в XIV-XV вв. казахского народа и его государственности» [2, 230-238].

По существующей классификации современный казахский язык, образуя вместе с ногайским одну подгруппу, относится к центральной ветви кыпчакской группы тюркской семьи языков и находится в близких родственных отношениях с каракалпакским, киргизским, татарским, башкирским, крымско-татарским, карачаево-балкарским, караимским и другими языками этой группы.

В периодизации истории казахского этноса и его языка ученые выделяют несколько периодов. Древний период истории языка казахского этноса “охватывает время с II в. до н.э. по V в.н.э. Родоплеменные объединения усуней и канглы явились преемниками сакского этнокультурного наследия, имели свою государственность (канлы и уйсун) и находились в тесных политических контактах и этнических связях с хуннами (гуннами), юечжами, аланами, древними китайцами и с другими сопредельными и отдаленными этносами. Состояние праказахского языка на этом этапе истории почти не изучена, вследствие крайней ограниченности фактического материала, равно как и недостаточного совершенства методики исследования” [3, 242].

“Второй этап истории становления языка казахского этноса падает на раннесредневековый период (с VI – по IX вв.) и связан с эпохой образования и расцвета Тюркского каганата и создания орхонских, енисейских и таласских рунических памятников” [4, 82 с].

В составе языков тюркских племен в древнетюркских рунических памятниках VI-IX вв. и в других исторически засвидетельствованных источниках на территории Западно-Тюркского каганата отмечается также “джеканье”, как важный элемент кыпчакской группы тюркских языков.

В истории казахского языка, как и во многих других тюркских языках, исключительно важное значение имел период развитого и позднего средневековья (X-XVII вв.). Этот этап характеризуется сложностью и многообразием исторических событий, наложивших отпечаток на этнолингвистическую ситуацию на всем евроазиатском пространстве, в котором компактно и вразброс (дисперсно) проживало множество тюркских племен, племенных союзов, народов и народностей. Они вели кочевой, полукочевой и оседлый образ жизни и имели подчас неодинаковый уровень социально-политического развития.

“С точки зрения истории казахского языка и его носителей вышеуказанный период сложился из двух довольно своеобразных этапов развития: с X по первую половину XV вв. и со второй половины XV и до начала XVIII вв. При рассмотрении первого этапа средневекового периода истории казахского языка, с точки зрения его состояния и развития выясняется, что он прежде всего характеризуется процессом интеграции разрозненных этнических групп в сфере общекыпчакской языковой общности с последующим образованием на исконно географическом пространстве их обитания самостоятельного общенародного казахского языка. Второй же этап средневековья завершается сложением единого и монолитного казахского языка в его устной и письменной разновидностях» [5, 19].

Естественно, такое состояние язык достигает наряду с консолидацией прежде разбросанных, дисперсных родоплеменных групп, и внутренней интеграцией и сближением, стиранием межплеменных диалектных различий уже в рамках кыпчакской языковой общности, сложившейся на огромной территории Средней Азии и Казахстана.

Говоря о раннесредневековом периоде истории казахского языка, ученые отмечают, что языки известных племен и племенных объединений, вошедших затем в

этническую структуру казахского народа, имели немало схожих черт с тюркским литературным языком VI-IX вв. Древнетюркское койне представляло собой синтез живых языков и диалектов множества тюркских племен, в том числе кыпчакских, огузских и карлукских, живших в тот период на огромных просторах Центральной Евразии, в том числе и Казахстана. Это был живой и богатый язык, многие его образцы в виде устно-поэтического творчества народа преемственно связаны с традициями древнетюркского языка.

С падением Тюркского каганата и расширением сферы политического и культурного влияния мусульманского мира в Средней Азии и Казахстане происходят значительные перемены, которые оказали заметное влияние на языковую ситуацию в этих регионах.

К наиболее значимым историческим событиям, имевшим прямое отношение к народам Средней Азии и Казахстана, ученые относят завоевание и правление Караханидов тюрками-мусульманами государства Саманидов, распространивших в IX в. свое политическое влияние на ряд городов в Южном Казахстане Бартольд В.В. Собр.соч., т III, ч.I, с.126. Проникновение и распространение мусульманской религии в среде кочевой аристократии внесли определенные изменения в ее жизнь. С переходом на арабскую письменность, начиная с VIII в., постепенно отходят на задний план устные и письменные традиции древнетюркского литературного языка [6, 126].

«В X в. в могучем государстве Караханидов делопроизводство велось на общетюркском языке на основе арабской письменности. Эта традиция долго продолжалась в тюркском мире, в том числе и в канцелярии Золотой Орды.

Завоевание Чингиз-ханом и его потомками (с начала XIII в.) Средней Азии и Казахстана определенную роль сыграло в общей консолидации прежде разрозненных этнических групп и локальных объединений в рамках кыпчакской языковой общности, что и привело к их дифференциации и интеграции. С периодом распада Золотой Орды, Джучиева и Чагатайского улусов совпало образование ряда самостоятельных тюркских языков, в том числе и казахского» [7, 33].

С образованием кыпчакского племенного союза возникла возможность образования кыпчакской группы тюркских языков и выработки общих типологических черт десятка близкородственных языков, среди которых по разным объективным причинам доминирующее положение занимает казахский язык.

Среди множества родоплеменных языков и наречий, генетически восходящих к общему истоку, кыпчакский компонент к XIV-XV вв. стал подавляющим, и кыпчакская группа языков в средние века широко функционировала как в Средней Азии и Казахстане, так и в Поволжье и Закавказье, а также в Венгрии и Мамлюкском Египте и Сирии. Уже тогда можно было говорить о языке тюрков Дешт-и Кыпчака, что в скором времени привело к образованию ряда самостоятельных языков: казахского, ногайского, татарского и др. Таким образом, кыпчакская общность (X-XV вв.) играла роль аккумулярующей и интегрирующей среды, смогла объединить и сформировать типологически компактную, структурно цельную, лексически богатую и самобытную кыпчакскую группу тюркских языков. С этим процессом тесно связано и сложение казахского народа, его языка, этническое самосознание казахов и образование государственности на казахской земле.

Этот период примечателен еще и тем, что именно в этот период общественная жизнь народа была насыщена культурными событиями, являющимися самовыражением их духовных и материальных ценностей, что имело, естественно, огромное влияние и на языковую ситуацию. Были созданы множество разных (общих религиозных, эпистолярных, художественных, исторических и др.) произведений на кыпчакских и смешанных кыпчакско-огузско-карлукских языках.

«В обширном владении Золотой Орды, простиравшемся от Дешт-и Кыпчака до пределов Мамлюкского Египта и Сирии в XIII-XIV вв. функционировал общий кыпчакский литературный язык, имевший в разных регионах свои локальные разновидности, отличавшиеся диалектным разнообразием. Основным ядром формирования этого общекыпчакского литературного языка в географическом представлении был Дешт-и Кыпчак, а в языковом отношении собственно кыпчакско-куманский диалект, который выступал в тот момент как доминирующий компонент всей кыпчакской группы тюркских языков» [8, 51-52].

Что же касается казахского языка, то он с этим компонентом имел прямую этногенетическую и этноязыковую связь.

Учеными выявлен и изучен большой круг письменных памятников средневековья, имеющих прямое или косвенное отношение к истории казахского языка, к которым относятся, например, “Тюркско-арабский словарь” (1245г.), [История Казахской ССР; т.2. 232 с.], “Кодекс Куманикус” (конец XIII – начала XIV вв.); “Словарь языка канглы” - «Таби аль-лугат ат-туркия ала-лисан аль-канглы» (начала XIV в.); арабо-кыпчакский словарь Джамал ад-дина ат-Турки – Булгат аль-муштак фи лугат ат-турк ва аль-кыпчак” (первая половина XV в.) и мн. др. Среди авторов этих трудов многие выходцы из Средней Азии и Казахстана, из городов – Фараб, Сыгнак, Сауран, Ясы, Барчинкент и др. Как считают ученые, язык “Мухаббат-наме” и “Гулистан” Сейфа Сарай (XVв.) является смешанным огузо-кыпчакским» [9, 223].

Перечень письменных памятников средневековья дает полное представление о том, в каких сложных ситуациях складывался казахский язык, сохранив при этом присущий только ему собственный облик, как утверждают ученые. В этом важную роль сыграли три фактора: а) собственная природа родоплеменных языков, составивших его структурную основу; б) фактор преемственности его развития с древнейшими языками; в) фактор влияния на него окружающей языковой и этнокультурной среды, в том числе и влияние огузского и карлукского компонентов.

Во-первых, казахский язык сложился на основе этнически близких, но далеко не гомогенных этнических элементов, чем и объясняется его быстрое сложение и структурная монолитность. Этими же особенностями объясняется значительное (фонетическое, лексико-грамматическое) сходство языков кыпчакской группы.

Во-вторых, структурная близость казахского языка с древними языками, как считают ученые, продиктована мобильностью образа жизни казахского кочевого общества, духовной, религиозной, этнокультурной преемственностью, а также общностью их устно-поэтических традиций и другими факторами.

В-третьих, в жизни казахских племен происходили различные события, имевшие свое влияние на формирование и развитие казахского языка. Но самыми ощутимыми факторами, повлиявшими на его становление и развитие, были факторы языкового окружения и длительные контакты с другими языками. В этом плане можно было бы назвать, например, влияние не только близкородственных тюркских языков и племен, но и влияние арабского, иранского, славянского, монгольского, китайского и др. соседних языков. Все эти факторы иной языковой среды, естественно, определенным образом имели свое воздействие на формирование особенно фонетической структуры и функционирование фонетических закономерностей казахского языка. При этом контакты родственных внутри кыпчакской группы языков, как правило, приводили к взаимопроникновению их структурных элементов и выработке общих типологических черт, тогда как контакты казахского языка не с кыпчакскими (огузскими, сельджукскими, карлукскими и др.) языками – к привнесению в него собственных

элементов. Следует отметить, что подобные контакты древних казахских племен с гуннами, саками существовали еще в древности.

Естественно, сказанное выше определенным образом получило свое отражение в структуре языка. Самыми значительными из иноязычных влияний на лексико-семантическую, фонетическую структуру казахского языка были влияния арабского и иранского (таджикского, персидского, афганского и др.) языков, связанные с распространением на этой территории исламской религии в период правления саманидов в Казахстане (VIII-IX вв.).

«В лексической структуре казахского языка, как и в других языках кыпчакской группы, заметное место занимает “монгольский компонент”, природа которого, как указывают ученые, характеризуется генетической общностью тюрко-монгольских языков и результатом продолжительности их исторических контактов. В связи с завоеванием Средней Азии и Казахстана Чингизханом также произошли длительные контакты языков, установилось массовое двуязычие контактирующих сторон, что, естественно, сказалось на развитии лексики и фонетической структуре казахского языка. Все это составляет монгольский субстрат казахского языка (XIII-XIV вв.)» [10, 5-25].

В историческом процессе формирования казахского языка определенную роль сыграли и славянские языки, так же как и тюркские – в славянских языках. Это происходило благодаря соседству России и Дешт-и-Кыпчака, а в последующие периоды - с Золотой Ордой, затем - с вновь образованными ханствами, в том числе с Казахским ханством (1466 г.). Казахско-русские языковые контакты продолжались и усилились после присоединения Казахстана в состав России (1731 г.) в результате проведения царизмом колониальной политики, открыто преследовавшей цель ассимиляции казахского языка. Такая же политика, но несколько в иной форме продолжалась и в условиях СССР (с 1917 г. по 1991 г.).

По мнению ученых, в истории становления современного казахского языка прослеживаются три этапа его поступательного развития, соответствующие трем уровням структурно-функционального состояния, что в вертикальном срезе выглядит так: *первый* уровень или состояние родоплеменных языков и диалектов до периода сложения общенародного языка; *второй* уровень или состояние общенародного языка до периода сложения литературного языка; *третий* уровень или состояние казахского литературного языка в двух его (устной и письменной) разновидностях. Состояние родоплеменных языков и диалектов характеризуется прежде всего самостоятельным их функционированием в течение многих столетий. В силу природно-географических условий, геополитических факторов в дальнейшем происходит постепенное их сближение (а не расхождение) в рамках кыпчакской языковой общности. Этот процесс продолжается до тех пор, пока на рубеже XV-XVI вв. окончательно не сложился казахский общенародный язык во всех своих структурных звеньях. И это произошло постепенно путем консолидации вокруг себя всех родоплеменных языков и диалектов и в результате нивелировки их различий и выработке общих грамматических, произносительных, лексических и др. норм. В этом историческом процессе внутреннего саморазвития «казахский язык уже в первой половине XIX в. достигает относительно идеального состояния – своего единства и общности в функционировании, структурной целостности и монолитности, национальной самобытности» [11; 81]. Это говорит о том, что «литературный язык казахов созрел в недрах общенародного языка и окончательно сформировался во II половине XIX в» [12, 6].

Современный турецкий язык по мнению многих исследователей, он сложился в результате многовекового процесса развития языков огузо-сельджукских племен,

проникших в X-XI вв. из Средней Азии на Анатолийский полуостров и сформировавших там в XII в. государство Сельджукидов, а позже, в XIV в. - Османское государство, ставшее затем Османской империей. Именно в этот период началось становление турецкой народности и турецкого языка. До прихода к власти Мустафы Кемаля Ататюрка турецкий язык назывался османским.

«Среди языков тюркской семьи турецкий язык признан одним из наиболее изученных» не только со стороны самих турецких ученых, но и ученых России и ряда зарубежных стран [13, 115]. Он «обладает множеством исследованных и документированных памятников письменности, самые ранние из которых относятся к XIV в» [14, 134].

По ряду фонетико-морфологических и лексических признаков турецкий язык сравнивается с азербайджанским, туркменским и гагаузским языками и вместе с ними образует особую группу, которая согласно классификации обозначается как “юго-западная” группа тюркских языков, или по названию племен “огузов” - “огузская группа языков”. Эта группа языков, по мнению исследователей, сыграла большую роль в формировании не только турецкого, но и азербайджанского, туркменского и гагаузского языков и общее количество носителей этих языков составляет около 100 миллионов человек. Таким образом, огузская группа среди других групп тюркских языков занимает доминирующее положение по числу говорящих на этих языкахлюдей.

По сведениям исследователей, в тюркологии установлено три основных этапа развития османского языка: 1) период “староосманского языка” (Eski Osmanlica) – XIII-XV вв., 2) период “среднеосманского языка” (Orta Osmanlica) – XV-XIX вв. 3) эпоха “новоосманского языка” (Yeni Osmanlica) – XIX-XXI вв.

Эпоха “староосманского языка” связана с формированием турецкого языка из смешанных, типологически разнородных фонетических, лексических, морфологических и синтаксических элементов собственно турецкого языка, арабского и персидского языков.

Эпоха “среднеосманского языка” характеризуется развитием “высокого” литературного стиля, который господствовал во всех сферах государственной деятельности: в литературе, науке, искусстве. В эту эпоху усилились роль и значение арабского языка, являвшегося языком ислама – государственной религии Османской империи. На арабском языке велось преподавание в религиозных школах – медресе. В среднеосманский период окончательно сложился основной пласт арабско-персидской лексики, занявшей в художественных произведениях “высокого” стиля до 90% общего лексического фонда. Без серьезного изучения арабского и персидского языков в тот период было невозможно читать и писать “по-османски”.

В этот период произошло окончательное размежевание между “высоким” стилем литературного языка и разговорными нормами народного языка. Таким образом, возникший языковой барьер полностью изолировал широкие народные массы от упомянутых выше сфер общественной и культурной жизни Османской империи.

Эпоха “новоосманского языка” связана с периодом османского реформизма – Танзимата (Tanzimat, 1839-1878 гг.) – и с эпохой младотурецкой революции (1908 г.). Передовые деятели османской культуры этого периода, такие как Намык Кемаль, Ахмет Митхат, Шемседдин Сами, Ибрагим Шинаси, позже Омер Сейфеддин, Зия Гёкалп и многие другие, искали пути преодоления разрыва между литературными и разговорными нормами османского языка. Они предлагали избегать употребление заимствованной арабской и персидской лексики при наличии в языке исконно турецких эквивалентов, выявить лексический фонд турецкого языка, реформировать его графику и орфографию, установить основы национального турецкого языка. Все эти реформы

могли способствовать приобщению широких народных масс к образованию, устранению языкового барьера между “высоким” стилем и простым народным турецким языком.

Культурная ориентация Турции на Европу в эпоху Танзимата нашла отражение в османском языке в виде большого количества лексических заимствований из европейских языков, главным образом из французского языка, отражавших общественно-политическую и научно-техническую терминологию, культурные реалии европейского общества. Значительная часть этих заимствований калькировалась путем использования той же арабской и персидской лексики»: франц: *opinionpublique* - осм. *efkâriumumiyet* – “общественное мнение”; *relationsinternationales* – осм. *münasebatibeunelmilel* – “международные отношения”.

В эпоху младотурецкой революции, несмотря на подъем национального самосознания турок и стремление к решению национальных и языковых проблем, так же, как и при Танзимате, не было достигнуто положительных результатов в области реформы османского языка. Только после распада Османской империи и провозглашения Турецкой Республики (1923 г.) в Турции были созданы реальные условия для проведения реформ в области языка, получивших в турецкой лингвистике название “*Dil Devrimi*” (“Языковая революция”). Основными задачами языковой революции явились очищение лексики турецкого языка от иноязычной, в первую очередь от арабских и персидских заимствований, создание новой лексики на базе тюркских основ, перевод турецкого алфавита с арабской графики на преобразованную латинскую графику, нормализация и кодификация грамматических, стилистических и орфографических норм и правил. Новые социальные отношения в Турции требовали ликвидации элитарности литературного языка, демократизации письменных норм и сближения их с разговорным народным турецким языком.

Организатором движения за коренное реформирование турецкого языка выступил «основатель Турецкой Республики Мустафа Кемаль Ататюрк. В первую очередь термин “*Osmanlıca*” (“османский язык”) был заменен термином “*Türkçe*” (“турецкий язык”). Затем в 1928 г. последовала реформа турецкого алфавита, перевод его с арабской графики на латинскую. В 1929 году было отменено преподавание во всех турецких школах арабского и персидского языков» [15, 138].

Для координации реформ в области языкознания в 1932 году по инициативе М.Ататюрка «было создано “Турецкое лингвистическое общество” (“*Türk Dil Kurumu*”), которое, объединило широкую общественность – писателей, журналистов, педагогов – для преобразования турецкой лексики и терминологии и выработки норм общенационального литературного языка» [16, 30].

Очищение турецкой лексики от арабских и персидских заимствований, известное под названием “*ozleme*” - “очищение от чуждых элементов”, осуществлялось путем отбора генетически тюркской лексики из письменных литературных памятников с XIII в. (*Tarama*); отбора лексики из диалектов турецкого языка (*Derleme*); создание новых слов (*Türetme*). Следует отметить, что неологизмы, созданные посредством словообразовательных средств турецкого языка, со временем вытеснили иноязычные заимствования и значительно обновили современный турецкий литературный язык. Многие из них прочно вошли и в разговорную речь [15,162].

В становлении и развитии нового турецкого литературного языка особая роль принадлежит Назиму Хикмету – основоположнику новой турецкой поэзии, который в произведениях, созданных еще в 20-е годы XX века, отказался от высокого, изысканного стиля, внедрил в поэзию язык улиц и городское просторечие.

Язык новой поэзии, заданный Назимом Хикметом, складывался из синтеза разговорно-бытовой речи, фольклорных элементов, османской лексики и неологизмов.

По мере того как благодаря усилиям ведущих турецких писателей Нуруллаха Атгача, Саида Фаика, Орхана Вели, Октая Акбала и др., набирала силу “языковая революция”, доля османской лексики в турецком языке постепенно уменьшалась. Увлеченные «ары тюркче», турецкие писатели и поэты создавали произведения на резко обновленном языке, что затрудняло понимание неискушенных читателей.

Узбекский язык относится к юго-восточной ветви, т.е. к карлукской группе тюркских языков. Основная часть узбекского народа живет в Узбекистане. Помимо Республики Узбекистан, довольно большие группы узбеков проживают в Таджикистане, Казахстане, Кыргызстане, Туркменистане и других государствах – бывших республиках СССР. Кроме того узбеки живут в Афганистане (около 1200 тыс.чел.)и Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР (бывший Восточный Туркестан – около 15 тыс.чел.)

Узбекский язык, как и многие тюркские языки, сформировался в XIV-XVI вв., а его современная литературная форма – после Октябрьской революции (1917 г.).

«Узбекский язык, функционирующий как государственный язык Республики Узбекистан, имеет в целом или в разных регионах узбекско-русское двуязычие. Среди узбеков широко распространено также узбекско-таджикское двуязычие, которое в последние годы СССР приобрело форму трехязычия, где третьим компонентом выступал русский язык» [17, 426–427]. Надо отметить и то, что узбекская диаспора, живущая за пределами Узбекистана, пользуется узбекско-казахским, узбекско-киргизским, узбекско-уйгурским и др. видами двуязычия.

Узбекский язык имеет многовековую письменную традицию. Она была тесно связана с периодом развития чагатайского литературного языка в XV–XVI вв., который именовался также “среднеазиатско-турецким”, “средневековым среднеазиатским тюркским литературным языком”, “староузбекским языком XV-XVI вв.”. Он также имел в основе своей карлукский или карлукско-уйгурский компонент. Чагатайский язык имел довольно широкое распространение в Средней Азии, он функционировал в XV-XVI вв. в империи Тимура. Это – Мавераннахр в Средней Азии и Хорасан в северо-восточном Иране и северо-западном Афганистане, Восточный Туркестан, Хиндустан (Пакистан и северная Индия). Как видно, он функционировал в пределах распространения карлукских, восточногузских и кыпчакских диалектов и имел определенное влияние на формирование и развитие письменно-литературных разновидностей в первую очередь сравниваемых узбекского, казахского и огузского языков.

1) В эти периоды развития узбекский язык, как и многие тюркские языки Средней Азии и Казахстана, пользовался арабским письмом, затем - латинизированным алфавитом, а с 1939 года была введена в языковую практику письменность, основанная на кириллице с добавлением знаков, отражающих характерные для узбекского языка звуки: ў, к, ғ, ҳ [там же].

В настоящее время в качестве практического письма вводится снова латинская графика, которая в ближайшем будущем должна полностью заменить кириллицу.

О периодизации истории узбекского языка существуют различные мнения. Самой приемлемой, как считают узбекские ученые, «представляется следующая периодизация:

2) староузбекский (XII–XIV вв.);

3) среднеузбекский (XIV–XVI вв., язык произведений Алишера Навои);

4) новоузбекский (XIX в. – начало XX в.);

5) современный узбекский литературный язык». Каждый из этих периодов развития узбекского языка характеризуется своими особенностями, в том числе как

внутриязыковыми, так и результатами воздействия внешнего фактора. Ученые отмечают, что узбекский язык претерпевал определенное влияние в результате длительных контактов с иранскими языками и диалектами, арабским и русским языками, не говоря уже об интенсивном процессе смешения со многими тюркскими племенами Средней Азии и Казахстана.

Принято считать, что в истории формирования узбекского языка сыграли важную роль этническая конгломерантность и гетерогенность его носителей. Ученые отмечают, что в образовании общенародного узбекского языка на всем протяжении истории его становления и развития принимали участие три крупных наречия, которые в свою очередь объединяют ряд диалектов и групп говоров, это: 1) карлукское наречие, составляющее языковые особенности узбеков карлукского происхождения, живущих в основном в юго-восточных районах и крупных городах Узбекистана; 2) кыпчакское наречие, составляющее особенности языка узбеков кыпчакского происхождения и живущих в северных районах Узбекистана; 3) огузское наречие, составляющее особенности языка узбеков огузского происхождения, живущих в юго-западной части Узбекистана.

Естественно, каждое наречие, объединяющее собой множество местных, городских диалектов и говоров, имеет свои собственные, присущие ему звуковые, лексико-грамматические, произносительные особенности, которые в той или иной степени оказывают определенное влияние на процесс формирования структурных норм литературного языка. Такими особенностями обычно обладают доминирующие ведущие наречия, диалекты и говоры, которые выдвигаются в качестве литературных норм объективными условиями исторического развития этноса и его языка. Такими ведущими диалектными признаками узбекского литературного языка считаются особенности произношения городских жителей Ташкента, Самарканда и Андижана, но с ориентацией на классические традиции творчества великого Алишера Навои Кононов А.Н., Грамматика современного узбекского литературного языка. М., Л., 1960; Решетов В.В. Основы фонетики и грамматики узбекского языка. Ташкент, 1965; Щербак А.М. К истории образования узбекского национального языка //« Вопросы языкознания», 1954 N 6].

Данные специальных исследований дают возможность отметить некоторые особенности указанных трех наречий и входящих в их состав диалектов и говоров узбекского общенародного языка, которые в той или иной форме систематически или фрагментарно получают свое отражение в структуре литературного узбекского языка.

Узбекский ученый Ф.К.Камалов, используя данные истории, археологии и этнографии, в своей работе пишет что «узбеки являются одной из древнейших народностей Средней Азии, которые жили на территории современного Узбекистана» [18, 44]. Ссылаясь на историю Узбекистана [19, 11], он отмечает, что «узбекский народ формировался как тюркоязычный народ на территории Узбекистана за много веков до появления в оседлых районах Средней Азии кочевников-узбеков, хотя и не носил их имена» [там же, 43]. «Следовательно, узбекский язык, выработанный еще задолго до появления узбеков-кочевников, с течением времени постепенно расширяется и развивается. Кочевники – узбеки в процессе перехода на оседлый быт воспринимают культурное наследие, а также языковые особенности основного местного населения» [там же, 43].

Используя тот же источник, автор пишет, что «этнический состав носителей узбекского языка охватывает очень многие, причем различные племена и представителей разных народностей. В состав современного узбекского народа входят древнейшее тюркское население среднеазиатского Междуречья, тюркские племена, пришедшие в конце X и начале XI вв. вместе с караханидской династией. В него вошли

также отюреченные согдийцы и хорезмийцы, соседние таджики, причем в ряде районов (долины Зарафшана, Кашка-дарьи, Чирчика и Ферганы) этот слой довольно значителен. Составными элементами узбекского народа являются и некоторые отюреченные монгольские племена [там же, 8], а в XV веке влились кочевники – узбеки, обитавшие тогда на территории нынешнего Казахстана [там же, 43].

Хотя у узбеков с тюркоязычными народностями имеется общая принадлежность к одной языковой системе, однако по некоторым другим данным узбеки стоят ближе к таджикам. “Таджики и узбеки – наиболее древние из культурных народов Средней Азии, их история связана с Согдом, Хорезмом, Бактрией, Ферганой, Шашем, на территории которых находились очаги богатой в древности цивилизации” [там же, 8].

“История сложения таджикского и узбекского народов охватывает десятки веков и охватывает целый ряд племен и народностей. Своеобразный процесс сложения таджикского и узбекского народов нашел отражение в их языковом строительстве. Узбекский язык испытал влияние таджикского языка, а таджикский – узбекского языка” – заключает автор [там же, 44].

Сказанное выше подтверждает существующее в тюркологии мнение о том, что узбекский язык сформировался на основе двух этнолингвистических источников – собственно тюркского и иранского (таджикского), что, естественно, повлияло на исторический процесс становления структурных единиц узбекского литературного языка.

На формирование узбекского общенародного и литературного языка большое влияние оказывали не только ираноязычные и арабоязычные племена, но и племена тюркского происхождения, периодически прибывавшие на земли, заселенные узбеками, в разные исторические периоды.

Представленные выше очерки явятся своего рода ориентиром определения прошлой истории языков и тенденции их дальнейшего развития.

На основании тех сведений, которые приводились по трем языкам можно сделать следующее заключение:

1. Все три языка по своей генетической природе являются исконно тюркскими, хотя в их образовании и развитии частичное участие принимали элементы не гомогенного характера. Это относится в первую очередь к иранским элементам в узбекском языке.

2. Период становления и формирования литературных норм сравниваемых языков относится примерно к одной и той же исторической эпохе – к средневековью (XIV-XVI вв.).

3. Этнолингвистическую основу каждой из сравниваемых языков составляет определенная группа родов и племен, консолидировавшихся в одно этническое общество благодаря их административно-территориальной, природно-географической, культурно-традиционной и языковой общности.

4. Каждый из языков, основные фонетические закономерности которых подвергаются сравнительному анализу на фоне развития их звуковой структуры, является значимым в каждой из трех соответствующих групп: казахский - в кыпчакской, турецкий – в огузской и узбекский – в карлукско-уйгурской группе тюркских языков.

5. Указанные группы языков в своем историческом развитии довольно тесно контактировали между собою территориально, географически и, перемешиваясь, часто перекрещивались в своем структурном развитии, что, естественно, привело к взаимопроникновению их языковых элементов.

6. По объективным данным хорошо прослеживаются контакты между всеми тремя языками, однако более интенсивным взаимным контактам подверглись, по ряду причин, казахский и узбекский языки. Тесный исторический контакт между турецким и двумя среднеазиатскими – казахским и узбекским – языками в силу определенных объективных причин значительно ослаб. Эти обстоятельства, по-видимому, служат одной из причин того, что практическое общение современных турков с узбеками и казахами вызывает некоторые трудности.

7. Исторические, этнические, социальные, демографические, культурные, административные, территориально-географические и другие объективные факторы являются, несомненно, решающими, оставляющими в языковом развитии этноса свои определенные отпечатки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI – XIV вв. – М., 1989. - 32 с.
2. История Каз. ССР. В пяти томах, т.2.- Алма – Ата, 1979. – С. 230-238.
3. Кайдаров А.Т. Казахский язык // Языки мира. Тюркские языки. – Бишкек, 1997. - 242 с.
4. Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI–VIII вв. Восточнотюркский каганат и киргизы. - М., Л., 1946. - 82с.
5. Сыздыкова Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы (XV–XIX ғғ.) – Алматы: «Ана тілі», 1993. - 351б.
6. Бартольд В.В. Собр. соч. т, III, ч. I. – М., 1963. - 126 с.
7. Жубанов Е.Х., Ибатов А.М. История народа и история его языка // Вестник Ан. Каз, ССР. – 1987. - №8. С. 33-35.
8. Курышжанов А.К. Язык старокыпчакских письменных памятников. Автореф. на соис. уч. ст. док. филол. наук. – Алма – Ата, 1973. - С.51-52.
9. Щербак А.М. Грамматика староузбекского языка. - М., Л., 1962. - 223 с.
10. Кайдаров А.Т. Тюркская этимология: проблемы и задачи. - Алма – Ата, 1990. – С. 5- 25.
11. Исаев С. Қазақ әдеби тілінің тарихы. - Алма – Ата, 1996. - 81с.
12. Абилхасимов Б. Казахский литературный язык второй половины XIX в. (на материале казахской печати): автореф.... докт. филол. наук. - Алма – Ата. 1983 – 6 с.
13. Кононов А.Н. Очерк истории изучения турецкого языка. – Л., 1976. – 115с.
14. Севортян Э.В. Фонетика турецкого литературного языка. – М., 1955. – 134 с.
15. Тофик Меликов, Фазыл Хюсюн Дагларджа и современный турецкий литературный язык// 90 лет Н.А.Баскакова, М., 1996, с.162.
15. Aydar Edis Kun. *Türk Dil Bilgisi*. – Istanbul, 1993. – 30 с.
16. Ходжиев А.П. Узбекский язык. Языки мира. Тюркские языки. – М., 1997. – С.148, 426 – 427.
17. Камалов Ф.К. История становления и развития узбекского национального языка. – Ташкент, 1955. –С. 44.
18. История народов Узбекистана. - Ташкент, 1950. т. I, 8 – С.11, 29, 43.

**SOME COMMENTS ABOUT NOMINAL AND VERBAL FORMS OF SUBJECTIVE
EVALUATION IN THE OLD TURKIC LANGUAGES**
Eski Türk Dillerinde Öznel Değerlendirme İsim ve Fiil Formları Üzerine Bazı Yorumlar

Aleksandra D. PEREDNYA *
Nikolay N. TELITSIN**

ABSTRACT

The material of the Old Turkic manuscripts gives an opportunity to allocate a very rare and unique nominal form – the *-qy.a (-ki.ä)*, traditionally regarded as a particle. Deeper studies of the available examples show that *-qy.a* expresses certain properties of the subject or a reduced measure of the attribute, etc. In comparison, one can also cite the material of the modern Turkish language, in which there are two forms of subjective evaluation - diminutive and magnifying (augmentative) - forms in the meanings of which are reflected such non-essential properties of objects as small sizes and increased measure, intensity of the phenomenon. One can confidently analyze not only the inflection of names, but also verbs, too.

Key words: Old Turkic, modern Turkish, subjective evaluation

ÖZET

Eski Türk elyazmaları; bir edat olarak kabul edilen *qy.a*'nın, isim formu olarak değerlendirilmesine fırsat vermektedir. Araştırmalar neticesinde, *-qy.a* formunun, şeylerin belirli özelliklerini ya da niteliklerinin azaltılmış bir ölçüsünü ifade ettiği tespit edilmiştir. Öznel değerlendirme (küçültücü veya büyütücü) anlamları, nesnelerin ikinci derecede olan özelliklerini küçük boyutlar ve artan ölçüler, fenomen yoğunluğundaki gibi yansıtmaz nitelikte yansıtır. Sadece isimlerin çekimine değil, fiillerin çekimine de tabidir.

Anahtar kelimeler: Eski Türk, modern Türkçe, öznel değerlendirme

The material of the Old Turkic manuscripts gives an opportunity to allocate a very rare and unique nominal form – the *-qy.a (-ki.ä)*, traditionally regarded as a particle [See, for example, Kononov 1980: 95; Kondrat'ev 1981: 133; Cf. Erdal 2004: 146.].

Deeper studies of the available examples show that *-qy.a* expresses certain properties of the subject (for example, small size) or a reduced measure of the attribute, etc.

1.

...ötrü oγul-qy.a aru aru uluyatdy///

“...then, the boy (lit. small boy) grew up very handsome...” (Hüen. V 69, 16-17)

2.

...näkül öñi-si syčyan-qy.a işič xu+a
üzä aqtyn-yp sumir tay-qa aqtynmaq
alp er-mäz_er-miš timäk-dä...

“...and how does he differ from a mouse (lit. small mouse) that climbed to the top of a flower pot and said: it is not so hard to climb to the top of Mount Meru...” (Hüen. VIII 15, 18-21)

3.

...ögük-ki.ä-m-in jämä jittür-tim

“...my child (lit. small child) I lost ...” (Suv 623 14)

4.

...pramanu-qy.a-lar-yn sanap

“...counting dust specks ...” (Suv Vatec 13.01.13)

*Öğretim üyesi, St.Petersburg Devlet Üniversitesi, St.Petersburg/Rusya (alexisse@yandex.ru)

**St.Petersburg Devlet Üniversitesi, St.Petersburg/Rusya

5.

...*adalyg* *biligsiz* *meniñ* *öz-ki.ä-m...*
“...I myself (lit. very insignificant), hunted and ignorant...” (BTT 13.12.D.02.)

6.

...*käräm-dä-ki* *känč-ki.ä-niñ* *körk-ki.ä-sin* *kör-älim...*
«...let's look at the tiny body of a small child (lit. baby corpuscle), located in a cave...»
(BTT 13.12.E)

In examples 1-4 and 6 the analyzed form informs on the small size of the object, expressed by the initial basis (*oγul-qy.a* [‘little boy’], *syčyan-qy.a* [‘small mouse’], *ögük-ki.ä* [‘small child, baby’], *pramanu-qy.a* [‘dust specks’], *känč-ki.ä* [‘small child’], *körk-ki.ä* [‘baby corpuscle’]). Example 5 conveys information about the derogation of an object expressed by the initial basis (*öz-ki.ä* [‘lit. the very insignificant self’]). When speaking of *öz* “itself” arises the question to which lexeme class it may be assigned: a noun or a pronoun. It seems to the author that, from the context, in this case, the *öz* one should consider a noun. The above fact indicates that this lexeme is a member of two classes - nouns and pronouns.

The possibility of allocating *-qy.a* as a morpheme follows from the fact that it may be followed by forms of other nominal inflectional categories, such as: plurality (example 4), possession (examples 3-6), declension (examples 3-4 and 6).

In fact, the material of Old Uyghur monuments includes cases in which *-qy.a* lettered according to the vowels in the base-form (*oγul-qy.a* [‘little boy’] in example 1, *ögük-ki.ä* [‘small child, baby’] in example 3), i.e. in words with front vowels *-qy.a* is written with the sign that transmits allophone [k], which is found only in words and word forms with front vowels. This fact suggests that *-qy.a* grammaticalizes and becomes, in fact, an affixed morpheme.

Therefore, *-qy.a* is nothing more than a nominal inflectional form, the meaning of which is to transmit information about the size of an item, its “lowered” attribute, etc.

In comparison, one can cite the material of the modern Turkish language, in which there are two forms of subjective evaluation - diminutive and magnifying (augmentative) - forms in the meanings of which are reflected such non-essential properties of objects as small sizes and increased measure, intensity of the phenomenon.

The diminutive form has the synonymous morphemes *-cık*, *-cAk*, *-cAğız*. Of course, we speak only of productive (non-lexicalized) forms such as *kitap + cık* “small book” type; *ev + cık*, *ev + ceğiz* “small house”; *kız + çağız* “girl”, etc.

The magnifying (augmentative) form is semantically close to the diminutive form, since it does not have a completely alike, albeit antonymical, communicative purpose - it also signals the property of the called element, but in a different respect: its increased measure, intensity: *firtına + dır* “severe storm” [See, for example, Guzev 2015].

Given this approach to the interpretation of linguistic material, one can confidently analyze not only the inflection of names, but also verbs, too.

In the case of forms of subjective verb evaluation, it is necessary to single out, first of all, the use of the verb *jaršmalaš-*:

... *ančulaju bolur qaltı ol süñüşčilär qılıč süñü jaršmalašu salmiš teg utsuqdaçılar tını üzülür, utdaçılar üni etär* (HTVIII: 0556(2) – 0562(8)). “It turns out this way: the breath of the defeated is interrupted and the voice of the winner sounds, as if those fighting “tested (crossed (?))” Spears and swords.”

In the monument published by K. Röhrborn [Röhrborn K. Eine Uigurische Totenmesse BTT II], we find an example that can shed light on one of the meanings conveyed by this verb: *bu savlar öz köñülčä qaryšmaq jaršmalašmaqlyq üzä işlägülik bulıuluq ärmäz* (BTT II

(195–197). "These words (good and evil?) Do not exist by themselves and do not act by contrast and comparison."

Here, along with *jaršmalaš-*, the paired verb *qaryš-* is used, based on the meaning of which ((1. mix, 2. meet, 3. fight, clash, converge for battle, 4. quarrel, quarrel, 5. be hostile)) the corresponding meaning of the double verb *jaršmalaš-* as “to compare, compare (?), adapt, fit; coordinate, bring in compliance, etc. “. That is, we can conclude that the verb *jaršmalaš-* is “close” in meaning to the verb *jaryš-* “compete”, but differs from the latter in a certain tinge of “incompleteness of action”. *jaršmalašu* "race (?)".

One gets the impression that the origin of the verb stem *jaršmalaš-* can be reconstructed as *jar (y) š-* + *malaš-*, where the last morpheme could be decomposed into *-ma-* + *-la-* + *-š*.

Such an interpretation became possible due to the discovery of another verb formed by a similar model - *üzmlä-* “*tear out, eradicate (?)*”: *kim bilgä biligi üzä vižir örgün olurup nizvanılarıy tarqardı üzmlädi* (Maitr_Geng) “Who sat down thanks to wisdom on the diamond throne, cast out and uprooted passions?” *alqu türlüg tsujnuj tözin jiltüzin birdäm üzmläp...* (TT IV B59) “Removing the ground (?) Of sins of all kinds ...”.

Thanks to the proposed model, one can also assume the likelihood of existence in the Old Uygur of other similar structures.

-Model: the stem of the verb + *-maγur*:

ermägür jemä erkligin erksizin erinip ermägürüp (Chuast L125). The paired verbs *erin-ermägür-* “show negligence, become negligent, lazy.” When analyzing the text of the monuments, one can also single out another education model “the basis of the verb + *-iyisa-*”: *ešitigsämäk* “desire to listen”.

In addition, another interesting form “*ašunmaqlašu*” was noted:

bu muntay tınlıylar bir küntä üç kata kelip ašunmaqlašu tegip mini isururlar (Suv - AY.P1.00.10.r10 - r12) (increase?) *jumqı birtin jıñaq jolanıp ašunmaqlašu barmışlarin körüp* ... (Suv 599, 19).

If we assume that the forms of subjective evaluation in the Old Uygur are constructed according to the model “the basis of the verb (and this basis can also be a voice form) + lexeme-forming morpheme (*-la-*, *-laš-*, *-γur-*, etc. .p.), then *adirtla-* <*adirt - + - la-* “distinguish, investigate” should be attributed as a verb form of subjunctive evaluation as well.

In conclusion one should note that there are a number of nominal and verbal forms in the Old Uygur, which should be defined as forms of subjective evaluation, expressing certain properties of the subject (for example, small size), a reduced measure of sign or action.

BIBLIOGRAPHY

- Erdal 2004 – Erdal M. *A Grammar of Old Turkic*. Boston, 2004. 575 p.
Guzev 2015 – Guzev V. G. *Teoreticheskaya Grammatika Turetskogo Yazyka*. SPb, 2015. 320 p.
Kondrat’ev 1981 – Kondrat’ev V. G. *Grammaticheskiy Stroy Yazyka Pamyatnikov Drevnetyurkskoj Pismennosti VIII-XI v. L.*, 1981. 191 p.
Kononov 1980 – Kononov A. N. *Grammatika Yazyka Tyurkskikh Runicheskikh Pamyatnikov*. L., 1980. 258 p.

**HİNDİSTAN'DA YAZILMIŞ ÇAĞATAYCA SÖZLÜKLERDE AKRABALIK
BİLDİREN KELİME ve KAVRAMLAR ÜZERİNE NOTLAR**
**Some Notes on the Kinship Concepts and Terms Witnessed in Chagatay Dictionaries
Produced in the Mughal India**

Prof. Dr. Fikret TURAN*

ÖZET

Hindistan Babürlü Devletinde yazılmış Çağatay Türkçesine dair eserler arasında bulunan Farsça-Çağatayca sözlükler hem Çağatayca hem de Türkçenin diğer lehçelerinde kullanılan birçok özgün kelime, deyim ve ifade içermektedir. Bu bildiride bu sözlükler arasında öne çıkan 5 leksikografik eserde görülen akrabalık kavramları ve terimleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, Babürlü Devleti, akrabalık kavramları kelimeleri, Türk sözlükçülüğü

ABSTRACT

Lexicographic compilations present a significant body of linguistic studies that produced along with other scholarly works in Mughal courts in India. These lexicographic works are originally written in the format of Persian-Chagatay bilingual dictionaries and, apart from Chagatay Turkic, they also include rich lexical materials from other Turkic languages. In this paper, we analyse five of such lexicographical works and study and explore kinship concepts and terms included in them.

Keywords: Chagatay Turkic, The Mughal India, kinship terms, Turkish lexicography

Hindistan'da hüküm süren ve Cengizliler ile Timurlular soyundan gelen Babürlüler, kendi hanedanlarına mensup yönetici ve devlet adamları ile kendi yakınlarına Çağatay Türkçesini öğretmek amacıyla Çağatay Türkçesine dair sözlük, gramer ve okuma kitapları yazdırmışlardır. Bu eserler arasında çeşitli kitap ve kişilerden derlenmiş özgün kelime, deyim ve ifadeleri barındıran sözlükler önemli bir yer tutar. Bu sözlüklerde görülen akrabalık kavram ve terimlerinin önemli bir kısmı diğer kaynaklarda görülse de bunların bazıları ya anlam ve telaffuz bakımından farklı özellikler gösterir ya da yeni kelimeler olarak ilk defa karşımıza çıkar. Biz bu makalemizde Babürlü Devletinde yazılmış dördü manzum biri mensur 5 adet Çağatayca-Farsça sözlükte karşılaşılan Türkçe akrabalık kavram ve terimlerinin özgün yönlerini açıklayacağız. İnceleyeceğimiz Babürlü dönemi eserleri şunlardır:

1. *Nişāb-ı Kutbiyye* (NĶ): Hicri 1252 (Miladi 1837) yılında telif edilmiş 274 beyitlik Farsça açıklamalı Çağatayca manzum sözlüktür. Yazarı, Kelimetullāh Hāce Pādīşāh'tır. British Library'de Or. 404 numaralı mecmuanın 93a ile 110a sayfaları arasında bulunmaktadır. 9 bölüm (bāb) içinde sunulan eser 274 beyitten oluşmuştur. Yayımlanmıştır. (Turan 2019)

2. *Nişāb-ı Türki* (NT): 25 varaklık Çağatayca-Farsça manzum sözlüktür. Paris'te Bibliothèque Nationale'de Blochet Supplément Turc 1015 (Cilt II, sayfa 131) numarayla kayıtlıdır. Eserin telif ve istinsah tarihi gösterilmemiştir. 216 beyitten oluşan eserde 614 madde başı kelime vardır. Blochet, eserin yazarının Molla İla Yar Kıpçak Özbek Atacı olduğunu ve mevcut nüshanın Hicri 1265 (Miladi 1849) yılında yapılmış olduğunu bildirir. Yayımlanmıştır. (Sarıca 2014)

3. *Nişāb-ı Türki der Luğat* (NTDL): Hicri 1023 (Miladi 1614) yılında telif edilmiş Çağatayca-Farsça eserin mevcut nüshası 17 varaktır. Eserde 22 bölüm (kıt'a) içinde 710 madde başı bulunmaktadır. Yazarı Muhammed Ya'küb Belhī'dir. Manchester Üniversitesinin John Rylands Kütüphanesinde MS 63 katalog numarayla kayıtlıdır. Yayımlanmıştır. (Bodrogligeti 1981)

*İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye (fikreturan@hotmail.com)

4. *Zebān-ı Türkī, Kelīrnāme*, 17. yüzyılın 2. yarısında Muhammed Yakub-ı Çingī tarafından yazılmış Çağatayca-Farsça mensur sözlük ve gramer kitabıdır. Mevcut 3 nüshası üzerine tenkitli metin incelemesi yapılarak yayımlanmıştır (Kara 2011).

5. *Zübdetü'l-Esmā'î't-Türkiyye (ZET)*: Telif ve istinsah tarihi gösterilmeyen, ancak 19. asırda kaleme alındığını düşündüğümüz tematik bir sözlüktür. Yazarı Seyyid Habbeddīn'dir. Eser, çeşitli temalara göre 9 bölümden oluşmuştur ve yukarıda açıklanan NĶ'nın da bulunduğu British Library'deki Or. 404 numaralı mecmuanın 79b ile 92b sayfaları arasında bulunmaktadır. Henüz yayımlanmamıştır.

a. Anne, baba, çocuklar ve kardeşler

Bu eserlerde baba için *ata* görülürken, anne için *ana* ve *eçe* örnekleri verilmiştir. Eski Türkçe döneminde görülen *ög* (anne) ve *kañ* (baba) bu dönem metinlerinde yoktur artık. *Oğlan* ve *oğul* erkek evlat; *kız* ise kız evlat olarak karşımıza çıkar¹. *Karındaş* ve *kardeş* kardeş; *aga* ve *eke* büyük erkek kardeş; *ini* ve *öke* küçük erkek kardeş; *apa*, *bacı*, *égeçive* *eye* büyük kız kardeş; *avya* ve *siñil* ise küçük kız kardeş olarak tespit edilmiştir. *Toğan* aynı anadan olan kardeş; *toğunç* ve *tıñguç* annenin ilk çocuğu; cariyeden olan çocuk *toğma* olarak gösterilmiştir. Çocuk için *yaş* kelimesinin yanı sıra ceylan yavrusu anlamındaki *bala* da örnek olarak verilmiştir.

b. Büyükanne, büyükbaba ve torun

Bu grupta *mama*, *bibi* ve *uluğ ana* büyükanne; *uluğ ata* büyükbaba ve *ahtık* torun anlamında görülür.

c. Babanın ve annenin kardeşleri ve yeğen

İncelenen metinlerde *aba* ve *abağa* amca; *uluğ aba* büyük amca (babanın büyük kardeşi); *kiçik aba* ise küçük amca (babanın küçük kardeşi) anlamlarında tespit edilmiştir. *Ata égeçi* büyük hala (babanın büyük kız kardeşi); *ata siñili* küçük hala (babanın küçük kız kardeşi) olarak görülür. *Tağayi* dayı (annenin erkek kardeşi) için görülen kelimedir. *Ciyen* yeğen anlamındadır. Kelime *yegen*>*cegen*>*cigen*>*ciyen* şeklinde oluşmuş olmalıdır. Metinlerde teyze için kullanılan herhangi bir kelime gösterilmemiştir.

c. Karı, koca, gelin ve damat

Eserlerde, *abuşka* ve *ér* evli kadının kocası, koca; *hatun* ve *koşarta* evli erkeğin hanımı, karı; *kalınlık* nişanlı kız; *kelin* oğlun eşi, gelin; *kiyev*, *küyek*, *küyegü*, *kürekan* ~ *kürekendamat* olarak görülür.

d. Gelin ve damadın aile üyeleri

Eserlerde *qayın ana* kaynana, *qayın valide*; *qayın ata* kaynata, *kayınpeder*; *qayın ağa* - *qayın akagelinin* büyük erkek kardeşi; *qayın ini* gelinin küçük erkek kardeşi; *qayın égeçi* gelinin büyük kız kardeşi; *qayın siñil* gelinin küçük kız kardeşi için kullanılan kelimelerdir. *Balduz* hanımının ölmesi üzerine erkeğin evlendiği hanımının küçük kız kardeşi olarak açıklanmıştır ki özgün bir anlama işaret eder. *Yenge* – *yeñe* erkek kardeşin hanımı için; *yezne* kızkardeşin kocası için kullanılan akrabalık kelimeleridir. *Küñ* ve *kündeş* kuma, yani aynı erkekle evli kadınların birbirlerine olan durumunu belirten kelimelerdir. Evli çiftin aileleri tarafından gelinin ve damadın annesine *qudağu* veya *qudağı* denilirken, gelinin ailesi tarafından damadın

¹*Oğul* kelimesinin kazandığı anlamlar için bkz. Caferoğlu 1972.

babasına *anda* (dünür), damadın ailesi tarafından ise gelinin babasına *kıdda* (dünür) denildiği görülür.

e. Sütanne, lala ve süt kardeşliği

Eserlerde, *anake* süt anne; *atake* ise lala olarak sözlüklerde sık sık karşımıza çıkar. Bu bağlamda *köke* ve *kökeltaş* kelimeleri de süt anne ile lalanın kendi çocuklarıdır ki bunlar aynı anneden süt emdikleri ve aynı ailede yetiştikleri için bunlar arasında oluşan bir tür kan kardeşliği oluşmuştur². Erkek çocukları bir sütanne ile lalanın bakımına teslim etmenin bu kültürde önemli bir çocuk yetiştirme geleneği olduğunu anlamaktayız.

Metinlerde Öne Çıkan Akrabalık Kelimeleri

aba: Moğ. Amca, NK.
abağa: Moğ. Amca, KN, RZE.
abuşka: Koca, evli kadının eşi, RZE
aça: Anne, ana, KN, NK, NTDL, RZE. Bkz. *ana*.
ağa: Moğ. Büyük erkek kardeş, NTDL. Bkz. *ağa*.
ahtık: Torun, RZE.
ağa: Moğ. Büyük kardeş, ağabeyi, NTDL, RZE. Bkz. *ağa*.
ana: Anne, ana, KN, NK, NT, RZE. Bkz. *aça*.
anake: Sütanne, KN, NK, RZE.
anda: Damadın babası, dünür, KN.
apa: Büyük kız kardeş, abla, KN, RZE. Bkz. *bacı, egeçi, eye*.
ata egeçi: Büyük hala, babanın büyük kız kardeşi, RZE.
ata siñili: Küçük hala, babanın küçük kız kardeşi, RZE.
ata: Baba, KN, NK, RZE, NTDL.
atake: Lala, sütannenin kocası, NK, RZE.
atalık: Üvey baba, evlatlık alan baba, KN, RZE.
avya: Küçük kız kardeş, RZE.
bacı: Büyük kız kardeş, RZE. Bkz. *apa, egeçi*.
balduz: Erkeğin karısının vefatından sonra evlendiği karısının kız kardeşi, RZE.
bayrı dedek: Yaşlı ve emektar hizmetçi, yaşlı köle, KN.
bibi: 1. Ev ve konaklarda ev işlerinden sorumlu baş kadın, 2. Büyük anne, RZE.
ciyen: Yeğen, KN.
egeçi ~ iğeci: Moğ. Büyük kız kardeş, abla, kız kardeş, KN, NTDL, RZE. Bkz. *apa, bacı*.
eke: Büyük kardeş, ağabeyi, RZE, NK.
er: Koca, evli kadının eşi, RZE, NTDL, KN.
erke: Babası tarafından şımartılan erkek çocuk, NTDL, RZE.
erlü: Kocasız olan kadın, kocası yaşayan kadın, RZE.
eye: Büyük kızkardeş, abla, NK. Bkz. *apa, bacı, egeçi*.
hatun: Eş, karı, hanım, NTDL.
ini: Küçük erkek kardeş, KN, NT, NTDL RZE, NTDL.
kalınlık: Nişanlı kız, NTDL.
kardeş: 1. Kardeş, 2. Dost, akraba, KN, NK, RZE, NT, NTDL.
karındaş: 1. Kardeş, 2. Dost, akraba, KN, NK, RZE, NT, NTDL.
kıyın ağa ~ kıyın ağa: Gelinin veya eşin büyük kardeşi, ağabeyi, KN, RZE.
kıyın ana: Kaynana, kıyın valide, NK, RZE.
kıyın ata: Kaynata, kıyın peder, NK, RZE.
kıyın iğeci ~ kıyın egeçi: Evli kadının büyük kız kardeşi, RZE.
kıyın ini: Evli kadının küçük erkek kardeşi, KN, NT, RZE.
kıyın siñil: Evli kadının küçük kız kardeşi, KN, RZE.
kélin: Oğulun eşi, gelin, NK, RZE.
kız: Kız, kız çocuğu, KN, NK, NTDL, RZE.
kıyev: Damat, güvey, NT, NTDL. Bkz. *kıyie, kıyiek, kıyiegü, kıyeken*.
koşarta: Evli kadın, evin hanımı, erkeğin karısı, KN.
köke: Moğ. Süt kardeş, NK, RZE. Bkz. *kökeltaş*.
kökeltaş: Moğ. Süt kardeş, NK, RZE. Bkz. *Köke*.
kıdağı ~ kıdağı: Moğ. Evli çiftlerin ailelerine göre damadın veya gelinin annesi, dünür, RZE.
kıdda: Moğ. Damadın ailesine göre gelinin babası, KN.
küñ: Kuma, RZE, NK. Bkz. *kündeş*.
kündeş: Kuma, çok eşli erkeğin hanımlarının birbiri karşısındaki durumu, RZE, NK,
kürekan ~ küreken: Moğ. Damat, güvey, NK. Bkz. *kıyev, kıyie ~ kıyiek, kıyiegü*.
kıyie ~ kıyiek: Damat, güvey, NK. Bkz. *kürekan, kıyiegü*.
kıyiegü: Damat, güvey, NK, RZE. Bkz. *kıyev, kıyie, kıyiek, küreken*.

² Süt kardeşliği için DLT'te *emikdeş* kelimesi de kullanılmıştır. *Kökeltaş* kelimesinin Moğolca *kökel* (göğüs) kelimesine Türkçe +DAŞ ekinin gelmesiyle oluştuğuna dair görüşler vardır. *Emigdeş, emildeş ve kökeldiş*'in Türk lehçelerindeki durumu ve tarihi gelişimi için bkz. Vásáry 1982.

mama: Büyük anne, KN. Bkz. *uluğ ana*.
oğlan: 1. Erkek çocuk, 2. Erkek evlat, NTDL, RZE. Bkz. *oğul*.
oğul: 1. Erkek evlat, 2. KN, NTDL, RZE. Bkz. *oğlan*.
ögey ağa: Üvey ağabeyi, RZE.
ögey ana: Üvey anne, RZE.
ögey: Üvey, RZE.
öke: Küçük erkek kardeş, RZE.
séñil ~ siñil: Küçük kızkardeş, kız kardeş, KN, NK, NT, RZE, NTDL. Bkz. *avya*.
tağayi: Dayı, annenin erkek kardeşi, RZE.
tüñguç: İlk çocuk, annenin ailede ilk çocuğu, NT. Bkz. *toğunç*.
toğan: Aynı anadan olan kardeş, NTDL.
toğma: Cariyeden olan çocuk, KN, NT, RZE.
toğunç: İlk çocuk, annenin ailede ilk çocuğu, RZE. Bkz. *tüñguç*.
uluğ ana: Büyük anne, KN, RZE, Bkz. *mama*.
uluğ ata: Büyük baba, dede, KN, RZE.
yenge ~ yeñe: Kardeş hanımı, RZE.
yezne: Kız kardeşin kocası, enişte, NT.

KAYNAKÇA

- Bodrogligeti, A. J. E. "A Glossary to the Rylands Eastern Turkic-Persian Versified Vocabulary," *Ural-Altaysche Jahrbucher* 53 (1981), 1-65.
- Caferoğlu, Ahmet. 1993. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- , 1972. "Kaşgarlı Mahmut'a Göre Akraba Adları," *Türk Dili, Divanü Lügat-it-Türk Özel Sayısı*, Cilt XXVII, sayı 253 (1 Ekim 1972), 23-26.
- Clauson, Gerard. 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press.
- , (Haz.). 1960. *Sanglax – A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān*, London: Trustees of the E. J. W. Gibb Memorial.
- Courteille, M. Pavet de. 1870. *Dictionnaire Turk-Oriental, destiné principalement à faciliter la lecture des ouvrages de Bâber, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir-Nevâi*, Paris: Imprimerie Impériale.
- Dankoff, Robert & James Kelly (Haz.). 1982-1985. *Mahmūd al-Kāşgarī: Compendium of the Turkic Dialects (Divān Luğāt at-Turk)*, 3 cilt, Cambridge: Sources of Oriental Languages and Literatures.
- Dankoff, Robert. 1972. "Kashgari on the Tribal and Kinship Organization of the Turks," *Archivum Ottomanicum* 4, 23-43.
- Golden, Peter B. (Haz.). 2000. *The King's Dictionary: The Resulid Hexaglot, Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol*, Leiden: Brill.
- Grønbech, Kaare. 1953. "The Turkish System of Kinship," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario A.D.VII ID. Nov. Anno MCMLIII; A Collegis Discipulis Amicis Dicata*, Hauniae (Copenhagen): Einar Munksgaard, 124-129.
- Gülensoy, Tuncer. 1974. "Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar," *Türkoloji Dergisi*, VI/1, 235-259.
- , 1973. "Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Cilt 21-22, (1973-1974), 283-316.
- Gürsoy-Naskali, Emine & M. Duranlı. 1999. *Altayca-Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kara, Funda (Haz.). 2011. *Zebân-ı Türkî (Kelür-Nâme): İnceleme, Metin, Dizin*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Li, Yöng-Song. 1999. *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul: Simurg.
- Şeyh Süleman Efendi-yi Buhari, 1298/1880. *Lügat-i Çağatay ve Türkî-yi Osmânî*, İstanbul: Mihran Matbaası.
- Musayev, O, I., vd. (Editör). 1998. *Azerbaycanca-İngilisce Lüğət*, Bakı: Azərbaycan Dövlət Diller İnstitutu.
- Necip, Emir Necipoviç. 1995. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Çeviren: İklil Kurban, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Sarıca, Bedri. 2014. *Çağatayca-Farsça Manzûm Bir Lügat, Nisâb-ı Türkî*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Seyyid Hâbeddîn. (tarihsiz). *Zubdetu'l-Esmâ 'i't-Türkiyye*, British Library Or. 404: 79b-92b (Yayımlanmamış El Yazması)
- Steingass, F. J. 1892. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London: Routledge K. Paul.
- Turan, Fikret (Haz.). 2019. *Kelimetullâh Hâce Pâdişâh, Çağatayca Manzûm Sözlük, Nisâb-ı Kutbiyye*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- , 2009. "Turkic Grammar Books Written in Mughal India during the 18th and 19th Centuries," *Turkic Languages*, Cilt 13, 163-171.
- Vásáry, István. 1982. "The Institution of Foster-Brothers (Emildâş and Kökaldâş) in The Chingisid states," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 36, No. 1/3 (1982), 549-562.
- Yudahin, K. K. 1994. *Kırgız Sözlüğü*, 2 cilt, Çeviren: Abdullah Taymas, Ankara: Türk Dil Kurumu.

TÜRK FELSEFESİ: İMKÂN ve GEREKÇELERİ ÜZERİNE NOTLAR

Turkish Philosophy: Notes on Possibilities and Requirements

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK*

ÖZET

Türkistan ve Türkiye irtibatının kültürel temellerini incelemek için Atayurt'tan İpek yolunu takip ederek Anayurt'a kadar devam göç tarihini ve kurulan devletlerin mahiyetlerini incelemek gerekir. Türk boyları fethettikleri her toprağı vatan kılmış, kültürel temellerle buraları yurt haline getirmiştir. Bu nedenle dünya siyasi coğrafyasında birçok Türk/eli diye isimlendirilen yer vardır. Oğuz Kaan'ın isteğı üzere sürekli Batı'ya yönelen Türk boylarının bir kısmı Karadeniz üzerinden Balkanlara, günümüzde Afganistan-Pakistan hattı üzerinden Ortadoğı'ya ve Ana hat olan İpek Yolu üzerinden de İç Asya/Türkistan ve Ön Asya/Türkiye yönelmiş ve buralarda muhtelif isimlerle devletler kurmuşlardır. Kadim Dünya'da jeo-politik açıdan önemli olan ve yüzyıllarca eski önemini kaybeden bu ana hattı yeniden canlandırmak için siyasi açıdan bir çok proje gündeme gelmiştir.

Bu makalenin amacı da "Türk Felsefesi" imkânı ve gerekçelerini araştırarak Türk Medeniyetinin İpek Yolu merkezli yeniden diriltilmesinin fikri alt yapısını kuvvetlendirmektir. Türkiye'de Kırmızılar Derneğı isimli sivil toplum bünyesinde yapılan çalışmayı merkeze alarak medeniyet ve kültür ile ilişkini inceleyeceğiz. Bu bağlamda Türk tarihi ve coğrafyasında devamlılık halindeki kültürü felsefi bir sisteme dönüştürüp dünyaya sunmanın imkânını müzakere edeceğiz. Bu çerçevede "Türk Felsefesinin temel prensipleri ve değerleri neler olabilir? İnsanlığın felsefi birikiminden müstağni olmadan müstakil bir Türk Felsefesi oluşması için aydınlara düşen ödevler nelerdir?" sorularının cevabını arayacağız.

Anahtar Kelimeler: Türk Felsefesi, Kültür, Medeniyet, el-Farabi, Hoca Ahmed Yasawi, el-Maturidi Yusuf Has Hâcib

ABSTRACT

To discuss the possibility of a Turkish philosophy, one must examine the continuity of the cultural foundations for the Turkistan and Turkey. To say this, it is necessary to examine the history of migration from the Turkistan (Inner Asia/Atayurt) to Turkey (Asia Minor/Anayurt) by following the path of the Ipek and the nature of the states they have established in these area. It is a fact that Turks have a philosophical basis for every conquered land to establish a state there. For this reason, so many places in the world as a political geography called Turkish homeland. A portion of the Turkish tribes from Inner Asia to Asia Minor (Turkey) constantly turning to the West via the Silk Road and have established states with various names in these areas. Some of the Turkic peoples have also emigrated to the Balkans via the Black Sea and to the Middle East via the Afghanistan-Pakistan route.

That is why silk road had been important for centuries for geo-political and economic reasons. Then it lost its former significance. Today, many states have prepared political and economic projects to revive the ancient silk road, because of this line has become important again for energy production or energy transportation. In this context, the purpose of this article is to explore the possibilities and requirements of "Turkish Philosophy" and to provide ideas for these projects. Thus, it is assumed that the philosophical foundations of the revival of Turkish Civilization will be strengthened. For this, we will investigate the possibility of transforming the ongoing culture of Turkish history and geography into a philosophical system and presenting it to the world. For this, we will investigate the Turkish culture in history and geography, then possibility of presenting it to the world as a philosophical system. In this frame, we will investigate the answer of these questions: "What can be the basic principles and values of Turkish Philosophy? What are the duties assignments of the intellectuals to create/form an authentic Turkish Philosophy?"

Key Words: Turkish Philosophy, Culture, Civilization, al-Farabi, Khoja Ahmad Yasawi, al-Maturidi, Yusuf Has Hâcib

* Hitit Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi. Çorum/Türkiye (mevlutuyanik@gmail.com)

Giriş

Bir “Türk Felsefesinin gerekçesi ve imkânını müzakere etmek için öncelikle felsefe tabirine bir bakmalı, sonra ‘Türk Felsefesi’ ifadesinin tutarlı olup olmadığının müzakeresi yapılmalıdır. Buradaki “Türk” teriminden ne kastediliyor bunun tarihsel ve olası güncel boyutlarını incelemek gerekir.

Türkçe konuşup, varlık bilgi ve değer üzerine Türkçe konuşuyoruz, “Geçmiş/tarihte neler söylenmiş, kim ne demiş, bununla ne demek istemiş ve ne yapmayı hedeflemiş; neyi yapabilmiş, neyi yapamamış?” sorularının cevaplarını araştıracağız. Bunu şanlı tarih sendromuna düşmeden tahlile çalışıp, “Bir Türk Felsefesinin İmkânını” müzakere ederek, gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaya çalışacağız. Nihat Keklik hocamızın Bir Türk Felsefesi ve/ya Türk-İslam Düşüncesinin varlığını akademik anlamda sunmak için verdiği mücadele hepimizin malumudur.¹ Bu çerçevede yapılması gereken tarihte Türk ismini taşıyan Bumin Kaan’ın kurduğu Göktürk Kağanlığı (552-745) ile Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşları tarafından kurulan Türkiye Cumhuriyeti başta olmak üzere Türk boylarının kurduğu diğer devletlerin siyasi, iktisadi ve kültürel tarihinin incelenmesidir.

Bu makalenin temel önermesi Türkçe ile Türkiye’de Türk Felsefesi Yapma resmi sürecinin Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuyla başladığıdır. Nermi Uygur hocamızın ilk basımı *100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları* adıyla İstanbul. 1974 yılında yapılmış olan eserindeki kaygıları takip ederek bu önermemizi temellendirmeye çalışacağız.² Tabii bir de gerek ilahiyat fakültesi, gerekçe diğer felsefe bölümlerinde bir Türk Felsefesi diye bir şey yok, hem de kimsenin böyle bir iddiası ve arayışı yok diyenler vardır.³

Türk Felsefesinin resmi olarak Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuyla başlattığımızı, temel dayanaklarının Selçuklu-Osmanlı kültürel sürekliliği içinde İslam Felsefesi tümel/tikel ilişkisiyle kurguladığımızı şöyle temellendiriyoruz: Sürekli devletler kurarak yaşayan Türkler, Müslüman olduktan sonra varoluşunu dini ideallerle temellendirmeye başlamıştır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Beyin Fatimi-Abbasi halifelerinin çatışmasında Abbasi halifesini tutsaklıktan kurtarmasında, Anadolu’ya akınlar düzenleyen Haçlılara ve Moğollara karşı verdikleri mücadele de hep bu dini kaygılar etkin rol oynamıştır.⁴

Türkler, 1789 Fransa ihtilaliyle değişen sosyo-politik dünya paradigmasına Tanzimat adı altında uyum sağlamaya çalışmıştır. Osmanlılık bu dönemle birlikte siyasi bir hareketin bir ideolojiye dönüşmesinin adı olmuştur. Dünya iktisadının mihverinin değişmesi, bizde refah kaynaklarının tıkanması, eski ticaret yollarının önemini kaybetmesi ve Batı’da Rönesans ile başlayan reform ile devam eden sürece uyum sağlamak için Islahat ve Tanzimat dediğimiz arayışlar başladı. Aslında 3 Kasım 1839 bir dönüm notası olmuştur, amaç Osmanlı devletini parçalanmaktan kurtarmaktı. Çok başarılı olduğu söylenemez ama dağılmayı yüzyıl ertelediği de muhakkaktır. Ayrıca arayışları bir Türk Rönesans’ı ve Aydınlanması başlangıcı olarak da görenler vardır. Çünkü 1789 Avrupa milliyetçi akımları özellikle Balkanları ve Osmanlı’yı siyasi ve iktisadi alanda etkiledi. Osmanlı ekonomisi tımar sistemine bağlıydı. Yeni

¹ Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1986, s. 6. Bayram Kaya, *Türk Felsefe Tarihi*, Asya Şafak yay. İstanbul. 2005, s. 67 vd. İbrahim Maraş, “Türk Düşünce Tarihine Giriş”, *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara. Ocak/2018, ss.13-32, Hakan Poyraz, Rahmi Karakuş, Mevlüt Uyanık, Milay Köktürk: Muzaffer Metintaş’ın “Bir Türk Felsefesinin İmkânı” hakkındaki fikirlerinin ayrıntılı analizi için bkz. Emrah Kanlıkama, “Yaşar Kemal’de Sivil İtaatsizlik - Türk Felsefesinin İmkânı Bağlamında Bir İnceleme-” Hitit Üniv. SBE, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Çorum. 2017.

² Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*. YKY. 2.baskı. İstanbul. 2012, s.39. 56. 78-82, Ömer Naci Soykan Söyleşisi: Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar, yay. haz. M. Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul. 2015. s.48.

³ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak-Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girmesi*, Dergah yay. İstanbul. 2012, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz. M. Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul. 2015, s. 20, 122-123

⁴ Remzi Oğuz Arık, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, Ayyıldız matbaası, Ankara.1958, s.6-11.

gelişmelerle boş kalan toprakların değerlendirilmesi Tanzimat reformlarının iktisadi arka planını oluşturur. Tanzimat temelde çok uluslu Osmanlı devletini Osmanlı ailesi etrafında kılıp geleceğe, modern ve devlet mekanizması iyi çalışan, teknolojik olarak gelişmiş bir devlet yaratmak istiyordu. ABD’yi kuran zihniyetin de aynı mantıkla çalıştığını görünce, tarihsel olarak aslında bizimkilerin mantıksal kurgusu kendi içinde tutarlı olduğunu gözlemliyoruz. Bu olumlu yönlerine rağmen Cumhuriyet öncesinde yenileşme teşebbüslerinin tenakuzlar silsilesi olmaktan kurtulamamıştır. Bunun nedeni de yenileşme çabasının mevcut dünya şartlarına uygun bir cemiyet bünyesi kazanmak amacı güdülmesi gerektiği halde bütün çabaların dini argümanlarla sekteye uğrattılmaya çalışılmasının önemli etkisi vardır.⁵

Osmanlılık ideolojisi Birinci Dünya savaşına kadar, hatta Yeni Osmanlılar diye zaman zaman tazelenerek devam etmiştir. Yusuf Akçuraoğlu’nun *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı çalışması buna dairdir. 1908 yılında Meşrutiyet ilan edildiğinde aydınların çoğu bu ideolojiye sarılmıştı. Fakat 1912 de Balkan harbi Osmanlılık ideolojisine ilk ve kesin darbeyi vuran bir imtihana dönüştü ve bu sınavı kaybettik. Türkçülük ideali siyasi bir kuvvet haline gelmeye başladı. Tabii bu arada yeniden İslamcılığı devreye sokulma çabası da vardı. Ama 1. Dünya savaşında Müslüman ve kardeş dediğimiz kitlelerin bu küresel imtihanda Batılılarla birlikte hareket etmesi ve bunu 1. Uyanış olarak nitelmesi karşısında insanlar Türkçü söyleme daha önem vermeye başladı.⁶

Türklerin üç tarz-ı siyaset ile yeni dünya siyasal sistemine uyum sağlaması; Cumhuriyeti kuran Türkiye halkına “Türk” denir diyerek yeni bir ulus devleti laik ve sosyal yeni bir siyasal birim olarak sunumuyla ortaya çıkmasıyla özdeşir. Burada kurucu özne Oğuz/Türk’tür ama millet tanımına bakınca, bir soy esasına dayanmakla beraber, onların kültürlerini, yaşama tarzlarını benimsemiş, kaderlerine katılmış olanlardan meydana geldiği görülür.

1908 Meşrutiyetinin bilinciyle başlayan milliyet tasavvurunun ikinci aşaması Anadolu istiklal harbini kazandırmıştır. Bunun ete kemiğe bürünmesi ise yeni devlet ile olmuştur. Türkiye Cumhuriyetinin kurucuları net bir şekilde yeni bir sistem ve yeni bir ulus kavramı oluşturarak yönünü Batılı değerlerden yana koymuştur. Bunun için önemli kararlar almış ve devrimler yapmıştır. Bu milliyetçiliğimizin üçüncü aşamasıdır. Artık vatan denildiğinde Türk Vatanı; millet denildiğinde Türk milleti; devlet denildiğinde Türk Cumhuriyeti anlaşılmaktadır.⁷ Asıl olan burada dini kaygıları önceleyen bir siyaseti takip eden monarşi sistemiyle yönetilen Osmanlı’nın kültürel birikimini devralan bir yapının Cumhuriyet’u millet tasavvurunu salt soy esasına üzerine kurmakla olmayacağını bilincinde olmasıdır. Bu gerçekten hareketle İlk Meclis toplumsal birimlerin tamamına yakınına içeren bir şekilde kurulmuştur. Mustafa Kemal, “Bu toplumu oluşturan her bir İslam unsuru, bizim kardeşimiz ve çıkarları tamamıyla ortak olan vatandaşlarımız olarak nitelendirir⁸ ve “Cumhuriyeti kuran Türkiye halkına Türk denir”, şeklinde açıklar.⁹

Burada millet ile kültür kavramı özdeş olarak kullanılır. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş döneminde yetiştirdiği felsefeci ve arkeologlardan olan Remzi Oğuz Arık’tan hareketle söyleyecek olursak, kültür bir milletin duygularını, inançlarını, hükümlerini temsil eden kurumlarla, geçmişteki duygu ve inançları koruyan nakleden, aksettiren müesseslerden ibarettir. Dil, din, hukuk, sanat ahlak milletin duygularını, inançlarını, hükümlerini aksettirir.

⁵Mehmet Seyitdanlı: “Halil İnalçık Türk Aydınlanmasının ve Türk Rönesansının Öncülerinden Biri”, *Türk Edebiyatı*, Sayı: 525, Temmuz 2017, s.52-53

⁶ Arık, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, s.7-11

⁷ Arık, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, 22-23

⁸ Mustafa Kemal Atatürk, *Söylev ve Demeçleri*, Ankara, 2006, s.104-105 den naklen Mehmet Akıncı, “Milliyetçiliğin Lafz-ı Müsterek Kavramı: Türklük”, *Sungur: Türk Fikir Mecmuası*, sayı. 3, Ocak-Şubat.2018, s. 4.

⁹ Türkiye halkı kavramsallaştırması için bkz. Mevlüt Uyanık, *Türkiye’nin Yeni Anayasasında Vatandaşlık Tanımı -Üç Tarzı Siyaset Merkezli Bir İnceleme-*, *Köprü Dergisi*, sayı: 20, 2012, ss. 83 vd

Kültür aynı zamanda bir inançlar dokusu olarak da görüldüğü için buradaki temel unsur İslamiyet'tir. Tarih ve vatan ise geçmişteki duyguların, inançların korunup nesiller boyunca insanlığımıza geçmesini, aksetmesini sağlar. Bu kurumların başı da belli bir soyun emeği ve iradesiyle oluşur. Bu nedenle millet, soy aslına dayanan; kültür birliğini benimsemiş insan kitlesidir. Türk milleti, bu anlamda, Türk soyundan gelenlerle birlikte, bu soyun yarattığı kültürü benimsemiş, bu kültür hayatını idame ettiren, bu kadere katılmayı benimsemiş olanlardan meydana gelir.¹⁰

Bu nedenle Türkçeyi ortak payda olarak gören devlet, Türkçenin ifade imkânlarını zenginleştirerek kendi hakikat arayışımızı temellendirmeye çalıştı. Bu anlamda halkın temel ihtiyaçları teknik ilimlerdeki eksikliklerin giderilmesiyle, yurt dışına ihtisas için gönderilen öğrenciler arasında felsefenin de olması çok önemlidir. Felsefenin Türkiye için bir varlık, Türk kültürü için bir etkinlik ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır.¹¹

Bunu gerçekleştirme için İç Asya/Atayurttan Ön Asya/Anayurda Türk etnisitesine dair birçok husus (getirdiğimiz Fars ve Arap kültürü etkisi, burada da bulduğumuz Grek/Latin kültürü) var. Türkçe bir çok kültürün ortak taşıyıcısı olarak görülmesi, coğrafyanın temel direği olarak nitelenmesi önemlidir.¹² Bunu söylemek, Cumhuriyeti kuran Türkiye halkından olup, Türkçe okuyup yazan diğer etnik yapılara mensup kardeşlerimizin ürettiklerini de “Türk Felsefesi” içinde görmeyi getirir.¹³

Görüldüğü üzere bu metnin öncelikle hedefi özellikle Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte Türkçede düşünme eyleminin gerçekleştirildiği önermesini temellendirmektir. Yani Türk felsefesi derken, felsefece açısından övünülecek bir düşünce ortaya koymak demektir. Ama bunu yukarıda bahsettiğimiz üzere şanlı tarih sendromuna düşerek, Türklerce ve Türkçe ortaya konulduğu için değerli kılmak demek olmayıp, felsefe dışı unsurlara dikkat ederek, felsefe olarak değerli kılma çabasıdır. Kendi içine kapalı, diğerlerinden etkilenmeyen bir felsefi yapı da olamayacağını göre, tüm dünya felsefesine açık bir tutum içinde olup üretici kavramlarla felsefe yapmayı hedefler. Türk felsefesini yüceltmek diye bir hedefimiz varsa bu ancak felsefeyi yüceltmekle mümkün olacaktır. Türk felsefesini başarılı olmasını istemek, felsefenin başarılı olmasını istemek demektir.¹⁴

1. Felsefe: Varlık, Bilgi ve Değer

Felsefe (Philosophia), bilgiyi ve bilgeliği sevmektir. Bunu İslam Felsefesi Tarihi alanında çalışan biri olarak önemsiyorum, çünkü “Sophia” yani bilgelik, Tanrı'ya özgüdür, insan ancak bu bilgelik peşinde koşar, onu elde etmeye çalışır.¹⁵ Felsefenin terim anlamı da bu bağlamda, en genel şekliyle, varlık, bilgi ve değer alanlarıyla ilgili sorunları, akılcı ve eleştirel bir tarzda değerlendirmek, bu sayede maddi evreni anlamlandırmak ve buradaki kendi var oluşunu, kim ve ne olduğunu açıklamaya çalışmaktır. Bu çabayı evrensel bir açıklama haline getiren nokta, evreni bir bütün olarak incelemeye çalışması ve bunu da fikri bir sistematiklik çerçevesinde yapmaya çalışmasıdır.

¹⁰ Arık, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, s. 27-29; Mehmet Akıncı, “Milliyetçiliğin Lafz-ı Müşterek Kavramı: Türklük”, *Sungur: Türk Fikir Mecmuası*, sayı: 3, Ocak-Şubat 2018, s. 5-6; Turan Durulı söyleşi: *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz.: M. Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul 2015, s. 31 vd.

¹¹ Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*. YKY. 2.baskı. İstanbul. 2012, s.78

¹² Doğan Özlem söyleşi: *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay.haz. M.Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul.2015, s.78-81,84-888

¹³ Mevlüt Uyanık, “İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum”, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. B. Berat Özipek, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara.2003, s.148-155

¹⁴ Uygur, a.ge, s.79-82, Ömer Naci Soykan Söyleşi: *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz. M. Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul.2015. s.48, 68-69

¹⁵ Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis yay. Ankara.2012,s.15-16

Bu çerçevede metafizik, matematik ve fizik gibi teorik ilimlerin lisan ve mantık gibi alet ilimler vasıtasıyla kavranması ve pratiğe aktarılması önemlidir. Kişinin ev (tedbiru'l-menziel) ve site (şehir) (tedbiru'l-mudün) yönetimini ahlaki formatlarla yapmayı hedeflemesinin sonucunda yukarıda bahsettiğim felsefi ilimler sistemi ortaya çıkar. Bu hususu önemlidir; çünkü felsefenin amacı, tahsilu's-saade (mutluluğu elde etme) ise teori-pratik uyumunun gerçekleştirilmesi gerekir. Bunun temini için kronolojik olarak sunulan veriler, ayrıca bir sorunu merkeze alarak yeniden okunmalıdır.¹⁶

Bu anlamda felsefe hiç kesintiye uğramayan bir bilgi dalı, bir İnsan etkinliği olarak görülmekte ve “düşünceler serüveni” olarak tanımlanmaktadır. İnsanlık tarihinin seçkin zekâlarıyla kişinin beşikten mezara kadar süren yolda/ş olma durumu olan felsefi bilgilenme, salt bilmek olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir yaşama biçimidir. Sokrates'in dediği gibi, sorgulanmayan bir hayatın anlamı olmadığını bilmek ve ona göre bilgi-eylem bütünlüğünü sağlamaktır. Düşünme konusu yapılan her şeye, her var olana bir anlam verme, onu derinliğine kavrama, anlamlandırma çabasıdır. İşte tam bu bağlamda varlık ve bilgi ilişkisi, buna göre de onurlu, mutlu bir hayat nasıl yaşanır sorusunun cevabı “değer” bağlamında aranıyor. Bunun için bana göre felsefe, yanlışa evet demekten ve önemsiz olandan kaçınmak ve yaşadığımız sorunlara çözüm önerileri üretmek ve/ya seçenekleri artırmaktır. Bunu yapmak ise, planlı, ciddi, dakik ve iyi düşünmeye çağrıdır. Velhasıl felsefe, düşünen kişinin varoluşu ile ilgili soru ve sorunlarını anlamlandırma, seçeneklerini ayırt etme ve daha tutarlı kararlar vermede bize bir kılavuzdur.¹⁷ Bu husus son derece önemlidir, zira içinde yetiştiğimiz aile, toplum ve devlet kişinin bakış açısını önemli oranda etkiler.

Düşünce tarihi, elimizdeki yazılı belgelerden çok daha eski bir tarihte başlamış olmalıdır. Bunun için olsa gerek, Müslüman filozoflar, kimin getirdiğinden ziyade “hakikat'a dair ne getirdiğine” dikkat ederek, temelde Yunan ve bu arada Hint ve Çin düşüncelerini devşirmekle kalmamış, bunları kendi kültürel ve zihinsel coğrafyasında şekillendirerek açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmışlardır. Bu çerçevede, getirenin –yabancı- olmasının eleştirilmesi bir yana, “hakikati getirene hatta atalarına da hakikate dair bilgiyi bizlerle paylaştıkları için müteşekkik kalınması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁸ İşte tam bu noktada hâkim/filozof kavramı devreye girer. Hikmet arayışı ister sıfat ister isim olarak kabul edin ilk insan/Adem'den itibaren varlık/ontoloji, bilgi/epistemoloji ve değer/aksiyoloji üzerine sistematik, tutarlı ve eleştirel bilginin peşinde olmaktır. Felsefi birikimin kümülatif/kronolojik boyutunu bilmeden, eleştirel ve mukayeseli incelemesini yapmadan sistematik/problematik tahlilini yapmanın tutarlılığını savunmak mümkün değildir.

2. Atayurt ve Anayurt Kültürel Sürekliliğini Yeniden Okumak

Bu noktada felsefe tarihinde Muallim-i Sani diye nitelendirilen Farabi'nin İlimlerin Sayımı adlı eserini felsefeye giriş metni olarak görüyoruz. Felsefeyi Anadolu'da yeniden yurtlandırma çabasının hareket noktası da olan bu eser, ilimler ve bunlara dair disiplinlerin temelini oluşturan ilkeleri ele alıp incelendiği için aslında bir yöntem bilim kitabıdır. Teorik ve pratik felsefeye dair disiplinlerden bahseden Fârâbî'nin en önemli özelliği fıkıh ve kelim ilimlerini medeni/siyaset ilmi çerçevesinde incelemesidir. Böylece ahlak ve siyaset birlikteliği pratik felsefeye dâhil olur ki bu, dönemi için yeni bir yaklaşımdır.¹⁹

¹⁶ Ebu Nasr el-Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Telif ve Tercüme, Aygün Aykol ile Elis yay. Ankara. 2017, s.78 vd. İbn Bacce, *Tedbiru'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, telif ve tercüme, Uyanık Mevlüt- Akyol, Aygün Elis Yay., Ankara 2017

¹⁷ Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı, Elisyay*. Ankara.2012,s.15-16

¹⁸ Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, İstanbul. 1994, s.3-4; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara. 1988, s.1-4, Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K.Turhan. İstanbul.1987, s.63-64

¹⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB., İstanbul 2001

Dil ve düşünce ve kültür arasındaki irtibatın tarihsel sürecini takip ederek, kültür dediğimizin aslında bir inançlar dokusu olduğunu, bunun dil ile ortaya çıktığı unutmadığımız, özellikle 10. Yüzyıldan itibaren İslam kültür evrenine dâhil olduğunu düşündüğümüz zaman düşünce şeklimizi İslam Felsefesinin ana kaynak, yazım dilinin de uzun süre Arapça olması doğaldır. Bununla birlikte Türkistan coğrafyasının kalıcı dili Türkçe olduğu da malumdur.²⁰ Nitekim Türkistan Piri Ahmed Yesevi'nin etkisinin de temel fıkıh ve kelam ilkelerini halkın anlayacağı bir dil ile sunmasındadır. Sünni geleneğin fıkıh ve itikat anlayışını Türkçe söyleyip halkın anlayacağı ve yaşayabileceği bir şekilde mezcetmesi bir Türk Metafizigi/tasavvufu kurması bu noktada oldukça önemlidir. Hem dinin temel ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır, hem de bunları oldukça basit ve sade bir dil ile anlatmayı başarmıştır. Bu açıdan İpek yolu hattında fethedilen ve yurtlandırılan bütün topraklarda Yesevi zihniyetini yayan alperenlerin maddi ve manevi emekleri vardır.²¹ Bu başarı bir fikrin mükemmel bir şekilde muhabata sunulmasında ve tasdik talebinde talep edilme sürecinde kıyası kullanma yöntemi ile ilgili beş sanat (*burhan*, *cedeli*, *sofistai*, *hatabi* ve *şii*dir) farkında olup, hitabet ve şii etkili bir şekilde kullanmanın sonucudur. İnsanları doğasına, kabiliyetlerine göre eğitimlerinde bu husus son derece önemlidir.²²

Bu husus Türk Felsefesi tasavvuru için temel dayanak noktasının İslam Felsefesi olduğunun göstergesidir. Platon ve Aristo'nun görüşlerine dikkat ederek Musevi ve İsevi geleneğin fizik ve metafizik sorunlarına çözüm aramalarını Arapçaya çevirip, bunlardan hareketle Müslüman filozofların bir Hikmetü'l-Meşrikiyye/Doğu Felsefesi kurma çabaları sentez arayışının ötesinde özgün bir felsefedir. Çünkü sentez demek tezin kendi içerisinden çıkartıp karşısına koyduğu karşı(t) tez sarmalına düşme demektir. Müslüman filozoflar ise Hakikatin birliği esasına dayanak farklı zaman ve mekânlarda farklı ortamlarda oluşan hakikat arayışlarına/formlarına dikkat ederek, ondan kim ne bilgi getirirse (felsefe tarihi) şükran duyarak içinde bulunduğu ortama ve sorunlara yönelik bir felsefe birleşimi yapar. "Üretici felsefe kavramlar" ile felsefeyi nesneleştirmeye çalışır. Artık bu bakan değil bakılan bir kültür ve felsefe oluşturmaktır.²³ Bu, o dönemdeki hâkim felsefi kavramlar ve oluşturduğu fikri ortamda tikel-tümel irtibatını sağlayarak içinde yaşadığı toplumsal yapı ve sorunlarına dair çözüm önerileri üretmeye çalışmanın doğal sonucudur.

Biz de günümüzde benzerini yapmalıyız günümüzde felsefe ve mantık karşıtı bir zahiri sistem üzerine kurulu selefi-Arap(çı) zihniyet etkinliğini artırmaktadır.²⁴ Buna ilaveten Fars Müslümanlık tasavvuru gaib imam/mehdi tasavvuruyla bir felsefi sistem, yeni selefi zihniyetle çatışma halindedir. Türkiye'de Sünni olduklarını iddia eden grupların bir yandan Şii karşıtı olduklarını söylerken diğer taraftan mehdi tasavvuru ve ezoterik yorumlarla Şii öğretiyi benzer görüşlere sahip olduklarını gördüğümüz zaman *Bir Türk Müslümanlığı ve Türk Felsefesinin gerekçelerini açıklamak* zaruret halini almıştır. Üstelik yeni selefi zihniyetin felsefe, kelam ve mantık karşıtlığının maalesef Türkiye'de kendisini Sünni diye nitelendiren cemaat ve tarikatlarda etkin olmasıyla felsefesiz bir ilahiyat eğitimi öncelenmeye başladı.

²⁰ Temellendirme için bkz. Doğan Özlem ile söyleşi: Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar, yay. haz. M. Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul. 76-79; Ömer Naci Soykan Söyleşisi: aynı eser, s.48

²¹ Kaynaklar için bkz. Uyanık, Mevlüt, "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi". *Diyanet İlmî Dergi*, cilt. 52, sayı: 4, Aralık 2016. S. 191-214

²² el-Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s.110-116

²³ Temellendirme için bkz. Ömer Naci Soykan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay.haz. M.Cüneyd Kaya, Küre yay. İstanbul. 66-69

²⁴ Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma yay. Ankara.2016, s.47 vd, "Dünyada İslamfobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti-Bir Zihniyet Analizi-21". *Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, Selefiliğin Şifreleri Özel Sayı Sayı:11; Nisan Mayıs Haziran.2015, ss. 319-343. Kubat, Mehmet " Selefi Perspektifin Tarihselliği " *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt.17, sayı:3, 2004. Kutlu, Sönmez "Mezhepler ve Geçmişte Geleceği Kurma İdeolojisi Olarak Selefilik" *2023 Dergisi* sayı:143, 2013

Böyle kritik bir süreçte bir Türk felsefesinin imkânından bahsetmek aslında bugünkü felsefeden yarınki felsefeye uzanma ümididir. Selçuklu-Osmanlı-Türkiye Cumhuriyetini kültürel sürekliliği bağlamında bunu incelemek, felsefenin “bugünkü durumunu, tümüyle kültür dokusunun geçmişteki oluşumundaki kök salan çeşitli nedenleri araştırıp incelemek, felsefe bilincine önemli katkılar sağlayacaktır.”²⁵

İslam Felsefesi Tarihi bağlamında Türk Felsefesine özgü yeni yeni din dili kurmak ve kavramsallaştırmaları analiz etmek, Anadolu’da/Türkiye’de işe başlama ve yol alma, Hanefî fikhî, Maturidî Akâidi, Yesevî tasavvufî zihniyeti ve Yusuf Has Hacip²⁶ gibi âlimlerimizin yol ve yöntemini, bunun temel kodlarını anlayıp güncellenmesiyle mümkün olabilir. Bunun felsefî bir sistem haline gelmesi ise Farabi ve İbn Sina’yı takip ederek onların hedeflediği Doğu Felsefesini daha özel bir bağlamda Türk Felsefesinin gerekçelerini ortaya koymakla olabilir.

2.1.1. Yöntem

Türk Felsefesinin hakikat arayışı tasavvurunda beş sanatın dördü (burhan, cedel, hitabet, şiir) insanların anlayış kapasitelerine göre farklı boyutlarda işlevsel olacağı; mugalata/safsata yönteminden ise kaçınılması gerektiğini vurguluyoruz. Fakat Türk Felsefesi üzerinde çalışanlar burhan yöntemini öncelermelidir. Bunun gerekçesi tıpkı, Müslüman filozofların burhan yöntemini öncelermeleri gerek safsatanın sakıncasından ve gerekse cedeli/diyalektik dilin ötekileştirici söyleminin ortaya çıkardığı sorunlardan kaçınmak içindir. Çünkü burhan ile bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgiyi arar. Cedeli/diyalektik sözler soruyu soran karşısında korunmak hatta üstünlük sağlamak için olup, insanların kabul ettikleri meşhur sözleri kullanmaktan ibarettir. Veyahut insanın kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği fikir hakkında kuvvetli zan hasıl etmek için kullandığı sözlerdir. Önemli olan bu dört hakikat sunumu yöntemin farklarını bilmek, safsatadan kaçınarak hakikate dair bilgileri kime nasıl ve hangi derecede anlatabileceğinin idrakinde olmaktır.²⁷

“Niçin bu âlimlerin merkeze alınmalı” sorulursa, cevabı ise bize göre şudur: Din, insan hayatında karşılaşılan ve tecrübe edilen oldukça geniş bir dünyayı kendisiyle anlamlandırdığımız inanç ve davranış sistemleridir. Bu din açısından anlamlı görülen olgu ve olayların açıklanmasında, yorumlanmasında kullanılan başlıca araç ise Yesevi ve Yusuf Hashaciple birlikte etkin kullanılan Türk dili olmuştur. Bu alimler Türkistan coğrafyasının kültüründe yeşermiş ve tarihteki Türk devletlerinin kültürel dokusunu oluşturmuşlar, Arap ve Fars Müslümanlık tasavvurlarının dışında bir Türk Müslümanlığı ortaya koymuşlardır. Bu tasavvurun ortaya konulması ve yaşanılmasını yeni bir felsefî dil ile yorumlayarak dinî ifade ve önermelerin sürekli gelişen, yeni boyutlar kazanan tecrübelerimiz açısından yerini tespit etmek gerekir. Bu noktada Türk Müslümanlığı kavramını biraz açarak Türk Felsefesinin imkanını müzakereye geçebiliriz.

2.2. Türk Müslümanlığı ve Türk Felsefesi

Türk Dünyasının Arap ve Fars iktidar egemenliğinin dışında *Müslümanlığın yatay ve dikey farklılaşması bağlamında* geliştirdiği din tasavvurunu ve felsefesi kurgusunu günümüz açısından yeniden üretmesi gerekir. Farklı bir ortamda gelişmesi derken, inanç ve kültür arasındaki irtibattan hareketle, aynı temel ilkeler farklı zaman ve mekanlarda farklı kültür

²⁵ Uygur, a.ge, s.61-67

²⁶ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013, 13, 14. "Türk İslam Ahlak Tasavvurunun Oluşumunda Kutadgu Bilig'in Rolü", *Yusuf Has Hacib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünyası Görüşünün Şaheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Şen Yıldız Yay., İstanbul 2016, ss. 310-330.

²⁷ Ebu Nasr el-Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Telif ve Tercüme, Aygun Aykol ile Elis yay. Ankara. 2017, 102,110-116, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau'l-Ulum Adlı Eseri" adlı makale, aynı eser, s.50-51

coğrafyalarında farklılıklar gösterir. Temel ilkeler bir tarafta insanları değişim ve dönüşümünü sağlarken, diğer taraftan bu insanların birtakım niteliklerine uygun bir yapıya da bürünür. Ahmet Yaşar Ocak buna *Müslümanlığın yatay farklılaşması* demektedir. Bir de Müslümanlığın aynı toplum içinde çeşitli sosyal kesimlere göre farklılaşması vardır ki, bunu da *Müslümanlığın dikey farklılaşması* diye isimlendirir.²⁸

Fuat Köprülü bu bağlamda, Arap ve Fars Müslümanlığından farklı bir niteliklere sahip olan bir Türk Müslümanlığı olduğunu Ahmed Yesevî örneğinde incelemiştir.²⁹ Türkler, kendi yaşayış, düşünüş ve inanışlarına uygun gelmeyen Buda, Mani, Zerdüş, Musevi ve Hıristiyan dinlerini benimseyememiş, İslamiyet’i 10. Asırdan sonra süratle milli bir din haline getirmişlerdir. Bu açıdan Yesevî Türk Metafizigi’ni tasavvuf adı altında somutlaştırmıştır. Türk Metafizigi, aslında Hanefî fıkhı, Maturidî Akâidini halkın anlayacağı bir tarzda sunarak fıkıh, kelâm ve bunun tasavvuf felsefesiyle halka ulaştırılmasının yeniden düşünülmesine çağrıdır. Biz bunların ortaya koydukları sistemin felsefi açıdan sunumunun Farabi ve İbn Sina ile olması gerektiğini söylüyoruz. Çünkü onlara göre, filozof aslında ârif yani ihsan mertebesine erişmiş kişinin aklına yani faal akıla sahip olandır. Bizim hareket noktası aldığımız Farabi *Kitabu Tahsilu’s-Saade ve Fusul el-Medeni* de bunu bir nevi seçkinler/havas metafizigi olarak ortaya koymuştur. Yesevi ise bunu halk metafizigine dönüştürerek bir hayat tarzı haline getirdiğinden dolayı önemlidir.³⁰ Türk Müslümanlığı ve Türk Felsefesi bu bağlamda, bir nevi tikel ve tümel arasındaki ilişkinin yeniden kurularak tikelde tümeli Türk diliyle yakalamaya ve/ya aşkın olanı içkinleştirme çabasıdır.

3. Türk Felsefesinin Teşekkülü

Günümüzde “Türk Felsefesi”ni oluşturmak derken, Türkçe varlık, bilgi ve değer üzerine düşünmek Türkçede kendini gösteren felsefeyi kastediyorsak, ki bunu söylüyoruz; evet bu etkinliği sürekli kılmak gerekiyor. “Şimdi”den hareketle bunu yapmak vazifemizdir. Türk kültür tarihinde devamlılık halinde tek ve süregelen bir Türkçe felsefe olduğunu söylemek zor, ama geçmişte bilgi, bilim, teknoloji kurgusunu yaparak bir medeniyet tesis edilmesi sürecinde âlimlerimizin neyi hangi dil ile söylediği, ne yapmak dilediğini ve neyi yapabildiğini incelemek gerekiyor. Niçin siyasal olarak oldukça güçlü oldukları dönemde Türkçe düşünüp, Farsça ve Arapça metinler ürettiğini anlamak, mahiyet ve cevher ilişkisini gündeme getirmek ancak bu sayede olabilir. Türkçe yazmayan Türk filozoflarının niçin böyle yaptığını incelemek jeo-felsefe yapmak ve o dönemin sosyo-politik yapılarını, kültürel değişim ve dönüşümleri incelemek demektir.

Nermi Uygur hocamın ifadesiyle söyleyecek olursak “Türk Felsefesi” Türkçe, Türkçeyle, Türkçede düşünme eylemini gerçekleştirmek demektir. “Felsefe öz, içerik, Türkçeyse giysi ve kalıp diye de nitelenmemelidir, çünkü Türkçe düşüncenin ögesi, kurucusudur, sonradan eklenmez düşünceye. Düşünceyi daha düşünce varlığında yapan Türkçedir. Felsefe Türkçeyle, Türkçe düşünceyle birliktedir, zamandadır.”³¹ Buradaki Türk felsefesi ibaresiyle felsefe açısından övünülecek bir düşünce ortaya koymayı kastediyoruz,

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “Ahmed-iYesevî ve Türk Halk Müslümanlığı” *Ahmed-iYesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Sehayay. İstanbul. 1996,581-587, Yesevilik Bilgisi *Yesevilik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, MustafaTatçı, MEB, Ankara. 2000, s.178-1180, Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.167 vd.

²⁹ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB, Ankara, 1991,s.1-2, 18-19, 76. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara. 1959, s. 98. Milli Din, İstanbul.1942. Mevlüt Uyanık, “Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi” *Diyanet İlmî Dergi*, cilt. 52, sayı: 4, Aralık 2016; s. 191-214.

³⁰ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, TDV, Ankara.1991, s.145 vd;- Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Nakışlar yay. İstanbul.1978, c.1, 118-127, 226-228, M. Fatih Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.15,20, 171-173, 235.

³¹ Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*. s.78-79.

Atayurt'tan getirdiğimiz ve farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerle yazıya geçirilmiş metinler ile Anadolu'da bulduğumuz felsefe kodlarına göre yeniden üretilen ve tüm dünya felsefesine açık bir tutum içinde olmaktır Türk Felsefesi. Türkçe ürettiğimiz bu felsefenin insanlığın diğer coğrafyalarında üretilen felsefi bilgilerle çaprazlama okumalar yaparak evrenselleştirme gayretidir.

İşte bu tespitten hareketle Türk tarihi ve coğrafyasında Türk düşüncesi ve Türk kültürünü dünyaya evrensel mesajlar verecek bir güçte felsefenin diliyle anlatımını Türkiye Cumhuriyeti ile başlatmak tutarlıdır, diyorum. Çünkü Türk felsefesinin Türkçe felsefesinin resmi olarak başlangıcı Türkiye için bir varlık, Türk kültürü için bir etkinlik ve yaygınlık kazanması resmi olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuydur.

Yeni kurulan devletin temel kodları II. Meşrutiyetten itibaren denenen arayışlarda yatar, İslam âleminde en uzun süreli parlamenter sisteme sahip bir yapı, Cumhuriyeti ilan eder. Yeni hüviyet budur ama mahiyetinin simgelerini Cumhurbaşkanlığı forsunada verir. Türk coğrafyasındaki kültürel ve siyasal dönüşümün simgeleri buradaki devletlerdir. Üç Tarz-ı Siyasetin en sonuncusu olan Türkçülük aslında Türk Felsefesinin de resmi olarak başlangıcıdır, önceki hüviyetlerin Türkçe düşünüp, Farsça ve/ya Arapça yazmalarının yerine artık düşünce/felsefe Türkçe ile olacaktır.

Uzun dönem Türk kültürünün ürünleri Farsça ve Arapça olarak metinleştigi malum, buradan Türk Felsefesi inşası derken, üretilen varlık, bilgi ve değere dair düşüncenin sunumunu yaşanan ve halk arasında kullanılan dilin tecrübesinden hareketle yapmayı kast ediyoruz. Kültürel birikimin tarihsel temellerini ortaya koyup, bir anlama ve açıklama modeli ve/ya tarzı oluşturma imkanını İslam Felsefesi, Arap Felsefesi, Hıristiyan Felsefesi, Musevi ve/ya Yahudi Felsefesi, Çin Felsefesi, Budist Felsefe gibi tasavvurlardan hareketle yapıyoruz. Burada felsefeye değerli olanın araştırılması söz konusudur.

“Türk felsefesini yüceltmek diye bir hedefimiz varsa bu ancak felsefeyi yüceltmekle mümkün olacaktır. Türk felsefesini başarılı olmasını istemek, felsefenin başarılı olmasını istemek demektir. Dolayısıyla Türklere özgü, Türklüğe yakışan Türklerce gerçekleştirilen, Türk görüşünü yansıtan bir felsefe söz konusudur. Öyleyse bu felsefenin değer ide Türklüğünden gelecektir, bu değer de ölçüğünün Türklükte bulunmasından daha doğal bir şey olamaz.”³²

3.1. Bir Aidiyet ve Kimlik Olarak Türk Felsefesi

Türkistan/Atayurt ve Türkiye/Anayurt kültürel sürekliliğini ve medeniyet oluşturma süreçlerini İpek yolunun jeo-politiği bağlamında okuduğumuz zaman göç *tarihini* bir nevi *toplumsallaşma süreci* olduğunu görürüz.³³ Bu sürecin fikri alt yapısı bir aidiyet ve kimlik olarak temin eden inanç ve kültürdür. İslam sosyo-politik tarihinin en önemli zekâlarından olan Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun'un (doğumu:1332) asabiyet kavramından hareketle inanç ve kültürün Türk Felsefesi oluşturduğunu düşünüyoruz. Çünkü aidiyetimizi belirlemede en önemli unsur sebep/din ve nesep/ırk bağlarının bir arada olmasıdır.³⁴

Bu husus önemli, zira toplumu ve devleti ayakta tutan temel motivasyon olan asabiyet kavramının incelenmesi, hem insanın göçerlik ve yerleşiklik/medenilik doğasını, bunlar arasındaki geçiş sürecini, olası kırılma ve yabancılaşma noktalarını; hem de egemenlik ve

³² Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s.80-83

³³ Mevlüt Uyanı, “Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Diriliş Projesi”, *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 sayı (2013)

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990 c. I, s. 18, 291, 292, 402-410; Aygün Akyol, “İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 20, 2011/2 s. 47

siyaset ilişkisini gündeme getirir. Adiyetimin sebep bağı İslamiyet olup, bunun Hz. Adem ile birlikte başlayan kronolojik/tarihsel birikimini eleştirel ve mukayeseli bir tarzda okumak ve yorumlamaya hikmet/felsefe tarihi diyorum. Aidiyetimin nesep bağı Oğuz/Türklük oluşturmaktadır. Türk Felsefesi dediğim işte bu işlem ile kapsamı yani İslamiyet'i anlama, yorumlama ve uygulama tarzları oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle Arap kabilevi yapının siyasal erk tartışmaları (Emevi/Haşimi) ve Fars/Şii kültürel hegemonyası dışında inşa ettiğim Atayurt ve Anayurt birikiminden hareketle oluşturulan ve oluşturulacak olan Bir "Türk Felsefesi"nden söz ediyorum.

Yakın dönemlere kadar Makasidu'l-Kur'an yani Rabbimizin bireysel ve toplumsal yapıya yönelik talepleri ile Makasidu'-Şeria yani temel ilkelerin farklı zaman ve mekânlarda, farklı siyasi, iktisadi, içtimai ve kültürel yapılarda uygulanma tarzlarına³⁵ dikkat ettiğimiz zaman Türklerin de çoğu zaman Arapça ve Farsça eserler üretmesinin dönemin şartları gereği ortaya çıkan bir durum olduğu ortaya çıkar. Nitekim bu hususa dair en iyi örnek, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın isteği üzerine baş veziri Nizamülmülk, tarafından Farsça yazılan *Siyasetname* adlı eserdir.³⁶

Belirli dönemlerde hakim diller olan Farsça ve Arapça ile metinler yazmayı önceleyen Türk filozoflarının niçin böyle yaptığını incelemek jeo-felsefe yapmak ve o dönemin sosyo-politik yapılarını, kültürel değişim ve dönüşümleri incelemek demektir.³⁷ Çünkü felsefe dil ile bütünleşmiştir ve ana dille yapılır, dil sonuçta kültürün bir ifadesidir. İlahi risaletlerin sonuncusunun Arapça gelmiş olması (öncekiler farklı dillerdeydi) onun evrenselliğini göstermez, hareket noktası metinlerin dilini, içinde bulunduğu ortama uygun olarak kullanmak o kültürden etkilenmeyi söylemek farklıdır, düşüncenin ana dil ile olmasını söylemek farklıdır. Bizim kaygımız, Türkçe'nin ve Türk (İslam) kültürünün kendi özünden kaynaklanan bir felsefe oluşturmaktır, çünkü kendi kimlik ve kişiliğimizi burada buluruz.³⁸

Buradan hareketle tikelde tümeli yakalamak, yani Müslüman bir Türk olarak Kur'an'ın tarihin belirli bir döneminde soru ve sorunları çözmek için ortaya koyduğu ilkelerden hareketle çözüm önerileri üretme (içtihat) çabamın ortak adı "Türk Felsefesi"dir. Evet, bazen ana dilimle ürettiğim metinleri günümüz hâkim dil olan İngilizce ile sunduğum oluyor, ama özne ve nesne irtibatını kuran zihniyetin, kültürel modelin "Türk Felsefesi" olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca hangi dil ile sunumu yapılmış olursa olsun, temel metinler ve ilkeler/önergelerden hareketle düşünme kişinin ana dilinde olur, sonra bunu başka dile çevirip yayımlayabilir.

Sözün özü; Türk ve Türkçeden kasıt, fiziki ve zihinsel ortama yani Makasidu'-Şeria anlamında örf, adet, gelenek, görenek içinde şekillenen yapıya dikkat çekerek, Arap/Fars siyasi, iktisadi, içtimai yapılarının dışında oluşturulan bir Türk Felsefesinden bahsediyorum. Nitekim Nihat Keklik, Cruz Harnandez'in İspanyol-İslam felsefesi, Abdullah eş-Şimali ve M. Abid Cabiri'nin Arap-İslam Felsefesi demesi gibi, İslam felsefesi alanına Türk kültürü açısından bakmaya Türk-İslam Felsefesi demiştir. Ben Atayurt ve Anayurt'ta yüzyıllar boyunca farklı kültürel etkenlerle yüzleşerek oluşturulan "milli/dini felsefe"den hareketle İslam/kaplam ve Türk/içlem ilişkisine dikkat ederek "Türk Felsefesinden söz ediyorum.

³⁵ Mevlüt Uyanık, *İslam Aklının Eleştirisi ve İçtihat, Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr yay. Ankara. 2011, s.235-236

³⁶ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev.bm. T. Ayar, İş Bankası yay. İstanbul. 2017

³⁷ Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s.77

³⁸ Bkz. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, s. 35-7, 41-42, 48-51, 64-70, 74-75

3.2. Türk Felsefesi: Ödevler

İçinde yaşadığımız sorunlara çözüm önerileri üretebilmek için tarihsel birikimlerimizden müstağni kalmadan müstakil bir duruş oluşturmak gerekiyor. Bunun yerli/milli/dini değerlerimizin mukayeseli ve eleştirel bir şekilde okunması ve evrenselleştirilmesiyle, yani bir “Türk Felsefesi” ile mümkün olacağını iddia ediyoruz ki bu da temel ödevimizin ne olduğunu gösterir.

Bu bağlamda yapmamız gereken Nermi Uygur’un dediği üzere “Türk felsefesine öneminden ötürü evrensel felsefede vazgeçilmez bir yer sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirme olasılığını artırmak için de, Türk felsefesi başka felsefelerce uzmanca ilişkilere girmeye yönelmeli; bu ilişkileri canlı, katkılı kılmanın yolları aranmalıdır. Giderek Türk Felsefesi, özellikle insanlar (toplumlar, uluslar, kültürler) arasındaki haberleşme, bildirişim araçlarının durmadan yetkinlik kazandığı çağımızda, başka gelenekler doğrultusunda felsefe yapanlar için seçkin bir kaynak durumuna getirilmelidir.”³⁹

İnsanlık tarihinde hiçbir düşünce sistemi bir diğerinden etkilenmeksizin ortaya konulamayacağına göre, bize düşen felsefe tarihini yani Hikmet geleneğinin farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde üretilmiş uygulama tarzlarını, ortaya koydukları felsefe sistemlerini eleştirel ve mukayeseli bir tarzda inceleyerek müstakilligimizi ifade edecek felsefi tasavvur ortaya koymaktır. Bunu da Sokrates, Platon ve Aristoteles ile sistematize edilen Batı düşüncesini, bunun İskenderiye hattı üzerinden şekillenen Musevi ve İsevi geleneğin imbiğinden süzülen formlarını Hz. Muhammed’e (sav) gönderilen yeni form, yol ve yöntemin ilkeleri bağlamında inceleyen ve yeni bir sistem kuran Farabi’den hareketle yapmayı deniyoruz.

Bilindiği üzere ed-Din, itikad Allah’a aittir; şariat bunun uygulama, amel boyutunu gösterir, mille(t) ise toplum boyutunu gösterir. Burada etkin olan öncelikle peygamberler, sonra âlimlerdir. Çünkü peygamberlerin varisleri bilgelerdir. Bu hususu önemseyen ve nübüvveti bir siyaset felsefesi olarak düşünen Müslüman filozoflar, medeni ilmin alt disiplini olarak kelim, fıkıh ve ahlak’ı görürler. Nitekim kelmacı ve fakihler, yerel/tikel pratik meseleleri çözüme ulaştırmak için din koyucunun ilkelerinden hareketle içtihatlarında bulunur. Filozof ise ilkeleri bütün insanlarca meşhur olan öncüllerden ve tecrübeyle elde ettiği öncüllerden hareketle çözüm önerileri sunar, bu anlamda fakih ve kelmacı bir dine göre seçkin kimseler; filozoflar ise hepsine nispetle seçkin olan kişilerdir.

“Türk Felsefesi”nin yöntemini Farabi’den hareketle temellendirmemin gerekçesi, fıkıh, kelim ve ahlakın medeni ilimlerin alt disiplinleri olarak görülmesidir. Felsefi, kelami ve tasavvufi verilerin burhan, cedel, hitabet/belagat ve şiir bağlamında yeni bir formda eş güdümlü okunmasıyla mümkün olacaktır.

Sonuç

Varlık, bilgi ve değer bağlamında Türk Felsefesini bir sistem felsefesi haline dönüştürmek için felsefe, kelim ve tasavvuf alanında üretilen metinleri Türkçe ile yeni okumalara tabii tutmak gerekir. Tümel değerlerin (soyut ve aşkın olan verilerin) Anadolu insanı şahsında tikelleşmesi ve somutlaşması için bu değerlendirmeler yapılmalıdır. Bunu başarabilirsek bulunduğumuz coğrafyada yaşayan insanların güncel sorunlarına çözümler üretilmesinde bir yol ışığı vazifesi görecek şekilde düşünceyi felsefi bir dil ile yeniden üretebiliriz. Bu gerçekleştiği zaman aynı zamanda yerli ve tikel olan tümelleşecektir.

Böylece Türk Felsefesi genel felsefe içinde önemli bir konuma gelecektir. Bu aslında Türklerin yurtluğu yeniden ihya etmek üzere bizzat kendi toprağına ait yerli (Hitit, Babil,

³⁹ Uygur, Türk Felsefesinin Boyutları, s.84

Grek ve İslam düşüncelerinin) gücünü özgürleştirmek ve yeniden tümel/evrensel haline getirmek çabasıdır. Felsefenin artık kavram üzerinden Türkiye’de Türkçe ile yeniden yurtlanması demek, Anadolu’nun birikimini Türk Felsefesi adıyla insanlığa sunmak anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün, *Kutadgu Bilig’de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Akyol, Aygün, “İbn Haldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 20, 2011/2, s. 47.
- Akyol, Aygün, "Türk İslam Ahlak Tasavvurunun Oluşumunda Kutadgu Bilig’in Rolü", *Yusuf Has Hacib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şaheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Şen Yıldız Yay., İstanbul 2016.
- Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılabı ve Milliyetçiliğimiz*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1958.
- Atatürk, Mustafa Kemal, *Söylev ve Demeçleri*, Ankara 2006.
- İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, telif ve tercüme, Uyanık Mevlüt- Akyol, Aygün Elis Yay., Ankara 2017
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Direk, Zeynep, “Söyleşi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yay. Haz. M. Cüneyd Kaya, Küre Yay. İstanbul 2015
- Duralı, Turan, “Söyleşi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yay. Yaz.: M. Cüneyd Kaya, Küre Yay., İstanbul 2015.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- Farabi, Ebû Nasr, *İlimlerin Sayımı*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2017.
- Farabi, Ebû Nasr, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danışman, MEB. Yay., İstanbul 2001.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, II, III, çev.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990,
- Kaya Bayram, *Türk Felsefe Tarihi*, Asya Şafak Yay., İstanbul, 2005.
- Keklik, Nihat, *Türkler ve Felsefe*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1986
- Kanlıkama, Emrah, “Yaşar Kemal’de Sivil İtaatsizlik Türk Felsefesinin İmkâmı Bağlamında Bir İnceleme” Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2017.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak-Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girmesi*, Dergâh yay. İstanbul 2012.
- Kara, İsmail, “Söyleşi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yay. Haz. M. Cüneyd Kaya, Küre Yay. İstanbul 2015.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, İstanbul. 1994
- Özlem, Doğan, “Söyleşi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yay. Haz.: M. Cüneyd Kaya, Küre Yay., İstanbul 2015.
- Köprülü, Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB, Ankara, 1991.
- Köprülü, Mehmet Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1959.
- Köprülü, Mehmet Fuat, *Milli Din*, İstanbul 1942.
- Maraş, İbrahim, “Türk Düşünce Tarihine Giriş”, *Türk Düşünce Tarihi El Kitabı*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara. Ocak/2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı” *Ahmed-i Yesevî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Tesirleri*, Seha yay. İstanbul. 1996.
- “Ahmed Yesevî ve Türk Müslümanlığı” *Yesevîlik Bilgisi*, ed. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, MEB, Ankara 2000.
- Seyitdanlı Mehmet, Halil İnalçık Türk Aydınlanmasının ve Türk Rönesansının Öncülerinden Biriydi” Türk Edebiyatı. Sayı:525. Temmuz 2017
- Soykan, Ömer Naci, “Söyleşi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz.: M. Cüneyd Kaya, Küre Yay., İstanbul 2015.
- Şeker, M. Fatih, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergâh Yay., İstanbul 2016.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Nakışlar Yay., c. 1, İstanbul 1978.
- Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları*, YKY. Yay., 2.baskı, İstanbul 2012.
- Uyanık, Mevlüt, “Türkiye'nin Yeni Anayasasında Vatandaşlık Tanımı – Üç Tarzı Siyaset Merkezli Bir İnceleme-”, *Köprü Dergisi*, sayı: 20, yıl: 2012.
- Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2012.
- Uyanık, Mevlüt Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye, Araştırma yay. Ankara.2016

Uyanık, Mevlüt, “Felsefesiz İlahiyat Mümkün mü?”, *TYB Akademi, dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 6, sayı:16, Ocak 2016.

Uyanık, Mevlüt, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma Yay., Ankara 2016.

Uyanık, Mevlüt, “Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi” *Diyanet İlmi Dergi*, cilt. 52, sayı: 4, Aralık 2016.

Uyanık, Mevlüt, “İslam Aklının Eleştirisi ve İçtihad”, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara 2011.

Uyanık Mevlüt- Akyol, Aygün, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili", *Marife Dergisi*, Yaz 2015, 15/1.

Uyanık Mevlüt- Akyol, Aygün, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau’l-Ulum Adlı Eseri” adlı makale”, *İlimlerin Sayımı içinde*, Elis Yay., Ankara 2017

**THE PROBLEM OF THE COMMON TURKIC LANGUAGE AT BAKU
TURKOLOGICAL CONGRESS (1926)
I. Bakü Türkoloji Kurultayı'nda (1926) Ortak Türk Dili Meselesi**

Dr. Gulshan MAHARRAMOVA*

ABSTRACT

The First Turkological Congress that was held during the period 26 February to 6 March 1926 left a mark on the Turkic peoples' history and was a significant forward-looking event for their scientific and cultural development.

There were more language issues among the problems discussed at the Congress: close relationship of the Turkic languages; study of the ancient Turkic languages; historical and current state of Turkology; spelling; terminology, alphabet, etc. One of the crucial issues that were on the Agenda of the Congress was the problem of the common literary language.

The proponents of the common literary language for the Turks were based on the following fact in their dispute: the modern Turkic peoples' understanding one another. B.Chobanzadeh approaches the issue of the literary language from two angles: 1) the issue of the literary language in the general meaning; 2) the problems dealt with the creation of the Turkic literary language (or languages).

Most of the delegates thought that it is possible to create the common literary language for the Turks.

Professor Tofiq Hajiyev expressed his attitude towards this issue: In his opinion, it is impossible to create the new language leaving aside the local national Turkic languages formed in the different geographical places. Their opinion is that the literary language of any modern independent Turkic state can function as a common language of communication. But one must choose the language of the state that has the most economic power, cultural potential, international political influence. At present the Turkish language has such opportunities.

In our opinion, realization of the idea of the common Turkic language originating in the historical I. Turkological Congress could be the most important step that would be able to ensure the unity of the whole Turkic world.

Key words: Turkological, Congress, the Turkic languages, the Turkic literary language

ÖZET

26 Şubat - 6 Mart 1926 yılları arasında yapılan İlk Türkoloji Kongresi, Türk halklarının tarihinde bir iz bıraktı ve bilimsel ve kültürel gelişimleri için ileriye dönük önemli bir etkinlikti.

Kongrede tartışılan sorunlar arasında daha fazla dil sorunu vardı: Türk dillerinin yakın ilişkisi; eski Türk dillerinin incelenmesi; Türkolojinin tarihsel ve güncel durumu; yazım; terminoloji, alfabe, vs. Kongrenin Gündeminde yer alan önemli konulardan biri ortak edebi dil sorunuydu.

Türkler için ortak edebi dilin savunucuları uyuşmazlıkları modern Türk halklarının birbirlerini anlamaları gerçeğine dayanıyordu. B.Chobanzadeh edebi dil konusuna iki açıdan yaklaşmaktadır: 1) genel anlamda edebi dil konusu ; 2) Türk edebi dilinin (veya dillerinin) yaratılmasında karşılaşılan sorunlar.

Delegelerin çoğu Türkler için ortak edebi dil oluşturmanın mümkün olduğunu düşünüyorlardı.

Profesör Tofiq Hajiyev bu konudaki tutumunu dile getirdi: Ona göre, farklı coğrafi yerlerde oluşan yerel ulusal Türk dillerini bir kenara bırakarak yeni bir dil oluşturmak imkansızdır. Onların görüşü, herhangi bir modern bağımsız Türk devletinin edebi dilinin ortak bir iletişim dili olarak işlev görebileceğidir. Fakat en fazla ekonomik güce, kültürel potansiyele, uluslararası siyasi etkiye sahip devletin dili seçilmelidir. Şu anda Türk dilinin böyle fırsatları var.

Bize göre, tarihi I. Türkoloji Kongresi'nde ortaya çıkan ortak Türk dili fikrinin gerçekleşmesi, tüm Türk dünyasının birliğini sağlayabilecek en önemli adım olabilir.

Anahtar kelimeler: Ortak Türk Dili, I. Türkoloji Kurultayı, Ortak İletişim Dili, Türkiye Türkçesi

* * *

The problems of the language and writing were in the spotlight in the Turkological thinking, subjects of discussion in the 20s of the 20th century. The development of any field including Turkology must not be understood only one-sided; development also serves in a

*Azerbaijan University of Languages, Bakü / Azerbaijan (gulshan.maharramova@mail.ru)

simple and clear form for those who are involved and interested in this field. In this regard, if the Turkological thinking cannot serve the formation of the Turkological worldview, cannot increase Turkological knowledge, cannot guide those who are interested in Turkology, this Turkological thinking itself is nothing more than gap with the epoch, period, science and historical reality.

There were the following actions among the main directions of the work in the field of Turkology in the 20's of the XX century: the interesting ideas about the past and future of the Turkic languages put out by the Turkological thinkers, their positions that served the development of Turkology. The truth that existed throughout history should be accepted: if science serves a certain sector, a certain group, it is not able to be widely disseminated, to be everybody's science; the knowledge dealt with this science is in the limited framework.

The only way out is to disseminate, propagate and develop the scientific thinking not only among the groups, sectors but also among the masses. The First Turkological Congress has the historical importance as a stage that played an enormous role in the development of the Turkological thinking.

It is precisely this First Turkological Congress that attached great importance to the development of the language among the fields which develop the Turkological thinking.

The First Turkological Congress that was held during the period 26 February to 6 March 1926 left a mark on the Turkic peoples' history and was a significant forward-looking event for their scientific and cultural development. Though 5 March is indicated as the last day of the Congress on the cover sheet of the verbatim record the Congress continued its work till 6 March.

The 16th and 17th sessions were held precisely that day. Six men — Ali bey Husseynzadeh, V. Bang, Mustafa Guliyev, N.Y. Marr, A.V. Lunacharsky and V. Thomsen were chosen to be honorary Bureau members at the opening of the Congress. It was furthermore decided to send greetings telegrams to some organizations and persons on behalf of the Congress including the outstanding Danish scientist Vihelm Thomsen who for the first time had read the Orkhon scripts and proved that they are the Turkic peoples' written monument. 131 delegates took part in the I Turkological Congress that held 17 meetings during 9 days. Many theoretical and practical problems of the Turkic peoples' history, ethnography, language, literature and culture were widely discussed (I Baku Turkological Congress, 1926, 2006: 2). There were more language issues among the problems discussed at the Congress: close relationship of the Turkic languages; study of the ancient Turkic languages; historical and current state of Turkology; spelling; terminology, alphabet, the development of the Turkic peoples' literary language; methods of the teaching language.

One of the crucial issues that were on the Agenda of the Congress was the problem of the common literary language. The founder of this idea was the Crimean Tatar intellectual Ismayil bey Gaspırralı (1851-1914). The continuers of his theoretical ideas the renowned scientists M.F. Kyopruluzadeh, B. Chobanzadeh, Kh.S. Khojayev, A. Samoylovich, N. Khakimov, Kh. Gabitov and others broadly discussed this problem and made interesting scientific reports.

Professor Mehmet Fuat Kyopruluzadeh raised the issue of the common Turkic literary language in his report "The development of the Turkic peoples' literary language". As the name implies, the report refers to the history, periodisation of the Turkic literary language, when it began to function as a literary language, the artistic and scientific works written in this language. F. Kyopruluzadeh noted that the Turkic people have their own perfect literary language and it is a fact of the ancient and cultural progress. The scientist emphasized that during the pre-Islamic period the Turkic language was divided in several dialects and the Turks used the different alphabets during that period. One of them was the Orkhon alphabet created by the Turks themselves: "Creation of the alphabet is a cultural fact, and creation of the alphabet means the existence of the literary language" (The I Baku Turkological Congress, 1926, 2006: 291).

In F. Kyopruluzadeh's opinion, some of the dialects that is used in this alphabet could be considered literary languages. Actually, there is no need in conditionality here –we say “could be considered” because an alphabet is created in order to meet the need of the literary language for writing and it is realized directly on demand of the literary language. That is to say, any language or dialect which has its own writing means organization of the literary language. Years of research carried out by F. Kyopruluzadeh show that there were works in the Turkic language during the Sasanian period (V century). It has been known since the 19th century that the perfect Turkic literary language was in the 8th century on the sample of the perfect language of the Orkhon – Yenisey monuments. This is a sufficiently developed literary language.

F. Kyopruluzadeh did not accentuate in his report that it is necessary to create the common literary language for the Turks, but the name of his report expresses its content. It says: “The development of the Turkic peoples' literary language”, but it does not say: “The development of the Turkic peoples' literary languages”.

The proponents of the common literary language for the Turks were based on the following fact in their dispute: the modern Turkic peoples' understanding one another. B. Chobanzadeh approaches the issue of the literary language from two angles: 1) the issue of the literary language in the general meaning; 2) the problems dealt with the creation of the Turkic literary language (or languages). (Eyvazov, 2015: 442). This problem was reflected in the original in B. Chobanzadeh's report on the basis of the real facts. There were a great many of instructive moments in his report. Historically, the Turks from the different poles – the North and the South, the East and the West – drew so close one another that they mixed with one another; sometimes they were geographically very far from one another, but they exchanged the dialects –patois with their new neighbours in order to understand one another, and they seemed to be the languages from the same group. Thus the traces of this convergence were not lost during the distancing, so the factor of understanding remained in force between them. B.Chobanzadeh wrote: “If we take the map of any Turkic region, for example Central Asia, the Crimea, the Caucasus or the Volga region and pay attention to the names of villages, mountains, rivers we'll see that these names are both in the Eastern and Western Turkic dialects and even in the Mongolian language. If we take the small region, for instance, the Crimea, its history shows from the linguistic standpoint that the Crimean adopted a lot both from the Eastern and Western Turkic groups. There are such names of the villages, territories in such a small region that they can be related both to the Eastern, Western and Northern, Southern Turks' dialects. We have researched the language of the population of the Crimean peninsula where a number of inhabitants does not exceed fifteen thousand...We have determined that the language of this region is somewhat different from the language of the other regions, and we have seen the influence and remains of the different dialects here” (The *First Baku Turkological Congress*, 1926, 2006: 108).

B. Chobanzadeh spoke about the Turks' historical closeness basing himself on M. Kashgari and gave very interesting conversational facts dealt with the modern understanding. B. Chobanzadeh faced the original interesting conversational manifestations in the Crimean dialect. His observation of the Crimean dialect shows that there was not any language and dialect unity in the different villages, even in some families the population of which consists of the Turks. There were the peculiarities both of the Northern, Southern and Eastern, Western Turkic dialects in their speech. So the Crimean Turk understands both the Bashkir, Uzbek, Kazan and the Anatolian dialects. B. Chobanzadeh's researches revealed the following fact: the same situation was in Central Asia. Dialect mixing in the Kazakhs', Uzbeks', Turkmen's, Bashkirs' languages was widespread there, too, because both the

Northern, Southern and the Eastern, Western Turkic languages themselves were in the everyday and historical communication.

Most of the delegates thought that it is possible to create the common literary language for the Turks, and it is quite easy. The objecting party was in the minority. After F. Kyopruluzadeh the floor was directly given to the opposing side. The Tatar representative Neymat Khakimov made the supplementary report, then the Bashkir Kh. Gabitov delivered a speech and accepted Neymat K.Hakimov's position. The Turkmen Bekki Berdiyev began criticizing N. Khakimov's report without any introductory remarks. B. Berdiyev spoke concretely and summarized the relations between the Turkmen literary language and Turkmen dialects.

In that regard, he pointed out that the patois of the Turkmen dialect vary considerably and differ from the Turkmen literary language. He asked a logical question: "Does it mean that if there are some dialects and patois there is no united Turkmen dialect (language)?" Certainly this question cannot be answered "Yes". In this case one must say continuing the similar parallel that the distinctions between the local Turkic dialects don't reject the fact of the common Turkic language. Based on his observations the Turkmen linguist said that he had not specifically studied the Tatar and Bashkir languages, but he understood N.Khakimov's and Kh. Gabitov's speech (N.Khakimov spoke the Kazan Tatar language and Kh.Gabitov spoke the Bashkir dialect –G.M.). So he safely said: "Apparently, there is enough lexical material allowing us to understand one another" (the First Baku Turkological Congress, 1926, 2006: 291). It is interesting that the speaker advised not to treat that problem indifferently, to treat this process consciously, to get involved into this work purposefully: the peculiarities of the local dialects must be brought into conformity with the literary language; therefore the literary language must not give in the local dialect (but whilst if that were the case, there would be more democratic approach; the process would be in the natural direction), the local dialect must give in the literary language, it must desist from the habitual material accepted in the local communication to some extent. Naturally, it will cause the intrigue "native-alien" between the local dialect and literary language. And years later professor Tofiq Hajiyev expressed his attitude towards this issue. In his opinion, it is impossible to create the common Turkic literary language. It is impossible to create the new language leaving aside the local national Turkic languages formed in the different geographical places. If we say "It is possible", it would be illusory. Separation is a natural process; accession is an opposite idea; i.e. it means to oppose the natural process. It can be realized only through the decree. The broad masses, native speakers will disobey such a decree; no people will abandon their language.

The concept of development literally rejects this idea. Sometime there was a mother tongue, then it was separated. It is a result of the historical development. The reverse development, if we can call it development, is assimilation, and it is violation. The Turkmen delegate Verdiyev says that if everyone removes the characteristic features of his native Turkic language, the common literary language will be created.

This is a type of assimilation. If we can say it, it is the voluntary assimilation.

In any case, it is violation, too. It means propaganda for violence against yourself, i.e. the new language must not be created after the formation of the national geographical Turkic languages. First of all this requires formation of the single state for all the Turks and this state must create its state literary language; this process will require decades. Certainly, creation of such a common single state is impossible. Nevertheless, it is possible to organize the common communication for the Turks. We can draw on the experience of the world states without compromising any Turkic language or dialect. All the Turks will use the common means of communication. There is no need to create such a common language of communication. We must take and use one of the current Turkic languages. For instance, at one time the Russian language used to be means of communication in the USSR. At present English is used in this position in many states of the world.

The literary language of any modern independent Turkic state can have a function as a common language of communication. But one must choose the language of the state that has the most economic power, cultural potential, international political influence. At present the Turkish language has such opportunities...”(Hajiyev, 2006, p.18-26).

Thus the Turkological Congress adopted the creation of the common Turkic language, but the modern views display that a more correct variant is to create a common language of communication, not the common Turkic language. Just as sometime all the republics of the Soviet Union communicated with one another through the Russian language there must be the common language of communication for the Turkic world in the same form at present, too, i.e. one of the Turkic languages must be taken and used as a common language. If we are based on the significant scientific facts, trace the historical development of the Turkic languages, closely examine the relations between the Turkic languages and sincerely accept them, in our opinion, the more suitable means for the common Turkic language is really the Azerbaijani language. The national leader Heydar Aliyev’s historical speech during one of the discussions dealt with the naming of the state language confirms this idea again: “We are the people of Turkic origin. Our language belongs to the group of the Turkic languages...We must neither mix our language with the other languages nor attach it to them...I have said it, and I am saying it again, the other languages, the languages belonging to the Turkic language group can envy us as our language is so rich. I respect and admire any language. But I think that each of us can be proud of our native Azerbaijani language, because it is a rich language and it is known all over the world. Both our people and our republic, language are also known all over the world”.

In our opinion, realization of the idea of the common Turkic language originated in the historical Ist Turkological Congress could be the most important step that would be able to ensure the unity of the whole Turkic world.

LIST OF REFERENCES

1. *The First Baku Turkological Congress 1926* (2006). The materials of the shorthand record, bibliography and documentary photographs. The authors of the Russian translation, foreword and commentaries: K.V.Narimanoglu, A.Agakishiyev. Baku: Chinar-chap. (In the Azerbaijani language)
2. Akhundov, Agamusa (2013). *The First Turkological Congress and Modern Turkic World*. (reading-book of Azerbaijani linguistics. Baku:Abis Alarco, p.255-259. (In the Azerbaijani language)
3. Buran, Ahmet (2012) . *Oppressed Turkology*. Ankara: printing-house Erek. (In the Turkish language)
4. Eyvazov, Parvin (2015). “The Issues of the Literary Language in Bekir Chobanzadeh’s Linguistic Researches”/ *International Great Congress of the Turkish Language*. The whole article. Sarayevu, p.441. (In Turkish)
5. Hajiyev,Tofiq (2013). “The Issues of the Literary Language at the First Turkological Congress”. Baku: Abis Alarco, p. 259-261. (In Azerbaijani)
6. Hajiyev, Tofiq (2006). “The Linguistics Issues at the First Turkological Congress”/ the Scientific Journal of BSU. “Proceedings of Baku University”, Baku, №2, p.18-26 (In Azerbaijani)

ОРТА ҒАСЫР ЕСКЕРТКІШТЕРІ ТІЛІНДЕГІ СӨЗДЕРДІҢ СЕМАНТИКАЛЫҚ ЖӘНЕ КОГНИТИВТІК МӘНІ

The Semantic and Cognitive Meaning of the Monuments of the Middle Ages

Ф.ғ.к., доц. Гүлмира БАЯЛИЕВА*
(Doç. Dr. Gulmira BAYALIYEVA)

АНДАТПА

Мақалада орта ғасыр ескерткіштері түркі халықтарының (қазақ) рухани кеңістігінде өшпес із қалдырған тарихи оқиғаларды, халқының тіршілігін, мәдениетін, дүниетанымын бейнелеуімен, түркі тілдерінің орасан бай мүмкіншілігін айқындап, тілдің тарихи даму барысын көрсете білуімен ерекшеленетіндігі айтылады. Орта ғасыр жазбаларының ақынның ішкі әлемінен хабар беретін шығармашылық жемісі ғана емес, ол тұтастай бір тарихи кезеңді, оқиғаны, сол кезеңде өмір сүрген, қазіргі түркі халықтарының этностық құрамына дінгек болған халықтың мәдениеті мен өмір сүру болмысы туралы баға жетпес байлық, ақпарат көзі екендігі дәлелденеді. Орта ғасыр ескерткіші тіліндегі сөздердің қазіргі қазақ тіліндегі баламаларымен салыстырғанда олардың формалық жағынан ғана емес, мағыналық, фонетикалық жағынан да елеулі өзгешеліктері бар екендігі көптеген фактілер арқылы көрінетіндігі айқындалды. Орта ғасыр ескерткіші тіліндегі сөздердің лексика-семантикалық ерекшеліктеріне қарай үш топқа бөлінетіндігі мысалдар келтіріліп дәлелденді.

Орта ғасырларда жазылған ескерткіштердің баға жетпес құндылығы – сол тарихи мәтіндер арқылы орта ғасырдағы ғаламның тілдік бейнесін жасай алуында. Сонымен бірге тарихтағы мұсылмандардың «өрлеу дәуірі» ретінде белгілі бұл дәуірде түркілер әлемі дүние жүзінде теңдесі жоқ шығармалар қалдырып, түркілік өркениеттің биік көкжиегін көрсеткендігін дәлелдермен айқындалды.

Кілт сөздер: орта ғасыр, семантика, когнитивті, семиотика, концепт

ABSTRACT

The article points out that the monuments of the Middle Ages define rich scope of the Turkic languages by describing historical events, life, culture, worldview of the people which left an indelible mark in the spiritual space of the Turkic peoples (Kazakhs) and that they show the course of the historical development of the language. This is not only a creative product that will tell about the inner world of the poet of the Middle Ages, but also proves that it is an invaluable wealth as a source of information about the culture and existence of the people who lived in that historical period, who is a core for modern Turkic people. It was noted that the words in the language of the monument of the middle ages in comparison with the analogues of the modern Kazakh language have not only formal, but also significant semantic, phonetic differences. It was proved that the words in the language of the monument of the Middle Ages are divided into three groups according to their lexical and semantic features by giving examples.

The priceless value of the monuments written in the Middle Ages is that these historical texts can describe linguistic picture of the life of the Middle Ages. In addition to that, it was proved that in the period in history known as "Renaissance" of Muslims, Turkic world left the incomparable works and showed the high horizon of the Turkic civilization.

Keywords: Middle Ages, Semantics, Cognitive, Semiotic, Concept

Кіріспе

Тіл-тілдің сөз байлығы қай уақытта болмасын тілдегі сөздің мағына байлығымен астасып, тығыз байланыста болатыны белгілі. Сондықтан да тілдегі лексикалық жүйенің дамуы жаңа сөздердің, концептілердің пайда болуы, түркі тілдеріне ортақ лексикалық бірліктердің көлемі негізінде ғана жүзеге аспай, ол тілде бұрыннан бар сөздердің семантикасының дамуы, әр түрлі үстеме мағыналардың пайда болуы, тілдік бірліктердің ассоциативті-бейнелі әлеуетінің жүзеге асуы негізінде де көрініс табады. Ал тіл көріктігінің, сөз мағынасы өрісінің кеңейіп, жетілуі, әсіресе, орта түркі дәуірі жазба ескерткіштерінен бастау алатындығы сөзсіз. Бұл тұрғыда келгенде орта ғасыр ескерткіштері түркі халықтарының (қазақ) рухани кеңістігінде өшпес із қалдырған тарихи оқиғаларды, халқының тіршілігін, мәдениетін, дүниетанымын бейнелеуімен, түркі тілдерінің орасан бай мүмкіншілігін айқындап, тілдің тарихи даму барысын

*Қорқыт ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті (bayalieva67@mail.ru)

көрсете білуімен ерекшеленеді. Орта ғасыр жазбалары – ақынның ішкі әлемінен хабар беретін шығармашылық жемісі ғана емес, ол тұтастай бір тарихи кезенді, оқиғаны, сол кезеңде өмір сүрген, қазіргі түркі халықтарының этностық құрамына дінгек болған халықтың мәдениеті мен өмір сүру болмысы туралы баға жетпес байлық, ақпарат көзі.

Әдіснама

Сөз семантикасын зерттеу, анықтау, талдау – тіл білімінің негізгі мәселелерінің бірі. Семантика ұғымы мағына ұғымымен тең дәрежеде қолданылады. Сондықтан сөз мағынасын немесе сөз семантикасын зерттеуде оны бірнеше бағытта жүргізуге болады. Яғни, сөздің лексикалық мағынасы, грамматикалық мағынасы, контекстік және фразеологиялық байлаулы мағынасы т.с.с. болады.

Сөз мағыналарына тілші ғалымдар түрліше анықтамалар беріп, тұжырымдар жасаған. Мысалы, К.Аханов (2002): «...сөздің лексикалық мағынасы дегеніміз дыбыстық комплексінің, ақиқат өмірдегі құбылыстардың бірімен белгілі бір тілде сөйлеуші коллектив арқылы белгіленген байланысы болып табылады» десе (152 бет), А.Ысқақов (1991): «Сөздің лексикалық мағынасы деп, әрбір сөздің өзге сөздермен қарым-қатынасқа түспей жеке-дара тұрғандағы нақтылы негізгі мағынасын айтады» дейді (45 бет).

М.Оразов (1998) сөз мағынасына былай анықтама береді: «Сөздің лексикалық мағынасы дегеніміз белгілі бір дыбыстар тізбегімен мағыналық шартты, тарихи және әлеуметтік байланысқа түскен объектив дүниедегі заттардың, амал-әрекеттің, түрлі құбылыстардың адам санасындағы жалпыланған, дерексізденген бейнесі» (10 бет).

«Ақиқат сыйы» ескерткішінің лексикасындағы сөздерді қазіргі қазақ тіліндегі баламаларымен салыстырғанда олардың формалық жағынан ғана емес, мағыналық жағынан да елеулі өзгешеліктері бар екендігі көптеген фактілер арқылы көрінді.

Дастандағы сөздерді лексика-семантикалық ерекшеліктеріне қарай үш топқа бөліп қарастыруға болады:

Бірінші топқа мағынасы өзгеріске түспеген сөздерді жатқызуға болады. «Ақиқат сыйында» беретін мағынасы мен қазіргі қазақ тіліндегі мағынасы сол күйінде сақталған араб, парсы, түркі сөздері – шығарма тілінің негізгі арқауы. Мысалы, *ат, ата, бай, бас, әділ, азап, айла, арзу, бақ, дана, дұшпан, дос, жер* т.б. атауға болады. Мұнда абстракт ұғымдарды білдіретін сөздер негізінен араб элементтері болып келеді. Ал парсы және түркі сөздерінің басым көпшілігі тұрмыстық және зат атауларына қатысты жұмсалған.

Екінші топқа мағынасы кейбір өзгерістерге ұшыраған сөздерді жатқызуға болады. Мәселен, *Көк* деген сөздің ескерткіште «тамыр» (өсімдіктің) және «ата-тек» деген екі мағынасы бар. Қазіргі тілімізде бұл екі мағына да ұмытылған. Өсімдіктің енді шығып келе жатқан көгі дегендегі «көк» және түр-түсті білдіретін «көк» мағыналары туынды мағына болуы тиіс. *Тар ерса кең ерса битилди рузуң (Көп болсын, аз болсын ризығың жазылған)* деген сөйлемдегі тар және кең сөздері қазіргі қазақ тіліндегідей емес, «аз және көп» мағыналық реңкінде түсіндіріледі. *Йигит хожа болур йаңы ескирүр (Жас қартаяды, жаңа ескіреді)* деген сөйлемдегі *йигит* сөзі тіліміздегі *жігіт* сөзінен өзгеше «жас» деген мағына беріп тұр. Бұл сөз *йигит евдаш (жас әйел)* деген тіркесте Алтын Орда ескерткіштері- «Гүлстан бит-түркиде», *йигит қыз (жас қыз)* деген тіркес те «Хұсрау мен Шырында» кездеседі (Сағындықұлы, 2002, 79 б.). «Ой, уайым» мағынасындағы *сақынч* сөзі қазақ тілінде өзгешелеу «сағыныш» мағынасында түсіндіріледі. «Жасырыну, білінбеу» мағынасындағы *сиңип* сөзі қазақ тіліндегі «су сіңіп кетті» деген тіркестің құрамында кездеседі. Осы сияқты көптеген сөздерде мағыналық айырмашылық бар.

Кейбір араб және парсы сөздерінің өздерінің әдеби тілінде бірнеше мағыналары болатыны белгілі. Уақыт өте бір тілден екінші тілге ауысқан сөздердің мағыналары тарылады, яғни бір немесе екі мағынада ғана қолданылады. Ескерткіште көп мағына беретін сөздердің бірқатар мағыналары қазіргі қазақ тілінде ұмытылған немесе кейін пайда болған мағына ескерткіште ұшырамайды. Кейбір сөздің мағынасы тарылса, кейбір сөздің мағынасы кеңейген. Контексте ғана айқындалатын мағыналық реңктер тағы бар. Бірер мысал келтірелік. *Тон* деген сөздің ескерткіштегі мағынасы бүкіл киім атаулыны білдіреді. Қазіргі қазақ тілінде белгілі бір киімнің атауы. *Көңул* деген сөздің ескерткіштегі мағынасы «жүрек, жан-дүние», ал тіліміздегі мағынасы «көңіл-күй». Ескерткіште «қол» мағынасын беретін *ел, елиг* сөздері, «ер, еркек» мағынасын беретін *ер, еран* сөздері жарыса қолданылған. Бірақ, бұл сөздердің алғашқысы абстракты (дерексіз) мағынада, соңғысы конкретті (нақтылау) мағынада қолданылғанға ұқсайды (Сағындықұлы, 2002, 80 б.).

Үшінші топқа қазіргі қазақ тілінде кездеспейтін, қолданылмайтын араб және парсы сөздері жатады. Б.Сағындықов (1987): «Түркі халықтарында бұрын-соңды болмаған ұғымдар мен зат атаулары ескерткіштерде араб-парсы сөздерімен беріледі. Мұндай сөздердің көпшілігі діни ұғымдар, ел басқару істеріне, экономикаға, ғылым мен мәдениетке, қоғамдық өмірдің басқа да салаларына байланысты терминдер. Әрине, мұндай сөздер аударуға келмейді. Аударған күнде де негізгі мағынасы бұзылып кетер еді» – дейді (9 бет). Шығарма тілінде, әдеттегідей, ортаазиялық, бірақ бізге түсініксіз қазіргі тілімізде қолданылмайтын араб және парсы сөздері ұшырасады. Бірсыпыра түркі тілдерінде бұл сөздердің бірқатары кеңінен қолданылуы да мүмкін. Бір алуан сөздер қазіргі тілімізде мүлдем кездеспейді. Мұндай сөздерді тарихи сөздіктер арқылы, яки белгілі бір контекст арқылы ғана түсінуге болады. Қазіргі қазақ тілі тұрғысынан мынадай сөздер архаизм болып есептеледі: *ажун (дүние), едиз (биік), арқыш (көш, керуен), асыз (пайда), уламсуз (тірексіз), отала (емде), өтүн (табын, кешірім сұра), үчүз (арзан), үрүң (ақ), усан (салғыртсы), уган (құдай), өг (мақта), өкүш (көп), ул (байла), еш (жолдас, дос), ең (бет), бодун (халық, жұрт, ел), байат (құдай), била (бірге), таба (қарай), тарк (тез), тоңа (батыр), тиши (әйел), сүчүз (тәтті), қамуз (барлық), йарын (ертең), т.б.*

Бірқатар сөздердің түбірі қазіргі қазақ тілінде көнергені соншалық, арнайы білімі бар кісілер болмаса, екіншісі бірі ажырата алмайтындай дәрежеге жеткен. Мысалы, ескерткіште «көп, бірнеше» деген мағына беретін *телим* сөзі қазақ тіліндегі *талай* деген сөзбен түбірлес. Түптеп келгенде мағыналық жағынан да жуықтайды. Сондай-ақ «азаю, кему» мағынасында қолданылатын *ексі-* сөзі бір қарағанда қазақ тілінде жоқ сияқты түсіндіріледі. Бұл сөз шындығында «өмір жасы өксіді» деген тұрақты тіркестегі «өксі» сөзімен мағыналас. Бұл тіркестің түпкі мағынасына зер салсақ, жас кемігендігін, яғни мұқағандықты аңғару қиын емес. «Өлік» мағынасындағы *йитиг* сөзі қазақ тіліндегі өлім-жітік қос сөзінің құрамында кездеседі (Сағындықұлы, 1987, 80 б.).

Сондай-ақ, ескерткіште бір алуан сөздер белгілі бір фонетикалық белгісі бойынша, немесе көнерген жұрнақ, жалғаулары бойынша қазіргі қазақ тілі тұрғысынан архаизм болып саналады. Мұндай сөздердің қатарына мыналарды жатқызамыз: *адақ-айақ, кедим-кейим, қанда-қайда, йаг-жау*. Бұлар *д/й, н/й, ғ/у* фонетикалық белгілері бойынша бірі көне, бірі жаңа форма болып тұр. *Қатыз (қатты), ачық (ащы), көзгү (айна), йазынғы (жазғы), йудыса (жуса)* сөздері **-ығ, -ық, -гү, -ын, -ды** жұрнақ, жалғаулары арқылы архаизм болып танылады. Ал *сы (сын), йаиру (жасырын)* сөздері ескерткіште **н** дыбысының түсіріліп айтылуымен ерекшеленеді. Керісінше, қазақ тілінде *ұлуз, кишиг* сөздерінің соңғы **ғ, г** дыбыстары түсіріліп, ықшамдалып қолданылады. Бұл сөздер «ұлық болсаң кішік бол» деген мақалда сақталып қалған. Ескерткіште *кедим-кейим* сияқты фонетикалық параллельдер ған емес, *телим-өкүш-көп, байат-иди-уган, барды-өлди, ел-қол* сияқты лексикалық параллельдер де бар екенін байқауға болады.

Қазіргі тіл білімінде «көне сөздер», «тарихи сөздер» деген ұғым бар. Көне, тарихи сөздерді, көне дәуірлерге тән құбылыс болғандықтан, қазіргі заманның адамдары түсіне бермейді. Ол атаулардың бірқатары қазіргі тілдің лексикасынан мүлдем шығып қалған болса, едәуір бөлігі актив лексикадан пассив лексикаға ауысқан. «Ақиқат сыйын» оқығанда да осындай түсініксіз сөздер ұшырасып қалады. Қазіргі тілдердегі көне сөздерден олардың айырмашылығы өз заманында жиі қолданыста болып, архаизмге айналмаған. Демек, ескерткіш тіліндегі қазіргі оқырмандарға түсініксіз сөздер – осы кездің тұрғысынан ғана архаизм сияқты болып көрінетін лексикалық тұлғалар.

Енді осы ескерткіш тіліндегі қазіргі қазақ тілі тұрғысынан көнерген сөздердің бірсыпырасын талдап көрелік. Дыбыстық өзгерістерге ұшырағандықтан, сыртқы фонетикалық тұрпаты көнерген сөздер. Ескерткіште бірқатар туынды сөздер түбірі де, жұрнағы да қазіргі тілдерде жиі қолданыста болғанымен, тіркесу қабілетін жойып алғандықтан көне сөздердің қатарына қосылған. Енді бір алуан сөздер сыртқы тұлғасы адам танығысыздай дәрежеде өзгеріске ұшырап кеткендіктен, көне сөз ретінде ұғынылады. Әйтпесе бұрынғы кездің тұрғысынан да, қазіргі кездің тұрғысынан да олардың лексикалық мағыналары бірдей. Мұндай сөздерді мағынасы сақталғанымен, сыртқы фонетикалық тұрпаты көнерген сөздер деп атауға болады.

Артут. *Сый, сыйлық, тарту*. Мен артут қылайын шаһымға аны (Мен оны шаһыма сыйлық етейін). Тарту. *Біреуге арнап берілетін ерекше сый, арналған бағалы зат*. Дос тартуы, табиғат тартуы, т.б. Мағынасы бірдей осы екі сөзді өзара салыстарғанымызда көне түркі тілінде алғашқы т дауыссызының, қазақ тілінде соңғы т дауыссызының элизияға ұшырағанын байқаймыз. Ежелгі дәуірде т (ат, ит, ут) тұлғасы көптік мағына беретін болған (Томанов, 1988, 137-138 б.б.). Олай болса, көне түркілік артут көптік мағынада, қазақ тіліндегі тарту жекешелік мағынада тұр. Бірінде басқы дыбысының, екіншісінде соңғы дыбысының үнемделуі салдарынан екеуі екі басқа сөз сияқты ұғынылады.

Ақы. *Жомарт, қолы ашық*. Ақы бол ақылық сени сәвдүрүр. (Жомарт бол. Жомарттық сени сүйіспеншілікке бөлейді). Сақы. *Қолы ашық береген жомарт*. Яғни ақы ~ сақы. Көне түркі тілінде сөз басындағы қатаң с дауыссызы элизияға ұшыраған. Сақы – түркі тілдеріне араб тілінен ауысқан сөз. «Ақиқат сыйы» ескерткішінде бұл сөздің араб тіліндегі формасы сақталып қолданылған. Сахасы макарим йига дарманы (Асқан жомарттығы күллі аурудың емі). Осы сөз формадан ақылық (жомарттық) туынды сөзі жасалған. Араб сөздері ислам діні тарағаннан кейін барып түркі тілдеріне енді. Бұдан оғыз тілдерінде сөз басындағы с, т дыбыстарын түсіріп айту заңдылығы соңғы мыңжылдыққа дейін сақталғанын көреміз.

Көне түркі жазба ескерткіштерінің бірқатарында дз аффрикатының жіңішкеруінен пайда болған д'з'аффрикатының қатысуымен жасалған сөздер бар. Бұл жіңішке аффрикат түркі тілдерінің барлығына бірдей таралмаған, аймақтық сипатта болған. Бір ғана дыбыстың көнеруі, бүтіндей сөзді архаизмге айналдырып жібереді, жіңішке д'з'аффрикаты қазіргі башқұрт, түрікпен тілдерінде ғана кездеседі. Қазіргі қазақ тілі тұрғысынан көне (Наджип, 1989, 91-96 б.б.).

Кед'з'им. *Киім, киім-кешек*. Киім. *Адам үстіне киюге арналып тігілген бұйым*. Жіңішке д'з'аффрикатының көнеруі себепті құрамында бұл аффрикат бар сөздер қазіргі көптеген түркі тілдеріне бейтаныс. Талдағалы отырған сөзіміздің тұлға-тұрпаты «Ақиқат сыйы» ескерткіші тілінде өзгешерек, қазіргі қазақ тіліне жақындау. Кейім. Киім тон толусы көнилік тоны (Киім-кешектің көріктісі әділдік киімі). Кейім вариантынан қазақ тіліндегі вариантының айырмашылығы е ~ і, и ~ і сәйкестігінде ғана (Наджип, 1989, 139 б.).

Сөйтіп, тарихи дамудың нәтижесінде пайда болған дыбыс сәйкестіктері, белгілі бір дыбыстардың элизияға ұшырауы, әлде бір себептермен бір дыбысты екінші бір дыбыстың алмастыруы, дыбыстардың метатеза құбылысына ұшырауы т.б. дыбыстық өзгерістер, тұтас сөздің сыртқы сипаты, түр-тұрпаты көнеруіне әкеледі. Мұндай фонетикалық айырмашылықтарды тарихи жазба ескерткіштерден көптеп ұшырата аламыз. Осы ретте ерекше көзге түсетін жайт, сыртқы фонетикалық тұрпаты көнеріп, түсінілуі қиындаған сөздердің ішкі лексикалық мағыналарына нұқсан келмеген. Қазіргі қазақ тіліндегі мағыналармен бірдей.

Қазақ тілінде көне түркілік сыртқы тұрпаты сақталғанымен, мағынасы сәйкес келмейтін сөздер бар. «Ақиқат сыйы» дастаны лексикасында сан жағынан аз болғанымен сыртқы пішінін өзгертпеген, бірақ мағынасы қазіргі тілдердегі мағынасынан бөлек сөздер де кездеседі:

Тек. *Құлып*. Тилиң *текта* тутғыл тишиң сынмасун (Тіліңе құлып сал, тісің сынбасын). Тек 1. *Құр бекер, босқа, жай*. 2. «*Қой*», «*тыныш*»деген тәрізді тежеу мағынасындағы *одағай* сөз. Қазақ тіліндегі осы екі ұғым ғана көне түркілік ұғымға аздап та болса жуықтайды. Өйткені, «тилиң текта тутғыл» деген тіркесті «тіліңді тыныш ұста, өз жайына қой»деп те түсінуге болады. Құлып – араб тілінен енген сөз. Бұл сөздің ұғымын көне түркі тілінде тек сөзі бергенге ұқсайды.

Өз. *Жан*. Меңа болса фазлың қутулды *өзүм* (Маған кешірімің болса, жаным азаптан құтылады). *Жан* –осы сөздің тура мағынасы. Осы мағынаның негізінде ескерткіштерде *өмір* мағынасы туындаған сияқты. Бұл сөз ескерткіштер материалдарына қарағанда бірте-бірте өз есімдігіне ауысқан. Аның *өз* тили өз башыны йейүр (Оның өз тілі өз басын жейді). Себебі, әуелде ол *мен, сен, ол* есімдіктерімен жиі тіркесіп, пайдаланылатын болған. Парсы-араб тілдеріндегі жан тұлғасы төл тіліміздегі өз тұлғасын ығыстырғаннан кейін, ескі сөзформа архаизмге айналған да, өз есімдігімен мағыналық байланысын үзіп алған. Алайда бұрынғы фонетикалық тұрпаты сақталып қалған (Құлжанова, 2014, 78 б.).

Ескерткішті белгілі бір түркі тілімен салыстырудың, біріншіден, ескерткіштің тілін анықтау үшін, екіншіден, сол тілдің тарихын білу үшін екі жақты пайдасы бар екендігі айтпаса да түсінікті. Мұндай зерттеулер тарих, әдебиет, этнографияға айтарлықтай көмек тигізе алады. Ал тіл біліміне қосатын үлесі ұшан-теңіз. Бұл жайында белгілі ғалым Ә.Құрышжановтың мынадай пікірі бар: «Изучать язык письменных источников необходимо для того, чтобы в дальнейшем использовать их данные для освещения актуальных проблем истории развития общенародного и литературного языка» (Құрышжанов & Ибатов, 1981, 97 б.).

Тіл білімін жаңа бағытта зерттеуші ғалымдардың біразы тілді танымдық бағытта қарастыруда В.Гумбольдт ұсынған тілдік теорияларға сүйенеді. Бұл теорияның негізінде тілдің дыбыстық, таңбалық өзгешелігі емес, дүниені көрудегі ерекшелік танылады. Тіл мен ойлау сабақтастығына байланысты қазіргі кезде *тіл – ойлау, тіл – адам, тіл – ғалам* арақатынасына байланысты көптеген пайымдаулар мен ғылыми тұжырымдар жасалуда. Адамзат өзінің қоғамдық-тарихи даму барысында ақиқатты меңгеріп, заттар мен құбылыстарды таниды, олар туралы ұғымды қалыптастырады, оларды бір-бірімен сабақтастырады. Бұл тілде көрініс береді, олар тіл арқылы сипатталады. Таным үдерісі – өте күрделі құбылыс. Ғылыми әдебиеттердегі деректерге сүйенсек, тілдік әмбебап құбылыстарды тереңірек тануға талпыныс Н.М.Хомский, Дж.Лакофф, Р.Лангакер және орыс тіл білімінде Ю.Д.Апресиян, Е.С.Кубрякова, Н.Н.Караулов т.б. еңбектерінен бастау алады.

Тіл – ойлау – таным – мәдениет арасындағы байланыс мәселесіне қатысты келелі тұжырымдардың бастаулары А.Байтұрсынұлы, Қ.Жұбанов, Қ.Кемеңгерұлы, С.Аманжолов зерттеу еңбектерінен көрініс тапқан. Мәселен, қарама-қарсы ұғымдар сәйкестігін тілтанымдық ізденістерге арқау еткен А.Байтұрсынұлы тіл табиғатын анықтау, оның адамзат өмірінде атқарар қызметін жүйелеу, сөз өнерінің танымдық

үдерістерін саралау, сол арқылы тілдік құралдардың ғаламдық құбылыстармен сабақтастығын танып-білу негіздерін сұрыптау мақсатында табиғи заңдылықты дәйектейтін диалектикалық ұстанымдарға назар аударды. Зерттеуші қолданысында барша заттар «деректі-дерексіз», «жанды-жансыз», «бернелі-бернесіз» құбылыстар жіктелесін құрап, адамды қоршаған дүние танымдық қарама-қайшылық негізінде уәждеп түсіндірілді (Байтұрсынов, 1992, 263 б.). Ал бұл бағыттың тілде қалыптасуы этнолингвистикалық зерттеулермен тығыз байланысты. Атап айтқанда, Ә.Қайдар, Е.Жанпейісов, М.Копыленко, Ж.Манкеева, Н.Уәли, Ф.Ш.Оразбаева, Б.Қасым, Г.Қосымова, Э.Оразалиева, С.Қоянбекова, Қ.Жаманбаева т.б. көптеген ғалымдардың зерттеулерінен **танымдық** (когнитивтік) бағыт айқын танылады. Дүниетанымның жинақы көрінер жері – ұлттық дүниетаным. Ұлттық дүниетаным ұлттың бүкіл бітім-болмысымен, қоршаған ортасымен, шаруашылық жүйесімен, табиғат құбылыстарымен тығыз байланысты. Сондықтан да кез келген тарихи мәтіндерді концептуалды тұрғыдан модельдеу арқылы оның тұтастығы, байланыстылығы т.б. сияқты онтологиялық көрсеткіштерін анықтау арқылы ортағасырлық болмыстың үзіктерін танытатындығына құнды дереккөз екендігіне көз жеткіземіз.

Орта ғасырларда жазылған ескерткіштердің баға жетпес құндылығы – сол тарихи мәтіндер арқылы орта ғасырдағы ғаламның тілдік бейнесін жасай алуында. Орта ғасыр ескерткіштерінің барлығына ортақ дүние – түркілік өмірге исламның енуі, содан кейін араласуы, біте қайнасуы және сан ғасырда қалыптасып, орта ғасырларда әбден орныққан түркілік таным мен ислам қағидаларының жігі білінбей біртұтастануы. Сонымен бірге тарихтағы мұсылмандардың «өрлеу дәуірі» ретінде белгілі бұл дәуірде түркілер әлемі дүние жүзінде теңдесі жоқ шығармалар қалдырып, түркілік өркениеттің биік көкжиегін көрсетті.

Уақыт өткен сайын дараланып, сомдала түсетін, зерттелген сайын ашылатын көп қырымен қоса қаншама құпиясын ішіне көмкерген аталмыш ескерткішіміз – тек ақынның ішкі толғаныстары мен көзқарастары деңгейінен асып түсіп, бүтін бір қоғам туралы, тарихи кезең туралы, көшпелілердің өркениетінен мол хабар беретін ақпарат көзі. Орхон жазбаларымен салыстырғанда, орта ғасыр ескерткіштерінің басым көпшілігінің авторы белгілі, өлеңмен жазылған шығармалардың поэтикалық мәтін ретінде белгілі бір лингвосемиотикалық заңдылықтар арқылы құрылымдық-семантикалық жағынан ұйымдасқан және осылай ұйымдасуын анықтайтын таңбалардың когнитивтік мазмұны «уақыт» пен «кеңістік» сияқты методологиялық басымдықтарға және ұлттыққа дейінгі лингвистикалық дәстүрлерге тікелей тәуелді болады. Сонымен қатар белгілі бір лингвокілттер арқылы тарихи мәтіндерде кодталған тілдік бірліктерді ашу орта ғасырдағы түркі халықтарының, орта ғасырлық ұлы өркениеттің тілдегі бейнесін анықтауға мүмкіндік береді (Исабекова, 2012, 216 б.).

Қазіргі тіл білімі жаңа бағыттарының зерттеу нәтижелері арқылы деректер мен теориялардың біртұтас сипатта жинақталуы тілдің болмысын анықтаудың жүйелі үрдісін қалыптастыруда. Тіл мен ойлау ғалымдардың зерттеулерінде бір-бірінен ажырамаған бірліктер ретінде қарастырылады. Осымен байланысты генеративті лингвистиканың өкілі американдық ғалым Н.Хомский: «тілдің құрылымын зерттеу адамның ойлау қызметі негізінде тілді еркін және шығармашылық түрде қолдану арқылы көрінетін ақыл-ойға тән қасиеттерді ашуға көмектеседі» деп санайды (Хомский, 1999, 7 б.).

Таным – тарихи дамып отыратын жүйе. Тіліміздегі діни наным-сенім, әдет-ғұрып, салт-дәстүрге байланысты қалыптасқан тілдік бірліктер тіл байлығы ретінде тек сөз өнерінің өрісін кеңейтіп қана қоймай, сонымен қатар баяғы замандардың бергі

барша рухани өміріміздің байлығын, оның қыр-сырларын өз бойына жинап, жан-жақты сипаттауда рөлі зор.

Профессор Ж.Манкеева (2001) «Қазақ тілін зерттеудің когнитивтік негіздері» атты мақаласында: «Тіл мен ойлау бірлігінің өзіндік ерекше қасиеттерін тіл білімінің дәстүрлі, таза тілдік және ғылым саласы шеңберінде зерттеу мүмкін емес. Оған қажет ғылыми парадигма – когнитивті лингвистика, социолингвистикамен тұтасуы», - деп көрсетеді (40 бет). Когнитивтік лингвистикада ғаламның тілдік бейнесі концептілерді бөлу мен ішкі танымын ашу негізінде зерттеледі. Концепт терминінің мағынасы – өте терең. Концепт туралы ғалымдар ойы – әртүрлі. Кейбір ғалымдар оны термин ретінде қарастырса (В.И.Карасик, С.А.Аскольдов), енді біреулері (Д.С.Лихачев, В.Т.Москвин) ұғыммен теңестіреді. Концепт негізінде адам білсем, көрсем, сезінсем деген оймен білім аясын жан-жақты кеңейте түседі. Зерттеп, зерделеген сайын тіл бірліктерінің мәнін ашып, соған көзін жеткізе түседі. Әсер ету күшін Б.А.Ларин (1974) концептіні тілдік тұлғаның танымдық деңгейлерінің басты бөлшегі ретінде танып, ғаламның тілдік моделін беруші ұжымдық сананың қозғалысын анықтаушы бірлік екендігін көрсетеді (20 бет).

Әлемдік түркологияда орта ғасыр тарихи жазбаларды тарихи мәтін деңгейінде зерттеулер мүлде жүргізілмеген, тіпті тілдік тұрғыдан жекелеген ескерткіштерді арнайы зерттеумен айналысып, монографиялық еңбек жазған ғалымдар да көп емес. Ескерткіштер түбегейлі зерттелмегендіктен, ескерткіштердің тілі жөнінде айтылған пікірлер де сан алуан. Десек те, орта ғасырлық жазба мұралар тарих, әдебиет, тіл, мәдениет, философия т.б. әр саладағы зерттеуші-ғалымдар тарапынан белгілі бір дәрежеде зерттелген. Біз нысанымыздағы ескерткіштерді тілдік тұрғыдан зерделейтін болғандықтан, бұл зерттеулердің көп басында Г.Ю.Клапрот, В.В.Радлов, П.М.Мелиоранский, А.Н.Самойлович тәрізді тұлғалар тұрса, кенестік дәуірде, одан кейінгі кезеңде зерттеулер Э.Н.Наджиб, А.К.Боровков, Э.Фа-зылов, А.М.Щербак сынды т.б. ғалымдардың есімдерімен байланысты. Ал солардың ішінен осы саладағы зерттеумен тікелей шұғылданушы қазақ-стандық ғалымдардан Ә.Құрышжанов, Б.Сағындықұлы, Ә.Ибатов, Р.Сыз-дықова, Ә.Керімов, А.Н.Гарковец, М.Мәженова, Қ.Өмірәлиев және т.б. Бұл ғалымдардың қатары аталған мәселе бойынша еңбек етіп жүрген кейінгі буын өкілдерінен С.Құдасов, М.Сабыр, С.Дүйсенов, Г.Баялиева, Р.Досжан және т.б. орта буын зерттеушілермен толығып келеді.

Орта ғасырлар түркі халықтары үшін өте маңызды әлеуметтік оқиғаларға толы ғасырлар болды. Олардың әрқайсысы жеке-жеке халық ретінде қалыптаса бастады, өз алдына отау тікті. Бұл дәуірдің ең басты ерекшелігі: баршаға ортақ түркі тілінен бөлініп, дербес тілдер қалыптаса бастады. Бұған халықтардың әлеуметтік даму дәрежесі, орналасқан географиялық ортасы, тіл дербестігі, діни нанымдары т.б. қозғаушы күштері себепші болды. Орта ғасырлардағы түркі тайпаларының дамуына да осындай факторлардың үлкен әсері болды.

«Ақиқат сыйы» тарихи ескерткішіне көркем мәтін ретінде талдау жасағанда лингвистикалық және дереккөзтанымдық аспектілерді де ескереміз. Тарихи дереккөздер болып есептелетін тарихи мәтіннің жасалуына ықпалын тигізген экстралингвистикалық факторлар едәуір маңызды саналады. Көркем әдеби туындыны лингвотарихи тұрғыдан зерттеу барысында бұл аспект айрықша өзектеле түседі, өйткені көркем шығармада суреттелген тарихи дәуірдегі мәдениет пен тұрмыстың, қоғамдық (ұжымдық) сананың ерекшеліктерін ескерудің маңызы зор. Себебі мұндай ерекшеліктерді ескермей шығарманың лексикалық материалына және онда көрініс тапқан автордың лингвоконцептуалдық әлемін тану, оған дұрыс, адекватты баға беру мүмкін емес. Сондықтан да «Ақиқат сыйы» ескерткіші – өз заманы туғызған, яғни қараханид дәуірінің тарихи болмысы туғызған көркем шығарма. Көркем мәтінді экстралингвистикалық құбылыстармен байланыстыра отырып түсіндірме беру лингвотарихи түсіндірме деп аталады. Бұл көркем мәтінді зерделеуде лингвистикалық

және тарихи (ақиқат) түсін-дірмелерді қатар пайдалану деген сөз. Сөздің семантикалық құрылымындағы ішкі және сыртқы байланыстар ол қатысатын бүкіл семантикалық өріс аумағында өзгерістер туындатады. Бұл ең алдымен тілдің жүйелілік сипатымен, екіншіден, тілдік бірліктердің таңбалық сипатымен байланысты түсіндіріледі. Яғни, тіл – өзара алуан түрлі семантикалық қатынастарда болатын тілдік таңбалардың жүйесі. Ол жүйені құраушы кез келген элементтің өз ішінде, өзіне тән болған өзгерістер жүйенің басқа элементтеріне әсерін тигізеді.

Когнитивтік лингвистиканың негізгі категориясы – концепт бірнеше түрге бөлінеді. В.А.Маслова (2001) концептіні жеке тұлғалық концептілер, адамдардың жас ерекшеліктеріне байланысты концептілер, жалпыұлттық концептілер деп таратады (12 бет).

Жеке тұлғалық концептілер дегеніміз – белгілі бір тұлғаның немесе автордың жеке қолтаңбасына тән тірек мағыналар. Ал адамдардың жас ерекшеліктеріне тән концептілер тобы сол адам санасының жасына қарай дамуын, сол арқылы әлемді, қоршаған ортаны қабылдауын көрсетеді. Жалпыұлттық концептілер сол ұлттың танымын, талғамын, өмірлік тәжірибесін, парасат-пайымын, ұлттық ерекшеліктерін сипаттайтын сөздер тобын құрайды. Сонымен қатар әрбір концепт адам санасының даму ерекшелігіне байланысты, қоғамның өзгеріп, өркендеуіне байланысты бірнеше қабаттардан тұрады. Концептілердің негізгі қабаты жалпыұлттық сипатты қамтып, қосымша қабаты – семантикалық өріс шеңберіндегі концептілерді құрайды. Әрбір концепт күрделі, ол менталды кешенді жүйеден құралады. Оны А.Байтұрсынұлы (1992) «Адам дүниедегі көрген-білген нәрселерін тек байқап, тек пікірлеп, тек саңлаулап қана қоймайды. Ол нәрселермен қатар адамның көңіліне күй де жасалады. Адам көрген-білген нәрселерінің я ісінің біріне күйінеді, біріне сүйінеді, біріне сескенеді, бірінен шошынады. Сезіліп тұрған тысқарғы ғаламмен, сезіп тұрған ішкергі ғаламның екі арасы санаға келіп түйіскен жерде жырттылып айырылғысыз болып бірігеді» – деп түсіндіреді (262 бет).

Ахмед Йүгінеки әлеуметтік-эстетикалық, адамгершілік-имандылық мұраттарды халықтың санасына жақын қарапайым да, қанатты тілмен, сол кездегі ғылыми танымның жоғары деңгейінде аса ұғынықты, ұтымды жеткізеді. Бүгінгі халықтың тұрмыс-дәстүріндегі моральдық-пси-хологиялық, эстетикалық ерекшеліктердің, заңдылықтардың сол ХІ ғасыр шығармасындағы сүттей ұйыған негізін, тұғырын көруге болады. Сонымен бірге тарихи шығарманың жалпы халық санасымен, халықтың эстетикалық ой-өрісінің даму деңгейімен тікелей сабақтас екеніне тағы бір көз жеткіземіз. «Ақиқат сыйы» еңбегінен орта ғасырдағы қоғамдық-әлеуметтік жағдайдың, ғылым мен мәдениеттің, тіл өнерінің, саясаттың даму дәрежесін де пайымдап, мол мағлұмат ала аламыз. Ескерткіш дүниеге келген қарахандар дәуіріне барлау жасап, тарихи-этнографиялық, ақиқаттық-эстетикалық, тіл ерекшеліктеріне қатысты орамдарға байланысты құнды пайымдаулар түйіндеп, пікір қорытуға болады.

Тарихи көркем мәтіннің лингвосомиотикалық кеңістігін адамтану ба-ғытында зерттеу онда қатталған тарихи-мәдени ақпараттың жан-жақты ашылуына, оқырман санасындағы тілдік және когнитивтік танымдар тоғы-сынан туындайтын ойлау жүйесімен байланысты тілдік когниция аясында зерделенуіне жол ашады. «Ақиқат сыйы» ескерткішіндегі тарихи тілдік бірліктерге лингвотарихи түсіндірме беру барысында лингвокогнитивтік сипаттағы тілдік деректердің берері мол екендігіне көз жеткізуге болады. Ахмед Йүгінекидің прагматикалық ұстанымына сәйкес әрбір тілдік таңбаның астарында қатталған білім түрлерін тани, анықтай және түйсіне білу үшін діни танымдық және мифологиялық түсініктердің семиотикалық кілтін ашудың маңызы зор. Осындай үлкен жүк арқалаған ортағасырлық жазба ескерткіштердің бәріне

тән болып келетін, ортағасырлық тіл ұстанушы санасында ең берік орныққан идеал – он сегіз мың ғаламды Жаратушы Алла образы. «Ақиқат сыйы» шығармасы да ортағасырлық әдеби дәстүрді ұстанып, Аллаға мадақпен басталады:

Уа, Жаратушым, сені шексіз дәріптеймін.
Алдымен сенің мейірім-шапағатыңнан үміт етемін.
Саған лайық мақтау айтуға тілім жете ме?
Шамам келгенше аянбайын, маған жәрдем бер!
Жанды-жансыз, ұшқан, жүгірген нәрселер
Сенің бар екендігіңе куә болады.
Сенің дара екендігіңе дәлел іздеген
Бір заттан мың дәлел табады.

Осы тарихи мәтінде жер бетіндегі ешбір зат немесе тіршілік иесі Алла құдіретінен тыс тұрмақ емес және пенде үшін ол жаратқан әрбір зат баға жетпес құндылық деп танылады. Ал ақынның когнитивтік санасында айрықша орын алатын осы когнитивтік құрылым шығармашылық процесс барысында автордың прагматикалық ұстанымына сәйкес түрленіп, ерекше, бейстандарт мазмұндағы көркем қолданыстардың туындауына негіз болады. Яғни ислам дінін берік ұстанған, мұсылман мәдениетінің қағидалары қатаң заңға айналған ортағасырлық түркі социумында «ол дүниенің қызығын бұл дүниеден артық қоймай», игі істер істеуге «ғұмыр беруді», «ғұмыр жасын біраз ұзартуды» сұрайды. Бұл – ақын санасындағы ғаламның көркем бейнесінің бір қыры, айнымалы, өзгермелі бір белгісі ғана. Оның туындауына, сол кездегі социум санасында орныққан дәстүрлі ғалам бейнесінен басқаша кейіпте берілуі – баршаға тән ұғым-түсініктердің көркем мәтін аясында қайта кодталуы, ерекше формаға түсіріліп, әдеттегіден тыс, жаңаша пішінделуі. Оны шығарманың төмендегі жолдары да анықтай түседі:

Өліні тірі, тіріні өлі етеді
Мұны кезінде көресің, жақсылап ұқ!
Бұл құдіреттің иесі ұлы бір Құдай
Өлгендерді тірілту оған оп-оңай.

Міне, осы тұста автор дискурсындағы лексиканың концептуалдану ерекшелігі бой көрсетеді. Яғни ақын өзіне дейін әбден қалыптасып, көпшілікке етене таныс болған философиялық концептіні көркем концептіге айналдырады. Демек, Ахмед Йүгінеки барлығы бір Құдайдың қолында екендігін ескеріп, өмірдің жалғандығын көрсетеді. Бұл тыңдаушы санасында белгілі бір эмоционалдық реакция тудыратындай әсерлі прагматикалық тәсіл ретінде орын алады.

«Ақиқат сыйы» тарихи жазбасы – басынан аяғына дейін семиотикалық гармония мен оппозицияға құрылған құрылымы көркем шығарма. Шығармадағы көркем концепт тілге де, мәтінге де қатысты болады да, тек біртұтас мәтін семантикасына сәйкес адекватты түрде зерделенеді. Оны құрайтын тілдік элементтердің мағыналары шартты болғанымен, олардың мәтіндегі құрақты (комбинации) қолданыстары тілдік тұрғыдан да, бейтілдік тұрғыдан да жаңа мәндік оппозициялар құрайды. Семиотикалық үндестік автордың Тат Испаһсалар Бектің есімін тарихта мәңгі қалдыру мақсатымен оның жақсы жақтарын санамалап беруінде. Бүкіл шығарма желісін адами қасиеттерге арнай отырып, ақыл-кеңес пен үлгі-өнегеге құру арқылы, бүкіл орта ғасырлық түркілік танымды көрсетеді. Адам, қоғам қайткенде бақыт сыйына қол жеткізеді? Ақиқат шыңына жету үшін не істемек лазым? Ахмед Йүгінеки өзегін өртеген заман шындығын ашына жырлайды. Надандық жайлаған елде қайтіп ел болмақты жырлайды. Автор шын бақытты адамгершіліктен, қайырымдылықтан, ізгіліктен, әділеттен, білімнен, тәрбиеден іздейді.

Семиотикалық оппозиция білімділік-надандық, тәкаппарлық-кішіпейілділік, қанағаттылық-дүниеқоңыз, ашкөзділік, жомарттық-сараңдық жұптары арқылы көрініс табады. Семиотикалық аспектіде алғанда автордың синкретті дискурсындағы

лексиканың концептуалдану ерекшелігі ақынның тілдік тұлғасын айқын сипаттайды. Ол насихаттаған идеялары көркем мәтінде прагматикалық шарттылыққа ие болады, бұл өз кезегінде философиялық концептілерді көркем концептілерге айналдырудың маңызды бір тетігі болып табылады.

Сонымен қатар, белгілі бір уақытқа сай келетін тарихи шындықты, халық өміріне, ұлттық санасына елеулі әсер еткен оқиғаларды, түркілердің (қазақтың) ұлттық болмысын, дүниетанымын, өршіл рухын, дүниенің ағы мен қарасын (білім мен білік, жақсы мен жаман, білім мен парасат, жастық-кәрілік, бай мен кедей, ұл мен қыз, өмір – өлім, қуаныш – қайғы, сенімділік – опасыздық, әділдік – әділетсіздік, дос – жау т.б.) танытуымен, адам жанын жандандырып, «ұлттық мүдде», «білім», «ақиқат», «парасат» деген ұғымдарды айшықтай түсуімен ерекшеленетін және солардың бәрін көркем бейне, астарлы ой, үстеме мағына негізінде таныта білген А.Йүгінекидің шығармашылық тілін көрсетеді.

Ескерткіштегі ең көп сөз болатын бір ғана білім сөзі қазіргі кезде өзінің денотативті мағынасында өлшемге және рухани қуаттылыққа қатысты айтылады. Ортағасырларда айтылған «білім» концептісіне қатысты айтылған таным талқысы, ой сарабы былайша өрбиді:

Білім туралы айтамын. Сөзіме ден қой.

Уа, дос, өзіңді білімдіге жақын тұт.

Бақыт жолы білім арқылы білінеді.

Білім ал, бақыт жолын ізде.

Білімді кісі қымбат, бағалы динар сияқты,

Білімсіз надан – құны жоқ бақыр,

– деп келген өлең жолдарынан білім, бақыт, білімді, динар, білімсіз, надан, бақыр деген лексемалар арқылы «білім» концептісінің мазмұнын өзара салыстыру, теңеу арқылы тануға болады.

Ортағасырлық көркем поэтика тіліндегі концептілік бірліктер тірек болған мәтіннің стильдік қызметі, ондағы басты, маңызды ойды айрықша баса көрсету үшін және кей жағдайда шығарманың басты идеясына назар аударту үшін қайталама элементтері қолданылады. Нақты айтқанда, Ахмед Йүгінекидің «Ақиқат сыйы» дастанындағы лингвокогнитологиялық бірліктердің мәтін мазмұнында үнемі қайталанып кездесуін, семантикалық қайталама арқылы оқырманды басты идея – адамзат өмірінің тұрақты еместігін, бұл дүниенің жалғандығын, қандай заманда болса да білімнің қажеттігін, өлім мен өмір күресінде де адамзат өмірінің мәнін, мазмұнын білім – ақиқат – парасат деген өзара мәндес лексемалар арқылы үнемі қайталап келтіріп, басты идеяны аша түседі.

Лексика-семантика тұрғысынан алғанда, белгілі бір көркем мәтін ішіндегі концепті мағынасын арқалайтын сөздер мен сөз тіркестерінің ұтымды қолданылуы да астарлы ойдың өрбіп, ұласуына себепкер бола алатынын аңғартады. Бұл тұрғыда А.Йүгінекидің (1985) «Үшінші сөзі: дүниенің бір қалыпта тұрмай өзгеріп тұратындығы туралы» өмірдегі шындықты әр түрлі бүркеме сөздер мен образдар арқылы танытуымен қызықтырарлықтай:

Байлық пен кедейлік Алланың ісі,

Азық жоқтығын кедейлік деп айтпа.

Бұл дүние мүлкінен тамақ пен киімді

Артық тілеме. Обал жүктейсің.

Пайғамбар дүниені егістік деп айтты,

Егістікке жаныңды салып игілік ек.

Бұл дүниенің ләззаты мәңгілік емес,

Рахат дәурені зу еткен желдей өте шығады.

Жас қартаяды, жаңа ескіреді

Күшті болса әлсірейді, қуаты қашады (54 бет).

Байқағанымыздай, ақын мәнмәтіндегі қолданысына орай жағымды не-месе жағымсыз, өзара қарама-қарсы контрасты бірліктерді қатар қолдануы, концептілік сема танытатын көптеген образдар пайдаланады. Бұл өлең түгелдей антонимдік сөздермен қатар бүркеме сөздер жиі сөз қолданыстарға негізделген десе де болады. Мән-мәтіндегі байлық пен кедейлік; тамақ пен киім; жас пен жаңа; күшті мен әлсіз; бұл дүниенің ләззаты; рахат дәурен деген концептілік мазмұндағы сөздер мен сөз тіркестері мәтіндегі басқа да лексика-семантикалық элементтермен байланысып, ақынның өмір болмысындағы құбылыстарға қатысты көзқарасын білдіре келе, өмірлік шындықты таныта алатын мейлінше терең ойды қамтиды.

А.Йүгінекидің барлық өлеңдері – шындыққа негізделген реалистік көркем поэтика. Сондықтан поэтикалық мәтіннің мазмұнын дұрыс ұғыну үшін мәнмәтінмен қатар экстралингвистикалық факторларға да мән беріп, сол кездегі жалпы жағдайды ескере келе, автор тарапынан айтылған концептілік жұмбақтың шешімін былай деп тұспалдауға болады: ақынның «Білімнің пайдасы және надандықтың зияны», «Әдептілік пен тәртіптіліктің шарты», «Дүниенің бір қалыпта тұрмай өзгертіндігі», «Жомарттың қайырымдылығы мен сараңның қассыздығы», «Оқ жарақаты кетеді, бірақ тіл жарақаты кетпейді» деген жыр-дастандары – «айналасына үндеу тастап, жұртты «оятып», «насихаттап» бүкіл жамағатты ізгілікке, өзара татулыққа, адами қатынасқа шақыра отырып әрі өзі соған бас болып жетелейді.

Тіл – сандаған семантикалық қатынастармен сипатталатын таңбалық жүйе болып табылады, ол қатынастардың тарихи поэтикалық мәтіндегі ерекше көрінісі ретінде семантикалық иррадиация құбылысын атауға болады. «Ақиқат сыйындағы» «тіл» концептісінің қолданылуы да тура мағынадағы сөз болуымен қатар, өз бойына бірқатар ұғым-түсініктерді жинақтаған лингвокогнитологиялық категория болып табылады. Мәселен, тіл концептісінің қатысуымен мынадай: талай ердің қаны тілінен төгілді; адамға не келсе тілінен келеді; тілінен біреу жақсы, біреу жаман; тілінді бақ, аз сөйле; тілдің көркі – шын сөз – деген тіркестерге тірек болуы, тіл мазмұнындағы танымның ұсақ түйіршектері арқылы бүтіндей болмысын көруге болады.

Ахмед Йүгінеки өз туындыларын ортағасырдағы өзімен тағдырлас, замандас болған адамдарға арнаған. Уақыт өте келе, мәдениеттің, тарихтың, саясаттың өзгеруіне сай, сол кезде түсінікті болған сөздердің, астарлы ойлардың көбі бүгінгі оқырманға жетуі рухани құндылықтың мәңгілігін көрсетсе керек.

Қорытынды

Қазақ тілінің тарихи тамырларының бірі, әрі бастысы болып табылатын орта ғасыр жазба ескерткіштерінің барлығы бірдей толығымен ғылыми айналысқа түсті, оның тілдік ерекшеліктеріне қатысты мәселелер толық шешімін тапты деп айтуға әлі де ертерек. Әсіресе, орта ғасыр жазба жадыхаттары тілінің концептуалды өзегін айқындау – осы уақытқа дейін шешімін таба алмай келе жатқан келелі мәселелердің қатарында. Мәселен, аталмыш дастанымыздағы концептілер астарына жинақталған ақпараттардың концептуалдық жүйесін сонау көне түркілік әдебиет үлгілерінен бері қарай топтастырсақ, онда түркілердің руханиятындағы дүниетанымы бүгінгі біз сөз етіп отырған жазба ескерткіштегі тілдік тұлғаның шығармаларымен тығыз байланысып жатыр. Оның ішінде поэтикалық мәтіндер мен көсем сөздер шығарма авторының (тілдік тұлғасындағы) бірегейлік пен концептуалдық ұқсастық анық байқалып тұрады.

Тіл дамуының әр кезеңінде сөздік құрам көлемі мен мөлшері әртүрлі деңгейде болады, ол, бір жағынан, жаңа ресурстармен толығып жатса, екінші жағынан, кеміп, азайып жатады. Орта ғасырда жарыққа шығарылып, хатқа түсірілген дереккөздердің материалын сұрыптау арқылы сол кезеңнің ерекшелігін анықтауға болады. Жазба ескерткіштердегі деректерін зерттеу арқылы оларда қатталып қалатын сол кезеңдегі тіл

ұстанушының сара санасында нық орын тебетін ғаламның концептуалды бейнесін жаңғырту мүмкіндігіне ие боламыз және сол арқылы орта ғасырдағы бабалардың білімдер жүйесіндегі маңызды ақпараттың кілтіне қол жеткіземіз. Демек, ғасырлар бойы тарих қойнауында жатқанымен, көмескіленбей, қайта жарқырай түсетін асылға бір табан жақындай түсеміз.

Жалпы ғалымдардың кейбірі когнитивтік талдауда ескерткіштегі ақиқат пен бейақиқат мәселелеріне қатысты көзқарасты қайта қарау қажеттігін, өйткені оның нақты ғылымдарда алынатын тәжірибелік деңгейдегі нанымды нәтижелер алуға, жеке адамдар мен әлеуметтік топтардан үздіксіз алынып жататын жаңа мәліметтер арқылы үнемі өзгеріп отыратын «ішкі әлемнің» үлгісін жасауға мүмкіндік беретінін, оның адамдар арасындағы қарым-қатынастарындағы келісімдер мен қайшылықтарды, саяси және идеологиялық жүйелер негізін анықтауда таптырмайтын әдіс екенін ерекше атап өтеді (Исабекова, 2012, 234 б.). Яғни тілді мәлімет беру мен мәлімет қабылдаудың когнитивтік жүйесі ретінде бағалайды. Сол себепті, ортағасырлық жазба мұра Ахмед Йүгінекидің «Ақиқат сыйы» дастанындағы жазылған көркем дүниелеріндегі концептуалдық өзегі мен шығарма авторының тілдік тұлғасын мүмкіндігінше ашып көрсету – бүгінгі түркі халықтарының болмысын, соның ішінде қазақ халқының таным ерекшелігін тани түсуге септігін тигізеді.

ӘДЕБИЕТТЕР

- Аханов К. (2002). Тіл білімінің негіздері. Алматы: Ғылым.
- Байтұрсынов А. (1992). Тіл тағылымы. Алматы: Ана тілі.
- Исабекова Ұ. (2012). Орта ғасыр жазба ескерткіштері тілінің концептуалдық негізі. Түркологиялық зерттеулер жинағы. Астана: Сарыарқа.
- Йүгінеки А. (1985). Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым.
- Құлжанова Б.Р. (2014). XI–XII ғасыр ескерткіштеріндегі көнерген зат есімдер. (150–151 бб.). Тілтаным №4-5.
- Құрышжанов Ә., Ибатов Ә. (1981). Ескі түркі жазба ескерткіштері хақында. Алматы: Ғылым.
- Ларин Б.А. (1974). Эстетика слова и язык писателя. Ленинград: Художественная литература.
- Манкеева Ж. (2001). Қазақ тілін зерттеудің когнитивтік негіздері. (6 б.). Тілтаным № 4.
- Маслова В.А. (2011). Лингвокультурология. Учебное пособие для студентов высшего учебного заведения. Москва: Академия.
- Наджип Э.Н. (1989). Исследование по истории тюркских языков XI-XV в.в. Москва: Наука.
- Оразов М. (1998). Қазақ тілінің семантикасы. Алматы: Рауан.
- Сағындықұлы Б. (1987). Алтын Орда ескерткіштерінің тілі. Алматы: Қазақ университеті.
- Сағындықұлы Б. (2002). «Ғибат-ул хақайық» - XII ғасыр ескерткіші. Оқу құралы. Алматы: Қазақ Университеті.
- Томанов М. (1988). Қазақ тілінің тарихи грамматикасы. Алматы: Мектеп.
- Хомский Н. (1999). Язык и мышление. Москва: Наука.
- Ысқаков А. (1991). Қазіргі қазақ тілі. Морфология. Алматы: Ана тілі.

20. YÜZYILIN BAŞINDA TÜRK ve KAZAK HİKÂYECİLİĞİNDE TEMATİK DEĞİŞİMLER

Thematic Changes in Turkish and Kazakh Storytelling at the Beginning of the 20th Century

Dr. Öğr. Üyesi Yerlan ZHIYENBAYEV*
Shakhida JUMABAYEVA**

ÖZET

Çalışmamızın konusu, 20. yüzyıl başında yazdığı hikâyeleriyle tanınan Türk ve Kazak edebiyatı yazarlarının eserlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda tema bakımından konu sınırlaması yapılarak Refik Halid Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov ve Beyimbet Maylin'in hikâyeleri karşılaştırılmaya tabi tutulmuştur. Araştırma konumuzu teşkil eden yazarların hikâyelerindeki insan kavramı; toplumsal, ahlaki ve eğitsel özelliğiyle ele alınmıştır. Zira onların hikâyelerinde millet hâlinde hür yaşamak isteyen insan anlayışını tüm ayrıntılarıyla görmek mümkündür. Araştırma kapsamında yazarların örneklem grubundaki eserleri nitel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırma sonuçları, 20. yüzyıl başında eser veren Türk ve Kazak edebiyatı yazarlarının milleti eğitmek ve bilinçlendirmek için eserlerini bir araç olarak kullandığını göstermektedir. Yazarların Türk fikir hayatına getirdiği en büyük yeniliği işte bu noktada aramak gerekir. Ele alınan hikâyelerde, yazarların Türk toplumunda yerleştirmek istedikleri ve yaşatacak insanı şekillendirme çabasında olduğunu fark edebiliriz. Hatta onların mücadeleleri de bu fikir etrafında belirginleşir. Bu arayışı ifade eden farklı düşünceler ve bu düşüncelerin etrafında ortaya çıkan hikâyelerin tahlil edilmesi nesrin arayışlarını, problemlerini ve yenileşen yönlerini gösterecektir.

Anahtar kelimeler: eleştirel gerçekçilik, sosyal gerçekçilik, metin tahlili, karşılaştırma, Refik Halid Karay, Kemal Tahir ve Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin

ABSTRACT

The theme of our work includes the works of writers of Turkish and Kazakh literature known for their stories. In this article, the theme was limited and the stories of Refik Halid Karay, Kemal Tahir and Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin were compared. The concept of human in the stories of the authors constituting our research topic has been discussed with its social, moral and educational features. Because in their stories it is possible to see in detail the understanding of people who want to live free as a nation. In the conclusion of the research, the works of the authors in the sample group were examined with qualitative content analysis method. The results of the research show that Turkish and Kazakh literature writers, who produced works at the beginning of the 20th century, used their works as a tool for educating and raising the nation. It is at this point that we should look for the greatest innovation that writers bring to the Turkish intellectual life. In the stories discussed, we can see that the writers are trying to shape the people they want to live in Turkish society. Even their struggles become apparent around this idea. Different thoughts expressing this quest and the analysis of the stories emerging around them will show the quests, problems and new aspects of the prose.

Key words: critical realism, social realism, text analysis, comparison, Refik Halid Karay, Kemal Tahir and Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin

Giriş

Mukayeseli edebiyat, en az iki kültür çevresinin birbirini etkilemesiyle gelişen, en az iki edebiyat alanının karşılaştırılarak incelenmesi esasına dayanır; bunun yanında aynı kültür dairesi içindeki eserler de birbirleri ile karşılaştırılabilir.

Türkistan bölgesinde “Alaş Orducular”, Anadolu’da ise “Milli Edebiyatçılar” olarak adlandırılan ceditçi şairlerin hedefleri, düşünceleri ve temaları ortaktır ve tematik algı düzleminde millî duygu hâkimdir. Dolayısıyla inceleme malzemesi olarak seçtiğimiz eserler, hem yayımlandıkları ülkenin edebiyat tarihi hem de Türk Dünyası için önemlidir. Tipolojik bir karşılaştırma olarak adlandırabileceğimiz bu çalışmamızda ortak temaları değerlendirme gayretindeyiz. Bunun yanı sıra çalışmamızda 20. yüzyıl başında Türk ve Kazak edebiyatı hikâyecilerinin toplum anlayışı bir arada değerlendirilerek, metin tahlilinden hareketle o

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Filolojisi Bölümü, Türkistan/Kazakistan. (yerlan.zhiyenbayev@ayu.edu.kz)

**Atatürk Okulu Öğretmeni. Türkistan/Kazakistan (bolysshahida@mail.ru)

dönemde hâkim olan zihniyetin problemleriyle birlikte ortaya koyulması amaçlanmıştır. 20. yüzyıl başında Türk edebiyatında olduğu gibi Kazak edebiyatında da milliyetçilik duygusuyla yazılmış toplumsal konular, millet olarak hür ve huzurlu yaşama arzusu ön planda görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda tema bakımından konu sınırlaması yapılarak Refik Halid Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerinin ortak ve farklı yönlerini karşılaştırmaya gayret gösterdik.

20. Yüzyılın İlk Çeyreğindeki Türk ve Kazak Hikâyeciliği

Kemal Tahir'in "Göl İnsanları" adlı kitabında yer alan hikâyelerin teması Anadolu insanının yaşamından oluşmuş ve eleştirel gerçekçilik bakımından kaleme alınmıştır. Bu bağlamda onun öykülerinde hâkim olan temaları 20. yüzyılın başında Kazak edebiyatı yazarları tarafından yazılan hikâyelerde de görmek mümkündür. Tarihî dönem bakımından tabîi ortaklığın dışında, incelediğimiz hikâyelerde, olay örgüsü bakımından da birçok benzerliğin bulunduğunu düşünüyoruz. Bu benzerliklerin değerlendirilmesine geçmeden önce, 20. yüzyılın başında yazdığı hikâyeleriyle tanınan Türk ve Kazak yazarların sanat anlayışındaki ortak yönlerinde etkili olduğunu düşündüğümüz bazı hususları belirtmek istiyoruz.

Kemal Tahir'le birlikte bazı Kazak Millî edebiyat dönemini temsil eden yazarların ortaya koyduğu düşünceleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onların sosyal sorumluluklarının bilincinde olarak benzer konu ve ortak gaye etrafında mücadele ettiklerini görmek mümkündür. Bu çerçevede Kemal Tahir'in "Göl İnsanları" adlı kitabında yer alan hikâyeleri ve bu hikâyelerin temalarıyla benzer şekilde kaleme alınan Kazak edebiyatındaki hikâyeleri *millî romantik duyuş tarzı* ya da genel anlamıyla *millî romantizm* çerçevesinde mukayeseli şekilde değerlendirilebilir.

Millî romantik duyuş tarzının tarihi gelişimi ve tanımını ile ilgili bilgileri Aktaş'ın (2011: 33-34) şu cümlelerinden takip edebiliyoruz, *Millî romantik duyuş tarzı söz grubuyla, akli ve irâdesini kullanarak, sosyal ve tarihi tekevvün içinde coşkuyla kendi benini hissetmesi ve ortaya çıkarmasına sebep olan ruh hâlini kastediyoruz. Bu bir bakıma insanın kendisini keşfetmesi ve geleceğine hâkim olma isteğini açıkça ortaya koymasıdır.*

Batı'daki milliyetçilik akımı ve Türkoloji çalışmalarının etkisiyle Türk dünyasında 18. yüzyıldan itibaren modernleşme hareketleri canlanmaya başlamıştır. Bu yıllarda millî edebiyatın oluşmasında Türk kökenli milletlerin kendi kimliğini sorgulama ve dünyadaki yerini belirleme gayretlerinin önemli payı vardır. Bu alanlarda ortaya çıkan değişiklikleri siyasî ve sosyal değişiklikler takip etmiştir.

"Osmanlı Devleti ile Çarlık Rusyası Türk topluluklarında gerçekleşen modernleşme hareketlerinin birçok ortak yönleri vardır" (Türkoğlu, 2000: 108). Farklı yönleri olarak, Osmanlı Devleti'nde askerî ve idari reformlarla devletin öncülüğünde başlatılmış hareketler gösterilebilir. Çarlık Rusyasındaki Türk topluluklarında ise, eğitime öncelik veren bir kültür hareketi olarak yürütülen bu faaliyetler aydınlarla maddi ve manevi kalkınma taraftarı olan zenginler tarafından başlatılır.

Kasaba ve köylerde yaşayan halkın durumunu konu alan hikâyelerde toplumsal gerçekçilik düşüncesi hâkimdir. Bu bağlamda 1913 yılında İstanbul'dan Anadolu'ya sürgün edilen Refik Halit Karay, o devri yakından tanımış ve 1919 yılında neşrettiği Memleket Hikâyeleri adlı kitabındaki eserlerinin konularını şahsî anılarından almıştır. O devir Anadolu kasabaları kendi içine kapalı, doğanın verdikleri ile yetinen, hayatta çalışmaktan çok, rahat etmek ve eğlenmekten hoşlanan insanlardan ibaretti (Kaplan, 2000: 89).

Bütün eleştirmenlerimiz ve edebiyat tarihçilerimizce, Refik Halit Karay'ın "Memleket Hikâyeleri", Anadolu'yu ele alıp, köyü ve köylüyü gerçekçi bir açıdan işleyen

edebiyatımızdaki üçüncü yapıttır. Yani, Anadolu'yu gerçekçi bir anlayışla ilk olarak hikâyelerinde konu edinen ve mükemmel bir şekilde anlatan yazarımız Refik Halit Karay'dır.

Siyasi sebeplerden Anadolu'ya sürülen sanatkar, bu sürgün yıllarında Anadolu insanını yakından tanımış, sevmiş ve gerçekçi bir anlayışla canlandırmıştır. Memleket Hikâyeleri adını taşıyan bir kitapta toplanmış bulunan bu hepsi birbirinden güzel hikâyelerde ideal-gerçek ve toplum-fert çatışması, aydın-halk zıtlığı, Anadolu kadınının ve erkeğinin çeşitli meseleleri, sevdaları, inançları, gelenekleri, olaylar karşısındaki davranışları, iyileri ve kötülerini üstün bir sanat titizliğiyle ele alınmaktadır (Ekiz, 1978: 50).

Türk ve Kazak hikâyecilerinin eserlerinde karşılaştığımız ortaklıkların en önemli kaynağı, bu hikâyecilerin de aynı kültürün temsilcisi olmasından ileri gelmektedir. İkinci kaynak olarak, buldukları coğrafyaların farklı olmasına rağmen, yaşadıkları döneme hâkim olan ve onların, beslendikleri fikir akımları ile sanat anlayışındaki benzer yönleri göstermek mümkündür. Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in yaşadığı dönem, Cumhuriyet döneminde yoğunlaşan yenileşme hareketlerinin, "Milli Edebiyat" ve "Sade Lisan" akımlarına doğru uzandığı ve meyvelerini edebî eserlerle vermeye başladığı bir zaman dilimindedir. Aynı akım ve arayışlar, Kazak edebiyatının yazarları Mircakıp Dulatov, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev, Beyimbet Maylin vb. ediplerin yaşadığı dönemdeki Kazak toplumu için de geçerlidir.

20. yüzyılın başında yazar olarak tanınan Kazak edebiyatının temsilcileri ceditçilik görüşünü savunmuşlardır. Onlar okudukları eğitim merkezlerinde Türk halklarının edebiyatıyla birlikte Rus edebiyatının aracılığıyla Batı edebiyatının eserlerini de tanımışlar. Yazarlığın yanı sıra okullarda öğretmenlik ve devlet dairelerinde görev yaparak, gazete ve dergilerde yazılarını yayımlamışlardır (Kenjebayev, 1993: 62).

Olay örgüsünün (veya hikâye yapısının) kendisi de daha küçük olay örgülerinden (epizotlar, olaylar) oluşur. Daha geniş ve daha kapsamlı edebî yapılar (trajedi, destan, roman) latife, darbimesel, fıkra, mektup gibi daha eski, basit şekillerden gelişmiştir ve bir oyunun veya romanın olay örgüsü çeşitli yapılardan oluşmuş bir yapıdır. Rus biçimcileri ve Dibelius gibi Alman şekil tahlilcileri olay örgüsünün en son, nihaî unsurları için "motif" (Fr. motif, Alm. motiv) terimini kullanıyorlar (Wellek, 2005: 192). Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerinde gördüğümüz olay halkasından oluşan olay örgüleri, aslında hikâyecilerin, anlatımda izledikleri yoldan kaynaklanan bir özelliktir. Genel olarak hikâyede yapı bakımından benzerlikler vardır. Bu, bir merkez kahramanın etrafında gelişen olayların, belli bir konu ve temaya dayandırılarak, giriş-gelişme-sonuç bölümlerine göre anlatıldığı "Maupassant tarzı hikâye" yapısıdır. Bununla birlikte tespit ettiğimiz ortak yapı özelliklerinden değeri, hikâyelerde olayların "beklenmedik" ve "şaşırtıcı bir sonla" bitmesidir. Örneğin, Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerindeki ortak özellikleri olay örgüsünün düzeninde karşımıza çıkmaktadır. "Maupassant tarzı hikâye"de olduğu gibi bu hikâyecilerin eserlerinde olay örgüsü, temel bir çatışma etrafında şekillenir. Ele aldığımız hikâyeler, belli bir başlangıç, düğüm veya düğümlerle ortaya konulan gelişme ve düğümün çözüme ulaştığı bir sonuç bölümüne sahiptir. Bu doğrultuda incelediğimiz hikâyelerde "asıl kahraman" şeklinde ifade ettiğimiz, bir merkezî kahramanın etrafında gelişen olaylar anlatılmaktadır. Figüratif yapılarında da olay örgüsü bakımından benzerlikler ortaya çıkmaktadır.

Refik Halit Karay ve Kemal Tahir, hikâyelerinde mekân olarak Anadolu köylerini tasvir ederek, köylü insanların yaşamını çağırıştırır. Bu betimlemelerde zaman unsuru da önemlidir. Zira hikâyelerin yazıldığı dönem Cumhuriyetin kurulduğu yıllara denk gelmektedir. Bu dönemde birçok yenilikler düzenlenmesine rağmen Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in eserlerinde dönemin başarısından ziyade eksikliklerinden söz edilir. Bu bağlamda toplumdaki düzensizlikler, merhametsizlik, din istismarı, eğitim ve ahlak bilgisinin düşük olması, işsizlik, yolsuzluk, çocukların zor durumu, aile sorunları vb. meselelerden söz edilerek yeni sistemin zaafı çağırıştırılır. Benzer konudaki kişi tasvirlerini Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in eserlerinde de görmek mümkündür (Tablo 1).

Tablo 1. Karşılaştırdığımız hikâyelerdeki kişi unsurlarının ortak yönleri

Kişi özellikleri	Refik Halit Karay'ın Hikâyeleri	Kemal Tahir'in Hikâyeleri	Muhtar Avezov'un Hikâyeleri	Beyimbet Maylin'in Hikâyeleri	Mağcan Cumabayev'in Hikâyeleri
Adaletli ve dürüst	Yatık Emine Hikâyesinde Gürcü Server	Göl İnsanları'nda Hamdi	Karaş Karaş vakası'nda Baktıgul	-	Çolpan'ın Günahı'nda Sarsenbay
Korumasız çocuk	Ayşe'nin Yazgısı'nda Ayşe	Göl İnsanları'nda Salih	Yetim'de Kasım	Tüeybay hikâyesinde Tüeybay	-
Merhametsiz kişi	Yatık Emine'de köy sakinleri	Göl İnsanları'nda Şerif Kaptan	Korumasızların Gününde Akan	Ädet Kuşağında hikâyesinde Baybol	-
Kaba kişi	Yatık Emine'de vali, jandarma ve doktorlar	Çoban Ali'de Ali	Korumasızların Gününde Kaltay	El Küyevi (Halkın Kocası)'nde Jumatay	-
Talihsiz güzel kadın	Yatık Emine'de Emine	Gelin Kadın Oyunu'nda Sultan	Korumasızların Gününde Ğaziza	Külpaş hikâyesinde Külpaş	Gülsüm hikâyesinde Gülsüm
Din adamlarının acizliği	Vehbi Efendi'nin Kuşkususu'nda köy imamı	Gelin Kadın Oyunu'nda Köy imamı	-	Qadir tünĝi keremet (Kadir Gecesindeki Keramet)'te Köy İmamı	-
Dul kadın	Ayşe'nin Yazgısı'nda Ayşe'nin annesi	Arabacı'da Cemile	Yaslı Güzel'de Karagöz	Köşpeli Mahabbat'ta Zeynep	-
Aldatılan koca	Yıldı Bir'de Değirmenci Bekir	Nam Uğruna'da Şaban Bey	-	El Küyevi (Halkın Kocası)'nde Sıdık	Çolpan'ın Günahı'nda Sarsenbay
Aldatan kadın	Komşu Namusu'nda Baki Efendi'nin karısı	Nam Uğruna'da Seval	-	El Küyevi (Halkın Kocası)'nde Biğanşa	Çolpan'ın Günahı'nda Şolpan

Hikâyelerde asıl kahramanların sona eren kaderleri, okuyucuda acıma hissi uyandıracak şekilde kurgulanmıştır. Bu hikâyelerin asıl kahramanları, karşılaştıkları bütün zorlukları sabırla ve metanetle kaldırabilen kahramanlar olarak tanıtılır.

Bunun yanı sıra hikâyelerde ortaya çıkan ortak özelliklerden birisi de mekân-insan ilişkisinin çok güçlü olmasıdır. Hikâye kahramanları, yaşadıkları mekânlarıyla bir bütünlük içindedirler. Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in hikâyelerinde mekân tasvirleriyle kahramanın ruhi durumu yansıtılmakta ve olayın istikametini sezdirme fonksiyonlarından yararlanılmaktadır. Bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkan temanın vurgulanmasını sağlama tekniğini, Muhtar Avezov ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerinde de görmekteyiz. Bu doğrultuda mekân unsuru olarak haritada adı bulunan yerleşim merkezlerinin tasvir edilmesi, eserlerin gerçek olay örgüsüne dayanılarak yazıldığını bildirmektedir. Dolayısıyla bu hikâyelerin tarihi mahiyetinin bulunduğu söylenebilir.

Edebî eserlerdeki konular, sosyal hayatın konularıdır. Tasvir edilen mekânlar, gerek soyut gerekse somut çizgilerle insanın etkilendiği veya etkilenebileceği mekânlardır (Önal, 2010: 22).

Mekân tasvirine ayrılan metin halkalarından hareketle, kahramanların sosyal durumu ve ruhi yapısı ile ilgili bilgiler edinmek mümkündür. Hikâye kahramanları tasvir edilen mekânla uyumluluk içerisindedir. Bu özelliğin, her iki hikâyecinin de, hikâyelerini ve seçtiği karakterlerle tipleri, dikkatli bir gözlem neticesinde kaleme almış olmalarından ileri geldiğini düşünüyoruz. Ayrıca, her iki hikâyede seçilen tema, toplumun sosyo-kültürel yapısını da göz önünde bulundurarak işlemeye ve sosyal aksaklıkları hayatın kendi akışı içinde ele almaya gayret sarf ettiklerini gözlemlemekteyiz.

Anlatma esasına bağlı edebî eserlerde, konumuz itibariye hikâyede, yapının önemli unsurlarından biri "tema"dır. Hikâyenin derin yapısında bulunan temanın seçiminde ve itibari bir yapıya dayandırılarak anlatılmasında benzer yollara başvurduklarını düşünüyoruz.

Maupassant tarzı hikâye, okuyucu karşısına güçlü bir sosyal muhtevayla çıkar. Sosyal yapının, toplum hayatının, özellikle de orta tabakaya mensup insanların günlük yaşayışında karşılaştıkları sıkıntılara, insani ilişkilerdeki ve değer yargılarındaki yozlaşma gibi belli başlı yönlerine dikkat çekilir. Maupassant'ın hikâyelerine hâkim olan bu özellik Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin ve Mağcan Cumabayev'in hikâyeleri için de geçerlidir. Ancak onların hikâyelerinde konu edindikleri toplumun sosyal ve kültürel yapısı farklıdır. Refik Halit Karay ve Kemal Tahir Anadolu coğrafyasındaki Türk toplumunun, belli bir tarihî devirdeki yaşayış tarzını hikâyeleştirirken, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin de hemen hemen aynı dönemin, fakat farklı bir coğrafi bölgede bulunan Kazak toplumunun, bozkır insanının hayatını ele almışlardır.

Buraya kadar kısaca değerlendirmeye gayret ettiğimiz Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerindeki ortaklıkları şu şekilde sıralayabiliriz:

Ortaklıklar

1. Hikâyeler, klâsik vaka hikâyesi olarak kurgulanmıştır.
2. Benzer tema ve çatışma, (acıma teması ve fert-çevre çatışması) üzerine kurulması; kapalı bir şekilde mevcut siyasetin eleştirilmesi;
3. Asıl kahramanların halk kesiminden olması; iyi olarak bilinen birisinin kötü olması; iyi niyetli birisinin dışlanması;
4. Çevrenin, asıl kahraman görevi verilen fakir ve korumasız kişilere karşı ilgisiz olmasına dikkat çekilmesi ve mekân unsuru olarak köyden bahsedilmesi;
5. Aksiyona sebep olan kahramanların belli bir kişilik özellikleriyle sivrilmiş olmaları;
6. İncelenen hikâyelerin beşerî bir temayı işleyen edebî eser kriterine cevap verebilmesi;
7. Hikâyelerin çoğunda giriş bölümü ile sonuç bölümü arasında ilgi kurulması;
8. Hikâyelerdeki olaylar kurmaca olmasına rağmen gerçeklik payının olması;

Farklılıklar

1. Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in hikâyelerinin sonunda olay örgüsünün düğümü çözülür ve kahraman kurtulur; Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin ve Mağcan Cumabayev'in hikâyelerinde ise asıl kahramanların kaderleri çoğunlukla ölümle sonuçlanır. Bu durum aydınların toplumsal ve siyasi olaylar karşısında ümit ve ümitsizlik ikilemi arasında kaldıklarını göstermektedir. Başka bir ifadeyle Türkiyeli hikâyecilerin eserlerinde ümit beklentisi hâkimdir. Kazakistanlı hikâyecilerin eserlerinde ise, ümitsizlik duygusu belirgindir ve ortaya çıkan sorun ölüm tasviriyle sonuçlandırılmaktadır.

2. Kemal Tahir'in hikâyeleri yapı bakımından uzun ve birçok birim ve bölümden oluşmaktadır. Buna nazaran Refik Halit Karay'ın hikâyeleri kısadır. Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin'in hikâyeleri de kısa olarak kaleme alınmıştır.¹

3. Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in hikâyelerinde kadimci gelenek yüceltilerek yeni çağdaki insanların zaafı eleştirilir. Muhtar Avezov, Beyimbet Maylin'in hikâyelerinde ise kadimci geleneğin artık eskidiği ve halkın hür ve huzurlu yaşaması için yeni çağa uygun olarak yaşaması gerektiği vurgulanır. Bu bağlamda Refik Halit Karay ve Kemal Tahir'in yanlış batılılaşmaya değinerek züppe insane tipini göstermek istediği söylenebilir.

Edebî değer, insanoğlunun değer yargılarına; değer yargıları da dünya görüşü ve medeniyet anlayışlarına bağlıdır. İnsanın evrensel değerlerini yeni sunumlarla daha ilân eden medeniyetin ilk habercileri, hayata yansıyan değerlerdir. Bu habercilerin kaynağını günlük zarûrî ihtiyaçlarda, dini kabullerde, geleneksel değerlerde, bilim ve sanattaki gelişmelerde aramak gerekir. Bilim ve sanat, içinde yaşadığımız değerlerle beslenir. Varlık; bilimin de sanatın da en önemli ilham kaynağıdır. Değerler, birikimlerin birebir yaşanmasıyla ortaya çıkar. Değer yargıları, yaşarken benimsenir (Önal, 2010: 11).

Dolayısıyla, çocukluk devirleri zorluk ve yoksulluk içinde geçen söz konusu yazarların hatıraları eserlerine yansımıştır diyebiliriz.

Sonuç

Çalışma konumuzu teşkil eden yazarların yaşamının sosyal sıkıntı ve baskı altında geçtiğini kaynaklardan öğrenebiliriz. Söz konusu hikâyelerinde, çocukluk devirlerinden devam edegelen bunaltı ilhamıyla toplumdaki sosyal-siyasi manzarayı yansıtmak istemişlerdir. Eserlerinde eziyet ve çatışmalardan kurtulmanın yolu olarak ebedî hayatı seçmektedirler.

Edebî değer, okuyucunun tercihine göre belirlenebilir. Çünkü her eserin her okunduğunda farklı çağrışımlar uyandıracığı bellidir. Eserin mahiyeti de okuyucunun zevkine göre değişir.

Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerinin yapısındaki ortak özellikler dönemin zihniyetini çağrıştırmaktadır. Söz konusu çatışmalar, hayatta yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Bu hikâyeler, okuyucuya toplumdaki aksaklıklara işaret etme ve acıma duygusu uyandırma bakımından değerlidir. Hikâyelerinin arasındaki benzerlikler, söz konusu yazarların hikâye temasının seçimi ve işleniş konusunda, birbirlerine benzer yollara başvurduğunu gösteren bir örnektir. Hikâyelerde kahramanın sosyal ve ekonomik durumlarını yansıtan, onların kişilik özelliklerinde etkili olan tabiat, mekân ve çevre tasvirleriyle karşılaşmaktayız. Ayrıca bu hikâyelerde mekân tasvirlerini, olayın mahiyetini bildirme ve istikametini sezdirme fonksiyonlarından geniş ölçüde yararlanılmaktadır. Onların hikâyelerindeki tablo, peyzaj ve

¹ Bu bağlamda Mirçakıp Dulatov'un öykülerinin [42,153-189] temaları farklı (daha ziyade tanıtım) ve yapısı bakımından Çehov tarzı durum hikâyesine benzer şekilde yazıldığından dolayı karşılaştırmamıza alınmamıştır.

dekorlar, kahramanlarla bir bütünlük içerisindedirler. Refik Halit Karay, Kemal Tahir, Muhtar Avezov, Mağcan Cumabayev ve Beyimbet Maylin'in hikâyelerindeki ortak yapının karşılaştırmalı olarak değerlendirmesi ve hikâyeye sanatındaki benzerliklerinin tespiti, muhakkak ki, daha geniş bir çalışma gerektirir. Bir başlangıç olan bu çalışmamızın, mukayeseli edebiyat araştırmalarına temel teşkil edeceği ümidindeyiz.

KAYNAKLAR

- Avezov, Muhtar (1997). *Hikâyeler*. Çeviren: Zeyneş İsmail ve Ahmet Güngör. Ankara: Bilig.
- Karay, Refik Halit (2018). *Memleket Hikâyeleri*. İstanbul: İnkilap Kitabevi.
- Tahir, Kemal (2006). *Göl İnsanları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Maylin, Beyimbet (2003). “Şuğaniñ belgisi”. *Äñgimeler*. Almatı: Atamura.
- Aktaş, Şerif (2011). *Edebiyat ve Edebi Metinler Üzerine Yazılar*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Türkoğlu, İsmail (2000). *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, Özener Matbaası.
- Kaplan, Mehmet (2000). *Hikâye Tahlilleri*. 7.bs., Mayıs, İstanbul: Dergah yayınları.
- Ekiz, O.N. (1978). “Refik Halit'in Bir Hikâyesi ve Gerçekler”. *Türk Edebiyatı*, İstanbul.
- Kenjebayev, Beysembay (1993). “Qazaq ädebiyetiniñ tarihi”. *XX ğasır basındağı adeviyet*. Almatı: Bilim baspası.
- Wellek R., Warren A. (2005). *Edebiyat Teorisi*. Çeviren: Faruk Huyugüzel. İzmir: Akademi Kitabevi..
- Önal, Mehmet (2010). *Edebiyat ve İletişim*. Ankara: Özbay Ofset.

KÖROĞLU'NUN TÜRKMEN VERSİYONUNDA MİTOLOJİK KARAKTERLER

Mythological Characters in the Turkmen Version of Koroghlu

Doç. Dr. Naile ASKER*

ÖZET

Köroğlu Destanı Türk halklarının ortak yapıtıdır ve Avrasya'da geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Destan iki büyük versiyona ve yüzlerce bölgesel varyanta bölünmüştür. Destanın Hazar Denizi'nin doğusundaki versiyonu, Orta Asya veya Türkistan kısmı daha çok mitolojik katlara sahip olup kökleri eski dönemlere inmektedir. Destan, Köroğlu'nun olağanüstü doğumu, ad alması, atı, peri kızı Ağayunus ile olan evliliği, Hızır, erenler vb. mitolojik motif ve karakterler ile zengindir.

Bu bildiride Türkmen Köroğlu'nun (Göroğlu) genel yapısına kısaca incelenerek, destanın mitolojik karakter ve motifleri tahlil edilecektir.

Anahtar kelimeler: Köroğlu Destanı, Göroğlu, karakter, mitoloji, peri, at, motif

SUMMARY

The Epic of Koroghlu is a common work of Turkish people and has spread to a wide geography in Eurasia. The epic is divided into two major versions and hundreds of regional variants. A version of the epic which is in the east from the Caspian Sea, Middle Asia or Turkestan part has more mythological floors and its roots go back to ancient times. The epic is full of extraordinary birth of Koroghlu, his name, his horse, his marriage to the fairy daughter Aghayunus, his magical weapons, Hızır, Erenler and such mythological motifs and characters.

In this paper, a short overview of the general structure of Turkmen Koroghlu (Goroghlu) will be given and the mythological characters and motifs of the epic will be analyzed.

Key words: Koroghlu epos, Goroghlu, character, mythology, fairy, horse, motif

Giriş

Eski Türk kahramanlık destanları geleneksel anlatım tarzına sahiptir ve hemen hemen tüm destanlar bu kalıba uyar. “Eski Türk toplumunda destan anlayışı istisnasız olarak alplık düşüncesinin karakterleşmesine yöneldiğinden bu aşamaya ait epik geleneğin özeğinde kahramanlık motifi ve bu motifin ifadesi olan çeşitli kahramanlık süjeleri durmakta” (Tehmasib, 2010, ss. 255-256).

Türk kahramanlık destanlarının başında gelen Köroğlu Destanı Türk halklarının ortak yapıtıdır ve Avrasya'da geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Destan iki büyük versiyona ve yüzlerce bölgesel varyanta bölünmüştür. Geniş coğrafyaya yayılmasını ve yapısal özelliklerini dikkate alarak destan Doğu ve Batı versiyonlarına bölünmüş, bu bölünmede Hazar Denizi hayali sınır gibi belirlenmiştir. Köroğlu Destanı Türk destancılık geleneğinden doğmuş, varyantlaştıkça âşık tarzı motiflerinin de yer aldığı, kâmil söz abidelerimizden biridir.

E. Meletinskiy (2004) eski kahramanlık eposlarının oluşma sürecini geniş şekilde araştırarak onların ilk kaynağının “medenî kahraman hakkında mitler” (s. 30) olduğunu göstermiştir. Şakir İbrayev de (1998) “destan anlatıcısına verilen en büyük görev destan kahramanının gerçekten yaşadığına dinleyiciyi inandırmaktır” (s. 97) demektedir.

Mitolojik dönemde gök ve gök olaylarıyla ilgili tasavvurlar, evren, dünya ve varlığın yaratılması, yaratılanlar içinde insanî davranış sergileyen varlıklar daha sonraki dönemde destani anlatılar içine girer ve toplumun medenî tekâmülüne paralel olarak edebî tekâmül içinde gelişmesine / değişmesine devam eder. Köroğlu anlatıları ve dolayısıyla bu anlatıların başkahramanı Köroğlu da değişime uğramıştır. Başta Destan kahramanı olup sabit karakterli alp özelliğine sahipken hikâyeye kahramanı olduktan sonra bu yapısından kopmuş, alp tipi yerine âşık / âşık kahraman tipine çevrilmiştir (Çetin, 2016, s. 435).

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakı/Azerbaycan qaracantali@live.com)

Köroğlu Destanı'nın Hazar Denizi'nin doğusundaki versiyonu, Doğu, Orta Asya veya Türkistan olarak adlandırılan kısmı daha çok mitolojik katlara sahip ve kökleri eski dönemlere inmektedir. Destan, Köroğlu'nun olağanüstü doğumu, ad alması, atı, peri kızı Ağayunus ile olan evliliği, sihirli silahları, dev, dağ-mağara, Hızır, erenler vb. mitolojik motif ve karakterlerle zengindir.

Fuzuli Bayat (2005) mitoloji-destan geçidi hakkında yazmakta: "Mit ve destanın iç içe girdiği dönem arkaik destanlar dönemidir... Arkaik destan mitle klasik destan arasında bir çeşit geçit aşamasıdır" (s. 112).

Köroğlu Destanı'nın Doğu ve Batı versiyonlarında ve o kabilden Türkmen ve Azerbaycan varyantlarında tekâmül sürecini analiz ederken bunun milli oluşum ile bağlı olduğunu görmekteyiz. "Mit ile fantastik özellikleri Doğu varyantlarında milli oluşum devri ile ilgilidir. Destanın Kazak, Özbek, Tacik varyantları 18. asırdan sonraki dönemde ve Azerbaycan-Türkmenlerindeki tarihi hadiselerden tamamıyla farklıdır. Bu nedenle de destanın bütün yapısı değişmiştir" (Koroğlu, 1983, s. 177).

Mucizevi Doğum

"Epik metin alanında kendini daha fazla ve kabarık olarak gösteren kahramanın mucizevi şekilde doğumu, folklora transformasyon olunmuş mitolojik-kozmozonik görüşlerin ürünüdür" (Qurbanov, 2011, s. 110). Eski Türk destanlarında kahramanın doğumu ve büyümesi olağanüstü ortamlarda gerçekleşmektedir, ama bu olağanüstü ortam ve durumlar aynı zamanda olağandır. Anlatıcının abartısı haricinde herşey gerçekçidir. Eski Türk destanlarında kahramanın sihirli doğum motifi bazı olağanüstü epizotlarla zengindir. Bu olağanüstü hususlar da kahramanın seçilmiş olduğuna ve gelecekte büyük yiğitlikler göstereceğine işaret eder.

Köroğlu Destanı'nın Doğu versiyonunda ve Türkmen varyantlarında yer alan "kahramanın mezarda / gorda doğumu" motifi Türk mitolojisindeki "kutsal mağaralar" motifini de hatırlatmaktadır. Türklerin türeyişi ve menşeyi hakkındaki bir efsaneye göre Türk milletinin ilk atası olan Ay Ata bir mağarada yaratılmıştır. Bahaeddin Ögel (1989) bu mağaraların "yeraltı dünyasını yer yüzüne bağlayan bir kapı gibi" olduklarını ifade eder (s. 21). Göktürkler'in kurttan türeyişiyle bağlı efsanelerinde de "mağaradan çıkma" motiflerinin olduğunu görmekteyiz.

Kahramanın doğumunda karşımıza çıkan mezar, doğum ve ölümü, yani hayat motifini simgeler. "Nitekim o insanın öldükten sonraki mekânı, aynı zamanda ikinci doğuşunun gerçekleştiği yerdir. Buradan da mezarın ana rahmine benzetilmesi ortaya çıkar." (Bayat 2009, s. 61).

Köroğlu Destanı'nın Türkmen varyantlarının bir çoğunda dede Cığalı Beydir, oğul Adı Bey ve hamile karısı vardır. Hamile karısının ölümünden sonra Adı Bey de uzun yaşamaz. Kadın mezarda doğum yapar. Cığalı Bey çocuktan haberdar olur ve onu evine getirir.

"Bir gece yatarken, Hızır Aleyhisselam gelip rüyasına girdi: Ey Cığalı Bey, sen üzülüp yatma, sen gelininin mezarına git, gözün ne hikmet görür? dedi. Bu düşü görüp keyfi hoş oldu, sabah namazını kıldıktan sonra gidip gelininin mezarını gördü. Baktı ki, bir erkek oğlan olmuş, annesinin ciğerini yalayıp yatıyor. Onu kucağına aldı ve mezarı gene muhkem edip dönüverdi, getirdi evine" (Görogly, 1996: I, s. 7).

Buraya kadar olaylar, eski Türk destanlarında olduğu gibi geleneksel olağanüstü doğum ile karakteristiktir. Olağanüstü doğumla kahramanın dünyaya gelmesi Türkmen varyantlarında ortak motif olsa da farklı varyantlar da verilmiştir. Bu farklar Cığalı Bey'in Göroğlu'nun dedesi değil, babası olması ve daha Göroğlu doğmadan kör olarak bilinmesidir. Bahşılardan toplanarak elyazma olarak korunan arşiv belgelerinde elyazma No:390f'de mucizevi doğum şu şekilde verilmiştir:

"Cığalı körün bir karısı var idi. Bu biçare hamile vaktinde vefat etmiş. Bu öldükten sonra birkaç ay ve gün geçti. Birkaç ay gün geçtikten sonra mezarlıkta bir oğlanın oynayıp

gezdiği görülmüş. Köy halkı hayret edip, bu oğlanın erkek ya da kız olduğunu öğrenmek için oğlanın çıktığı mezarının yanına oyuncak bebek, altın, iğ gibi şeyler bıraktılar. ‘Eğer erkek oğlan ise eyere biner; kız ise bebekle oynar, iğ eğirir’ diye. Oğlan mezardan çıktı. Baktı ki, eyer duruyor. Oğlan iğ ile bebeğe bakmadan, hemen eyere binip oynamaya başladı. Sonra eyerin üstünü tutkalladılar. Oğlan mezardan çıkıp eyere bindi, inmek istediğinde kuyruğu yapıştı, inemedi. Adamlar gelip onu yakaladılar. Sonra o körün karısı öldüğünde iki kattı, oğlan onundur’ diye, oğlanı köre verdiler” (Görogly, 1996: I, s. 331).

Destanda kahramanın çocukluk yıllarının hızla geçmesi motifi de geleneksel çizgileriyle uyumludur. Esas varyantlarda Rövsen adı verilen çocuk sokakta oynarken çocuklara zarar vermeye başlar. Bundan korkan Cıgali Bey, Rövsen’e bir zarar gelmesin diye onu alıp köyü terk eder. Rum diyarına gider ve burada Hünkâr’a seyislik yapar. Bir gün Hünkâr’ın isteği üzerine hediye bir tay seçer. Bu tay gelecekte Kırat’ın anası olacak su atından doğmuş tayıdır. Tayın Hünkâr tarafından beğenilmemesi üzerine Cıgali Bey’in gözleri kör edilir.

Hızır (Hıdır) - Şir Hüda Pir, Erenler

Türkler İslamiyet’i kabul ettikten sonra yeni inançlarına bağlı olarak düşünce dünyalarındaki bazı değişimler destanlara ve başka folklor ürünlerine de yansımıştır. Türklerin geçmiş hayatlarındaki yaşam tarzına bağlı olan mitolojik değer ve birikimlerinin birçoğu kılık değiştirerek İslami değer ve kültüre yaklaşmış, bazıları ise unutulmaya mahkûm olmuştur.

Yaşı bin yıllarla ölçülen eski Türk destanlarında da bu şekilde adaptasyon geçirmiş mitolojik karakter ve motifler mevcuttur. Destanlarımızda İslamiyet’ten önce var olan ya da İslam’ın kabulünden sonra oluşmasına rağmen halkın kan belleğinde korunmuş eski inanç sistemine ait unsur ve motifler bolcadır. Bu mitolojik unsurlardan biri de Hızır (Hıdır) karakteridir.

Arapça kökenli bir kelime olan Hızır, hemen hemen bütün kaynaklarda bir isim değil, “yeşil dal veya yeşilliği çok olan yer” anlamına gelen “el-Ahdar” kelimesinden türeyen “el-Hadır” şeklinde kullanılan bir lakap olarak değerlendirilmiştir. Bu lakabın kullanılmasının sebebi ise Hızır’ın oturduğu verimsiz, kuru yerlerin yeşerip dalgalanması yönündeki yaygın inançtır (Boratav, 2003, s. 253).

Türk sözlü edebiyatında ve hikâyelerde sıkça karşımıza çıkmakta olan ve çok eskilere kadar giden “bade içme” âşık edebiyatında bir gelenek olduğundan, doğru olup olmadığı tartışma konusu değildir. Burada bazen badeyi sunan Hızır, bazen ise bir pir veya derviştir. Rüyada âşık adayına hem mahlası, hem âşıklık yeteneği verilir ve mustakbel sevgilinin cemali gösterilir.

Eski Türk destanlarında mitolojik karakter olarak Hızır veya Hıdır’a sık sık rastlanılmakta. Türk halk inançlarında, genellikle Hızır’ı bazen yeşil, bazen beyaz elbise içinde, boz veya kır bir ata binen, yüzü kimi zaman örtülü, kimi zaman açık, elinde mızrak veya kamçı taşıyan bir atlı şeklinde düşünülmüş, aynı zamanda da istediği her kılığa, her yaşa girebilen biri olarak tasavvur edilmiştir. Onun en çok da ak saçlı, aksakallı bir ihtiyar derviş kılığına girdiği görülür (Ocak, 1985, s. 101-102). Hızır, kahramanların yardıma ihtiyacı olduğu, yaralandığı, ölüm tehlikesi yaşadığı, yolunu kaybettiği vs. durumlarda ortaya çıkarak kurtarıcı fonksiyonunu üstlenmektedir.

“Gavs (Hızır), Köroğlu’nun Zuhuru kolunun Kazak, Özbek, Türkmen varyantlarında da aynı fonksiyonu üstlenmiş olmakla birlikte, yalnız değildir. O, İlyas, kırklar, Hz. Ali ve bazen de üç yüz altmış erenle beraber bu görevini yerine getirir. Bu olağanüstü kişiler, yukarıda anılan varyantlarda Köroğlu’nun dünyaya gelişinden başlamak üzere destanın

sonuna kadar sıkıştığı yerde yardımına koşarak büyüyüp yiğit olmasında önemli görevler üstlenirler” (Karadavut, 1996, s. 112).

Rüyasında Hızır Aleyhisselam Rövsen’i gösterip dedi: Bu, bizim nefes oğlumuz, Sultan Adıbeğ’in oğlu, Cığalı Bey’in torunudur. Erenler dediler: Biz toplanmışken bu oğlanı muradına erdirelim. Rövsen’i yattığı yerde derin uykuya verip karnını kestiler, ciğerinin içini açıp yıkayıp temizleyerek nurla doldurdular. Rövsen hapşırıp uyandı. Ona bir cam verdiler, içip yine kendinden geçti. Rövsen yine hapşırıp uyandı, atını aradı. Hazret-i Ali Şir Hüda Pir bir nara attı, at kişneyerek geldi. Erenler atın beline kıldan altın kayışlı eyer, kadifeden örtü, leçekli gömlekçe koydular, başına zümrüden ala kayış saldılar. Rövsen’e deri çizme, ak kalpak, mavi çekmen giydirdiler. Erenler sordular: Senin gönlün çiftçilikte mi, ozanlıkta mı, kahramanlıkta mı, mollalıkta mıdır?

...Erenler dediler: Senin yönünü anladık, şimdi ne muradın varsa, bizden iste.

Rövsen dedi: Atıma, kendime yüz yirmi yıl yaş verin; atım ve kendim yüz yirmi yerden yara alsak da yıldız gördüğümüzde iyileşelim.

Erenler el verdiler, dediler: Oğlan, eksik kalmasın, yine iste.

Rövsen dedi: Düşman eline düşsem, tez kurtulayım, kılıcım küffara dokunsun, Müslüman’a dokunmasın.

Erenler el verdiler, dediler: Oğlan, eksik kalmasın, yine iste.

Rövsen dedi: Ahiret için saf imanımı verin, yetmiş iki dili gönlüme ayan edin.

Erenler el verdiler, ama bu defa yine iste demediler.

Rövsen dedi: Aman, erenler, öldükten sonra yolumu devam ettiren bir evlat verin.

Erenler dediler: Sana üç defa el verdik, sorduk, artık geçtir.

Rövsen’i üzgün gören Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir: Oğlum sen üzülme ben sana kendim bir nefes edeyim, ta kıyamet ahir zamana kadar adın yediden yetmiş herkesin dilinde dolaşsın. “Adın yerin altında yatmasın” diye nefes etti.

Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir, Rövsen’in beline keskin kılıç bağladı. Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir: Karanlık yurttan ışıklı yurda çıktı, adını Rövsen koydum. Gordan çıktı, adı Göroğlu olsun, dedi” (Görogly,1996: I, ss. 28-30).

Gaflette yatardım, geldi erenler,
“Kalk, gafil yerinden uyan!” dediler.
Gözüm açıp gördüm cümle cihanı,
“O kişiye Şah-ı Merdan” dediler.

Gaflette yatardım, açtım gözümü,
Erenler payına sürdüm yüzümü,
Okuttular Hak söyledim sözümü,
“Yetmiş bir kelime ayan” dediler.

Göroğlu Bey söyler, eksikli bende,
Pirim Şah-i Merdan, desteğim sende,
Beş vakit namazın kılıver günde,
“Ahiret yoldaşım iman” dediler (Görogly,1996: I, s. 33).

Hızır, Göroğlu’nun bütün hayatında yanında, zor anlarında yardımındadır. Göroğlu yaralandığında, yaralarını Hızır (Hıdır) – Şir Hüda Pir’in Ağayunus Peri’ye verdiği mendil iyileştirir. Göroğlu’nun düğününde Şir Hüda, Ağayunus Peri’ye bir mendil vermiştir. “Ne zaman ağır yaralı olsa yaralarını yıkayıp, temizleyip bu mendille silip sürsen, Göroğlu bir defa ölümden kurtulur” demiştir. Yaralandığında Ağayunus Peri mendili çıkarıp Göroğlu’nun vücudunu siler. Bir zaman sonra Göroğlu hapşırarak hiç yere düşmemiş gibi olup yerinden kalkar (Görogly,1996: II, s. 69).

Kırat

Dünya mitoloji tarihinde sihirli atlar başkahramanın arkadaşı ve yardımcısı olarak görülmektedir. Bunlara Türklerde Tulpar, Kırat; Yunanlılarda Pegasus, Areion, Satur, Kentaur, Keiron, Pedasos, Baliyos, Kanthos; Hintlilerde Uççayşhravas; Çinlerde ve Korelilerde Kolima, Lonqma; İskandinavyalılarda Skinfahi, Hrimfahi, Sleypnir vb. mitoloji atları örnek göstermemiz mümkündür.

Türk kültür ve medeniyet hayatının farklı devirlerinde at, tüm canlılığı ile halk muhayyilesinde efsaneler de yaratmıştır. Türk halkının muhayyilesinde doğan bu efsaneler, atların menşelerini farklı şekillerde oluşturmuştur. Bunun neticesinde atların gök, rüzgâr, toprak ve su menşeli oldukları ile ilgili efsaneler doğmuştur (Elçin, 1997, s. 502).

Atlar, eski dönemlerden beri göçebe toplumlarda insanların en güvenilir dostu ve yardımcısı olmuştur. Türk mitolojisinde önemli bir yeri olan kanatlı at Tulpar da bunlardan biridir. Tulpar'ın Yunan mitolojisindeki karşılığı Pegasus'tur. Efsaneleşmiş atların başında Türk mitoloji tarihinde örneği bulunmayan Tulpar gelmektedir. Eski Türk destanlarında Tulpar'ın kanatlarının olduğuna, bu kanatların insan tarafından görülmesi durumunda Tulpar'ın ortadan kaybolacağına inanılır.

Eski destanlarımızın başkahramanı ve olağanüstü güçlere sahip olan Kırat, su menşeli atlardandır. Kırat'ın hem anası hem de babası sudan çıkmıştır. O diğer atlardan farklıdır.

Kahramana yardım eden sihirli at, Türk destanları için karakteristiktir.

“Atların dünya tarih ve medeniyetinde oynamış olduğu önemli roller, basit bir binek hayvanı veya etinden, sütünden ve yününden yararlanılan bir varlık olmaktan daha fazladır. Kutsal sayılan ve bir insan gibi değer verilen atın yaradılışında da olağanüstü özellikler gözlemlenmektedir” (Kaba, 2011, s. 19).

Kazakistan'da Dede Korkut'la ilgili anlatılan efsanelerin birinde şöyle söylenmektedir: “Köroğlu, Dede Korkut'un eşi Helime'den dünyaya gelmiştir. Onun Kırat'ını Dede Korkut beslemiştir. Kırat ise denizden çıkan bir su atı ile sıradan bir atın birleşmesinden doğmuştur. Bu birleşmeden doğan çirkin tay Dede Korkut'un sihri ile Kırat olmuştur” (Alptekin, 1997, s. 23).

At, destanlarda aynen kahramanın kendisi gibi olağanüstü özelliklere sahiptir. Kahraman atı olmadan hiç bir işi başaramaz. Destanlarımızda zaferin ve yenilginin gerçek sahibi atdır. Atsız kahraman olmaz, Köroğlu da tek başına yok gibidir. Onu anlamlı kılan, kimliğine ve kahramanlığına nitelik kazandıran Kırat'tır. Destan kahramanlarının atları akıllı, tehlikeyi önceden sezen ve haber veren özellikleri ile seçilirler.

Destanda hüner gösteren iki güç var: Kahraman ve onun atı. Bu motif Türk destancılık geleneğinin başyapıtlarından biri olan “Kitab-ı Dede Korkut”ta daha keskin hatlarla ve hem de atın üstünlüğü ile verilmiştir: “Qazan Beg aydır: “Bu hüner atındır, erin midir?” Han aydır: “Yog, at işlemese, er ögünmez. Hüner atındır” (Kitabi-Dede Qorqud, 2004, s. 276).

Köroğlu Destanı'nın Doğu ve Batı versiyonlarının bütün varyantlarında olduğu gibi Türkmen varyantlarında da Kırat, efsanelerde adı geçen su menşeli attır. Hünkâr tarafından gözü kör edildikten sonra torunu Rövsen, gelini Gülenam ve daha bir tay olan Kırat'ın anası olacak atla Üçgümmez Dağı'nda yaşamaya başlayan Cığalı Bey, burada Kırat'ın özel talimiyle ilgilenir. Tay önce anasıyla birlikte insan gözünün görmeyeceği bir yere, Aras Nehri'nin kıyısına bırakılır. Dedesi Rövsen'e ata bakmaya izin vermez. Bir gün tayı kontrol etmeye gelen Rövsen onun sesini duymaz, bakmaya mecbur kalır. O, gözlerini açınca nehrin diğer kıyısındaki tayı görür. Rövsen, tayın Aras Nehri'nin üzerinden o sahile bu sahile zıpladığını görür.

Rövsen gördüklerini dedesine anlatır, “Cığalı Bey, Rövsen'e artık zamanın geldiğini, atı yer altında bağlı bir yerde kırk gün tutmak gerektiğini söyledi. Kırk günün tamamında

Cıǧalı Bey ata baktı, ama biraz gün ışığı düştüğünü görüp Rövsen'e yeniden atı kırk gün karanlıkta tutmayı emretti. Kırk gün sonra Cıǧalı Bey atın tam mükemmel olduğunu söyledi” (Görogly, 1996: I, ss. 28-30).

Rövsen, karanlık yerden çıkarılan Kırat'ı Aras Nehri'nin kıyısında kaybeder. Onu ararken bir ağacın altında uykuya kalır. Uykusunda atı, Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir ve üç yüz altmış eren tarafından ona geri verilir.

Kırat, hem anası hem de babası tarafından su atları soyundan gelmesi ve çok iyi bir seyis olan Göroǧlu'nun dedesi Cıǧalı Bey tarafından özel bir şekilde bakımı ve beslenmesi neticesinde mükemmel bir ata dönüşmüştür. Bütün bunlardan sonra Kırat'a Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir ve üç yüz altmış eren tarafından verilmiş olağanüstü güçler onu yenilmez bir kahramana çevirmiş, o, Göroǧlu'nun ayrılmaz savaş arkadaşı ve dostu olmuştur.

Peri Kızı

Türkmen Köroǧlu'nda Göroǧlu, Peri kızı Ağayunus'u rüyasında görür ve ona âşık olur.

“Göroǧlu'nun rüyasında bir açık sarı elbiseli, açık sarı sarıklı ihtiyar baba, bir perinin elinden tutup meyhaneye girdi. Getirip kucağına teslim etti. Oğlum sen üzülp yatma, senin eşin budur. Buna köyü Kaf'ta Cihan Padişahı'nın kızı derler. Adına “Ağayunus Peri” derler dedikten sonra o ihtiyar baba çıkıp gidiverdi” (Görogly, 1996: I, s. 71).

Göroǧlu, Ağayunus'a ulaşmak için Kaf Dağı'nın yolunu tutar. Düşünde görünen ihtiyar baba tekrar yoluna çıkar. “Oğlum bu gün senin düşüne girdiğim kırkinci gün. Seni de onun rüyasına sokmuştum. Bir zat rüyama girdi diye o da rahatsız olmuştur. Kible kapısından varırsan eşige yaslanmış bir ejderha yatıyordu. O periyi kendisi cadı duasıyla ejderha yapmış... Bir avuç toprağa nefes üfleyip verdi. Git bunu ağzına bırak! Bozulur, ağaç olur da yatıverir, olmazsa seni de geçirmez” (Görogly, 1996: I, s. 77).

Rüyasındaki ihtiyar Göroǧlu'nun Ağayunus Peri'ye kavuşmasındaki bütün engellerin önünü açar. Her sefer rüyasına girer ve nasihatlarıyla Göroǧlu'nu yeni tuzaklardan kurtarır. Sonunda Göroǧlu Ağayunus Peri'yi Kaf Dağı'ndaki babası Cihan Padişahı'nın sarayından kaçırmayı başarır. Göroǧlu'nun eşi bir Peri kızıdır ve ateşten yaratılmıştır. O da rüyasında görüp âşık olduğu Göroǧlu ile evlenmeyi kabul eder.

Ağayunus Peri olağanüstü güçleriyle Göroǧlu'nu korur ve ona yardım eder. O, cadı duasını okuyup tırnağına bakınca kırk gün önce olanları ve kırk gün sonra olacakları okuyabilmekte ve dilediği zaman kumru kuşuna dönüşüp uçabilmektedir.

Sonuç

Köroǧlu Destanı'nın Doğu versiyonunda ve Türkmen varyantlarında Batı versiyonundan farklı olarak ilk kolda kahramanın gorda (yani mezarda) mucizevi doğumu, destanın mitolojik unsur ve karakterlerle zengin olacağına işaretler. Olağanüstü şartlarda başlayan destan olağanüstü yardımcı kahramanlarla devam eder. Kırat, Hızır Aleyhisselam Şir Hüda Pir (Hz. Ali), Ağayunus Peri, erenler, aksakallar, kalenderler, cadılar, ejderhalar, sihirli silahlar, dev, dağ-mağara vs. hepsi destanın mitoloji katlarını oluşturmaktadır. Bunlar Köroǧlu Destanı'nın Doğu versiyonunu eski Türk kahramanlık destanlarına yaklaştırmakta ve mitolojik motiflerle zengin mitoloji-destan geçidi sürecini göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Alptekin A. B. (1997). “Kazakistan'da Anlatılmakta Olan Dede Korkut ile İlgili Efsaneler”, V. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi - Halk Edebiyatı*. – Ankara.
- Bayat. F. (2005). *Mitolojiye Giriş*. – Çorum, Keram.
- Bayat. F. (2009). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroǧlu Destanı; Türk Dünyasının Köroǧlu Fenomenolojisi*. – İstanbul, Ötüken.
- Boratav P. N. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru*. – İstanbul, K Kitaplığı.
- Çetin İ. (2016). “Medeniyet Değişiminde Kahraman-Mit ve Destandan Hikâyeye”, VI. Uluslararası “Köroǧlu ve Türk Dünyası Destan Kahramanları” Sempozyumu Bildirileri. 10-12 Ekim 2016. – Bolu / Türkiye.

- Elçin S. (1997). “Atların Doğusları ile İlgili Efsâneler”, *Halk Edebiyatı Arastırmaları 2.* – Ankara, Akçağ Yayınları.
- Görogly. *Türkmen halk Destanı*, I cilt. (1996). Taşyörlan: Nurmemmet A. – Ankara. Bilig Yayınları.
- İbrayev Ş. (1998). *Destanın Yapısı.* (Akt. Ali Abbas Çınar). – Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kaba A. (2011). *Altay, Tuva, Hakas ve Şor Destanlarında At Motifi Üzerine Bir İnceleme.* – Kırşehir.
- Karadavut Z. (1996). *Köroğlu'nun Zühuru Kolu Üzerine Mukayiseli Bir Araştırma (İnceleme-metinler).* – Konya.
- Kitabi-Dede Qorqud.* (2004). – Bakı, Önder neşriyyatı.
- Qurbanov N. (2011). *Azərbaycan Folklorunda Mifoloji-Kosmoqonik Görüşler.* – Bakı.
- Ocak A. Y. (1985). *İslâm Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü.* – Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ögel B. (1989). *Türk Mitolojisi-1.* (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). – Ankara, TTK Yayınları.
- Tehmasib M. (2010). *Seçilmiş eserleri.* 2 cildde, I cild. – Bakı, Mütercim.
- Короглы Х. Г. (1983). *Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана.* – Москва, Издательство Наука.
- Мелетинский Е. М. (2004). *Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники.* – 2-е изд., испр. – Москва, Вост. лит.

ATASÖZLERİ ve DEYİMLERDE YALAN ANATOMİSİ, KOLEKTİF TUTUM

Anatomy of Lie and Collective Attitude in Proverbs and Idioms

Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI*

ÖZET

Sözlü, yazılı ve elektronik kültür olarak tanımlanan kültürel ortamlar içerisinde, yazılı ve elektronik kültürün tarihi oldukça yenidir. Yazının icadı ve yaygınlaşması ile dijital teknolojinin yakın zamanda kullanımı, kültürel iletişim biçimlerini de değiştirmiştir. Eski kültür çağlarından beri sözlü kültür ortamı, kendi ifade, kayıt ve iletişim biçimleriyle insanlığın kültürel birikiminin geleceğe aktarımını sağlamıştır. Bu süreç içerisinde gündelik hayattaki olay ve durumlar karşısında elde edilen deneyimler, gelecek kuşaklara çeşitli söz kalıplarıyla taşınmıştır. Bu ifade kalıplarından atasözleri ve deyimlerin, sözlü kültür ortamı içerisinde önemli işlevleri vardır. Atasözleri ve deyimler, insanın fiziki ve sosyal çevresiyle olan ilişkilerine dair tecrübi bilgi içeren mesajları gelecek kuşaklara taşır. Dinamik yapısını muhafaza eden Türk sözlü kültürü, atasözleri ve deyimler bakımından zengindir. Atasözleri ve deyimler üzerinden bir toplumun hayat karşısındaki geleneksel tutum, davranış ve algılama biçimleri anlaşılabilir. Bu çalışmada Türkiye Türkçesinde kullanılan yalanla ilgili atasözleri ve deyimler ele alınacaktır. Çalışmada yalanla ilgili atasözleri ve deyimlerden hareketle, Türk halk felsefesinin yalan karşısında geçmişten bu yana geliştirmiş olduğu tutum ve tavır üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: yalan, atasözü, deyim, değerler aktarımı, bellek

ABSTRACT

Within the cultural environments defined as oral, written and electronic culture, the history of written and electronic culture is quite new. With the invention and spread of writing, the recent use of digital technology has changed the forms of cultural communication. Since the old cultural ages, the oral culture environment has provided the transfer of humanity's cultural accumulation to the future through its own forms of expression, recording and communication. In this process, the experiences obtained in the face of daily events and situations have been conveyed to future generations with various word patterns. Proverbs and idioms of these expression patterns have important functions in the oral culture environment. Proverbs and idioms convey the messages that contain experiential information about human's relations with physical and social environment to future generations. The Turkish oral culture, proverbs and idioms that maintain its dynamic structure are rich in terms. Proverbs and idioms can be used to understand the traditional attitude, behavior and perception of a society against life. In this study lies and phrases in the Turkish proverbs used in Turkish will be discussed. The study will focus on the proverbs and idioms of lies, the attitude and attitude developed by the Turkish folk philosophy against the lie since the past.

Key words: lie, proverb, idiom, values transfer, memory

1. Giriş

Üzerinde kapsamlı çalışmalar yapılan atasözleri, yapı, işlev, içerik yaratım ve aktarım biçimlerindeki zenginlikten dolayı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Lakin yapılan tanımların işaret ettiği ortak nokta, geçmiş deneyimlerin sonuçlarının şifrelenerek gelecek kuşaklara belirli söz kalıplaşmasıyla aktarılması olduğu görülür. Konuyla İlhan Başgöz "Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı" başlıklı yazısında hem Türkiye'de hem de dünyada atasözlerinin farklı yanlarını ele alan 143 atasözü tanımından bahseder ve bu durumu folklor ürünlerinin dinamik yapısıyla ilişkilendirir (Başgöz, 2006, 85-96). Üzerinde yapılan çalışmaların kapsamına göre atasözleriyle ilgili yeni tanımlar da ortaya konulmaktadır. Pek çok sözlü kültür çağı ürünü olduğu gibi, kültür tarihi içerisinde atasözleri, ortak zihin yapısını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ortak zihin yapısından kasıt atasözlerinin, insanın hayat karşısındaki "tavır ve zihniyetlerinin" (Çobanoğlu, 2004, 1) göstergeleri olmasıdır. Lüzum görülen uyarıları gelecek kuşaklara aktarmak, sözlü zihin yapısının atasözleri vasıtasıyla başvurduğu önemli yollardan birisidir. Atasözleri, bu anlamda geriye dönük olarak bakıldığında toplumun geçmişteki kolektif kültürel kodlarını geleceğe aktaran önemli şifrelerdir. Türk kültür tarihinde sözlü kültürün zenginliği dikkate alındığında atasözlerin üstlendiği rol ve işlevler daha iyi anlaşılacaktır.

* Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/Türkiye (İleti.27@hotmail.com)

Bu bildiride öncelikle kısaca atasözü ve deyim kavramları ele alınarak atasözü ve deyimlerin Türk halk felsefesini temsil işlevi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede atasözleri ve deyimlerin kolektif kültürel tutumları yansıtması tartışılacaktır. Bu tutumlara bir örnek olarak yalana, Türk halk felsefesindeki bakış değerlendirilecektir. Bu çalışmada Türk atasözleri ve deyimlerindeki yalan örnekleri üzerinden, yalan ve yalancı konusundaki ders ve uyarılar, verilen mesajlar okunmaya çalışılacaktır. Çalışmada metin analizi yapılan atasözü ve deyim örnekleri, Ömer Asım Aksoy *Atasözleri Sözlüğü 1* (Aksoy, 1988), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2* (Aksoy, 1984), Aydın Oy *Tarih Boyunca Türk Atasözleri* (Oy, 1972), Özkul Çobanoğlu'nun *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü* (Çobanoğlu, 2004) adlı çalışmalarından alınmıştır.

2. Atasözleri, Deyimler ve Kolektif Tutum

Geniş muhtevasıyla atasözleri, “kültür, dil ve iletişim olgularının bulunduğu kavşakta kesişen ve çeşitli konularda “makbul” kabul edilen düşünce ve davranış kodlarının” (Bekiroğlu, 2014, 80-97) göstergeleridir. Az sözle çok şey anlatma esasına dayalı bir tür olan atasözleri, kısa, özlü ve kalıplaşmış sözlerdir. Atasözleri, erken dönem insanın yol göstericisi düsturlarıdır. Toplumlar ilkel dönemden imparatorluklar çağına ve sonrasında ulusal döneme geçinceye kadar “düşünen insan kafası”, sürekli olarak yeni şartları yorumlayan atasözleri yaratmıştır. Anonim halk edebiyatının bir türü olarak atasözü, eski Türkçede “sab/sav” sözcüğü ile karşılanmaktaydı. Bu kelime, Göktürk abidelerinde, Uygurlardan kalma eserlerde, XI. asırda Karahanlılar devrinde doğu Türkleri arasında, “söz, haber, mesaj, nutuk, şöret, şey” anlamlarında gelen “sa” fiilinden türemiştir. Tarihi süreçte sab/sav kelimesinin karşılığı olarak Türk Dünyasının farklı yerlerinde çeşitli kullanımlar mevcuttur. Mesel, dunrub-ı emsal, darb-ı mesel, atalar sözü, deyişet bunların bir kısmıdır. Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't Türk* ve Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig*'inde atasözü örnekleri bulunur (Aksoy, 1988, 15-16; Oy, 1972, s. 6; Elçin, 1993, 623, 624).

Şükrü Elçin, atasözlerinin hayatın bütün alanlarını kapsadığını vurgulayarak muhtevasının çerçevesini çizer. Atasözleri, “hayat prensibi olacak fikir ve düşünceleri, din, ahlak, hukuk, iktisat, terbiye, gelenek-görenek ile tabiat hadiselerinden, teknikten vb. çıkacak kaideleri müşahhasan mücerrede giden bir yolla, bazen bir fıkra kılığında söz ve yazı ile nesillerden nesillere intikal ettiren hikmetli cümlelerdir.” (Elçin 1993, 625) Pertev Naili Boratav atasözlerinin bağımsız bir tür olmadığını söyler. Boratav, “Atalarsözü, masal ya da türkü gibi, durup dururken tek başına söylenmez. Bir atalar sözünün söylenmesi için belli bir vesilenin çıkmış olması gereklidir.” (Boratav, 1995, 19) diyerek, atasözlerinin belirli bir bağlamın ürünü olduğuna işaret eder. Bu bağlam, belirli bir olay veya durumun tekrarı ya da ifade anı olabilir. Ömer Asım Aksoy atasözlerinin biçim özelliklerini, “kalıplaşmış sözler, kısa ve özlü olup az sözle çok şey anlatır, çoğunlukla bir iki cümle olur” şeklinde sıralar. Aksoy, atasözlerinin içerik özelliklerinin çerçevesini ise, sosyal olayların nasıl olageldiklerini aktaran atasözleri, doğa olaylarının nasıl olageldiklerini aktaran atasözleri, dolaylı olarak ders verme amacı olan atasözleri, doğrudan ahlak dersi ve öğüt vermeyi amaçlayan atasözleri, bilgece yol göstermeyi amaçlayan atasözleri ile töre ve gelenekleri bildiren atasözleri (Aksoy, 1988, 15-18) şeklinde çizer. Aksoy'un sıraladığı içerik özelliklerine bakıldığında atasözlerinin, hayatın bütünüyle ilgili olduğu görülür. Bir anlamda insan, içinde bulunduğu sosyal çevre ve fiziki ortamla olan bütün deneyimlerinden elde ettiği sonuçları, uygulanması veya kaçınılması gereken durum olarak belirli kalıplarla gelecek kuşaklara aktarmıştır. Dolayısıyla atasözlerine bakıldığında bir toplumun geçmişte hangi sosyal ve fiziki şartlarda yaşadığını görmek mümkündür. Zira her devrin kültür yapısı, o devrin sözlü ve yazılı metinlerine yansır. Son dönem kültür çalışmalarında öne çıkan bir yaklaşım olarak kültür ekolojisi kavramı bağlamında atasözlerini müstakil çalışmalarda ele alıp incelemek Türk

kültür tarihinin çeşitli dönemlerine ışık tutacaktır. Şükrü Elçin, atasözlerinin bu zengin içerik dünyasıyla ilgili olarak “dilcilerle halk edebiyatçıların toplayacağı bu malzemelerin filoloji, tarih, sosyoloji ve psikolojinin ışığı altında incelendikten sonra Türk halk hayat görüşü ve felsefesinin bir bütün olarak ortaya çıkacağı muhakkaktır” (Elçin, 1993, s. 128) tespitinde bulunur.

Özkul Çobanoğlu “Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler” (Çobanoğlu 2000, 12-14) başlıklı makalesinde halkbilim çalışmalarında halk fikrinin yansımalarının tüm halkbilim türlerine yansıdığını söyler. Atasözlerinin de örnek türler içerisinde sayıldığı bu çalışmada, Türklerin “geleneksel dünya görüşünün” veya “halk felsefesinin” bir bütün olarak ortaya konulmasında atasözlerinin de önemli bir başlık olduğu sonucu çıkar. Bu bütün içerisinde etik değerler ve özel olarak da yalan konusunda, Türklerin geleneksel dünya görüşünün aldığı tavrı, atasözleri ve deyimler üzerinden okumak mümkündür.

Bir diğer kalıplaşmış ifade biçimi ise deyimlerdir. “Deyimler, asıl anlamlarından uzaklaşarak yeni kavramlar meydana getiren sözlerdir. Bu sözler duygu ve düşüncelerimizi, başka bir söyleyişle dikkati çekecek bir ifade ile komprime halinde anlatan isim, sıfat, zarf, basit fiil ve birleşik fiil görünüşlü gramer unsurlarıdır.” (Elçin 642). Musa Sağlam’ın da ifadesiyle deyimleri, “benzetme, eğretileme, örtmece gibi değişik söz sanatlarından yararlanarak bir olayı ya da durumu tasvir etmek veya ifade etmek için kullanırız. Deyimler atasözlerinden farklı olarak hüküm özelliği taşımaz ve cümle içinde kullanılmadıklarında eksik ve anlamsız olur (Sağlam, 2000, 46).

Atasözü ve deyimlerin önemli kültürel ifade biçimleri olarak ön plana çıkmasındaki en temel sebeplerden birisi sözlü kültür çağındaki işlevleridir. Zira yazılı zihinden farklı olarak sözlü zihnin çalışma, kaydetme ve taşıma biçimlerinden birisi, atasözü ve deyimler şeklindeki söz kalıplarıdır. Sözlü zihnin çalışma ve kayıt biçimlerini Walter J. Ong, “Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi” (Ong, 2013) adlı çalışmasında ayrıntılı olarak ele alır. Ong, “yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bile bilmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri, "birincil sözlü kültür" olarak” nitelendirir (Ong, 2013, s. 23-24). Yazı öncesi çağı insanının, düşünme ve kaydetme biçimi yazılı kültür çağı insanından farklıydı. Birincil sözlü kültür ortamı olarak ifade edilen bu kültür çağında belleğe dayalı düşünme, kaydetme ve nakletme biçimi kullanılmaktaydı. Bu kayıt sisteminde belleğin pekiştirilmesi önemliydi. Atasözleri, pekiştirme biçimlerinden birisi, kalıplaşmış söz grupları şeklinde nitelenir. “Dünyanın dört bucağından derlenen pek çok atasözü, tamamen insana özgü konuşma olayının ilk sözlü biçimine, onun gücü, alımlılığı ve tehlikelerine ilişkin gözlemlerle doludur.” (Ong, 2013, s. 21).

Sözlü kültür çağında atasözlerinin “düşüncenin ritmik, dengeli tekrarları ya da antitezleriyle, kelimelerdeki ünsüz ve ünlü seslerin uyumuyla, sıfatlar ve başka kalıpsal ifadelerle akmalı, herkesin sık duyup kolaylıkla hatırladığı, kolay hatırlanacak şekilde biçimlenmiş atasözlerden oluşması ve belli izleklere yerleştirilmesi (örneğin toplantı, yemek, düello, kahramanın "yardımcısı" vb.) gerekir. Ciddi düşünce, bellek sistemleriyle iç içedir.” (Havelock’tan akt. Ong, 2013, s. 50). Bu iç içelik, “daha önceki kuşakların yargılarını ve gözlemlerini genellikle dilsel bir imge şeklinde, bizlere yaşamımızda yol gösterici birer kural olarak” atasözü şeklinde sunulur (Sağlam, 2000, 45-51). Atasözleri ve deyimlerin hem yapı olarak dile bağlılığı hem de belirli sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve coğrafi şartların ürünü olması, bir dilden bir dile tercümesini de zorlaştırır. Bir kültürel bağlamda üretilmiş olan yargı, gözlem ve yaşam şartları başka bir kültürde geçerli olmayabilir. Dolayısıyla çıkartılacak sonuçların da birebir anlaşılması beklenemez. Aynı durum ana dili Türkçe olan kişi için bile geçerlidir. Zira atasözü ve deyimlerde gösterilenle kastedilen birbirinden farklı olabilir. Kastedilenin anlaşılabilmesi için o kültürel bağlamdan haberdar olmak gerekir (bkz. Sağlam, 2000, s. 47-49).

Özkul Çobanoğlu’nun da ifadesiyle, “yazılı kanunların olmadığı dönemlerde, kişilerin ve toplumların düşüncelerine ve yaşayışına yön veren kurallar başta olmak üzere, Türk

atasözlerinde sosyo-kültürel hayatın hemen her safhasıyla ilgili olumlu-olumsuz değerlerin taksonomisine dayanan bir genişlik ve zenginlikte konuların ele alınıp işlendiği görülür.” (Çobanoğlu, 2004, s. 40). Bu kapsamda ilgili literatüre bakıldığında atasözleri ve deyimlerin pek çok disiplinin ilgi alanına girdiği görülür. Halkbilimi bağlamında geleneksel yaşam biçimi içerisinde halk hayatındaki ekonomik süreçler (Avcı, 2014), atasözü ve deyimlerde kan kavramı (Demir, 2016), atasözü ve deyimlerde iklim, mevsimler, hava olayları ve halk takvimi (Özcan, 2015), doğa-insan ilişkisi (Fidan, 2011), ölüm (Duman, 2012) gibi birkaç çalışma örnek olarak verilebilir.

3. Yalan

Bu çalışmanın odak noktasını atasözleri ve deyimlerde yalan ve yalana karşı Türk halk felsefesinde alınan kolektif tavır teşkil eder. Sözlü kültür çağı insanının, ortak deneyim ve ortak belleğe dayanan tecrübi bilgiler içerisinde yalan konusu önemli uyarı başlıklarından birisidir. Kolektif şuur sosyal hayatın düzeni ve devamlılığı noktasında daima öğüt, ders ve yön verici olmuştur.

Yalan, Türkçe sözlükte “aldatmak amacıyla bilerek ve gerçeğe aykırı olarak söylenen söz; gerçek olmayan asılsız uydurma” (Türkçe Sözlük, 2005, s. 2114) şeklinde tanımlanır. Yalan, doğru, gerçek, hakikat gibi kavramlar, başta felsefe olmak üzere pek çok bilgi alanının konusu olmuş; dinler tarihi, hukuk, edebiyat ve anlatılardan başlayarak sinema ve medya endüstrisine kadar uzanan geniş bir yelpazede yalanın boyutları tartışılmıştır. Erken dönem dini metinlerden başlayarak, çeşitli bakımlardan yalanın tanımı üzerinde durulmuştur. Yalan bir şekilde doğruluğun zıttı olarak tanımlanmaya çalışılmış ve yalan söyleyen kişinin özgürlük hüviyetinden vazgeçtiği vurgulanmıştır. Zira doğruluktan vazgeçen kişi, toplumsal meşruiyetini kaybeder, dolayısıyla artık özgür bir insan değildir. “Yalan, insan haysiyetinden vazgeçilmesi ya da bizatihi bu haysiyetin ortadan kaldırılması demektir.” (Sidgwick, 1998, ss. 52-55).

Immanuel Kant, yalanı tartışırken, doğruluk üzerinden tanımlayarak salt doğrulukluluk vurgusu yapar ve doğruluğu kişiye “formel” bir ödev olarak biçer. Bu ödev, iyi niyetli bile olsa herhangi bir yalan durumundan daha değerlidir. Ona göre ödevin özünü herhangi bir şekilde sarsmak, insanlığa karşı haksızlıktır (Kant, 1998, ss. 47-52). Kant’ın yalan karşısında bu salt doğruluk ilkesine paralel bir başka görüşü Henry Sidgwick ortaya koyar. Sidgwick, iyi niyetle bile olsa yalanın her türlü türünün kötülüğünü, bir çocuğun dünyasındaki yıkıcı etkisini örneklendirir. Onları korumak veya bir hakikati öğrenmesinin kötü olacağı durumlarda bile yalana başvurmanın, yalanın hangi ölçütle doğru başvuru yolu olacağını tartışır. Böyle bir ölçütün göreceli olacağını söyler. Her türlü durumda güvenin uğrayacağı zarar, kaçınılmaz olarak aldatmayla elde edilecek kazançtan daha büyük olur (Sidgwick, 1988, ss. 52-55).

Öte yandan Friedrich Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” adlı yazısında, insan neden yalan söylerin cevabını ararken zayıflık vurgusu yapar. Ona göre; zayıf insan, dışarıyla mücadelesinde kendisini başka bireyler karşısında ayakta tutabilme isteğiyle doğru orantılı olarak zihnini aldatma yönünde çalıştırır. Bu durumu şu şekilde tarif eder:

“Zihin, bireyin ayakta durmasının aracı olarak, başlıca gücünü aldatmacada gösterir; aldatma, daha zayıf, daha az kanlı-canlı bireylerin kendilerini ayakta tutmalarının aracıdır; çünkü, zayıf olduklarından, var olma kavgasına boynuzlarla ya da yırtıcı hayvan dişleriyle katılamazlar. İnsanda bu aldatma becerisi doruk noktasına ulaşır: burada yanıltma, pohpohlama, yalan söyleme ve aldatma, arkadan konuşma, başka türlü gösterme, sahtelik içinde yaşama, maske takma, şeylerin üzerini örten uzlaşmalar, başkaları karşısında da kendi karşısında da oyun oynama, kısacası tek bir kendini beğenmişlik alevinin çevresinde uçuşup durma, öylesine kural ve yasadır ki, insanların arasından bir dürüst ve arı doğruluk güdüsünün

nasıl olup da ortaya çıkabildiğinden daha anlaşılabilir bir şey yoktur, neredeyse.” (Nietzsche, 1998, ss. 55-67).

Nietzsche'nin zayıflığın tezahürü olarak gördüğü yalan ve aldatma durumunu Roy Forbes Harrod, konuyu bilinç ve irade noktasına çekerek, salt faydacılığa işaret eder. Faydacı zihin tek yönlü çalışır ve “daima en fazla mutluluk sağlayacak edimi seç.” ilkesiyle hareket eder. Faydacı kişi, söz söyleyen kişinin güvenilirliğini kaybetmesi ve genel olarak söz karşısında güvenin kaybolabilmesini de içeren olası sonuçlar, hakikatten daha fazla mutluluk getirecekse, daima yalan söylenmesini savunur.” (Harrod, 1998, ss. 67-73).

Mehmet Ergüven “Gerçeğin Maskeleri” adlı yazısında yalanın, yalancının dünyasındaki sıradanlığını ve genelleyiciliğini vurgular. Yalancı, zihnindeki “yalan dünyayı” yıkmamak için, dış dünyayı yalancılıkla karalar. Ona göre bu basit bir oyundur. Yalancının “Yalancı, kurallarından haberdar olmadığımız bir oyunu hayatın bütününe yayarak pusuya düşürür bizi; şans, hırs ve oyun gücünden hareketle önce yakın çevresini oyuna dahil eden böyle biri, giderek tüm toplumu bu oyunun figüranlarına çevirebilir.” (Ergüven, 1998, ss. 86-93). Bu kurguyu doğal bir aktör olarak oynayan yalancının sahnesi temas ettiği bütün hayatlar ve durumlar olabilir.

Timur Kuran, *Yalanla Yaşamak* adlı kitabında, daha geniş bir kavram olarak ele aldığı yalanı, “tercih çarpıtması” olarak niteler ve tercih çarpıtmasını “yalanla yaşamak” olarak tanımlar. Tercih çarpıtmasının (yani yalanın) sonuçları iki ayrı kategoride toplanabilir. İlki, “dışa vurulan tercihlerin toplumsal sonuçlar doğurmasıdır. İkincisi ise, tercih çarpıtmasının yarattığı toplumsal ortamın, kişilerin gizlemeye çalıştıkları tercihleri dönüştürebilmesidir. Birinci kategoride bireysel seçimler, toplumsal sonuçları biçimlendirir. İkincisinde ise, nedensellik tersine döner; yani toplumsal sonuçlar bireysel seçimleri biçimlendirir. İşte, bu iki kategoriyi birleştirdiğimizde, toplumsal sonuçlar ile kişisel seçimler arasında döngüsel bir nedensel ilişki elde etmiş oluruz. Demek ki tercih çarpıtmasının sonuçlarını belirlemek ve anlamak için, gerek kişilerin toplumsal değişkenleri nasıl biçimlendirdiğini, gerekse toplumsal değişkenlerin kişileri nasıl biçimlendirdiğini soruşturmak zorundayız” (Kuran, 2013, s. 23, 36). Yani, yalanın aldığı boyut, karmaşık bireysel ve toplumsal sonuçlar ortaya çıkarabilir.

Yalanın, bireyin ve toplumun sivil hayatında olduğu gibi resmî işleyiş içerisinde de bir argüman olarak kullanıldığı pek çok tarihsel örnek vardır. Ülkü Tamer, “Yalan, İhanet Yıllarının En Yaygın Aracıydı” adlı yazısında konuyu Batı'dan örneklendirir. Yalan konusu devletlerin siyasi tarihlerine de damgasını vurmuştur. Batı da Soğuk Savaş döneminde yalanın iç politikada bir yönlendirme aracı olarak yaygın biçimde kullanılması ve bunun roman ve sinemaya yansması sıkça görülür (Tamer, 1998, ss.144-151). Timur Kuran bu konuyu daha geniş olarak ele alır ve seçim, oylama, ülkelerin iç ve dış politika uygulamalarından örneklendirir (bkz. Kuran, 2013, ss. 33-35).

Tarih öncesinden günümüze farklı boyutları olan yalanın, yeni kültür çağında ve yeninin kurgulanmasında önemli bir rolünün olduğu görülür. Bu rol, doğrunun karşıtı olarak yalan veya gerçeğin eğilip bükülmesiyle medya endüstrisi üzerinden kitlelere yön vermedir. Organik yalan, kirli beyaz gibi kavramların bu alanda profesyonel olarak kullanıldığı görülür.

“Medya yalanları, yalan özelliğini sadece gerçeğin yeniden imalinden, çarpıtılmasından veya gizlenmesinden almaz. Daha da ötesinde, oluşturduğu imajlarla bizzat gerçeğin bir gerçek olarak geleceğini, yeniden üretimini de belirler. Dolayısıyla, yalan yalnızca gerçeğin yanıltıcı bir yansıması olmakla kalmaz, bir sonraki gerçekleri de kendi içinden çıkarır. Doğrudan nasıl düşüneceğimizi belirleyemese dahi, neler üstüne düşüneceğimizin çerçevesini çizer. Zihnimizi rehin alır.” (Talu, 1998, ss. 172-179).

Yalanın kitle iletişim araçları üzerinden günümüzde aldığı biçim, birey ve toplum hayatını doğrudan etkilediği gibi, yeni kültür parametrelerinin etkisiyle bugün gibi geleceği de kuşatıcı boyutlar kazandığı görülür.

Yalanla ilgili hem kavramsal düzeyde hem de yalanın halk anlatılarına ve diğer edebi metinlere yansımalarıyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bu, yalanın eski edebiyata yansması (Karaköse, 2014; Akpınar, 2014), sanat ve edebiyattaki yeri (Samsakçı, 2015),

yalan ve tiyatro, (Çetindoğan, 2015), post hakikat çağında günümüz sosyal medyasında yalan (Taş, Taş, 2019) şeklinde birkaç çalışmayla örneklendirilebilir.

Halkbilimi çalışmaları içerisinde Türk halk anlatılarında yalan konusuyla ilgili Tuğçe Erdal'ın "Dede Korkut Kitabı'nda Yalan ve Aldatma Kavramları" (Erdal, 2016, ss. 83-106) başlıklı makalesi dikkat çekicidir. Erdal atasözleri ve deyimlerde olduğu gibi, yalanın Türk halk anlatıları içerisinde kullanılış biçimini Dede Korkut Kitabı özelinde ele alır. Çalışmada, hikâyelerde geçen yirmi beş yalan tespit edilmiş ve bunların çoğunluğunun aldatma ve kandırma amaçlı olduğu belirtilmiştir.

4. Atasözleri ve Deyimlerde Yalan

Bu çalışmada ele alınan atasözleri ve deyimler, gündelik hayatın doğal seyri içerisinde insanın, toplum ve tabiatla olan ilişki biçimleri ile karşılaştığı olay ve durumlar hakkında bilgi içerir. Bu süreç, günümüz kültür dünyasının iletişim ağ ve odaklarından, bilgi sistemlerinden farklı olarak, geleneksel aktarım biçimi şeklinde gelişmiştir. Atasözleri ve deyimlerdeki yalanla ilgili tavır ve tutumlar bu bilgi türlerindedir. Yalana ve yalancıya karşı alınması gereken tavır, atasözleri vasıtasıyla geleneksel Türk toplum yapısı içerisinde dünden bugüne aktarılmıştır. Bu aktarım sürecinde geçmişle benzer sosyo-kültürel şartlar içerisinde yaşıyor olmak, aynı konseptteki atasözlerinin geçerliliğini sağlar. Musa Sağlam'ın da işaret ettiği gibi, atasözleri ve deyimlerde kastedilenin anlaşılabilmesi için atasözü ve deyim ait olduğu kültürel bağlama sahip olmak veya o kültürel bağlamdan haberdar olmak gerekir. Dolayısıyla bu söz kalıplarını birebir başka bir dile aktarmak da pek mümkün değildir (bkz. Sağlam, agm.; Aktaş, 2015, 1-16).

Yalan ve yalancı konusunda Türk halk fikrini yansıtan atasözü örneklerinde de görüleceği üzere atalar, hem bireysel hem de toplumsal boyutta uyarı ve telkinlerde bulunmuştur. Bu kolektif tutum, yalan konusunda Türk halk felsefesinin aldığı tavrı gösterir. Bu çalışmada ele alınan yalanla ilgili atasözü örnekleri kavramsal olarak yalanı işleyen atasözleri ve yalan kelimesinin yan anlamlarını işleyen atasözleri olarak iki grupta toplandı.

a. Kavramsal olarak yalanı işleyen atasözleri:

Bu grupta yer alan atasözleri, doğrudan yalan ve yalancı kavramı hakkında görüş bildirir. Bu atasözleri, yalana karşı Türklerin takındığı tavırların felsefi arka planını gösterir.

Ana yılan, sözü yalan, karı çiçek, sözü gerçek. (Aksoy, 1988, 148).

Ardıcın közü olmaz, yalancının sözü olmaz. (Aksoy, 1988, 150).

Arife günü yalan söyleyenin (oruç yiyenin) bayram günü yüzü kara çıkar (olur). (Aksoy, 1988,152).

Âşıka Bağdat uzak (ırak) değil (gelmez). (Dervişe " Bağdat'ta pilav var" demişler, " Yalan değilse ırak değil" demiş. (Aksoy, 1988, 156).

Çok mal haramsız, çok laf yalansız olmaz. (Aksoy, 1988, 223).

Çok söz (laf) yalansız, çok para (mal) haramsız olmaz. (Aksoy, 1988, 224).

Dervişe " Bağdat'ta pilav var" demişler. " Yalan değilse ırak değil" demiş. (Aksoy, 1988, 237).

Ramazanda yalan söyleyenin (oruç yiyenin) bayramda yüzü kara olsun. (Aksoy, 1988, 415).

Dünya tükenir, yalan tükenmez. (Aksoy, 1988, 253).

Yalancı kim? İştittiğini söyleyen. (Aksoy, 1988, 465).

Yalancının evi yanmış, kimse inanmamış. (Aksoy, 1988, 465).

Yalancının mumu yatsıya kadar yanar. (Aksoy, 1988, 465).

Yalanın kemiği yok ki boğazına bata. (Aksoy, 1988, 465).

Yaz yalan, kış gerçek. (Aksoy, 1988, 472).

Yalan dinlemek, söylemekten güçtür. (Oy, s. 1972, 321).

Yalan ile iman bir arada durmaz. (Oy, s. 1972, 321).

Yalan var ki, gerçekten yeğdir. (Oy, s. 1972, 321).

Yalancının şahidi yanında olur. (Çobanoğlu, 467).

“Dünya tükenir, yalan tükenmez.” atasözünde yalanın yaygınlığı vurgulanır. Yalanın sınırları dünyanın sınırlarından geniştir. “Yalanın kemiği yok ki boğazına bata.” atasözünde yalanın her konuda söylenebildiği ve yalan söyleyen kişi söylediğinin yalan olduğunu bilse de söyler; zira onu engelleyecek bir durum yoktur. Timur Kuran’ın Yalanla Yaşamak (Kuran, age.) adlı çalışmasında yalanın hayatın bütününe kapsayabileceği yukarıda ifade edilmişti. Yalan, yalanı üreten kişinin de kontrolünden çıkararak onu üreteni de içine alacak şekilde hayatı kapsayabilir. “Yalan dinlemek, söylemekten güçtür.” atasözünde görüldüğü gibi, yalan söyleyenin bu cüret ve rahatlığı karşısında, yalan dinleyeninin durumu daha zordur. Yalan söyleyen kişinin özellikle salt faydacılık gözettiği durumlarda sınırı yoktur.

Atasözlerinde yalan söyleyen kişiyle ilgili mesajlar, hem söyleyen kişiyi uyarmak hem de topluma yalancıyı tarif etme amacı taşır. “Yalan ile iman bir arada olmaz.”, “Arife günü yalan söyleyenin (oruç yiyenin) bayram günü yüzü kara çıkar (olur).” veya “Ramazanda yalan söyleyenin (oruç yiyenin) bayramda yüzü kara olsun.” gibi atasözü örneklerinde, yalanın insanın itikadını sarsacağına işaret edilir. İnançla ilişkilendirilerek yalana yasak konulur. Yalan konusundaki bu keskin tutum, felsefenin yalan konusundaki tartışmalarında ifade edilen ve Kant ile Sidgwick’in belirttiği salt doğrulukluluk (Kant, agm.; Sidgwick, agm) ilkesiyle örtüşür. Buradan hareketle Türk halk felsefesinde kolektif aklın bu konuda yalana karşı net tavır aldığı söylenebilir. Yalanı dinle de ilişkilendirerek açıklayan atasözleri, caydırılığını arttırmayı amaçlar.

Yalancı kişi toplumun güvenini kaybetmiş ve sözüne itibar edilmeyen birisi olarak konumlandırılır. “Ardıcın közü olmaz, yalancının sözü olmaz.” atasözünde, yalancının sözü, doğadan bir örnekle ilişkilendirilip ardıç ağacının etkisi çabuk geçen közüyle somutlanır. Zayıflık, faydacılık veya başka bir sebeple yalan söyleyen ve bu topluma aşikâr olan kişi itibar kaybına uğrar. Bu itibar kaybıyla bir anlamda toplumdan dışlanır. “Yalancının evi yanmış, kimse inanmamış.” atasözünde bu durum vurgulanır. Yalancı kişi zor durumda kalsa bile itibar kaybından dolayı kendisine yardım edecek kimseyi bulamaz. Bir yalancının kendini süresiz gizleyemeyeceği de “Yalancının mumu yatsıya kadar yanar.” atasözünde açıklanır. Mumun ışığının geçiciliğiyle somutlanan bu durumda, yalanın ortaya çıkmasıyla yalancı da ifşa olur. Atasözlerinde yalancı kişi yalanı adeta meslek haline getirmiş bir profesyonel olarak tanımlanır. Yalan söyleyen kişi o derece usta ve hazırlıklıdır ki, “Yalancının şahidi yanında olur.” Söylediği yalana ortak edeceği bir başka yalancıyı şahit olarak önceden düşünmüştür bile. “Yalancı kim? İşittiğini söyleyen.” atasözünde, yalancı durumuna düşmemek için duyduğunu doğrulamadan başkasına aktarmamak gerektiği konusunda uyarı yapılır. Yalanın olumlandığı bir atasözü örneği olarak “Yalan var ki, gerçekten yeğdir.” örnekler içerisine alındı. Bazı gerçekler karşısında yalanın daha makul sayılabileceği ifade edilmiştir. Bu bakış, yalana karşı salt doğrulukluluk ilkesiyle çelişir. Atasözlerinde yalanla ilgili somutlamaların bir yandan konuyu net bir şekilde ifade etme amacı taşıdığı görülürken örtük olarak kişilerin gerçeklik algısını geliştirme işlevinin olduğu söylenebilir. Taşkın Tanrıku, “Türk Atasözlerinde Gerçeklik Terapisi” başlıklı makalesinde “toplumun duygu, düşünce ve davranışlarını yansıtması ve toplum içindeki bireyin duygularını, akıl yürütme biçimlerini ve davranışlarını yönlendirmesine” dikkat çeker. Çalışmada “Türk atasözleri ile genel anlamda psikoterapinin ve özel olarak da gerçeklik terapisinin temel özellikleri arasında paralellik kurulabileceği” sonucuna varılır (Tanrıku, 2011, 86-92; Bu konuda kapsamlı bilgi için ayrıca bkz. Kurt, 1991). Dolayısıyla atasözleri sosyal hayatı düzenleme işlevinin yanı sıra, kişinin bilişsel gelişimine de katkıda bulunur.

b. Yalan kelimesinin yan anlamlarını işleyen atasözleri:

Bu gruptaki atasözlerinde; yalan, kavram boyutunda değil, yan anlamlarından faydalanılarak başka bir fikri desteklemede kullanılır.

Sevda (sevgi) geçer yalan olur, sonra sokar yılan olur. (Aksoy, 1988, 426).

Ağlarsa anam ağlar, başkası (kalanı) yalan ağlar. (Aksoy, 1988, 122).

Bu örneklerde de görüldüğü üzere bir kısım atasözleri kavram boyutunda değil, yan anlamlarından faydalanılarak başka bir fikri desteklemede kullanılır. “Sevda (sevgi) geçer yalan olur, sonra sokar yılan olur.” Sevda ateşinin tıpkı bir yalanın gizlenemeyip ortaya çıkan doğasında olduğu gibi, geçici bir durum olduğu ifade edilir. Burada yalandan hareketle asıl anlatılmak istenen, sevdanın, aşkın kimyasının biteceği ve daha sonra taraflara büyük rahatsızlık vereceği durumudur. Yalanın bu şekilde kullanılmasına bir başka örnek, “Ağlarsa anam ağlar, başkası (kalanı) yalan ağlar.” atasözüdür. Burada da asıl anlatılmak istenen, başkalarının yalancılığı değil, annenin çocuğuna olan sevgisinin boyutudur. Başkalarının ağlamasının geçiciliği, annenin üzüntüsünün ise kalıcılığı vurgulanır.

Genel olarak atasözlerine bakıldığında, yalan ve yalancıyla ilgili tanımlamalar, uyarılar, öğüt ve dersler görülür. Atasözleri bir anlamda kişiyi, toplumun değer ve tavırlarıyla uyumlu bir parçası yapmayı amaçlar. Bunu yaparken arka planında asırlarca süren gözlem ve tecrübeye dayanan bilgi birikimi vardır. Kültürel aklın ve kolektif bilincin göstergeleri olarak kişiye ve topluma yön verir (Biray, 2017, 133-150). Yalanla ilgili yapılan uyarı ve öneriler bu aklın ürünüdür.

Bu çalışmada yalan bağlamında ele alınan bir diğer kalıplaşmış söz grubu deyimlerdir. Deyimlerin amacı bir kavramı belirtmek, tasvir etmektir. Ömer Asım Aksoy, deyimleri içerik bakımından iki ye ayırır (bkz. Aksoy, 1984, 41, 42-43). Burada da yalanla ilgili deyim örnekleri iki başlıkta kümelenmiştir.

a. Kalıplaşmış sözden çıkan anlamın, sözcüklerin gerçek anlamının dışında olan deyimler:

Balon uçurmak. (Aksoy, 1984, s. 505).

Birbirinin ağzına tükürmek. (Aksoy, 1984, s. 532).

Dikine traş. (Aksoy, 1984, s. 598).

Gözüm çıksın. (Aksoy, 1984, s. 688).

Kıtır atmak. (Aksoy, 1984, s. 785).

Kuyruklu yalan. (Aksoy, 1984, s. 799).

Martaval atmak, (Mantar atmak). (Aksoy, 1984, s. 810).

Numara yapmak. (Aksoy, 1984, s. 828), gibi deyim örneklerinde yalanın tasvir edildiği görülür.

b. Kalıplaşmış sözden çıkan anlam, sözcüklerin gerçek anlamında olan deyimler:

Alavere dalavere. (Aksoy, 1984, s. 459).

Aslı astarı (faslı) olmamak. Yalan, asılsız olmak (Aksoy, 1984, s. 481).

Bir ayak üstünde bin yalan söylemek. (Aksoy, 1984, s. 531).

İki elim yanıma gelecek. (Aksoy, 1984, s. 538).

Sana yalan, bana gerçek. (Aksoy, 1984, s. 866).

Yalancı pehlivan. (Aksoy, 1984, s. 932).

Yalancısı olmak (Birinin). (Aksoy, 1984, s. 932).

Yalan çıkmak (Bir haber, bir kişi). (Aksoy, 1984, s. 932).

Yalan yanlış. (Aksoy, 1984, s. 932).

Yalan yere. (Aksoy, 1984, s. 933).

Deyim örnekleri, kalıplaşmış sözden çıkan anlamın, sözcüklerin gerçek anlamının dışında olan deyimler ve kalıplaşmış sözden çıkan anlam, sözcüklerin gerçek anlamında olan deyimler iki grupta toplanmıştır. “Balon uçurmak”, “Dikine traş.”, “Kıtır atmak”, “Kuyruklu yalan.”, “Martaval atmak.”, “Numara yapmak”, “Aslı astarı (faslı) olmamak.” gibi örneklerde

yalanla ilgili kalıplaşmış sözden çıkan anlam, tek tek kelimelerin anlamından farklıdır. Bu deyimlerde yalan tasvir edilir.

İkinci grupta ele alınan “Alavere dalavere.”, “Bir ayak üstünde bin yalan söylemek.”, “Sana yalan, bana gerçek.”, “Yalancı pehlivan.”, “Yalancısı olmak (Birinin).”, “Yalan çıkmak (Bir haber, bir kişi).” “Yalan dolan.”, Yalan yanlış.” gibi örneklerde doğrudan yalan kelimesi kavram olarak kullanılır.

Geçmişten geleceğe, atasözleri ve deyimler üzerinden yapılan aslında bir tür bellek aktarımıdır. Jan Assmann, “Kültürel Bellek” adlı çalışmasında belleğin bireysel ve toplumsal boyutlarını ele alır. Kültürel belleğin biyolojik olarak devredilemediği için, kuşaklar boyu canlı tutulması gerektiğini belirtir. Kültürel bellek tekniği olarak bu toplumsal hafızanın kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi gerektiğini vurgular. Kişinin belleğinin nörolojik temele dayanması gibi toplumsal bellek de anlatılara dayanır. Mitler, şarkılar, danslar, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler gibi atasözleri ve deyimler de bu anlatılar içerisinde (Assmann, 2015, 98). “Toplumlar Nasıl Anımsar” adlı çalışmasında Paul Connerton da bellek konusunu benzer biçimde ele alır. Bireyin hafıza ve anımsama şekillerini tartışırken, toplumsal belleği farklı yanlarıyla okur. Connerton, “Geçmişte gerçekleştirilen tüm insan etkinliklerinin bilgisi, ancak onların bıraktığı izlerden yola çıkarak edinilebilir.” (Connerton, 1999, 25). diyerek, geçmişin izlerini bir bellek göstergesi olarak tanımlar. Atasözleri ve deyimler geçmişin ve aslında geçerliliklerini korudukları için günümüzün de birer bellek göstergeleridir.

Folklor ürünleri kişiyi toplumsal hayata hazırlama ve geleneksel bilgi sistemlerini yeni kuşaklara aktarma noktasında formel eğitim kadar önemlidir. Folklor ürünleri bir yandan kişinin toplumsallaşmasını ve kültürel kodlarla donanmasını sağlarken bir yandan da kişinin bireysel anlamda kendini ifade etmesini de sağlar. Eğlenme, iyi vakit geçirme, eğitim, geleneksel kurumlara destek ve geleneksel bilgi sisteminin aktarımı folklor ürünlerinin işlevleri arasındadır. Birtakım folklor ürünleri ise, güncel hayat şartları karşısında işlevini kaybedebilir ve kişiyle toplum arasında çatışmaya sebep olabilir (bkz. Bascom, 2010, 71-86; Aça ve Yolcu, 2017, 49-60). Atasözleri ve deyimlerin yalan bağlamında geleneksel tavrı gelecek kuşaklara taşıdığı görülür. Eğitim işlevinin yanı sıra bu konudaki değer aktarımının da amaçlandığı söylenebilir.

SONUÇ

Sözlü kültür çağı insanının toplum ve doğa karşısında tecrübi bilgi olarak geliştirdiği değer yargıları, atasözleri ve deyimler gibi söz kalıplarıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Az sözle çok şey anlatma esasına dayalı atasözleri, özellikle yazı öncesi dönemi insanının belleğe dayalı düşünme biçiminin geçmişin izlerini taşıyan kayıtlarıdır. Yapı, içerik ve işlev olarak zengin bir tür olan atasözleri geçmiş dönem toplumunun sonraki kuşaklara aktarmak istediği mesaj, öğüt, ders ve uyarıları bünyesinde taşır. Böylece toplumun kültürel tutumlarına yön vermeyi amaçlar. Folklorun eğitim işlevi bağlamında bakıldığında, atasözlerinin yazı öncesi dönemde toplumun yol haritaları olduğunu söylemek mümkündür. Karşılaşılan yeni olay ve durumlar karşısında kişinin ve toplumun, olumlu veya olumsuz takınması gereken tavırları aktarır. Bu çalışmada yalan konusu, Türk halk felsefesinde kolektif olarak karşı çıkılan, kınanan, dışlanan bir durum olarak atasözleri ve deyimlerde ele alınmıştır. Yalan, geçmişten günümüze tüm toplumların hayatında önemli bir yer işgal eder. Bu çerçevede yalan konusu pek çok disiplinin ilgi alanına girer. Yalan, doğru, gerçek, hakikat gibi kavramlar çeşitli bakımlardan sorgulanır. Yalan sadece birey ve toplumun sivil hayatında değil aynı zaman da geçmişten bugüne devletlerin resmi politikalarında da etkili olur. Günümüz kültür dünyasında ise yalan, medya endüstrisi üzerinden, kültür mühendisliğinin bir silahı haline gelmiştir. Kitlese algıları, sanat, siyaset, moda başta olmak üzere hayatın her alanında yönetmek amaçlanır. Doğrudan yalanın kurgulanmasıyla birlikte, gerçeğin bükülmesi veya örtülmesi şeklinde de yalan oluşturulur.

Bu çalışmada ele alınan yalanla ilgili atasözleri kavram olarak yalanın içeriğiyle ilgili tutum ve tavırları aktarırken yalancı konusunda da uyarılarda bulunur. Yalan, atasözlerinde başka bir durumu açıklamak için yan anlamıyla da kullanılır. Yalan ve yalancıyı tarif etmek için kullanılan deyimlerde de yalanla ilgili olumsuzlayıcı tavrı görmek mümkündür.

Atasözleri ve deyimler, geçmişin ve günümüzün sosyo-kültürel kodlarını taşıyan göstergeler, yaratımı sözlü kültür çağına dayanan dinamik metinler ve yazı öncesi çağın izlerini taşıyan kayıtlar olarak nitelenebilir. Bu kayıtlar, yalan konusundaki Türk halk fikrini bugüne taşır. Günümüz insanı da geçmişte olduğu gibi, toplumsallaşma sürecinde etik değerlerle donanmak durumundadır. Bu çerçevede atasözleri ve deyimlerin yalan konusundaki tavır, tutum, tavsiye ve mesajları bugün için de geçerlidir. Değerler aktarımı çerçevesinde atasözleri ve deyimler kültürel aklın ve kolektif hafızanın önemli şifrelerini içerisinde barındırır. Bu durumun özellikle formel eğitim süreçlerinde de dikkate alınması gereklidir. Zira insanın eğitim süreçleri yalnızca eğitim kurumları vasıtasıyla değil aynı zamanda kültürel anlatıların toplumun yeni üyesine aktarımıyla da olur. Zira folklorun temel işlevleri de bu yöndedir.

Sosyo-ekonomik koşulların ve fiziki şartların değişmesine rağmen, yalan konusunda atasözlerinde yapılan ve deyimlerde vurgulanan pozitif uyarıların, mesajların, tavır ve tutumların bugünkü Türk toplum yapısı için de geçerli olduğu söylenebilir. İletişimin zaman ve mekân kırılmasına uğradığı, herhangi bir sınır tanımadığı günümüzde, yalanın da dolaşım coğrafyası ve zamanı boyut değiştirmiş ve etkisi genişlemiştir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet, Yolcu, Mehmet Ali. (2017). "Folkorda Örtük ve Bozuk İşlev" *Folklor/Edebiyat*, cilt:23, sayı: 90, 2017/2, ss. 49-60.
- Aksoy, Ömer Asım, (1988). *Atasözleri Sözlüğü 1*, İnkılap, İstanbul.
- Aksoy, Ömer Asım, (1984). *Atasözü ve Deyimler Sözlüğü 2*, İnkılap, Ankara.
- Akpınar, Şerife. (2014). "Divan Şiiri Söz Varlığında Yalan" *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/3 Winter 2014, p. 43-78, Ankara-Turkey.
- Aktaş, Tuğba. (2015) "Deyimlerde Yalancı Eş Değerlik: Tatar Türkçesi Türkiye Türkçesi Örneği", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/4 Winter 2015, p. 1-16
- Avcı, Cevdet. (2014). "Atasözü ve Deyimlerde Borç ve Borçluluk". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl/Year: 2014 Cilt/Volume: 11 Sayı/Issue: 28, s. 61-68.
- BASCOM, William R. (2010). "Folklorun Dört İşlevi". (Çeviren: Ferya Çalış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Editör: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları. 71-86.
- Başgöz, İlhan. "Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı". (çev. Nurdan Tuhfe Toçoğlu), *Millî Folklor* 18(70). (2006): 85-91.
- Bekiroğlu, Onur. (2014). "Türkçe Atasözlerinde İletişim Olgusunun İzleri Ve Sosyo-Kültürel Çıkarımları", *Millî Folklor*, 2014, Yıl 26, Sayı 103, ss. 80-97.
- Biray, Nergiz. (2017), "Türk Dünyasının Ortak Değeri Olarak "Akıl" Konulu Atasözleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar, S. 81, ss. 133-150.
- Boratav, Pertev Naili, (1995). *Türk Halkbilimi 1 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınları, İstanbul.
- Çetindağ, Müşerref Öztürk. (2015). "Yalan ve Tiyatro". *Yedi: Sanat Tasarım ve Bilim Dergisi*. Yaz 2015, Sayı 14, 117-124.
- Çobanoğlu, Özkul. (2000) Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Bazı Tespitler. *Millî Folklor*. 6, 45 s.
- Çobanoğlu, Özkul, (2004) *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, AKM. Ankara.
- Demir, Gonca Kuzay. (2016). Atasözleri Ve Deyimlerde "Kan" Kavramı. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 41.
- Duman, Mustafa. (2012). "Türk Atasözlerinde "Ölüm". Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı. (ed. Alimcan İnyet- Zeki Kaymaz) İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2012: 97-108.
- Elçin, Şükrü, (1993). Halk Edebiyatına Giriş, *Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ankara.

- Erdal, Tuğçe. (2016). "Dede Korkut Kitabı'nda Yalan Ve Aldatma Kavramları" *Milli Folklor*, 2016, Yıl 28, Sayı 109, ss. 83-106.
- Ergüven, Mehmet. (1998). *Gerçeğin Maskeleri*. Cogito, Güz, S.16. 86-93.
- Fidan, Süleyman. (2011). "Divanü Lügati't Türk'teki Atasözleri Üzerine Doğa-İnsan İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme." Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *III. Genç Bilim Adamları Sempozyumu 16-17-18 Mayıs, Bildiri Kitabı*, ss. 375-388.
- Harrod, Roy Forbes. (1998). *Gözden Geçirilen Faydacılık*. Cogito, Güz, S.16. 67-73.
- Havelock, Eric A. (1963) *Preface to Plato* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press).
- Immanuel, Kant, (1998). İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine. Cogito, Güz, S.16. 47-52.
- Jan, Assmann. (2015). *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı*, Hatırlama ve Politik Kimlik. Ayrıntı, İstanbul.
- Karaköse, Saadet. "Yalancı Şairin Gözüyle Yalana Bakış: Klasik Edebiyatımızda Yalan". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* [TAED] 51, Erzurum, ss. 127-169.
- Kurt, İhsan. (1991). *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Oy, Aydın, (1972), *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Özcan, Selay. (2015). Türk Atasözlerinde İklim, Mevsimler, Hava Olayları Ve Halk Takvimi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8 Sayı: 36.,
- Nietzsche, Friedrich. (1998). Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine. Cogito, Güz, S.16. 55-67.
- Paul, Connerton. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsa*, Ayrıntı, İstanbul.
- Samsakçı, Mehmet. (2015). "Sanat-Edebiyatta "Yalanın"ın Yeri Ve Değeri Üzerine". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Y. 7, S. 14, Temmuz-Aralık 2015, s. 91-109.
- Sağlam, Musa Yaşar, (2000). *Atasözleri ve Deyimlerde İmgelem*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 18 / Sayı: I/ss. 45-51.
- Sidgwick, Henry. (1998). Ödevlerin Sınıflandırılması: Doğruluk. Cogito, Güz, S.16. 52-55.
- Tanrıkulu, Taşkın. "Türk Atasözlerinde Gerçeklik Terapisi". *Milli Folklor* 23(90). (2011): 86-92.
- Taş, Oğuzhan, Taş Tuğba. (2018). Post-Hakikat Çağında Sosyal Medyada Yalan Haber ve Suriyeli Mülteciler Sorunu. *İletişim* 29, Aralık, ss. 184-207.
- Türkçe Sözlük*, TDK. Ankara, 2005.
- Walter J. Ong. (2013). "Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi", Metis, İstanbul.
- Tamer, Ülkü. (1998). Yalan, "İhanet Yılları"nın En Yaygın Aracıydı. Cogito, Güz, S.16. ss. 144-151.
- Talu, Umur. (1998). "Ne Yalan Söyleyeyim ki..." Cogito, Güz, S.16. ss. 172-179.

DİVÂN-I HİKMET’TE ETİK KAVRAMLAR

Ethical Concepts in *Divan-i Hikmet*

Hayati BİCE
(Araştırmacı-Yazar)

ÖZET

Türk tasavvuf tarihinin ünlü ismi Ahmed Yesevî’nin dokuz yüzyıl kadar önce yazılmış şiirlerini bir araya getiren *Divân-ı Hikmet* eserinde etik kavramlara yer verdiği görülebilir. Tıp etiğinin insanlara yarar sağlama, zarar vermeme, adalet, özerklik ve mahremiyet ilkelerinin bu tarihî eserde yer alması bilim tarihi açısından olduğu kadar sosyolojik yönden de önem taşımaktadır. Bu çalışmada Yesevî hikmetlerindeki erdem etiği yaklaşımı ile uyumlu kavramlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet, Etik İlkeleri, Yararlılık, Özerklik, Mahremiyet

ABSTRACT

It may be referred that Ahmed Yassawi, the famous name of Turkish Sufism history, has included the ethical concepts in *Divan-i Hikmah* which was written nine hundred years ago. It has a considerable importance for either science history or sociology to include the principles of medical ethics such as being beneficial, harmless, fair, individual and intimate for people. This study views the harmonious terms with ethics of goodness.

Keywords: Ahmed Yassawi, *Divan-i Hikmah*, Ethical Principles, Utility, Autonomy, Privacy

GİRİŞ

Ahmed Yesevî “Pîr-i Türkistan” olarak bilinen ve Türkler arasındaki ilk tasavvuf yolunu kurmuş olan bir mutasavvıftır. Ahmed Yesevî’nin yaşadığı 11-12. yüzyıllardan önce milyonlarca Türk İslâm ile tanışmış; Yesevî’nin vefat tarihi olarak kabul edilen 1166 yılına kadar pek çok İslâm sûfisi Türk yurtlarında tasavvufun yerleşmesine emek vermişlerdir.

Ahmed Yesevî’nin tarihî bir kişilik olarak öne çıkmasında *hikmet* ismi verilen ve *Divân-ı Hikmet* adı verilen eserlerde bir araya getirilen şiirleri etkili olmuştur. *Hikmet*, Arapça kökenli olan ve felsefe, adalet, bilim, bilgelik, veciz söz anlamlarında kullanılan bir sözcük olup özel olarak Yesevî’nin ve takipçilerinin tasavvuf geleneğinde yazılmış şiirler, *hikmet* olarak bilinmektedir (Cebecioğlu, 2004, s:276). Kitap üretiminin çok zor olduğu zamanlarda yazılı olmaktan ziyade ezberlenerek nesilden nesle aktarılan hikmetler, yazılı şekilde yazma mecmuaları içerisine kaydedilmiştir. 19. yüzyıl sonlarından itibaren matbaanın devreye girmesiyle gündeme gelmesi ile hikmetler daha geniş kitlelere ulaşabilmiştir.

Çalışmamızda “*Divân-ı Hikmet’teki Etik Kavramlar*” ele alınarak işlenmiştir. Değerlendirmemiz erdem etiği kapsamında ele alınabilecek bir *teolojik etik* yaklaşımı olarak da görülebilir. Farâbî’nin *Mutluluğun Kazanılması* eserine yazdığı Önsözde Ahmet Arslan, “*Tanrı’nın insanlara gönderdiği yasa ile antik dünyada yaşamış Platon ve Aristoteles gibi filozofların kendi doğal yetileri ve sezgileri ile insanlara sundukları şeyler arasında bir uyum olması*” gerektiğini ifade eder (Farâbî, 2018, s:vi). Yesevî örneğinde tasavvuf geleneğinin *evrensel bir değer sistemi* ile uyumlu olup olmadığı ve yetkin bir biçimde uygulama alanı bulup bulmadığı da burada tartışılacaktır (Oğuz, 2001, s:12). Sunumumuzda eylemde bulunan *özne* üzerinde yoğunlaşan erdem etiğinin kavramları ele alınırken erdem etiğinin başlıca ve öncü temsilcileri sayılan (Oğuz, 2001, s:18) antik dönem filozoflarının görüşlerine de değinilecektir.

Öncelikle hikmetlerdeki etik kavramlar tespit edilmiş, daha sonra bu kavramların kullanılma sıklığı belirlenmiş ve böylece Yesevî tarzındaki tasavvufî eğitimin ahlâkî öncelikleri ortaya çıkarılmıştır. Yesevî hikmetlerinin etik kavramlar açısından içerik analizine tabi tutulması ile metinden günümüz insanların yararlanması noktasında faydalı olunacağı

düşünülmektedir. Bu incelemenin aynı zamanda evrensel tasavvuf geleneğinin insan odaklı ve sevgi temelli yapılanmasının anlaşılmasını da sağlaması beklenir.

Etik Kavramlar

Bir nesne, eşya veya düşüncenin zihindeki tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir derecede somut veya soyut tanımlama, düşünüş ya da yorumlama kavram olarak adlandırılır. Etimolojik olarak yakalamak ve içermek anlamlarını taşıyan kavramak kökünden türetilmiştir ve sonuçta “kavranılmış olan”ı dile getirir. Kavram felsefede farklı tanım ya da olguların ortak özelliklerini kapsayan ve benzerlik durumuna göre ortak bir isimlendirme ile tanımlayan genel tasarım, mefhum karşılığı olarak kullanılır. Kavram deyimini belirli ve dar bir anlamda kullanmak şartıyla, her felsefenin, her dünya görüşünün bir kavramlar dizgesi olduğu söylenebilir (Haçerlioğlu, 2003, s:247-249).

Bedia Akarsu ise kavramı, “*nesnelere ya da olayların ortak özelliklerini kaplayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım; tek bir nesnenin (bireysel kavram) ya da bir nesnelere sınıfının (genel kavram) özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da özel belirtilerin (özelliklerin) bir sözcükte düşünülmüş olan bileşimi*” olarak tanımlamıştır (Akarsu,1984,s:107).

Erdem ile ilgili konular ve bu alanda oluşturulan kavramlar, Sokrates (M.Ö.469-399), Platon (M.Ö. 428-347) ve özellikle ahlâk felsefesinin kurucusu olduğu kabul edilen Aristoteles’ten (M.Ö. 384-322) bu yana etik disiplinlerinin en temel konularından birisi olarak değerlendirilmektedir (Yaran, 2007, s:26). Bu kavramların Ahmed Yesevî’nin *Divân-ı Hikmet* eserinde bulunup bulunmadığı, bulunuyorlarsa nasıl ele alındıkları bu çalışmanın asıl konusunu oluşturmaktadır.

Etik erdemleri olarak gösterilen nitelikler arasında adalet, dostluk, dengeli olma, ölçülülük, düşüncelilik, ağırbaşlılık, edep, cömertlik, cesaret, yüksek ruhluluk, şan-şeref isteği, onur duygusu yer alır (Gökberk, 2000, s:73). Bu erdem nitelikleri yanında etik davranışın gerektirdiği (Alpınar, 2011, s:65) iyilik, yararlılık, zarar vermeme, rıza, mahremiyet, özerklik yanında özgürlük, niyet, irade, doğruluk, bilgiye değer verme, sorumluluk gibi kavramlar da sözkonusudur.

HİKMETLERDEKİ ETİK KAVRAMLAR

Divân-ı Hikmet’teki kavramlar ele alınırken kavramların antik felsefeden bugüne kadar uzanan seyri söz konusu edilecek ve hikmetlerdeki bağlamlarını gösteren bulgular sunulacaktır.

Bulgular:

Çalışmamızda öncelikle Yesevî’nin *Divân-ı Hikmet* eserindeki kavramlar belirlenerek sınıflandırılmıştır. Altmışın üzerinde kavram belirlendikten sonra sadece etik ile ilgili kavramların analizi planlandığından konu ile ilgili olduğu düşünülenler seçilmiş ve eserde söz ediliş sıklığına göre listelenmişlerdir (Tablo 1).

Tablo-1: *Divân-ı Hikmet*’teki Etik İle İlgili Kavramların Sıklık Tasnifi

DİVÂN-I HİKMET’TEKİ KAVRAM	YER ALMA SIKLIĞI
Aşk - Muhabbet	116
İlim (Âlim)	71
Akıl (Âkil)	70
Nâdan-lık	61
İyi-lik	48
Yalancı-lık	47

Doğru-luk (Sıdk)	47
İrfan (Ârif)	44
Zulm (Zâlim)	36
Cehl (Câhil)	26
Kötü-lük	26
Riyâ (İkiyüzlü-lük)	26
Adalet	14
Kibir-Kendini Beğenme (Ucb)	9
Cömert-lik (Sehâ)	7
Cimri-lik	5
Tevâzu (Alçak gönüllü-lük)	3

Bu listede İslam ahlâk felsefesinin kavramları olarak aşk ve muhabbet başta olmak üzere şevk, zevk gibi *sevgi* eksenli kavramlar; iyilik, yararlılık, adalet, akıl ve tefekkür, bilime değer vermek, cehaleti gidermek, kişilerin sırlarını yaymamak, merhamet, cömertlik, kanaat, tevekkül, fakr, tevâzu, başkasını kendine tercih etme, sabır, şükür gibi sahibini erdemli insan olarak yüceltecek olumlu nitelikteki kavramlar yer almaktadır (Uyanık ve Akyol, 2018, s:97). İnsanların olumsuz özelliklerini terbiye etmeyi hedefleyen ve cehalet, insanlara zarar verici olmak, açgözlülük, hırs, riyâ, kibir, kendini beğenmişlik gibi olumsuz kişilik özelliklerinin yerildiği, etik kapsamında değerlendirilebilecek hikmetlerin de hayli önemli bir hacme ulaştığı görülmektedir.

Konuların daha iyi anlaşılması için ikili/karşıt kavramsal çerçevede yapılan değerlendirmeler Aristoteles'ten günümüze felsefi metinlerde rastlanılan bir tarzdır (Gökberk, 2000, s:74). Yesevî hikmetlerinde de kavramların olumlu/olumsuz yönleriyle ikili değerlendirmelerle işlendiği görülür. Birkaç örnek vermek gerekirse iyi/kötü, yararlı/zararlı, bilgi/cehalet, cömert/cimri, kanaat/açgözlülük, doğru/yalancı bu ikili kullanımlardandır.

Ahmed Yesevî *Divân-ı Hikmet*'inde İslâm ve dinin tasavvufî yorumu konusunda bu kavramlara yer verirken -tahmin edilebileceği gibi- genelde İslam dininin teorik kurallarını ve özelde ise dinin tasavvufî yorumunu referans almıştır. Hikmetlerdeki iyi/kötü, yararlı/zararlı, doğru/eğri, gerçek/sahte kullanımları başta olmak üzere bütün kavramlara atıfta bulunulurken referans olarak gösterilebilecek bir *ayet* ya da bir *hadis* vardır. Sevgi eksenli etik yaklaşımlarda Tanrı'ya atıfta bulunularak dinî referansların kullanılması görülebilen bir durumdur (Frankena, 2007, s:110).

Alıntılanan hikmetleri okurken Ahmed Yesevî'nin insanlara seslenirken çoğunlukla “ben söylemi”ni tercih ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. En olumsuz kavramlardan eleştirel bir dille söz ederken bile ‘*sanki kendisine söylüyor*’muş gibi yapması Yesevî'nin asırlardır muhatabı olan insanların gönlüne girmekte neden başarılı olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Oğuz'un “*etkili iletişim kuramında bir gereksinmemizi engelleyen ve bizce kabul edilemez bulunan davranışları birinci tekil şahıs kipi kullanarak iletme*” olarak tanımladığı “*ben dili*” kullanımı hikmetlerde sıklıkla karşımıza çıkar. Yesevî hikmetlerinde “*ben dili*” kullanımı daha çok, davranış gerçekleşmeden yapılan uyarı şeklindedir (Arda ve ark., 1999, s:29).

Yesevî hikmetlerinden etik ile ilgili kavramları sunarken pek çok kıtaya atıfta bulunmamız gerekti, ancak ilgili hikmetlerin tamamını buraya aktarmak çalışmamızın hacmini zorlayacaktı. Bu nedenle her kavram için temsil niteliğini haiz sadece birkaç örnek kıtanın sunulması ile yetinilmiştir.

Divân-ı Hikmet'teki etik ile ilgili kavramların en önemlilerinin ikili/karşıt

kullanımlarını da dikkate alarak hikmetlerden bazı örneklerle gösterelim. (Hikmet alıntılarında Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet* eserinin Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 2018 yılında yapılan sekizinci baskısındaki çeviriler esas alınmıştır.)

İyi / Kötü

İyi sözcüğü yararlı ve uygun olan anlamında geniş bir kullanım alanı bulan ve tüm uyarlı davranışları belirleyen, ahlâkın temel kavramlarından. İyi kavramı “*kötü*” ile karşıttır. *Kötü* dışlanması gerekeni ifade ederken *iyi* benimsenmesi isteneni gösterir (Timuçin, 2004, s:301). *Kötü* sözcüğü ise kendisine veya bir başkasına zarar verebilme potansiyeli olan eyleme işaret eder ve insan veya herhangi bir varlığa zarar veren davranış anlamında kullanılır (Timuçin, 2004, s:334).

Felsefe tarihinde iyilik kavramı en önemli öncüllerdendir. İyiyi bilgi temeline dayandıran Sokrates'e göre her insanda iyiye eğilimli olma özelliği vardır ve önemli olan insandaki bu iyilik cevherini açığa çıkartabilmektir (Timuçin, 2004, s:301). Aristoteles'e göre *iyi*, kazanılmış ve sürdürülebilirliği olan olumlu eylemi gerçekleştirme olarak tanımlanmalıdır. İyiyi kötüden ayırmayı aklın belirleyiciliğinde seçim yapabilen insan başarabileceği için erdemli bir ömrü sürdürebilmek için tutkular, akıl ile dengelenmelidir. Erdemlilik '*en yüce iyi*'ye ulaşmayı ve sonuçta mutluluğa hak kazanmayı başarmakla gerçekleştirilebilir (Timuçin, 2004, s:194).

Burada Aristoteles'e göre genel olarak *iyi olma* halini ifade eden *Eudaimonia* (*Mutluluk*) da söz konusudur. İnsanın nihai ve en yüksek hedefi mutluluk hali, kişinin ihtiyaçlarını karşılama, kendisini tam bir şekilde gerçekleştirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Antik Yunan felsefesinde, her şeyin insanın kişisel *daimon*'uyla, yani yazgısı ya da doğasıyla uyum içinde olduğu, kişinin alinyazısı ya da doğasının iyi düzenlenmiş, yapı ve dengesinin de olması gerektiği gibi olduğu, kişinin doğası gereği olmak zorunda olduğu gibi olmuş olduğu hâl olarak açıklanmıştır. Sokrates'le başlayıp, takipçileri Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen felsefe yaklaşımı mutluluğa, kişinin kendisi ve evren hakkındaki bilgisine bağlı olarak oluşan bilgelik ile erişilebileceğini savunurken, bir diğer anlayış haz ile mutluluğa ulaşabileceğini savunmuştur (Cevizci, 2005, s:661).

Yesevî hikmetlerinde iyilik ve kötülük konusu işlenirken tamamen dinî kuralların belirlediği çerçevede bir yaklaşım sergilenmektedir. Tanrı rızasını kazandıracak eylemler iyi, aksine olanlar ise kötü olarak kategorize edilmiştir.

Yesevî hikmetlerinde iyilik ve kötülüğün savaşı, iyilerle kötülerin kıyaslanması sıklıkla yer verilen temalardır.

İyi kavramını işleyen Yesevî'nin bazı kategorizasyonlar yaptığı görülür:

a-Teorik çerçevede salt iyilik (iyilik)

HİKMET-40

Duaları kabul edilen, icâbetli Muhammed;

Kötülüğe iyilik, kerâmetli Muhammed.

MÜNÂCAT

Nasihatlar eyler yaşlı ve gence;

Kendisi ayırt etmeden iyiyi-kötüyü.

b-İnsanların iyiliği (İyiler)

HİKMET-1

Altmış üçe yaşım ulaştı, geçtim gâfil;

Hak emrini sıkı tutmadım, kendim câhil;

Oruç-namaz bırakıp oldum ergin;

Kötüyü izleyip iyilerden geçtim işte.

HİKMET-200

*Âdemoğlu ölesi, yer altına giresi,
Kim iyidir kim kötü, orada malum olası.*

c-İnsanlara seslenirken kullanılan dilin iyiliği (İyi söz)

HİKMET-86

*Hem zaman âhir oldu, hayâ gitti;
Rasûlullah'ın vadeleri yakın yetti,
Seçkin kulları iyi söze kulak tuttu;
Kötü kullargünden güne beter dostlar.*

d-İzlenilen yolun iyiliği (İyi yol)

HİKMET-18

*İyi yollardan sapıp kötü yola savuşan,
“Önderim” deyip şeytan eteğine yapışan,
Şeytana “pîrim” deyip sabah akşam görüşen;
Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.*

Bu hikmette “şeytan” imgesi dinsel bir gönderme ile kötülüğün önderi olarak tanımlanmakta ve doğru yoldan saptıran bir figür olarak sunulmaktadır.

HİKMET-169

*Molla olup, mânâ okuyup, kitap dese,
Yolu bulup, kötü yoldan iyiye dönse,
Pîr eteğini muhkem tutup hizmet etse,
Taatlı kul olsa hüsrana uğramaz, dostlar.*

e-Yapılan eylemin iyiliği (İyi iş)

HİKMET-7

*Gözümü yumup tâ açınca erişti altmış,
Bel bağlayıp eylemedim bir iyi iş,
Gece gündüz gamsız yürüdüm ben, yaz ve kış;
Bir ve Var'ım, cemâlini görür müyüm?*

HİKMET-253

*Zâhirimi görüb derler olgun kişi,
Bâtınımı bilmeden derler iyi işi,
Dünya içre yok benim gibi kötü kişi,
Baştan-ayak eylediğim işler virâneler.*

Bu kullanımlarda iyilik karşıtı olarak kötülük, iyi yol karşıtı kötü vb. kavramların birlikte kullanıldığı hemen dikkati çeker. Kötülük kavramı da benzer bağlamı ile bazı hikmetlerde işlenir:

a-Teorik çerçevede salt kötülük

HİKMET-223

*Bu dünyâda kötünün kötülüğü bellidir,
Yalancı pîr onundur, müridleri zavallıdır.
Öyle şeyhin önünde türlü-türlü âdemler,
Birisi koyup, birisi önüne hem varmaktadır.*

b-İnsanların kötülüğü (Kötüler)

HİKMET-226

*Uygun demdir, sıdkın ile eyle sohbet,
Kötülerden kaç, iyilerle eyle ülfet,
Çok ağlayıp, gece-gündüz çek riyâzet,
Riyâzetin potasında yansam mı ki?*

c-İnsanlara seslenirken kullanılan dilin kötülüğü (Kötü söz)

HİKMET-150

*Kötü sözden bu dilimi şimdi tutsam,
Eğri yola girenleri silkeleyip-eleştirim.
Namaz kılıp, riyâzette belim büksem,
Belim bükmeden ölüp gitsem, neyerim ben?*

d-İzlenilen yolun kötülüğü (Kötü yol)

HİKMET-150

*Tevbe eylesem, Pîr-i muğan çeker mi ki?
Günden-güne taatlarım artar mı ki?
Nefsim benim kötü yoldan döner mi ki,
Döndürmeden ölüp gitsem, neyerim ben?*

HİKMET-240

*Bel bağlama kötü yola âşık isen,
Rüsvâ olasın buradan kaçıp, orada varsan,
Âsî kılmaz yığıdığın malına bakıp görsen,
Kötülerin öz cinsi ile sohbeti var.*

HİKMET-254

*Asi nefsim kötü yoldan döner mi ki?
Hasret ile gaflet şafağı atar mı ki?
Bütün nâdan bu dünyadan geçer mi ki?
Şafak atmadan ölüp gitsem, ne yapayım ben?*

e-Yapılan eylemin kötülüğü (Kötü iş)

HİKMET-26

*Vâh ne yazık mahşer günü zâhir olsa,
Rabbim Zâtı hakem olup nâzır olsa,
Kötü işlerimi işlediğim hâzır olsa,
Ne yüz ile Hazret'ine varayım işte.*

Yararlı/Zararlı

Yararlı kavramı, değeri kendisinden değil bir hedefin gerçekleştirilmesinde etkin bir araç olmasından ileri gelen, insan için gerekli olan, hayatı kolaylaştıran ya da insanlara mutluluk veren ve insani gereksinimleri karşılayan her şeydir. Karşıtı olan zararlı kavramı ise hayatı zorlaştırıp sonuçta insanlara ve/veya diğer varlıklara acı ve ızdırap veren her şeyi kapsar (Timuçin, 2004, s:503).

Yararcılık (Utilitarianism), insan eylemlerinin temelinde kişinin ya da toplumun yararına yönelik eğilimleri bulan öğretiyi anlamını içerir ve yararı en yüce değer olarak değerlendirir. Kişinin eyledikleri ile sağlanacak yararın zevki hedeflediğini, insanın yaşama amacının mutluluk olduğunu savunan Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill

(1806-1873) tarafından geliştirilen ve etikte teleolojik yaklaşımın en güçlü örneğini oluşturan anlayıştır (Oğuz, 2001, s:15).

Bentham, yararı mümkün olan en fazla sayıda kişinin en büyük hazlara ulaşması (Cevizci, 2005, s:229) olarak görür. Buna göre yararcılık her şeyden önce haz ilkelerini esas alan bir etik yaklaşımıdır (Timuçin, 2004, s:502). Bazı etikçiler ise “haz” ve “acı”yı, arzulanan şeye ulaşılmasını bir “haz” tersini de bir “acı” olarak geniş bir yorumlamaya tabi tuttuklarını düşünmüşlerdir (Singer, 2015, s:36-37).

Bentham’ın -öncelikle dünyevî hazlardan söz eden- yararcılığının sığ bir yaklaşım olduğu ve yetersiz bir iyi hayat anlayışına yol açacağı ileri sürülmüştür (Cevizci, 2005, s:652).

Bentham genellikle bedensel ve duyuşal nitelikte olduğu düşünülen hazzın pek çok versiyonu olduğunu da kaydetmiştir: “1. Duyuların hazları, 2. Zenginlik ve refah hazları, 3. Beceri hazları, 4. Dostluk hazları, 5. İyi nam sahibi olma hazları, 6. Güç ve iktidar hazları, 7. Takva hazları, 8. Hayırseverlik hazları, 9. Suiniyet hazları, 10. Hafızanın hazları, 11. Hayalgücü hazları, 12. Umut ve beklenti hazları, 13. Birlikteliğe bağlı hazlar, 14. Sıkıntıdan kurtulma ve rahatlama hazları.” (Bentham, 2016, s:41). Bu listeye bakıldığında haz kapsamına giremeyecek hiçbir insanî hâlin kalmadığı görülür.

Yesevî hikmetlerinde, eylemlerin yararlığının sadece ve sadece Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanmayı hedeflemesi, cennet umudu/arzusu ya da cehennem korkusunun dahi bu konuda bir engele dönüşebileceği kaydedilir. Bentham dindar kişilerdeki davranış şeklinin hazcılığa karşı görünse bile nihai sonuçta yararcılığı hedeflediğini iddia etmiştir (Bentham, 2016, s:27).

Kuçuradi, bir eyleme değer atfetmeyi, değerlendirenin o eylemi, değerli-değersiz saymasıyla ilişkilendirir ve eylemin değerlendirene sağladığı yarar ya da tersine yol açtığı zararın eylemin değerini ortaya çıkardığını söyler (Kuçuradi, 2006, s:18). Bu yönüyle ibadetlerle Tanrı hoşnutluğunu kazanma Yesevî öğretisinde değerli bir eylemdir.

Hiçbir insan isteyerek ve bilerek zararlı, acı sonuçlar doğuracak olanı seçmez. Sokrates’e göre ister kişinin kendisine isterse topluma zarar verici her eylem kötücül, günahkâr bir iradenin eseri olmayıp, bilgi eksikliğinin yol açtığı bir durumdur. Birey için yararlı olan her şey gerçekten iyi ve bireyi mutlu kılan unsurlardır. Bu nedenle bir insanın kendisi için yararlı olmayı istemesi düşünülemez. Bunun tersine bir davranış kişinin kendi kendisini mutsuz kılması ile sonlanır (Cevizci, 2002, s:43).

Yesevî hikmetlerinde yararlı olmak, insanlara zarar verici eylemlerden kaçınılması öğütlenirken hem dünyevi işler hem de ahiretle ilgili hedefler gözetilmiştir. Yesevî’nin hikmetlerinde sıklıkla vurguladığı gibi ibadetlerle Tanrı hoşnutluğunu kazanma sonucu itibarıyla değerli bir eylemdir. Hikmetlerdeki çok sık rastlanılan ibadet kavramının bilinen yaygın şekliyle namaz, oruç gibi ritüeller ile sınırlı olmayıp hayatın bütün sahalarına, kişinin bütün eylemlerine yayılan bir davranış tarzı olduğunu bilmek gerekir. Dünyada insanlara yararlı olup zarar verici işlerden kaçınarak hayatını ibadet haline getirenlerin ödülü, -ancak ve ancak ahiret hayatında- ulaşacakları bitimsiz mutluluk mertebesidir. Hikmetlerde görülen *şevk* ve *zevk* kavramları da bu bağlamda Tanrı’nın iyi bir kulu olma duygusunun kişide oluşturduğu teşvik ve hoşnutluğu ifade eder.

Yesevî hikmetlerinde öncelikle insanlara zarar verici eylemlere dikkat çekilip insanlara yararlı olmak öğütlenirken hazcılık anlayışının yaklaşımlarından uzak bir çilecilik sezilmektedir. Ancak Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanma çabası *korku* temelli edilgen bir kulluk da değildir.

Yesevî’nin önerdiği şekilde insanın Tanrı’ya karşı görevlerini yani ibâdetlerini yerine getirmesinin bütün arzu ve korkulardan, haz ve acı beklentilerinden bağımsız bir eylemlilik olarak gerçekleştirilmesi ödev etiği yaklaşımına yakındır. Kant’a (1724-1804) göre insanın

yapıp eylediklerinin doğruluğu, sonuçlarının yararlı veya zararlı oluşundan tamamen bağımsızdır (Alpınar, 2011, s:227).

HİKMET-1

*Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol sen,
Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol sen,
Mahşer günü Tanrı'ya yakın ol sen,
Ben-benlik güden kişilerden kaçtım işte.*

HİKMET-251

*Ölüp varsan, kabre malın ele girmez,
Mal acısını görürsün, bil ki şüphesiz,
Yoksula aş versen haramdan, fayda olmaz,
Kabirde yalnız yatmaz mısın ey zâlim?*

HİKMET-82

*Tanrı'ya yanıp mü'min olsan, ibâdet eyle,
İbâdet eyleyen Tanrı cemâlini görür dostlar.
Yüz bin belâ başa düşse, inleme,
Ondan sonra aşk sırrını bilir dostlar.*

Etiğin yararlılıkla beraber ele alınması gereken önemli bir ilkesi de, zarar vermeme kuralıdır (Arda ve Şahinoğlu, 1995, s:330). Yesevî hikmetlerinde de insanlara zarar verecek eylemlerden kaçınılması önerilir:

HİKMET-1

*Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar,
Gönlü katı, gönül inciticiden Tanrı şikâyetçi,
Tanrı şâhid, öyle kula cehennem hâzır,
Âriflerden işitip bu sözü, söyledim işte.*

HİKMET-130

*Muhabbetin sokağını gezen ârif,
İyi bilir sâdıkların belirtisini,
İradeden ellerine kalkan alıp,
Def eyler zararlıının tehlikesini.*

Adalet/Zulüm

Adalet kelime olarak denge demektir; davranışlarında adaleti gözeten kişi ise âdil olarak adlandırılır. Adalet, insanların vicdanlarından kaynaklanan nesnel bir ilkedir. Hukukun nihai hedefi adaleti sağlamaktır. Bu yönüyle, hukuk adaletin aracıdır (Özden, 2007, s:127). İnsanın, üzerine düşen görevleri hakkını vererek ifa etmesi ve muhatabı olan herkesin hakkını gözeterek dengeyi sağlaması adalet ile mümkün olur. Ancak adaletin sağlanabilmesi için insanın kendi nefsi hakkında bilgi sahibi olması yanında muhatabı olan insanları da iyi tanıması gerekir (Cevizci, 2002, s:42).

Aristoteles'in adaletin bütün erdemleri kendinde bulundurduğunu söylediğini, adaleti erdem bir parçası değil, erdem bütünü olarak gördüğünü kaydeden Çınar, saptamasını şöyle sürdürür: "Adaletin karşıtı olan adaletsizlik de, kötülüğün bir parçası olmayıp, kötülüğün bütünüdür. Son tahlilde adalet erdemle aynı şeydir"(Çınar, 2007, s:185). Aristoteles'e göre adalet kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdem tam kullanılmalıdır. 'Orta' davranma ilkesine başkalarıyla ilişki söz konusu olduğunda adalet denilirken, kendi başına yaşandığında buna erdem adı verilir (Aristoteles, 1997, s:91). Aristoteles için de hocası Platon'dan aldığı bir miras olarak ne eksik ne de fazla, olduğu gibi *nefsini tanımak* erdemli olmanın öncül

koşuludur (Aristoteles, 1997, s:51).

Yesevî hikmetlerinde adalet, yöneticilerin Tanrı'nın kulları ile olan ilişkilerinde mutlak olarak gözetmeleri gereken bir ilkedir. Adaleti gözetmeyen birisinin Tanrı katında iyi bir kul olarak nihai mutluluğa ermesi düşünülemez. Tanrı'nın isimlerinden birisinin "*el-Adl*" olması hatırlanmalıdır.

Ahmed Yesevî hikmetlerinde adalet kavramının en fazla kullanıldığı hikmet, adaleti ile tarihe mal olmuş, ikinci halife Hz. Ömer'in *adalet timsâli* oluşunu överek anlatan 43. hikmettir.

HİKMET-43

İkincisi dost olan adâletli Ömer'dir.

Müminlikte dost olan adâletli Ömer'dir.

*Çıra olup sönmeyen, din yolundan dönmeyen,
Haksız işi eylemeyen adâletli Ömer'dir.*

*Kul Hoca Ahmed eyle yâd, beyân eyle aczini,
Belki şâd eyler ruhu, adâletli Ömer'dir.*

Yesevî'nin adalet ile ilgili anlatımları tamamen dinsel göndermeler içerir. Âdil bir yargıç verdiği kararlarla ahiret hayatında cenneti kazanacaktır. Ancak dünyada mutlak adalet tecellisinin gerçekleşmeyeceği, ilahi adaletin bunun için gerekli ve var olduğu hikmetlerde üstü kapalı bir şekilde dile getirilmiştir. Adaletin tam olarak sağlanacağı kıyamet günü anlatılırken kullanılan mizan kurulması, insanların eylemlerinin tartıya çıkarılması ve herkesin hakkının teslim edilmesi de hikmetlerde adaletle ilgili atıflar olarak değerlendirilmelidir.

HİKMET-104

*Hoş devlettir velîlikte önder olsa,
Âdil olup bir mümini yargıç eylese,
O yargıç bütün halkı râzı eylese,
Razılıktan cennet evini alır olmalı.*

HİKMET-89

*Dünyâ ehli halkımızda cömertlik yok,
Padişahlarda vezirlerde adâlet yok,
Dervişlerin duasında kabul edilme yok,
Türlü belâ halk üstüne yağdı dostlar.*

HİKMET-103

*Muhabbetin şevki ile yâr iste,
Oruç, namaz Tanrı'nın emri olur.
Mahşer yerinde adâleti ile sorar olsa,
Âşıkların sadece Tanrı'ya arzı olur.*

Adaletin karşıtı kavramı olan *zulüm* Arapça bir sözcük olup bir şeyi kendine ait olmayan bir yere koymak anlamına gelir (Cebecioğlu, 2004, s:733). Hikmetlerde, özneleştirilerek *zalim* şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Yesevî hikmetlerinde zulüm ya yönetici konumundaki insanlar, ya da tasavvufi olarak kendi nefsini terbiye etmek yolundaki sufünün bizatihi kendisi kastedilerek kullanılmaktadır.

HİKMET-1

*Gönlüm katı, dilim acı, özüm zâlim;
Kur'an okuyup amel kılmıyor sahte âlim,
Garîb cânımı harcaşayım, yoktur malım,
Hak'tan korkup ateşe düşmeden piştim işte.*

HİKMET-11

*Zâlimlerde had ne ola, bizde günâh,
Dervişlerin huyu kötü, geçmez dua,
O nedenle sultan kılar, bize cefa,
Âyet hadis anlamından söyledim işte.*

*Zâlim eğer cefa eylese "Allah" de,
Elini açıp dua eyleyip boyun sun,
Hak yardımına yetişmez endişe eyle,
Hak'dan işitip bu sözleri söyledim işte.*

*"Zâlimleri şikâyet etme, zâlim kendin,
Huyun riyâ, etki etmez halka sözün,
Dünyâ malını dolu verdim doymaz gözün,
Harîsleri tamu içine saldım işte."*

HİKMET-29

*Âhir zaman olmuştur, sultan zâlim olmuştur,
Haram, şübhe dolmuştur, şaşkın olur Hoca Ahmed.*

HİKMET-53

*Zâlim olup zulmeden, yetim gönlünü ağrıtın,
Kara yüzlü mahşerde, kolunu arkada gördüm.*

HİKMET-89

*Âhir zaman bilginleri zâlim oldu,
Hoş geldin deyciler bilgin oldu,
Doğru söyleyen dervişlere düşman oldu,
Nasıl kötü zamanlar oldu dostlar.*

HİKMET-192

*Şeyhim diye zâlimlere hizmet kıldın,
Göz yumarak değerli eyleyip izzet kıldın,
Nimet versecânın ile hürmet kıldın,
Câhil olup zâlim sıfat olmaz mısın?*

HİKMET-232

*Âlimler haram yerler, âlimlerden din gider,
Zâlimler güçlü olur, mü'minleri vurgusu.
Hâkimler zâlim olur, mü'minler malın alır
Ölüp malları kalır, orada Tanrı'nın sorgusu.*

Bilgi/ Cehalet

Türkçedeki bilim kavramının karşılığı olarak hikmetlerde kullanılan ilim, bilgi ve bilmek manasına gelen Arapça bir kelimedir. Herhangi bir eğitim sürecini tamamlayıp ilim edinen kişiye ise bilgin (âlim) denir. Kelime olarak ilim, "bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek" demektir.

Antik çağdan bu yana felsefî metinlerde bilgiyi yücelten satırlar görülür. Bilginin önemini vurgulayan Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* kitabında bilmeme mazeretini kabul etmez ve bilgisizliğini gidermek kendi elinde olduğuna göre insanlar yanlış davranışlarını bilmeme gerekçesi ile affettiremezler, hükmünü verir (Aristoteles, 1997, s:50). “*Aklı başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız aklı başında olmak olanaksızdır.*”(Aristoteles, 1997, s:129).

Eyleme dönüşmeyen bir bilginin sahibi için sadece bir yük olduğu yaklaşımı bütün İslami literatürde olduğu gibi Yesevî hikmetlerinde de *ilmi ile âmil olma* kavramıyla yer bulmuştur. Bu değerlendirme antik dönemden bu yana pek çok düşünür için de ortak bir temadır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinin yedinci kitabının üçüncü kısmında bilgili olan ama ondan yararlanmayan birisi ile, hem bilgili olup hem de onu kullananın arasındaki ayrıma dikkat çeker (Aristoteles, 1997, s:134). Aristoteles'e göre sadece erdem ne olduğunu bilmek yetmez, erdemli davranışları eylemlerle ortaya çıkarmak ve erdemli bir hayat yaşamak gerekir (Timuçin, 2004, s:194).

Yesevî hikmetlerine göre toplum içerisinde olumlu davranışlar olarak bir çıktısı olmayan bilginin sahibine hiç bir yararı olmayacaktır. Sosyal cehaletin yayılmasını önlemek bilgi sahiplerinin kendi mutlulukları için de yerine getirmeleri gereken bir ödevdir.

Yesevî hikmetlerinde en sık vurgulanan kavramlardan birisi genel anlamıyla ilimdir. İlim ve âlimden söz edilen hikmet kıtalarının sayısı yetmiş birdir. Ahmed Yesevî, ilim ve âlim, ilmin nitelikleri, âlimlerin özellikleri üzerinde durur. İlim sahibi âlimlerin toplumlar için bir nimet olduğunu, ilimsiz mürşitlik yapmaya kalkmanın yaya yerleştirmeden ok atanın hâli kadar gülünç olacağını söyler. Yesevî hikmetlerinde bilimi ve bilginleri öven; cehaleti ve cahilleri yeren hikmetler önemli bir yer tutar:

HİKMET-171

*Âlimi tut izzet, eyle ikram,
Âlimi Kur'an içre över, dostlar.
Âlimler açar cümle müşkülâtı,
Câhiller cehlîni kim döker, dostlar.*

*Olmasa âlim, ahali neye yarar,
Kılmaz idi yer ve gök, âlim bakar.
Kılmışı için âlim günâh görür,
Gök tarafına aşmaz yerde durur, dostlar.*

Yesevî hikmetlerinde bilgi, bilgili olmak övülürken bilgisizlik, cehalet kınanır. *Divân-ı Hikmet*'te en sık kullanılan kavramlardan bilgi ve bilginlerin yüceltilmesi, dönemin koşulları dikkate alındığında son derece değerlidir. Bilim sahiplerine değer verilmemesi halinde meydanın cahillere kalması kaçınılmazdır; bu ise toplum için manevî bir felâketten başka bir şey değildir. Hikmetlerde ilim ve âlimlere övgü yanında **akıl** ve aklını kullanabilen **akıllı** (âkil) bilge kişiler de övülür.

HİKMET-49

*Âhir zaman yaklaşırsa akıl gider,
Âdemoğlu birbirini tutup yer,
Dünyâ için imanını dinini satar,
Akıllılara bu sözleri diyesim gelir.*

HİKMET-54

Hakk'a âşık olup dedi Kul Hoca Ahmed;

*Sıdkı ile işitene yüzbin rahmet;
Dua eyleyim, görmeyeler sıkıntı, zahmet;
Akıllı isen, bir söz ile tamam eyledim.*

HİKMET-11

*'Ene'l-Hakk'ın anlamını bilmez nâdan,
Ârif gerek bu yollarda, mertler denizi,
Akıllı kullar Tanrı yâdına "sevgili" dedi,
Cândan geçip Sevgili'yi sevdim işte.*

Yesevî hikmetlerinde bilim zahir (maddî) ve bâtın (manevî) bilgisi olarak ikili bir tasnifle işlenir.

HİKMET-94

*Hû halkası kuruldu, ey dervîşler, geliniz;
Hak sofrası yayıldı, ondan pay alınız.
Zâhir ilmini okuyarak, hâl ilmine ulaşarak,
Yokluk içine batarak varlıklardan alınız.*

İlim yanında bilgiyle ilgili bir kavram olarak **irfan** kavramı da hikmetlerde oldukça fazla yerde işlenmiştir. İrfan olguların arka planında nasıl bir işleyiş olduğundan haberdar olmak anlamındadır ve bu yeteneğe sahip olanlar **ârif** adına hak kazanır:

HİKMET-4

*Otuz dörtte âlim olup ârif oldum;
"Hikmet söyle!" dedi Rabbim, söyler oldum;
Kırklar ile şarâb içtim, yoldaş oldum;
İç ve dışım Tanrı nûruyla doldu dostlar.*

Yesevî zahirî ve bâtınî bilgiye sahip insanları kıyaslayıp bâtın bilgisinden habersiz olan ulemayı (bilginleri) kınar. Zahir ilmi ile bâtın ilmi; zahir uleması ile bâtın uleması arasındaki farklar ve çelişkiler *Divân-ı Hikmet*'in temel konularındandır.

HİKMET-83

*Âlimim diye kitap okur anlamını bilmez,
Çoğu âyetin anlamını asla bilmez,
Büyüklenme, ben-benliği dini tutmaz,
Âlim değil câhildir dostlarım ey.*

HİKMET-169

*İlimsiz insan irşad yapsa kılssa, ilgi görmez,
Nazik yoldur, ilimsiz asla bilse olmaz.
Ey dostlarım, mürşid olmak kolay değil,
Rehber diye din yolunda yürüyün, dostlar.*

*İlimsiz mürşidlik iddia etmek olmaz,
Asa olmadan karanlıkta yürümek olmaz,
Âmâ olsa, çukur yeri görmek olmaz,
Kuyu içre düşen emin kalmaz, dostlar.*

Yesevî hikmetlerinde bilgi sahibi olmanın yanı sıra bildiğini eyleme dönüştürme gereği de dile getirilir. Bildiğini eyleme dönüştürmeyen kişi olsa olsa sahte bir bilginidir.

HİKMET-58

*Kul Hoca Ahmed “Allah” de, özünü bil,
Özünü bilince ilmin ile amel kıl,
Büyük küçük dostlarından özür eyle,
Sen bilmezken senden hata geçti olmalı.*

HİKMET-1

*Gönlüm katı, dilim acı, özüm zâlim;
Kur’an okuyup amel kılmıyor sahte âlim,
Garîb cânımı harcayayım, yoktur malım,
Hak’tan korkup ateşe düşmeden piştim işte.*

HİKMET-71

*Amel işlemeyip “zâhir” ilminde kalanlar,
Arkasına yükler kırk eşeğin yükünü.*

Cehalet, bilgisizlik, bozgunculuk gibi anlamlarına karşılık olarak kullanılan bir kelimedir. Hikmetlerde bilgi ve hikmete sahip kişilerin zıddı anlamında kullanılmıştır. Yesevî’ye göre cehaletin aslı dünyanın geçici bir hayat mekânı olduğunun farkına varamamaktır. *Cahil* kelimesi ile aralarında önemli bir nüans bulunan *Nadan* kelimesine ise bilgiye erişim imkânı olduğu -bazen de bilgiye ulaştığı- halde ısrarla yanlışında direnen kişileri anlatılmak üzere yer verilmiştir.

HİKMET-1

*Altmış üçe yaşım ulaştı, geçtim gâfil;
Tanrı emrini sıkı tutmadım, kendim câhil;
Oruç-namaz kazaya bırakıp oldum ergin;
Kötüyü izleyip iyilerden geçtim işte.*

HİKMET-30

*Kötü dünyâya gönül verip ergin oldum,
Gaflet ile vâh ne yazık câhil kaldım,
Bu dünyânın geçiciliğini şimdi bildim.
Ey Allah’ım affeyle benim günâhımı.*

HİKMET-174

*Tanrı kokusunu alan burada durmaz,
Câhil kullar özünü görür, ayıbını görmez.
İnsanoğlu âşıklıkta dem vuramaz,
Âşık olup, dîdâr görün, dostlarım ey.*

HİKMET-201

*Ey gâfil, nâdan ile ülfet olma,
Nâdanların sohbetine özünü vurma,
Hak kahrından korkup ağla asla gülme,
Kul Hoca Ahmed âşıklar gibi nasib versin.*

Yesevî, cehaletin kötülüğünü anlatırken de “*ben dili*”ni etkili bir şekilde kullanır:

HİKMET-13

*Kul Hoca Ahmed, öğüt verici olsan, kendine ol;
Âşık olsan, candan geçip bir kerecik öl,
Nâdanlara desen, sözünü eylemez kabul;
Muhkem olup yer altına girdim işte.*

HİKMET-60

*Kul Hoca Ahmed kötülerin kötüsü sen,
Herkes buğday el tutmayan samanı sen,
Yoldan sapan günâhkârların nâdanı sen,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.*

Yesevî’ye göre cahil ve nâdanlardan uzak durmak bazen zorunluluk haline dönüşebilir:

HİKMET-165

*Kul Hoca Ahmed, bineyim desen Burak,
Nâdanlardan sürekli eyle kendini uzak,
Kaygı ile hasret ve mihnet, çek firak,
Firak çeken âşık yarın sultan olur.*

HİKMET-204

*Kul Hoca Ahmed, uzun gecelerde uyanık ol,
Câhillerden daimâ uzak kaç gö, gör,
Gözyaşını sarı yüze saça gör,
Yaşımı saçıp hamd ve senâ söyleyesim gelir.*

Yesevî’ye göre sözden anlamayacak kişilere bir şey anlatmaya çalışmak boşuna bir emektir. Bu nedenle sözü cahile-nâdana söylemekten sakınmak gerekir:

HİKMET-18

*Kul Hoca Ahmed, sözünü söyleme nâdanlara,
Söz söyleyip nâdana, değersiz pula satma,
Açlıktan ölsem de, nâmerde minnet etme asla.
Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.*

HİKMET-183

*Ölse, şaşkın nefsi ölür, ruhu ölmez,
Sır sözünü nâdanlara söylese olmaz.
Sır sözünü nâdan, câhil kabul etmez,
Olsa mahal akıllı kabul etmedi mi?*

Tevazu / Kibir

Kelime olarak “kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek” anlamındaki *vaz* kökünden türeyen, kelime olarak alçak gönüllülüğü ifade eden tevâzu, nefsi tanıyıp alçaltma karşılığındadır. Tevâzu, sözde, işte, hayatın her safhasında gösterilmelidir. Tevâzu sahibi olması kulun olgunluğunun işaretidir. Gerçekte tevâzu, kulun

Tanrı'nın tasarrufuna boyun eğmesidir (Kaşanî, 2015,s:164).

Aristoteles de alçak gönüllüğün doğru kişilerin bir özelliği olduğunu kaydeder (Aristoteles, 1997, s:108). Hiç kimseden bir şey istememek, yüksek makam sahibi kişiler karşısında onurlu davranmak ve orta halli kişilere karşı alçak gönüllü olmak da yüce gönüllülük işaretidir (Aristoteles, 1997, s:77). Yüce gönüllülük onur ile onursuzluk konusunda orta olma halidir, aşırılığı kendini büyük görme (=kibir), eksikliği ise kendini küçük görme olarak adlandırılır (Aristoteles, 1997, s:35).

Yesevî hikmetlerinde insanların alçak gönüllü, mütevazı olması övülürken kibir ve büyülenme kınanır. Kibir, Tanrı'ya ortak koşmanın gizli bir hâli olduğu için en kötü huylardandır ve sufinin bundan mutlaka kaçınması gerekir.

Tevazuyu ifade etmek üzere İslam literatüründe rastlanan *toprak gibi olma* metaforunun kullanılması Yesevî tarafından da benimsenmiştir. Tasavvuf klasiklerinden *Kuşeyri Risalesi*'nde "*fakr, fakirlik ve toprak olmaktır (tevazu göstermektir*" şeklinde tanımlanmıştır (Kuşeyri, 2017, s:363). Yesevî sonrasında aynı metaforun kullanımı sufiler arasında bir geleneğe dönüşmüştür. Gerek Yunus Emre gerekse Mevlânâ Celaleddin Rûmî eserlerinde aynı yolu izlemiştir.

Yunus Emre şöyle der:

"Miskîn Yûnus erenlere tekebbür olma toprak ol

Toprakda biter küllisi gülistânı toprak bana" (Yunus, 2012, s:112).

Bu noktada Mevlânâ'nın "*Gene bir davran da toprak olmayı adet edin; toprak ol da seni bütün beylere buyruk verir bir hale getireyim.*" sözünü de hatırlayabiliriz (Rûmî, Mesnevi-III, s:59).

HİKMET-3

*Onüçümde nefsâni arzuları ele aldım
Nefs başına yüz bin belâ sarıp saldım;
Kibirlenmeyi ayakaltına basıp aldım;
Ondördümde **toprak gibi** oldum işte.*

HİKMET-60

*Kul Hoca Ahmed kötülerin kötüsü sen,
Herkes buğday el tutmaya samanı sen,
Yoldan sapan günâhkârların nâdanı sen,
Gelin yığın zâkir kullar zikir söyleyelim.*

Tevazunun karşıtı olarak büyülenme, kibir *Âdem Peygamber* ile ilişkisine üstü örtülü bir atıfta bulunularak, dinsel kozmogoni öğretisindeki şeytanın bir vasfı olarak kınanır.

HİKMET-83

*Büyükleme **şeytana** neler eyledi,
Kibirliliğin lânet halkasını ona taktı,
Melekler görüp orada secde eyledi,
Secde eyleyip emin oldu dostlarım ey.*

Kibrin bir dağ kadar büyüyebileceği de hikmetlerdeki dikkati çeken bir temadır.

HİKMET-134

O bülbülün feryâdını işitenler,

*Kibirin dağını kesip ufalayanlar,
Bu dünyânın lezzetini unutanlar,
Feryâd edip ağlayıp gözünü giryân eyler.*

HİKMET-199

*Nefs evidir kibir ve kin, kibir içinde yokdur din,
İhlâsızca gelenler şüphe ile gümâdadur.*

Kibir ile sonuçlandığı için doğrudan ilgili görülen kavramlardan *kendini beğenme* (=ucb) ve *riyâ* (ikiyüzlülük) hikmetlerde olumsuz bir bağlamda sık kullanılan iki kavramdır.

HİKMET-119

*Ey sūfi ibâdet eylersin hepsi kendini beğenme, riyâ,
Can ve gönül dünyâyâ mağrur, dillerinde âh-vâh,
Can verirken olacağın iman nûrundan ayrı,
Sūfi-nakş oldun fakat asla müslüman olmadın.*

Cömert/Cimri

Aristoteles, insanları cömertlik ile cimrilik noktasında itidalli olmaya çağırmıştır. *Orta olmak anlayışı* için verdiği örneklerden birisi bu konuda olan Aristoteles'e göre, cömertlik mal-mülk ilişkisinde orta olma halidir. Aşırılığı savurganlık, eksikliği ise cimriliktir (Aristoteles, 1997, s:65).

Yesevî hikmetlerinde insanlara cömert olmaları tavsiye edilirken cimrilik kınanır. Burada kullarına nimetlerini cömertçe sunan Tanrı'nın hoşnutluğunun kazanılması için bu özelliğinin hayata yansıtılması önerilmektedir.

Yesevî hikmetlerinde cömertlik övülürken cimrilik ve cimriler yerilir. Ahmed Yesevî'nin bu kavramları işlerken de referans kaynağı dinî unsurlardır. Kıyamet günündeki sıkıntılardan kurtulma ve ebedî nimetlere kavuşmak için cömertlik gerekir. Cömertin karşıtı olan cimri ise dünyada girdiği meclislere bereketsizlik getireceği gibi ahirette de hüsrana uğrayacaktır.

HİKMET-53

*İyilik ve cömertlik eyleyenler, yetim gönlünü alanlar,
Halifeler yoldaşı, kevser dudağında gördüm.*

HİKMET-234

*Toprak olmayıp Hak vaslına yetip olmaz,
Cömert olmadan Sırat köprüsü geçilmez,
Kevser şarâbından tatmak olmaz,
“Allah” desem, o şarâbdan tadar mıyım?*

HİKMET-218

*Uğursuz cimri, cömertleri çekiştirecek,
Kıyâmette cehennem içinde cânı yanacak,
İçmiş, yemiş, giysileri ateşten olacak,
Hasret ile zehir ve zakkum tadar imiş.*

*Kul Hoca Ahmed, kulu olsan, cömert ol,
Cömert olup, miskinlere yemek ver,
Kıyâmette varsan, cennet içinde güller der,*

Vallahi, cömert Hak didârını görür imiş.

HİKMET-103

*Zerre aşkı kime düşse, ağlar eyler,
Gözyaşını akıtarak umman eyler,
Her ne bulsa, Hak yoluna ihsan eyler,
Cimrilerin düşmanlığı-buğzu olur.*

HİKMET-218

*Halka içine cimri girse, sohbet olmaz,
Zâkir kullar zikrederek feyz alamaz,
O sohbetden erenlerin kokusu gelmez,
Zâkirlerin ömrü zâyi geçer imiş.*

Gerçek / Sahte (Yalancılık)

Gerçeği söyleyenin sözlerinde de yaşantısında da huyu böyle olduğundan doğru insan olduğu düşünülmelidir, çünkü doğruyu seven biri olduğundan, fark edilmeyen konularda bile doğru söylediğine göre, fark edilen konularda daha çok doğruyu söyleyecek; yalan söylemek kötü olduğundan söylemeye çekinen övülesi bir insandır (Aristoteles, 1997, s:84).

Kendini başka türlü göstermenin aşırısı şarlatanlık, buna sahip olan da şarlatandır (Aristoteles, 1997, s:36). Aristoteles şarlatanın onur kazandıran şeylere -sahip olmadığı ya da sahip olduğundan daha büyük şeylere- sahip bir insan olarak görünmek istediğini söyler. “*Ün uğruna şarlatanlık yapanlar, övülen özelliklere sahip gibi görünmek isterler; kazanç uğruna şarlatanlık yapanlarsa, başkalarına da bir şey sağlayan özelliklere sahipmiş gibi görünmek isterler; sözgelisi bilge, hekim geçinmek isterler. Bunun için çoğu kişi de bunlara öykünür ve şarlatanlık yapar*” (Aristoteles, 1997, s:84-85).

Hikmetlerde kullanılan ikili kavramlaştırmalardan sık rastlanılan birisi de gerçek/sahte kullanımlarıdır. Bu kullanımlarda gerçek âşık ve sufiler övülürken tasavvuf yolundaki sahtelikler/sahtekârlar kınanarak ele alınır.

Yesevî hikmetlerinde insanları aldatmaya yönelik eylemler, insanların kendilerini olduğundan farklı göstermeye çalışmaları ve hak etmedikleri unvanları kullanmaları ayıplanır. Kullarını bir süreliğine kandırmak mümkün olsa bile her şeyi bilen Tanrı'nın sahte gösterilerle kandırılmasının mümkün olmadığı vurgulanır.

HİKMET-4

*Ben yirmi iki yaşta fâni oldum;
Merhem olup gerçek dertliye devâ oldum;
Sahte âşık-gerçek âşığa tanık oldum;
O nedenle Tanrı'ya sığınıp geldim işte.*

HİKMET-8

*Yer üstünde dostlarım matem tuttu,
Bütün âlem “Sultanım” deyip nara attı,
Tanrı'yı bulan gerçek sûfîler kanlar yuttu,
Mustafa'ya matem tutup girdim işte.*

HİKMET-12

*Hakikatli gerçek âşığa armağan vereyim,
Mahşer günü “Nasılsın?” deyip halini sorayım,
Şefâatçi olup şefâati kendim kılayım,*

Rahmetinden ümid tutup geldim işte.

HİKMET-60

*Rahmân Melik'im gerçek âşığın yolunu açar,
Muhabbetin şevki ile yaşını saçar,
Allah diye nereye gitse şeytan kaçar,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.*

Sahte mürşit ve dervişleri kınayan Yesevî'nin insanların manevi duygularını sömürerek çıkar sağlamanın kötülüğüne bundan dokuz yüz yıl önce işaret etmesi anlamlıdır.

HİKMET-2

*Arş üstünde namaz kılıp dizimi büktüm;
Dileğimi deyip, Hakk'a bakıp yaşımı döktüm;
Sahte âşık, sahte sûfi gördüm, kötüledim
O nedenle altmış üçte girdim yere.*

HİKMET-12

*Tam gönülden yananlara cemâl armağan,
Sahte âşık yola girse yanlış her şey,
Gerçek âşığın gözü yaşlı, bükük beli,
Belimi büküp yer altına girdim işte.*

HİKMET-60

*Sahte âşık sevgilisinden cânını esirger,
Âhret yolunu arkaya atıp dünyâyı sever,
Hû halkasının kurulduğu yerden eyler firar,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.*

HİKMET-108

*Tanrı'yı seven âşıkları buldu murâd,
Sahte âşık olup yürüme, kıyâmette utanç,
Kılıçtan keskin kıl köprüünün adı Sırat,
Yalan dâvâ eyleyen geçemeyip kalır imiş.*

Doğru (Dürüstlük) / Eğri

Doğru yargılama, bilgelik ve akli başındalığa düşünce erdemleri diyen Aristoteles'e göre (1997, s:49) “*erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur.*” “*Karaktere işlemiş şeyleri bir sözle değiştirmek ya olanaklı değildir ya da kolay değildir. Ama belki de istenecek şey şu: Onlar aracılığıyla doğru kişiler olarak görüldüğümüz her şey bizde bulunursa erdemden pay alabiliriz.*” (Aristoteles, 1997, s:219)

Eğri kişiler içten pazarlıklıdır (Aristoteles, 1997, s:141). Eğri kişi ile doğru kişi için de farklı şeylerin değerli görünmesi akla uygundur. Gerçekte değerli olanlar, erdemli kişiye böyle görünenlerdir. Her bir kişi için ise en çok tercih edilen etkinlik kendi huyuna uygun olandır, erdemli kişi için erdeme uygun etkinlik en çok tercih edilen etkinliktir (Aristoteles, 1997, s:211-212).

Yesevî'nin anlayışına göre insanın her şeyden önce kendisine karşı ve sonra da Tanrı önünde dürüstçe davranması gerekir. Bu iki alanda dürüst olan birisi halk ile ilişkilerinde de doğruluktan ayrılamaz.

Yesevî hikmetlerinde kullanılan ikili kavramlaştırmalardan bir küme de doğruluk/eğri-lik kullanımlarıdır. Genellikle *yol* bileşeniyle *doğru yol* ifadesinde yer bulan doğruluk bazı hikmetlerde ise *karakter doğruluğu* ve *sadakat* anlamları ile karşımıza çıkar. Karşıtı olan eğri-lik ise yol-yöntem yanlışlığı içeriği ile işlenmiştir.

HİKMET-171

*Doğru-eğri beyânını bilgin bilir,
Helâl-haram farkını ahali nereden bilir?
Bilginlerden insanlar çok yararlanır,
Bu dünyâda iyi adını edinir, dostlar.*

HİKMET-196

*Kimi çul giyer, kimi kaftan, kimi sultandır, kimi çoban,
Kim **doğru** yürür, kim eğri, bunu asla bilemedim.*

HİKMET-178

*Kul Hoca Ahmed, hikmet söyle âşıklara,
Doğruluk ile yola giren sâdıklara,
İçtenlikle hakkı diyen lâyıklara,
Dergâhında Rabb'im kabul kılar mı ki?*

HİKMET-147

*İnsan isen, **doğru yolda** yürüyeğör,
Peygamberin yaptıklarını kılagör,
Can ve gönülde ahlâkını diyegör,
Bu yolu yürüyen maksadına yeter imiş.*

Doğruluk karşıtı olarak eğrilik de benzer bağlamlarda kullanılmıştır.

HİKMET-14

*Ey dostlar câhil ile yakın olup,
Bağrım yanıp candan doyup öldüm işte.
Doğruyu söylesem **eğri yola** boynumu çeker,
Kanlar yutup gam zehrine doydum işte.*

HİKMET-179

***Eğri yola** yürüdüm, daimâ hata eyledim,
Şimdi bildim, öz canıma cefâ eyledim.
Dergâhına yakam tutup yana geldim,
Lutf eyleyip tevbemi kabul eder mi ki?*

HİKMET-254

*Gıybet sözünden bu dili şimdi çeksem,
Eğri yoldan çıkıp, doğru yola girsem,
Namaz kılıp, riyâzetde boyun sunsam,
Boyun sunmayıp ölüp gitsem, ne yapayım ben?*

i. Hikmetlerdeki Etik İle İlgili Diğer Erdemler: Erdemli insanın nitelikleri olarak Divân-ı Hikmet'te yer bulan kavramlardan *rıza*, *sırsaklama* (*mahremiyet*), *niyet* (özerklik), *kanaat* (=tokgözlü olmak), *sabır*, *şükür* de etik yönünden üzerinde durulmasını gerektirecek

değerdedir. Bu olumlu niteliklerin karşıtı olan açgözlülük, sabırsızlık, şükürsüzlük kavramları da-doğal olarak- sufinin kaçınması gereken hâllerdir.

2. TARTIŞMA

İyi insan olmak ile ilgili önerilerle dolu olan Yesevî hikmetlerinde söz edilen olumlu nitelikteki kavramlaştırmaların köklerine gidildiğinde antik felsefeye kadar uzanmak gerekecektir. Bu tartışmada Yesevî hikmetlerinde belirlenen etik ile ilgili kavramlar, eserlerinin tamamı önce 8. yüzyılda Yunancadan Arapçaya, dört yüz yıl sonra da Arapçadan tekrar Batı dillerine aktarılan Aristoteles'in fikirler I referans alınarak kıyaslanmıştır. Erdem davranışlarının tıp etiği uygulamasına yansımalarına da değinilerek tartışılmıştır.

Antik Çağ eserlerinin İslam dünyasına tercümelerle aktarılması sürecinde ilk olarak Halife el-Mehdî bin Mansur'un (ö.785) içerdiği konuların İslam toplumunun ihtiyaçlarıyla ilgisi nedeniyle seçilen ve Aristoteles'in tartışma metodolojisini içeren *Topika* isimli kitabını Arapçaya çevirttiği kesin bir bilgidir (Gutas, 2011, s:66). Beytü'l-Hikme bünyesinde girişilen koordineli tercüme hareketi ile Aristoteles külliyyatı Arapçaya çevrilmiştir (Gutas, 2011, s:62-63).

Tercüme faaliyetinde önemli bir yeri olan Meşşâî ekolünün kurucusu el-Kindî (ö.866?), İskenderiyeli yorumcularının -özellikle Alexander Aphrodisias ve Tharmistius- aktardığı biçimiyle Aristo felsefesini İslam dünyasına taşımıştır (Nasr, 1985, s:19). Aristotelesel-Me'mûn döneminden itibaren -halk katında bile hızla yayılan- bu rüyanın da katkısı ile kutsal bir ikona dönüştürülmüştür. Bu kutsallaştırma halife el-Me'mûn'un rüyasına girip ona nasihat edecek derecede ilerletilmiş ve Gutas'a göre yeni unsurlarla genişletilerek halifenin icraatlarına "*tanrısal bir onay*" sağlayan bir vasıtaya dönüştürülmüştür (Gutas, 2011, s:101).

Aristoteles'in eserleri ilk tercümelerinden itibaren İslam eğitim sisteminde yerini almış ve son yüzyıllara kadar medreselerdeki felsefe eğitiminin bir parçası olarak işlenmiştir. Öyle ki son dönem Osmanlı medreselerinde h.1289 (m.1872) tarihli bir *Mantık* kitabı okutulmaya devam edilen (Kaya, 2014, s:72) bir bilgedir: *Aristû el-Hakîm*.

Aristoteles'in etik kitabı olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik* kitabındaki erdem, bilgi, cehaletin kötülüğü, davranışlarda itidal hırs ve açgözlülüğün kınanması gibi özellikler ilk dönem İslam filozoflarından itibaren İslami eserlere girmiştir. Bütün bu özellikler, orta olma hâli tercih edilerek elde edilen erdemler olarak kavramlaştırılmıştır (Uyanık ve Akyol, 2018, s:85). Bütün Maverâünnehir havzasında Aristoteles'in temsilcisi gibi görülmüş ve Antik Çağ felsefesinin bölge medreselerine aktarılmasında önemli bir işlev üstlenmiş olan el-Farâbî (ö.950), aynı zamanda İbni Sina'nın (ö.1037) -kırk kez okumasına ve böylece ezberlemesine rağmen anlayamadığı- Aristoteles'in Metafizik eserini anlayabilmesini sağlayan kişidir (Nasr, 1985, s:25). Bu şekilde el-Kindî'den el-Farâbî'ye ve ondan da İbni Sinâya uzanan bir bilim zinciri oluşmuştur. Bu zincirin Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderris olan Ebû İshak eş-Şirâzî'den (ö. 1083) ders alan (Tosun, 2013, s:12) Yusuf Hemedânî üzerinden öğrencisi Ahmed Yesevî'ye uzanmış olması düşünülmelidir.

Bu verilerden hareketle Buhârâ medreserinde döneminden en ileri düzeyde eğitimini alan Ahmed Yesevî'nin okuduğu dersler arasında Aristoteles'in kitaplarının olduğu söylenebilir. Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî'nin antik felsefe eserlerinden mantık, metafizik ve felsefe kitaplarının bazılarının okutulduğu Bağdat Nizâmiye medreselerinde müderrislik yaptığı şeklindeki kayıtlar bunun kuvvetle muhtemel olduğunu düşündürür. Porphyrios'un (232-304) "*İsagüci*" olarak aktarılan eserinden hareketle el-Ebherî'nin (ö.1266) yazdığı "*er-Risâletü'l-Esiriyye fi'l-Mantık*" adlı kitabı son yüzyıla kadar bütün medreselerde okutulan bir eserd (Hızlı, 2008, s:39).

Aristoteles'in Arapçaya çevrilen eserlerinden etkilenen isimler arasında -son dönemde akla verdiği önem ile popülerleşen- Ebu Mansur Matürîdî (ö. 944) ile İslam filozoflarını kötülemek için uzun ve şiddetli bir reddiye yazan Gazzalî (ö. 1111) gibi uç örnekler de vardır.

Gazzalî, medresedeki üstadı Cüveynî (ö. 1085) vasıtasıyla Aristoteles'in eserleri ile tanışmıştır.

Ahmed Yesevî'nin içine doğduğu kültürel saha bu şekilde antik felsefe -özelde Aristoteles- ile içli dışlı iken dile getirdiği hikmetlerde benzeri temalara sıklıkla yer vermesi akla uygundur.

3. SONUÇ

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde *iyi insan* olmak adına yapılan önerilerin etik ilkeler ile paralel anlamlar taşıdığı görülmektedir. Ancak, *Divân-ı Hikmet* eserini bir *etik kitabı* olarak değerlendirmek aşırı bir yorum olur. İçerdiği öğütler dikkate alınarak bir *ahlâk kitabı* olarak ele alınabilir.

Divân-ı Hikmet'in bütünü dikkate alarak yaptığımız bu analiz, insanlara, Tanrı katında 'iyi bir kul' olmayı önerirken, aileden başlamak üzere insanların diğer insanlar ile olan ilişkilerinde kul haklarını gözeten, toplum için yararlı eylemler üreten birer birey olmalarını telkin ettiğini göstermiştir.

Tarihî metinlerin güncel bilimlere ait kavramlaştırmalara göre yeniden ele alınarak değerlendirilmesi kültür tarihi yönünden önemlidir. Günümüzden dokuz yüz yıl kadar önce kayda girmiş Yesevî hikmetleri de bu kapsamda Türk dünyasındaki insanların gönül dünyasında yüzyıllardır etkisi süren bir eser olarak değerlendirilmelidir.

Hikmetlerdeki kavramların kökenine gidildiğinde benzer temaların Antik Çağlara kadar izini sürebilmek mümkün olmaktadır. Antik felsefenin önemli en önemli isimlerinden Aristoteles eserlerinin İslam dünyasındaki çevirileri üzerinde gelişen ortak yaklaşımların yüzyıllar sonra Yesevî düşüncesine kadar ulaşabildiği söylenebilir.

Son olarak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, etik ile hayatı bir algılayma ve yaşayış tarzı olarak kültür tarihimizde yerini almış olan tasavvuf arasında bazı bağlantılar Ahmed Yesevî hikmetlerindeki öğüt ve öneriler üzerinden kurulabilir. Bunun olabilirliği fark edilmiş ve konu ile ilgili bazı çalışmalar gün ışığına çıkarak tartışılmaya başlanmıştır. Gürsoy (2015, s:86), "iyi insan"ı betimleyen ve literatürde "evrensel insan" olarak karşılanmaya çalışılan "insan-ı kâmil" (=olgun insan) olma yolculuğunda tasavvufî referanslardan yola çıkmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Yesevî hikmetlerinin de etik ilkeler odağı alınarak yeni bir okumaya tabi tutulması değerli sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- AKARSU B (1984), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Savaş Yay., Ankara.
- ALPINAR Z (2011), *Etik Anlamı ve Anlamsızlığı*, Efil Yay., Ankara.
- ARDA B, ŞAHİNOĞLU S (1995), "Tıbbi Etik: Tanımı, İçeriği, Yöntemi ve Başlıca Konuları", *Ankara Üniversitesi Tıp Fak. Mecmuası*, 48 (03), 323-336.
- ARDA B ve ark. (1999), *Deontoloji*, Antıp Yay., 2. Baskı, Ankara.
- ARİSTOTELES (1997), *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara,
- BENTHAM J (2016), *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kâşif Boyacı, Litera Yay., İstanbul.
- CEBECİOĞLU E (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay. 4. baskı, İstanbul.
- CEVİZCİ A (2002), *Etîğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul.
- _____ (2005), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul.
- ÇINAR A (2007) "Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 171-192.
- FARÂBÎ (2018), *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, T. İş Bankası Yay., 3. Baskı, İstanbul.
- FRANKENA W K (2007), *Etik*, Çev. Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara.
- GÖKBERK M (2000), *Felsefe Tarihi*, 12. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GUTAS D (2011), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yay., İstanbul.
- GÜRSOY K (2015), *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, AktifDüşünce Yay., 2. Baskı, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU O (2003), *Felsefe Ansiklopedisi*, III, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- HIZLI M (2008), “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 25-46.
- KUÇURADİ İ (2006), *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara.
- OĞUZ N Y (2001), “Felsefi Yaklaşımların Işığında Klinik Etiğe Giriş”, *Klinik Etik* içinde, Ed. Ayşegül E. Demirhan ve ark., Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul.
- ÖZDEN H (2007), *Kutadgu Bilig’de Ahlâk Kavramı ve Tıp Etiğine Etkisi*, Ötüken Yay., İstanbul.
- ÖZLEM D (2004), *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, İnkılâp Kitabevi Yay., İstanbul.
- RÛMÎ M C (1985), *Mesnevî-III*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul.
- SINGER P (2015), *Pratik Etik*, Çev. Nedim Çatlı, İthaki Y., İstanbul.
- TİMUÇİN A ((2004), *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, Bulut Y., İstanbul.
- TOSUN N, (2013), “Yusuf el-Hemedânî”, *DİA*, İstanbul, XVIV, 12-13.
- ULUDAĞ S (2008), “Rıza”, *DİA*, İstanbul, XXXV, 56-57.
- UYANIK M, AKYOL A (2018), *İslam Ahlâk Felsefesi*, Elis Yay., 4. Baskı, Ankara.
- YARAN C S (2007), "Mevlana'nın Yedi Öğüdü: Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 21-48.
- YESEVÎ A (2018), *Divân-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, 8. baskı, TDV Y., Ankara.
- YUNUS E (2012), *Divân*, Haz. Mustafa Tatcı, DİB Yay., 2. Baskı, Ankara.

**KUYUMCULUKTA YENİ TASARIM ARAYIŞLARI ve ÜRETİMİ ÜZERİNE BİR
ÇALIŞMA “ÇARPANA DOKUMA İLE TAKI YAPIMI”
New Design Searching in Jewellery and a Study on Production “Tablet Weaving”**

Öğr. Gör. Cesur Y. GÖKER*
Doç. Dr. H. Nurgül BEGİÇ**

ÖZET

Süslenme olgusu tarihsel süreç içerisinde incelendiğinde insanların vazgeçilmezleri arasında ilk sıralardadır. Süslenmenin önde gelen unsurlarının başında takılar gelmektedir. Değerli ya da değersiz malzemelerden yapılan takı sadece süslenme amacıyla değil, aynı zamanda farklı olma, dikkat çekme, zenginlik göstergesi ve sosyal statü sembolüdür. Takı yapımının öğrenme süreci; uzun zaman alan, zahmetli ve ustalık isteyen meslekler arasındadır.

Altın, gümüş, platin, bronz gibi cevherleri ham halden işlenmiş hale getirme işlemine kuyum denir. İlk mücevher, maden dökmeçiliği ile başladığı için sonradan değerli taşlarla süs eşyası (mücevher) yapma işine de kuyumculuk denilmiştir. Kuymak, eski Türk dilinde maden eritmek anlamına gelmekle birlikte tunç dökme işlemi de kuyum olarak isimlendirilmektedir.

Türk dokuma sanatında yer alan kolan dokumalar (çarpana), göç sırasında eşyaların, çuvalların ve hacimli malzemelerin kolayca bağlanmasına, bebeklerin taşınmasına ve benzeri alanlarda kullanılan, ham maddesi ve tekniğindeki zenginlikleri ile varlığını günümüze kadar ulaştırmıştır. El dokumaları arasında yer alan zaman zaman kare, dikdörtgen gibi şekilli araçlar, zaman zaman da yer düzenekleri ile dokunan çarpana dokumalar, tekniği korunarak yeni desen ve malzemelerle yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı; geleneksel el sanatlarından olan kolan dokuma ile kuyumculuk temel tekniklerini kullanarak takı tasarımına farklı bir bakış açısı kazandırmaktır. Kuyumculuk her ne kadar gelişen teknolojiyi yakından takip ederek makinalaşma yolunda ilerlese de el işçiliği günümüzde de değerini korumaktadır. Farklı disiplinleri bir araya getirerek sıradanlığın dışına çıkmak ve takı tasarımına farklı bir boyutla ivme kazandırmak ana hedefimizdir.

Ham madde olarak has gümüş eritilmiş, haddelenmiş ve tel haline getirilerek eşit boylarda kesildikten sonra çarpana dokuma kartları ile farklı desenlerde dokuma işlemi yapılmıştır. Farklı renkleri elde etmek için ağırlanmış ve oksitlenerek karartılmış has gümüş ile bakır bir arada kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuyumculuk, Takı Tasarımı, Çarpana Dokuma, Ustalık, Süslenme

ABSTRACT

When the phenomenon of ornamentation is examined in the historical process, it is among the indispensable needs for people. Jewellery is one of the leading elements of decoration. Jewellery made of precious or worthless materials is not only for ornamentation purposes, it is a symbol of being different, attracting attention, richness indicator and social status. The learning process of jewellery making is among long, time consuming and demanding professions.

Gold, silver, platinum, bronze ores from the raw state to process the process is called jewelry. Since the first jewelry started with mineral casting, it was later called jewelry to make ornaments with precious stones. Kuymak means melting of metals in the old Turkish language; pouring bronze is also called jewel.

The girth weaving (multiplier) in the Turkish weaving art has reached its present day with its richness in raw material and technique, which is used in the fastening of goods, sacks and bulky goods during the migration, transport of babies and similar fields. It is tried to be interpreted with new designs and materials while preserving the technique and the multiplier weavings which are woven with square and rectangular shaped devices and occasional floor devices.

The aim of this study; The aim of the course is to provide a different point of view to jewelry design by using the basic techniques of jewellery and girth weaving which is one of the traditional handicrafts. Although jewellery follows the developing technology closely, hand workmanship still maintains its value even though it progresses towards mechanization. Our main goal is to go beyond the mediocrity by bringing different disciplines together and to give impetus to jewelry design with a different dimension.

*Hitit Üniversitesi, İskilip MYO, Kuyumculuk ve Takı Tasarımı Programı, Çorum/Türkiye (cyusufgoker@hitit.edu.tr)

**Çankırı Karatekin Üniversitesi, Moda ve Tekstil Tasarımı Bölüm Başkanı, Çankırı/Türkiye /(begincurgul@gmail.com)

As the raw material, silver was melted, rolled and cut into equal lengths by making them into wire, then weaving process was made with multiplier weaving cards in different patterns. In order to obtain different colors, bleached and oxidized darkened silver and copper were used together.

Keywords: Jewelry, Jewelry Design, Multiplier Weaving, Craftsmanship, Ornamentation

1. GİRİŞ

Kültürel değerlerimizden birisi olan takı, kadın ve erkeklerin kullandığı önemli bir statü göstergesidir. Takı tasarımcıları, moda kavramı ile birlikte her geçen gün farklı model arayışlarına girmektedir. Takılar değerli, yarı değerli ya da doğal bitki ve madenlerden yapıldığı gibi fabrikasyon da yapılmaktadır. Takıların tarihsel sürecine bakıldığında her toplumda kullanıldığı görülmektedir. Takı ve kuyumculuk alanı, devletlerin ve milletlerin aidiyetlerini, sembolizmini, örgelerini(motiflerini), ikonografisini, sanat zevklerini, kültür düzeylerini ifade eden birer araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla süslemelerdeki bu unsurları iyi tanımak ve teknik çözümlerine dikkatle eğilmek gerekmektedir. İlkçağlardan günümüze kadar takip edebildiğimiz veriler, gelişen ve değişen teknikleri ortaya koymaktadır. Bu çalışma; geleneksel el sanatlarında uygulamalarını gördüğümüz çarpana dokuma tekniğinin, kuyumculuk teknikleriyle birleştirilerek yeni ürün arayışlarını örneklendirmektedir.

1.1. Kuyumculuk:

Altın, gümüş, platin, bronz gibi cevherleri ham halden işlenmiş hale getirme işlemine **kuyum** denir. Kuyum işinin pazarlanmasına kuyumculuk denir. Halk dilinde kuyum işi kuyumculuk olarak anılır.

Değerli madenlerden, taşlardan süs eşyası yapma işine **kuyumculuk** denir. Kuymak eski Türk dilinde maden eritmek anlamındadır; tunç dökmeye de **kuyum** denir. İlk mücevherler maden dökmeçiliği ile başladığı için, sonradan değerli taşlarla süs eşyası (mücevher) yapma işine de kuyumculuk denilmiştir.

İnsanlar, ilkel çağlardan beri süslenmeye karşı ilgi duymuşlardır. Madenleri eritmesini öğrendikten sonra da kuyumculuğun ilk temellerini attılar. O çağlarda altın, gümüş potalarda eritilip birtakım kalıplara dökülerek süs eşyası olarak kullanılırdı. Kuyumculuk ürünleri; Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar, Etrüskler dönemlerinde dikkati çekmektedir. Kuyumculuk sanatında Türkler, özellikle ince döküm işlerinde nitelikli eserler vermişlerdir. Osmanlılar devrinde de kuyumculuk ileri gitmiş, altın ve gümüşle değerli taşlar işlenerek paha biçilmez sanat eserleri meydana getirilmiştir. İstanbul'da Kapalıçarşı, Osmanlı döneminden günümüze kuyumculuğun merkezi durumundadır. Avrupa'da kuyumculuk daha çok Rönesans devrinde gelişmiştir. Bugün Avrupa'da Londra, Paris, Amsterdam, Amerika'da da New York kuyumculuk merkezleridir. Son zamanlarda kuyumculukta birtakım makineler kullanılmaya başlanmışsa da kuyumculukta, el işçiliği ürünler daha kıymetlidir.



Resim 1. Kuyumcu malzemeleri

Türkiye'de el sanatları kapsamına giren maden işlerinin tarihi çokeskidir. Anadolu insanının gerek tarih öncesi, gerek tarih çağlarında değişik şekillerde ve muhtemelen değişik amaçlarla süs eşyası ve takılar kullanmış olduğu Anadolu'da yapılan arkeolojik kazılarla saptanmıştır. Yine yapılan kazılar gösteriyor ki eskiden kullanılan takılar ve süs eşyaları altın,

gümüş, tunç gibi günümüzde geçerliliğini devam ettiren madenlerden yapılmaktaydı (Sular, 1998).



Resim 2. Türkiye’den kaçırılan ve M.Ö. 4. yüzyıla ait olduğu belirlenen altın taç

İlk çağlarda özellikle eski Mezopotamya, Mısır, Suriye ve Anadolu’da “Maden İşçiliği” adıyla yeni bir sanat doğmuş ve yeryüzündeki bütün uygarlıklarda varlığını sürdürmüştür (Önder, 1995).

İngiliz bilim adamı James Melleart’ın bilimsel bulguları referans alınarak geliştirilen tezlere göre, maden sanatının ilk adresi Anadolu’dur (Erdem, 2014) denilmesine rağmen Türk maden işçiliği Altay - Orhun Türklerine kadar dayanır. Selçuklu ve Osmanlı dönemleri ise maden sanatının en güzel örneklerini verdiği dönemdir (Tansuğ,1985).

Kadim sanat ve zanaat dallarından birisi olan kuyumculuk, hızla gelişen teknolojiye yenik düşmeyen, önemini ve geleneksel yapısını koruyabilme özelliği ile de dikkatleri çeker. Zira mücevherin metasal özelliği, toplumun estetik özelliklerini yansıtan yönü ve içerdikleri zengin ikonografik unsurları ile geçmişten günümüze ve günümüzden de gelecek yüzyıllara değin anlam ve önemini korumaya devam edeceği açıktır.

Toplumların materyal kültür unsurları arasında önemli yer tutan takıların yapım ve üretim teknikleri ilkel koşullardaki ustaların yaratıcı yönlerinin gücünü ve teknik dehalarını ortaya koyar. Nitekim söz konusu geleneksel teknikler halen geçerliğini korumakta olup ustanın estetik yaratıcı gücü ile birleşerek günümüz Türk topluluklarında hayat bulmaya devam etmektedir (Kılıç, 2016).

1.2. Çarpana Dokuma:

Türk dokuma sanatında yer alan çarpana dokumalar, göç sırasında eşyaların, çuvalların ve hacimli eşyaların kolayca bağlanmasına, bebeklerin kolayca taşınmasına ve benzeri alanlarda kullanılan, ham maddesi ve tekniğindeki zenginlikleri ile varlığını günümüze kadar ulaştırmıştır. El dokumaları arasında yer alan zaman zaman kare, dikdörtgen gibi şekilli araçlar, zaman zaman da yer düzenekleri ile dokunan çarpana dokumalar, tekniği korunarak yeni desen ve malzemelerle yorumlanmaya çalışılmaktadır.

“Halk dilinde kolan olarak isimlendirilen yün ya da yün -kıl bileşimi ile dokunmuş 3-7 cm arası genişlikte olan ince uzun yassı şerit dokumalardır” (Barışta H.Ö. s. 221). “Kolan dokumalar kullanılan araca ve tekniğe göre kartlı ya da kartsız olarak iki gruba ayrılmaktadır. Kartlı kolan dokuma daha çok "çarpana dokuma" olarak bilinmektedir” (Kahvecioğlu, 2009:282).

Çarpana dokuma en basit dokuma tekniğidir. Deri, ince levha, karton vb. sert malzemelerden üçgen, dörtgen veya altıgen şeklinde kesilmiş ve köşeleri delikli çarpana araçlarına, renk dağılım tablosuna göre hazırlanan çözümlü iplikleri, çarpanaların deliklerine

geçirilip kartların 90 derece veya 180 derece döndürülerek atkı ipliği atılması ile elde edilen ince dokumaya çarpana dokuma denir (Onur, T. ve Arkadaşları 1998 s.21).

Çarpana Anadolu’da kolan, çarpa-an denilen bir teknikle yapılır. Çarpana kare veya kareye yakın dikdörtgen şeklinde kesilerek kurutulmuş, camız-manda veya eşek gönünden yapılır (Koswing,1970).

Orta Asya’dan göç ederek gelen Türklerin Anadolu topraklarındaki halkın kültürüyle harmanlanan çarpana dokumacılığını farklı teknik ve malzemelerle yapımını sürdürmüşlerdir.



Resim 3. Kolan dokuma örneği (Begiç koleksiyonu)

1.3. Çarpana Dokumanın Kullanıldığı Yerler

Çarpana dokumalar geçmişte özellikle konargöçer yaşamın bir parçası olarak eşya taşımada, yaşanılan alanın planlanmasında vb. pek çok yerde kullanılmakta idi. “Kolan dokumalar çadırların iskeletinin yapımında, iskeletin üzerini kapamada, tepe noktalarını tutturmada ve zeminle bağlantısının sağlanmasında kullanılmıştır. Günümüzde daha çok Yörükler tarafından dokunan ve kullanılan bu dokuma, yaşantılarını geçirdikleri kara çadır, alaçık olarak isimlendirilen çadırlarının kaplama maddesi olan keçelerin sarılmasında ve çadır tepelerinin tutturulmasında kullanılmıştır “(Erbek, G. 1980.s. 30). Çalışma kapsamında kullanım yerleri kuyumculuk alanında gerdanlık, küpe, bileklik vb. parçalar olarak kullanılmıştır.

Çarpana dokumada kullanılan teknikler, geleneksel tekniklerdir. Çalışma kapsamında 3 teknik ile dokuma yapılmıştır. Birincisi, iki ileri iki geri, ikincisi yedi ileri yedi geri, üçüncüsü ise hep ileri şeklindeki tekniklerdir.

1.3.1. Çarpana Dokumada Kullanılan Desen, Motif ve Renk Özellikleri

Çalışmada has gümüş teller ile bakır teller kullanılarak çarpana dokuma yapılmıştır. Çarpana dokumada has gümüşün kendine özgü beyaz rengi, oksitlenmiş has gümüşün koyu gri rengi ve has bakırın kırmızı rengi kullanılmıştır.

2. ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışmanın amacı geleneksel el sanatlarından olan çarpana dokumanın kuyumculuk temel tekniklerini kullanarak takı tasarımına farklı bir bakış açısı kazandırmayı sağlamaktır. Kuyumculuk her ne kadar gelişen teknolojiyi yakından takip ederek makinalaşma yolunda ilerlese de el işçiliği günümüzde değerini korumaktadır. Farklı disiplinleri bir araya getirerek sıradanlığın dışına çıkmak ve takı tasarımına farklı bir boyut kazandırmak ana hedefimizdir.

3. MATERYAL VE YÖNTEM

Ham madde olarak bakır, has gümüş kullanılmıştır. Gümüş, eritilmiş, haddelenmiş ve tel haline getirilerek eşit boylarda kesildikten sonra çarpana dokuma kartları ile farklı desenlerde dokuma işlemi yapılmıştır. Farklı renkleri elde etmek için ağartılmış ve oksitlenerek karartılmış has gümüş bir arada kullanılmıştır.

4. UYGULAMALAR

Toplam üç örnekte çarpana dokuma uygulaması yapılmıştır. Üç örneğin ikisinde sadece gümüş, diğerinde ise gümüş ile bakır birlikte kullanılmıştır. Birinci örnekte gümüş bilezik yapılmıştır. İki ileri iki geri tekniği uygulanmıştır. Bileziğin uzunluğu on beş cm, genişliği üç cm, kalınlığı yarım cm’dir. Uygun şapkalar hazırlanarak dokumanın açık uçlarına kaynatılmıştır. Bu teknik ile yapılan bileziğin yüzey dokusu dalgalı bir form oluşturmuştur. İkinci örnekte tasma formunda gümüş gerdanlık ve küpe uygulanmıştır. Yedi ileri yedi geri

tekniki kullanılmıştır. Sarhoş bacağı tekniği olarak tabir edilmektedir (Arslan, H. Y. 2014. s. 126). Gerdanlığın uzunluğu otuz beş cm, genişliği üç cm, kalınlığı iki yüz mikrondur. Küpenin uzunluğu beş cm, genişliği üç cm, kalınlığı iki yüz mikrondur. Oksitlenmiş gümüş ile yüzeyde renk dalgaları oluşmuştur. Üçüncü örnek kravat formunda yapılmıştır. Gümüş ve bakır birlikte kullanılmıştır. Hep ileri tekniğinden dolayı gümüş ve bakır renk farkı yüzeyde 'V' formu oluşturmuştur. Uzunluğu kırk cm, genişliği üç cm, kalınlığı iki yüz elli mikrondur.



Resim 4. Has gümüşün eritilip çubuk dereceye dökülmesi



Resim 5. Çubuk dereceye dökülmüş has gümüş



Resim 6. Silindirde gümüőü çekme



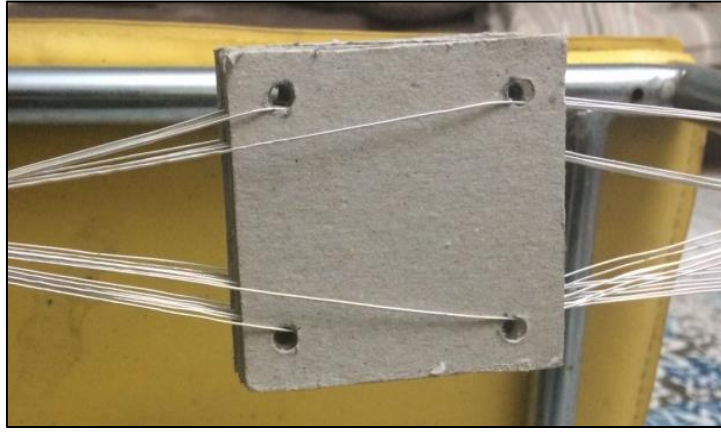
Resim 7. Tavlama



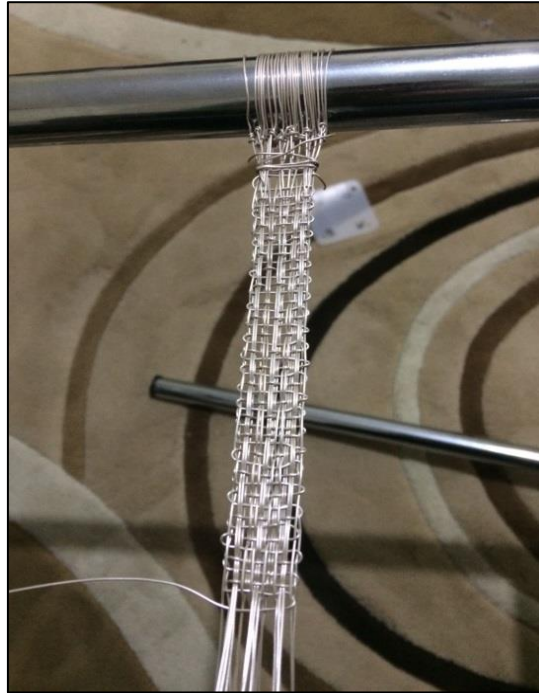
Resim 8. Hadde'de teli inceltme



Resim 9. Gümüş tellerin eşit boylarda kesilmesi



Resim 10. Tellerin çarpana kartlarına takılması



Resim 11. Pirinç modeli (2 ileri 2 geri)



Resim 12. Modelin kartlardan çıkarılmış hali



Resim 13. Bilezik



Resim 14. Sarhoş bacağı uygulaması



Resim 15. Gerdanlık ve küpe



Resim 16. Gümüş ve bakır ile kravat çalışması

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Takı tarih boyunca hem kadın hem erkek için estetik bir obje sayılmasının yanı sıra, maddi kültür unsuru arasında da yerini almaktadır. Tarih boyunca toplum içindeki gücü, otoriteyi ve statüyü belirlemede etken olmuştur. Toplumlarda daha çok süs amaçlı kullanılmasının yanı sıra dinsel-mitolojik-büyüsel bir unsur olarak da kullanılmıştır. Takı yapımında tarihsel süreçte çok çeşitli malzemelerden faydalandığı görülür. Bunlar arasında boynuz, deri, kemik, doğal taşlar olduğu gibi sanayi ve teknolojinin gelişmesiyle farklı malzemeler de kullanılmıştır.

Çarpana dokumanın kuyumculuk temel tekniklerini kullanarak uygulanması sağlanmıştır. Kuyumculuk her ne kadar gelişen teknolojiyi yakından takip ederek makinalaşma yolunda ilerlese de el işçiliği günümüzde de değerini korumaktadır. Bu makalede takı işçiliğindeki yeni tasarım arayışlarımız, bizim çarpana dokumada tellerin esneme oranlarını değerlendirmemizi sağlamış; dolayısıyla da kendi imkânlarımızla bir

düzenek geliştirmemize olanak vermiştir. Tüm bu gayretlerimizin ve multidisipliner çalışmalarımızın geleceğe umut aşılayacağına inanarak geleneksel sanatlarımızın sürdürülebilirliği hedeflenmiştir.

KAYNAKLAR

- AKPINARLI, F. H.; ORTAÇ, S. H., (2007). “Ankara Çubuk İlçesi Çarpana Dokumaları”, *S. Ü. Selçuklu Arş. Mrk. I. Uluslararası Türk El Dokumacılığı Kongresi Bildirileri*, Konya.
- ARSLAN, H. Y., (2014). “Kolan Dokumanın Giysi Tasarımında Kullanılması”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Sayı: 1, s.126.
- BARİŐTA, H. Ö. (2005). *Türkiye Cumhuriyeti Donemi Halk Plastik Sanatları*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BEGİÇ, H. N.; BERBER, G.; AKPINARLI, F., (2018). “Kolon Dokumalarda Yeni Ürün Arayışları Üzerine Bir Değerlendirme”. *II. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu*. I. Cilt, Sosyal Bilimler. Izmir, s. 193.
- ERBEK., G. (1980). “Çarpana Dokumalar”, Akbank Yayınları, İstanbul.
- ERDEM, E., (2014). “Telkari”. *Aile Dostu Dergisi*. Sayı:97, s.83.
- KILIÇ, S., (2016). “Eski Türklerde Kuyumculuk Geleneği ve Metal Süsleme Teknikleri”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 58, s. 23-55. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/abuhsbd/issue/32971/366427>
- KOSWING, L., (1970). “Çarpanacılık ve İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi’nde Bulunan Çarpana Dokumaları”, *Türk Etnografya Dergisi*, Ankara. XII, 86-87.
- ONUR, T. ve Arkadaşları., (1998). *İçel El Sanatları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ÖNDER, M., (1995). *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SULAR, G., (1998). “Mardin İli Midyat İlçesi Telkari Gümüş İşçiliği Üzerine Bir Araştırma”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- TANSUĞ, S., (1985). Hamam Tasları. *Antika Dergisi*. Sayı:10. s:38.

SEYDÎ ALİ REİS (KÂTİBÎ) ve DÎVÂNİ Seydi Ali Reis (Katibi) and His Diwan

Dr. Nusret GEDİK*

ÖZET

Şiirlerinde Kâtibî mahlasını kullanan Seydî Ali Reis XVI. yy.'da yetişmiş önemli denizcilerimizdendir. İstanbul Galata'da doğan Seydî Ali Reis, 970/1562 senesinde vefat etmiştir. Maceralarla dolu geçen hayatına pek çok eseri de sığdıran şairin velud bir kalemi vardır. Önemli eserleri arasında *Mir'âtü'l-Memâlik* ve *Mirat-ı Kâinât* zikredilirse de genellikle coğrafya ve nücûma dair altı eserinin olduğu bilinmektedir. Tezkirelerde dîvân sahibi olduğu konusunda bir bilgi bulunmayan Kâtibî için Kâtip Çelebi, ünlü eseri *Keşfü'z-Zünûn*'da mürettep bir dîvânı olduğunu zikreder. Sadece tek bir kaynakta yer alan bu bilgi bazı araştırmacılar tarafından tartışmalı görünse de eser üzerine tarafımızdan yapılan araştırmalar sonucunda Kâtibî'nin dîvânının nüshalarına ulaşılmıştır. Tebliğimizde şu an yayıma hazırlamakta olduğumuz dîvân tanıtılacak ve Seydî Ali Reis'in şairlik yönü ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seydî Ali Reis, Kâtibî, XVI. yy., Dîvân şiiri

ABSTRACT

Seydi Ali Reis, who uses the pseudonym of Katibi in his poems, is one of the most important sailors trained in the 16th century. Seydi Ali Reis was born in Galata, Istanbul and died in 1562/970. The poet, who fitted many works into his life full of adventures, has a productive pen. Although *Mirat-ı Memalik* and *Mirat-ı Kainat* are mentioned among his important works, it is known that there are generally six works on geography and astronomy. Whilst there is no information about whether he has a Divan or not in the tezkires, Katip Çelebi mentions that there is a Divan in his famous work *Keşfü'z-zünun*. Although this information, which appears to be only in a single source, seems controversial by some researchers, a copy of the Divan of the Katibi was reached as a result of our researches. In this paper, the Divan we are preparing for publication will be introduced and the poetical aspect of Seydi Ali Reis will be revealed.

Keywords: Seydi Ali Reis, Katibi, XVIth century, Divan poetry

Giriş

XVI. yy. klasik Türk şiiri açısından oldukça önemli bir dönemdir. Türk devletleri bu yüzyılda siyasi bakımdan altın çağını yaşarken, Türk şairleri de çeşitli coğrafyalarda verdikleri eserler ile edebiyata altın bir çağ yaşatmışlardır. Sultanü'ş-Şuarâ Bâkî (ö. 1008/1600) İstanbul Türkçesi ile muhteşem şiirler söylerken, Osmanlı Devleti'nin diğer bir coğrafyasında yer alan Fuzûlî (ö. 963/1556) aşkın verdiği ızdırapla ve neşveyle Türk şiirinin zirve örneklerini vermekte idi. Edebî açıdan oldukça velud geçen bu yüzyılda hemen herkes şiirle meşgul olmuş, asker ve denizciler de bundan nasiplenmiştir. XVI. yy.'da "Gemici Dili" oluşturacak kadar farklı bir tarzda şiirler kaleme alan denizci şairler de ortaya çıkmıştır (Tietze 1953). Bu gemici şairlerin başında ise bugüne kadar genellikle Seydî Ali Reis'in yetiştirmesi olan Yetîmî'nin (Göre 2005) üzerinde durulmuş; Kâtibî mahlası ile şiirler yazan Seydî Ali Reis'in ise sadece Çağatayca şiirleri *Mir'âtü'l-Memâlik*'te yer alması dolayısı ile yayımlanmıştır (Eraslan 1968, Sertkaya 1976). Bunun sebebi ise Kâtibî mahlası ile şiirler yazan ve Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle dîvân sahibi olan Seydî Ali Reis'in eserinin elimize geçmiş olmamasıydı.

Seydî Ali Reis ve Kâtibî lafızları ile yaptığımız kütüphane taramalarında bu büyük Türk denizcisinin eserinin nüshalarına ulaşılmıştır. Yayıma hazırlamakta olduğumuz şiirleri göz önüne aldığımızda XVI. yy. Türk şiiri içinde Kâtibî'nin bir yeri olması gerektiğine inanıyoruz. O, şiirlerini inceleyebildiğimiz kadarıyla klasik söyleyişe sahip bir şair olsa da dönemdeki diğer şairlerden farklı bir tarafa da sahiptir. Mesela şiirlerini incelediğimizde, hayatı maceralarla geçen Seydî Ali Reis'in bu durumu manzumelerine sıklıkla yansıtmış olduğunu gördük. Vatanından ayrı olduğu yıllarda yazdığı düşünülen şiirlerinde duyduğu hasreti ve Osmanlı ülkesine geri

*Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye (nusretgedik@hotmail.com)

dönmenin yollarını aradığını şiirlerinde işlemiştir. Ayrıca klasik tarz sahibi bir şair olsa da dîvânında yer alan bazı şiirlerinde Bektaşî-meşrep örnekler de görülmektedir. Yine tespitlerimize göre şair, şiirlerinde yoğun bir şekilde atasözü ve deyim kullanmıştır. Şairin bu yönleri onu XVI. yy. şiirinde önemli kılan taraflarıdır.

Kâtibî'nin dîvân metninin şu an tenkitli metin hâlinde yayıma hazırlanmakta olduğunu bildirirken Seydî Ali Reis ve eseri hakkında bazı mütaalalarımızı tebliğ metni sınırları çerçevesinde okuyucuya sunmak gayretindeyiz.

Seydî Ali Reis (Kâtibî) Hayatı ve Eserleri¹

Adı Seyyid (Seydî) Ali'dir. Seydî Ali Çelebi olarak tanınmıştır. İstanbul Galata'da doğdu (İsen 2017: 196; Sungurhan 2017: 162; Kılıç 2018: 294). Ailesinin ve kendisinin aslen Sinoplu olduğu söylenir. Bu bilgi sadece *Sicill-i Osmanî*'de kayıtlıdır (Kahraman ve Akbayar 1996: 1498). Lâkin bu bilginin zuhûl eseri olduğu ortadadır, çünkü kaynaklarda Sinoplu başka bir Kâtibî daha vardır (Bkz. Sungurhan 2017: 704, Kılıç 2018: 297). *Sicill* müellifi Kâtibî'leri karıştırmış olmalıdır. Adı bilinmeyen dedesinin Fatih Sultan Mehmed döneminde Tersane'de kethüdâlık yaptığı bazı kaynaklarda kayıtlıdır (Ak 2009: 21). Azablar kethüdâsı Hüseyin Reis'in oğlu olan Seydî Ali Reis uzun yıllar Galata'da azablar kâtipliği yaptığı için Kâtibî mahlasını almıştır. Kâtibî-i Rûmî veyahut Kâtibî-i Sâni olarak da anılır. Zira kendisinden önce Kâtibî mahlasını kullanan Fatih ve Bayezid devri şairlerinden Bursalı başka bir Kâtibî daha mevcuttur (Sungurhan 2017: 161; Canım 2018: 432). Kaynaklarda yine aynı sebepten "Galatalı" olarak da ismi geçer. Küçük yaşlarda girdiği denizcilikte tersane kethüdâlığına kadar yükselmiş, Barbaros Hayrettin Paşa'nın maiyetinde iken Rodos Seferi, Preveze Savaşı, Trablusgarp Seferi gibi pekçok deniz savaşına katılmıştır. Ondan Akdeniz'i öğrenen Seydî Ali Reis denizcilikte mahir bir şahsiyettir. Şair hakkında malumat veren bütün kaynaklar ittifakla bu yönünü vurgular. Onun özellikle doğu ve Hindistan macerası başta olmak üzere hayatının büyük kısmı savaşlar, zindan ve esaretle geçmiştir (Ak 2009: 22). Kendi yazdığı eserleri başta olmak üzere dönemin kaynaklarında Kâtibî'nin hayatı teferruatıyla anlatılmaktadır. Öyle ki bu maceralı ve sıkıntılı geçen hayatı Türkçemize bir deyim bile kazandırmış "Başına Seydî Ali hâlleri geldi" lafzı Kâtibî'nin hayat hikayesinden mülhem İstanbul Türkçesinin deyimini hâline gelmiştir. Bu maceralı dönemin sonrasında vatanına dönünce 10 Şaban 964 (8 Haziran 1557) tarihinde Diyarbakır tımar defterdarlığına, 23 Rebiülâhir 967 (27 Ocak 1560) tarihinde Galata'da hassa gemilerinden birinin reisliğine getirildi. Bu görevinden emekli olduktan sonra da ömrünün kalan kısmını 2 Cemaziyelevvel 970 (28 Aralık 1562) günkü ölümüne kadar eser yazarak geçirmiştir. Hüseyin ve Ali adlı iki oğlu olduğu bilinmektedir. Biz tebliğ sınırları çerçevesinde Kâtibî'nin sadece kısa bir biyografisini vererek tezkirelerin onun edebî vechesi hakkında söyledikleri ile burada yetinmek istiyoruz. Kâtibî'nin hayatının tüm yönlerini bugüne kadar bilinenlerin yanı sıra artık kendi şiirleri ekseninde de şu an hazırlamakta olduğumuz *Kâtibî Dîvânı* adlı çalışmamızahasrederek tezkirelerin şair hakkındaki mülâhazalarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

XVI. yy.'ın önemli tezkirecilerinden Latîfi, şairin zekâsını ve ilimdeki üstünlüğünü vurgularken Âşık Çelebi ve Âlî olağanüstü cömertliğinden, hatta bazı şairleri himaye ettiğinden bahseder (Köksal 2013). Dönemin diğer önemli tezkire sahibi Âşık Çelebi ise, Seydî Ali Reis'in 947/1540-41 yılında yaptırdığı evinden övgüyle bahseder ve pek çok şairin bu evin yapımına düştükleri tarihleri kaydeder (Kılıç 2017: 295). Âşık Çelebi şairin kendi evine düştüğü tarihi de eserine derc eder ki bu tarih şairin dîvânında da şöyle yer almaktadır:

¹Burada Seydî Ali Reis'in hayatı ile ilgili çok kısa bir değerlendirme yapılmış ve tebliğ metni sınırları çerçevesinde sadece edebî kişiliği etrafında bilgi verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kaptanıderyası Seydî Ali Reis'in maceralarla dolu geçen hayatı hakkında bugün hem kendi kaleminden verdiği bilgiler hem de yapılan araştırmalar neticesi sebebiyle pek çok bilgiye sahibiz. Bu bilgiler için ise bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. II, tarihsiz, s. 398-400; Cengiz Orhonlu, "Seydi Ali Reis", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 1, 1970, s. 39-56; Seydi Ali Reis, *Mirâtü'l-Memâlik*, Haz. Mehmet Kiremit, Ankara 1999; Mahmut Ak, "Seydi Ali Reis", *DİA*, C. 37, 2009, s. 21-24; Ertuğrul Önalp, "Seydi Ali Reis'in 1554 Yılında Portekizlilere Karşı Mücadelesi", *Korean Middle East Studies Review*, S. 30-2, 2009, s. 79-101.

Mühendis tarh idüp resmin bu cāy-ı işret-âbâduñ
Yapılmış sa‘d sâ‘atde binâsı çün temâm olmuş
Görince Kâtibî [itmâmını] mesrûr olup ol dem
Hisâb itdükde târihin toköz yüz kırk yidi bulmuş¹

Kâtibî’nin kendi evine düştüğü bu tarih hem lafzen hem de harflerinin toplamı olarak 947 senesini veren manzum bir tarihtir.

Latîfi, onun denizcilik konusunda ne kadar derin bilgi sahibi olduğunu, bütün reislerin onunla çalışmakla övündüklerini de ekler. Âşık Çelebi onu “şâir-i sihr-güzâr” diye anar, şairin mahlasının daha çok birlikte anıldığı ünlü şahsiyet Kâtibî-i Nişâburî’yi unuttuğunu söyler (Kılıç 2018: 296). Kınalızâde Hasan Çelebi, onun denizciliğin yanı sıra matematik ve astronomide de oldukça bilgili olduğunu kaydeder (Sungurhan 2017: 707). Ancak tezkire yazarları Kâtibî’nin sanatı üzerine çok fazla da değerlendirme yapmamışlardır. Genellikle başından geçen maceraların kısaca anlatıldığı ve şiiri ile ilgili birkaç kelam edildiği görülmektedir. Hindistan’da bulunduğu sırada Çağatayca da öğrenen şair bu yolda şiirler de yazmıştır (Eraslan 1968; Sertkaya 1977). Hatta orada Babürlü hükümdarı Humayun Şah² tarafından kendisine bu sebeple “Mîr Alî Şîr-i Sâni” ünvanı dahi verilmiştir. Bugüne kadar şiirlerine kendi eserleri ve çeşitli mecmualarda tesadüf edilen Kâtibî’nin *Pervâne Bey Mecmuası*’nda 31, Edirneli Nazmî’nin *Mecma’u’n-Nezâ’ir*’inde 42 şiiri yer almaktadır.

Eserleri

1. *Mir’âtü’l-Memâlik*. Hindistan dönüşünde Bağdat’ta arkadaşlarının ısrarı üzerine başladığı ve Rebiülevvel 964’te (Ocak 1557) İstanbul’da tamamladığı bu eserinde Seydî Ali Reis, Hint kaptanlığına tayininden itibaren edebî ve yarı hikâye tarzında başından geçenleri anlatmıştır. Eserde kendi şiirlerinin yanı sıra muhtelif şairlerin ve özellikle yakını ve kendi yetiştirmesi olan Yefîmî’nin şiirlerine de yer vermiştir. Bu hâliyle eser manzum-mensur karışık bir eser hüviyeti kazanmıştır. Arap harfleriyle basılan (İstanbul, 1313) eser üzerine doktora tezi yapılmış (Kiremit 1990) daha sonra ise yayımlanmıştır (*Mir’âtü’l-Memâlik*: İnceleme-Metin-İndeks, Ankara 1999). Bu önemli eserin ayrıca sadeleştirilmiş neşirleri yapılmış, ve eser Almanca, İngilizce, Fransızca ve Rusçaya da çevrilmiştir (Ak 2009: 23).

2. *Mir’ât-ı Kâinât*. Müellifin Delhi’de bulunduğu sırada Humayun Şah’ın isteği üzerine beş makale ve 120 bab hâlinde yazılan astronomiye ait mensur bir eserdir. 22 nüshası bilinmektedir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 1824 (Köksal 2013).

3. *Kitâbu’l-Muhît fî İlmi’l-Eflâk ve’l-Buhûr*. Gemicilerin Hint denizlerinde kılavuz almadan dolaşabilmelerini sağlamak amacıyla yazılmış denizciliğe dair, on bab ve elli fasıldan oluşan bir mensur eserdir (Turan 2002: 111-112). 1554’te kaleme alınan eserin muhtelif bölümleri Almanca, İtalyanca ve İngilizceye çevrilmiştir.

4. *Hülâsatu’l-Hey’e*. Ali Kuşçu’nun hey’et ilmine dair ünlü eseri *er-Risâletü’l-Fethiyye*’nin başka eserlerden de yaralanmak suretiyle Türkçeye çevirisidir. 955/1548 yılında Kanunî’ye sunulan eserin 27 nüshası bilinmektedir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya No. 2591’dedir. Eser mensurdur. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Uymaz 2009)

5. *Risâle-i Zâtü’l-Kürsî*. Müellifin, Türkçede böyle bir eser bulunmadığı için yazdığını söylediği nücum ilminde kullanılan aletlere dair bir mensur eserdir.

6. *Dîvân*. Seydî Ali Reis’in Kâtibî mahlası ile yazdığı şiirleri havî eseridir. Eser şairin hem Osmanlı Türkçesi hem de Çağatay Türkçesi ile yazdığı şiirleri barındırmaktadır. Bugüne kadar nüshası tespit edilememiş eserden Kâtip Çelebi bahsetmektedir. Tezkirelerden de sadece *Riyâzî Tezkiresi*’nde şairin şiirlerinden örnekler verilirken bu örneklerin onun dîvânından

¹ F1, *Dîvân*, vr. 160^b. İtmâmını: F1’de yok. *Meşâirü’ş-Şuarâ*’dan alındı.

² Muhammed Humayun Şah hakkında daha fazla bilgi için bkz: Konukçu: 1998.

alındığı söylenmiştir. Tarafımızdan yapılan kütüphane taramaları sonucu *Kâtibî Dîvânı*'nın bir nüshasını tespit etmiş bulunmaktayız. Hatta yine farklı bir nüsha daha tespit ederek nüsha sayısını ikiye çıkarmış bulunmakla beraber söz konusu ikinci nüshanın eksik olduğunu söylememiz icap etmektedir. Şairin dîvânı mecmualarda yer alan şiirler ile birlikte tarafımızdan tenkitli metin hâlinde yayıma hazırlanmakta olup dîvân hakkında bir takım bilgileri ve şairin şiirlerinden örnekleri tebliğ metni sınırları çerçevesinde sunmak istiyoruz.

Kâtibî Dîvânı

Türk tarihi ve kültürü açısından son derece önemli bir şahsiyet olan Seydî Ali Reis'in Kâtibî³ mahlası ile şiirler yazdığı, klasik Türk edebiyatının ana kaynakları tezkireler başta olmak üzere çeşitli kaynaklarda sıklıkla tekrarlanmaktadır. Lâkin dönem tezkireleri incelendiğinde, tezkire sahiplerinin Kâtibî hakkında çeşitli bilgiler vermesine karşın, onun dîvân sahibi olduğu yönünde bir bilgi verdiği görülmemektedir. Bu konuda bizlere bilgi veren bilindiği kadarıyla iki kaynak vardır. Bunlardan ilki Riyâzî Tezkiresi olarak da bilinen *Riyâzü'ş-Şuarâ*, ikincisi ise Kâtibî Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn* adlı eseridir. Kâtibî'nin söz konusu eseri *Riyâzî Tezkiresi*'nde “*Bu ebyât Dîvân'ından intihâb olunup sebt olındı*” denilerek anılmaktadır. (Açıkgöz 2017: 275). Kâtibî hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda *Riyâzî Tezkiresi*'nde geçen bu kayıt tespit edilemediğinden olsa gerek sadece Kâtibî'nin onun eserinden bahsettiği hususu bilgi olarak verilmiştir. Kâtibî Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'da “*Dîvân-ı Kâtibî: Bu eser Türkçedir, bu zât Seydî Ali el-Galatavi'dir, 970 yılında ölmüştür*” (Kâtibî Çelebi 2015: 662) şeklinde Seydî Ali Reis'in dîvân sahibi bir şair olduğu bilgisini bizlere vermektedir. Kâtibî hakkında bilgi veren pek çok kaynak olmasına rağmen onun dîvân sahibi olduğunu söyleyenlerin çok az olması bazı araştırmacıları bu bilginin şüpheli olduğuna dahi inandırmıştır (Bkz. Eraslan 1968: 42).

Bugüne kadar şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanılan, özellikle önemli nazire mecmularından *Pervâne Bey Mecmuası*'nda 33 (Gıynaş 2017: 30), Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'inde 42 (Köksal 2017: 39) şiiri bulunan Kâtibî hakkında yaptığımız çalışmalar neticesinde onun dîvân nüshalarından şimdilik ikisine ulaştık.⁴ Lâkin bu nüshalardan birisi noksandır.

Seydî Ali Reis'in Kâtibî mahlası ile kaleme aldığı dîvânının tespit ettiğimiz ilk yazması Fransa Milli Kütüphanesi'nde Turc 270 numaralı *Mecmua-i Devâvin* içerisinde kayıtlıdır. Eser, yazmanın 129^a-167^b varakları arasında bulunmaktadır. Yazma eserin herhangi bir yerinde istinsah kaydı bulunmamaktadır. Lâkin muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla mecmua XVI. yy.'a tarihlendirilebilir. Yazmanın ilk sayfasında bir tesahüp kaydı vardır ki o da 1060/1650 tarihini göstermektedir. 129^a'da “*Dîvân-ı Mevlânâ kâtibî tâbe serâhu ve ce'ale'l-cennete me'vâhu*” kaydı ile Kâtibî'nin şiirleri dîvân tertibi gözetilerek başlamaktadır. Başlıktan anlaşıldığı kadarıyla nüsha, Kâtibî'nin ölümünden sonraki bir tarihe aittir. Yazma eser, kütüphanenin katalog kayıtlarına göre 21*13.5 boyutlarında, 322 varaklık nestalik bir hatla tek elden çıkmış bir nüshadır (Gedik 2019: 459). Mecmua tamamen XV. ve XVI. yy. şairlerinin dîvân nüshalarını havâdir.⁵ Lâkin mecmuanın da kendi içerisinde bir takım sıkıntıları vardır ki bunun başında pek çok şairin şiirini biraraya getirmesi gelmektedir. Şöyle ki klasik tertip gözetildiğinde sayfada bir şairin dîvânı devam ederken onu çevreleyen ve der-kenâr dediğimiz kısımlarda farklı bir şairin dîvân metni yer almakta hatta meselâ Kâtibî ile Tâli'î örneklerinde olduğu gibi der-kenârın der-kenârı diyebileceğimiz kısımda üçüncü bir şahsın şiirleri bulunmaktadır. Maalesef yazmanın

³ Türk edebiyatında Kâtibî mahlaslı başka şairler de bulunmakta olup bu konu yayıma hazırlamakta olduğumuz *Kâtibî Dîvânı*'nda bilahare bir başlık hâlinde inceleneceği ve burada tebliğ sınırlarını aştığı için ayrıca mevzu bahis edilememiştir.

⁴ Yurtdışı kütüphanelerinde Kâtibî adı ile kayıtlı tespit ettiğimiz bazı eser ve/veya eser bölümlerini istememize rağmen henüz elde edemediğimiz için buraya “şimdilik” kaydını düşmek istiyoruz. Zira bu eser ve/veya bölümler tarafımızdan ilgili kütüphanelerden istenmiş olup, henüz elimize geçmemişlerdir. Bu kayıtlar eğer Seydî Ali Reis'in dîvânına ait çıkarsa hazırlamakta olduğumuz *Kâtibî Dîvânı* neşrinde karşılaştırılan yazmalar arasında kullanılacaktır.

⁵ Yine mecmuada yer alan ve nüshasına bugüne kadar ulaşılamayan XV. yy. şairi *Tâli'î Dîvânı* da tarafımızdan hazırlanmış olup kısa süre içerisinde tenkitli metin hâlinde yayımlanacaktır.

merkezinden uzaklaştıkça imla ile harflerin yazım karakterleri ve noktalamaları bilinen uygulamalardan hayli uzaklaşmakta, çoğu zaman metnin harfleri noktasız bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Hâl böyle olunca da metin hazırlayana çok daha fazla işin düştüğünün bilinmesi işin ehline malumdur.

Tespitlerimize göre mecmua içerisinde yer alan şairlerin şiirleri itibariyle son derece mühimdir. Tarafımızdan hazırlanmakta olan ve bugüne kadar nüshaları tespit edilemeyen *Kâtibî* ve *Tâli'î Dîvânları* haricinde ihtiva ettiği diğer şairlerin dîvân nüshaları ile de klasik Türk edebiyatının önemli mecmuaları arasında sayılmalıdır.

Kâtibî'nin tam bir dîvân nüshası sayılamayacak özellikte olup şiirlerini ihtiva eden bir diğer yazma ise yine Fransa Milli Kütüphanesi'nde kayıtlı olan Turc 380 numaralı yazmadır. Bu nüsha da yine XVI. yy. şairlerinin şiirlerini havî olup *Kâtibî Dîvânı* adıyla 67^a da anılmakta, şiir örnekleri 80^a da hitama ermektedir. Bu nüshada toplam 52 gazel bulunmaktadır.

Kâtibî Dîvânı'nın yayıma esas alınan Fransa Milli Kütüphanesi Turc 270'de kayıtlı olan nüshasında 152 gazel, 3 murabba, 2 tahmis, 14 kıt'a nazım şekliyle tarih, 8 kıt'a, 5 ferd, 6 matla, 23 Çağatay Türkçesi ile gazel, 5 Çağatay Türkçesi ile tarih manzumesi olmak üzere toplam 218 şiir mevcuttur. Aynı kütüphanenin 380 numarada kayıtlı olan nüshasında yer alan 52 gazelin tamamı ise Turc 270 nüshasında mevcuttur. Hemen şunu belirtmek lazımdır ki Turc 270'de yer alan dîvân nüshası da tam bir nüsha olmayabilir. Zira müellif hattı değildir. Yayıma hazırlanan tenkitli basımda çeşitli şiir mecmualarında -özellikle de yukarıda zikredilen nazire mecmualarında- yer alan şiirler ile birlikte Kâtibî'nin şiir sayısının artması kuvvetle muhtemel olacaktır. Yine farklı kütüphanelerde tespit ettiğimiz katalog bilgilerinde Kâtibî kaydı bulunan eser ve/veya eser bölümleri de bu sayının değişmesinde önemli rol oynayabilecektir.⁶

Kâtibî Dîvânı'nın elimizde bulunan nüshalarına bakarsak kaside nazım şeklinin olmadığı görülmektedir. Şairin dîvânı gazel ile başlamakta ve dîvânın büyük bir yekûnu bu nazım şeklini havî görünmektedir. 152 adet Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan gazel⁷ göstermektedir ki Kâtibî bir gazel şairidir. Hindistan seyahati sırasında Çağatay Türkçesi de öğrendi ve bizzat Humayun Şah tarafından kendisine "Mîr Alî Şîr-i Sâni" unvanı verilen şair bu vadede de 23 gazel kaleme almıştır. Bu gazeller *Mir'âtü'l-Memâlik*'in çeşitli yazmalarının içerisinde ve hitâmında yer almakta olup, daha önce Kemal Eraslan ve Osman Fikri Sertkaya tarafından da yayımlanmıştır (Eraslan: 1968; Sertkaya: 1976). Böylece şairin gazel sayısı bu iki nüsha esas alındığında 175 olmaktadır ki yine tespitlerimize göre bu nüshalarda yer almayıp çeşitli nazire mecmualarında Seydî Ali Reis adına kayıtlı gazeller de bulunmaktadır.

Aşağıda ilgili bölümde örnek olarak verilen şiirleri başta olmak üzere şairin gazelleri incelendiğinde onu devrin vasat şairleri arasında saymamız gerekmektedir. Gemici olmasına rağmen şiirlerinde gemici diline tesadüf edemediğimiz şairin şiirleri genel mahiyette klasik şiirin umumi kaidelerine uygun olarak aşk, sevgili, şarâb vb. konulara haizdir. Lâkin onun şiirlerinde ehl-i beyt sevgisi ve Hz. Ali de sıklıkla anılmakta, hatta buna binaen bir de murabba bulunmaktadır. Buna rağmen şaire "mutasavvıf söyleyişe sahip, tasavvuf neşvesi olan ve Bektaşî-meşrep" diyemeyeceğimiz kanısındayız. Zira o, maceralarla geçen hayatının çeşitli safhalarında yazdığı şiirleri kanımızca bazen de gerekli olduğu için yazmıştır. Meselâ aşağıya aldığımız murabba şairin Hz. Ali övgüsünde yazdığı bir şiirdir:

I

⁶ Kataloglardaki düzensizlikler ve yanlış bilgiler göstermektedir ki Kâtibî adı ile kayıtlı olan bir yazma, Seydi Ali Reis'in eserlerine ait olabileceği gibi meşhur İranlı şair Kâtibî-i Nişâburî (ö. 839/1435?)'e de ait çıkabilmektedir. Bu sebeple yazma nüshalar elimize geçmeden herhangi bir katalog bilgisi vermek okuyucuyu hataya sevketmeye âmindir.

⁷ Bu gazeller alfabenin bütün harfleri ile kafiyelenmiş gazeller olup şair en fazla 29 gazel ile "Râ" ve 20 gazel ile "Ye" kafiyeli gazel kaleme almıştır.

Şāh-ı Merdān Dūldüle rūz-ı neberd olsa sūvār
Zü'l-fikāra durmaz idi Rüstem ü İsfendiyār
N'ola anuñçün dise luţf eyleyüp Perverdigār
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

II

Her kaçan a'dāya ol Şāh-ı Velāyet şalsa at
Darb-ı şemşirin gören ferzāneler oldurdı māt
Vaşf idüp şānın anuñ iderdi Faḥr-i Kā'ināt
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

III

Şol ğazāda kāfiri kırmağa itmişdi yemīn
Eyle urdı tığı ol dem kana ğark oldu zemīn
Didi ḥaqqında şehādet eyleyüp Rūḥu'l-emīn
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

IV

Eyledi aña şecā'at ḥil'atini Ḥaḳ 'atā
Kılıcından kan ṭamarsa ṭañ mıdur rūz-ı ğazā
Didiler cümle melā'ik eyleyüp aña du'ā
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

V

Şir-i Yezdāndan kaçardı ḥavf idüp bebr-i yabān
Kahramānlar tığ-ı ḥūn-rizinden ister el-amān
Merd olup her kim kılıç kuşansa iderdi hemān
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

VI

Na'rā urup eylese Şāh-ı Necef 'azm-i şavaş
Şalsa seyf-i kâṭı'ın döymezdi aña Kūh u Ḳāf
Ḥalk olup fermān-beri dirlerdi koyup yire baş
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār

VII

Ḥayberūñ kopardı kapusın kodı 'ālemde nām
'Arşa aşdı tığını şād oldu cümle [ḥāş u 'ām]⁸
Murtażāya Ḳanber olup Kātibī eydür müdām
Lā fetā illā 'Alī lā seyfe illā Zü'l-fikār⁹

⁸ Yazmada □ām u ḥāş. Kafiye gereği tarafımızdan tamir edildi.

⁹ F1, *Divān*, vr. 137^b-138^a.

Hayatının gurbette geçen safhasının büyük bir bölümünde Türk topraklarına dönmek için çeşitli çareler arayan ve pek çok zorlukla, esaretle, ölüm tehlikesi vb. şeylerle karşılaşan şair, *Mir'âtü'l-Memâlik*'te de nüsha farkları ile birlikte yer alan bu manzumeyi dostları aracılığı ile İran şahına sunmuş ve bu şiiri karşılığında başındaki dertlerden kurtulduğu gibi bir at, iki hil'at ve bazı esbâbı da kazanmıştır.¹⁰ Fakat buna rağmen şairin "Ögme dimiş ey Kâtibî saña Hâcî Bekdaş"¹¹ mısraından da anlaşılacağı üzere ehl-i beyte ve Bektaşiliğe bir meylinin olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Bu durum da gayet normaldir. Seydî Ali Reis, herşeyden önce bir askerdir ve Osmanlı askerî sisteminde Bektaşilik oldukça önemli bir yere sahiptir. Kâtibî'nin dîvânında rastladığımız Bektaşî-meşrep söyleyişler bu minvalde değerlendirilmelidir. Dîvânın farklı yerlerinde "Şâh-ı Merdân" olarak andığı Hz. Ali'nin lakap ve ünvanları şair tarafından askerliğe uygun olarak, cesaret, savaş vb. mefhumlarla birlikte sıklıkla kullanılmaktadır.

Kâtibî'nin şiirlerini incelerken dikkatimizi çeken bir başka konu ise başlı başına hayati deyim olan Seydî Ali Reis'in yaşamını gayri ihtiyari şiire yansıtması olmuştur. O zamanki dünyanın belki de yarısını gören Kâtibî, şiirlerinde buna temas etmeden duramaz. Kanunî Sultan Süleyman'ın meşhur gazeline yazdığı naziresinin son beytinde;

Güşe güşe gerçi heft iklîmi gezdüm Kâtibi

Görmedüm künc-i ferâgat güşe-i vahdet gibi

diyerek bu duruma temas eder. Kâtibî, görüldüğü kadarıyla vatan hasretiyle de yanıp tutuşan bir şairdir. Her gittiği yerde kendi vatanının özlemi ile dert çekmekte ve milket-i Osman'a kavuşmanın yollarını her daim aramaktadır. Yine İran şahına sunduğu anlaşılan¹² ve dünyanın geçiciliği ile kanaati konu edindiği bir gazelinde;

Yâri görsem ölmeden kâr itdi hasret cânuma

Cehd idüp ey haste-dil dest-i ecelden mühlet al

Şüphe yok hubbü'l-vağan mine'l-imândur Kâtibî

Hâlûni 'arz eyleyüp Şâh-ı 'Acemden ruşşat al¹³

diyerek ecelden mühlet isteyecek kadar vatanına özlem duyduğunu söylemekte ve bu duruma izin vermesi için İran şahından ruhsat istemektedir. Bu gazelin de hikâyesini *Mir'âtü'l-Memâlik* dolayısı ile takip edebiliyoruz. Kâtibî'nin dîvânında yer alan şu gazeli onun İran'a gelmeden önce Hindistan'dayken de memleket hasretiyle yanıp tutuştuğunu gözler önüne sermektedir. Humayun Şah, Seydî Ali Reis'ten Hindistan'da kalmasını istemiş ve maiyetine almayı teklif etmiştir (Konukçu 1998: 482). Seydî Ali Reis ne kadar vatanına dönmek için çareler arasa da bu teklifin kafasını karıştırdığı da açıktır. Zira aşağıdaki gazelin son beytinde şair kendisine bu konuda öğüt vermektedir:

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Gâfil olma düşdüğün yir mülk-i Hindüstândur
Meyl idüp anda kalanlar cümle ser-gerdândur
2. 'Alemler geç eyleyenler didiler bi'l-ittifâk
Hâk budur dünyâda cennet milket-i 'Osmândur

¹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kiremit 1999:151-157.

¹¹ F1, *Dîvân*, vr. 139^b.

¹² Bkz. Kiremit 1999: 159-160.

¹³ F1, *Dîvân*, vr. 144^b.

3. Varup anda bir nazar görmek aḥbābuñ
Bilmiş ol ey haste-dil her derde ol dermāndur
4. Düş ayağına Hümāyun pādişāhuñ ruḥşat al
Dā'imā düşmişlere anuñ işi iḥsāndur
5. Meyl iderse qalmaga dil tıflı Hindüstānda
Kātibī uyma sözine ol daḥı oğlandur¹⁴

Gazel görüldüğü gibi yek-ahenk bir tarzda şairin vatan özlemi ve ona kavuşma isteğinin bir tezahürüdür.

Kātibî dîvânında dikkat çeken bir başka özellik de şairin Kanunî Sultan Süleyman'ın şiirlerini tahmis etmesi, onun şiirlerine nazire yazmasıdır. Kanunî Sultan Süleyman'ın dillere pelesenk olan ve

Ḥalk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihānda bir nefes şıḥhat gibi

matlâyıyla başlayan gazelini şair tahmis etmiştir:

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

I

Var mıdur bir maṭlabı ḥalkuñ 'aceb rif'at gibi
Yanlarında hiç mu'azzez nesne yok vüs'at gibi
Ġālibā dünyāya raġbet herkese 'adet gibi
Ḥalk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihānda bir nefes şıḥhat gibi

II

Ṭotalum dehrüñ kişi Keyḥusrev ü Dārāsıdur
Ṭaq-ı Kısra kaçır-ı Kayşer menzil ü me'vāsıdur
Ḥing(uñ?) ser-te-ser menzili āḥir 'adem şahrāsıdur¹⁵
Saltanat didükleri ancak cihān ġavġāsıdur
Olmaya baḥt u sa'adet dünyede vaḥdet gibi

III

Bilmiş ol çarḥuñ işi saña cefādur 'ākıbet
Rāġıb olma māl u mülki bî-bekādur 'ākıbet
Ġıybeti terk eyle dünyānuñ hebādur 'ākıbet
Ḳo bu 'ıyş u 'işreti çünkim fenādur 'ākıbet
Yār-ı bākī ister iseñ olmaya ṭā'at gibi

¹⁴ F1, *Dîvân*, vr. 137^b. Bu gazelin hikâyesi de *Mir'âtü'l-Memâlik*'te bizzat şairi tarafından anlatılmaktadır. Bkz. Kiremit 1999: s. 116-119.

¹⁵ Bu mısra da vezin aksamaktadır.

IV

Eyleme evkātuñi zāyi‘ gel ey şāhib-raşad
Fā‘ide yoğdur saña eflāk u encümden ebed
İrişür bir gün ecel yoğdur felāha hiç meded
Olsa şumlar sağışınca ‘ömrüñe hadd ü ‘aded
Gelmeye bu şīşe-i dehr içre bir sâ‘at gibi

V

İRmege HAKKA ser-i [küyuñ] gibi olmaz toğrı yol
Çıkma ol yoldan eger mağşūda isterseñ vuşul
Kâtibî besdür şanā‘at ehline künc-i hamul
Ger huşür itmek dilerseñ ey Muhibbî fāriğ ol
Olmaya vahdet mağāmı küşe-i ‘uzlet gibi¹⁶

Yine şair, Kanunî’nin

Hāy u hüydān fāriğ ol ‘ālemde sulţānlık budur
Kendini güş eylegil mūruñ Süleymānlık budur

matlaı ile başlayan gazelini;

Ejder-i nefsi helāk it Şīr-i Yezdānlık budur
Kibr ü nağvet dīvin öldür Şāh-ı Merdānlık budur
Menzilūñ Kāf-ı şanā‘at eyle hākānlık budur
Hāy u hüydān fāriğ ol ‘ālemde sulţānlık budur
Kendini güş eylegil mūruñ Süleymānlık budur¹⁷

başlayan bendi ile tahmis etmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca yukarıda mezkur “gibi” redifli gazele nazireler *Kâtibî Dîvânı*’nda mesturdur.

Kâtibî’nin gazellerinde farklı yönleri vermeye çalıştığımız bu örnekler dışında onun şiirleri yukarıda belirttiğimiz ve aşağıda örneklerini bu minvalde seçmeye çalıştığımız gibi klasik tarzda aşk-âşık ve sevgili üçgeninde klasik Türk edebiyatının ana mazmunları etrafında söylenmiş şiirlerdir.

Eserde yer alan tarih manzumelerinden de kısaca bahsetmek gerekir ise Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınanların çoğu dönemin kaptan-ı deryâsı ve Seydî Ali Reis’in de emrinde olduğu Piyâle Paşa ile ilgilidir. Özellikle Piyâle Paşa’nın vezirliği, II. Selim’e damat olması ve yaptırdığı bir ev dolayısıyla Kâtibî’nin bu olaylara tarihler düştüğü görülmektedir.¹⁸ Yine yukarıda zikredildiği üzere şairin kendi evine düştüğü tarih de dîvânında yer almaktadır. Çağatay Türkçesi ile kaleme alınan tarihler ise; Humayun Şah’ın vefatı, Şeyh Abdullatif’in vefatı, Sind’in Fethi gibi konuları haizdir.

Tebliğin bu kısmını şairin niçin *dîvân* kaleme aldığı sorusuna bir nevi cevap niteliğindeki kıt’ası ile bitirmek istiyoruz:

¹⁶ F1, *Dîvân*, vr. 159^a.

¹⁷ F1, *Dîvân*, vr. 138^a.

¹⁸ Piyale Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bostan 2007: 296-297.

1. Her kişi ister oya ‘ālemde ad
ayr-ıla tā kim ılalar anı yād
2. Zıkr olan eş‘arı tedvīn itmeden
Bir du‘ā ile añılmağdur murād¹⁹

Sonuç

Türk tarihinde ve özellikle yazdığı *Mir’âtü’l-Memâlik* adlı eseri ile seyahat edebiyatında önemli bir yere sahip olan Seydî Ali Reis’in Kâtip Çelebi’nin de belirttiği şekliyle mürettep bir dîvâna sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar elimizdeki nüsha veya nüshalar müellif hattı olmasa da onun edebî şahsiyeti hakkında bilgi vermeye yetecek kadar şiir bugün yayıma hazırlanmaktadır. Özellikle gazel nazım şekli ile kaleme aldığı şiirlerinde şairin XVI. yy.’ın karakteristik özelliklerini yansıttığı, daha çok aşk vadisinde şiir söylediği, sade bir Türkçeye sahip olup özellikle atasözü ve deyim kullanmayı sevdiği görülmektedir. Hazırlanacak olan *Kâtibî Dîvânı* adlı eserimizde inşallah bu gibi veriler enine boyuna okuyucuya sunulacak ve şairin edebî şahsiyeti tam anlamıyla ortaya çıkacaktır.

Eser hakkında son olarak şunu da belirtmek gerekir ki nüshalarda tespit ettiğimiz 218 şiir şairin mecmualarda yer alan şiirlerinin eklenmesi ile muhtemelen daha da artacak ve *Kâtibî Dîvânı* bir adım daha şairin elinden çıkmış nüshaya yaklaşabilecektir. Özellikle şu an talep ettiğimiz yurtdışı nüshalarından birisi Seydî Ali Reis’e ait çıkarsa belki de şairin müellif hatlı bir yazması dahi karşımıza çıkabilecektir.

Dîvân Metninden Örnek Şiirler

Yayıma hazırlanmakta olunan *Kâtibî Dîvânı*’ndan örnek şiirleri sunmak istiyoruz. Buraya alınan şiirler yukarıdaki örneklerden farklı olarak şairin genel edebî şahsiyeti göz önüne alınarak tarafımızdan seçilmiştir. Şiirleri seçerken dikkat edilen nokta genel olarak şairin edebî şahsiyetini ortaya koyacak ve şimdilik tespit edilen iki nüshada da yer alan manzumeler olmuştur.

Kâtibî Dîvânı için verilen örnek şiirlerde F1, Fransa Milli Kütüphanesi Turc 270 numaralı yazmayı işaret etmekte iken; F2, aynı kütüphanenin Turc 380 numaralı yazmasını, PB, *Pervane Bey Mecmuası*’nı (Gıynaş 2017); MN ise *Mecma’u’n-Nezâir*’i (Köksal 2017) işaret etmektedir.

20.

Fā’ilatün fā’ilatün fā’ilatün fā’ilün
Remel – + – – / – + – – / – + – – / – + –

1. angı ‘aşık kim senüñ derdüñ koyup dermān aña
Ey abībüm anı kim öldürse dutmaz an aña
2. Ol kemān ebrūnuñ irseydüm vişāli ‘ıydına
Ka’be hağğıçün iderdüm başumı urbān aña
3. Āl-ile gönlüm alan ol Yūsuf-ı gül-ihredür
Görse idi ul olurdu vā’izā ilmān aña

¹⁹ F1, *Dîvân*, vr. 162^b.

²⁰ F1 129^a.

1

2

3

4. Ey ʃabībüm ʃaste-dile vir ʃarāb-ı laʿlūñi
Ġāyet iḥsāndur eger kim var-ısa imkān aña
5. Kātibī bir derde uğradı senüñ ğamuñla kim
Anı öldürmek gibi olmaz begüm dermān aña

21.

Feʿilātün mefāʿilün feʿilün
Ḥafīf + + -- / + - + - / - + -

1. Ne ğam itse beni ḥumār ḥarāb
Yetiŋinceyedekdür aña ʃarāb
2. Elde cām-ı cihān-nümā var iken
Ey müneccim ne ḥācet uŝurlāb
3. Bād-ı ḥasret ü nār-ı fürkatde
Bağrumı döne döne itdi kebāb
4. Ġam-ı dünyāyı niçe bir yiyelüm
İçelüm sākī ʃun bize mey-i nāb
5. Yāre ḥarca [ki] cümle mā-meleki
Kātibī eyleme ḥisāb u kitāb

22.

Mefāʿilün mefāʿilün feʿülün
Hezec + --- / + --- / + ---

1. Beni göz göre öldürdi ol āfet
İdüñ yarın kıyāmetde ŧehādet
2. Virüp laʿlūñ alursañ naqd-i cānı
Bilürin anı ben cānuma minnet
3. Kūsilmez ol ŧanemden yüz bulunca
Aña diñ virmesün aġyāra ŧurat
4. Beni koyup raķīb-ile yürürseñ
Yürü ey māh sen ŧaġ ben selāmet

4

5

21. F1 130^a.

1

2

3

4

5

22. F1 130^a, F2 67^b.

1

2

3

4

Bu beyit F1'de yoktur.
yürürseñ: yürüseñ F1.

5. Öürseñ Kātibī raḥm eylemez yār
Cihānda ḳalmamıř hergiz mürüvvet

23.

Fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün

Remel + + - - / + + - - / + + -

1. Naṭ'-ı ḥüsn içre kime řalsañ at
Leblerüñ eyler anı ey şeh māt
2. Beni öldür eger ey 'İsā-dem
Lebüñe beñzer ise āb-ı ḥayāt
3. Meyl idersin göricek her güzeli
Sen de ey dil yoğ imiş ḥiç řebāt
4. Gözlerüm yaşına ey māh benüm
'Acabā beñzeze mi Nīl ü Fırāt
5. 'Iřḳ girdābına her kim ki düşe
Kātibī ummasın ol rāh-ı necāt

24.

Mefā'ilün fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün

Müctes + - + - / + + - - / + - + - / + + -

1. Benüm gözüm yaşına rüy-ı yār olur bā'is
şular çoğalmağa zīrā bahār olur bā'is
2. N'ola içerse benüm řanum ol gözi maḥmūr
řarābı içmege sākī ḥumār olur bā'is
3. Raḳībdür sebab ey ğonce-leb bu feryāda
Fiğān-ı bülbüle ğüyā ki ḥār olur bā'is
4. Ḥaṭuñ irişdüğine ağlasam n'ola ey māh
Yaşarmağa göze her dem ğubār olur bā'is
5. Göñülde 'iřḳını bek řaḳla Kātibī yārüñ
Ṭuyulmasına anuñ āh u zār olur bā'is

5

23.

1

F1 130^a, F2 67^b-68^a.

2

Leblerüñ eyler anı: Ruḥlaruñ anı eyler F1.

3

Meyl idersin göricek: Meyl idersin görince F1.

4

beñzeze mi: beñzer mi F1.

5

24.

1

F1 130^b, F2 68^b.

2

zīrā: evvel F1.

3

4

her dem: ekser F2.

5

25.

Fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün
Remel ++ -- / ++ -- / ++ -- / ++ --

1. Ğam-ı devrân-ıla ğāyetde bozulmuşdı mizāc
Eyledi sāķī şarāb-ile yine aña 'ilāc
2. Kisvet uğrusı imişsin seni bildük şūfī
Dāldur aña riyā eyleme başuñdaki tād
3. 'Amele almaduna baña bizi diyü o şāh
İstemez virmege hiç la'li metā'ından bāc
4. Rağbetüm yokdur işigüñde bir itce yārüñ
İtmesün Hāķ kuluñı ğayrı kapuya muhtād
5. Diler iseñ saña ey Kātibī raħm ide o māh
Yalvarup Hāķķa yüzüñ göklere tüt başuñı aç

26.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Remel - + -- / - + -- / - + -- / - + --

1. Mışr-ı hüsniñ her kaçan 'uşşāķa dilber gösterür
Yūsuf-ı Ken'ān-ıla kendin berāber gösterür
2. Sīneme ol kaşı yā gönderse tīr-i ğamzesin
Cān-ıla dil karşı varup şadruma yer gösterür
3. Nice cānum dimeyem ben saña naķķāş-ı ezel
Ey Mesīhā-leb seni rūh-ı muşavver gösterür
4. Genc-i hüsni-yāre el şunsam o cādū ğamzeler
Zülfüñüñ sihr-ile her tārını ejder gösterür
5. Sāķiyā dil teşnedür nüş itmege la'lüñ disem
Çeşm-i mesti hüşm ider müjġanı şaņçar gösterür
6. Ğonce leblerle gülüñ gülşende 'ıyş eyleñ diyü
Her tarafından lāleler 'uşşāķa sāġar gösterür

25. F1 130^b-131^a, F2 68^b.

1

2

3

4

5

Birinci mısra F1'de yoktur. şut: dut F2.

26. F1 134^a, F2 73^{a-b}.

1

2

3

4

5

6

7. Kātibī ey meh aşun fikriyle olaldan hilāl
Şehr içinde anı barmağ-ıla eller gösterür

27.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + -

1. Mışr-ı vaşluna didüm yā mālİK olsam yā 'azīz
Didi ol Yūsuf-liķā incā diyesin yā 'azīz
2. Her kişiye cān 'azīz olur meşeldür dostum
atlu cānumdan lebüñ oldu baña ammā 'azīz
3. Gün yüzüñ eksüklüğüñ mähına teřbīh eyledüm
İtdi dīdārın baña ol ruħları ziyā 'azīz
4. Zāhidā maħbūb u meyden sen beni men' eyleme
Tā ki te'şīr eylemez pendüñ senüñ ařlā 'azīz
5. Yāre teslīm eyle cān naķdin nedür māl ü menāl
'Ařıķa olmaz bilürsin Kātibī dūnyā 'azīz

28.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + -

1. Gün yüzüñe ey amer meħtāb beñzer beñzemez
Leblerüñe and-ile cüllāb beñzer beñzemez
2. Merdüm-i eşmüm görenler baħr-i eşkümde benüm
Dirler ey dil kim aña ğark-āb beñzer beñzemez
3. Gözlerüm yaşıyla küyuñda fiĝān u zāruma
Ey yüzi gül serv-ad olāb beñzer beñzemez
4. Gerçi beñzer bir baķımda eřmüñe nergis senüñ
La'lüñe ammā begüm 'unnāb beñzer beñzemez
5. Baħr-i ħüsnüñde anuñ kim görse āh-ı ğabĝabın
Kātibī dirdi aña girdāb beñzer beñzemez

7
27. F1 138^b-139^a, F2 75^a.

1
2
3 baña: F2'de yok.
4 senün: F1'de yok.
5

28. F1 139^a, F2 74^b.

1
2 F2'de 3. beyittir. Dirler: Didiler F1, kim: F1'de yok.
3 F2'de 2. beyittir. řolāb: dolāb F2.
4
5

29.

Mefā'ilün fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün
Müctes + - + - / + + - - / + - + - / + + -

1. Kılur düşen ğam-ı 'ışka miyān-ı yāre heves
Ġarīk-i baħr ider elbette bir kenāre heves
2. Görince murġ-ı dili şaldı zülf-i şehbāzın
O şeh-süvār-ı ħüsün eylemiş şikāra heves
3. Urunma ħaṭṭuña devr-i lebinde cānānuñ
Şarāb-ı nābı koyup eyleme 'ayyāre heves
4. N'ola ruħuñda ħaṭuñ cem' olursa zülfüñle
Güneş görince düşer cümle mūr u māra heves
5. O şem' meclise qarşu yanup yaqıl(sa) ey dil
Var eyle yanmaġa pervāne gibi nāra heves
6. Rumüz-ı 'ışkı dilerseñ ki fāş itmeyesin
Söz ile eyleme ey dil fiġān u zāra heves
7. Şarāb-ı la'li fedā kıla Kātibī yārüñ
Gönül iderse ne var cām-ı ħoş-güvāra heves

30.

Mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün mefā'ilün
Hezec + - - - / + - - - / + - - - / + - - -

1. Yine şahn-ı çemen ey dil 'acā'ib sebze-zār olmuş
Açılmış ġonçeler ġülşende bülbüller hezār olmuş
2. Şarāb-ı 'ışk-ı cānān-ile mest olmak gerek 'aşık
Görenler diyeler anı ne zībā yādgār olmuş
3. Hilāl ebrūsına ġün yüzine öykünmiş ol māhuñ
Yüzini göricek her perī ey dil şerm-sār olmuş
4. Taġıtdı ol perī 'aqlum qarārum qalmadı herġiz
Göricek genc-i ħüsni üzre zülfi tār-mār olmuş

29. F1 139^{a-b}, F2 75^b.

1. bir: bu F1

2.

3. Bu beyit F2'de yoktur.

4. Bu beyit F1'de yoktur.

5. Bu beyit F1'de yoktur.

6. Bu beyit F2'de yoktur.

7.

30. F1 139^b, F2 76^a

1.

2. İkinci mısra F1'de yoktur.

3. İkinci mısra F1'de yoktur.

4. □aqlum: şabrum F1.

5. O māhuñ gerçi şaqlardum gönülde ‘ışkuñı muḥkem
Ṭuyulmuş Kātibī gün gibi ḥalka āşikār olmuş

31.

Fā’ilātün fā’ilātün fā’ilātün fā’ilün

Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Şalınan biñ nāz ile ol şīve-kārumdur benüm
Serv-ḳadd ü lāle-ḥad gün yüzli yārumdur benüm
2. Fāriḡu’l-bāl eyler iken ‘ālemi seyr ü güzār
Şayd iden dil murḡını ol şeh-süvārumdur benüm
3. Ey gönül şorarsa ben Ferhādın ol şīrīn-süḡen
Kūh-ı ḡamda yār u hem-dem āḥ u zārumdur benüm
4. Kimseye ikrār idem mi yār ile mey içdügüm
Zāhidā inkār bir muḥkem ḥişārumdur benüm
5. Mey-gede şadrında ben pīr-i muḡāna sāḳiyā
Ḥürmet itsem n’ola eski ihtiyārumdur benüm
6. İtdüren ‘ālemde bu deryālara cūş u ḥurūş
Dā’imā ey dil bu eşk-i bī-ḳarārumdur benüm
7. Olalı ey Kātibī Ḳāf-ı ḳanā’atda muḳīm
Ḥimmetüñle şimdi ‘anḳālar şikārumdur benüm

32.

Mefā’ilün mefā’ilün mefā’ilün mefā’ilün

Hezec + - - - / + - - - / + - - - / + - - -

1. Ḥadeng-i ḡamze-i mestüñle sāḳī sīne-ḳākem ben
Demidür şun leb-i la’lüñ be-ḡāyet derd-nākem ben
2. Yolında öldüğüme ağlamazdum dilberüñ ammā
Mezārum üzre bir kez uğramaz aña helākem ben
3. İderseñ ḥāk-i pāyuñ tütüyā bu çeşm-i giryāna
Benüm iki gözüm luṭfuñ-durur yoḡsa ne ḥākem ben

⁵ 31. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 32. 1. 2. 3.

□ışkuñı muḡkem: mihrin ammā kim
F1 146^b, MN 3034.
gün: gül MN.

Bu beyit F1’de yoktur.

Kimseye ikrār idem mi yār ile mey içdügüm: Kimseye iḳrārım olur mı bāde içem yār-ıla F1.

F1 148^b, PB. 5766.

leb-i la’lüñ: lebüñ cāmın PB.

ammā: hergiz PB.

Bu beyit F1’de yoktur.

4. Döküp göz yaşların derdüñle zār ü nā-tüvān oldum
Cihān bāğında ey serv-i revānum şan ki tekem ben
5. Ne ğam ālüde-dāmān oldı ise Kātibī bendeñ
Bi-ḥamdillāh bilür ‘ālem senüñ ‘ışķuñda pākem ben

33.

Fā’ilātün fā’ilātün fā’ilātün fā’ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Yārsuz her kayda bolsam Beytü’l-Aḥzāndur maḡa
‘Ālem ol Yūsuf-likādın ayru zindāndur maḡa
2. Düşmen ayturmuş miniñ-çün yolıḡa ölmes siniñ
Döstum ol söz barı vallāh bühtāndur maḡa
3. Şerbet-i la’lin ‘aṭā kılğanda cān birsem ni taḡ
Ay ṭabībüm saḡa müşkil irse āsāndur maḡa
4. Alğaç eṭrāfum melāmet sengi köñglüm şād olur
Ġam çerigin def’ üçün ol yaḡşı ḳorğandur maḡa
5. İtleriñg-le Kātibī bendeñni ḳıldıñg hem-sifāl
Ni‘metiñg ḥaḳķı bigüm ol ulıg iḥsāndur maḡa

34.

Fā’ilātün fā’ilātün fā’ilātün fā’ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Dest-i ḥün-ālūdıñg itdi pençe-i mercānnı pest
Bu meşeldür il ara kim dest-ber-bālā-yı dest
2. Ol lebi mey-gün eger meclisde bir dem bolmağay
Sāķī ḳan yığlap şurāḥī cām-ı mey bolsun şikest
3. Mest-i ‘ışķa ehl-i taḳvā ṭa’rı ḳoysun aytıñız
Dā’imā ḥüş-yār arasında bolur ma’zūr mest
4. Zāhirin körme ḳişiniñg bāṭınıḡa ḳıl nazar
Zāhidā ma’niḡa baḳ ādem imes şüret-perest

4

5

33.

1

2

3

4

5

34.

1

2

3

4

Ne ğam: N’ola PB, oldı ise: olsa şāhum: PB.
F1 162^b-163^a.

Ne ğam: N’ola PB, oldı ise: olsa şāhum: PB.
F1 163^a-163^b.

ḳan: F’de yok. Eraslan çalışmasından alındı.

5. Bâ'ış-i keyfiyyetiñni qayda zevk itgey sining
İcmegen vahdet şarābın Kātibī rūz-ı elest

35.

Mef'ülü fā'ilätü mefā'ilü fā'ilün
Muzāri' -- + / - + - + / + - - + / - + -

1. Devlet sining bilen eger ay dil bolursa yār
Qılğay vefālar ol şanem-i şūh u şive-kār
2. Bir yirge kelse hāk-i rehiñ birle ay perī
Tofrağça bolmağaydı anıñ allıda ipar
3. Şeftälü şorsam ol lebi 'unnāblarğa ger
Her qaysı bolsa hışm itip aytur ki narı bar
4. Girye qılıp işikke yüz sürtigüm bu kim
Köz yaşını bulursa soyurğay qılur nişār
5. Yoqarı tapuğıda şehā qorqa eymene
Derdini Kātibī sañga 'arż eylese ni bar

36.

Fā'ilätün fā'ilätün fā'ilätün fā'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Ol şanemning derd-i ısqı sañga ay dil yār imiş
Min sining hālınğa reşk itdim ni zevkıñ bar imiş
2. Hāk-i pāyın başına tāt ittiñ ol şahıñ yene
Hamdülillāh kim sining başında devlet bar imiş
3. Ol tabīb-i cān mining hālını şorsa aytıñız
Künc-i ğamda miñnet ü derdiñ bilen bīmār imiş
4. 'Aqlımı yağma itip dil milkini ğāret kılan
Dostlar aldum haber bir ğamzesi Tatar imiş
5. Zülf-i yāri vaş itip kıldıñ mu'aṭṭar 'ālemi
Körse ayturdı Nevā'ī Kātibī 'aṭṭar imiş

5

35.

1

2

3

4

5

F1 164^a

Birinci mısradā vezin aksamaktadır.

36.

1

2

3

4

5

F1 164^b-165^a.

Tārīḥ-i Vefāt-ı Şāh Ḥasan Mirzā

37.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

Remel - + - - / - + - - / - + -

1. Şāh Ḥasan Sindge şeh irdi velī
Çikti ecel cāmını taptı fenā
2. Hātif-i ğayb ayttı tārīḥni
Cennet-i Firdevs mekānı ola [962]

Tārīḥ-i Feth-i Vilāyet-i Sind

38.

Fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün

Ḥafif + + - - / + - + - / - + -

1. Şāh u Cem rütbet ü Humāyün-baht
Yitti iqlīm-i Hindge çün āteş
2. Kırdı Afgānı Dehlīni aldı
Boldı fermān-beri barı ser-keş
3. Ol fetihğa ayıtdılar tārīḥ
Ṭālī'-i devlet-i Humāyüneş [962]

KAYNAKÇA

Ak, Mahmut, (2009), "Seydi Ali Reis", *DİA*, c. 37, s. 21-24.

Âşık Çelebi, (2018), *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [18.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>

Bostan, İdris, (2007), "Piyâle Paşa", *DİA*, c. 34, s. 296-297.

Eraslan, Kemal, (1968), "Seydi Ali Reis'in Çağatayca Gazelleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 16, s. 41-54.

Gedik, Nusret, (2017), "XV. yy. Şairi Tâli'i'nin Mısır Kasidesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 40, s.451-468.

Gelibolulu Âlî (2017), *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [20.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0>

Gıynaş, Kamil Ali, (2017), *Pervane Bey Mecmuası*, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [25.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0>

Göre, Zehra, (2005), "Yetimî ve Şiir Dünyası", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 14, S. 1, s.253-269.

Kahraman, Seyit Ali; Akbayar, Nuri (1996), *Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî*, C. 5, İstanbul, s. 1498-1499.

Kâtip Çelebi, (2015), *Keşfü'z-Zünûn*, terc. Rüştü Balcı, c. 2 İstanbul..

Kınalızâde Hasan Çelebi, (2017), *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [20.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebpdf.pdf?0>,

³⁷. F1 167^a.

¹

²

³⁸. F1 167a.

¹

²

³

- Kiremit, Mehmet (1999), *Seydi Ali Reis Mir'âtü'l-Memâlik İnceleme-Metin-İndeks*, Ankara.
- Konukçu, Enver, (1998), "Hümâyun", *DİA*, c. 18, s. 481-483.
- Köksal, M. Fatih, (2013), "Kâtibî, Seydi Ali Çelebi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, [15.08.2019, çevrimiçi], <http://www.turkedebiyatiiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=451>
- Köksal, M. Fatih, (2017), *Mecma'u'n-Nezâir*, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [25.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56057,mecmaun-nezair-edirneli-nazmi-pdf.pdf?0>
- Latîfi, (2018), *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [18.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>
- Mecmu'a*, Fransa Milli Kütüphanesi, Turc 270.
- Mecmu'a*, Fransa Milli Kütüphanesi, Turc 380.
- Orhonlu, Cengiz, (1970), "Seydi Ali Reis", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 1, s. 39-56.
- Önalp, Ertuğrul, (2009) "Seydi Ali Reis'in 1554 Yılında Portekizlilere Karşı Mücadelesi", *Korean Middle East Studies Review*, S. 30-2, s. 79-101.
- Riyâzî, (2017), *Riyâzü's-Şu'arâ*, haz. Namık Açıkgöz, Kültür Bakanlığı E-Kitap Yayımı, [20.08.2019, çevrimiçi], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0>,
- Sertkaya, Osman, (1976), "Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri IV", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. 22, s. 169-189.
- Tietze, A. (1953), "Nigârî, Kâtibî, Yetim XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili", *Fuad Köprülü Armağanından Ayrı Basım*, İstanbul.
- Turan, Şerafettin, (2002), "Kitâbü'l-Muhîr" *DİA*, c. 26, s. 111-112.
- Uymaz, Tuba, (2009), *Seydi Ali Reis'in Hülâsa el-Hey'e (Astronominin Özeti) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ESKİ TÜRKÇEDEN TÜRKİYE TÜRKÇESİNE GEÇİŞLİLİĞİNİ KAYBEDEN BAZI FİİLLER ÜZERİNE

On the Some Verbs Which Lose Their Transitivity from Old Turkic to Turkey Turkish

Dr. Öğr. Üyesi Feryal KORKMAZ*

ÖZET

Fiiller, hareket ifade eden sözcükler olarak bir cümlenin en önemli unsurlarından biridir. Hareketin yönüne doğru geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Nesne alabilen fiiller geçişli olarak adlandırılırken, nesne alamayan fiiller ise geçişsiz olarak adlandırılır. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine uzanan süreçte fiillerde bazı yapısal değişiklikler ortaya çıktığı gibi bunların geçişlilik durumunda da değişiklikler meydana gelmiştir. Bu çalışmamızda Eski Türkçede farklı anlamlarıyla geçişli olarak da kullanıldıkları halde Türkiye Türkçesinde bu anlamlarını ve geçişliliğini kaybetmiş otur- fiili üzerinde duracağız. Bunun yanında otur- fiili ile benzerlik gösterdiği için yanıl- ve kon- fiillerine de değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkçe, Orhun Türkçesi, fiil, geçişlilik

ABSTRACT

Verbs are one of the most important structures of a sentence as words expressing movement. They are divided into two groups as the transitive and non-transitive towards the direction of movement. Verbs that can receive objects are called transitive, and verbs that cannot receive objects are called non-transitive. From Old Turkic to Turkey Turkish, some structural changes occurred in verbs. Also, their transitivity condition is changed. In this study, we will emphasize on the verb otur- “to sit”. Besides, because of their similarity we will mention the verbs yanıl- “be mistaken” and kon- “to settle”.

Keywords: Old Turkic, Orkhon Turkic, verb, transitivity

Fiiller genel olarak hareket ifade eden sözcükler olarak tanımlanabilir. Ancak hareket kavramı geniş bir mana taşımaktadır. Bunu daha detaylı söyleyecek olursak varlıkların bütün durumları, kılışları, oluşları bize fiili gösterir. Fiiller cümle içerisinde hareketi varlıklara bağlamak için çekime girerler. Dolayısıyla cümle içerisinde bir fiil kök halinde bir hareketi ifade etmez; şekle, zamana, şahsa bağlanmış olarak ifade eder¹.

Fiil kök ve gövdeleri hareketi iki şekilde karşılarlar. Bir kısım fiillerde hareketin yönü dışa doğru olurken, bir kısım fiillerde ise hareketin yönü içeriye doğrudur. Hareketin yönüne göre fiiller *Geçişli Fiiller* ve *Geçişsiz Fiiller* olarak ikiye ayrılırlar. Fiilin ifade ettiği hareketin yönü başka bir varlık üzerine yönelmiş ve tesir ettiği nesne bağlı olduğu şahsın dışında ise, bu fiiller *Geçişli Fiil* olarak adlandırılır. Fiilin ifade ettiği hareketin yönü içe doğru olup tesir ettiği nesne işi yapan varlık ise, bu fiiller *Geçişsiz Fiil* olarak adlandırılır.² Geçişli fiiller yapma-etme ifade ederken neyi ve kimi sorularına da cevap verirler. Geçişsiz fiiller olma, oluşma ifade ederlerken neyi ve kimi sorularının cevabını vermezler. Kısaca söyleyecek olursak nesne alan fiiller *Geçişli Fiiller*, nesne almayan fiiller *Geçişsiz Fiiller*'dir. Anlamlarına göre bazı fiiller hem geçişli hem de geçişsiz olabilirler, yani kelimenin farklı anlamlarından birisi geçişlilik ifade ederken bir başka anlamı geçişsizlik ifade edebilir.

Eski Türkçeden günümüze kadar bazı fiiller yapma ifade ederken bazı fiiller olma ifade etmişlerdir. Zaman içerisinde fiiller, fonetik ve morfolojik olarak değişime uğradıkları gibi geçişli ve geçişsizlikleri hususunda da değişme göstermişlerdir. Bu durum herhangi bir yapı değişikliği sonucunda ortaya çıkmış bir değişme değildir. Burada fiillerin geçişli ve

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye (fkorkmaz@istanbul.edu.tr)

¹ Muharrem Ergin, *Türk Dilbilgisi* (19. Baskı), Bayrak Yayınları, İstanbul 1993, s.281.

² Ergin, *a.g.e.*, s. 282; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, TDK Yayınları, Ankara 1990, s.409; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, TDK Yayınları, Ankara 2003, s. 542; Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Ayraç Yayınları, Ankara 2001, s.360.

geçişsizliğinin çatı eklerinden kaynaklanan bir durum olmadığını belirtmek de faydalı olacaktır.³

Biz bu çalışmamızda Eski Türkçe döneminde farklı anlamlarıyla geçişli olarak da kullanıldıkları halde günümüzde Türkiye Türkçesinde bu anlamlarını ve geçişliliğini kaybetmiş otur- fiili üzerinde duracağız. Bunun yanında otur- fiili ile benzerlik gösterdiği için yanıl- ve kon- fiillerine de değineceğiz.

ET otur- / TT otur-

Türkçenin ilk yazılı metinleri olan Göktürk Yazıtları üzerine yapılan çok sayıda çalışmada otur-fiili aşağıdaki örneklerde olduğu gibi “*otur-, tahta otur-, tahta çıkmak, yaşamak*” anlamlarıyla izah edilmiş, böylece geçişsiz bir fiil olarak gösterilmiştir.

*tenğri teg tenğride bolmış türük bilge қаған бөдке **olurtum. BK K/1**

“*Tanrı gibi gökte yaratılmış Türk Bilge Kağan, bu zamanda tahta çıktım.*”

* kişi oğlnta üze eçüm apam bumın қаған іstemi қаған **olurmuş olurupan** türük: bodununğ ilin törüsün tuta birmiş iti birmiş. **KT D/1**

“*İnsanoğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan tahta oturmuş. Tahta oturarak Türk halkının devletini töresini kuruvermiş, düzenleyivermiş*”

* қаңғımız еçimiz қазақанmış bodun atı күсі yok болмазун тийін түрүк bodun үçүн тün udımadım күнтүз **olurmadım. KT D/27**

“*Babamızın, amcamızın elde etmiş olduğu halkın adı sanı yok olmasındıye, Türk halkı için gece uyumadım, gündüzoturmadım.*”

*kiyik yiyü tabışğan yiyü **olurur ertimiz. TYI G/1**

“*Geyik ve tavşan yiyerek yaşıyorduk.*”

Buradaki örneklerde de görüldüğü gibi otur- fiili geçişsiz olarak kullanılmıştır! Ancak yine Bengü Taşlardan alınan aşağıdaki örneklerde otur- fiilinin nesne olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bazı araştırmacılar bunu görmezlikten gelerek buradaki fiili de geçişsiz olarak değerlendirmiş ve “*otur-*” ifadesiyle Türkiye Türkçesine aktarmışlar ise de metinlerin anlamı açık olarak anlaşılammıştır. Oysa bu cümlelerde otur- fiilinin anlamını “*yurt edinmek*” şeklinde verip geçişli fiil olarak değerlendirirsek metinleri daha anlaşılır kılabiliriz. Böylelikle metinlerin Türkiye Türkçesine çevirisini yaparken yaşanan problemleri de fiili geçişli olarak değerlendirip “*yurt edin-*” anlamını verdiğimiz zaman çözmüş oluruz.

* çoғай қузın қара қумуғ олурур ertimiz. **TYI B/ 7**

“*Çogay’ın kuzeyini ve Kara Kum’u yurt edindik.*”

Tunyukuk I. Taş B yüzü yedinci satırda bulunan bu cümlelin fiilini geçişli olarak değerlendirdiğimiz zaman kuzın kelimesindeki -n ve kumug kelimesindeki -g ekleri de akuzatif ekleri olur. Yapılan çalışmaların çoğunda otur- fiili günümüzde de olduğu gibi geçişsiz olarak değerlendirilmiş ve akuzatif eklerinin lokatif fonksiyonunda kullanıldığı düşünülmüştür. Eski Türkçede ismin hallerinin birbirinin fonksiyonunda kullanıldığı bilinmektedir. Ancak burada böyle bir değerlendirme yaptığımız zaman bu kısacık cümleyi söz dizimi açısından incelememiz mümkün olmayacaktır; zira akuzatif ekli bir yer tamlayıcısı tanımımız bulunmamaktadır. Durumun daha iyi anlaşılması için cümlelin farklı kaynaklardaki çevirilerine bakabiliriz.

Hüseyin Namık Orkun -Eski Türk Yazıtları:

“(O zamanlar) Çogay-kuzda ve Kara-kumda oturur idik.”⁴

Muharem Ergin -Orhun Abideleri-:

“Çogayın kuzey yamaçları ile Kara Kum’da oturuyorduk.”⁵

³ Korkmaz, a.g.e., s.543.

⁴ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, TDK Yayınları, Ankara 1987, s.102.

Talat Tekin -Tunyukuk Yazıtı-:

“Çoğay (dağlarının) kuzeyinde, Kara Kum’da oturuyor idik.”⁶

Mehmet Ölmez -Moğalistan’daki Eski Türk Yazıtları-:

“Çugay’ın kuzeyinde Kara Kum’da yaşıyorduk”.⁷

Erhan Aydın -Orhon Yazıtları-:

“Çogay Kuzu ile Karakum’u yurt tutmuştuk.”⁸

Ahmet Bican Ercilasun -Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları-:

“Çogay’ın kuzeyinde Kara Kum’da oturuyorduk.”⁹

Hüseyin Namık Orkun’dan itibaren yapılan çalışmalarda görüldüğü gibi olur- fiili hep geçişsiz olarak değerlendirilmiş ve Türkiye Türkçesine de bu şekilde çevrilmiştir. Yalnızca Erhan Aydın, fiili geçişli olarak değerlendirmiş ve metni daha anlaşılır olarak açıklamıştır. Bizce de olur- fiilini “yurt edin-, yurt tutmak” olarak anlamlandırmalı ve cümlenin çözümlemesini de şu şekilde yapmalıyız:

olurur ertimiz : yüklem

biz: gizli özne

çoğay kuzin: belirtili nesne

kara kumug: belirtili nesne

Aşağıdaki cümlelerin çözümünü de bu şekilde yapar ve olur - fiilinin anlamını “yurt edin-” şeklinde verirsek metnin daha anlaşılır bir çevirisini yapabilmemiz mümkün olacaktır.

* türük kağan ötüken yış olursar ilte bunğ yok **BK K/2**

“Türk kağanı Ötüken ormanını yurt edinse ülkede sıkıntı olmaz.”

* ötüken yış olursar beñgü il tuta olurtaç sen **BK K/6**

“Ötüken Ormanı’ni yurt edinse ebedi yurt tutarak yaşayacaksınız.”

* yeme yaramatın yağıd [u er]miş ürüñg begig kara bulukug anı **olurmuş ŞU D/10**

“Onlar yine zamansız düşmanlaşmıştı. Ürüñg Beg’i, Kara Buluk’u ve Anı Irmağı’ni yurt edinmişler.”

Olur- fiilinin Eski Türkçe’de kullanılan ve geçişlilik arz eden “yurt edinmek” anlamı ile daha sonraki dönemlerde kullanılmamıştır. Daha Eski Uygur Türkçesi döneminde ve sonrasında Divanü Lügâti’t-Türk’te “otur-” anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi ve Çağatay Türkçesi metinlerinde kelime otur- şeklinde geçmekte ve “otur-” anlamıyla geçişsiz olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı Türkçesinde ise kelime otur- şekliyle geçer ve günümüze yaklaşır.

Günümüzde **otur-** fiili Güncel Türkçe Sözlük’te aşağıdaki gibi anlamlandırılmıştır: “1.-e Vücudun belden yukarısı dik duracak biçimde ağırlığı kaba etlere vererek bir yere yerleşmek

“Bir sandalyenin üzerinde oturmuş, önüne bakıyordu.” - S. F. Abasıyanık

2. nsz Bu biçimde yerleştiği yerde kalmak

“Bakın, hikâye zordur, acımasız ve hoşgörüsüzdür. Oturursunuz ve başından kalkamazsınız.” - T. Dursun K

3. -i Uygun gelmek, ölçüleri tam olmak

“Ütüşüz ve beli oturmamış pantolonunu çekti.” - T. Buğra

4. -de Bir yerde sürekli olarak kalmak, ikamet etmek

⁵ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları(19. Baskı), İstanbul 1995, s.53.

⁶ Talat Tekin, *Tunyukuk Yazıtı*, Simurg Yayınları, Ankara 1994, s.4.

⁷ Mehmet Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012, s.170.

⁸ Erhan Aydın, *Orhon Yazıtları*, Kömen Yayınları, Konya 2012, s. 108

⁹ Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s.597.

"Aynı semtte oturdukları için komşu da sayılırlar." - B. Felek

5. nsz Hiçbir iş yapmadan boş vakit geçirmek, boş durmak

"Böyle oturacağınıza çalışsanız olmaz mı?"

6. nsz Toprak veya yapı çökmek, aşağı inmek

"Temelin bu tarafı on santim oturmuş."

7. -le Biriyle beraber yaşamak

8. Bir işi yapmakta olmak, bir işe başlamak üzere olmak

"O günden beri enişte beyle oturuyorum." - S. M. Alus

9. Yer almak, geçmek

"Valilik makamına oturdu."

10. nsz Benimsenmek, yerleşmek, kökleşmek

"Gelenekler gün geçtikçe iyice oturdu."

11. Belli bir yörüngede dönmeye başlamak

"Uydu yörüngeye oturdu."

12. Sıvı tortuları dibe çökmek, dipte toplanmak

13. nsz Herhangi bir durumda belli bir süre kalmak

"Arif gibi bir adamla çene yarışına girmek istememekle beraber susup oturamazdı." - M. Ş. Esendal¹⁰.

Örneklerde de görüldüğü gibi otur- fiili Göktürk Türkçesinde kullanılan birçok anlamını yitirmiş. Ancak Eski Türkçede kullanılmayan farklı anlamlar da kazanmıştır. Burada kelimenin geçişsiz olarak kullanılmaya devam ettiği dikkat çekmektedir. Yine Türkiye Türkçesinin önemli sözlüklerinden Kubbealtı Lügatinde de otur- fiili geçişsiz olarak gösterilmektedir.¹¹ Türkiye Türkçesi Ağzıları Derleme Sözlüğünde de kelime geçişsiz olarak verilmiştir. Bu da günümüzde kelimenin geçişli kullanımının olmadığı fikrini pekiştirmektedir.

ET yanğıl- / TT yanıl-

Eski Türkçede yanğıl-fiili "*hata etmek, hataya düşmek, yanılmak*" anlamlarında geçişsiz olarak, Göktürk ve Uygur Türkçesi metinlerinden alınan aşağıdaki örneklerde olduğu gibi "*şaşırmak, yanlış anlamak, karıştırmak*" anlamlarıyla da geçişli olarak kullanılmıştır.

* yerçi yer **yanğılıp** boguzlantı TY1 K /3

"Kılavuz yeri **şaşırip** boğazlandı."

* Biltürteçili bilgüklide adkanıp bir atıg iki tözüg **yanğılurlar**: GRM HtPar 184 35a / 03-05

"*Bilmek sebebinden dolayı onları dikkate alıp bir esası iki yorumu yanlış anlarlar.*"

* Yol yanğılıp kaç kün boltı? **Mukaddes Tavşan/ U 450 TIII 84-36 Arka / 866**

'*Yolu şaşırıldığından beri kaç gün geçti?*' demek daha doğru olacaktır."

* Yinçge uvşak ç(a)hşap(u)dlarıg **yanğılıp** sıdaçı biligsiz bilig adruk adruk kılınçlarıg turgurtaçı biligsiz bilig bolar ikegü ikinti orunka tegürgeli ıdmazlar. AY IV 62a 319² / 15-20
"İnce, ufak kaideleri **şaşırip** yok edecek hikmetsiz bilgi (ve) ayrı ayrı amelleri durduracak hikmetsiz bilgi... Bunların ikisi ikinci yere ulaştıramazlar."

Günümüzde **yanıl-** fiili Güncel Türkçe Sözlük'te nesnesiz olarak gösterilmekte ve şu anlamlarla açıklanmaktadır:

"1. nsz Tanımayarak, niteliğini iyi anlamayarak aldanmak

"Bazen insanlar o kadar birbirlerine benziyor ki insan yanılıyor." - M. Yesari

¹⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a08f06649a039.37006906

¹¹ <http://lugatim.com/s/OTURMAK>

2. Sonucunu düşünmeden veya bilmeden uygunsuz bir davranışta bulunmak ¹²

ET kon- / TT kon-

Eski Türkçede **kon-** fiili “konmak, yerleşmek” şeklinde izah edilmiştir. Göktürk Yazıtlarından alınmış aşağıdaki örneklerde ise **kon-** fiilinin yurt edinmek ve yerleştirmek anlamlarıyla geçişli olarak kullanıldığını görüyoruz.

* bërye çugay yış tögültün Yazı **konaym** tésér türük bodun ölsikig **KT G/7**

“*Güneyde Çugay ormanını Tögültün ovasını yurt edineyim dese Türk milleti öleceksin.*”

*Türk kaganıg türk bodunug ötüken yerke özüm bilge tonyukuk <kelürtüm> ötüken yerig **konmış** tēyin eşidip bëryeki bodun kurıyaki yıryaki öngreki bodun kelti **TY G/17**

“*Türk kağanını Türk milletini Ötüken’e kendim Bilge Tonyukuk getirdim. Ötüken topraklarını yurt edinmiş diye işitip güneydeki halk, batıdaki, kuzeydeki, doğudaki halk geldi.*”

Kon- fiili Güncel Türkçe Sözlükte ve Kubbealtı Lügatinde geçişsiz olarak gösterilmiş ve aşağıdaki gibi anlamlandırılmıştır:

1. “-e Kuş, kelebek, uçak, toz vb. bir yere inmek
“*Bir bülbül gelip konmuştu havuzun kıyısına.*” - Ç. Altan
2. Yolculukta geceyi geçirmek için bir yerde kalmak, konuk olmak
3. Kısa bir süre için bir yere yerleşmek, bir yeri yurt edinmek
4. Bir şeyi emeksiz edinmek

“*Ayşe de yarın öbür gün bir lise hocası olacak belki de servete de konacaktı.*” - H. E. Adivar¹³

SONUÇ

Eski Türkçeden günümüze kadar kelimeler fonetik ve morfolojik birçok değişme yaşadıkları gibi semantik olarak da farklılaşma göstermişlerdir. Burada verdiğimiz örneklerde de fiillerin yitirdikleri anlamlarına bağlı olarak değiştiklerini görmekteyiz. Özellikle tarihî metinlerin Günümüz Türkçesine aktarımında karşılaştığımız sorunları çözerken fiillerin farklı anlamlarını kullanmak bize yeni pencereler açacaktır. Tabii burada bütün bunların ortaya çıkmasının söz dizimi çözümlerinin doğru ve tam yapılmasına bağlı olduğunu da belirtmek ve tam bir metin çevrimi için cümle çözümlerine ihtiyaç duyulduğunu da vurgulamak isterim.

KISALTMALAR

B: Batı
D: Doğu
G: Güney
K: Kuzey
BK: Bilge Kağan
ET: Eski Türkçe
KT: Kül Tigin
ŞU: Şine Usı
TT: Türkiye Türkçesi
TS: Türkçe Sözlük
TY: Tunyukuk Yazıtı

KAYNAKÇA

AYDIN, Erhan. *Orhon Yazıtları*, Kömen Yayınları, Konya 2012.

CLAUSON, Gerard. *An Etymological Dictionary Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972.

¹² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a094e2a4e8258.50380063

¹³ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a094f2e92ddb2.11627238

- DEMİRCİ, Ümit Özgür. *Eski Uygurca Dört Çatık*, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.
- ELMALI, Murat. *Eski Uygurca Gramer Terimleri*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015.
- ERCILASUN, Ahmet Bican. *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- ERGIN, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*, 19. Baskı, Bayrak Yayınları, İstanbul 1993.
- *Orhun Abideleri*, 19. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995.
- GABAIN, A. von. *Eski Türkçenin Grameri*, TDK Yay., 4. Baskı, Ankara 2003.
- KORKMAZ, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, TDK Yayınları, Ankara 2003.
- ORKUN, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları*, TDK yayımları: 529, Ankara 1987.
- KAYA, Ceval. *Uygurca Altun Yaruk*, Giriş, Metin ve Dizin, TDK Yayınları, Ankara 1994.
- ÖLMEZ, Mehmet. *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012.
- TEKİN, Talat. *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, Simurg Yayınları, İstanbul 1998.
-*Orhon Yazıtları, (Kül Tigin, Bilge Kağan)*, TTK basımevi, Ankara 1988.
-*Tunyukuk Yazıtı*, Simurg Yayınları, İstanbul 1994.
-*Orhon Türkçesi Grameri*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9, Ankara 2000.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR:

Kubbealtı Lügati

<http://lugatim.com/> (Erişim tarihi: 04.07.2019)

TDK Güncel Türkçe Sözlük

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts (Erişim tarihi: 04.07.2019)

KUTADGU BİLİĞ'DE GEÇEN BAZI DİNİ TERİMLERİN ÇOK ANLAMLILIĞI ÜZERİNE

On the Polysemy of Some Religious Terms in the *Qutadqu Bilig*

Dr. Öğr. Üyesi Aşlı ZENGİN*

ÖZET

Kutadgu Bilig, İslamî Türk Edebiyatının ilk büyük eseridir. Bir siyasetname niteliğinde olan bu eser, İslamî kaynaklara doğrudan gönderme yapmaz. Ancak çeviriler ve bazı telmihler vasıtasıyla İslamî kaynakları işaret eder. Kur'an'ın ilk çevirilerinin de İslamiyet'in kabul edilmesinden yaklaşık bir asır sonra yani XI. asrın ilk yarısında yapılmış olabileceği hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Manchester John Rylands Kütüphanesi Arapça yazmalar Bölümü'nde 25-38 numara ile kayıtlı olan yazmanın dili ile Türk ve İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan yazmanın dilinin Karahanlı Türkçesi ile olduğu bizzat eserler üzerinde çalışanlar tarafından belirtilmektedir. Bu noktadan hareketle çalışmada *Kutadgu Bilig*'de rastlanılan bazı Türkçe dinî terimlerin bu iki Kur'an tercümesinde geçen şekilleri ile mukayesesi yapılmaya çalışılacak ve bu terimlerin oluşum aşamalarındaki anlam daireleri incelenerek çok anlamlılığın terim anlam oluşumuna katkıları saptanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Kur'an Tercümeleri, çok anlamlılık, anlam genişlemesi, anlam daralması

ABSTRACT

Qutadqu Bilig is the first major work of Islamic Turkish Literature. The work, which is in the nature of a political discourse, does not directly refer to Islamic texts. However, he points to Islamic texts through translations and some suggestions. There are various opinions regarding that the first translations of the Qur'an might have been made about a century after the adoption of Islam ie. in the first half of the XI. Century. The language of the manuscript registered under the number 25-38 in the Arabic manuscripts department of the John Rylands Library of Manchester and the manuscript registered under the number 73 in the Turkish and Islamic Works Museum are indicated to be in Qaraqahid Turkish by the people working on the works themselves. Starting from this point, in this study, some Turkish religious terms encountered in *Qutadqu Bilig* will be compared with the forms they appear in above mentioned Qur'an translations and while the meaning circles of these terms are examined, their contribution to the meaning formation will be determined.

Key Words: Qutadqu Bilig, Qur'an translations, polysemy, semantic extension, semantic restriction

Giriş

Türkler X. asırda İslamiyet'i bir devlet dini olarak kabul etmişlerdir. Bu din değişikliği beraberinde yeni dinin kutsal metnini anlamayı, esaslarını ve kurallarını öğrenmek ve öğretmek için Türkçeye çevrilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercümesinin ilk olarak ne zaman, kim ya da kimler tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Kur'an-ı Kerim Samanoğullarından Emir Mansur b. Nuh (H. 350-365 / M. 961-976) zamanında Maveraünnehirli âlimlerden kurulan bir heyet tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu Kur'an'ın yabancı bir dile yapılan ilk tercümesidir. Bu tercüme, Muhammed b. Cerîr-i Tâberî'nin Arapça olarak yazdığı kırk ciltlik Kur'an tefsirine dayanmaktadır. Tercüme edilirken bu tefsir kısaltılmış ve Kur'an metni esas alınarak satır arasında Farsça tercümesi yapılmıştır. Z. Velidî Togan, Kur'an'ın Türkçeye tercümesinin Farsçaya tercümesiyle aynı zamanda olduğu, hatta bu heyette bulunan biri İspicab, diğeri Argu iki Türk âlimi tarafından yapıldığı görüşündedir.¹⁴ Abdülkadir İnan ise Kur'an'ın Türkçeye tercümesinin, Farsçaya

*İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı. İstanbul/Türkiye

¹⁴Zeki Velidî Togan, *Kur'an ve Türkler*, Kayı Yayınları:3, İstanbul, 1971, s.19

tercümesinden yaklaşık bir asır sonra yani XI. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olduğunu savunur.¹⁵

Bugün Kur'an'ın Doğu Türkçesi ile dokuz tercümesi bilinmektedir. Bu nüshalardan ikisinin dilinin Karahanlı Türkçesi olabileceği üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri Rylands nüshası, diğeri ise TİEM nüshasıdır. Rylands nüshası üzerinde Aysu Ata¹⁶, TİEM nüshası üzerinde de Suat Ünlü ve Abdullah Kök çalışmıştır.¹⁷

Karahanlı Türkçesi ile kaleme alınmış eserlerden biri olan Kutadgu Bilig, mesnevi türünde kaleme alınmıştır. KB, Arapça veya Farsça herhangi bir eserin doğrudan çevirisi niteliğinde değildir. KB, Kur'an, ayet, hadis ve diğer İslâmî kaynaklara doğrudan bir gönderme yapmaz. Ancak telmihler ve bazı çeviriler yolu ile İslâmî kaynaklara işaret eder.

Bir anlam yani semantik çeşidi olarak karşımıza çıkan *çok anlamlılık* ya da *polisemi*, bir kelimenin bir ya da birden çok "yan anlam"a sahip olmasını ifade eder. Z. Korkmaz'a göre "Bir kelimedede temel anlamla bağlantılı birden çok anlamın bulunması; bir kelimenin anlam genişlemesi yoluyla, asıl anlamı ile olan ilişkisini kaybetmeden yeni anlamlar kazanmasıdır"¹⁸. Kelimenin gerçek anlamı ile kazandığı yan anlamı arasındaki ilişki, benzerlik, yakınlık, yakıştırma gibi ilgiler neticesinde oluşur. Kelimelerin yazılışları ve okunuşları aynıdır ancak anlam genişleme yoluyla yan bir anlam kazanmıştır.

B. Schwischay'a göre bir kelimenin farklı anlamlarının birbiriyle ilişkisi incelenerek çok anlamlılığın nasıl oluştuğu incelenebilir. Çok anlamlılığı oluşturan anlam bilimi yöntemlerinden biri anlam daralması, diğeri anlam genişlemesidir. Anlam daralması çok fazla kavramın genel adı olan bir kelimenin artık sadece bir şeyi karşılmasıdır. Anlam genişlemesi bir kelimenin ifade ettiği anlamın içerme veya kapsama ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan anlamdır.¹⁹

Terim anlam ise çeşitli uzmanlık alanlarının kavramlarına verilen sınırlı ve özel anlamdaki isimlerdir.²⁰ Berke Vardar, "Özel bir bilgi ya da etkinlik alanına, bir bilim, uygulamaya ya da uzmanlık dalına özgü sözcük. Terimler uzmanlar arasında etkin bir bildirişim sağlanması için gerekli, temel nitelikli öğelerdir. Genel dilde geçerli olan çok anlamlılığa karşın terim alanında tek anlamlılığa yönelik görülür. Bu olguya bağlı olarak daha hızlı bir yenileniş süreci ve yaratım etkinliği gözlemlenir."²¹

Berke Vardar'ın yaptığı tanımlamaya dayanarak terim anlam ile gerçek anlam arasındaki bağın kelimenin kazandığı yan anlamlar yahut polisemik anlam dairesi vasıtasıyla yeniden bir daralma, tek anlama yönelme şeklinde izah edebiliriz.

Burada KB'de geçen bazı Türkçe dinî terimlerin kelimenin gerçek anlamı ile ne şekilde bir anlam ilgisiyle oluştuğu, dolayısıyla kelimenin çok anlamlı yapısının terim anlamı kazanmasına sağladığı katkı incelenmeye çalışılacaktır. Schwinchay'ın çok anlamlılık için ortaya koyduğu anlam bilimi yöntemlerinin KB'de yer alan dini terimleri ele aldığımızda terim türetilirken de kullanıldığını görmekteyiz.

KB'de dinî bir terim türetilirken anlam bakımından üç ayrı yapıyla karşılaşmışır: Birisi anlam genişlemesi, biri kelimenin çok anlamlı kök anlamından daralma, diğeri de kök anlamın benzerlik ilgisiyle oluşturulmuş terim anlamı.

¹⁵ Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1961, s.8.

¹⁶ Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nushası), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.

¹⁷ Suat Ünlü, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, TİEM 73 235v/3-450r/7 Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004. (Yayımlanmamış Doktora Tezi); Abdullah Kök, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, TİEM 73 73 1v-235v/3 Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

¹⁸ Zeynep Korkmaz, *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

¹⁹ B. Schwischay, *Introduction à la Lexicologie*, hiver 2001/02.

²⁰ Zeynep Korkmaz, a.g.e, s. 219.

²¹ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002, s. 192.

1. Anlam Genişlemesi Yoluyla Oluşmuş Dinî Terimler:

KB'de *Allah* isminin karşılığı olarak *Bayat*, *İdi* ve *Te+ri* kelimeleri kullanılmıştır. *Bayat* kelimesinin karşılığı *Tarama Sözlüğü*'nde "Tanrı'nın kadim sıfatı" olarak geçer.²² Ayrıca Clauson da *bayağı* kelimesinin izahında *baya:kı* şeklinde kelimeyi izah eder. *Baya:* köküne "eski, sâbık olan" manalarını verir.²³ *Drevnetjurskij Slovar*'da *bayağı* kelimesi "zengin, saygıdeğer, itibarlı, eski, kadim" şeklinde anlamlandırılır.²⁴ Her iki Kur'an Tercümesinde de geçmeyen bu kelime *KB*'de doğrudan *Allah*'ın adını karşılamak üzere üç yüz yetmiş sekiz (378) defa geçmektedir. Dolayısıyla kelimenin ortaya çıkan gerçek anlamı bir anlam genişlemesine uğrayarak hususi bir terim anlamı kazanmıştır. *Bay* kökünün ve *baya* gövdesinin anlam bakımından kullanım dairesi genişlemiş yani kelimenin bu yolla oluşan polisemik yapısı bu terimin oluşmasına bir ölçüde imkân tanımıştır.

İdi kelimesi ise Rylands ve TİEM nüshalarında Arapça *Allah*, *İlâh* ve *Rabb* karşılığında kullanılmıştır. Eski Türkçede "sahip" anlamında kullanılan bu kelime İslâmiyetin tesiriyle beraber *Allah* kelimesini karşılamaya başlamış yani kelime anlam genişlemesine uğramıştır. *İdi* kelimesi *Allah* kelimesinin karşılığı olarak *KB*'de yetmiş üç (73) defa geçmektedir. *Sahip* anlamında yirmi altı (26) defa geçmiştir. Kelimenin aynı şekilde yazılan ve "pek, çok" anlamına gelen biçimi ile bu kelime arasında semantik bir bağ bulunmamaktadır. Bunlar sadece eşanlamlı (homophone) kelimelerdir.

2. Çok Anlamlılıktan Anlam Daralması ile Tek Anlama Geçiş Yoluyla Oluşan Dinî Terimler:

Te+ri/ Ta+rı kelimesi hem Rylands ve TİEM nüshalarında hem de *KB*'de kullanılmıştır. Eski Türkçede "Gök ve Tanrı" anlamlarına gelen bu kelime, İslâmiyet'in kabulüyle birlikte sadece *Allah* karşılığında kullanılmaya başlanmış, yani anlamda tekleşmeye gidilmiştir.

KB'de *Allah* karşılığında kullanılan *bayat*, *idi* ve *te+ri* kelimelerinin önünde bazı sıfatlar bulunmaktadır.

<i>bağırsak "merhametli"</i>	BAYAT = TANRI
<i>biligli "bilen"</i>	
<i>bir "bir, tek"</i>	
<i>erklig uğan me+ü mu+suz</i> <i>"güçlü, kâdir, ebedî, muhtaç olmayan"</i>	

<i>bağırsak "merhametli"</i>	İDİ = SAHİP → TANRI
<i>biligli "bilen"</i>	
<i>bir "bir"</i>	
<i>erklig "güçlü"</i>	
<i>küvengü avıngu sığıngu</i> <i>"güvenilecek, avunulacak, sığınılacak"</i>	
<i>me+ü mu+suz</i> <i>"ebedî, muhtaç olmayan"</i>	
<i>mu+suz / mu+u yok</i> <i>"muhtaç olmayan"</i>	

²² *Tarama Sözlüğü*, C.I-VIII. 4. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.s. 465.

²³ Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, At The Clarendon Press, Oxford, 1972, s. 385.

²⁴ V. M. Nadelyayev, ve D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak, *Drevnetyurkskiy Slovar*, İzdatelstvo Nauka, Leningrad, 1969, s. 79.

<i>törütgen igidgen keçürgen yaratan, besleyen, bağışlayan / öldüren?”</i>	
<i>yaratmış “yaratmış”</i>	

<i>uğan “kadir”</i>	TE*RI
<i>küdezigli “koruyan, gözeten”</i>	TANRI

Avinğu, bağırsak, biligli, bir, erklig, igidgen, keçürgen, küdezigli, küvengü, me+ü, mu+suz, sıgınğu, törütgen, uğan, yaratğan kelimelerinin Allah’ın ismini nitelediği görülmektedir. Bu kelimelerin Kur’an tercümelerinden yola çıkılarak Arapça karşılıkları ve kelimelerin temel anlamları ile terim anlamları arasında çok anlamlılığa yani polisemiye dayanan bir yapının bulunup bulunmadığı incelenmeye çalışılacaktır:

Bağırsak: er-Raûf “Şefkatli”

Clauson kelimeyi *bağırsa-* fiilinden getirir ve “merhametli, şefkatli olmak” anlamında kaydeder. *Manichaica*’da kelimenin *bağırsakım* “merhametlim” manasında geçtiğini belirtir.²⁵ *bağırsa-* fiilinden *-k* fiilden isim yapma ekiyle türetilmiş olan bu kelime *KB*’de *Bayat* ve *İdi* kelimelerinin sıfatı olarak karşımıza çıkar. “Merhametli” anlamının dışında kelime *KB*’de beş (5) yerde “sadık, bağlı olma” manasıyla karşımıza çıkmaktadır. Yani kelimenin “merhametli olma ve bağlı olma” şeklinde çok anlamlı bir kullanımı vardır. Bu anlamlardan biri terim anlam özelliği kazanmış ve “Allah’ın merhametli olması” anlamında kullanılmıştır:

tapu } çı begi+e **ba }ırsak** kerek

ba }ırsak tigüçi tapu }sak kerek (K. B. 2570)

“Hizmetkarın beyine içten bağlı olması gerekir.

İçten bağlı olanın da candan hizmet etmesi gerekir.”

İgidgen: Ar. Rezzâk “Çok rızık veren”

İgid- kelimesi “terbiye et-, eğitmek, yetiştirmek ve beslemek” anlamlarındadır.

Her iki Kur’an tercümesinde de *igidgen* kelimesi Allah’ın *Rezzâk* ismi karşılığında kullanılmıştır. *KB*’de üç (3) yerde “rızık veren” anlamında *-gen* partisip ekiyle kullanılmıştır. Yani genel manada “besleyen” kelimesi anlamda bir daralmaya uğrayarak Allah’ın besleyen, rızık veren adı ile haline gelmiştir. *İgidgen* kelimesinin esasında Allah’ın *Rabb* “terbiye eden” ismiyle de bağlantılı olduğu düşünülebilir. Ancak *KB*’de “terbiye et-“ anlamı sadece hükümdarın karşısındaki kişiyi eğitmesi anlamında kullanılmıştır:

KB’de 9 yerde geçen *igid-* kelimesi 8 yerde *besle-*, 1 yerde *terbiye et-* anlamındadır.

bayat atı birle sözüğ başladım

törütgen **igidgen** keçürgen idim (KB. 1) *igidgen* “besleyen”

“Allah’ın adıyla söze başladım; yaratan, **besleyen**, bağışlayan Rabbi’m.”

ilig aldı körgil **igidi** sini

anın boldu+ emdi kişiler sanı (K. B. 5780) *igidi* “terbiye etti”

“Hükümdar seni aldı, terbiye etti; bu sayede şimdi insanlar sırasına girdin.”

Erklig: Ar. Muktedir, Kadîr, Melîk “1. dilediği gibi tasarruf eden, herşeyi kolayca yaratan, kudret sahibi, 2. Sahip, Malik.

²⁵Sir Gerard Clauson, a.g.e. s. 319.

Kelimenin Allah'ın *Kadîr* ismi karşılığında on bir (11) defa kullanıldığını görüyoruz. Kelime üç (3) defa *hakîm* manasında, bir (1) defa da *hükümdar* manasında kullanılmıştır. Erk “güç, kudret” kelimesinden erklig “güçlü, kudretli” şeklinde türemiş olan bu kelime de gerçek anlamının dışında kazandığı bu yan anlamları Karahanlı Türkçesinde kazanmıştır.²⁶ Kelime bir anlam daralmasına uğrayarak terim anlam kazanmıştır.

özü+ke muyan ol ma+a eðgü at

ikigü ajun birge **erklig** bayat (K. B. 3262)

“Bu senin için sevaplı bir iş ve benim için iyi addır.

Kadîr Tanrı sana iki dünyayı da nasip eder.”

apa yazdı erse bayat ...ınadı

bu dünyağ tünek ...ıldı **erklig** iði (K. B. 3520) “Kadîr”

“Âdem Peygamber günah işleyince **Kadîr**Tanrı onu cezalandırdı; bu dünyayı onun için zindan kıldı.”

Muğsuz: Ar. Samed, Ğani “kendisi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, herkes ve her şey kendisine muhtaç olan”

Eski Türkçede bun “sıkıntı, bela” anlamlarında karşımıza çıkan kelime Karahanlı Türkçesi metinlerinde bu anlamlarının yanında “acı ve ihtiyaç” anlamları da kazanmıştır. *Mu*+ismi, *-suz* isimden isim yapma ekini alarak bir terim anlamı kazanmış, diğer bir deyişle anlamı daralmıştır. *KB*'de bu üç anlamıyla kullanılan ve dolayısıyla polisemik anlam yapısına sahip olan kelime, birkaç yerde de *mu+ı yok* şeklinde ifade edilmiştir.

aya me+ü **mu +suz** idim sen ulu }

sen ök yarlıka } ıl bu mu+lu } kulu } (K.B. 6508) “hiç kimseye muhtaç olmayan”

Ey ebedî ve **muhtaç olmayan** Tanrım; bu muhtaç kulunu sen affet.”

Keçürgen: Ar. Halîm, Ar. Afuvv “Affedici, Çok affedici”

Kelime *KB*'de altı yerde “bağışlayan, affeden” manasındadır. Kelimenin kök hali *keç-* “geç-” anlamındadır. *Keç-* fiilinin *-(ü)r* fiilden fiil yapma ekiyle oluşmuş *keçür-* şekli bazı beyitlerde “bağışlamak, affetmek”, bazı beyitlerde de “öldürmek”, bazı beyitlerde de “geçirmek” anlamına gelmektedir:

tapuğsuz kulu+ men yazukum öküş

özü+ fa zlı birle **keçür** ay küsüş (K. B. 396) “affet”

“Asi bir kulunum, günahım çoktur,

Ey aziz Tanrı beni kendi fazlın ve kereminle **affet**.”

öküş beg karıttı karımaz özi

telim beg **keçürdik**esilmez sözi (K. B. 404) “göçürdü.”

“O çok beyleri yaşlandırdı, kendisi yaşlanmaz;

Çok beyleri **göçürttü**, hiç susmak bilmez.”

tiriglik **keçürdüm** usallık bile

yigitlikni idtim yaValık bile (K. B. 1117) “geçirdim.”

“Ömrümü gafletle **geçirdim**,

Gençliğimi boşu boşuna sarf ettim.”

Görüldüğü üzere çok anlamlı bir yapıya sahip olan *keçür-* fiili, *-gen* sıfat-fiil ekiyle kullanıldığında bir terim anlam kazanmıştır:

bayat atı birle sözüğ başladım

törütgen iğidgen **keçürgen** idim (KB. 1) “bağışlayan”

“Allah'ın adıyla söze başladım; yaratan, besleyen, **bağışlayan** Rabbi'm.”

²⁶Sir Gerard Clauson, a.g.e. s . 224

Kop- Ar. Haşr, kıyâm, kıyâmet”

KB’de “kopmak, kalkmak, meydana gelmek, zuhur etmek” şeklinde tanımlanan fiilin esas anlamı canlı ya da cansız her varlık için “belirmek ayağa kalkmaktır. Çok zengin bir polisemik yapıya sahip bulunan fiilin KB’de “haşret-, es-, kalk-, dol-, yücelt-, ortaya çık-, karşı koymak” yan anlamlarını oluşturmuştur. Rylands Nüshasında *kopmak* “kıyâmet” anlamında bir terim anlam kazanmıştır. Zümer Suresi 67. ayette *yevmi’l-kıyâme = kopmak yani kıyâmet* şeklinde karşılanmıştır.²⁷

Aynı anlamda KB’de *kopğu* kelimesi geçer:

îlahi küdezigil meni+ kö+lümi

sevüg savçı birle kopur *kopğumi* (K. B. 47)

“Ey Allah’ım! Benim gönlümü muhafaza et! Beni *kıyâmette* sevgili peygamber ile haşret!”

sevüg savçı birle *kopurğil* mini

elig tuttaçı kıl könilik küni (K. B. 30) “hasretmek”

“Mahşer günü beni sevgili haberciyle birlikte haşret, onu bana şefaatchi kıl”

saba yili *koptu* karanfil yıdın

ajun barça bütrü yıpar burdı kin (K. B. 71) “es-”

“Karanfil kokulu sabah yeli esti, dünya misk ve kafur kokusuyla doldu.”

kayusı *kopar* kör kayusı konar

kayusı çapar kör kayu suv içer (K. B. 73) “kalk-”

“(Turnalardan bahsedilen bir bölümde) Bak biri kalkıyor, biri iniyor; biri yüzüyor, biri su içiyor.”

kayusı elig sundı tütsüg tutar

kayu büvkirer kin ajun yıd *kopar* (K. B. 98) “dol-”

“Kimi elini uzatır, tütsü tutar; kimi misk saçır dünya güzel kokularla dolar.”

ajun inçke tegdi tüzüldü törü

törü birle atın *kopurdı* örü (K. B. 103) “yücelt-”

“Dünya asayişe kavuştu ve düzen kuruldu; o adını kanunla yüceltti.”

yaşık *koptu* kögsin kötürdi örü

ajun toldı kafur saçar teg tolu (K. B. 5450) “ortaya çık-, belir-”

“Güneş çıktı, göğsünü yükseltti, dünyanın her tarafı saçılan kâfur ile doldu.”

basakı kutu ol sa+a tapğuçı

tıda tutmasa sen bu ol *kopğuçı* (K. B. 5557) “karşı koyucu, başkaldırıcı”

“Bundan sonraki zümre senin hizmetinde bulunanlardır; engel olmazsan, sana karşı gelebilecek olanlar bunlardır.”

2. Gerçek Anlamdan Benzetme / Yakınlık İlgisiyle Oluşmuş Dinî Terimler:

Ev: KB’de çok anlamlı yapısı ile dikkatimizi çeken bir diğer kelime *ev* kelimesidir. Kelime 131, 132 ve 744. beyitte “burç”, 1418.ve 1419. beyitte “kabir”, kırk beş (45) yerde “ev, mesken” anlamında kullanılmıştır. Kelimeler arasındaki semantik bağ benzerlik ilgisiyle kurulmuştur.

Sawçı / Tildem:Ar. Resul, Nebi “Haber ileten”

Peygamber için KB’de Türkçe sawçı ve tildem kelimeleri geçmektedir.

KB’de geçen diğer bir kelime *sawçı* kelimesidir. *Saw* “söz” anlamına gelen isme, +*çı* isimden isim yapma ekinin getirilmesiyle oluşan kelime “sözcü, haberci, haber iletilici” anlamlarındadır. Kur’an Tercümelelerinde *nebî ve resûl* kelimelerine karşılık olarak kullanılmıştır. Arapça *nebî* de *resul* de “haber ileten” anlamındadır. Kelime İrk Bitig’de

²⁷ Aysu Ata, a.g.e., s. 108.

“haberci, elçi” manasında geçmekte iken, İslâmî dönemde doğrudan Hz. Muhammed’in kastedildiği *resûl* ve *nebî* kelimelerine karşılıktır. Yani gerçek anlamı ile terim anlamı arasında bir benzerlik ilgisi söz konusu olmuştur.

İlahi ruzi kıl seVüg *savcı* yüzün
yime tört işini+ yüzünü köreyi (K.B. 6604)

“Ey Rabbim sevgili peygamberin yüzünü bana nasip et; bir de onun dört arkadaşının da yüzünü göreyim.”

KB’de geçen bir diğer kelime *tildem* kelimesidir. Sadece Kutadgu Bilig’de ve bir yerde geçen bu kelime için Arat, “haber getiren nebî” karşılığını vermiştir. Kelimenin yine Arapça *nebî* ve *resûl* “haber ileten” kelimesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dizin’de kelimeye “güzel konuşan, hatip” anlamları da ilave edilmiş, 3076. beyitte geçen *tildam* kelimesine bir gönderme yapılmıştır. Sir Gerard Clauson *Türkçede 8. Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler* başlıklı makalesinde *-dem* isimden isim yapma ekinin “benzer” anlamlı sıfatlar türettiğini söyler ve *te+ridem* “Tanrı gibi, haşmetli” örneğini verir.²⁸ Kelimenin *ti-* “demek, söylemek” kökünden til “dil”, *tildem* “dil gibi, Allah’tan aldıklarını insanlara ileten, haber getiren, güzel konuşan, hatip” gibi oluşmuş anlamlar benzerlik ilgisiyle yine doğrudan Hz. Peygamber’i işaret etmiştir.

negü tir eşitgil kişi *tildemi*
kamuğ kılgu işke ki+eş ol emi (K. B. 5651)

“Dinle Tanrı’dan insanlara haber getiren nebî ne der: Her yapılacak işe danışmayla çare bulunur.”

Apa: Ar. Adem “Hz. Adem”

Yine *E.T.*’de *eçü apa* şeklinde “ecdat” manasında karşımıza çıkan kelime, KB’de bazı beyitlerde sadece *apa* şeklinde bazı beyitlerde ise oğlan kelimesi ile bir arada kullanılmıştır. Kelime tek başına kullanıldığında Hz. Adem’i işaret etmiştir. *Apa* oğlanı şekli ise “insanoğlu” anlamındadır. Clauson, *Etimoloji Sözlüğü*’nde *apa /aba/ epe/ebe* kelimelerinin akrabalık ilgisi kuran ve “ecdat, ata” anlamına gelen bir kelime olduğunu söyler ve kelimenin açıklamasında “büyükbaba, büyükanne, baba, anne, büyük amca, büyük hala, büyük ağabey ve büyük kız kardeş” anlamlarını kaydeder. Kaşgarlı Mahmud *Divanü Lûgati ‘t-Türk’te apa* kelimesinin “baba” manasına geldiğini ve Tibet dilinde kullanıldığını ancak onlara da bu kelimenin Arapça’dan (*al-‘âb*)geçmiş olabileceğini söyler.²⁹ Ancak Clauson bunun yanlış bir açıklama olduğunu belirtir ve Tibet Dilinde “baba”nın “*a-p’a*” şeklinde olduğunu belirtir.³⁰ *Apa* kelimesi Çağatay Türkçesi metinlerinde “büyük kızkardeş” anlamında geçmiştir. Çağatay ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde geçen *ebe* hem ilk anlamında “ebe” hemde “anne, büyükanne ve hala” karşılığında kullanılmıştır.³¹ Bu da gösteriyorki ilk devir metinlerimizde *apa* kelimesi hep ailenin erkek üyelerinin kastedildiğini gösterir. KB’de de bu durum söz konusudur. *Apa* ile Adem Peygamber kastedilirken, Adem Peygamberin eşi için Arapça Hava “Havva” kelimesi kullanılmıştır.

apa yazdı erse bayat ...ınadı “Adem Peygamber”

bu dÜnyağ tünek ...ıldı erklig iði (K. B. 3520)

Âdem günah işleyince Tanrı onu cezalandırdı; bu dünyayı onun için zindan kıldı.”

²⁸ Sir Gerard Clauson, “Türkçede 8. Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler”, (Çeviren: Uluhan Özalan), *Dil Araştırmaları Dergisi*, Cilt I, Sayı I, Güz 2017, s. 190.

²⁹ Atalay, Besim (Çev.) *Kaşgarlı Mahmud-Divanü Lûgati ‘t-Türk*, C.I, Ankara, TDK Yayınları, 2006, s. 86.

³⁰ Sir Gerard Clauson, a.g.e., s. 5.

³¹ Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, At The Clarendon Press, Oxford, 1972, s. 5.

apa uçma... içre yidi kör evin “Adem Peygamber”
arınğu ...ılındı bu dÜnya evin (K. B. 3522)
“*Âdem* cennette bir buğday tanesi yedi; bu dünya evi kendisi için bir arınma
yeri kılındı.”

törüttü *apa o }lanın* bir bayat “İnsanoğlu”
ulu } bar kiçig bar isiz edğü at (K.B. 1922)
“Bir olan Allah, insanoğlunu yarattı, büyük var, küçük var, kötü ve iyi adlı
var.”

Görüldüğü üzere genel olarak aile büyükleri, büyük akrabalar için kullanılırken, kelime benzerlik ilgisiyle bütün insanlığın atası Hz. Âdem için kullanılmıştır. Yani kelimenin gerçek anlamı ile terim anlamı arasında “ecdat, ata, aile büyüğü” anlamlarından “ilk yaratılan insan” anlamına bir daralma olmuştur.

Yun-: Ar. İğtisâl, el-vudu’ “boy abdesti, abdest”

KB’de dikkatimizi çeken bir başka kelime yun- kelimesidir. Yu- “yıkamak” anlamına gelen kelime, dönüşlülük fonksiyonunda kullanılan -n ekini alınca “yıkamak” anlamına gelir. KB’de Farsça *âb* ve *dest* kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş *abdest* kelimesi bulunmamaktadır. Her iki Kur’an Tercümesinde de bu Farsça kelime geçmez. Ancak yun- “yıkamak” kelimesi on (10) defa *abdest* karşılığında, iki (2) defa *boy abdesti* karşılığında kullanılmıştır. İki (2) yerde de temel anlamıyla kullanılmıştır. Kelimenin temel anlamıyla kazandığı terim anlamları arasında benzerlik ilgisine dayalı bir bağ bulunmaktadır.

Tapuğçı: KB’de *kul* anlamında kullanılan *tapuğçı* kelimesinin de metinde “hizmetçi ve kul” şeklinde iki anlamı bulunmaktadır. *Tap-* kelimesi ET’de “bul- ve hizmet et-” anlamındadır. Kelime İslâmî dönemde “ibadet et-“ şeklinde bir yan anlam kazanmıştır. Tap-(u)ğ+çı şeklinde oluşan kelimenin anlam dairesi “hizmetkâr ve ibadet eden” şeklinde olacaktır. İşte kelimenin sağladığı çok anlamlılık “ibadet eden” anlamının kul terimini karşılamasına imkân sağlamıştır. Tapuğçı kelimesi yirmi (20) defa “hizmetkâr”, üç (3) defa da “kul” anlamında geçmiştir.

tapuğçı tapınsa bu yal+uz özün “kul”

negü kor ...ılır künke yal+uz özi (K. B. 3362)

Büt-: *Büt-* fiilinin KB’de iki farklı anlamı bulunmaktadır I. sona ermek; II. inanmak (Bu anlamdan gelişmek suretiyle ikrar etmek, iman etmek, kabul etmek, tasdik etmek, güvenmek vs. anlamları gelişmiştir.). KB’de kelimenin iman et- manasında kullanıldığını görüyoruz. Bu mana genel anlamda inan- manası ile benzerlik ilgisiyle ancak sadece dinî bakımdan bir inanma yani iman etme manasını kazanmıştır.

uVutsuz yüzi körse etsiz sü+ük

uVutsuz özi körse *bütmez* irük (K. B. 2206) “sona er-“

“Hayasızın yüzü dikkat edersen etsiz bir kemiktir; hayasızın özüyse *sona ermeyen* bir gediktir.”

yalawaç neçe çin keð erse amul

bitig bolmasa sözke *bütmez* kö+ül (K. B. 3891) “inan-“

“Elçi ne kadar dürüst, usta ve temkinli olursa olsun, mektup olmazsa gönülden *inanmaz.*”

aya birke *bütmiş* tili+ birle ög

kö+ül bütti şeksiz amul tutğıl ög (K. B. 25) “iman et-“

“Ey Allah’ın birliğine *iman etmiş* olan, onu dilinle öv; gönlün tereddütsüz inandıysa, aklını işin içine karıştırma.”

Sonuç

Kutadgu Bilig ve Karahanlı Türkçesi ile yazıldığı belirtilen iki Kur’an tercümesinin esas alındığı bu çalışmada, KB’de yer alan Türkçe dinî terimlerin Kur’an tercümelerindeki dinî terimlerle karşılaştırılması yapılmış ve terimlerin oluşumundaki

semantik yapı ile çok anlamlı yapı incelenmiştir. Terimlerin oluşturulmasında da çok anlamlılığı oluşturan anlam bilimi yöntemlerinin tatbik edilebildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda anlam daralması ve genişlemesi gibi anlam bilimi yöntemlerinin terim anlam oluşumuna imkan sağladığı ve aynı zamanda oluşan terim anlamın kelimenin temel anlamında da bir çeşitliliğe yol açtığından yeniden bir çok anlamlılığa sebep olduğu kanaatine varılmıştır.

Kısaltmalar

a.g.e.: Adı geçen eser

E.T.: Eski Türkçe

K.B.: Kutadgu Bilig

KAYNAKÇA

- Arat, Reşit Rahmeti, *Kutadgu Bilig*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Ata, Aysu, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nushası), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Atalay, Besim, *Kaşgarlı Mahmud-Divânü Lûgati't-Türk*, c.I-IV, Ankara, TDK Yayınları, 2006.
- Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, At The Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Sir Gerard Clauson, "Türkçede 8. Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler", (Çeviren: Uluhan Özalan), *Dil Araştırmaları Dergisi*, Cilt I, Sayı I, Güz 2017, s. 185-196.
- İnan, Abdülkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Kök, Abdullah, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, TİEM 73 73 1v-235v/3 Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Nadelyayev, V. M. ve D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak, *Drevnetyurkskiy Slovar*, İzdatelstvo Nauka, Leningrad, 1969.
- Schwischay, B., *Introduction à la Lexicologie*, hiver 2001/02.
- Tarama Sözlüğü*. C.I-VIII, 4. Baskı Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Togan, Zeki Velidî, *Kur'an ve Türkler*, Kayı Yayınları: 3, İstanbul, 1971.
- Ünlü, Suat, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, TİEM 73 235v/3-450r/7 Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.

TÜRKÇEDEKİ “İLE” EDATI ÜZERİNE BAZI GÖRÜŞLER

Some Attention on “İle” Preposition in Turkish

Dr. Ümran ERDOĞAN*

ÖZET

Batı Türkçesinde sıklıkla kullanılan “ile” edatının oluşum ve gelişimi üzerine Türkologlar tarafından farklı görüşler ortaya koyulmuştur. Türkçenin Eski Anadolu Türkçesinden önceki dönemlerinde bu edatla aynı anlamı ve görevi taşıyan “birle” ve “bile” edatlarının kullanılması “ile” sözcüğünün yapı bakımından söz konusu edatlarla ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak bu sözcüğün “birle” ve “bile” edatlarından bağımsız ve farklı bir kökten türediği görüşü daha yaygındır. Bu bildiride “birle”, “bile” ve “ile” edatlarının yapısıyla ilgili görüşler aktarılacak; ardından “ile” edatının Batı Türkçesinin ilk verimleri olarak kabul edilen eserlerdeki kullanımı üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: birle, bile, ile, edat, Oğuz Türkçesi

ABSTRACT

Different views have been put forward by Turkologists on the formation and development of the preposition “ile” which is frequently used in Western Turkish. The use of the “birle” and “bile” prepositions before the Old Anatolian Turkish period which have the same meaning and function with “ile” has caused the word to be associated with the prepositions in terms of structure. However, it is more common that this word derives from a different stem, independent of the prepositions “birle” and “bile”. In this paper, opinions about the structure of prepositions of “birle”, “bile” and “ile” will be given, afterwards, an evaluation will be made on the use of the preposition “ile” in the works considered to be the first works of Western Turkish.

Keywords: birle, bile, ile, preposition, Oghuz Turkish

İle edatı Batı Türkçesinde sıklıkla kullanılan, yapısı ve gelişimi üzerine farklı görüşlerin belirtildiği edatlardan biri olmuştur. Bilhassa Batı Türkçesinde 13. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan *ile* edatının Göktürk, Uygur ve Karahanlı sahalarda bulunmadığı; bu edatla aynı fonksiyon ve anlamda *birle* ve *bile* edatlarının görüldüğü bilinmektedir.

Bu edatlardan *birle*, Eski Türkçe, Karahanlı, Harezmi, Çağatay, Kıpçak ve Batı Türkçesinin Eski Anadolu Türkçesi devresinde çok kullanılan bir çekim ve bağlama edatıdır (Hacıeminoğlu, 1971, 22). *Birle* edatının tarihî seyir içindeki değişimi üzerine farklı görüşler mevcuttur.

A. von Gabain, *birle* edatını fiil menşeli son çekim edatları içinde ele almış; bir+i-l- şeklinde kök ve eklerini göstererek “birleşmek, bir olmak”tan geldiğini söylemiş ve “ile, ile beraber” anlamlarını vermiştir. Ayrıca yanında ilgi hâli eki almış bir kelime olmadan tek başına da cümlede “beraber” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir (A. Von Gabain, 2003, s. 93). Carl Brockelmann da bu edatın fiil menşeli olduğunu düşünenlerdendir (Brockelmann, 1951, s. 182). Wilhelm Radloff (1855), Reşid Rahmeti Arat (+la/+le ekinin yapısını izahı esnasında bu edata değinmiştir) (2006, s.140), Mecdut Mansuroğlu (1955, s. 62) ve Muharrem Ergin (2000, s. 370) edatın *bir+ile* şeklinde oluştuğu görüşündedirler. Necmettin Hacıeminoğlu da aynı görüştedir. Kelimenin mana bakımından *biril-* fiiline bağlanmasının mümkün olmadığını ifade eder ve *Tazarruname*’de üç yerde geçen *birile* kelimesini kanıt olarak sunar (Hacıeminoğlu, 1971, s.22).

K. Grønbech, *birle* edatının sayı adı bir ve -la ekinden meydana geldiğini belirtmiştir. Talat Tekin de bu edatın isimden türediğini iddia etmiş, *bir+le* şeklinde bir açıklama yapmıştır (Tekin, 2000, s. 151). Marcel Erdal kelimeyi “bir” isim kökünden getirmiş ve +la eki ile zarf yapıldığını ifade etmiştir (2004, s. 333). Bununla beraber Arat’ın +la ekinin

*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Dili Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye
(umran.erdogan@istanbul.edu.tr)

menşenin tartışmalı olduğunu söylemesi ve “ile” edatının da eski metinlerde bulunmamasına dikkat çekmesi de kaydedilmelidir.

Bile edatına gelince, A. von Gabain doğrudan bu edatın teşekkülü ile ilgili izahta bulunmamakla beraber *bilen* edatını < bir+le-n şeklinde açıklayarak zarf fiiller içinde ele almıştır (Gabain, 2003, s. 96). Gabain’in biraz önce verilen *birle* izahı ile bu açıklama tutarlı değildir. Reşit Rahmeti Arat ise Türkçede “aslan < arslan”, “kutul- < kurtul-” örneklerinde görüldüğü gibi bir “r” düşmesi ile *birle* < *bile* gelişmesinin olduğunu belirtir. M. Mansuroğlu, M. Ergin ve N. Hacıeminoğlu da aynı görüştedirler.

A. Tietze “dahi” anlamındaki *bile* edatının 17. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığını söyler. Bu gelişimin vurgunun edattan önceki kelimeye kayması ile açıklanabileceğini düşünür. Fonetik benzeşmenin analogiye sebep olmuş olabileceğini belirtir (Tietze, 2002, s. 343). Mustafa Öner, “Türkçede Eş Sesli Son Çekim Edatı *bile* ve Kuvvetlendirme Edatı *bile*” isimli makalesinde *birle* ve *bile* edatlarının etimolojik yapıları ve gelişim süreçleri ile ilgili ayrıntılı bilgi verir; son çekim edatı *bile* ve kuvvetlendirme edatı *bile*’nin farklı köklerden geliştiği görüşünü ortaya koyar. *Bile* edatının 1. aşama: ET *birle* “bir yerde, bir anda” 2. aşama: *birle* “birlikte” 3. aşama: isim kökenli *bile* zarfının bağlı morphem halinde evrimleşip son çekim edatı olması ile *bile* haline gelişini açıklar. Bağlama ve kuvvetlendirme fonksiyonu taşıyan *bile* edatının ise 1. aşama ET *bil-e* (fiil+ger.: “bilerek, bilinçli olarak, kasten”) 2. aşama BT *bile*: “dahi, hatta” şeklinde izah edilmesi gerektiğini belirtir (Öner, 2018, s. 18). Aslında bu açıklama 16. yüzyıla kadar işlek bir şekilde “ile, beraber” anlamında kullanılan edatın neden bundan sonra “dahi” anlamıyla görüldüğünü açıklar niteliktedir; kelime anlamını kaybetmemiş, farklı bir kök temel alınarak yeni bir kelime türetilmiştir.

İle edatı ile ilgili de zaman içinde farklı görüşler ortaya koyulmuştur. Bunlardan biri kelimeyi *birle* < *bile* < *ile* şeklinde izah etmek olmuştur. Sevortyan sözlüğünde bu görüşe ve taraftarlarına yer verilmiştir (Sevortyan, 1974, s. 346-347). Sevan Nişanyan *bile* için “ETü *birle/bile* ile, beraber (edat), ve (bağlaç) < ETü bir. ETü *birle/bile* biçimi TTü 15. yy’a dek yaygındır. Ancak ön seste ünsüz erozyonu TTü en erken devirden itibaren görülür.” diyerek kelimenin *birle*’den geliştiğini iddia eder. Ancak kelime ekseri Türkologlar tarafından *il-e*: “il-“ fiil köküne “-e” zarf-fiil ekinin getirilerek kalıplaşma gerçekleştiği şeklinde açıklanmıştır. Türkçede fiil köküne bu şekilde zarf-fiil eki getirilerek oluşturulan edatlar çok olduğu (*aşnu, basa, ötrü* vb.); ayrıca *il-* fiiline Türkçenin en eski metinlerinden beri tesadüf edildiği için bu açıklama kabul görmüştür.

Birle, bile ve *ile* edatlarının tarih içindeki kullanım sahaları hakkında, edatlar üzerine yapılan müstakil çalışmalarda örnekleri ile birlikte ayrıntılı olarak bilgi verilmiştir (Hacıeminoğlu, 1971; Li, 2004, vd.). Bu çalışmalarda *birle* edatının, Türkçenin Eski Türkçe döneminden Eski Anadolu Türkçesi döneminin sonuna kadar her dönemde sıklıkla kullanılan ve cümleye “beraber, birlikte” anlamı katan bir edat olduğu tespit edilmiştir. Eski Anadolu Türkçesi döneminden sonra, Osmanlı Türkçesinde *birle* kelimesi artık mücerret isimlerle, aletlik manasında bir eski kelime halinde kalmıştır (Deny, 2012, s. 561). *Birle* edatındaki *r* sesinin düşmeye uğraması sonucu kullanım sahasına çıkan *bile* edatının Göktürkçe ve Eski Uygur Türkçesi döneminde kullanıldığı görülmekle beraber örnekleri sınırlı sayıdadır (Hacıeminoğlu, 1971, s. 18). Karahanlı Türkçesi eserlerinde *bile* edatı artık sıklıkla görülmeye başlanmıştır. Kâşgarlı Mahmûd, *Divanü Lügati’t-Türk*’te *bile* edatına yer vermiş, “Hafifletme gayesiyle *r* atılır ve *bile* denir.” açıklamasını yapmıştır (Atalay, 2006, s. 430). Kutadgu Bilig’de 243 yerde *bile* kelimesine tesadüf edilirken *birle*’nin 359 yerde geçtiği görülür (Arat, 2006). *Atebetü’l-Hakâyık*’ta 5 yerde *bile*, 19 yerde *birle* edatı geçmektedir. *Bile* edatı Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Batı Türkçesi eserlerinde de yaygın biçimde bulunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, 17. yüzyıla kadar metinlerde “ile, beraber”

anlamlarında kullanılan bu edat, daha sonra “dahi” anlamı ile karşımıza çıkmaktadır. Muharrem Ergin, *bile* kelimesinin başlangıçta, Eski Anadolu Türkçesinde “birlikte, beraber” mânâsıyla zarf olarak kullanıldığını, sonradan bu mânâsının unutulup edatlaştığını ifade eder (Ergin, 2000, s. 364).

İle edatı, Türk yazı dilinin en eski dönemlerine ait Göktürk ve Uygur metinlerinde görülmez. Aynı şekilde Karahanlı Türkçesinde de *ile* edatı yoktur. Yalnız Atebetü'l Hakâyık'ın Semerkand nüshasında bir yerde bu sözcüğe tesadüf edilmektedir: “Ajun toldi 'udwân cefa cewr **bile** (Semerkand'da **ile**) xanı bir vefâlîğ bar erse tile” (Dünya düşmanlık, cefa ve eziyet ile doldu; hani bir vefalı; var ise ara). Bu nüshanın istinsah tarihi 1444'tür. Harezmi ve Kıpçak sahalarda da *ile* edatının örnekleri bulunmamaktadır. Yalnız Harezmi Türkçesi dil özellikleri taşıyan ve 1335 tarihinde istinsah edilen *Sirâcü'l-Kulûb* adlı eserde bir yerde *ile* edatına rastlanmıştır (Yaman, 2015). *İle* edatına Kırım'da yazılan yarlık ve bitiklerde yer verildiği görülür (15. yüzyıl). Doğu Türkçesinde Çağatay döneminden itibaren bu edat kullanım sahasına girmiştir.

Doğu Türkçesi yazı dilinde böyle geç dönemde karşımıza çıkmaya başlayan *ile* edatına, karışık dilli tabir edilen metinler ile Eski Anadolu Türkçesinin ilk eserlerinde az ya da çok tesadüf edilmektedir. XIII. yüzyılın son çeyreğinde Fahrüddîn bin Mahmûd ibni'l-Hüseyn ibni Mahmûd et-Tebrîzî tarafından kaleme alınan ve eski Türk yazı dilinin etkisi altında gelişerek bir yazı dili haline gelmeye başlayan Oğuz Türkçesinin ilk verilerinden olduğu düşünülen (Canpolat, 1968, s. 174) *Behcetü'l-Hadâik*'te *ile* edatı yalnız bir yerde kullanılmış, birkaç yerde *bile* edatına rastlanmıştır; ancak eserin bütününde aynı anlamda *birle* edatı tercih edilmiştir. Eser üzerine çalışan Mustafa Canpolat, müellif Tebrîzî'nin Doğu Türkçesinin etkisi altında olduğunu, bunun özellikle manzum parçalarda daha da belirginleştiğini ifade eder (Canpolat, 1968, s. 174). Yine karışık dilli kabul edilen eserlerden olan, Fakih Yakut Arslan'ın 743/1343'te Farsçadan çevirdiği (Tekin, 1974) *Ferâiz* kitabında ise “birlikte, beraber” anlamında yalnız *birle* edatının kullanıldığını, *ile* ve *bile* edatlarına ise hiç yer verilmediği görülür. Şinasi Tekin, karışık dilli eserler meselesini işlediği makalesinde bu eserin de incelemesini yapmış; eserin yazarı Fakih Yakut Arslan'ın Orta Asya'dan, Oğuz dil bölgesi dışından geldiği sonucuna varmıştır (Tekin, 1974).

Ebu Nasr bin Tahir bin Muhammed es-Serahsi tarafından kaleme alınan ve Mehmed bin Bali tarafından da 14. yy'da Anadolu Türkçesine aktarılan *Kitâb-ı Güzide*, Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini yansıtmaktadır. Ancak eserin başında yazar tarafından belirtilen “olga-bolga ibaretinden fasih ve ruşen Türkçeye döndürme” gayreti, bu eserin orijinalinin karışık dil olarak adlandırılan Türkçe ile yazıldığını ifade etmektedir. Reşid Rahmeti Arat, eserin Anadolu yazı dilinin inkişafında geçiş merhalesi teşkil eden bir eser olarak görür (Arat, 1956, s. 231). Zeynep Korkmaz da aynı görüşte olduğunu ifade eder (Korkmaz, 1974, s. 46). Şinasi Tekin, kendisinde bulunan Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir metin parçasının *Kitâb-ı Güzide*'ye kaynaklık eden bir Orta Asya metni olduğunu belirtmiştir. Şinasi Tekin buradan hareketle, 12. yy sonu ile 13. yüzyıl başında Türkistan'dan Anadolu'ya gelen din adamları, şeyhler ve sufilerin Anadolu halkı için Oğuz lehçesiyle yazdıklarını, eserlerine kendi lehçeleri olan Orta Asya Türkçesi özelliklerini yansıttığını ifade eder (Tekin, 1997, s. 166). 1992'de Melek Erdem tarafından eserin Türk Dil Kurumu kütüphanesinde kayıtlı bir nüshasının 76a-134a varakları üzerine yapılan yüksek lisans tezinde *ile* edatına 1 yerde, *bile* edatına 5 yerde, *birle* edatına ise 11 yerde tesadüf edilmektedir. (Erdem, 1992). Bu sayılar eserin tamamında söz konusu edatların kullanım oranı hakkında bir fikir vermektedir.

Ali'nin *Kıssa-i Yusuf* adlı eserinde durum biraz daha farklıdır. Eser üzerine doktora çalışması yapan Ali Cin, giriş kısmında bu eser üzerine yapılan çalışmalardan bahsederken ilk olarak Houtsma'nın, Ali'nin eserini “Eski Anadolu Türkçesinin” ilk ürünlerinden saydığını, Brockelmann'ın bu eseri Osmanlı Türkçesinin ilk ürünlerinden olarak gördüğünü, Fuad Köprülü'nün, eserin Harezmi sahasında yazıldığını veya şairin Harezmi bir Oğuz Türkü olup Moğol istilasında göç ederek eserini kendi lehçesi ile yazmış olabileceğini belirtir. *İslam*

Ansiklopedisi “Çağatay” maddesinde ise bu eseri Çağatay Türkçesinin edebî ürünlerinden olarak görür. Ahmet Caferoğlu, eserin “Orta Asya Türkçesinin en karışık şive ile yazılanı” olduğunu belirtir. Harezmi sahasının Oğuzlarla meskûn bir yerinde yazılmış olabileceğini öne sürer (Cin, 2004, 74-75). İstinsah tarihi 1234 olan söz konusu eserde *ile* edatının kullanım sıklığı açısından belirgin bir fark görülür. *Birle* edatı bu metinde 303 kez kullanılırken aynı anlamda *ile* edatına ise 91 kez yer verilmiş; aynı dönemde yazıldığı düşünülen diğer eserlere nazaran önemli bir fark ortaya çıkmıştır.

Eski Anadolu Türkçesinin ilk ürünleri olmadığı (bu konuda bilgi için bkz. Merhan, 2013; Koç, 2011) son yıllarda yapılan araştırmalar ile ortaya koyulan Ahmed Fakih’in *Çarhname*’si, Şeyyah Hamza’nın manzumeleri ve *Tuhfe-i Mübarizi* bir kenara bırakılırsa, Anadolu sahasında, Eski Anadolu Türkçesi’nin bugün elimizde olan ilk örneklerinin Sultan Veled’in eserlerinde bulunduğu söylenebilir. Sultan Veled’in *İbtidaname* (1291), *Rebabname* (1301) ve *Divan*’ında Türkçe, Türkçe-Farsça, Türkçe-Farsça-Rumca beyitler mevcuttur. Mecdut Mansuroğlu, bu eserlerdeki toplam 367 beyitlik Türkçe manzumelerin bir incelemesini yayımlamıştır. (Mansuroğlu, 1958). Bu eserde bulunan Türkçe beyitler konumuz bakımından incelendiğinde *ile* edatının 26 yerde geçtiği, *bile* şeklinin 4 yerde, *birle* şeklinin ise 3 yerde kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak bakıldığında, Eski Türkçeden klasik Çağatay dönemine kadar Türkçenin herhangi bir döneminde kullanılmayan *ile* edatına, Anadolu sahasının ilk ürünlerinde bile rastlanması, bu edatın aslında Oğuz Türkçesine ait olup herhangi bir ses düşmesi sonucu ortaya çıkmadığı; Türk yazı diline *il-e* türetilmesi ile girdiği fikrini desteklemektedir. Hatta Oğuz grubu dillerinin Eski Türkçeden daha eskicil özellikler gösterdiği görüşü dikkate alındığında Eski Türkçe *birle* edatının oluşumunda Oğuzca bir unsurun kullanılmış olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Arat, R.R. (1956). “Anadolu Yazı Dilinin Tarihi İnkişafına Dair”. *V. Türk Tarih Kongresi*, 12-17 Nisan 1956, Ankara, s. 225-232.
- . (2006). *Edib Ahmet b. Mahmud Yükneci-Atabetü'l-Hakayık*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Atalay, Besim (2006). *Kâşgarlı Mahmud-Divanü Lügati't Türk (Çeviri)* cilt I, 5. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Brockelmann, Carl (1951). *Osttürkische Grammatik der Islamischen Litteratursprachen Mittelasiens*. Leiden: E. J. Brill.
- Canpolat, Mustafa (2018). *Behcetü'l-Hadaik fi-Mev'izati'l-Halâyiık*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- (1968). “Behcetü'l-Hadâ'ık'ın Dili Üzerine”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 15, 165-175 . <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/38313/443441>
- Cin, Ali (2004). “Ali-Kıssa-i Yûsuf, İnceleme-Metin-Dizin”. T.C. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı (Yeni Türk Dili) Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Deny, Jean (2012). *Türk Dil Bilgisi*. (1. baskı: 1921. Çev.: Ali Ulvi Elöve (1941) Uy.: Ahmet Benzer), Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- Erdal, Marcel (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill.
- Erdem, Melek (1992). “Kitâb-ı Güzide (İnceleme- metin-sözlük)”. Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- Ergin, Muharrem (2009). *Türk Dil Bilgisi*. Bayrak Yayınları, İstanbul.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1971). *Türk Dilinde Edatlar*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Gabain, A. von (2003). *Eski Türkçenin Grameri*. (çev.: Mehmet Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. baskı, Ankara.
- Koç, Mustafa (2011). “Anadolu’da İlk Türkçe Telif Eser”. *Bilig*, sayı 57, 159-174.
- Korkmaz, Zeynep (1973). “Selçuklular Çağı Türkçesinin Genel Yapısı”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 20, 17-34.
- Li, Yong-Song (2004). *Türk Dillerinde Son Takılar*. Kebikeç Yayınları, İstanbul.
- Mansuroğlu, Mecdut (1958). *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 765, Pulhan Matbaası, İstanbul.
- Mansuroğlu, M . (1955). “Türkçede Cümle Çeşitleri ve Bağlayıcıları”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* , 3, 59-71

- Merhan, Aziz (2011). “Anadolu’daki İlk Türkçe Eser Üzerine Tartışmalar”, *TDAY Belleten*, s. 53-62.
- Nişanyan, Sevan (2019). <https://www.nisanyansozluk.com/?k=ile>. Erişim tarihi: 5.10.2019.
- Ölmez, Mehmet (2003). “Türkçenin ve Türk Dillerinin Yaşı Konusu”. *Toplum ve Bilim*, 96, Bahar, s. 68.
- Öner, Mustafa (2018). “Türkçede Eş Sesli Son Çekim Edatı “Bile” ve Kuvvetlendirme Edatı “Bile”. *Dil Araştırmaları*, Güz 23, s. 7-21.
- Özyetgin, Melek (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 658, Ankara.
- Sevortyan, E. V. (1974). *Etimologiçeskiy slovar Tyurskix yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurskieosnovi na Glasnyye*, İzdatelstvo Nauka, Moskva.
- Tekin, Şinasi (1974). “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde Olga Bolga Sorunu”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1973-1974, 59-157.
- . (2000). “Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve Güzide Kitabı'nın Tercüme Hikayesi”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 45 (1997), 150-194.
- Tekin, Talat (2000). *Orhon Türkçesi Grameri*. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Ankara.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, Simurg Yayınları, İstanbul-Wien.
- Yaman, Ümran (2016). “Doğu Türkçesi ile Yazılan Sirâcu'l-Kulûb-Gramer, Metin, Çeviri, Dizin”. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

RADLOFF'UN PROBEN DERLEMELERİNDE YER ALAN TUVACA BİLMECELER

Tuvan Riddles in Radlov's Proben Compilations

Arş. Gör. Ayşe Şeyma FINDIK*

ÖZET

Bilmeceler insanlığın ortaya koyduğu sözlü eserlerden en eskileridir. Halk zekasının bir ürünü olan bilmeceler, kişilik geliştirme ve güçlendirme fonksiyonunu taşımaktadır. Halkbilimin sözlü kültüründe geniş yer tutan bilmecelerin, Türk dilindeki ilk örneklerine Kıpçak sahasında *Codex Cumanicus*'ta rastlanmıştır.

Sibiryaya Türk dillerinin Güney Sibiryaya kolundan olan Tuvacanın bilmecelerini ilk olarak Katanov derlemiştir. Bu çalışmada Radlov'un Proben adıyla anılan derlemelerin 9. cildinde yer alan Uryanhay (Tuva) metinleri bölümündeki bilmeceler incelenmiş ve Türkiye Türkçesine çevrilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tuvaca, Bilmece, Tıvızık, Radlov, Proben

ABSTRACT

Riddles are the oldest oral works of humanity. Riddles, which are the product of folk intelligence, carry the function of personality development and empowerment. The first examples of Turkish riddles which loom large in oral culture of folklore were found in *Codex Cumanicus* in the Kipchak area.

Katanov was the first compiler of riddles in Tuvan, which is part of the South Siberian branch of Siberian Turkic languages. In this study, "tıvızıklar" (riddles), in Urhanhay (Tuvan) chapters of Radloff's Proben 9th volume were examined and translated into modern Turkish.

Keywords: Tuvan, Riddle, Tıvızık, Radlov, Proben

1. PROBEN DERLEMELERİ VE F. N. KATANOV

Wilhelm Radlov 1860'tan itibaren Altay ve Batı Sibiryaya'da derlemeler yapıp topladığı dil örneklerini "Proben der Volkslitteratur" adıyla 10 cilt halinde yayımlanmıştır. İlk yedi cilt bizzat Radlov'un kendisi tarafından derlediği metinleri içerir. 1 ve 6. ciltler arasındaki eserler "Güney Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler" başlığı ile yayımlanmıştır. 1. Cilt, Altay dilleri başlığı altında; Altay, Teleüt, Lebed, Şor ve Soyon dillerini içerir (St. Petersburg, 1866). 2. Cilt, Abakan dilleri başlığı altında; Sagay, Koybal, Kaça dillerini, ayrıca Kızıl ve Çolım dillerini içerir (St. Petersburg, 1868). 3. Cilt, Kazakça metinleri (St. Petersburg, 1870); 4. Cilt Sibiryaya Tatarcası başlığı altında; Baraba, Tara, Tobol, Tümen Tatar dillerini içerir (St. Petersburg 1872). 5. Ciltte Kırgızca metinlere yer verilmiştir (St. Petersburg, 1885). 6. Cilt İli Tatarlarının dili olan Tarançi metinlerini içerir (St. Petersburg, 1886). 7. cilt "Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler" başlığı ile yayımlanmıştır. 7. Ciltte Kırım Tatarcası ve Karayca metinler bulunmaktadır (St. Petersburg, 1896). Karayca olan metinler İbrani alfabesi ile yazılmıştır. 8. ciltten sonrası "Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler" başlığı ile yayımlanmıştır. 8. Cilt Osmanlı Türkçesi metinlerine ayrılmıştır. Bu cildi Ignaz Kúnos hazırlamıştır. W. Radlov neşretmiştir (St. Petersburg, 1899). 9. Ciltte Uryanhay (Tuva), Abakan ve Karagas metinlerine yer verilmiştir. Bu cildi N. Katanov hazırlamıştır (St. Petersburg, 1907). 10. Cilt Gagauz metinlerini içermektedir (St. Petersburg, 1904). Bu cildi hazırlayan ise V. Moschkov'tur.

Çalışmamıza kaynak olan 9. cildin derleyici N. F. Katanov 1862 yılında İzyum bölgesinde dünyaya gelmiştir. Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nde okumuş, W. Radlov, İ. N. Berezin, V. D. Smirmov gibi bilginlerin yanında yetişmiştir. 1888-1892 yılları arasında Sibiryaya ve Doğu Türkistan'da bir araştırma gezisi yapmıştır. 1894 yılında Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri kürsüsüne atanmıştır. Daha çok Sibiryaya Türk dillerinin

*Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye.

uzmanı olarak tanınmış olan Katanov, en büyük eserini Tuva dili alanında vermiştir. 1922 yılında Kazan’da hayata gözlerini yummuştur (Eren, 1998: 186).

2. TUVACA VE TÜRK DİLLERİ ARASINDAKİ TASNİFİ

“Tuva Türkçesi, Türk lehçelerinin Kuzeydoğu grubuna girer. Kuzeydoğu grubunda Altay, Saha, Hakas ve Tuva lehçeleri bulunmaktadır. Bu grup Sibiry Türk lehçeleri olarak da adlandırılır. Tarihsel olarak Tuva Türkçesi, Saha Türkçesiyle birlikte, içerisinde Moğolca unsurları en yoğun bulunan Türk lehçesidir. Kelime içerisinde -d- sesinin durumuna göre “adak” lehçe grubuna girmektedir. Eski Türkçede bulunan bu -d- sesini koruyan yegâne Türk lehçesidir.

Tasnif çalışmalarında Tuva Türkçesinin yeri ile ilgili şu sonuçlar çıkarılabilir. Radloff, Tuva Türkçesini Abakan grubunun bir alt şivesi olarak almıştır. Samoyloviç, Bogoroditskiy, Räsänen, Benzing; Şimâli, Şarkî veya Kuzey Türkçesi adı altında Yakut, Tuva ve Hakas Türkçelerini bir ana grup olarak alıp, daha sonra alt gruplara ayırmıştır. Benzing, bu üç lehçeye Altay’ı da dahil eder ve dördü ana grubu Yakut ve diğerleri olmak üzere iki alt gruba ayırır. R. R. Arat ve T. Tekin -d- ve -z- seslerinden hareketle Tuva ve Hakas Türkçelerini farklı gruplara almışlardır. Tarihi olarak; Samoyloviç, Räsänen, Baskakov Tuva Türkçesini Orhun Türkçesine bağlar. Menges, Poppe, Doerfer, Tuva ve Hakas lehçelerini aynı ana grup içinde tasnif etmiştir.” (Arıkoğlu, 2007: 1157).

3. TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

A	a
Ä	ä
Ǟ	ǟ
Ǟ̄	ǟ̄
O	o
Ö	ö
ȫ	ȫ
y	u
ÿ	ü
ÿ̄	ǖ
ÿ̄̄	ǖ̄
Ы	ı
ы̄	ı̄
і	і
ī	ī
і̄	і̄
ünlü yanında i	ý
k	ķ

Б	ğ
г	g
ң	ŋ
ј	y
л	l
l̄	l̄
p	r
т	t
д	d
ч	ç
u	c
н	n
с	s
з	z
ш	ş
ж	j
п	p
б	b
м	m
`	‘
‘	`

4. BİLMECELER

Bitkiler ve Meyvelerle İlgili Bilmeceler

1. Tıbzık: Tos kat torğu tonnuğ!

Çädi kırhıg tıñzäliğ!

Ayılğazı: Äyі.

→ Bilmece: Dokuz kat ipek elbiseli!
Yedi kenarlı toplu!
Cevabı: Zambak.

2. Tıbızık: Kara koyum sōk pōzadı!
Sarığ koyum suğ pōzadı!
Ayılğazı: Çodrā. Çıçırğana.

→ Bilmece: Kara koyunum kemik doğurdu!
Sarı koyunum su doğurdu!
Cevabı: Kuş kirazı. Yalancı iğde.

3. Tıbızık: Torğu toņ kadınnan män toldaya tōp olurum.
Ayılğazı: Tōruq.

→ Bilmece: İpek elbiseli kadınla, sallana sallana otururum.
Cevabı: Kozalak

4. Tıbızık: Kızıl tōrzuk sıgān pōşkūnnüg.
Ayılğazı: It kadı.

→ Bilmece: Otlak kaplı kızıl kozalak.
Cevabı: Kuşburnu

5. Tıbızık: Kōdur aşkır tura-қaldı!
Kōr çılğı koya-pārdı!
Ayılğazı: Tārāk pūrüzü.

→ Bilmece: Bitli atım duruverdi,
Kahverengi atım gidiverdi.
Cevabı: Kavak yaprağı.

6. Tıbızık: Tārdān tāmīr mağana kırı қаynıp-tur.
Ayılğazı: Tārāk pūrüzü tūcūp-parganı-tur.

→ Bilmece: Demir sütunum gökyüzünden eğilip bükülür.
Cevabı: Kavak yapraklarının düşmesi.

Astronomi İle İlgili Bilmeceler

7. Tıbızık: Ti (tiği) çok torğum.
Ayı: Tār.

→ Bilmece: Dikişsiz ipeğim.
Cevabı: Gökyüzü

8. Tıbızık: Tīzi çok çinçim.
Ayı: Sıldıs.

→ Bilmece: İpliksiz boncuklarım
Cevabı: Yıldız.

9. Tıbızık: Çādī şılğı çārīn saқtıp!
Tūktūg taycı çurtun saқtıp!
Ayı: Çādī şılğı tān çādī kān sıldıs-tur; tūktūg taycı ay-tur.

→ Bilmecce: Yedi kıpkırmızı yerini düşündü!

Tüylü Taycı yurdunu düşündü!

Cevabı: Yedi kıpkırmızı dediği Yedi Kaan: büyükayı takım yıldızıdır. Tüylü Taycı aydır.
(Taycı bir hükümdarın oğlu)

10. Tıbızık: Aķ tábám on inġi podaġan iyistáđi.

Ayanı: Çıldıı on inġi ayı.

→Bilmecce: Ak devem on iki ikiz deve doġurdu.

Cevabı: Yılın on iki ayı.

11. Tıbızık: Köp koyum ünä-pärdi, çaıġıs küdügür puġam turuķ-paldı.

Ayılġazı: Sıldıs. Aý.

→ Bilmecce: Bir sürü koyunum gidiverdi, kambur boġam duruverdi.

Cevabı: Yıldız, ay.

12. Tıbızık: Puruıġártın kıızıl taşķa kálgán, çımaýdı káķ-pán.

Ayılġazı: Kün.

→ Bilmecce: Doġudan kıızıl tabak geldi, yemeklerini bırakıp gitti.

Cevabı: Güneş.

13. Tıbızık: Aldın täräktıı adırızı on inġi adırılıġ, üş çüs aldan pürlüġ.

Ayılġazı: Çıl. On inġi ay. 360 konū.

→ Bilmecce: Altın kavak on iki dallı, üç yüz altmış yapraklı.

Cevabı: Yıl. On iki ay. Üç yüz altmış gün.

Hava Durumu ve Doġa İle İlgili Bilmeceler

14. Tıbızık: Köġäy sınnaķ-päldi!

Körzüķ paştaķ-päldi!

Ayılġazı: Őat.

→ Bilmecce: Köġey daġlarını geçti!

Kar yıġınlarının başına geldi

Cevabı: Fırtına

15. Tıbızık: Taıdı sınnaķ-päldi!

Taġ paştaķ-päldi!

Ayılġazı: Şar.

→ Bilmecce: Taıdı daġlarını geçti!

Daġ başına oturuverdi!

Cevabı: Kar.

16. Tıbızık: Őalbak taşııı kıırında kışķa at söttüm!

Ayılġazı: Çäs.

→ Bilmecce: Yassı taşın üzerinde kısa at durur!

Cevabı: Yağmur.

17. Tıbızık: Çärdä çärgä lama.

Ayılğazı: Qar körtü.

→ Bilmece: Yerde sıra sıra lama.

Cevabı: Kar yığını.

18. Tıbızık: Tağda tadaı lama.

Ayılğazı: Qat qadıı.

→ Bilmece: Dağda korkunç lama.

Cevabı: Rüzgarın üfürmesi.

19. Tıbızık: Arzılaı haq tıdı!

Arğa pacı kızaş tıdı!

Ayanı: Tār tümgürāni, kızaıñanı.

→ Bilmece: Aslan kükredi!

Ormanın tepesi parladı!

Cevabı: Gök gürültüsü, şimşek.

20. Tıbızık: Arğa tapqaş, aq paştıı aştıı olur.

Ayılğazı: Töş inäştıı pacında qar-tur.

→ Bilmece: Orman içinde beyaz başlı yaşlı adam oturur.

Cevabı: Köknar ağacının tepesinde kar.

21. Tıbızık: Tünā kündüs çıdıı çıtpas çırā qara.

Ayılğazı: Aqқан suı.

→ Bilmece: Gece gündüz yatmaz rahvan at.

Cevabı: Akan su.

22. Tıbızık: ār pūr idägāl çırā.

Ayılğazı: Suı.

→ Bilmece: Eğrilip bükülen rahvan atım.

Cevabı: Su.

23. Tıbızık: Çıtpas turbas çındır qaram.

Ayılğazı: Suı.

→ Bilmece: Durmak bilmez sevgilim.

Cevabı: Su

Organlar İle İlgili Bilmeceleer

24. Tıbızık: Köl qıdında köp qas olur.

Ayanı: Qaraqtıı kıııı.

→ Bilmece: Göl kenarında bir sürü kaz oturur.

Cevabı: Göz kirpiği

25. Tıbızık: Ortulukta on öl!

Päcâliktä päş öl!

Ayanı: Kolduñ salāzı.

→ Bilmece: Adada on oğlan!

Yarısı beş oğlan!

Cevabı: Elin parmakları

26. Tıbızık: Töngür köktüñ tıçı-dā çok!

Ät tayñār kıcı-dā çok!

Ayanı: Kıcıñıñ kıymazı.

→ Bilmece: Kel guguk kuşunun dişi yok!

Etini çiğneyebilen insan yok!

Cevabı: Kalça

27. Tıbızık: Sök kâyılığ, äläzın tıldığ, ät çäktığ.

Ayılğazı: Salā ucu

→ Bilmece: Kemik burunlu, kum dilli, et yanaklı.

Cevabı: Parmak ucu

28. Tıbızık: Acarğa aqçayıt!

Çıbarğa şıpşın!

Ayılğazı: Tiş.

→ Bilmece: Açınca bembeyaz!

Kapanınca sessizlik!

Cevabı: Diş. (Cevabı diş olarak verilmiş olsa da “ağız” olduğu kabul edilmiştir.)

29. Tıbızık: Törbälcin törtälä!

Amırğa aldäla!

Ayılğazı: Karak, kulak. Tumcuq.

→ Bilmece: Dörtlü kare!

Altılı boru!

Cevabı: Göz, kulak. Burun.

30. Tıbızık: Çalım kayadan çanğıs ırğay ündü.

Ayılğazı: Kaya täni kıcıñıñ podu, ırğay öñ kını-tur.

→ Bilmece: Sert kayadan bir hanımeli büyüdü.

Cevabı: Kaya dediği kişinin kendisi, hanımeli onun göbeğidir.

31. Tıbızık: Podum çätkälämdä, porbak karam çätti.

Ayılğazı: Karak.

→ Bilmece: Kendiim yetişemediğimde, siyah yuvarlağım yetişti.
Cevap: Göz.

32. Tıbızık: Kaşpal iştiñdä kam kamnap-tur.
Ayılğazı: Çüräk.

→ Bilmece: Dar geçitte şaman şarkı söyler.
Cevabı: Kalp

33. Tıbızık: Alışkan toş çüktädi.
Ayılğazı: Păș tırğaktıg salā.

→ Bilmece: Kardeşler buzu yükledi.
Cevabı: Beş tırnaklı parmak.

34. Tıbızık: Aldının aldı!
Aptırazın kağdı!
Ayılğazı: Çiğig.

→ Bilmece: Altınını aldı!
Sandığını bıraktı!
Cevabı: İlik, kemik.

Hayvanlar İle İlgili Bilmeceler

35. Tıbızık: Kıyt tăș, kımcızın alğastıñ ıñaj poldu.
Ayanı: It; kımcı oñ kudurū; kıyt ittıñ ārari.

→ Bilmece: Hıyt deyip, kamçısını kaptı ve kaçtı.
Cevabı: Köpek, kamçı onun kuyruğu, hıyt demesi havlaması.

36. Tıbızık: Tabındaý taptı!
Kädägär kädäştı!
Ayılğazı: Pörü.

→ Bilmece: Sinsice buldu!
Muhafız gözetledi!
Cevabı: Kurt

37. Tıbızık: Tıbızıktı tıt koğdu!
Töldu toş koğdu!
Ayılğazı: Tıñ. Çayındı suğ.

→ Bilmece: Bilmecem kara çamda üstünde.
Masalım buz içinde.
Cevabı: Sincap. Balık.

38. Tıbızık: Kum tōraq-paldıñ, Qubunday! kayıñ kaldıñ? kancak-paldıñ?
Ayılğazı: Palık.

→ Bilmece: Kumu eşip geldin, Kubunday! Nereden geldin? Nasıl geldin?
Cevabı: Balık.

39. Tıbızık: Kök puğam çär çıştap mañnadı.
Ayılğazı: Kõkqay (põrũ)

→ Bilmece: Mavi boğam yeri koklayıp koştı.
Cevabı: Kurt

40. Tıbızık: Sıg-sağ çoruqtuğ!
Sıgdıgır qar' attıg!
Ayılğazı: Kuskun.

→ Bilmece: Hızlı hızlı koşar!
Çağrılır kara at diye!
Cevabı: Kuzgun.

41. Tıbızık: Taspıldıñ kırında taççım pora pacın saban-olur.
Ayılğazı: Käk.

→ Bilmece: Dağ kenarında gri koşucu başını sallayıp oturur.
Cevabı: Guguk kuşu.

42. Tıbızık: Kazıra-däg pottuğ,
Kan talay ittiğ;
Sügä-däg pottuğ,
Süt talay ittiğ!
Ayılğazı: Sın. Käk.

→ Bilmece: Boğa yavrusu gibi kendisi,
Azgın deniz gibi sesi,
Balta gibi kendisi,
Süt Talay (göl) gibi sesi!
Cevabı: Geyik. Saksagan.

43. Tıbızık: Tõläm täläm törtälä!
Üdäm adam üçälä!
Ayılğazı: Täbäniñ tört tamanı, iğı mögäni pacı-bilä.

→ Bilmece: Uzun, geniş dört tane!
Birbiri ardına gider üç tane!
Cevabı: Devenin dört ayağı, başı ile iki hörgücü.

44. Tıbızık: Çärdä çärzi mögä.
Ayılğazı: Kayırağan.

→ Bilmece: Yerde yer pehlivanı.
Cevabı: Ayı.

45. Tıbızık: Suğda surtul lama.
Ayılğazı: Kara kuşkaş

→ Bilmece: Suda ıslak lama.
Cevabı: Kara kuş

46. Tıbızık: Suğda sūk mögä.
Ayılğazı: Päl.

→ Suda çevik pehlivan.
Cevabı: Moğolistan alabalığı.

47. Tıbızık: Tay adım munup çadap!
Tal kımcım tudup çadap!
Ayanı: Tay at tãñi қауырақан polğay, tal kımcı çılan-tur.

→ Bilmece: Tay atıma binebildim!
Dal kamçımı tutabildim!
Cevabı: Tay dediği ayı. Dal kamçı yilandır.

48. Tıbızık: Uzun tıt pacında ҡurguý piçäçi piçik piçip-ör.
Ayanı: Tiñ.

→ Bilmece: Uzun karaçam tepesinde, korkusuz katip yazı yazar.
Cevabı: Sincap

49. Tıbızık: Ҡör адım қомду қудуруқтағ.
Ayılğazı: Tıłgi.

→ Dalgalı kuyruklu kızıl atım.
Cevabı: Tilki

50. Tıbızık: Argada çoldak it ärip-çıdır.
Ayılğazı: It.

→ Bilmece: Ormanda küçük köpek havlayıp durur.
Cevabı: Köpek. (Metinde bu şekilde yazılmış fakat buna benzer bir bilmece geçtiği için cevabı balta olarak kabul edilmiştir. Bkz. 95. Bilmece)

51. Tıbızık: Aldıñ tonnuğ ҡalbır-ätäy.
Ayanı: Mäs.

→ Bilmece: Altın kürklü hışırtı.
Cevabı: At sineği

52. Tıbızık: Irgak öl ıglay-pädi.
Ayanı: Imırä.

→ Bilmece: Kambur oğlan ağlayıverdi.
Cevabı: Sivri sinek.

53. Tıbızık: Kıp-kıp kılaştār!
Kıra sarıg ädıktıg!
Ayanı: Sāsқан.

→ Bilmece: Hop hop hoplar!
Kara sarı patikli!
Cevabı: Saksagan.

54. Tıbızık: Täp-täp kılaştār!
Täbä sarıg ädıktıg!
Ayanı: Kusқun.

→ Bilmece: Tep tep yürür!
Deve sarısı patikli!
Cevabı: Kuzgun.

55. Tıbızık: Çanğıs üngürgä tört nama sıdıktädi.
Ayılğazı: İnäktıñ tört ämi.

→ Bilmece: Tek deliğe dört lama işedi.
Cevabı: İneğın dört memesi.

56. Tıbızık: Kān oğlu kara sırgalıg.
Ayılğazı: Kodannıñ işi kulānıñ ortuzundā qarazı.

→ Bilmece: Kaanın oğlu siyah küpeli.
Cevabı: Tavşanın iki kulağının ortasındaki karalık.

57. Tıbızık: Pāş oğlum pālındā tämdättıg.
Ayılğazı: As kudurūnuñ pacındā qarazı.

→ Bilmece: Beş oğlumun belinde ben.
Cevabı: Gelincik kuyruğunun başındaki karalık.

58. Tıbızık: Sügä-däg pottuğ!
Süt talay ittiğ!
Ayılğazı: Käk.

→ Bilmece: Kendisi balta gibi!
Kokusu Süt Talay gibi!
Cevabı: Ağaçkakan

59. Tıbızık: Kardan aşkın kōdāñ kara!
İttan çabıs täbädän pädik!
Ayılğazı: Sāsқан.

→ Bilmece: Kardan beyaz isten kara!
Köpekten alçak deveden yüksek!
Cevabı: Saksagan.

60. Tıbızık: Tört tönğür lama çanğıs üngürgä sıktädi.
Ayanı: İnäktıñ dört ämin sarı.

→ Bilmece: Dört kel lama tek deliğe işedi.
Cevabı: İneğin dört memesinin sağılması

61. Tıbızık: Parın çüktün lamazı kās!
Par ināştın pürüzü kās!
Ayanı: Anğır kuş. Çaçäk.

→ Bilmece: Batının rahibi güzel!
Kara çamın yaprağı güzel!
Cevabı: Angut kuşu. Çiçek.

62. Tıbızık: Turar çılığım tuyü çok!
Kuba şölüm odu çok!
Ayanı: Palık. Suğ.

→ Bilmece: Durur atım toynağı yok!
Bozkırımın çimeni yok!
Cevabı: Balık. Dere.

Atla İlgili Bilmeceler

63. Tıbızık: Männän piçi mäni atqardı.
Ayılğazı: Äzänği.

→ Bilmece: Benden küçük beni ata bindirdi.
Cevabı: Üzengi.

64. Tıbızık: Äppi noyan, qappı noyan.
Ayılğazı: Äzär. Çonak.

→ Bilmece: Yukarısı moğol, aşağısı moğol.
Cevabı: Eyer. Eyer altı. (belleme)

65. Tıbızık: Olurar kälñ, çügürär kälñ.
Ayılğazı: Çügän. Qudurğa.

→ Bilmece: Oturan gelin, yürüyen gelin.
Cevabı: Yular. Kolan.

66. Tıbızık: Üş äçim ämäs polza,
Ürdä parıp idar-bän!
Ayılğazı: Attın üş kicäni.

→ Bilmece: Üç arkadaşım olmasa
Çoktan gitmiştim.
Cevabı: Atın üç bukağısı.

67. Tıbızık: Qundus käskän çanğıs tal!
Qulun ottän tazırğay!
Ayılğazı: At pagläci. Pazıp-turğan çäri.

→ Bilmecce: Kunduz kesti bir söğüt ağacını!
Tay boş arazide otladı!

Cevabı: Atın bağlandığı yer. Atın bastığı yer.

68. Tıbızık: Tağğa tākpas kara, suğğa suqpas kara.

Ayanı: At tuyūnuñ mıyızı.

→ Bilmecce: Dağda sürüp gitmez at, suda ıslanmaz at.

Cevabı: At toynağı ve at boynuzu.

Evin Bölümleri İle İlgili Bilmeceler

69. Tıbızık: Täyi täcık, işti kırttuğ.

Ayılğazı: Ög.

→ Bilmecce: Delik deşik, içi kurtlu.

Cevabı: Yurdun baca deliği.

70. Tıbızık: Po tağñıñ kögün tırtarımğa tō tağ şımcädı.

Ayılğazı: Ög kıru.

→ Bilmecce: Bu dağın göğünü çekince dağ kımıldadı.

Cevabı: Yurt kuşağı.

71. Tıbızık: Töndän töndän, töndän kırttulan! kayā kayā kayālañ.

Ayılğazı: Karāça.

→ Bilmecce:

Cevabı: Yurt penceresi

72. Tıbızık: İştıñ çü çardı? - Çäçä çardı! Çü ündü? - İriñ ündü! Çü suktu? - Çiri suktu!

Ayılğazı: Ögnüñ kanazı, köktäp-turğanı, köktäş pağlab-alğanı.

→ Bilmecce: Karnını ne deldi? - Matkap deldi! Ne çıktı? - İrin çıktı! İçine ne soktu? - Kalın deri soktu!

Cevabı: Yurt penceresi, perdeleri, perde bağları.

73. Tıbızık: Äkkir' öldüñ sıttı iğı.

Ayılğazı: Ulun

→ Bilmecce: Gürültücü oğlanın yastığı iki.

Cevabı: Yurdun çatı kirişi.

74. Tıbızık: Artıñda adañ çudurün annıp çadır.

Ayanı (ayılğazı): Ög kanazınıñ kögü.

→ Bilmecce: Baban arkanda yumruğunu sallıyor.

Cevabı: Yurdun servis yapılan tahta kafesindeki deri parçası.

Silah, Avlama Aletleri İle İlgili Bilmeceler

75. Tıbızık: Kürän attıñ mañı çāğay!

Kürün öldüñ oğlu çāğay!

Ayılğazı: Sogum. Çā.

→ Bilmecce: Kahverengi atın koşusu iyidir!

Kürünün oğlunun oğlu iyidir!

Cevabı: Ok. Yay.

76. Tıbızık: Çanğıs oğlum tām işündä kaldı.
Ayılğazı: Pō oğu.

→ Bilmece: Tek oğlum elem içinde kaldı.
Cevabı: Silah mermisi.

77. Tıbızık: Äkkir' öldüñ kuru üş.
Ayılğazı: Pō

→ Bilmece: Gür sesli oğlanın kemeri üç.
Cevabı: Silah (gez, göz, arpacık)

78. Tıbızık: Arğada Aza çıdır.
Ayılğazı: Aya.

→ Bilmece: Ormanda şeytan yatar.
Cevabı: Tatar yayı.

79. Tıbızık: Adan täbä ayt tıdı!
Arğan turğun kızāş tıdı!
Ayılğazı: Pō. Oğu.

→ Bilmece: Aylak deve ayt dedi!
Yorgun argın kızaaş dedi!
Cevabı: Silah ve mermisi.

80. Tıbızık: Pır çarttı toñ ināş!
Pır çarttı irig ināş!
Ayılğazı: Pō.

→ Bilmece: Bir yarısı donuk ağaç!
Bir yarısı çözülmüş ağaç!
Cevabı: Silah.

81. Tıbızık: Ätkir kuşkaş ät kädägän oşkaş.
Ayılğazı: Adar çalgın ok.

→ Bilmece: Etçil kuş, et beklermiş gibi.
Cevabı: Atılmış hızlı ok.

Dinle İlgili Bilmeceleler

82. Tıbızık: Çonuñğa çobağlıg şokar, äziñgä ärgälig şokar.
Ayanı: Piçik. Purgan.

→ Bilmece: Halka rengarenk eziyet, sahibine rengarenk hürmet!
Cevabı: Kutsal Kitap, Lamaların Kitabı (Sudur)

83. Tıbızık: Ät kırında äragäy korağay.
Ayılğazı: Purgan şirāzi.

→ Bilmecce: Uçurum kenarında parlak parlak.
Cevabı: Buda sunağı

84. Tıbızık: āziṅgā ārgāḷiḡ şoqar.
Ayılğazı: Nom pıçık.

→ Bilmecce: Kendisine değerli bir yol.
Cevabı: Lamaların öğreti kitabı

85. Tıbızık: Çonuṅğa çorumaldıḡ şoqar.
Ayılğazı: Nom pıçık (Om pıci)

→ Bilmecce: Halkına rengarenk yol.
Cevabı: Kutsal kitap.

86. Tıbızık: Pūday oruṅğa oluruḡ-polbas, pūday talğannı çip-polbas.
Ayılğazı: Pūday orun Purğan çirāzi-tur; pūday talğan tāni küł polur.

→ Bilmecce: Buğday yerine oturulmaz, buğday unu yenilmez.
Cevabı: Buğday yeri dediği Buda'nın sunağıdır, buğday unu dediği küldür.

87. Tıbızık: Aldın tāspi kırında möṅün tāspi, möṅün tāspi kırında tuṅ tāspi.
Ayılğazı: Purğan çirāzi.

→ Bilmecce: Altın tepsi kenarında gümüş tepsi, gümüş tepsi kenarında donuk tepsi.
Cevabı: Sunak. Altın tepsi, Budist tanrıların üzerinde durduğu oymalı dolap; gümüş tepsi, fakirlerin kullandığı sandıklar.

Eşyalar İle İlgili Bilmeceler

88. Tıbızık: Kök qarax, sōk quduruq.
Ayılğazı: Şūr.

→ Bilmecce: Mavi göz, kemik kuyruk.
Cevabı: Süpürge

89. Tıbızık: Qacāda qara anay şıktāp-tur.
Ayılğazı: Arağı aḡarı.

→ Bilmecce: Otlakta siyah sığır işer.
Cevabı: Rakı damıtma aparatı.

90. Tıbızık: Poş-taḡ kırında podaḡan tobu aldın sāşkan soqtap-olur.
Ayılğazı: Tücümāt ulustuṅ tiṅzāzi.

→ Bilmecce: Dağın tepesinde deve yavrusu, guguk kuşu, altın saksāḡan dövüşüp oturur.
Cevabı: Çin'in rütbe belirten resmi şapkası.

91. Tıbızık: İḡi adıḡ çañḡıs üṅgürnü pılācıp-tur.
Ayılğazı: İḡi körük.

→ Bilmecce: İki ayı tek deliği kapıştılar.
Cevabı: Körük

92. Tıbızık: Çip-çip, õngä kirä-pärdi.
Ayılğazı: Pıçäk.

→ Bilmece: Yiye yiye, yurduna giriverdi.
Cevabı: Bıçak

93. Tıbızık: Tıñnañgırım taştında kan şılgım.
Ayanı: Sırğa.

→ Bilmece: Dinlediğimin (duyma organımın) dışında kan kırmızı atım.
Cevabı: Küpe

94. Tıbızık: Ünärgä ünä qalbaş!
Kırärgä kırä qalbaş!
Ayılğazı: Äçik.

→ Bilmece: Çıkınca çıkıverirsın!
Girince giriverirsın!
Cevabı: Kapı

95. Tıbızık: Arıgğa parğaş, çoldağ it iñäşkä äriş-tur.
Ayılğazı: Paldı.

→ Bilmece: Ormanda bir küçük köpek ağaca doğru havlar durur.
Cevabı: Balta

96. Tıbızık: Törbälcin pottuğ!
Tört puttug!
Ayılğazı: Çirä.

→ Bilmece: Karedir kendisi!
Dört bacaklı!
Cevabı: Sehpa.

97. Tıbızık: Qacıda qara aqsır şiktäp-tur.
Ayılğazı: Arağa şorgazı.

→ Bilmece: Ahırda siyah at işeyip durur.
Cevabı: Rakı damıtma aparatı.

98. Tıbızık: Sän-bilä kälbäziñni!
Män-bilä saqtırmını!
Ayılğazı: Tamkı tırtarı.

→ Bilmece: Seninle gelmez!
Benimle düşünür!
Cevabı: Sigara.

99. Tıbızık: Uluğ ögnüñ iştında piçä ög, piçä ögnüñ iştında pulan çägi.
Ayanı: Uluğ ög täni kiciniñ ädi, piçä ög täni kiciniñ uğu, pulan çägi täni kiciniñ pudu.

→ Bilmece: Büyük yurdun içinde küçük yurt, küçük yurdun içinde geyik çenesi.
Cevabı: Büyük yurt dediği insanın ayakkabıları, küçük yurt dediği insanın patikleri, geyik çenesi dediği insanın bacakları.

100. Tıbızık: İñâş puttıĝ, taş paştıĝ.
Ayılĝazı: Sañ salır iñâş ocuĝ üstündâ taş-piĝâ.

→ Bilmece: Tahta ayaklı, taş başlı.
Cevabı: Tüten ağaçtan ocak ile taş kase.

101. Tıbızık: Ät ocuĝtuĝ, iñâş paştıĝ.
Ayılĝazı: Salâ-biĝâ ayak.

→ Bilmece: Et ayaklı, ahşap başlı.
Cevabı: Parmaklar ve ahşap kase.

Eylem Bildiren Bilmeceler

102. Tıbızık: Kĝĝi çoruĝtuĝ, kıybıĝ kıskıl attıĝ.
Ayanı: İnâ-biĝâ çibâ târânı.

→ Bilmece: Gıcır gıcır hareketli, kırmızı atlı.
Cevabı: İĝne ile birşey dikmek.

103. Tıbızık: Ot pacı olbañ-çalbañ!
Oĝ pacı pıdıy-pıdıy!
Ayanı: Tış-piĝâ tarânı çâni.

→ Bilmece: Otun ucu sallanır.
Okun başı saplanır.
Cevabı: Ekmeĝin dişle çiĝnenmesi.

104. Tıbızık: Kĝbuda kocaĝtıĝ pızâ pada-kâldi.
Ayanı: İñi tumcuĝ üdüñüñ timâzi.

→ Bilmece: Memeli çift buzaĝılar gidiverdi.
Cevabı: İki burun deliĝinden sümük akması.

105. Tıbızık: Muñ kara koyumnu tâmir-biĝâ sürdürm.
Ayanı: Paştı piçäk-piĝâ çülürü.

→ Bilmece: Bin tane kara koyunumu demir kamçı ile sürdürm.
Cevabı: Baş jiletle traş etmek

106. Tıbızık: Çiñĝâ kâñ pacında ış poldu.
Ayanı: Tañzanıñ tamkı tırtarı.

→ Bilmece: Dar nehrin başında duman yükseldi.
Cevabı: Sigara içmek

107. Tıbızık: Aşkıĝ Alday atĝa tüştü!
Muñ koyum suĝĝa tüştü!
Ayılĝazı: İbbâk-piĝâ ätti üstüb-alĝanı-tur. Koyu ät-turü.

→ Bilmece: Topal Altay attan düştü!
Bin koyunum suya düştü!
Cevabı: Şişten eti çekmek. Koyun eti.

108. Tıbızık: Poçpak Aldaynı oñ kiçi atkardı.
Aylgazu: On salā-biñä pörttü kätkäni.

→ Bilmece: Hantal Altay'ı on kişi ata bindirdi.
Cevabu: On parmakla şapka giymek.

109. Tıbızık: Kañğay pacında qar çağdı.
Aylgazu: Kiçiniñ kırāni.

→ Bilmece: Kangay (dağ) başına kar yağdı.
Cevabı: Saçların beyazlaması.

110. Tıbızık: Kadağlıg äzärniñ kadā turuldu.
Aylgazu: Kiçi tiçi çärgä tüşkäni.

→ Bilmece: Oymalı eyerin mendili düştü.
Cevabı: Dişin dökülmesi.

Soyut Kavramlarla İlgili Bilmeceler

111. Tıbızık: Mōn atқан oğum Pāciñ kirdi.
Ayanı: Kiçi sağıcı.

→ Bilmece: Buradan attığım okum Pekin'e uçtu.
Cevabı: Düşünce

112. Tıbızık: Mānnān piçi māni māğālādi.
Aylgazu: Kiçiniñ tücü.

→ Bilmece: Benden küçük, beni kandırdı.
Cevabı: Rüya

Çeşitli Bilmeceler

113. Tıbızık: Tıp-tıp tılım paci şibişkiñädi.
Ayanı: Söñ.

→ Bilmece: Pıt pıt dilimin ucu kabukla kaplı.
Cevabı: Siğil

114. Tıbızık: Şāp-şāp şatka kirdi
Çālıp-çālıp çärgä kirdi!
Ayanı: Sıdık. Mıyaq.

→ Bilmece: Ata binip dağ yamacına sürdü
Tırs gidip yola koyuldu.
Ayanı: Sidik. Dışkı.

115. Tıbızık: Mōn attañğaş, tā ālğa pādı; tā āldan attañğaş, paza tā ālğa pādı.
Ayanı: Oruq.

→ Bilmece: Buradan ata binip öbür köye gitti; öbür köyden ata binip yine aynı köye gitti.
Cevabı: Yol.

116. Tıbızık: Kō kō çoruğu!
Koy taş tākpiştiğ!

Aylgazi: İs.

→ Bilmece: Takip et süvari!
Çok taşlı merdiveni!

Cevabı: Duman

117. Tıbızık: Şük mögä, şügdür Aza, sarığ tarbağan.
Aylgazi: Kıcı. Ozuk. Āyı.

→ Bilmece: Güçlü sporcu, güçlü şeytan, sarı dağ sıçanı.
Cevabı: İnsan. Satır. Zambak.

118. Tıbızık: Arğan tábām, artılañnāş, artılañnāş, art sının aştı.
Aylgazi: Oruk.

→ Bilmece: Yorgun devem, sallana sallana (tıngır mıngır) dağ sırasını geçti.
Cevabı: Yol

119. Tıbızık: Pāzıñnān kalgān aķ tobraķ aķ şırdāk aldında.
Aylgazi: Tırğak aldındā torbaķ.

→ Bilmece: Kısrakla gelen beyaz toprak beyaz kilim altında.
Cevabı: Tırnak altındaki kir.

120. Tıbızık: Kōrgä köskü!
Tudargā tutturbas!

Aylgazi: Kıcıñiñ kölägäzi.

→ Bilmece: Bakınca görünür!
Tutunca tutulmaz!

Cevabı: Gölge.

121. Tıbızık: Tōngür qara tört purunduğu.
Aylgazi: Tört kulaqtığ paş.

→ Bilmece: Boynuzsuz atım, dört dizginli.

Cevabı: Dört kulaklı baş. (Bilmecenin cevabı metinde bu şekilde verilmiş olmasına rağmen cevabın bu olmadığı kabul edilmiştir.)

122. Tıbızık: Kōbunu kudu kocaqtığ puzā pattı.
Aylgazi: Tumā.

→ Bilmece: Çift buzağılar bozkırdan indi.

Cevabı: Sümük

123. Tıbızık: Äçiktäñ kırälä pacım suķtu.
Aylgazi: Ot kězä.

→ Bilmece: Kapıdan girer girmez kafasını yapıştırdı.
Cevabı: İs

SONUÇ

Radlov'un Proben derlemelerindeki 123 bilmece tespit edilmiş ve bu bilmeceler konu başlıklarına göre sınıflandırılmıştır. Derleyenin yapmış olabileceği hatalar, ağız özelliği olabileceği düşünülen özellikler gözetilerek bilmecenin soru ve cevap kısımları tek tek incelenmiştir. Bazı bilmecelerin soru kısmının cevapları ile uyuşmadığı tespit edilmiştir. Bazı bilmecelerin iki cevaptan oluştuğu ve bu sebeple iki konu başlığı altına girebileceği görülmüştür. Bilmecelerin Tuva halkının kültürünü, sosyal yaşantısını ve fikir dünyasını yansıttığı ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- ARIKOĞLU, Ekrem (2007). *"Tuva Türkçesi"*. Türk Lehçeleri Grameri. (Editör: Ahmet Bican Ercilasun). Akçağ Yayınları. Ankara.
- ÇULHA, Tülay, Muvaffak DURANLI (2015). *Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler*. TDK. Ankara.
- ÇULHA, Tülay (2015). *Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler*. TDK. Ankara.
- EREN, Hasan (1998). *Türklük Bilimi Sözlüğü - I. Yabancı Türkologlar-*. TDK. Ankara
- ÖLMEZ, Mehmet (2007). *Tuwinischer Wortschatz mit alttürkischen und mongolischen parallelen*. Harrassowitz Verlag-Wiesbaden in Kommission
- RADLOFF, Wilhelm (1866-1907).
- (1866-1907). *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*. IX. Theil: Mundarten Der Urianchaier (Sojonen), Abakan-Tataren und Karagassen. Sankt Peterburg
- (1893-1911). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*. I-IV. SanktPeterburg
- TENİŞEV, E. R. (1968). *Tuvinsko-Russkiy Slovar'*, Sovetskaya Ençiklopediya, Moskva

**A. GULMUHAMMEDOV'UN (1885-1931) TÜRK KURULTAYI ve TÜRK LÜK
BİLİMİNE BAKIŞI**
A View of A. Gulmuhammedov (1885-1931) on the Turkish Congress and Turcology

Dr. Öğr. Üyesi Tahir AŞIROV*

ÖZET

1885 – 1931 yılları arasında yaşamış olan Türkmen aydını Abdulhekim Gulmuhammedov, 1926 yılında Bakü’de gerçekleşen Türkoloji kurultayının Türk dünyası açısından önemini ve Türkmenlerin ona hazırlıklarını değerlendiren “Türkologiya Kurultayı ve Türklük” (تورکولوجیا قورولتایو و لتایو هنور کلک) adlı makalesini 1925 yılında kaleme almıştır. Bu yazıda, XX. yüzyılın başında Türkmenlerin; Türk Kurultayı, Türklük bilimine bakışı ve verdiği değeri açıklamakla birlikte Türk dilinin tarihine ve büyük dilci âlimlere yer verilmektedir. Türklerin ‘Orhun’ yazıtlarını ve ‘Turhan’ anıtlarında Türkçe yazdıklarına dikkat çekmektedir. ‘Türk Dünyası’nın dinî ve siyasi sebeplerle Arapça ve Farsça yazmaya başladıklarını açıklamaktadır. Ancak XV. yüzyıla gelindiğinde Türk Dünyasında durum değişimi olduğunu, bu düşüncesini de Ali Şir Nevaî’nin *Muhakemetü’l-Lugateyn* (iki sözlüğün karşılaştırılması) adlı eseriyle beyan etmektedir. Türkmenler arasında Türkmencenin yaygınlaşmasını ise genel olarak Türkmen şairi Mahtumkulu’ya ve onun etkisinde kalan diğer şairlere bağlamaktadır. Batı’nın fen ve edebiyatından sonra Türk Dünyasında değişimin gerekli olduğunu söyleyen düşünürlerin (örneğin “İstanbul Türkleri içinden Şinasi Efendi”) isimlerini zikretmektedir. Güncel kelimeler ve kavramlar oluşturulmasını ileri süren ‘aristokrat’ kesim savlarının Ekim 1917 İhtilalinden sonra emekçilerin eline geçtiği belirtilmektedir. “[Ortak] bir alfabenin yokluğu genel Türk âleminin büyük bir bedbahtlığıdır.” ifadesiyle Gulmuhammedov, Arap harflerinin zorluklarını Fuzulî’nin “Gâh bir nokta kusuru ile gözü kör eyler” mısramını içeren dörtlüğüyle açıklamaya çalışmaktadır. XIX. yüzyılda bu konuda çaba harcayan önemli şahsiyetlerden Mirza Feth Ali Ahundov, Celal Nuri Bek gibi isimleri zikretmektedir. Arap harflerinin güncellenmesi, her bir Türk ilinde ayrı gerçekleştirilmeye çalışıldığı açıklanmaktadır. Ortak bir şekilde yapılmadığından her bir Türk ilinde ayrı bir harf şekli ortaya çıktığı savını ileri sürmektedir. Bunun üzerine ilk Türkoloji kurultayının toplandığını ve ona katılan temsilcilerin devletlerini saymaktadır. Bu kurultayda görüşülmesi gereken konuları 11 ana başlıkta toplamakta ve alt başlıklarda da anlatmaktadır. Ayrıca Gulmuhammedov Latin alfabesine geçilmesinin gerekli olduğunun altını çizmiştir. Bu kurultay ile ilgili Türk ilinde hazırlıkların devam ettiğini belirtmektedir. Türkmen Bilim Kurumu, Türkmen dili ve tarihi konularında hazırlık yapılmasının gerekli olduğunu açıklamaktadır. Bildiride, A. Gulmuhammedov’un genel olarak yapıtları irdelenerek Türkoloji kurultayı ve Türklük bilimine bakışı açıklanmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkmen, Türkmen Dili, Gulmuhammedov, Türklük, Türkoloji Kurultayı

ABSTRACT

The Turkmen intellectual Abdulhekim Gulmuhammedov, who lived between 1885 and 1931, wrote the article “Turkologia Congress and Turkishness” in 1925 which evaluates the importance of the Turkology congress in Baku in 1926 for the Turkish world and the Turkmens' preparations for Congress. In this article, the author explained the view of Turkmens on Turkish Congress and Turkology and the value given by them at the beginning of XX century, as well as includes the history of Turkish language and great linguistic scholars. He points that the Turks had written in Turkish in Orkhon inscriptions and Turhan monuments. And he explains that Turkish world started to write in Arabic and Persian because of religious and political reasons. However, by the XV century, referring to work of Ali Şir Nevaî which is named *Muhakemetü’l-Lugateyn* (Comparison of two dictionaries), he states that the situation has changed in the Turkish world. In general, he attributed the spread of Turkmen language among the Turkmens to the Turkmen poet Mahtumkulu and the names of other poets influenced by him. He mentions the names of thinkers (for example, Sinasi Efendi among the Istanbul Turks) who say that change is necessary in the Turkish world after the changes in science and literature of the West. He argues that the arguments of the ‘aristocratic’ segment, which propose the formation of contemporary words and concepts, came into the hands of the laborers after the October 1917 Revolution. ‘The absence of a common alphabet is a very big misfortune of the general Turkish world’, Gulmuhammedov says, and tries to explain the difficulties of the Arabic letters by referring the quaternary of Fuzulî which includes “Gah bir nokta kusuru ile gözü kör eyler” verses. He has mentioned the names of important figures as Mirza Feth Ali Ahundov, Celal Nuri Bek, who have worked hard on this subject in the XIX century. He explains that the updating of the Arabic letters is attempted separately in each Turkish province. He argues that a separate letter form emerges in each Turkish province since it is not made jointly. Then he said that the first Turkology congress was convened and counted the states of the representatives who participated in it. In this congress, the topics to be discussed are

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak/Türkiye (tahirashirov@gmail.com)

collected under 11 main headings and they are explained in sub-headings. In addition, Gulmuhammedov underlined the need for the transition to the Latin alphabet. He states that preparations for this congress are continuing in the Turkish province. He explains that it is necessary to prepare for Turkmen science institution, Turkmen language and history. In this bulletin, in general, the works of A. Gulmuhammedov will be examined and the perspective on Turkology congress and Turkology will be explained and evaluated.

Key words: Turkmen, Turkmen Language, Gulmuhammedov, Turkology, General Assembly of Turkology

Giriş

1885 yılında doğduğu kabul edilen Abdulhekim Kulmuhammedov, 12 Temmuz 1931 tarihinde Sovyet rejimi tarafından yurt dışına kaçmaya teşebbüs ettiği bahanesiyle kurşunlanarak şehit edilmiştir. Darülfünun mezunu olan Gulmuhammedov hayatında bir çok ilmi, tarihi, edebi ve medeni yayınlara imza atmıştır. Aynı şekilde siyasi alanda da aktif olan Gulmuhammedov, Buhara Halk Cumhuriyeti'nin "Harbiye Nazırı" (Savunma Bakanı) ve Enver Paşa'nın (1881-1922) Kerki kolbaşılarından (Kocaoğlu, 1999: 8-25; Söyegov, 2000: 93-116).

1885–1931 yılları arasında yaşamış olan Türkmen aydını Abdulhekim Gulmuhammedov, 1926 yılında Bakü'de gerçekleşen Türkoloji kurultayının Türk Dünyası açısından önemini ve Türkmenlerin ona hazırlıklarını değerlendirmek üzere 1925 tarihinde "Türkmenistan" gazetesinde "Türkologiya Kurultayı ve Türklük" (تورکولویا قورولتایى وه تورکلک) adlı bir makale kaleme almıştır (Gulmuhammedov, 1925a). Ayrıca Gulmuhammedov'un bu yazısı, 1925 yılında Aşkabat'ta "Bolşevik" dergisinde de "Maarıp ve Medeniyet: Türkoloji Kurultayı ve Türklük" adıyla neşredilmiştir (Gulmuhammedov, 1925b, s. 88-95). Bu yazı, Gulmuhammedov'un "Türkologiya Kurultayı ve Türklük" adlı makalesi bağlamında onun Türkmen düşünce tarihinde Türkmen dilinin gelişimi üzerine değerlendirmesi ve XX. yüzyılın başında Türkmenlerin Türkoloji Kurultayı ve Türklük bilimine bakışını açıklamaya çalışmaktadır.

I. Türkmen Dili Tarihi

Gulmuhammedov yazısında ilk olarak Türkmen düşünce tarihinde, dil ilminin önemini ve tarihini açıklamaktadır: "Orta asırlarda Avrupa milletlerinden her bir eli kalem tutan kişi, kendi eserini Latin dili ve Latin alfabesiyle yazdığı gibi, yakın zamanlara kadar da bizi Türk illerinde, her bir bilimli okumuş kişiler kendi bilimini, fikrini, duygularını ve düşüncelerini Arapça veya Farsça yazmaya çalışmışlar." (Gulmuhammedov, 1925). Türkmen düşünce tarihinde Arapça ve Farsçanın etkisinin büyük olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Gulmuhammedov, Arapça dilbilgisiyle ilgili Türkmen âlimlerin olduğunu şöyle dile getirmektedir: "Son zamanlara kadar böyle olduğu için Arapça Farsça yazan daha pek çok Türk âlimleri, edip ve şairleri ortaya çıkmıştır. Hatta bütün Arap ve Fars edebiyatının önemli bir kısmı Türk âlim ve ediplerinin çalışmalarının neticesidir." (Gulmuhammedov, 1925). Gulmuhammedov buna örnek olarak *Mukaddimetü'l-Edeb, el-Mufassal* adlı eserlerin sahibi olan Zemahşerî (Aşyrow, 2007), *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserin sahibi olan meşhur Sekkanî (Aşyrow, 2012), *Mietü âmil* (el-Avâmilü'l-mie) adlı kitabı yazan *İmâmü'n-nühât* (büyük dil bilgini) Abdülkahir Abdülkahhar el-Cürcanî'den (Aşyrow, 2009) özellikle bahsetmektedir (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, bu tarihi sürecin değişiminin ise Mir Alişir Nevai ile başladığını belirtmektedir. Nitekim Mir Alişir Nevai'nin bilimin ve edebiyatın Türkleşmesi konusundaki çabasını şöyle açıklamaktadır: "Türklerin İran ve Arap tesirine düşmelerinden önce Orhun yazıları ve Turhan anıtları gibi kendi dillerini yazdıklarına apaçık deliller olup Arapların edebiyatından bir iki asır önce ilk yazılı edebiyatları başlamış olsa da, yukarıdaki gösterdiğimiz gibi son zamanlarda dini ve siyasi tesirler altında Türk Dünyası tüm bilimini,

duygu ve düşüncelerinin tümünü de Arapça ve Farsça yazmaya çalışmışlardır. Ancak XV. asırda tarih bu akımı birden değiştirmiştir. Bu devirde Türk dili ve edebiyatının en büyük ve en temel korucularının birincisi ve şüphesizki en büyüğü Mir Alişir Nevai'dir ki Farsî ve Türkî dillerini mukayese edip yazdığı *Muhakemetü'l-Lugateyn* adlı kitabı bile bütün bir devir ortaya çıkıp Türk dili edebiyatını irdeleyip takip etmek hakkında yeni bir çığır açmıştır.” (Gulmuhammedov, 1925). Gulmuhammedov, Türk düşünce tarihinde Mir Alişir Nevai'nin etkisinin büyük olduğunu ve ondan sonra Türkçe eserler ortaya çıkmaya başladığını belirtmektedir. Ayrıca savını, Mir Alişir Nevai ile ilgili Çopanzade'nin sözleriyle desteklemektedir (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, özgün olarak Türkmen dilinin gelişmesinde ise, Nevai'nin rolünü XVIII. yüzyılda Türkmen şair Mahtumkulu'nun aldığı şöyle açıklamaktadır: “Türk halklarından bizde (Türkmenlerde) ise gerçek anlamda Nevai rolünü oynayan XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan büyük şairimiz Mahtumkulu'dur.” (Gulmuhammedov, 1925). Gerçekten Türkmen milli şairi Mahtumkulu'nun Türkmen düşünce tarihinde ayrı bir yeri bulunmaktadır (Aşirov, 2016). Mahtumkulu'nun etkisiyle de birçok şairin ortaya çıktığını şöyle ifade etmektedir: “Mahtumkulu'nun tesiriyle Zelilî, Seydî, Nepes, Kemine gibi büyük büyük edip ve şairler ortaya çıkıp daha çok il (halk) edebiyatı oluşmuştur” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov'un yazısında, dil, medeniyet ve teknoloji bağlamında değerlendirdiği görülebilir. Nitekim Avrupalıların bazı konularda ileride olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı Doğu illerinde, özellikle Türkler arasında Batı uygarlığına yetişebilmek için okulları reformla yavaş yavaş Türk dillerine geçirilmesinin gerekli olduğunu açıklamaktadır. O zamanda bu konuya binaen “dil meselesi”nin ortaya çıktığını belirtmektedir (Gulmuhammedov, 1925). Bununla birlikte Gulmuhammedov, Türkmen dilinin zengin olduğunu belirtmektedir. Ancak güncel teknoloji bağlamında zorlukların yaşandığını ve bu yolda bilim adamlarının çaba harcadıklarını da zikretmektedir. Buna bağlı olarak kavram konusunda zorlukların yaşandığını da tespit etmekle birlikte mevcut durumu şöyle açıklamaktadır: “Mektep medreselerimizde Arapça Farsça ve divanhanelerimizde ise çoğunlukla sözler Rusça olmaya yüz tutmuştur” (Gulmuhammedov, 1925).

Aynı şekilde Gulmuhammedov, kendi dinamikleriyle Türk dilini, düşüncesini ihya etmeye çalıştıklarını da beyan etmektedir: “İşte bu bakımdan Türk dilini diriltip ve ona yeni kavramlar oluşturup, Avrupa ilim ve fennini Türk diline geçirip Türk medeniyetini, Türk dili ile ilmi şeklinde tetkik etmek devri XIX. yüzyılın başlarında, Şûrâlar Birleşimindeki Türkler içinde Kazan'da Abdülkayyum Nasiri, Kafkas'ta Mirza Feht Ali Ahundof ve İstanbul Türkleri içinde Şinasi Efendi adlı kişilerden başlıyor.” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, Türklerin yenilenme hareketinin tam yüzyıl sürdüğünü şu sözlerle dile getirmektedir: “Demek Türk dilini düzeltmek, şimdiki zamana göre sözler ve kavramlar türetmek akımı başlayalı tam bir asır oluyor.” (Gulmuhammedov, 1925). Bu dönemde bu konuyu değişik akımların benimsediklerini ve bu yönde adım attıklarını belirtmektedir. Son olarak 1917 İhtilali ile emekçilerin eline geçtiğini ifade etmektedir. Bunun da Türk Dünyası için bir umut olduğunu açıklamaktadır: “İşte bugün Ekim İnkılabı mektebinde okuyup gözü açılan Türk milleti kendine mektebi maarifi, medeniyeti, meslek ve sanayi için zamanımızdaki medeniyete yararlı bir dil istiyor, söz ve kavram arıyor.” (Gulmuhammedov, 1925).

II. Türkmenler ve Alfabe

Gulmuhammedov, Türkmenlerin alfabe sorununu Türkmen diline ve medeniyetine uygun, her bir Türk'ün anlayıp, okuyup, yazabileceği bir alfabenin olmamasını şöyle ifade etmektedir: “(Ortak) Bir alfabetesinin yokluğu genel Türk âleminin büyük bir bedbahtlığıdır.” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, bu konunun Türk tarihinde ayrı bir sorun olarak devam ettiğini şöyle dile getirmektedir: “Bu alfabe meselesi Türk Dünyasını uzun zamandan bu yana düşündürmüştür.” (Gulmuhammedov, 1925). Bu konuda Gulmuhammedov, “Elimizdeki olan tarihi materyallere göre bu doğrultuda ilk olarak fikir beyan eden meşhur Türk edibi Fuzûli’dir. Fuzûli, Arap elifbasının yaramazlığı/elverişsiz doğrultusundaki bir şiirinde şöyle yazıyor.” diyerek Fuzuli’nin dörtlüğünü zikretmektedir (Gulmuhammedov, 1925):

Kalem olsun [eli] ol kâtib-i bed-tahrîrin
Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler
Gâh bir harf kusuruyla eder nâdiri nâr
Gâh bir nokta sükûtuyla gözi kör eyler

Gulmuhammedov, Fuzuli’den sonra bu konuda ilgilenildiği ile ilgili bilginin olmadığını açıklamaktadır. Ancak XIX. yüzyıla gelindiğinde ise, “Kafkas Türklerinden Mirze Feht Ali Ahundof”, “İstanbul Türkleri... Celal Nuri Bey” isimlerini zikretmektedir (Gulmuhammedov, 1925). Buna rağmen bu yolda bir ilerleme olmamasını da şöyle açıklamaktadır: “Ancak onların zamanlarında her tarafta padişahlar ve sultanlar hükümeti olup yalancı dindar ruhanilerin beyhude taassupları sebebiyle bu doğrultuda hiçbir başarı elde edilmedi.” (Gulmuhammedov, 1925). Gulmuhammedov Türkistan’da bu konuyla ilgili ayrı bir durum olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bizim Orta Asya Türklerimizde bundan 5-10 yıl ilk dil ve elifba diye mesele düşünen kişimiz de yoktu, olsa da ortaya çıkmadı.” (Gulmuhammedov, 1925). Gulmuhammedov, bunun nedeni olarak “Arap ve Fars dilinin ihlaslı müritleri” olarak nitelendirdiği kesimin karşı çıkmasıdır. Özellikle dil konusunda konunun açılmasının bile imkânsızlığından bahsetmektedir. Fakat tarih kendi akışını değiştirip Ekim İhtilali ortaya çıktığını ve ondan sonra Türkistan’da söz konusu sorunla ilgili canlanmanın başladığını belirtmektedir. Bunun da örneğinin Kazan Türkleri olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Fıtrat Yoldaş’ın “Çağatay Gürünni” adlı derneğin açılmasını da bu bağlamda zikretmektedir (Gulmuhammedov, 1925).

Bu gelişmelerden sonra Türk dilinin Arap harfleri esasında düzeltilmesi kararı alındığını açıklamaktadır. Bunun neticesinde Türkistan’da sözler Arap harfleriyle duyulduğu gibi yazılmaya başlanmıştır. Böylece her bir Türk halklarında söz ve kavramların ayrı ayrı şekilde yazılmaya başlandığını belirtmektedir: “Böylece evvelden Türk diline yaramayan Arap elifbası Türk uruğlarının/boylarının her birinin içinde kalıba sokuldu. Özbekler bir çeşit, Kazaklar, Tatarlar her hangi ikinci bir çeşit, bizim Türkmenlerde de yine bir çeşit şekle sokulup, her obada bir imla ve her kışlakta bir çeşit yazı devam edip, biçare millet nasıl okuyup ne şekilde yazacağını bilmeden sergezdzandır (başiboştur).” (Gulmuhammedov, 1925). Ayrıca Gulmuhammedov’un bu ifadeleri, ondan sonraki yüzyılda ne kadar ilerlediğimizin bir göstergesidir.

III. Türkoloji Kurultayı

Gulmuhammedov, 1926 tarihinde Bakü’de gerçekleşen “Türkoloji Kurultayı”nın toplanmasının öneminden bahsetmektedir: “Halini düşünmek ve genel Türklük çapında çare aramak lazımdı. Çok geçmedi bu da düşünüldü. İşte bu yılın sonunda Azerbaycan bilimleri desteğiyle Bakü şehrinde Türklüğü öğrenmek kurultayına çağrı yapılıyor. Bu kurultaya Şûrâlar Birleşliği içinde olan Türk cumhuriyetindeki her tür Türk bilimlerinden başka Türkiye, Almanya, Macaristan, Frengistan, Finlandiya’dan da Türkoloji ilmi ile meşgul olan âlimler ve profesörler çağrılmıştır” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov Türkoloji Kurultayı’nda görülecek konuları basında çıkan bilgiler esasında, “Matbuatlarda bu doğrultuda yazılan malumatlardan anlaşıldığına göre kurultayda yaklaşık şu aşağıdaki meselelerin görüleceği anlaşılıyor.” diyerek meseleleri 11 ana başlıkta sıralamaktadır (Gulmuhammedov, 1925):

1. Türklüğü öğrenmek “Türkoloji’nin” şimdiki oluşu, gelecekteki terakki yolları.
2. Türk dilleri ve şivelerinin dizilişi.
3. Türk dilleri ve şivelerinin çıkış noktası, tarihi ve terakkisi.
4. Türk dili ve şivelerinin kıyası, fonetiği ve Türkçe yazılar.
5. Türkçe ilmi kavramların “ıstılahlar” etmek meselesi ve Türk dili şivelerinin kıyası “morfolojisi”.
6. Türk dili ve şivelerinin başka Moğol ve Fin dilleri ile yakınlık ve uzaklık münasebetleri.
7. Türk halklarının başlangıç dini tasavvurları.
8. Türk illerinin elifbaları.
A-Arap elifbası
B-Moğol elifbası
V- Ors (Rus) elifbası
G- Latin elifbası
D-Akademiye elifbası
9. Türk dillerinin okutuluş yolları.
10. Türk dillerinin imlası.
11. Türk dillerinin adalgası / kavramları

Aynı şekilde Gulmuhammedov Türkoloji Kurultayı’nda yukarıdaki konulardan başka önemli meseleler görüşüleceğini de beyan etmektedir: “Bunlardan başka da mühim meseleler görülecektir.” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov Türkoloji Kurultayı’na Türkmenler dışındaki Türk cumhuriyetlerinin hazırlık gördüklerini yine basından öğrendiğini ifade etmektedir: “Gazetelerde okuduğumuza göre bizden başka Türk cumhuriyetlerinde bu kurultaya her türlü hazırlıklar görülüp çok verimli çalışmaktadırlar. Özbekler bu kurultay münasebeti ile her türlü ilmi eserler neşir etmeye başlamışlardır. Tataristan’da da her türlü hazırlıklar görülüyor. “Kızıl Tataristan” gazetesi bu kurultay hakkında “kampanya” başlatmıştır.” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, Türkoloji Kurultayı’na Türkmenler arasındaki hazırlıklarla ilgili şöyle demektedir: “İşte bu yukarıdaki gösterdiğimiz gibi Arap alfabesinden bıkip canından bezen Türk milleti, bugünkü gerçekleştirilecek “Türkoloji” kurultayını her taraftan destekliyor. Bize kalırsa Türk milleti, şu ana kadar yaramazlığı, birçok defa ispat edilen Arap alfabesini atmalı da büyük bir cesaret ve yiğitlik ile Latin alfabesine geçmelidir. Artık Arap alfabesini düzeltmek ile uğraşmaktan hiçbir fayda çıkmayacağı apaçık ortadadır. Ancak bizim maarif komiserliğimiz başka Türk cumhuriyetlerde her türlü faydalılık ile çalışıp durduğu halde, şu ana kadar hiçbir iş yapabilmiş değildir” (Gulmuhammedov, 1925).

Aynı şekilde Gulmuhammedov, Türkoloji Kurultayı’na Türkmenler arasındaki ilgisizliği de ifade etmektedir: “Devlet bilim geneşi/sovet/danışma müdürü yoldaş Berdiyev tarafından Türkmen bilimlerini toplayıp şu kurultay hazırlığı hakkında bir konuşacak olsa da bizim Türkmen bilimleri bu doğrultuda düşündüğünden artık ilgilenmediklerini gösterdiler. Bu ise Türkmen bilimli yiğitlerine yaraşmaz ve yakışmaz bir iştir.” (Gulmuhammedov, 1925). Buna bağlı olarak Gulmuhammedov, Türkmen bilim adamlarının vazifesini şöyle dile getirmektedir: “Türk halklarının içinde bizden geri kalanı yok. Biz ise bu işe başka Türk halklarından fazla çalışıp hazırlık görmeliyiz. Kurultayın vakti yaklaştı, maarif komiserliğimiz Türkmen bilimlilerini bir araya toplayıp Türkmen’in dili ve şivesi ve onun tarihi, bilimi hakkında, kurultay komitesi tarafından aldığı materyalleri desturlu amel tutup, materyaller toplayıp, etraflıca hazırlık görmelidir.” (Gulmuhammedov, 1925).

Gulmuhammedov, Türkoloji Kurultayı’na Türkmenler arasında meşhur bir atasözüyle yazısını toparlamaktadır: “Çaman ördek ir uçar” diye ata - babalarımızdan kalan bir örnek var. Buna bakarak iş yürütmek gereklidir.”(Gulmuhammedov, 1925).

Sonuç

Gulmuhammedov'un 1926 yılında Türkoloji Kurultayı'nda Türklük Bilimi konusunda görüşülecek konular bağlamında kaleme aldığı yazısı tarihi açıdan önemlidir. Gulmuhammedov, yazısında Türkoloji Kurultayı'nın toplanmasının nedenlerini ve görüşülecek konuların tarihi sürecini irdelemektedir. Ayrıca bu konuda Türkmenlerin tutumlarını da açıklamakta ve katılımın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. 26 Şubat - 5 Mart 1926 yılında Bakü şehrinde gerçekleşen Türkoloji Kurultayı'na Türkmenlerden katılanları kurultayın raporu olan "Первый Всесоюзный Тюркологический съезд" adlı eserdeki katılım listesinden görmek mümkündür (Perviy Vsesoyuznyy Tyurkologičeskiy syezd, 1926). 1885 – 1931 yılları arasında yaşamış olan Türkmen aydını Abdulhekim Gulmuhammedov, Türkoloji Kurultayı'nda görüşülecek konuların Türkmenler açısından önemli olduğunu belirtmek adına konuları açıklamaktadır. 1885 – 1931 yılları arasında yaşamış olan Türkmen aydını Abdulhekim Gulmuhammedov'un, Türklük Bilimine bakışının büyüklük ve zenginliğinde, Türkiye'nin yükseköğretiminden mezun olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aşyrow, T. (2007). "Arşy Yşkyň Aşygy ýa-da Mahmyt Zamahşary we Onuň Döredijiligi Arap Edebiyatynda". *Edebiyat we Sungat*, 2007-nji ýylyň Magtymguly aýynyň 4-i, № 19 (3612). Aşkabat.
- Aşyrow, T. (2009). "Meşhur Dilçi Alym Abdulkahir el-Jürjany". *Türkmen Dili*, 2009-njy ýylyň 16-njy sentýabry, № 37 (499). Aşkabat.
- Aşyrow, T. (2012). "Ylymlaryň Açary". *Garagum žurnaly*, № 4. Aşkabat.
- Aşirov, T. (2016). "Mahdumkulu'yu Anlamak, A. Zeki Velidi Togan Örneği". *International Journal of Turkish Literature Culture Education*, 5(5/2), 661–673.
- Gulmuhammedov, A. (1925). "Türkologiya Kurultayı ve Türklük" (تورکولوجیا قورولتایی وه تورککک). Türkmenistan. Aşkabat.
- Gulmuhammedov, A. (1925b). "Maarip ve Medeniyet: Türkoloji Kurultayı ve Türklük". *Bolşevik*. (3) 88-95. Aşkabat.
- Kocaoğlu, T. (1999). "1920'lerin Unutulmuş Türkmen Şairi Abdülhekim Kulmuhammedov'un Şiirleri". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (7): 8-25.
- Perviy Vsesoyuznyy Tyurkologičeskiy syezd (26 Fevralya - 5 Marta 1926)*. (1926). Baku - ASSR.
- Söyegov, M. (2000). "Sovyetler Devrinde Mazlum Bir Türkmen Aydını Abdulhakim Kulmuhammetov". *Bilig*, (13): 93-116.
- Ek:** Abdulhekim Gulmuhammedov'un "Türkmenistan" gazetesinde yayınlanan resmi. (Türkmenistan. 15 Mayıs 1927)

