Yunus Emre'nin
Vefatının 700.
Yıl Dönümü (1241-1321)
ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
YUNUS EMRE
SEMPOZYUMU
24 - 27 MAYIS 2021
https://www.pau.edu.tr/altaydilmer

BENGÜ

ULUSLARARASI

TÜRK DÜNYASI YUNUS EMRE

SEMPOZYUMU

BİLDİRİ KİTABI

Pamukkale Üniversitesi

Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi

(24-27 Mayıs 2021)

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Nergis BİRAY

Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT

Dr. Öğrt. Üyesi Sema EYNEL

Ankara, 2021

BENGÜ

"Bir Avrasya Yazarlar Birliği Kuruluşudur"

DENİZLİ PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI YUNUS EMRE SEMPOZYUMU BİLDİRİ KİTABI

BENGÜ YAYINLARI: 349

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Yakup Ömeroğlu

EDİTÖRLER
Prof. Dr. Nergis Biray
Prof. Dr. Mehmet Vefa Nalbant
Dr. Öğrt. Üyesi Sema Eynel

KAPAK TASARIM
İbrahim Sağlam

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Denizli Pamukkale Üniversitesi
Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu
Türü: Bildiri Kitabı
1.Baskı, 1054 s., 21x29.7 cm
Kasım 2021, Ankara

ISBN: 978-625-7403-43-6

İLETİŞİM
Pamukkale Üniversitesi
Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama
ve Araştırma Merkezi, DENİZLİ
Genel Ağ Adresi: https://www.pau.edu.tr/altaydilmer

BASKI
Sonçağ Yayıncılık Matbaacılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No: 48/48-49, İskitler/ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67, Sertifika No: 47865

Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı'nda yer alan bildiri metinlerinin içeriğinden yazarları sorumludur ve tüm hakları saklıdır. İzinsiz kopyalanamaz, aktarılamaz, çoğaltılamaz.

BENGÜ

BENGÜ YAYINLARI
Sakarya Mah. Göztepe Sk. No: 5/A
Altındağ/ANKARA
Tel : +90(312) 311 70 52
Faks : +90(312) 311 70 32
e-posta : bilgi@ayb.org.tr

ULUSLARARASI
BİLGE TONYUKUK SEMPOZYUMU
24-25.12.2020, DENİZLİ

SEMPOZYUM KURULLARI

ONUR KURULU

Prof. Dr. Ahmet KUTLUHAN

Pamukkale Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Öcal OĞUZ

UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Kamal ABDULLA

Azerbaycan Diller Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Shuhrat SAMARİDDİNOVİCH SİROJİDDİNOV

Özbekistan Alisher Navoiy Nomidagi Toshkent Davlat O'zbek Tili va Adabiyoti Universiteti Rektörü

Prof. Dr. *Obidjon KHAMİDOV KHAFİZOVİCH*

Özbekistan Buhara Devlet Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Rustam IBRAGİMOVİCH HALMURADOV

Özbekistan Semerkant Devlet Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Aziz ABDUKAHAROVİCH ABDUHAKİMOV

Özbekistan Semerkant İpek Yolu Uluslararası Turizm Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Şyryn ASILHANKIZI KURMANBAYEVA

Innovatsiyalık Gumanitarlık Zan Universiteti

Prof. Dr. Bavırjan AMANGELDİYEVİÇ ERDEMBEKOV

Kazakistan Semey Şəkərim Universitesi

Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM

Makedonya Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Möhsün NAĞISOYLU

Azerbaycan Milli Elmlər Akademiyası 1.Nəsimi Adına Dilçilik İnstitutu Müdürü

Doç. Dr. Yakup ÖMEROĞLU

Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı

Prof. Dr. Nergis BİRAY

Pamukkale Üniversitesi Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Nergis BİRAY

PAU ALTAY DİLMER Müdürü

Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT

PAU ALTAY DİLMER Müdür Yardımcısı

Prof. Dr. Muhtor GAFAROVİCH NASİROV, ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Abror JURAEV, ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV, ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Azamat PARDAYEV, ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT, TÜRKİYE

Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV, AZERBAYCAN

Doç. Dr. Murat BAYRAM, TÜRKİYE

Doç. Dr. Arafat MAMYRBEKOV, KAZAKİSTAN

Doç. Dr. Karlığaş ÄVBEKİR, KAZAKİSTAN

Doç. Dr. Tolga GÖK, KIRGIZİSTAN

Assoc. Prof. Dr. Şener BILALLI, MAKEDONYA

Dr. Öğr. Üyesi Sema EYNEL, TÜRKİYE

Dr. Assem KASSYMOVA, KAZAKİSTAN

Uzm. Öğr. Gör. Sabahat BOZOROVA, ÖZBEKİSTAN

Öğrt. Gör. Mehmet YALÇIN, TÜRKİYE

Öğrt. Gör. Ahmet ÇETİN, TÜRKİYE

SEKRETERYA

Dr. Öğrt. Üyesi Sema EYNEL

Arş. Gör. Süveyda ŞAHİN

Uzm. Saadet Sena KARAMAN

Samet ÖNDER

Emre TUNÇKIN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Kamal ABDULLA, Azerbaycan
Prof. Dr. Nurboy ABDULHAKİMOVİCH JABBOROV, Özbekistan
Prof. Dr. Abdumurod TİLAVOV, Özbekistan
Prof. Dr. Fatma AÇIK, Türkiye
Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN, Türkiye
Prof. Dr. Ercan ALKAYA, Türkiye
Prof. Dr. Bakıt ATANTAEVA, Kazakistan
Prof. Dr. Bülent BAYRAM, Kazakistan
Prof. Dr. Napil BAZILHANULI, Kazakistan
Prof. Dr. Kamil BEŞİROV, Azerbaycan
Prof. Dr. Nergis BİRAY, Türkiye
Prof. Dr. Baxtiyor BO‘RONOVİCH ABDUSHUKUROV, Özbekistan
Prof. Dr. Ahmet BURAN, Türkiye
Prof. Dr. Gülzura CUMAKUNOVA, Türkiye
Prof. Dr. İsmet ÇETİN, Türkiye
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN, Türkiye
Prof. Dr. Bejtullah DEMIRI, Makedonya
Prof. Dr. İbrahim DİLEK, Türkiye
Prof. Dr. Mitat DURMUŞ, Türkiye
Prof. Dr. Ali DUYMAZ, Türkiye
Prof. Dr. Cebbar Mehmed GÖKLENOV, Türkmenistan
Prof. Dr. Figen GÜNER DİLEK, Türkiye
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV, Özbekistan
Prof. Dr. Erkin EMET, Türkiye
Prof. Dr. Güljanat KURMANGALİYEVA ERCİLASUN, Türkiye
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN, Türkiye
Prof. Dr. Melek ERDEM, Türkiye
Prof. Dr. Bavırjan AMANGELDİYEVİÇ ERDEMBEKOV, Kazakistan
Prof. Dr. Fevzi ERSOY, Türkiye
Prof. Dr. Habibe YAZICI ERSOY, Türkiye
Prof. Dr. Jabbor EŞONKUL, Özbekistan
Prof. Dr. Dilek ERGÖNENÇ, Türkiye
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ, Türkiye
Prof. Dr. Fikri GÜL, Türkiye

Prof. Dr. Ayşe İLKER, Türkiye
Prof. Dr. Muhtar İMANOV, Azerbaycan
Prof. Dr. Nodirbek IMOMQO‘ZİYEVİCH JO‘RAQO‘ZİYEV, Özbekistan
Prof. Dr. Abror JURAEV, Özbekistan
Prof. Dr. Şuayıp KARAKAŞ, Türkiye
Prof. Dr. İsmayıl KAZIMOV, Azerbaycan
Prof. Dr. İbraim KISAÇ, Türkiye
Prof. Dr. M. Fatih KİRİŞÇİOĞLU, Türkiye
Prof. Dr. Kadırali KONKOBAYEV, Kırgızistan
Prof. Dr. Abdullah KÖK, Türkiye
Prof. Dr. Lindita Xhanari LATİFİ, Arnavutluk
Prof. Dr. Zekiya MAMUDOVA, Ukrayna
Prof. Dr. İbodulla MİRZAYEV, Özbekistan
Prof. Dr. Muslihiddin MUHİDDİNOV, Özbekistan
Prof. Dr. Möhsün NAĞISOYLU, Azerbaycan
Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT, Türkiye
Prof. Dr. M. Vefa NALBANT, Türkiye
Prof. Dr. Bahodir NURMETOVİCH KARİMOV, Özbekistan
Prof. Dr. Darmonoy ÖRAYEVA, Özbekistan
Prof. Dr. Abdulla O‘ZBEKOVİCH ULUG‘OV, Özbekistan
Prof. Dr. Azamat PARDAYEV, Özbekistan
Prof. Dr. Shynar BOTAYQIZI SEİTOVA, Kazakistan
Prof. Dr. Kire SHARLAMANOV, Makedonya
Prof. Dr. Funda TOPRAK, Türkiye
Prof. Dr. Aitmuhamet TURUSHEV, Kazakistan
Prof. Dr. Ali YAKICI, Türkiye
Prof. Dr. Naciye ATA YILDIZ, Türkiye
Prof. Dr. Zuhal YÜKSEL, Türkiye
Porf. Dr. Kürşat ZORLU Türkiye
Doç. Dr. Karlığaş ADİLHANKIZI AVBEKİR, Kazakistan
Doç. Dr. Cemile KINACI BARAN, Türkiye
Doç. Dr. Murat BAYRAM, Türkiye
Doç. Dr. Şener BİLALLİ, Makedonya
Doç. Dr. Kalamkas BOLATQIZI BOLATOVA, Kazakistan
Doç. Dr. Aydan HANDAN, Azerbaycan

Doç. Dr. Ayhan ÇELİKBAY, Türkiye
Doç. Dr. Aysun DEMİREZ, Türkiye
Doç. Dr. Husniddin EŞONQULOV, Özbekistan
Doç. Dr. Emine GANİYEVA, Ukrayna
Doç. Dr. Şebnem HESENLİ GARİBOVA, Azerbaycan
Doç. Dr. Tolga GÖK, Kırgızistan Türkiye
Doç. Dr. Sinan GÜZEL, Türkiye
Doç. Dr. Emin IDRIZ, Makedonya
Doç. Dr. Seyhan Murtezani İBRAHİMİ, Makedonya
Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV, Azerbaycan
Doç. Dr. Oğuzhan KARABURGU, Türkiye
Doç. Dr. Obidjon KARİMOV, Özbekistan
Doç. Dr. Elvira LATİFOVA, Azerbaycan
Doç. Dr. Gatibe MAHMUDOVA, Azerbaycan
Doç. Dr. Arafat MAMYRBEKOV, Kazakistan
Doç. Dr. Bakıt MURZARAYIMOV, Kırgızistan
Doç. Dr. Mehmet ÖZEREN, Türkiye
Doç. Dr. Gökçe Yükselen PELER, Türkiye
Doç. Dr. Dilshod RACABOV, Özbekistan
Doç. Dr. Burul SAGINBAYEVA, Kırgızistan
Doç. Dr. Erkan SALAN, Türkiye
Doç. Dr. Berdi SARIYEV, Türkiye
Doç. Dr. Sezen SEYFULLAH, Makedonya
Doç. Dr. Kyralai TOLEBAYEVA, Kazakistan
Doç. Dr. Törali KIDIR, Kazakistan
Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN, Türkiye
Doç. Dr. Veli Savaş YELOK, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Aysel BAYTOK, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ezgi DEMİREL, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sema EYNEL, Türkiye
Dr. Öğrt. Üyesi İsmail Turan KALLİMCİ, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yasin KAYA, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Shurubu KAYHAN, Türkiye
Dr. Öğrt. Üyesi Zhazira OTYZBAY, Türkiye
Dr. Öğrt. Üyesi Selcen SAĞLIK ŞAHİN, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Gülsine UZUN, Türkiye
Dr. Cıldız ALİMOVA, Kırgızistan
Dr. Ulanbek ALİMOV, Kırgızistan
Dr. Assem KASSYMOVA, Kazakistan
Dr. Esra Gül KESKİN, Türkiye
Dr. Kaliya KULALIYEVA, Kırgızistan
Dr. Şumkar MASİRALİYEV, Kırgızistan
Dr. Ronila RO'ZMONOVA, Özbekistan.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER IX

SÖZ BAŞI 19

AÇILIŞ KONUŞMALARI 21

BİLDİRİ METİNLERİ 46

Qazaq xalqınıŋ ulttıq mädeniyetinen aqparat beretin qazirgi qoldanıstağı ilki mätinder

Baktıgul AYDAPKELEVNA ABDIHANOVA 47

Samarkand viloyati o`zbek shevalari tasnifiga doir

Murodqosim Bolibekovich ABDIYEV 55

O‘zbek Tilida Matn Transliteratsiyasini Yaratish Masalasi

Sayyora ABDURAHMANOVA 61

Bağımsızlık Sonrası Özbek Türkçesinde Taziye Sözleri

Fatma AÇIK 66

XIX Soŋı men XX Ğasırdıŋ Basındağı Şığıs Kazakstan Kalalarında Mädeniyet pen Bilimniŋ Damuvı

Aygül Serikkanovna ADİLBAEVA 73

Yunus Emre’nin Fikirlerinde Varoluşsal Bir Yaklaşım Örneği; Tanrı, Evren ve İnsan

Ferhat AĞIRMAN 74

Kökbörü Oyununda Söylenen Dilek-Dualar

Ulanbek ALİMOV 75

Kırgız Kültüründe Çocukla İlgili Atasözleri

Cıldız ALİMOVA 76

Kreşin Tatar Ağızlarının Tatar Türkçesi İçindeki Yeri ve Karakteristik Dil Özellikleri

Ercan ALKAYA, Zoya KİRİLLOVA 77

S.Səxavətin “Nekroloq” romanı sosial-psixoloji və mənəvi-əxlaqi dəyərlər kontekstində

Mehriban Səmədqizi ALLAHKULUYEVA 85

Şair Dilafgor Şiirlerinin Özellikleri

Şermuhammad AMONOV 90

Yunus Emro İjodi va “İlmul Huruf” Tushunchasi

Zilola Kodirovna AMONOVA 99

Kırgızların Dünya Görüşünde Organ Adları

Rahat ASKAROVA 100

Büyükbaba Taşınıyor Romanı Bağlamında Çocuklara Ölümü Anlatmak

Yasemin ASLAN 101

Yeni Koronavirüs Hastalığı (Covid-19) Pandemi Sürecinin Medikal Turizm Üzerine Etkileri

Veli Ulaş ASMADİLİ, Elvan ESER 102

O'zbek Tilshunosligida Pragmalingvistikaning O'rganilishı

Nodira ASHUROVA, Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA 114

Şakerim Kudayberdiulı şığarmaşılığındağı kongenialdıq meseleleri («jan», «ten» kategoriyaları jane «Jar» sıypatı

Karlığaş Adilhankızı AVBEKİR 115

Sezai Karakoç Türk dilinin təəssübkeşi kimi

Ofeliya BABAYEVA 120

Qarabağ Regionun Sosial-Iqtisadi Inkişafının Təmin Edilməsi İlə əldə Olunacaq Mühüm Nəticələr

Aynur H. BAĞIRLI 122

Âşık Veysel'in "*Sazıma"* ve Âşık Hüseyin Cavan'ın "*danış telli sazım"* Şiirleri Örneğinde Bir Dertleşme Sembolü Olarak Saz

Orhan BALDANE 123

Sovyet Edebiyatının Bir Karakteristiği: "Tekrardan Yazma Olgusu"

Cemile Kınacı BARAN 133

Yunus Emre'de Eleştiri

Cemal BAYAK 147

Türk Dünyasında Turizm Örgütlenme Yapılarının ve Politikalarının Değerlendirilmesi

Ümmühan BAYRAM, Semih ARICI, Murat BAYRAM 171

Kırgızistan'da Alfabe Meselesi

Aysel BAYTOK 179

Tatabbu' – Yangi İjodiy Maydon

Nazora Jo'raevna BEKOVA 201

"Türkşildik" Uğımınıŋ İdentfikatsiyası men Etnogenezi

İsbek BERİKXAN 202

Qazi Bürhanəddinin şeir dilində feil

Kamil BEŞİROV (ÖZET) 203

XIX Ğasırdıŋ II. Jartısındağı Şığıs Kazakstan Aymağındağı Bilim Berüv Jüyesiniŋ Kalıptasuvı

Kalamkas Bolatkızı BOLATOVA 204

Xilvatiy Ijodida Ilm va Olimlik Fazilatlari Talqini

Ozodaxon BOLTABAYEVA 205

Alisher Navoiy Asarlarida "Kalb Muolajasi"ning Badiiy Talkini

Kızlarxon BOLTAYEVA 212

Otellerde Enerji, Su ve Atık Yönetimi Verilerinin Çevresel Açıdan İncelenmesi

Mehmet BOYRAZ 213

Alişer Navoiyning Kanoat Xaqidagi Qaraşlari

İbodat BOZOROVA, İroda ŞODİYEVA 214

Юнус Эмро Илоҳийларида Кўнгил Тасвирлари (Yunus Emro İlahilerinde Gönül İmgeleri)

Nasiba BOZOROVA 219

"Ot" Komponentli Maqollar Tasnifi

Sabohat BOZOROVA 225

Eski Türkçede Kadim Edatlar

Dilbər CAMALİ 236

Turizm Fakültesi Öğrencilerinin Turist Rehberliğinde Uzmanlaşma ve Uzmanlık Alan İhtiyaçlarına Yönelik Değerlendirmeleri

Ahmet ÇETİN, Hasan Hüseyin SOYBALI 242

Yunus Emre'de Topraktan Yaratılış-Varoluş

Ayşe Yücel ÇETİN 260

Karizmatik Şahsiyet Olarak Yunus Emre

İsmet ÇETİN 267

Abdulla Oripov – İnsoniy Tuyg'ular Kuychisi

Durdonaxon DADAJANOVA, Naima ERGASHEVA, Abidjan KERİMOV 278

İstiklol Davri O'zbek Romanlarida Ruxiyat Tasviri

Şoxsanam Ğaybulloevna DAVRONOVA 286

Eski Türkçede Yokluk Bildiren +sXz Eki ve Bununla Genişleyen Eklerle Kurulan Bazı Tek Örnekler Üzerine Bir Değerlendirme

Ezgi DEMİREL (ÖZET) 287

Emre Divanı'nda Eksiltili Yapılar

Aysun DEMİREZ 288

Kayıp Kıtanın Peşinde: Dilin Olduğu Yerse Dünya, Yeni Dünyanın Keşfi ya da Tanzimat Sonrası Türk Sanatkârlarının Yunus Emre Türkçesini Arayışı

Mitat DURMUŞ 296

Yunus Emre: İnanç ve Turizm Kültür Rotası

Mehmet Tahir DURSUN, Mehmet YALÇIN 305

Göçebe Düşünmek ve Yersiz Yurtsuz Yunus Emre

Ali DUYMAZ 313

S.A.Starostin'in Çağdaş Altaistik Araştirmalarina Katkisi

Juliboy ELTAZAROV 322

Sözlü Tarih Verileri Işığında Sovyet Dönemi Kazakistan'da İslam

Güljanat Kurmangalıyeva ERCİLASUN 324

Söz -Eylem (Speech Act) Teorileri Açısından Türkmen Türkçesi

Melek ERDEM 325

Turizm Fakültelerinin Turist Rehberliği Bölümlerinde Verilen Tarih Eğitiminin Akademik Yeterliliğinin Saptanmasına Yönelik Bir Araştırma

Elvan ESER 335

Z.M.Boburning 'Boburnoma' Asaridagi Harbiy Terminlarning Qo'llanilishiga Doir Ayrim Mulohazalar

Nazokat Jiyanova ESHQUVVATOVNA 357

Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerindeki Aşk Konusunun İrfanî Anlamı

Hüsniddin ESHONKULOV 363

Şükrullah Yusupov'un Şiirlerinden İnsani Değerlere Bir Bakış

Sema EYNEL 364

"Mening O'g'rigina Bolam" Hikoyasini Qiyoslash Usuli Orqali O'rganish Xususida Ayrim Mulohazalar

Mohigul Fozilova FARHODOVNA 383

Kırım Tatarcada Quşların Adlandırma Prensipleri

Emine GANİYEVA 388

Türk dillerinde fiil terkipleri ve cümle yapısının tarihi gelişimi

Şebnem Hesenli GARİBOVA 393

Demografik Farklılıklar Açısından Kültürel Miras Bilinirlik ve Deneyimleme Algısının İncelenmesi: KTMU Örneği

Tolga GÖK 399

Türk Kültüründe Renkler ve Kara Bodun'dan Ne Anlıyoruz?

Sadettin Yağmur GÖMEÇ 400

Yunus Emre'nin Diliyle Felsefe Yapmak Olanaklı mıdır?

Fikri GÜL 407

Yunus Emre ve 90.000 Kelam

Abdurrahman GÜZEL 412

Alisher Navoiy "Holot"lari va Komil İnson Muammosi

Shavkat Ahmadovich HAYITOV 428

Alisher Navoiyning "Yor Tutar Ko'nglimda"… G'azalininig Shoir Devonlaridagi Matniy Tafovutlari

Azimjon HAMİDOV 429

Ziya Gökalp'ın Şiir Sanatı

Aydan HANDAN 430

"Qutadg'u Bilig" Va "Boburnoma"dagi Mushtarak Leksemalar Tahlili

Zulxumor XOLMANOVA 436

"Qutadg'u Bilig"da Tibbiyotga Doir Tushunchalar

Mushtariy XOLMURADOVA 442

Yunus Emre Divanı'nda Birleşik Cümle Yapıları

Turan HÜSEYNOVA 449

İlhami Emin'in *Yürüyen Duvar* Romanında Tasavvuf ve Melamilik Algısı

Seyhan Murtezani İBRAHİMİ 455

Türk Dövlət və Cəmiyyətlərində Dil Siyasəti (tarixi aspektdən)

Elçin İBRAHİMOV 465

Ahmedî'nin Cemşid ü Hurşid Mesnevisinin Dilinde Kullanılan Somatik Terimler ve Somatik Deyimler

Arzu İSGENDERZADE 471

XIII-XIV yüzilliklərdə yaranan divan ədəbiyyatı nümunələrinin leksik-semantik səciyyəsi

Gülnar Taryel Kızı İSMAYILOVA 479

Ali Şir Nevai Eserlerinde Fütüvvet Gayesinin Edebi Yorumu

Nurboy JABBAROV 485

Keŋestiŋ Atom Bombası: Arkadan Altayğa Deyin (Semey sınık poligonı negizinde)

Maksat Muratbekulı JÄNIBEK 491

O‘zbek xalq paremalarida şaxs xarakterini tavsiflovçi salbiy baho

Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA, Amira O'LMAS QIZI AMINOVA 497

Antonim Komponentlar İshtirok Etgan O'zbek Xalk Makollari

Bibish JO'RAYEVA, Hulkarbegim UBAYDOVA 503

Uy-Ro‘Zg‘Or Buyumlari Nomi Asosida Shakllangan Rus Va O‘Zbek Xalq Paremalarining Qiyosiy Tahlili

Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA, Lobar Maxmutovna MUSTAFOYEVA 504

O'zbek Tilshunosligida Pragmalingvistikaning O'rganilişi

Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA, Nodira ASHUROVA 505

Qazaqstandağı transport salasınıŋ qalıptasuwı men damuw tariyhı

Aydin KAİRBEKULY, Arafat MECİTULI MAMIRBEKOV 506

Kırgız Modern Edebiyatının İlk Dönem Temsilcilerinin Sovyet İdeolojisine Karşı Verdikleri Mücadeleler

İsmail Turan KALLİMCİ 510

Anadolu'da Yunus Emre Adını Taşıyan Mekân Adları Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Hasan KARA 511

Hozirgi O‘zbek She'riyatida Badiiy Obraz Tuzilishi Va Ma'nodorligi (Abdulla Oripov She'riyati Misolida)

Obidjon KARIMOV 512

Kazak ve Türkiye Türkçeleri Karşılaştırmalı Yeradbilimi (Tarihi-Lenguistik İnceleme)

Assem KASSYMOVA 522

Kumandılar Türklerinin Halk Kültürü Unsurları

Shurubu KAYHAN 528

Karaçay-Malkar ve Tatar Türkçesinde *-(I)vçAn, -(U)vçAn* Ekleri

Esra Gül KESKİN 536

Жүніс Әмірі Және Ғашықтық Әлем (Yunus Emre ve Aşk Dünyasi)

Töreli KIDIR 545

Alisher Navoiyning "Navodir un-Nixoya" Devonida İso Masix Obrazi Talkini

Usmon Uralovich KOBİLOV 546

Adam Mıckıewıcz'in Kırım Soneleri'ne Ananıasz Zajączjowskı'nin Karayca Bakışı

Murat KOÇAK 547

Adabiyotshunoslikda İlmiy-Adabiy Tafakkur va Uslubning Nazariy Masalalari

Nasima Saidburxonovna KODİROVA 558

No'mon Rahimjonov-She'rshunos Olim

Ro'zigul KODİROVA 559

Türkoloji Araştırmaları ve Türkolojideki Koordinasyon Sorunları

Kadıralı KONKOBAYEV 560

Türkistân'dan Anadolu'ya Pîr-i Türkistan'dan Yûnus'a "Söz"leşmek

Abdullah KÖK, Özge EKER 561

"Manas" Eposundagı Altay, Altay-Too Toponimleri

Kaliya KULALİYEVA 579

"Codex Cumanicus"da Çoxmənalı Sözlər

İmanyar KULİYEV 587

Yunus Emro She'riyati

Dilrabo KUVVATOVA 593

Balkanda'ki Dillerinde "Balkanik Turkizmalar"

Lindita Xhanari LATİFİ 596

Türk Dünyası'nın Tarihsel Bir Bileşeni Olarak Eski ve Ortaçağ Kafkasyası

Elvira LATİFOVA 597

Büyük Mutafakkir Mahmud Zamaxshariy va Uning Lingvistik Merosi

Shavkatjon MAHMADIYEV 604

Çağdaş Dönemde Türk Dillerinde Kelime Türetimine Bir Bakış

Gatibe MAHMUDOVA 612

Hadislar asosida şakllangan o'zbek xalq paremalari

Sunnat MAMANAZAROV 620

Kupiya Kala Kurçatov: Keşegisi, Bügingis Erteŋi

Arafat Majitulı MAMYRBEKOV 624

«DİL VE KÜLTÜR Lengüistikte ve Lingüistik Metotlarda Dil ve Kültürün Karşılıklı Bağının Meseleleri (Etnoligüistik Özellikleri)»

Zekiya MAMUTOVA 625

Akademik E. E. Bertelsning "Navoiy va Attor" Risolasi Hakida

İbodulla MİRZAYEV 634

Sayidahmad Vasliy Samarqandiy ijadida Irfoniy G'oyalar Talqini

Badia Muslihiddinovna MUHIDDINOVA 635

18-19. Asr O'zbek Şe'riyatida İrfoniy Mavzularning Badiiy Talqini (Mirhasan Sadoiy va Muhammad G'oziy Devonlari Misolida)

Nazmiya Muslixiddinovna MUXITDINOVA 646

Kırgız Yunusları; Molla Kılıç, Molla Niyaz ve Nurmolla

Bakıt MURZARAİMOV 657

Türkçede Öfke ve Kızgınlık Bildiren Duygu Fiillerinin Tarihi Türk Lehçeleri ve Anadolu Ağızlarındaki Görünümleri

Bilge Özkan NALBANT, Dursun Sena KIRAÇ 664

She'riyatning Jon Tomirini Izlab

Musulmon NAMOZ 673

Suv va Olovga Aloqador Tabiat Hodisalari Talqini

Sh. Sh. NIZOMOVA 691

Etnolingvistikaning Vujudga Kelishi va Tarakkiyoti

Yulduz NUROVA 695

O'zbek Folklorida Çoy Talkini

Darmon Saidaxmedovna URAYEVA 696

Sugnaklar Kimler? Türk mü, Fars mı, Arap mı?

Zhazira OTYZBAY 697

O'zbek Tilidagi Nutqni Jonlantiruvchi Birliklarning Diskursiv Xususiyatlari Haqida

Azamat Bakhronovich PARDAYEV 698

O'bek Xalk Ko'shiklarining İjro Kompozitsiyasi

Dilshod RAJABOV 703

Alisher Navoiy İjodida Tush Motivining Nadiiy Talkini

Ma'rifat Bakoyevna RAJABOVA 704

O'zbek Bolalar Adabiyotida Folklor Janrlari Stilizatsiyasi Asoslari

Ra'no Z. RAJABOVA 705

Yunus Emro iloxiylarida murşid obrazi (Yunus Emro Anjumani)

Zulayho RAHMONOVA 706

"Codex Cumanicus"un Azərbaycanda öyrənilməsi

Lale RESULOVA 714

Alişer Navoiy ijodiy merosi va poetik uslubining Türkiyada örganilişi

Roxila Usmanovna RO'ZMONOVA 722

Alisher Navoiy Badiiy Asarlari ("Farhod va Shirin" Dostoni"da)

Yokub SAİDOV, Dildora SALİMOVA 732

Yûnus Emre Dîvânı'na Ait Nüshaların Tarihlendirilmesinde Kullanılabilecek Bazı Morfolojik Ölçütler

Erkan SALAN 733

Tarihi Türkiye Türkçesinin Doğuşu
Bedri SARICA 755
Yunus Emre Türkmen okullarında
Berdi SARIYEV 769
Kırım Tatar Türkçesindeki Ses Olaylarına Artzamanlı Bakış
Nariie SEİDAMETOVA 770
Şığıs Qazaqstan onomastikalıq keŋistigindegi ulttıq negiz (Katonqarağay avdanı materialdarı negizinde)
Shynar Botayqızı SEYİTOVA 783
Alihan Bökeyhannıŋ Sayasiy Pelsepesi
Tursın ŞANBAY 791
"Qo'y" LMG'i asosida şakllangan O'zbek xalq maqollarida variantlilik
Maftuna JAMŞİDOVNA SHARİPOVA 792
Yunus Emre'de Hoşgörü Boyutu
Meryem Aybike SİNAN 796
"Maneviyet" Kelimesi İle İlgili Olan Dilbirimlerin Semantik Alanı ve Dilbilimsel Özellikleri
Abdulhay SOBİROV 797
Âşık Paşa ve Türkçemiz
Süleyman SOLMAZ 803
Ayrim O'zbekça tibbiy terminlar semantikasi va etimologiyasi
Baxodir TURDIYEVICH SUYUNOV 829
"Mahtumkulu'nun Dünyevî Aşka Yazılmış Şiirlerinde Kadın"
Selcan Sağlık ŞAHİN 841
Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in Şiirlerinde "Gönül" Kavramı
Süveyda ŞAHİN, Nergis BİRAY 850
"Sesler" Dergisinde Yayınlanan Yunus Emre Şiirleri Üzere Tematik Bir İnceleme
Refide ŞAİNİ 874
Özbekistan'da Yunus Emre Çalışmaları
Abdumurod TILAVOV 883
Qazaq dalasın zerttegen nemis ğalımdarı
Zhansaya TLEMİSSOVA 888
Tezkire-i Şeyh Safi'de Çok Şekilli Kelimeler
Feyza TOKAT 892
Qazaq jäne Türik ädebiyetindegi aytış öneri
Kyralai TOLEBAYEVA 900
Yunus Emre'de Metaforik Olarak Sayılar (Bir, İki, Dört ve Katları)
Funda TOPRAK (ÖZET) 918
Meşhür Jüsip – söz qudireti

Aitmuhamet TURUSHEV 919

Kazak Dilinde Bitki İsimlerinin Sentetik Veya Morfolojik Yapısının Yolları

Aygül Jumanova TÜRİKPENOVA 953

Yunus Emro – Ilohiy Işq Kuyçisi

Abdulla ULUG'OV 954

Kırgız Türkçesinde Kadın İle İlgili Söz Varlığı Üzerine Bir Tasnif

Gülsine UZUN 964

Eserlerinin Kültürel Temelleri ve Türkçesiyle Türk Dünyasının Ortak İnsan Hazinesi: Yunus Emre

Ali YAKICI 965

Havayolu İşletmelerinin Bebek Dostu Uygulamaları

Mehmet YALÇIN, Sebahattin KARAMAN 971

Birincil Uzun Ünlülerin Karluk Grubu Türk Lehçelerindeki Ses Bilgisi Görünümleri ve Bu Ünlülerle İlgili Ses Olayları

Süleyman Kaan YALÇIN 983

O'zbek Xalq Maqollarida "Ayol" Konseptining Pragmatik Tahlili

Rahima YARASHEVA 1000

Millî Uyanışa Hizmet Eden Bir Gazete: Sâdâ-yı Fergana

Veli Savaş YELOK 1005

Manas Destanında Uguz ve Kıruguz

Naciye Ata YILDIZ 1015

O'zbek tilshunosligida sodda gaplarning o'rganilish tarixi

Orziboni İsgenderzade YUSUPOV, Maxliyo Jonuzok QIZI RASULOVA 1025

Alisher Navoiy "Xamsa"Sining Usmonli Turk Adabiyotiga Ta'siri

Dilnavoz YUSUPOVA, Orifjon OLIMJANOV 1026

O'zbek Tili Zamonaviy Axborot-Kommunikatsiya Terminlarining O'rganilishi

Shahnoza TOLKUNOVA ZIYAMUXAMEDOVA 1032

Yunus Emre'nin Düşünce Sisteminde Siyasal Kutuplaşma Sorununa Dair Görüş ve Kavramlar

Kürşat ZORLU 1036

Sempozyum Kapanış Bildirgesi 1037

Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu (24-27.05.2021) Programı 1039

Sempozyuma Katılan Üniversite, Kurum ve Kuruluşlar 1053

SÖZ BAŞI

2021 yılı UNESCO tarafından "Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü" olarak UNESCO Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri arasına alınmış, aynı zamanda 30 Ocak 2021 tarihli *Resmî Gazete*'de yayımlanan Genelge ile 2021 yılı Cumhurbaşkanlığımız tarafından "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu vesileyle ülkemizde Yunus Emre temalı birçok etkinlik gerçekleştirilmiştir.

Pamukkale Üniversitesi Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (ALTAY DİL-MER) önderliğinde Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü ve Denizli Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu olarak 24-27 Mayıs 2021 tarihleri arasında online olarak düzenlenen, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Avrasya Yazarlar Birliği ve Türk dünyasından üniversitelerin iş birliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu, dokuz farklı ülke ve on bir üniversite ile iki kurumun katılımıyla yapılmıştır.

Sempozyuma 179 katılımcı tarafından 148 bildiri özeti gönderilmiş, bazı bağlantı sorunları sebebiyle bildirilerini sunamayanlar da olmuştur. Sunumu yapılan 116 bildiride, tarihi ve günümüz Türk lehçeleri, dilbilim, Türk dünyası edebiyatları, tasavvuf edebiyatı, iletişim, halk bilimi, halk edebiyatı, turizm, tarih gibi alanlarda kısacası Türk dili, tarihi, sosyolojisi, felsefesi, kültürü ve turizminin çeşitli sorunları ele alınmış ve çözüm önerileri sunulmuştur.

Gönül isterdi ki;

Gelin tanış olalım

İşi kolay kılalım

Sevelim sevilelim

Dünya kimseye kalmaz, diyen Yunus'un gölgesinde toplanalım. Ancak salgın sebebiyle bunu gerçekleştiremedik. Şartlar ne ise öyle davranalım dedik ve uzaktan da olsa *Söz ola ağulu aşı, bal ile yağ ede bir söz* deyip bu sempozyumu gerçekleştirdik.

Anadolu topraklarında topluma şekil veren, yeni coğrafyada medeni ve kültürel değerlerimizin oluşumu ve yerleşmesine katkıda bulunarak gönül dünyamızı ışıklandıran düşünürlerimizden biri de hakikat yolunda "gönüller yapmaya" talip olan Yunus Emre'dir. Anadolu insanının sevgisinin ve yüce gönlünün temsilcisi olan, "Yaratılanı hoş gördük Yaradan'dan ötürü" anlayışıyla yaşayan Yunus, savunduğu değerlerle sadece Anadolu insanına değil bütün insanlığa hitap etmektedir. Savunduğu değerler onu kendi zamanına mahkum etmemiş, çağları aşan ve bütün insanları sevgiye, birliğe davet eden fikirleriyle bugüne kadar ulaşmasını da sağlamıştır. O, bütün bu fikirlerini ifade etmek için Türkçeyi kullanmış ve Türkçenin de bir sevgi ve hoşgörü dili olarak dünya dili haline gelmesine katkı sağlamıştır.

Sempozyumda;

Ben gelmedim dava için, benim işim sevi için

Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim diyen bu yüce ruhlu şairin hayatıyla, eserleriyle, fikirleriyle ele alan sunumlar yanında farklı konuların da işlendiği bildirilerin yer aldığı bu "Bildiri Kitabı"nın Türk bilim ve kültür dünyasına faydalı olmasını ve katkı sağlamasını diliyoruz. Sempozyumumuza katılan bütün üniversitelere ve destekleyen kurumlara minnettarız. Bildirileri ile katkı sağlayan bütün bilim adamlarımıza teşekkür ediyoruz.

Sempozyum süresince oturum başkanlıklarını yapan değerli akademisyenlerimize, farklı ülkelerden düzenleme kurulumuzda yer alan ve her konuda yardımlarını esirgemeyen kıymetli öğretim üyelerimize, salgın döneminde yapılan çalışmalarda canla başla çalışan ve sempozyumun arka planında emeği olan öğrencilerimize ve çalışmalarımızı başından sonuna kadar destekleyen Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Kutluhan nezdinde Pamukkale Üniversitesi çalışanlarına şükranlarımızı sunuyoruz.

Diğer teşekkürümüz, sempozyumda sunulan bildirilerin basılmasını Türklük bilimine katkı amacıyla gerçekleştiren ve bilim alemiyle buluşturan Avrasya Yazarlar Birliği'nedir.

Saygılarımızla…

Sempozyum Düzenleme Kurulu Adına
Prof. Dr. Nergis BİRAY

AÇIŞ KONUŞMALARI

Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (ALTAY DİLMER) Müdürü

Prof. Dr. Nergis BİRAY

Sayın Türk Dünyası Üniversitelerinin rektörleri, sayın Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı, saygıdeğer UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı, sayın hocalarım ve değerli katılımcılar, Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumuna hepiniz hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Pamukkale Üniversitesi Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (ALTAY DİL-MER) önderliğinde Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü ve Denizli Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu olarak siz değerli bilim insanlarımızı birlikte ağırlayacağımız bu etkinliği tertip etmekten kıvanç duymaktayız.

Malumları olduğu üzere 2021 yılı UNESCO tarafından "Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü" olarak UNESCO Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri arasına alınmış, aynı zamanda 30 Ocak 2021 tarihli *Resmî Gazete*'de yayımlanan Genelge ile 2021 yılı Cumhurbaşkanlığımız tarafından "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu vesileyle sizlerin de bildiğiniz üzere ülkemizde Yunus Emre temalı birçok etkinlik gerçekleştirilmektedir.

Yunus Emre halk dilinde ürettiği şiirleri ile Türk Diline eşsiz katkılar sunmuş bir halk ozanıdır.

Şiirleriyle Türkçe'nin yazı dilinin oluşumuna katkı sağlamış, şiir diline estetik bir karakter kazandırmış hem Türk Diline hem de kimliğine eşsiz katkılar sunmuştur. Bu sempozyumun temasını belirlerken bizleri Yunus Emre adını kullanmaya iten, ilk olarak bu katkılarına istinaden naçizane vefa ve minnet duygumuzu, onun adını yaşatarak ifade etmek olmuştur.

Sayın hocalarım ve sempozyum katılımcıları, Yunus'un dilimize ve edebiyatımıza olan katkılarına sempozyum boyunca sizler, alanınızda son derece yetkin bilim insanları olarak değerli bildirileriniz ile değineceksiniz. Ben bu kısa açılış konuşmamda belki de duymaya en çok ihtiyacımız olan bu dönemde Yunus'un bizlere anlatmak istediklerinden bahsetmek istiyorum.

Yunus eserlerinde birçok insani değeri ustalıkla işlemiştir. Bunu yaptığı dönemde yaşadığı coğrafya bir karmaşa ortamını tecrübe etmekteydi. Huzur ve barış ortamının tesisi için insanların bir takım bireysel, toplumsal ve evrensel değerleri hatırlamasına ve içselleştirmesine ihtiyaç vardı. İşte Yunus bu değerlerin sesi oldu, sevgiyle ördüğü felsefesini sadece ülkemizde değil birçok coğrafyada duyurdu.

Yunus'un şiirlerini söylediği dönemdeki gibi bizler de bugün karmaşık ve zor zamanlardan geçiyoruz. Dünya çapında küresel bir salgınla boğuştuğumuz, gezegenimizin birçok noktasında politik karmaşaların hâkim olduğu, iklim değişikliği ve onunla bağlantılı birçok afetin meydana geldiği ve eğer önlem almazsak artarak meydana gelmeye devam edeceği bu dönemde, tüm insanlığın Yunus'a ve vurguladığı değerlere kulak kabartması gerektiğini düşünüyorum.

Elif okuduk ötürü

Bâzâr eyledik götürü

Yaradılanı severiz,

Yaradan'dan ötürü

Yunus'un felsefesinde sevginin odak noktası olduğunu biliyoruz. Ona göre sevgi olmadan huzur ortamının tesis edilmesi mümkün değildir. O, insanların bütünleşmesini sevgi ile sağlamaya çalışmıştır. Peki, Yunus bu odak noktası çerçevesinde bizlere başka neler anlatmaktadır?

Yitmiş iki millete birligile bakmayan,

Şer' ile evliyâsa hakikâtde 'âsîdür

Yunus, alçakgönüllülüğü insanlığı bencillikten kurtarmanın bir yolu olarak da değerlendirir. Kişi kimseyi hor görmemeli, herkese saygı duymalıdır. Ayrıca, bu değer ışığında bencillikten uzaklaşmak, kişinin insanların yanı sıra içinde yaşamakta olduğu doğayı da benimsemesini sağlar. İnsan, doğasını benimsediği ölçüde korur ve devamlılığını sağlamak için çaba harcar. Doğanın ileri derecede tahrip edildiği ve bu tahribatın etkilerini günlük hayatımızda da deneyimlemeye başladığımız bu günlerde Yunus'un hoşgörü çağrısına ne kadar kulak veriyoruz? Dünyanın dört bir yanından, kendisinden olmayanı ötekileştiren, dışlayan, haklarını tanımayan insanlara ilişkin haberler alıyoruz, insanlık sevgiden ve hoşgörüden özde değil de sadece sözde mi haberdar? Belki de Yunus ile bu değerleri tekrar tekrar hatırlamamız gerekmekte.

Sen seni ne sanursan ayruga da anı san,

Dört kitâbun ma'nîsi budur eger varısa

Adalet üzerine Yunus kimseyi diğerinden ayırmamayı öğütlüyor bizlere. İnsan kendisi için arzu ettiklerini diğerleri için de arzulamalı diyor. İçinde bulunduğumuz bu zorlu pandemi döneminde birçok ülke hala ilk doz aşıya bile erişememişken ekonomik anlamda gelişmiş ülkeler nüfuslarını defalarca aşılayacak kadar aşı satın almışlardır. İnsanlık Yunus'un adalet çağrısına ne kadar kulak veriyor? Belki de bu küresel eşitsizlik ve adaletsizlik karşısında, adaleti Yunus ile tekrar hatırlamamız gerekmektedir.

Yunus şiirleri ile dönemin karamsar atmosferinde huzur ve barış ortamının inşasına katkı sağlamak için sorumluluk almıştır. Aslında Yunus barışı, sevgiyi, alçak gönüllüğü, kısacası zikrettiği tüm değerleri şiirleri yolu ile insanlığın zihninde inşa etmeye çalışmıştır; şiirleri ile "gönüller yapmış"tır. Peki, bizler dünyamızı daha yaşanılası bir yer haline getirmek için elimizden geleni yapıyor muyuz, sorumluluk alıyor muyuz, Yunus'a kulak veriyor muyuz?

Konuşmamın karamsar bir tonu olduğunun farkındayım ancak bu zor zamanlarda birbirimize yardım da ettik, yaşlılarımızın alış-verişini gördük, hasta komşularımızın kapısına yemek bıraktık, kimimiz hiç tanımadığı insanların faturasını ödemesine destek oldu.

Ne bir acını toyurdum ne bir gönülek giyürdüm

Ne bir gönüle girdüm yâ bana niçe itsün dimiş

demedik. Birbirimizin kimsesi olduk. Yunus'u hatırladık, güzellikler inşa ettik. Daha fazlasını yapamaz mıyız?

Yunus'a ve eserlerine sadece bilimsel perspektiften değil biraz da hayatın içinden bakmak, unuttuğumuz değerleri yeniden hatırlamak, gönüllerimizi yoklamak gerek diye düşündüm bu konuşmayı hazırlarken. Görüyoruz ki toplumsal ve küresel ölçekte barış ve huzur ortamının yaratılabilmesi için tüm dünyanın Yunus'a kulak kabartması gerekmekte. Yunus'un eserlerini birçok dile tercüme etmeli, tüm dünyaya duyurmalıyız. 2021 yılı Yunus'u ve felsefesini tanıtmak için eşsiz bir fırsat sunmakta. Çatışmak yerine birlik olmalı, onun felsefesini yaşatmalı ve yaymalıyız. Yunus'un dediği gibi:

Birisen birlige bak ikiyi elden bırak

Umarım bizler de Pamukkale Üniversitesi Altay DİL-MER olarak bu sempozyum vesilesiyle bu fırsatı elimizden geldiğince iyi değerlendiririz.

Herkese sevgi, huzur ve barış dolu bir gelecek diliyor, saygılarımı sunuyorum.

Verimli bir sempozyum gerçekleştirmek dileğiyle.

Pamukkale Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ahmet KUTLUHAN

"Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil

Bir gönül yaptın ise
Er eteğin tutun ise
Bir kez hayır ettin ise
Birine bindir az değil".

Anadolu'nun gönül dili olan Yunus Emre'nin bu kıymetli seslenişi ile herkesi sevgi ve muhabbetle selamlıyorum.

Değerli katılımcılar, Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumunda sizlerle bir araya gelmekten dolayı mutlu ve memnunum. Çok teşekkür ediyorum.

Malumunuzdur ki, Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın imzasıyla 2021 yılının "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" olarak kutlanmasına karar verildi. Bu vesileyle Türkçemizin medeniyet dili kimliğiyle bir kez daha dünyaya duyurulmasına vesile olacak "Yunus Emre ve Türkçe Yılı"nın bir kez daha hayırlı olmasını diliyorum. Bu sempozyumun da birçok güzelliği beraberinde getireceğine inancımın tam olduğunu ifade etmek istiyorum.

Değerli dostlar! Yunus Emre denildiğinde onu Ahmet Yesevi'den ayrı düşünmek olmaz. Zira o Türklerin manevi hayatına asırlarca hükmeden, Türk halk sufilik geleneğinin kurucusu, Aslan Baba'dan teslim aldığı emaneti insanlara hikmetleri aracılığıyla damla damla özümseten, kutsal emaneti Horasan erenleriyle dünyanın dört bir bucağına ulaştıran, Türk diliyle yazdığı hikmetleriyle dilimizin gelişmesi ve zenginleşmesine büyük katkısı olan Pir-i Türkistan, büyük veli der ki Ahmet Yesevi:

"Nerde görsen gönlü kırıl merhem ol sen,
Öyle mazlum yolda kalsa, hemdem ol sen,
Mahşer günü dergahına mahrem ol sen,
Ben sen diyen kimselerden geçtim işte".

Ahmet Yesevi Hazretleri, "Men arefe nefsehû, fekad arefe Rabbehû" yani "Kendini bilen Rabbini bilir" düsturuyla gönüllere dokunmuş, ilmi nakış nakış işlemiş, nefsini ayaklar altına almış ulu bir zattır. Öyle ki onun zamanında Türk alemi tasavvuf deryasına alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştır. İlahiler söyleyen, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara

nasihatlerde bulunup ebedi saadet ve cennet yollarını gösteren dervişler Türk yöreleri ve özellikle Maveraünnehir bölgesinin ilim dolu deryasından Balkanlara dek uzanmıştır. Ahmet Yesevi Hazretlerinin manevi nüfuzu bütün Rumeli ve Anadolu'da, Azerbaycan'da özetle Batı Türkleri arasında uzun müddet devam etmiş, ona bağlanma iddiasında bulunan birçok derviş gitgide Rum diyarına gelmekten geri durmamışlardır. Evliya Çelebi gezdiği çeşitli memleketlerde Ahmet Yesevi'ye mensup sayılan bir takım velilerin türbelerini ziyaret etmiştir ki onları eserlerinde birer birer anlatmıştır. Misal Ahmet Yesevi Hazretleri insanın safiyane gönlünden uzaklaşıp kendi nefsinin kölesi olanlara da o engin ferasetiyle günümüze uzanan bir dörtlükte şöyle sesleniyor:

"Görün bu zamane şeyhlerini,
Dilenci benzeri elden ele gezerler ha.
Halklar beni azizim diye söylesin diye,
Her mecliste halkalarını düzerler ha".

Batı Türklerinde Ahmet Yesevi menkıbesi daha Osmanlı Devleti'nin oluşumundan epey önce yayılmıştır. Cengiz istilası, doğudan batıya doğru bir sel gibi aktığı esnada Anadolu'daki Türklere eski anavatandan birçok şeyhlerin gelmesine sebep olmuş, o istiladan kaçan binlerce adamı önüne sürüp getirmiştir. Harzem, Horasan, Azerbaycan yoluyla Anadolu'ya gelen insanlar arasında Yeseviye tarikatından dervişler, seyyahlar da muhakkak bulunuyordu. Bu sebeple Yesevi menkıbesi onlar vasıtasıyla Anadolu'da yaşamaya başlamış, halk arasına yayılmıştır. İşte bundan dolayı Yesevilik ve Ahmet Yesevi Hazretleri Türk tasavvufunun en eski ve en asli unsurunu teşkil etmektedir.

Bakın, bir seslenişinde ilmiyle amil olan hakkında ne diyor Ahmet Yesevi:

"İlim ikidir, beden ve cana rehberdir,
Can alimi Hazretine yakındır,
Muhabbetin şarabından içer,
Öyle alim, gerçek alim olur dostlarına".

Ezcümle Hoca Ahmet Yesevi'den başlayarak Yunus Emre Hazretlerine ve ondan beri de bugüne kadar bir diğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve milli zevkten alan bir tasavvuf edebiyatı devam edip durmaktadır. Özellikle Yunus Emre'nin sanat dehası Türk edebiyatının başka İslam edebiyatlarında eşi görülmeyen en milli ve en hususi tarzını vücuda getirmiştir.

Değerli katılımcılar, sizlerin de yakinen bildiğiniz üzere Yunus Emre'yi okurken, karşımızda sade, masum, gözleri şefkat ve sevgi dolu bir dervişin ilahi bir dille bize seslendiğini duyarız.

Yunus Emre Divanı'nda günü birlik konulara neredeyse hiç değinilmediğini görürüz. Zira o, insanlığın umumi kader çizgisi üzerinde durmuş ve bu yönde eserler vermiştir. Her yerde, her seste, her renkte, her zaman Allah'ın varlığını idrak eden Yunus Emre, dilsiz varlıkların da dili, sözü olmuş, adeta onların gizli dili olarak yer tutmuştur.

Bu arada yeri gelmişken önemli bir noktaya da bir soruyla dikkat çekmek isterim. Yunus Emre yapılan bütün takdimlerin ötesinde hakikatte kimdir? Bu soruyu mutlaka kendimize sormamız gerekiyor. İşte Batılılar gibi hümanist değerlendirmelerle Yunus'un gerçek kimliğini perdelemeye çalışabiliyorlar. Bu meselelerden öte Yunus Emre, her şeyden evvel bir Türk ve İslam mutasavvıfıdır. O, İslam'ın şeriat, tarikat, marifet ve hakikatiyle yaşayan, Türkçe konuşulan coğrafyada hak arayışında olan, insanlara cenab-ı Hakk'ın lutfettiği numune-yi inhisar bir şahsiyettir. Ne diyordu derviş Yunus:

"Yunus'un sözü şiirden amma aslıdır kitaptan

Hadis ile gelene bil ki sadık olmak gerek"

İşte Kuran-ı Kerim ve hadis-i şerifler, Yunus Emre'nin sözlerinin kaynağını teşkil etmektedir. Niyazi-i Mısri Hazretleri gibi kendisinden sonra Yunus Emre'nin izinden giden iki binden fazla Yunusumuz olagelmiştir. Bunların üslup babaları hep Yunus Emre'dir. Yunus Emre, insanoğlunun eşref-i mahlukat olduğunu her defasında ifade eder. Ancak insanın acizliğinin de altını çizer. Öyle ki bilim ve teknoloji hangi safhaya gelirse gelsin, uzak gelecekte bu güce sahip olsa bile insanoğlu bir karıncayı dahi yaratamaz. Bunun içindir ki Yunus Emre, "Benim bir karıncaya ulu nazarım vardır" diyor. Kullandığımız kelimeler, sözler ve tüm cümleler bu manada önemli bir anlam teşkil ediyor. Ve bunun içindir ki tekebbür insanoğluna yakışmaz. Mütekebbir olan tek varlık Cenab-ı Hak'tır. İşte Yunus Emre bu ahlakı hayatı boyunca düstur edinip yaşamaya çalışmıştır. O, nefis terbiyesinin adeta bir okulu olmuştur. Onun ilim dolu hayatı ilmiyle amil olan hali ve kendini bilmek üzere olan şu dizeleri Yunus Emre'yi daha iyi anlatacaktır.

"İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir.

Sen kendini bilmezsin, ya nice okumaktır?

Okumaktan maksat Hakk'ı bilmektir,

Okuyup bilmezsen bu nasıl okumaktır?"

Evet, bu dizeler bizlere belki de cilt cilt kitapların özetini sunmaktadır.

Netice olarak Yunus Emre'nin hayat görüşü, iki cihan saadetini kapsamış, ortaya koymuş olduğu eserleriyle de İslamiyet'i bütünüyle özümsemiş, milli bir Türk sanatı şeklini almıştır. Yunus Emre'nin inşa eidp üzerine kişiliğinin damgasını vurduğu bu milli sanat şeklinin kendine has olan karakteri ise arı bir dil, içtenlik, samimiyet, kendini bilmek, basitlik ve anlaşılırlıktır.

Sözlerimin sonuna gelirken, ayrıca buradan bir çağrıda bulunmak istiyorum. Yunus Emre Divanı ile Risaletü'n-Nushiyye yani Nasihatler Kitabı'nın birçok dile doğru şekilde tercüme dilmesi günümüz için elzemdir. Küçük nüshalar dışında tam bir kitap ve külliyat çevirisinin olmaması Türk İslam kültürü ve edebiyatımız için büyük bir kayıptır. Bu sebeple Yunus Emre Hazretlerinin tüm dünyaya tanıtılması için bu çeviriler çok önemlidir. Bunu kendimize büyük ve kutlu bir vazife olarak hakketmeliyiz.

Bu düşünce ve duygularla bu sempozyumun Yunus Emre tercümelerine de öncülük eden bir etkinlik olmasını temenni ediyor, Yunus Emre'yi de Hazreti Mevlana gibi tüm dünyayla buluşturmasını diliyorum.

Selam ve muhabbetlerimle.

Azerbaycan Diller Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Kamal ABDULLA

Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu'nun değerli katılımcılarına, bu simpozyumun teşkilatçılarına derinden teşekkürümü bildirirem ve ilk önce onu demek isteyirem ki Yunus Emre kimi dühaların bu simpoziumlar vasitesile tanıtımının genişlenmesi alanına girmemiz son derece önemli bir olay, bir hadisedi. Dünya edebiyatında rönesans deyilen bir dönem vardır. Bu dönem adeten Avrupa halkları edebiyatını nezerde tutur, amma Türk dünyasının rönesansı bütövlükte dünya rönesansına öz katkılarını vermektedir. O cümleden, Yunus Emre kimi bir dühanı Türk dünyasının rönesans temsilcisi olarak dünya rönensansını temsil edenlerle bir sırada durmasını anlamak ve bunu bildirmek, bunun tedgigini aparmak son derece önemlidi.

Neydi rönesans temsilcilerinin -- Dante'nin, Shakespeare'in, Servantesin, Rablenin ve başka dühaların insanda aradıkları, somut olarak rönesans insanında aradıkları? Onlar insanı böyütmekle onun iç dünyasına girmekle o iç dünyada sadece bir şey keşfetdiler. Onlar o iç dünyada aşk ve sevgiyile dolu bir dünya gördüler ve anladılar ki, insanın içine girmek, insanı ele böyütmek demek, böyütmeyin kendisidir. Rönesans temsilcileri Yunus Emre dahil, insanlar arasında ferg goymayan yazarlar idiler. Onlar için insanın hristiyanı, müselmanı; insanın garası, agı, sarısı ve başka türlü özellikleri heçbir önem daşımırdı. Onlar insanı sadece onun iç dünyasıyile, sevgisiyile, aşkıyile, başga insanlara münasibetiyle değer verir idiler ve Yunus Emre öz aşk ve sevgi aramalarında öz salamını bugüne dek bize yetirir ve biz 13., 14., 15., 16. esirlerin rönesans döneminin insanının, rönesans döneminin ilk dühasının bugüne yönelen sesini, duyumunu duyurug ve çağırışını eşidirik.

"Biz dünyadan geder olduk

Galanlara selam olsun" dedi, ama Yunus Emre dünyadan gitmedi. Dünyada galdı ve onun dünyada bu galışı bizim ona olan sevgimizin, mehebbetimizin bir elametidir desek sehv etmerik.

Bugün Yunus Emre Türk dünyasının sevimli bir şairidir. Yunus Emre Türk dünyasının öz kendi kendisini anlamak yolunda ettiği çabalarda son derece önemli bir yol gösterir. Yunus Emre bugün de öz sesini, iyirmi birinci esrin insanıyile bir ucaldır ve onun hakkında bugün de gitgide hem Türk dünyasında hem Türk dünyasının dışında tüm dünyada ona layık sözler eşitmeye biz devam edirik.

Deyenler öz sözünü dedi, bizden sonra deyenlere selam olsun. Bu sözleri deyen Yunis Emre bugün de bizimledi ve men bir daha bu önemli simpoziumun gatılımçılarına, teşkilatçıların semimi galpden gelen teşekkürümü bildirirem. Sağ olun.

Kazakistan Innovatsiyalık Gumanitarlık Zan Universiteti Rektörü

Prof. Dr. Şyryn ASILHANKIZI KURMANBAYEVA

Армысыздар құрметті бауырлас әріптестер, достар.

Қазақ Елінің шығысындағы - Семей шаһарынан - ыстық ықыласты - ілтипатымызды қабыл алыңыздар!

Барша қатысушыларды - қош көрдік!

ЮНЕСКО-ның биылғы жылды **Юн`ус Эмре** жылы деп жариялауы - ойшыл шайырдың әдеби – философиялық мұрасының - бүкіл әлемдік құндылықтар қатарынан орын алғанының айғағы. Ахмет Яссауи бабамыздың жолын жалғастырған Юн`ус Эмренің **«Севелим ве севиелим» - ұстанымына** біздің Абайдың **«Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп, «Сүйер ұлың болса, сенде сүй, сүйінерге жарар ол»** деген жолдарымен, немесе Шәкеримнің «Адам һақиқатты - ақыл көзімен көреді. Екі өмірге де керектісі – ұждан. Ұждан дегеніміз ынсап, әділет, мейірім» - деген сөздерімен толық үндеседі. Рухани алыптарымыздың өмір мен өлім, тағдыр мен тіршілік туралы ой-түйіндерінің сабақтастығы - жалпы түркі халықтарына тән - гуманистік көзқарастар жиынтығы іспеттес.

Сондықтан, түркі әлеміндегі Юн`ус Эмре- феноменін талдауға арналған - маңызды жиынды ұйымдастырушы - Памукале университеті Ректоры - **АХМЕД КУТЛУХАН мырзаға,** профессор қауымына ризашылық білдіреміз.

2014 жылдан басталған - біздің университет пен Памукале университеті арасындағы - академиялық, және ғылыми әріптестік - барысында қаншама бакалавриат студенттері, Докторанттар **тағлымдамадан** өтті. Сонымен бірге, **«Алтай халықтары тілі және мәдениетін зерттеу орталығының» НЕРГИС БИРАЙ** ханым біздің университеттің ғылыми жобаларына қатысып, докторанттарымызға кеңесші болып отыр. Осындай тығыз байланыста - Сіздермен бірге келе жатырмыз. Алдағы уақытта - ғылыми, академиялық және рухани – мәдени бірлігіміз үлкен күшке айналып жаһандық қиындықтарға төтеп - беруге тиістіміз.

Ғылыми және іскерлік бағытындағы ортақ жобаларды атқаруда **- байланысқа ашықпыз**. Бүгінгі асқақ жиын Алтайдан **Анадол`ыға** дейінгі қасиетті ұғымдарымыздың - кейінгі ұрпақтың санасында жаңғыруына себепкер болары сөзсіз. Біздің ғана оқу орнынан бүгін бірнеше ғалымдар қатысып, өз ойларын ортаға салмақшы.

Келешек ауқымды жобаларға - алғашқы баспалдақ - қаланды деп білемін.

Аса құрметті әріптестер!

Өз ара әріптестік қарым-қатынастарымыз ұзағынан нығая берсін!

Жарқын да - айтулы оқиғалар мол болсын!

Тамыры бір түркі халықтарына **мұрасы** ортақ – Юн`ус Эмре **ғұламаның, -** 850 жылдығына арналған Симпозиум жұмысының жоғары деңгейде - **табысты** өтуіне тілектеспіз.

Жақсы күндерде кездескенше!

Kazakistan Semey Şəkərim Universitesi Rektörü

Prof. Dr. Bavırjan AMANGELDİYEVİÇ ERDEMBEKOV

Ассалаумағалейкум, қадірменді «Түркі әлемі – Жүніс Еміре» симпозиумына қатысушы әлеумет!

ХХ ғасырдың басында күллі түркі жұртының мұңын мұңдап, қазақ халқының азаттығын жырлаған, сол үшін, «пантюркизм, түркішілдік» деген айыппен нахақ ату жазасына кесіліп, шәйіт болған ақын Мағжан Жұмабайұлы атақты Түркістан туралы жырында былай дейді:

Тұранда түрік ойнаған ұқсап отқа,

Түріктен басқа от бо(лы)п жан туып па?

Көп түрік енші алысып тарасқанда,

Қазақта қара шаңырақ қалған жоқ па?

Түбі бір түркі жұртының ттарихы сарғайған парақтарда алуан түрлі әліпбимен өрнектелсе де, шын мәнінде жүрегі бір, тілегі бір еді. Мұның дәлелі шайқы-машайық, ақын-шайырларының, жүректен шыққан жырларында, хақиқатты жырлаған ой өрнектерінде, дәстүр танымында тұр. Бір ғана «Дәстүр бар ма?» деген әдеп ишарасын қазақ та, түрік те тәржімасыз түсінеді. Ал, киім мен этнографиялық мұрамыздың ұқсастығы мен бірлігіне көрген көз дәлелсіз ақ куәгер бола алады. Өзін қасиетті Түркістан шәрінен шыққан Қожа Ахмет Яссауидың шәкірті санап, «Хәл ілімі»-нің асыл өзегін жырына арқау еткен Жүніс Еміренің қазақтың ұлы ақыны, ойшыл данасы, кемеңгер асылы Абай(азан шақырып қойған есімі Ибраһим) Құнанбайұлының шығармашылығымен өзара үндес келуі таибиғи заңдылық десек те болатындай. Жүністің әздеген Құдайы адамның мейірімде жүрегінен орын тауып, ақ адал көңіліне қуат сыйлайды. Әділеті мен мейірімі жан сүйсінтеді. Адалдығы мен кішіпейілдігі тамсандырады. Махаббаты масайратып, елтіген жанды ерекше хәлге бөлейді. Сөйте отырып, Құдай деген жанның рахатын өз жырларына арқау етеді һәм «бұл дүниенің баяны Құдайды танып, өмірде адамдығыңды жоғалтау» тәрізді дидактикалық сарындағы моральдық-этикалық нормаларға негізделген ізгілікті насихаттайды. Дәл осындай ой өрімін ұлы Абайдың да өмір тәмсілінен, насихат сөзінен көретініміз анық. Абай да

Махаббатпен жаратқан адамзатты,

Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті,

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және Хақ жолы осы деп махаббатты –дей келе, адам баласының бұл дүниедегі ең асылы ізгі амалы Құдайға және Құдай жаратқан күллі жаратылысқа махаббатпен жүрек байлауында деген тоқтамға келеді. Құдайлық махаббаттың жолында менмендік пен

өзімшілдік, қызғаныш пен қиянаттың жолы кесіліп, мейірім мен адалдықтың, әділет пен ізгіліктің нұры шын бақытқа жетелейтінін өсиет етеді. Хәкім Абайдың әр сөзі өмір тәмсілінен түйген ой қорытындысы. Көзбен көріп, ішпен білген сырын жыр қылған ақиқат сыры. Рухани кемелдікке жеткендіктен, яки, дүниетаным, құдайтаным негіздері бір топырақтан қуат алып, бір руханиятпен өсіп өнгендіктен болар, Жүніс Еміре, Мәуләнә Руми, Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы сынды түркі халықтарының ақын-шайырларының шығармашылығын қай қырынан алып қарасақ та, бір бағытқа бағдар беріп, бір өсиетті өнеге етеді.

Американдық саясаттанушы, атақты саясаткер Фредерик Старр «Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlan» «Жоғалған ілім. Орта Азияның алтын дәуірі: араб шапқыншылығынан Темірланға дейін» атты еңбегінде былай дейді: «Америка құрлығын Колумбтан 3 ғасыр бұрын ашқан Бируни еді. Ал, медицинаның атасы саналатын Ибн-Синаның «Китабуль- Канун фиттыб» (Дәрігерлік ғылымның ережесі) атты еңбегі өзінен кейін 600 жыл бойы адамзат баласының игілігі үшін медицина ғылымының әліппесі болды. Хорезми мен Фараби, Яссауи мен Аттар сынды рухани тұлғалар Орталық Азияны алтын ілімнің (рухани ілім) мекеніне айналдырды. Жер жаһанның түкпір-түкпірінен рухани шәрбәт дәмін татсақ деп келген миллиондаған адамдар әлі күнге толастар емес» - деп жазады. Ф.Старрдың осы бір ойында рухани ілімнің дәні себілген Тұран даласы екендігін мойындау бар. Бұл шындыққа біз де бас иеміз. Алайда, Фредерик Старр «жоғалған ілім» деп атаған рухани ілім шын мәнінде жоғалған жоқ. Бұл біздің сырымыз. Себебі, біз бұл ілімді Қожа Ахмет Яссауидың хикметтерінен, Қашғаридың нақылдарынан, Жүніс Еміре, Руми сынды шайырлардың жырынан, қазақ жыраулар поэзиясының күллі өкілдерінің жыр-жауһарларынан, Абай, Шәкәрім бабаларымыздың өлеңдері мен насихат сөздерінен көреміз.

Түркі халқының құдайтанымы радикалды ойлаудан ада, адамның ой-санасына еркіндік берген метафизикалық ой-тұжырымдардың қалыптасуына әсер еткен рухани ілімнің қалыптасуына жол ашты. Абайға дейінгі және кейінгі, Жүніс Еміреге дейінгі және кейінгі ақындардың классикалық шығармаларына зер салсақ, бәрі де рухани ілімнің өзегі МАХАББАТ деген. Бірақ бұл махаббат бір адамға я бір дүние атққа негізделген, шектеу шегі бар махаббат атын жамылған құмарлық емес, илләһи сезіммен бекітілген құдайлық махаббат. Күллі жаратылысқа, адамға, жан иесіне деген мейірімнен туған, Құдайдың құдіретіне тамсану мен мойынсұнудан туған шексіз, өлшеусіз, есепсіз таза махаббат. Бұл махаббатта өлшем жоқ, тек құрмет пен қызмет бар. Хәкім Абай «Өсиет кітабы» атты 38-қарасөзінде: «Ей, жүрегімнің қуаты, перзенттерім!.. Ықыласпен оқып, ұғып алыңыздар, оның үшін махаббаттың төлеуі – махаббат» – деп, өмірдің мәні махаббат деген 8 әріптен құралған бір сөзде тұр деп насихат қылады. Ал, "Жаратылыс және жалпы жәндіктерді Құдай

жаратқандығы үшін сүйем" – деп жар салған Жүніс Әміренің де ең атақты сөзі «Сүй және сүйікті бол...» еді. Өмірдің мәні құдайдың сырын танып, сол сырды көрген сайын көкірек көзің оянып, сезген сайын жүрегің тірілетін хәлде өмір сүру деп жырлаған Жүніс Еміре өзінің әр өлеңінде құдайға (Жарға) деген махаббатты ең ұлы сезім деп қастерлейді. Махаббаттан масайраған жүректің соғысын, жанның хәлін ерекше тебіреніспен суреттеп, махаббат культын шығармашылығының өзегі етіп көрсетеді. «Адамзаттың бәрін сүй» деген Абайдың да, «Сүй және Сүйікті бол» деген Жүністің де айтар ойы бір бағытта үндес. Өмірдің мәні махаббат дегенге келіп саяды.

Адам баласын ерекше махаббатпен жаратқан, Құдай алдындағы адамның ырыздық өтеуі оның махаббатымен өлшенеді дейді. 18 мың ғаламды жаратқан Құдайда бәрі бар, оған дүние мүлік, я байлық пен атақ керек емес, онсыз да бүкіл бардың иесі Хақ дейді екі ақын да.

Хәкім Абайдың:

Адам ғапыл дүниені дер менікі,

Менікі деп жүргеннің бәрі оныкі.

Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде,

Сонда, ойла, болады не сенікі? – дегендегі ой өрнегі осы сөздің дәлелі. Бұл жөнінде шайыр Жүніс Еміре былай дейді:

Слаб человек, подвержен он страстям

Подчас живет как зверь, не мысля ни о смерти

Где тот дворец

Что не был бы разрушен

Где то богатство, что не Рассыпалось в прах?

Жүніс Еміре мен хәкім Абайдыр тағы бір ортақ ой өрнектері мынадай өлең жолдарында өзара үндеседі. Жүніс айтады:

Сказал Юнус – а я слуга народа,

И если жив народ, то жив и я,

Я верный путь всех верных сыновей,

Народ возвысит верных сыновей.

Ал, Абай дана:

Мазлұмға жаның ашып, ішің күйсін,

Харекет қыл, пайдасы көпке тисін.

Көптің қамын әуелден тәңірі ойлаған,

Мен сүйгенді сүйді деп иең сүйсін – дейді. Екі ақынның ойы бір арнаға тоғысқан.

«Мен сүйгенді сүйді деп Иең сүйсін» дегендегі Ие, Құдай. Ендеше, Құдайдың разылығын аламын десең халқыңа, ел-жұртыңа, көпке қызмет қыл дейді екі ақын.

Сөз соңын хәкім Абайдың 38-қарасөзінде жазылған мынадай сөзіменен қорытындылағым келіп отыр: «Ғылым әуелі ғалами ғылымға мұқтәди болсын. Яғни құдай тағала бұл ғаламды жаратты, ерінбеді, келісімменен, хикметпенен кәмәлатты бір жолға салып жасады, сіздердің ісіңіз де бір жақсылық бина қылып, арқа сүйерлік шеберлікпенен болсын. Және құдай тағала әрне жаратты, бір түрлі пайдалы хикметі бар. Сенің де ісіңнен бір зарар шығып кеткендей болмай, көпке пайда боларлық бір үміті бар іс болсын. Бұларсыз іс іс емес. Бәлки, бұларсыз тағат тағат та емес». Бұл дүниеде істеген әр ісіміз, ойымыз және бүгінгі жиында айтқан ойымыз шын мәнінде бір адамға пайда қылса, ғалым ретінде қылған қызметіміздің, білім деп төккен теріміздің ақталғаны деп білемін. Жүністей шайырдың, Абайдай дананың өсиет сөзі күллі адамзат баласының жүрегіне ізгілік дәнегін еге берсін, жақсылық бола берсін дейміз. Рахмет!

Бауыржан Амангелдіұлы Ердембеков,
Филология ғылымдарының докторы,
профессор Шәкәрім университетінің ректоры
(Қазақстан, Семей)

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN

Değerli katılımcılar, Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumuna hoş geldiniz. Sayın Cumhurbaşkanımızın talimatlarıyla başlayan bu sürecin tüm Türk dünyasına, İslam alemine ve insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederek sözlerime başlamak istiyorum. Yunus Emre'nin sevgi anlayışının dünyaya hakim olması ve katkı sağlamasını diliyorum.

Yunus'un davasının dünyevi bir dava olmadığını biliyoruz. Onun şu ifadelerinde bunu açıkça görmekteyiz:

"Sofilere sohbet gerek,
Ahilere ahret gerek,
Mecnunlara Leyli gerek,
Bana seni gerek seni.

Cennet cennet dedikleri,
Birkaç köşkle birkaç Huri,
İsteyene ver sen anı,
Bana seni gerek seni".

Yunus'un asıl gayesi, Allah'ın rızasını kazanmaktır. Umut ederim ki Allah bizlere de aynı şeyi nasip etsin. Yunus'un sevgi felsefesine aynı zamanda bugün her zamandan daha çok ihtiyaç duyduğumuzu ifade etmek istiyorum. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi olarak Kırgızistan'da ve bütün Türkistan'daki kardeşlerimizle aramızda Yunusça gönü bağlarımızı güçlendirmek için çaba harcıyoruz. Yesevi dervişlerince Anadolu ve Balkanlar'a gitmiş, Balkanlarda gönül fetihleri yapmış bu felsefeyi, Yunus anlayışıyla Anadolu'dan ulu Türkistan'a yeniden getirme gayreti içerisindeyiz. Aramıza giren uzunca zorlu yollar ve ayrılıklar sonrasında bir "tuuganlar"ımızla yani kardeşlerimizle yeniden tanışıyoruz, yeniden bilişiyoruz; gönüllere girmeye gönül kazanmaya gayret ediyoruz. Özellikle sosyal bilimler alanında yaptığımız çalışmalarla dil, tarih, arkeoloji, inanç, kültür birlikteliğimizi keşfetmeye ve sağlamlaştırmaya çalışıyoruz. Bu anlamda yeni kurduğumuz "Avrasya Tarih, Dil ve Arkeoloji Enstitüsü" bu çalışmaların temel kaynağı olacaktır.

Yunus Emre'nin gönülleri kazanma amacıyla yaşadığı ve yaşattığı sevgi ve kardeşlik felsefesi, felsefemiz olacak. Kültürümüzün özünü yaşatan Yunus Emre ilahilerinin dile getirdiği sevgi felsefesi, sadece Türk topluluklarının ve İslam dünyasının değil dünyanın ihtiyaç duyduğu bir husustur. Biliyoruz ki farklılıkları öne çıkarmak sevgisizlik, hoşgörüsüzlük, çatışmalar ve savaşlara sebep olmaktadır. Bugün Filistin'de, Urumçi'de yaşananlar bu acıların bir göstergesidir. Amacımız Yunus felsefesinin kainata hakim olması, insanların bu felsefe ile bu dünyada yaşama şansını bulmasıdır. Buradaki en büyük amacımız, Yunus felsefesi ile yeni gençler yetiştirmek, bu gençlerin

Türk milletine, İslam alamine ve insanlığa önemli hizmetler sağlamasını ve gençliğimizin geleceğe bakışını oluşturmaktır.

Ölümünün 700. yılı sebebiyle yapılan bu etkinliğin başarılı olmasını temenni ediyor; sempozyumu hazırlayan, geliştiren ve katkı sağlayan herkese, başta Nergis Hocam olmak üzere herkese sevgi ve saygılarımı sunuyorum. Allah'a emanet olun.

Özbekistan Semerkant İpek Yolu Uluslararası Turizm Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Aziz ABDUKAHAROVİCH ABDUHAKİMOV adına
Rektör Yardımcısı
Prof. Dr. Julibay ELTAZAROV

Sevgili meslektaşlar, Türk dünyasının farklı köşelerinden bugünkü muhteşem toplantıya katılan sevgili kandaşlarım, hepinizi Atayurttan, Semerkant şehrinden saygıyla selamlıyorum.

En başta böyle muhteşem bir bilimsel toplantıyı düzenleyip bizleri bir araya getiren Pamukkale Üniversitesi ALTAY DİLMER Müdürü Prof. Dr. Nergis Biray'a ve bu üniversitenin Rektörü sayın hocamız Prof. Dr. Ahmet Kutluhan alicenaplarına canı gönülden minnettarlığımı bildirmek isterim.

Evet, burada birkaç arkadaşımızın çok yerinde tespit ettiği gibi Yunus Emre, aynı Ahmet Yesevi gibi, Türk dünyasındaki başka mutasavvıf şairler gibi hepimizin ortak bir manevi değeridir ve Bering boğazından Balkanlar'a kadar uzanan Türk dünyasını birleştiren maneviyat köprülerinden biridir.

Aziz dostlar, benim kanaatimce Yunus Emre Türkistan'da orta çağların başında ortaya çıkan muhteşem Türk İslam uygarlığını ve onun güzel manevi değerlerini Anadolu ve Ortadoğu Türklüğüne transfer etmiş, oralarda bu Türk İslam ve umum insani değerleri yaşatmaya hizmet veren büyük söz sanatçısıdır. Bunun için de onun değeri aynen Ali Şir Nevai gibi, Nizami gibi ve başka dünyaca ünlü diğer Türk şairleri gibi hepimizin gururu, bizlerin manevi ve edebi zenginliğimizdir. Ondan dolayı bugünkü sempozyumun düzenlenmesi ve vefatının senesine adanan bu çok güzel iş için, bunun organizatörleri ve tüm katılan arkadaşlara tekrar tekrar teşekkürlerimi iletmek isterim.

Sayın rektörümüz, Özbekistan Cumhuriyeti Başbakan Yardımcısı ve Turizm Bakanı Prof. Dr. Aziz Abdulkaharov yurt dışı gezisinde olduğu için bu kutlama konuşmasını yapmak bana kısmet oldu.

Yine bir konuyu dile getirmek istiyorum. Bu sempozyumda belki son yıllarda ilk defa Özbekistan'dan güzel bir katılım var. Biliyorsunuz bir ara, yirmi sene gibi bir zaman diliminde Özbekistan'daki bilim adamları, Özbekistan'ın başka edebi çevreleri, Türk dünyasındaki böyle toplantıların, böyle başka tedbirlerin dışında kalmıştı. Bugün nihayet burada, Özbekistan'dan katılan genç arkadaşlarımız olsun, profesörlerimiz olsun programda onların adlarını görünce çok sevindim. Bunun için Nergis Hanım'a da Pamukkale Üniversitesine ve sayın Rektörünü de tekrar teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Bu toplantı hepimize kutlu olsun ve ilerde inşallah başka Türk büyükleri hakkında düzenlenen, aynı tipte ve geniş ölçüdeki Türk dünyası coğrafyasını kapsayan sempozyumlarda tekrar görüşmek dileğiyle hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Sempozyumun başarılı geçmesini diliyorum. Sağ olunuz efendim.

Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV

Sayın meslektaşlarım sizlerle buluşmak, uzaktan bile olsa birbirimizi görmek, seslerimizi duymak bu salgın döneminde güzel bir iştir diye düşünüyorum. Herkesi selamlıyorum.

Türk dünyasının büyük değeri Yunus Emre'nin adıyla bu yılın UNESCO'nun ilan ettiği Yunus Emre Yılı ve Türkçe yılı olarak ilan edilmesinin çok yerinde bir karar olduğunu düşünüyorum.

Bana göre, Türkiye Kırgızistan Manas Üniversitesi ve Uluslararası Türk Akademisi'nde oldukça büyük işler başlatılıyor ve yapılıyor. Bu başlangıçlar içinde, Türk dünyası için bu yeni dönemde, yirmi birinci asrın yeni çağında Türklüğümüz, uygarlığımız, kültürümüz, dillerimizin, tarihimizin yeniden yükselmesi ve yenilenmesinde, bu Yunus Emre Sempozyumunda dile getirilecek konuların önemli olacığını söylemek istiyorum.

Ben son dönemlerde şu konu üzerinde düşündüm. Belki de bu problemlerin söylenmesi için erken olabilir. Ama Türkologların Türk dünyası devletlerimizin başkanlığında yapılan farklı Türkoloji Araştırmaları ve Türkolojideki koordinasyon sorunlarını dile getirmemizin çok önemli olduğunu söylemek istiyorum.

31 Mart 2021 yılında Türk Dünyasının ruhani merkezi olan Türkistan şehrinde, Hoca Ahmet Yesevi büyüğümüzün, Türklüğün en büyük insanının ve bugün inancımız ve dinimizin başarılı aliminin doğduğu ve yaşadığı şehrimizde, bugünkü Türk devletlerinin cumhurbaşkanlarının, Türk keneşinin toplantısının uzaktan bile olsa gerçekleştirilmesinin, uzaktan bile olsa gezekleşmesinin ve orada kabul edilen "Türk bakışı 2040" programının dile getirilmesinin, devlet ve milletlerimiz için de tüm Türkoloji anabilim dalımız için de büyük sorunların dile getirilmesine vesile olduğunu ve olacağını söylemek istiyorum.

Önceden söylenmiş olabilir. Ama belki de bana göre bunların zamanı yeni geldi gibi. Bugünlere kadar gelişen araştırmalar için geçmişe döner bakarsanız Türkoloji araştırmalarının tamamının Avrasya sentrizm düşüncelerinin ve teorisinin temelinde yapıldığını görürsünüz. Tüm tarihimiz, kültürümüz, dilimizin teorik temelleri Avrasya halklarının ve bilim adamlarının düşüncesine göre yönlendirilmiştir. Üç yıl belki de daha fazla süre içerisinde Türk alemi katındaki tüm bilgileri üç yüz yıl belki de daha fazla yıllar boyu bu teorik olarak düşünülen yolla yani sentrizm ile araştırılmış, Batıda Avrupa sentrizm teorisi ile bugünkü tarihimiz, dil ve gramerlerimiz, dil özelliklerimiz, kültürümüz, halk bilim, antropoloji, etnoloji gibi tüm alanlardaki çalışmalarımız onların düşüncelerine göre şekillenmiş, bugünkü anabilim dallarımız Türklüğün tüm temelleri o fikirlere göre atılmıştır.

Şimdi buna bakarsanız enteresan bir durum var. O enteresan durum da şu. Mesela ben örnek olarak şunu söylemek istiyorum. Türkiye'nin Türkolojisine bakarsak, tüm temel kaynaklar batının düşüncelerine ve teorilerine göre yapılmıştır. Mesela dilde strukturalizm teorisinin temelinde Türk gramerleri, Türk sözlükleri, Türk dilinin araştırmaları yapılmıştır. Bizlere gelince Sovyetler

Birliğinden dağılan bugünkü Türk cumhuriyetlerindeki araştırmalara bakarsanız tamamında Rus dilinin ve batı dillerinin teorileri kullanılmıştır. Onların usul veya metotları temel alınmıştır. Bu yüzden bizim gramer araştırmalarımızda, sözlük araştırmalarımızda büyük sorunlar halen yaşamaktadır. Mesela Türk diliyle ilgili gramerler hakkındaki, sentak hakkındaki çalışmalara bakarsanız tek bir dil. Ama bugün Türk dili hakkında mesela Kırgız dilindeki gramer düşünceleri ve terimleri ile Kazak dilcilerinin, dil araştırmacılarının kullandığı terimler veya düşüncelerine bakarsanız farklılıklar vardır. O yüzden bizdeki araştırma sonuçlarında daha çok farklı bir dilin aynı temel yapıya sahip olduğunu görür, bir dilin farklı kollarının insanları ayrı ayrı farklı düşüncelere getirdiğini görebiliriz veya buna şahit olabiliriz.

Şimdi ben çok konuşmadan bazı şeyleri dile getirmek istiyorum.

Saygıdeğer Türkolog kardeşlerim, meslektaşlarım. Artık bana göre zamanı geldi gibi. Anrupa sentrizm teorisi. Evet, onu kötülemiyorum. Evet, o bizi bir seviyeye getirmiştir. Ama bugün, bu çağımızdan itibaren Türk devletlerimiz varsa veya özerk cumhuriyetlerimiz varsa o zaman bizlerin oradaki merkezlerde kendi halklarımızın temel işlerini koordine etmemiz lazım. Bu koordine edilecek işlerde belki de çok sorunlar çıkacaktır. Mesela ben açıkça söyleyebilirim. Kırk yıl civarında Türk dünyasını, tarihteki veya bugünkü Türk dünyasını gezmiş biriyim. Moğolistan'dan başlayıp Macaristan ve Avrupa'nın merkezlerine kadar, Yakutistan'dan Sahaistan'dan İran'a kadar gezdim, gördüm. Ama bu merkez sağ Asya'daki, Moğolistan ve Güney Sibirya'daki gördüğüm Türk dünyasının varlıkları, kültürümüzün uygarlığımızın varlıkları ile, mesela Kırgızistan'daki kaya yazıtları, kaya resimleri ile ilgili bile iyi bir araştırma yapılmadığını da gördüm. Bu yüzden tüm bunların bütününün araştırılması ve bunlarla ilgili çalışmaların Türk devletlerindeki koordinesinin sağlanması bana göre önemli.

Mesela Türkiye'de Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Türk kültür kurumlarının; bugünkü araştırma işleri yapan uluslararası Türk akademimizin, Azerbaycan'daki, Kazakistan'daki, Kırgızistan'daki uluslararası kuruluşlarımızın imkanlarının, Manas Üniversitesindeki imkanların çok iyi koordine edilmesi ve kullanılması yoluyla biz Türklüğün temel araştırma konularını ve alanlarını yeniden gözden geçirmeli; dil ve kültürümüzün koruduğu varlıkların veri tabanını oluşturulmalıyız. Bu, benim için çok önemli. Tabii ki Türkoloji araştırmalarının geri kalmaması lazım. Bu araştırmaların yeni veri tabanlarının oluşturulması ve malzemelerin toplanmasında ve araştırmaların yeni çağın taleplerine göre yapılmasında, genç Türkologların yetiştirilmesinde araştırma metotlarının kullanılmasında nasıl bir birlik kuracağımız ve bunu devam ettireceğimizi de dile getirmemiz lazım. Bu birliğimiz olmasa her birimiz, her bir Türk devletindeki veya özerk Türk devletindeki veya bir devlet içindeki Türkoloji araştırmalarının sonucunda, bilim adamlarının veri ve makalelerinde, monografi falan gibi alanlarda farklı noktalar da ortaya çıkabilir. O yüzden bu "Türk bakışı 2040" programına dahil olarak devletlerimizin yükselmesi, milletlerimizin hayati şartlarının daha iyi seviyeye gelmesi için,

Türkoloji anabilim dalının araştırma neticelerinin devletlerimizin yükselmesi, kuvvetlenmesi ve birleşmesinde kullanılması veya devlet başkanlarımızın bu konulardaki Türkoloji araştırmalarına destek çıkmalarının sağlanması bu açıdan çok önemli. Bu yüzden bilim kurullarımız, üniversitelerimiz, akademilerimizin bir araya gelip böyle büyük koordinasyonları sağlaması ve Türkoloji araştırmalarının bir tip olarak değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Araştırma neticelerinin ne olacağına bakarak birleşmemizin ve uluslararası Türklük araştırmaların koordineli şekilde yapılmasının çok önem taşıdığını söylemek istiyorum.

Her zaman var olunuz. Fazla uzattıysam affetmenizi dilerim. Çok sağ olunuz. Sempozyumun başarılı olması için güzel dileklerimi arz ediyorum.

Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı

Doç. Dr. Yakup ÖMEROĞLU

Bütün katılımcıları saygı ile selamlıyorum. Özellikle Pamukkale Üniversitesi Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü sayın Nergis Biray hocamı bu güzel toplantı için tebrik etmek istiyorum ve güzel ev sahipliği için elbette sayın rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Kutluhan'ı tebrik etmek istiyorum. Altay Toplulukları Uygulama ve Araştırma Merkezi iki yıldır çok önemli uluslararası faaliyetlere imza atıyor. Geçtiğimiz yılda Yunus Emre'nin manevi kardeşi, büyük Kazak şairi Abay'la ilgili çok önemli çalışmalar yapmışlardı.

Abay, onun bir mısrası Yunus'un manevi kardeşliğini göstermesi bakımından çok mühim. Hepimize çok tanıdık gelecektir mutlaka. Abay diyor ki: "Ölen tabiattır, insanlar ölmez". Biz elbette bu mısrası, bu fikri Yunus'un şiirlerinden de tanıyoruz.

Vefatının 700. Yılında, bu yıl Yunus Emre yılı olarak ALTAY-DİLMER ve Pamukkale Üniversitemiz yine tüm Türk dünyasını bir araya getiren önemli bir faaliyet icra ediyorlar.

Edebi eserlerin eskimesi söz konusu oluyor. Bunu elbette hepimiz fark ediyoruz. Edebi eserin, şiirin, hikayenin eskimesi, çok üzerinden vakit geçmesine de gerek kalmadan yani bazı eserler var ki yirmi yıl önce yazılmış olmasına rağmen bugün okunduğunda o zamanki tadı vermiyor ve onu okuduğunuzdaki oradaki ruhun, anlatımın, düşüncenin geride kaldığını fark ediyorsunuz. Ama Yunus okuduğumuzda -bu yıl vefatının 700. yıl dönümü- Yunus okuduğumuzda onun her zaman taze olduğunu, 700 yıl sonra bize çok taze fikirler anlattığını görüyoruz. Adeta bir mucize gibi "Her dem yeniden doğarız, / Bizden kim usanası" diyordu Yunus Emre. Bir mucize gibi onun eserleri adeta her dönem yeniden yazılıyor ve taze şiirler olarak yeni doğmuş şiirler olarak bizlere ulaşıyor.

Bendeniz Yunus okurken -günümüz Türkçesiyle elbette çocukluğumuzda onun şiirlerini okumaya başladık- orijinal şiirleri, şiirlerinin orijinal dili elbette onun kendi yaşadığı dönemin Türkçesi. Ama o Türkçeye bile benim itiraz edesim geliyor. Onun tazeliği sanki orjinalinde de bugün söyleyecekmiş gibi, bugünkü Türkçemizde söyleyecekmiş gibi bugünden de yeni gelir Yunus'un dili de, düşünceleri de.

Tabii Yunus'un dünyaya takılmasından bahsetti sayın rektörümüz. Ama en az onun kadar bizim Yunus'u tanımamız da gerekli. Biz Yunus'u daha iyi tanıdığımız da uluslararası alanda tanıtmak için de yeterliliğe sahip olacağız. Dünya aslında dolaşarak gidiyoruz felsefesini bulmaya gayret ediyor. Biz Yunus'un hümanizmle özdeşleştirildiğinde hümanizmle izah edilmeye çalışıldığında genellikle buna itiraz ettim. Doğrusu bunun bir yönü Yunus düşüncesini içerisine, Yunus dünyasının içerisine onunla pek ilgisi olmayan hümanizmi sokmaktı. Biz bu yönüyle itiraz ediyorduk. Ama bir yönü de şöyle değerlendirmek mümkündür. Hümanizm dünyasının içinde Yunus'un fethettiği alanlar olarak da bu ilişkilendirmeyi düşünebiliriz. Hümanizmin artık dünyada kendi dönemini tamamladığını ve insanlığın posthümanist felsefeyle yeni bir düşünce evresine

girdiğini takip etmekteyiz. Bu posthümanist düşünceleri de elbette birebir Yunus felsefesiyle böyle düşündürmek doğru değil ama insanlık düşüncesi adeta Yunus felsefesini aramakta, arayışta ve biz, posthümanist felsefede Yunus'a çok daha yakın unsurlar bulabilmekteyiz. Eğer Yunus'u biz dünyaya anlatabilirsek -elbette önce kendimiz daha iyi anlamak kaydıyla- Yunus'un felsefesi ve süşüncesi insanlığın bu düşünce arayışlarına çok önemli katkılar sunacaktır. Bu başarılı organizasyon için tekrar Nergis Biray Hocam olmak üzere bütün emeği geçenleri tebrik etmek istiyorum de bu katılımcılara selam ve saygılarımı sunuyorum.

Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu (24-27.05.2021)
UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Öcal OĞUZ Açılış Konuşması

Öncelikle herkesi saygıyla selamlıyorum. Özellikle Pamukkale Üniversitesi'nin saygıdeğer Rektörü ve bu sempozyumu düzenleyen Prof. Dr. Nergis Biray'ı kutluyor ve teşekkür ediyorum.

Değerli katılımcılar, bilindiği üzere Yunus Emre 2019 yılında UNESCO tarafından anma ve kutlama yıl dönümleri arasına alınmış ve böylece 2021 yılı UNESCO'nun kabul ve değerlendirmesi ile ve Yunus Emre'nin vefatının 700. yılı olarak ilan edilmiştir. UNESCO bu tür ilanları 1956 yılında kabul ettiği bir düzenleme ile başlatmıştır. Biz, 1981 yılından bu tarafa bu ilanlara katılıyoruz. İlanlardaki temel fikir, insanlığın ortak değerlerine ve barışına katkı sağlayan, kültürler arasında yakınlaşmaya, diyaloğa destek veren önemli kişi veya olayların yıldönümlerinin anılması ve kutlanmasıdır. Bu önemli yıl dönümleri de 50 ve katları biçiminde olmaktadır. Ayrıca bu çerçevede bir de önerdiğiniz olayın veya kişinin doğum veya ölüm yıldönümünün sizin dışınızda en az iki ülke tarafından da tanınıyor, biliniyor, destekleniyor olması ve hazırlanacak dosyada onların da destek mektuplarının yer alması gerekiyor. Biz, bu anlamda sadece iki destekle kalmadık ve Yunus Emre konusunda Balkanlar'dan Türkistan'a kadar bütün Türk devletlerinden ve topluluklarından ciddi bir destek aldık. Konuya bu yönüyle bakıldığında bizim için çok değerli ve önemli bir UNESCO hedefi gerçekleştirilmiş oldu. Yunus Emre'nin barış ve dostluk mesajlarını dünya 1991 yılında 750. doğum yıl dönümü vesilesiyle daha yakından tanımış ve sevmişti.

Biraz önce değerli konuşmacıların da beyitlerinden, şiirlerinden örnekler verdiği şekliyle Yunus Emre hakkında Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı Yakup Ömeroğlu'nun hümanizm göndermesine de atıfta bulunarak birkaç söz söylemek isterim. Hümanizm, daha çok Batı dünyasının kendi iç çatışmalarından kurtularak daha insancıl bir iç düzene ve daha insancıl bir dünyaya adım atmak üzere kendi skolastik çağlarından, kendi karanlık orta çağlarından çıkış hikâyeleri olarak öne çıkmıştır. Oysa insan sevgisi, esas itibariyle yaratılmışı yaratandan ötürü bir gözle gören, yetmiş iki buçuk millete bir gözle bakan ve Yunus'un mısralarına yansıyan bizim coğrafyamızın, medeniyetimizin insanla doğayla ilişkisinin yansımasının önceliği ve öncülüğü not edilmelidir. İslamlık öncesinden beri getirdiğimiz "aman dileyene kılıç kaldırmamak", "güçsüze saldırmamak" gibi pek çok temel kahramanlık ilkeleri diyelim kültür ve tarihimizde önemli yer tutmakta ve barış fikrini desteklemektedir. Çok erken çağlarda inşa edilen ve yaşatılan bu değerler üzerinde gelişen ve İslamiyet'in ve tasavvufun barışı, hak ve adaleti destekleyen yönleriyle taçlanan Yunus Emre'yi, şiir ve felsefesimi UNESCO'ya sunarken zorlanmadık. Çünkü UNESCO, başvuru ölçütleri arasında barışa, kültürlerarası yakınlaşmaya destek sağlayan kişilerin önerilmesini özellikle vurguluyordu. Buna ek olarak önerdiğiniz kişinin kendi ülkenizin dışında da bölgesel veya küresel ölçekte tanınıyor ve benimseniyor olması bekleniyordu. Bu açıdan Yunus Emre fevkalade tanınmış ve sevilmiş bir

şahsiyet olarak UNESCO açısından en uygun isimlerden biri olmuştur. 2021 yılının Yunus Emre'nin 700. vefat yıl dönümü olarak UNESCO tarafından anma ve kutlama yıl dönümlerine alınması, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı kararıyla 2021 yılının "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" olarak ilanıyla taçlanmış ve önemli bir Yunus Emre farkındalığı yaratmıştır. Bu çerçevede Türk dünyası özellikle Türk Keneşine üye ülkeler, kardeş cumhuriyetler bu konuyu millî komisyonlarında da diğer kuruluşlarında da, üniversitelerinde de, akademilerinde de benimsediler ve şimdi Pamukkale Üniversitemizin bu etkinliğine katıldıkları biçimiyle de buna desteklerini sürdürüyorlar.

Bilindiği üzere Yunus Emre'nin insanlığın barış ve hoşgörü ideallerini destekleyen şiirleri aynı zamanda Türkçenin bayraktarlarıdır. Yunus Emre Türkçe söyleyişiyle Anadolu'da bir tarz ve ekol yaratmış, Türkçenin edebiyat ve sanat dili olmasına çok önemli katkı sağlamıştır. Biz de UNESCO'nun kültürel ve dilsel çeşitliliğe verdiği desteği dikkate alarak, Türk cumhuriyetleri ile birlikte yürüttüğümüz bir proje kapsamında önümüzdeki günlerde Türk dilinin UNESCO'da bir gününün ilanı sürecini başlatacağız. Bu konuda Millî Komisyonlar olarak birkaç yıldır çalışıyoruz. Vilhelm Thomsen'in Göktürk Kitabelerini çözdüğünü ilan ettiği tarih olan 15 Aralık'ın UNESCO'da "Türk Dili Günü" olması için uzlaşı sağladık. Bu süreçte 2020 yılının Bilge Tonyukuk Anıtının Dikilişinin 1300. Yıl Dönümü olarak UNESCO tarafından anma ve kutlama yıl dönümleri arasına alınması ve tabii Yunus Emre gibi bir Türkçe bayraktarının manevi varlığı ve katkısı vardır. Yunus Emre gibi görkemli şahsiyetlerinin yanında Göktürk Kitabelerinden günümüze Türk dilinin bütün lehçe, şive ağızlarıyla kesintisiz gelmesini sağlayan Türk dünyasının varlığının ve her türlü baskıya veya kültürel zorlamaya rağmen Türk dilini konuşmaya ve yazmaya devam etmesinin anlam ve önemi unutulmamalıdır.

Bu duygu ve düşüncelerle UNESCO Türkiye Millî Komisyonu adına bütün katılımcıları saygıyla selamlıyorum. Bu sempozyumun gerçekleşmesinde üstün gayretleri olan Prof. Dr. Nergis Biray hocamız başta olmak üzere Sayın Rektör Prof. Dr. Ahmet Kutluhan'ın şahsında Pamukkale Üniversitesini tebrik ediyorum ve katılan herkese değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Başarılı bir sempozyum geçirilmesini ve değerli görüşlerin okurla ve hayatla buluşmasını dilerim.

BİLDİRİ METİNLERİ

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ҰЛТТЫҚ МӘДЕНИЕТІНЕН АҚПАРАТ БЕРЕТІН ҚАЗІРГІ ҚОЛДАНЫСТАҒЫ ІЛКІ МӘТІНДЕР

Primary Texts Increasing Information From The National Culture Of The Kazakh People

Бактыгуль Айдапкелевна АБДЫХАНОВА[1]

Аңдатпа

Мақалада лингвомәдениеттанымдық, этнотанымдық зерттеулер ілкі мәтінмен байланыстырыла отырып қарастырылады, бұдан басқа ұлттық тәрбие, ұлттық білім түсініктері де мақаланың өзегін құрайды. Мақалада қазақ халқының тілдік санасында орныққан «мәдени доминанттар» қарастырылады, сол бүгінде әбден орныққан тілдік бірліктер арқылы ұлтымыз нендей ұлттық қасиеттерге басымдық бергені туралы айтылады.

Қазіргі лингвистикада мәтін түсінігінің кеңістігі мәдениет ұғымымен тығыз байланыста қарастырылады. Адам өмірі белгілі бір нормалар мен ережелер арқылы реттелетін болса, мәдениет те адамдардың тіршілік ету ережесін, қоғам құрылымының нормасын бейнелейді. Әрбір ұлттық мәдениетте өзі өмір сүріп отырған қоғамды біріктіретін өзіндік айрықша ерекшеліктері, дәстүрлері, жүріс-тұрыс нормалары болатындығы бекерден-бекер емес. Мәдениетті меңгерген жағдайда ғана адамдық қарым-қатынас жүзеге асады, соның барысында сөйлеуші мен тыңдаушының мәдени кеңістігінде мағыналық түсінік орнап, ой дұрыс қабылданады. Мәтін – нақты бір ұлттың ойлау жүйесінен хабар бере алатын қасиетке ие. Тілтанушылар үшін мәтін – қойма. Мәтіндердегі әрбір сөздің семантикасын зерделеу, оның контекстік мағынасын зерттеу ұлт мінезін, ұлт психологиясын тануға мүмкіндік береді. Мақалада осы айтылған мәселелер халық ауыз әдебиетінен, танымал ақын-жазушылардың шығармашылығынан алынған, ел арасында қанатты сөзге айналып үлгерген айшықты ілкі тілдік бірліктер және солардың үлгісімен жасалған авторлық қолданыстарға талдау жасау арқылы қарастырылады.

Кілт сөздер: *ілкі мәтін (прецедентті мәтін), лингвомәдениеттану, семантика, ұлттық таным, ұлттық тіл, мәдени кеңістік*

Abstract

The article deals with linguistic-cultural and ethnographic researches in common with the original text, and also can be said that the concept of national education and national science constitute the essence of it. The article deals with the "cultural dominance" in the language consciousness of the Kazakh people and explains which national qualities our nation prioritizes through deep-rooted language units.

In modern linguistics, the location of text concept is evaluated in close relation with the concept of culture. While human life is governed by certain norms and rules, culture reflects the rules of human life and the norm of social structure. It is not coincidence that each national culture has its own characteristics, traditions and norms of behavior that unite the society in which it lives. It is only in the case of mastering the culture that human interaction takes place, in which the semantic understanding and the correct perception of the idea are established in the cultural space of the speaker and the audience. The text has the ability to convey the thought of a particular nation. For linguists, the text is a repository. Examining the semantics and contextual meaning of each word in the text allows to get acquainted with the nature and psychology of the nation. In the article, the original linguistic units derived from folklore, the works of famous poets and writers that have become a winged word in the country, and the use of the author based on these are discussed.

Keywords: *source text (previous text), linguistic studies, semantics, national cognition, national language, cultural domain.*

Бұл тақырып ата-бабаларымыздан қалған әдеби мұрамыз бүгінгі таңда қаншалықты қолданыста, қандай қызмет атқаруда, қаншалықты маңызды, қолданылу себебі, танымдық деңгейі деген мәселелерді анықтау мақсатында таңдап алынды. Әдеби мұра деген үлкен ұғым

[1] PhD, доцент м.а. «Семей қаласының Шәкәрім атындағы университеті» КеАҚ.

ғой. Сондықтан да, осы мақала аясында осы әдеби мұраның, яғни бір бүтін дүниенің бөлшегін құрайтын ілкі мәтін туралы, оның мәдени-танымдық деңгейі туралы сөз қозғаймыз.

Біз ілкі мәтіндер деп нені айтып отырмыз. Алдымен соған анықтама бере кетсек. Ілкі мәтіндер дегеніміз тіл білімінде бүгінгі күнге дейін де, бүгінде де прецедентті мәтін атауымен қарастырылып жүр. Соңғы уақытта қазақша атау беріліп, «ілкі мәтін» деген атау аясында қарастырылуда. Ілкі мәтін аталу себебі неде десек, осы атаумен берілетін тілдік құралдардың (ілкі атаулар, ілкі жағдаяттар, ілкі есімдер) тарихи-уақыттық қабаты маңызды рөл атқарады. Яғни, ілкі мәтін шеңберінде қарастырылатын, анықталатын тілдік деректер тарихи-уақыт тұрғысынан алғанда «ертеректе» деген мағынамен жанасады. Прецедентті мәтіндердің «ілкі мәтін» ретінде қаралып, жаңаша атауға ие болуының себебі осында. Ілкі мәтіндердің өзі қазіргі таңда тіл білімінде қарастырылып жүрген «интермәтін» терминімен де сабақтасады. Бүгінгі мақаланың нысаны – фольклорлық ілкі мәтіндер. Қазіргі әдеби қолданыстағы фольклорлық ілкі мәтіндер біздің ата-бабаларымыздың мәдени мұрасын, аңыздар мен нанымдар түрінде бейнелеген рухани құндылықтарын, тарихи болмыс-бітімін санамызда жаңғыртып, кеше мен бүгіннің арасын байланыстырады. Көркем шығармалардағы қолданыстарға қарап осы мәдени мұраның тарихи қажеттілікке орай ілкі мәтін түрінде жаңғырып отыратынын байқауға болады. Соған қарап фольклорлық ілкі мәтіндерді қазақ этикасы мен антологиясы ретінде бағалауға болады деген ой туады. Оны қазір соңыра келтіретін мысалдар арқылы көре аламыз. Тақырып түйінін ашу үшін академик Сейіт Қасқабасовтың мына бір пікіріне тоқталсақ: «Біздің санамыз, бүкіл халықтың санасы 3 кезеңнен тұрады. Бірінші - мифологиялық сана, екінші - метафорлық сана, үшінші - категориялық сана. Біз метафорлық санаға кешеге дейін келдік. Енді категориялық санаға көшіп жатырмыз». Енді осы айтылған пікірді фольклорлық ілкі мәтіндерден келтірілген мысалдарды негізге ала отырып талдасақ.

Мифологиялық сана – ол тарихи сананың бір формасы, ежелгі дүниетаным. Итальян философы Джамбаттиста Вико мифті мәдениет феномені ретінде түсіндіреді, оны «ежелгі адамның еріктен тыс образды ойлауының өнімі» түрінде қарастырады [Вико Дж., 1994]. Виконың пайымында ежелгі адамның образды түрде берілетін дүниетанымы ретіндегі миф барлық мәдениеттің бастауы, сондай-ақ тілдің пайда болуының негізі. Бұдан біз «миф - образды ойлау, образды түрде берілген дүниетаным» деген анықтама аламыз.

Мифологияның өзі шартты түрде – мифологиялық антропонимика (ай астындағы Айбарша, Күн стындағы Күнікей қыз, Таусоғар, Желаяқ, Көлтауысар), мифологиялық топономика (Сорқұдық, Барсакелмес), мифологиялық зоонимика (Шалқұйрық, Самұрық құс), мифологиялық астрономика (Үркер, Қарақшы). Осындағы әр атау образды түрде берілген дүниетаным. Мысалы:

Сорқұдықтың басына,

Сорға бола қонды әкем.

Жалмауызға жалғызын

Жанынан қорқып берді атам. («Ер Төстік» ертегісінен).

Мұндағы «Сорқұдық» мифтік топонимдік атау. Сорқұдық – бақытсыздыққа ұшыраудың белгісі.

Сорқұдық бұрыннан белгілі, сорлы құдық, құтсыз мекен деген сөз ғой, ал соның басына қон деген, қонба деп айтуы неге? Бұл жерде байлаулы бір ұғым барын байқаймыз. Құтсыз мекенге қонсаң, бір бәле болады. Табу. Табуды бұзса, ол бақытсыздыққа ұшырайды. «Былай істеме, істесең былай болады» - деген Халықтық ұғымға байланған. Тек оппозициялық жолдармен келеді. *Енді,* Ұ. Есдәулет шығармасынан мысал келтірсек:

Күрмеуге келсе болды қысқа жібім,

Кәдесіз кетпес деймін күш, танымым.

Кірермін Төстік құсап кірсем жерге,

Тісінен Сорқұдықтың мыстанының [Ұ. Есдәулет, 2014]

Мұндағы «Сорқұдық» ілкі атауы көркемдеуіш амал-тәсіл ретінде қолданыла отырып, автордың ойын оқырман қабылдауына дұрыс жеткізілуін қамтамасыз етіп тұр «еліме қызмет ету үшін неге де болса дайынмын, еш қиындық кедергі емес» деген автор ойын ешқандай артық сөзсіз, ықшамдап, дәл жеткізуге қызмет етіп тұр.

Келесі мысалдарға қараймыз:

Күйді менің өзегім, өртенді ішім не керек,

Шұбар тілмен ұрпағым үкім айтты шегелеп.

Ғасыр бойы қазылған Сорқұдықтың түбінен

Желмаядай будан тіл жортып шықты «керемет?!»

Тағы бір мысал:

Мен ботаң ем, шері қалың туғаннан,

Шөлін сонсоң **Сорқұдықтан** суғарған.

Содан тайқы маңдайымда таңбам бар,

Содан мынау таңдайымда у қалған.

Метафорлық санаға тоқталсақ. Біздің халық дәуірінде бір сөзбен бірнеше мағына беретін сөздер қолданған. Бұл метафорлық сана. Ғалымдар, қазақ халқының поэзиясының, жазба әдебиетінің күшті болуы содан екендігін айтады. Мысал үшін, «Қыз Жібек» лиро-эпостық жырынан «Батырлық, байлық кімде жоқ, Ғашықтық жөні бір басқа» деген өлең жолдарындағы мағынаға мән берсек, сол замандағы ғашықтық сезімнің тұспалдап жеткізілген формасын көреміз. Қазақ қоғамында, қазақ отбасында ғашық екенін ашық

айтпаған. Қыздар да, жігіттер де өз сезімін ашық көрсетпеген. Келесі бір мысал, «Ту сыртымнан Көкжорға кісінеді», - дейді Жанат Әскербекқызы [Әскербекқызы Ж., 2007]. Осындағы мағынаға көңіл аударамыз, бұл да метафорлық қолданыс. Біз әдебиетіміздегі осы сөздерді түсінуіміз үшін төл әдебиетті білуіміз керек. Ж. Әскербекқызының осы өлең жолы уақыт тұрғысынан бізді бірнеше ғасыр артқа шегініс жасатады. Ақын өлеңіне тірек болып тұрған «Қыз-Жібек» лиро-эпостық жыры. «Қыз Жібек» жырында Төлегенді тағатсыздана тосып жүрген Жібек түсінде Төлеген мінген Көкжорғаның бос келгендігін көреді. Жібек сондағы түсінен шошынып, жаман хабар әкелер деп жориды.

Мен бүгін бір түс көрдім,

Түсімде жаман іс көрдім,

Төлеген мінген **көк жорға** ат

Ер тоқымсыз бос көрдім...

Ер тоқымсыз Көкжорға – иесінің оралмайтындығының белгісі ретінде қабылданады.

Қыз Жібектің бұл түсі шынға айналады. Қособаның түбінде Төлеген мерт болады. Осы тарихи оқиғаны Жанат Әскербекқызы өз жырында өзектендіреді, «Ту сыртымнан Көкжорға кісінеді» қолданысындағы «Көкжорға» фольклорлық ілкі атау, осы қолданыс арқылы барлық жыр өзектеліп тұр. Бұл - метафорлық қолданыс, мұндағы мағына «сағыныш, мұң». Ақынның шеберлігін көреміз. Барлық сезім, сағыныш, мұң, үрей – осының барлығы осы бір қолданыстың астарында жатыр. Кодталып жатыр. Осы реттегі тілдік қолданыстарды түсіну үшін аялық білім керек. Өйткені көп мәдени кодтар, мәдени семантикалық кодтар қазір жабық. Қазіргі буын онша жақсы түсінбейді.

Осы жырда «Әуелеп ұшқан алты қаз» деген өлең жолы бар. Төлегеннің еліне сәлем жолдаған өлең жолдарында кездеседі. Ал енді оның ар жағында не бар? Нені білдіреді? Код жабық. Ғалым Н. Уәли «алты қазды» былай түсіндіреді: «ол – жаздың символы. Қазақ «алты ай жаз», «алты ай қыс» дейді. Сонда ол жаз мезгілі екенін білдіреді. Біздің білуімізде, қыс – үш ай, жаз –үш ай, көктем, күз – үш айдан. Қазақ атамыз «үркер айдың – бәрі қыс» деп есептеген. Үркер шығыстан көтерілгеннен бастап, қазақ қысқа қамдана бастайды. Сонда күзің қыстың айы, соған кіріп кетеді. «Алты қаз» жаздың символы ғой, ал «үркер» қыстың символы. Осындай символдық мағыналар бар, ұғымдар, категориялар, одан олардың метафорлануы, метафорлық жолмен келген бүгінге» - деп қорытындылайды. Осы айтылғандарды танып, ұғу үшін аялық білім керек. Осы жырда Төлегеннің оққа ұшып, мерт болған жері «Қособа» ілкі топонимдік атау (көл) қазіргі шығармаларда «қызғаныш», «біреуді күтіп отыратын мекен» деген мағынада қолданылатындығын байқадық:

Бәлекей қыз әңгіменің *қай Қособаға* қарай ауып бара жатқанын сезіп, сөзінің аяғын әзілге бұрып жіберген. [Шағатай Ж., 2008].

Біз машинаны жолға қойып, оларды күре жолдың бойында, былайша айтқанда *Қособаның түбінде* күтейік [Ораз Н., 2008].

Ата-бабаларымыздың өткен тіршіліктерінің тамаша бір көрінісі суреттелген «Қыз Жібек» көшінің сән-салтанатын еске түсіре келе туған жердің қазіргі күйін жырлаған ақын Н.Ораздың «Туған жермен сырласу» атты жыр жолдарына тоқталсақ:

Көштің көркін көрсетті жыршыларың,
«Қыз Жібектің» көшінде сыршыл ағын.
Салтылық сайыстар сан салалы,
Дүлдүлдердің көрсең ғой ыршығанын.

Туған жерім, сен бақыт иесі едің,
Кербезің ед керуен түйе сенің.
Бабаларым төсінде төл өсірді,
Төрт түліктің иесі – киесі едің.

Бауыр басып сенімен бір боп кеткен,
Ауылдасып рулар ірге тепкен,
Ерулік пен той жасау, ас берісіп,
Дала сәнін ерекше күрделі еткен.

Ұлттық болмыс, ұлттық мәдениетті, ұлт табиғатын танытуға қызмет етіп тұрған 12 көштен тұратын «Қыз Жібек» көшінің сән-салтанатын жырлайтын тұстарынан үзінділер келтіре кетсек: *«көш алдындағы сұлудың, он қыз нөкер қасында, қырық нарға жүк арттырған, қамқа зерлі кілемді, жүк үстіне жаптырған, казинелі қырық нарға, жібектен арқан тарттырған», «осындай боп әр жерден, он бір қыз өтті сәндікпен», «тағы айқасты бір көшке, көш алдына қараса, қара жорға мінгені, қара торқа кигені», «сексен түйе қомға алған, сексен түйе үстінде, алтында жағдан орнаған, асфаһани кілемдер, жібектен гүлін торлаған», «тағы айқасты бір көшке, бір бәйбіше нұр жүзді, көшті тартып барады, көш алдында бәйбіше, сары алтыннан жабдығы, бір жүз түйе қазына, қызыл алтын сандығы»* т.с.с. Әр көшті бастап келе жатқан қыздардың сұлулығы бірінен-бірі өтсе, осы қыздарын «қыз-жат жұрттық» - деп аса аялап, құрметтеп, тәрбиесі мен жүріс-тұрысына қатты мән беретін халқымыз қыздарын үлде мен бүлдеге де орағанын көреміз. Олардың киім үлгілері, атқа отырысы, өздерін ұстауы ерекше. Жайлауға көшкен «Қыз Жібектің» көші кең далада еркін өмір сүрген қазақ ұлтының табиғатынан көрініс береді. Жердің жағдайы мен табиғаттың қыр-сырын жақсы танып-білген халқымыз қайда қыстап, қайда жайлауға баратын орнын алдын-ала белгілеп, көшіп-қону мерзімін де табиғатпен санаса отырып белгілеген. Осы көштің өзі ғана көп дүниеден

хабар береді, оқырманға өте жағымды әсер етеді, рухын көтереді. *Прецедентті мәтіндердің ерекшелігі сол қандай әсер болмасын, я жағымды, я жағымсыз, осы әсерлерді сол ұлттың өкілі ғана сезіне алады, сол ұлттың өкілі ғана ілкі мәтінде жасырылынған ақпаратты ұғады.*

3 Өлең шөп, өлең шөп Қазақстан... [Есенғали Раушанов, 2006].

«Өлең шөп, өлең шөп Қазақстан...» өлең жолындағы «өлең шөп» тіркесі «Қазақстан» сөзімен сырт көзге қарағанда лексикалық тұрғыдан үйлеспейтіндей көрінеді. Осы тәрізді лексикалық тіркестерді Г. О. Сыдықова тілдегі мағыналық үйлесімділік және тіркесімділік мәселелері туралы жазылған еңбектерінде былай түсіндіреді: «Тіл бірліктерінің бір – бірімен байланысуы олардың мағыналық үйлесімділігіне негізделеді. Сөз басқа сөздермен мағыналық үйлесімділік болған жағдайда ғана байланысады» [Г.О.Сыдықова, 2010]. Олай болса, осы өлең жолдарындағы мағыналық үйлесімділік бізге осы өлең жолын дұрыс түсінуге мүмкіндік береді. Жиренше биден қалған тәмсіл. Аңыз желісі бойынша, Жиренше шешен хан сарайында тұрған күндері ханнан үйіне баруға сұрана беріпті. Хан Жиреншенің сарайының өз сарайынан несімен артық екенін көрмек үшін оның соңынан келеді. Сөйтсе Жиренше «өлең» деп аталатын майда шөпті төсеп, үш таяқтың басын қосып байлап жасаған күркеде аяғы сыртқа шығып, рахаттанып ұйықтап жатыр екен. *«Өз үйім-өлең төсегім».* «Төсегім» сөзінің ақын қолданысында «шөп» деп қолданылуы мақалдың эмоционалдық - экспрессиялық реңкін қоюлатып, әсер-ықпалын арттырады. «Шөп» сөзі «өлең» сөзімен бірге қолданылғанда, «өлең шөп» тіркесінің семантикалық құрамындағы «жайлы» семасы өзектендіріліп, «өлең төсегім» тіркесінің семантикалық құрамындағы семаны береді. «өлең» сөзінің «төсек» зат есімімен лексикалық тіркесімділігінде «төсек» сөзінің семантикалық құрамындағы «жайлы» семасы негіз болған, яғни екі сөздің мағыналық өрісі бір. Ақын мақалдың тұрақты сыңарын өзгерту арқылы өз өлеңіне үстеме мағына жүктейді, яғни оның мағынасы «түгелдей», «тұтас», «шартарап» деген жаңа семалармен толықтырылып тұр. Яғни шөп барлық жерде (тауда да, таста да) қаулап өсе береді. Осы сөз арқылы «Қазақстан» сөзінің, «Қазақстан» сөзінің өзегі «Отан» сөзінің мағынасы кеңейеді және ақын қолданысындағы сөз ауыстырылымның мақсаты да ашылады.

4 Сүйдім мен *Іңір деген пері қызын,* [Есенғали Раушанов, 2006].

Мұндағы «Іңір» - халықтық өлшем. Іңір – күн батып, қас қарайған мезгіл. «Іңірде жатқан ырыссыз қалар» дейді халық мақалы. Іңір мезгілінің өзі қызыл іңір (қоңыр іңір) және іңір қараңғысы деп екі шаққа бөлінетіндігі белгілі»[119]. Яғни ақын іңір мезгіліндегі табиғат құбылысын суреттейді. Ауыстырмалы мағынада қолданылып тұр, ақынның түн мезгілін жақсы көретіндігін түсінеміз. Енді неге «Іңірді» пері қызына теңейді?

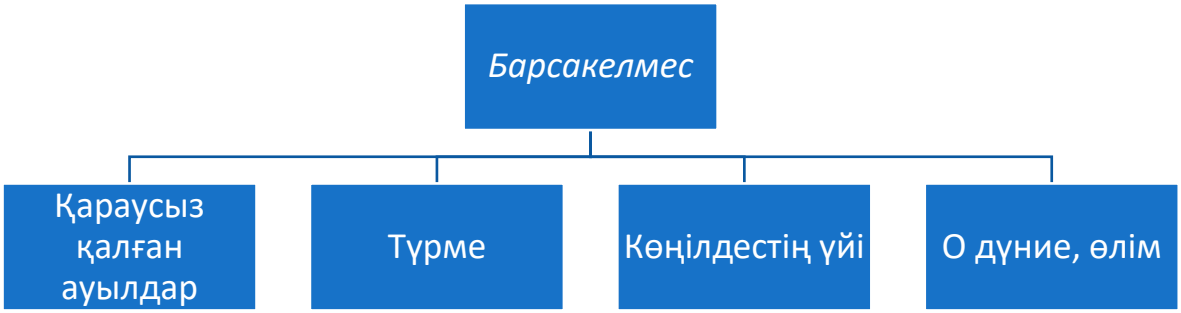
Фольклорлық туындыларда перілер – ай десе, аузы, күн десе, көзі бар, тал бойында бір міні жоқ сұлу қыз ретінде сипатталады, өздеріне ертегі, дастан, әпсана батырларын бір көргеннен ғашық ететін арулар, сондай-ақ олар сиқырлайтын қасиеті бар кейіпкерлер. *Мысал келтірсек:*

1. Бір уақытта есік ашылып, бір қыз үйге кіріп келді, қараса, *сұлулығы толған айдай*, үстіндегі киімі қызық алтынға қарық болған, сәулесі қараңғы үйді, жарық қылады. … Қыз айтты: «Біз көшпелі *пері боламыз*, еліміздің ғадеті адамзат тұрмайтұғын жерде тұрамыз…». *(«Қарамерген» ертегісінен).* [Бабалар сөзі: Жүзтомдық, 2011].

2. Кілтті қолына түсірген бала есікті ашып жібергенде, өмірінде көрмеген, сезбеген, үйдің төрінде ілулі тұрған *пері қызының* суретіне көзі түсіп, қыздың сұлулығына ғашық болып, талып жығылады. *(«Ұшар ханың баласы» ертегісінен).*

Ақын кеш мезгілінің сұлулығын осылай жеткізеді. Дайын сөзбен, дайын күйде бермейді. Ақын үшін олай беру жеткіліксіз, ол өз сезімін толық жеткізе алу үшін фольклорға сүйенеді. «Парсы тілінде пари (пері) – фея, ауыспалы мағынасы «асқан сұлу әйел». Халық аузындағы өлеңдерде де «айрықша, өзгеше» деген мағынада айтылады. Бұл - біріккен сөз. Бірінші сыңары – пері, екіншісі - зат» деген анықтама берілген [Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі, 1966]. Ақын қолданысындағы «пері» сөзінде «айрықша, өзгеше, ерекше» деген мағына, мазмұн жатыр.

Қазіргі қолданыстағы «Барсакелмес» мифтік топонимінің ассоциациалық тізбегіне көңіл бөлсек. Қазіргі қолданыстан «Барсакелмес» мифтік топонимінің мифтік сипаттан шынайы сипатқа ие болғаны көрінеді. Қоғам шындығына ой жіберу «Барсакелмес» ІМ қолдану арқылы шешілген. «Барсакелмес» мифтік топонимі төмендегідей мағыналық өріс құрайды:



Бұл «Барсакелместің» схемасы, мағыналық өрісі. Авторлық қолданыстар, авторлық түсініктер. Оқыған кезде бәріміздің ойымызға, тілдік санамызға түсе қалады. Біздің қазіргі әдебиетімізде бірте-бірте бұлар азаяды. Ілкі образдарды, ілкі тіркестерді, ілкі мәтіндерді пайдалану өте азаяды. Өйткені, ол сана кетіп барады. Енді бірмағыналық сөздер ғана қолданылады.

Қорыта айтқанда, әр мәдениет өкілінің, әрбір тіл тұтынушының, әр мемлекеттің өзіндік ілкі мәтіндер корпусы болады. Ол мәтіндер тек сол мәдени орта өкілдеріне ғана таныс, басқа мәдениет өкілдері үшін оны танып- білу қиындық тудырады. Осы себепті мәдениаралық қарым-қатынаста ілкі мәтіндерді қолдану аялық білімді қажет етеді;

- фольклорлық ілкі мәтіндердің мазмұнында ұлттың рухани мәдениетінен хабардар ететін ақпарат сақталған, осы белгілері фольклорлық ілкі мәтіндерді халықтың этноболмысынан, ойлау жүйесінен нақты түсініктер беретін тілдегі таңбалық бірліктер қатарына қосады.

Қолданылған әдебиеттер:

ҚАСҚАБАСОВ С.А. (1984). *Қазақтың халық прозасы.* - Алматы: Ғылым, 272 б.
ВИКО Дж. (1994). *Основания новой науки об общей природе наций.* М.-К.: Ирис, REFL-book, 637 с.
НҰРГЕЛДІ У. (2012). *Тәуліктегі шақ атаулары* // «Ана тілі» газеті. маусым – 21.
ӘСКЕРБЕКҚЫЗЫ Ж. (2007). *Қаз қанатындағы ғұмыр: өлеңдер мен поэмалар.* – Алматы: Жазушы, 240 б.
УӘЛИ Н. (2007). *Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері*: филол.ғыл. док. ... автореф. - Алматы.
СЫЗДЫҚОВА Г.О. (2010). *Қазақ тіл біліміндегі сөздердің мағыналық үйлесімділігі мәселесі* // А. Ясауи университетінің хабаршысы. №4-5 (72-73). – Б. 5-9.
ҰЛЫҚБЕК Е. (2014). *Қолыңнан не келеді?* // Үш томдық шығармалар жинағы,1-том «Қоңырау»: өлеңдер, балладалар, поэмалар. – Алматы: Қазығұрт, 392
ШАҒАТАЙ Ж. (2008). *Қандағаштың шоқ сырғасы: хикаяттар, әңгімелер.* – Алматы; Жазушы, 198 б.
ОРАЗ Н. (2008). *Түнгі жалғыздық.* – Алматы «Атамұра».
РАУШАНОВ Е. (2006). *Бозаңға біткен боз жусан: өлеңдер мен поэмалар.* – Алматы: Раритет, 384 б.
Бабалар сөзі (2011): Жүзтомдық. Т.74: Қиял-ғажайып ертегілер. – Астана: «Фолиант», 432 б.
Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі (1966). - Алматы: Ғылым, 239 б.

SAMARKAND VILOYATI O`ZBEK SHEVALARI TASNIFIGA DOIR

Samarkand Region For The Classification Of Uzbek Dialects

Murodkasim ABDIYEV[1]

Annotatsiya

Maqolada Samarqand viloyati o`zbek shevalarinig o`rganilish tarixi haqida ma`lumot berilgan. Jumladan, viloyat hududida istiqomat qiluvchi o`guz, qipchoq hamda qarluq lahjalari vakillarining o`ziga xos xususiyatlari ochib berilgan. Shunigdek ularning viloyat hududdida joylashish o`rni hamda areal xaritasini tuzish yuzasidan va shevalar izohli lug`atini tuzish yuzasidan tavsiyalar ham berilgan.

***Kalit so`z va birikmalar:*** *sheva, lahja, o`guz, qarluq, qipchoq, viloyat, areal xarita, hudud, o`xshash tomoni, farqli tomoni, tavsiya, xususiyat.*

Annotation

The article provides information about the history of Uzbek dialects of Samarkand region. In particular, the peculiarities of representatives of Oghuz, Kipchak and qarluq dialects residing in the territory of the region have been revealed. Therefore, recommendations were also made on their location in the region, on the map of the areal and on the compilation of an Explanatory Dictionary of syllables.

Key words and combinations: *dialect, dialect, oguz, darkness, sawdust, region, areal map, territory, similar side, contrast side, recommendation, feature.*

Ma`lumki, har qanday tilning, jumladan, millliy adabiy tilning rivojlanishida shu tilning milly xususiyatlarini o`zida mujassam etuvchi shevalarning o`rni va roli beqiyosdir. Zotan tilning kelajakdagi ravnaqini ta`minlovchi va lug`aviy boyligini to`ldirib boruvchi shevalarsiz uning rivojini tasavvur qilish qiyin.

Turkiy xalqlar dunyoning barcha burchaklariga tarqalgan bo`lib, ular yer yuzining hamma qit`alarida umrguzoronlik qilayotganligini haqida xohlagancha faktik materiallar keltirish mumkin. Masalan, Amerikada istiqomat qiluvchi hindularning siyu qabilasi tilini o`rgangan Abror Karimullin ularning leksikonida "yosh", "baqa", "bir", "ikki", "uch" singari besh yuzdan ortiq turkiycha so`z qo`llanishda ekanligini haqidagi dallilning o`zyoq Xristofor Kolumb ikki karra adashganligining yorqin dalillidir. Birinchidan, u Hindistonga emas, balki keyinchalik Amerika Vispuchi nomi olgan Amerika qit`asiga kelgan edi. Holbuki, Abu Rayhon Beruniy bundan qariyib 500 yil oldin loydan globus yasagan holda, o`zining "Hindiston" asarida "... Yerning choragi ma`muradir. Ma`muraning g`arb va sharq tomonidan Muhit okeani(Atlantika va Tinch okean) o`rab turibdi. Bu Muhit okeani, yerning obod qismini dengizlarning narigi tomonida bo`lishi mumkin bo`lgan quruqlik yoki odam yashaydigan orollardan ikkala yoqdan(g`arb va sharqdan) ajratib turadi..." [1., 721]- degan edi. Ikkinchidan ular hindular emas, turkiy qabilalar edi.

Turkiylarning eng qadimgi yozuvi bo`lgan dulbarjin yozuvidagi toshbitiklarda ham davlat boshqaruvi, harbiylik san`ati singari sohalar hamda turkiy elatlar haqida aniq dalillar keltirilgan. Mahmud Koshg`ariyning "Devonu lug`otit turk", Yusuf xos Hojibning "Qutadg`u bilig", Adib Ahmad Yugnakiyning "Hibbatul haqoyiq", Rabg`uziyning "Qissai Rabg`uziy", Abulg`ozi

[1] Prof. Dr., Semerkant Devlet Üniversitesi, murodkasim63@mail.ru

Bahodirxonning “ Shajarai tarokima” singari asarlarda ham turkiy tillarning lug`at boyligi haqida qiziqarli ma`lumotlar berilgan.

Qadimgi xalqlardan bo`lgan turkiylar tarixi juda uzoqlarga borib taqaladi. Arxeologik qazishmalar olib borgan olimlarning ma`lumotlariga qaraganda, hozirgi O`zbekiston hududi azaldan madaniyat makazi bo`lganligi bois u yerda ilm-fan, milliy humarmandchilik hamda savdo- sotiq rivojlanganligini oid ko`plab ashyoviy dalillar topilgan. Ushbularga asoslanib aytishimiz mumkinki, turkiy til, jumladan, o`zbek tili qadimiy tillardan biri hisoblanadi.

Turkiy xalqlar ichida o‘z mavqei va o‘rniga ega bo‘lgan o‘zbek tili ancha murakkab tarixiy sharoitda shakllangan bo‘lib, u turkiy tillar sistemasidagi ko‘p dialektli til bo‘lib, uning dialekt va shevalari o‘zining fonetik, leksik hamda grammatik qurilishi bilan bir-biridan jiddiy farq qiladi. Bu farqlarning bosh omili unda turkiy tillar uch guruhi: o‘g‘uz, qipchoq va qarluq lahjalariga xos xususiyatlarning to‘la mujassam etganligidadir. Shu bois ham o‘zbek xalq shevalarini atroflicha o‘rganish, klassifikatsiya masalalarini aniqlashtirish, keng monografik hamda umumlashtiruvchi ilmiy- tadqiqotlarni zamonaviy metodlar asosida yaratish dialektologlarning birinchi galdagi vazifasi bo`lishi lozimligini taqoza etmoqda.

O‘tgan asrning birinchi choragidan boshlab o‘zbek dialektologlari tomonidan Farg‘ona, Zarafshon vodiylari hamda Toshkent, Buxoro, Qashqadaryo, Xorazm vohalari va boshqa hududlar shevalaridagi xilma –xilliklar va o‘ziga xos xususiyatlarni o‘rgani va ularning adabiy tilga munosobatini aniqlash, klassifikatsiya qilish hamda ularning areal xaritasini tuzishga tayyorgarlik ko‘rish boasida dastlabki qadamlar qo‘yildi. Bu ishlarda rus turkolog olimlari E. D. Polivanov, K. K. Yudaxin, A. K . Borovkov, I. I. Zarubin V. V. Reshetovlar hamda G‘ozi Olim Yunusovlarnig xizmatlari beqiyosdir. Ayniqsa o‘zbek tili jonkuyari professor V. V. Reshetovning xizmatlari katta bo‘ldi. U nomzodlik dissertatsiyasini “O‘zbek tilining Marg‘ilon shevasi” (1940) , doktorlik dissertatsiyasini “ Toshkent viloyatining Qurama shevalari” tadqiqiga bag‘ishladi. Keyinchalik “O‘zbek dialektologiyasi”(1962, 1978) darsligini yaratdi.

Samarqand viloyati o‘zbek shevalarini o‘rganilishi va tadqiq etilishi E. D. Polivanov nomi bilan bevosita bog‘liqdir. U “Samarqand shevasining unlilari” (1928), “Samarqand o‘zbeklari tilining namunasi”(1935), “Lug‘at va termin to‘plovchilarga qo‘llanma”(1934) singari shevalar tadqiqiga bag‘ishlangan ishlari bilan viloyat shevalarini o‘rganishni boshlab berdi. Olimning bu ishlari o‘tgan asrning 30- yillarida uyushtirilgan ekspeditsiyalar mahsuli edi. Keyinchalik bu ishlarning tashkilotchisi va tashabbuskori professor Ulug‘ Tursunov bo‘ldi. Uning bu boradagi xizmatlari benihoyatda ko‘p va keng qamrovli edi.

O‘tgan asrning 50- yillariga kelib, O‘zbekiston davlat universiteti (hozirgi Samarqand davlat universiteti) professor Ulug‘ Tursunov boshchiligida Samarqand viloyati va respublikaning turli tumanlariga dialektologik ilmiy ekspeditsiyalar uyushtirildi. Ekspeditsiyalarda to‘plangan boy materiallar asosida keng ko‘lamli monografik tadqiqotlar yuzaga keldi. Olingan natijalar asosida H.

Berdiyorovning Burqut , X. Doniyorovning Baxmal, V. Egamovning G‘allaorol , H. G‘ulomovning Jizzax , M. Valiyevning Nayman , N. Rajabovning Qarnob , M. Ahmedovning Jo‘sh , X. Jo‘rayevning Turk-kaltatoy, B. Jo‘raevning Shahrisabz, M. Mirsoatovning Qirq , Y. Ibragimovning Xo‘jayli –Qo‘ng‘irot , E. O‘razovning Janubiy Qoraqalpog‘iston, A.Mamatqulovning Sherobod, T. Qudratovning Qashqadaryo oraliq shevalariga tadqiqiga bag‘ishlangan bir qator monografik tadqiqotlar yaratildi. Ulug‘ Tursunovdan keyin Samarqand dialektologiyasi maktabinining rivojlanishiga professorlar Xudoyberdi Doniyorov va Nazar Rajabovlar barakali hissalarini qo‘shdilar.

Professor Xudoyberdi Doniyorov Samarqand viloyati sharqiy hududi yuzasidan keng qamrovli tadqiqot ishlarini olib bordi. Domla Samarqand viloyati va uning atrofi shevalarining etnogenetik va lingvistik xususiyatlari ustida doimiy ravishda izlanish va kuzatishlar olib borgan mohir tadqiqotchi edi. U kishining qalamiga mansub “O‘zbek xalqining shajara va shevalari”(1968), “Alisher Navoiy va o‘zbek adabiy tili”(1972), “ O‘zbek tilining jlovchi dialektlarini adabiy til bilan qiyoslab o‘rganish”, “Eski O‘zbek tili va qipchoq dialektlari”(1977) “Qipchoq dialektlarining leksikasi”(1979) singari yirik monografik tadqiqotlar yaratildi. Ustoz “Hozirgi o‘zbek adabiy tili” (1980) darsligining “ Fonetika” va “Leksikologiya” qismlari muallifidir. Domlaning tashabbusi bilan Samarqand davlat universitetida tashkil etilgan “O‘zbek xalqi shevalari va xalq og‘zaki ijodini o‘rganish laboratoriyasi” ham tashkil etilgan edi.

Professor Nazar Rajabov tomonidan g‘arbiy Samarqand hududi shevalarini tadqiq etish barobarida “O‘zbek shevalari leksikasidan materiallar(1976), “O‘zbek tilining G‘arbiy Samarqand shevalari”(1977), “O‘zbek xalq shevalarida fe’lning morfologik tuzilishi”(1990), “O‘zbek shevalarida fe’l shakllarining almashinib qo‘llanishi” (1991), “O‘zbek shevashunosligi”(1996) singari kitoblar nashr etildi.

Samarqand viloyatida o`zbek adabiy tilining asosini tashkil qiluvchi qipchoq, o`g`uz hamda qarluq-chigil lahjalari vakillari istiqomat qilishadi. Viloyatning Samarqand shahri, Samarqand tumani, Urgut tumani markazi hamda G`o`s, Ispanza, Mergancha, Omonqo`ton singari q`org`onlarida, Tayloq tumanining Sochak, Bog`izag`on, Qoziqo`rg`on, Payshanbasiyob, Pastdarg`om tumaniga qarashli Charxin, Arabxona qor`g`onlari, Oqdaryo tumanining Dahbet, Po`latdarxon, Yangiqo`rg`on, So`g`onchi, Paxtachi tumanining Qarnob, Narpay tumani hududiga qarashli Mirbozor singari maskanlarda hamda Kattaqo`rg`on shahri hamda Kattaqo`rg`on tumanining asosiy aholisi qarluq-chigil lahjasida gaplashadi.

Qipchoq lahjasida viloyatning barcha tumanlarida, jumladan, Kattaqo`rg`on tumanining Moybuloq hududidagi o`ndan ortiq qishloqlar, Urgut va Tayloq tumanlari aholisining 50% dan ortig`i so`zlashadi.

O`guz lahjasida esa Pastdarg`om tumaning Chandir qishloq fuqarolar yiginiga qarashli 10ga yaqin, Samarqand tumanining Cortutut, sobiq “Do`stlik” jamoa xo`jaligi hududida joylashgan

Turkman, Urganji, Chordara singari qishloqlarda hamda Samarqand shahrining Ko`lobod, Panjob, Xo`ja Sohat, Do`ng qishloq, Bo`g`ishamol, Bog`isaroy, Saidlar, Mingtut, Saidrizo Alizoda, Marhabo, Saratepa, Hazora singari mahallalarda umrguzoranlik qilishadi.

Kelajakda viloyat hududida istiqomat qiluvchi lahja vakillarining joylashish o`rnini belgilash hamda ularnig areal xaritasini tuzish maqsadga muvofiqdir. Bu nafaqt dialektologlarga, balki tarix, etnografiya, arxeologiya, san`atshunoslik, madaniyatshunoslik singari soha vakillari uchun ham muhim qo`llanma bo`lishi shubhasizdir.

Viloyat o`zbek shevalarining lingvistik xususiyatlari xilma xil bo`lib, ular bir-biridan lug`aviy, fonetik, grammatik hamda lingokulturologik tomondan farq qiladi. Olib borgan kuzatishlar natijasida shu narsa ayon bo`ldiki, shahar yoki qo`rg`onlarda milliy hunarmandchilik yaxshi rivojlanganligi bois ularga xos lug`aviy qatlamlar, ya`ni sohaga doir terminologiya yuzaga kelgan. Ushbu yerlarda ko`proq qarluq-chigil lahjalari vakillari yashaganligi bois bu ishlar bilan asosan ular shug`ullanishgan.

Chorvachilik va dehqonchilik bilan shug`ullanish tabiatan asosan tumanlar hissasiga to`g`ri kelganligi bois ular bilan aksariyat qipchoq, qisman o`g`uz shevalari vakillari shug`ullanishadi. Soha leksikasiga doir terminlarning yuzaga kelishi ham ularning og`zaki nutqi bilan bog`liq holda shakllanganligiga guvoh bo`lish mumkin.

Viloyatning shahar va unig atrofida yashovchi o`g`uzlari nutqida esa asosan milliy hunarmandchilik, tumanlarda yashovchilarida esa qishloq xo`jaligi va chorvachilikka xos terminlar shakllanganligini ko`rish mumkin.

Sheva adabiy tilni boyituvchi manba va uni oziqlantirib turuvchi buloqdir. Shu bois ham uni avaylab asrashimiz lozim bo‘ladi. Undagi boy materialni akademik Sh. Shoabdurahmonov aytganidek, “Agar yaqin kelajakda o‘zbek traditsion leksikasi to‘laligi bilan qayd etib olinmasa, barcha ma’suliyatni hisobga olgan holda aytish mumkinki, keksa avlod tugab borishi bilan, tilning ular hofizasida saqlanib, bizgacha etib kelgan qimmatli ma’lumotlarining bir qismi hamishalikka yo‘qolishi mumkin “[2, 325]. To‘g‘ri , ba’zi olimlar ta’kidlaganidek, vaqt o‘tishi bilan shevalar yo‘qolib borishi, unitilishi mumkin. Hozirgi paytda yoshlar deyarli adabiy tilda gaplashadilar. Shevalarning o‘ziga xosliklarini viloyat va tuman markazlaridan ancha olisda bo‘lgan qishloq va ovullardan qidirish mumkin. Leksikasi va fonetikasi jihatdan o‘ziga xosligi bilan boshqa shevalardan ajralib turuvchi Forish shevasi (to‘g‘ri bu sheva tahlili bo‘yicha ayrim tilshunoslarning ba’zi bir maqollari ham yo‘q emas) hamon keng monografik tadqiqot olib boruvchilarini kutib yotibdi. Samarqand shahar va Urgut tumani shevalari haqida shunday fikrni aytish mumkin.

Ona tilimiz leksikasining yana bir muhim manbai milliy hunarmandchilik terminlari hisoblanadi. Chunki unda ma’lum hudud nuqtai nazaridan sohaga oid so‘z va terminlar ma’lum darajada farqlanadi. Shu bois hunarmandlar nutqiga xos so‘z, termin, hatto jargon va argolarni yig‘ish hamda nashr etish muhim ahamiyat kasb etadi. Shu bois ham ularni ham zudlik bilan yig`ib

olish maqsadga muvofiqdir[3., 45]. Chunki hunarni kelgusi avlodga meros sifatida qoldirish jarayonida uning terminologiyasi ham ixtiyoriy ravishda yoshlar leksikoniga o‘tishi , tabiiy. Ayniqsa, bu holat milliy terminologiyamizni yanada takomillashtirish ishlari olib borilayotgan bir paytda asqotishi shubhasizdir. Chunki shu paytgacha shevalar yuzasidan olib borilgan tadqiqotlarda asosan uning fonetik, grammatik, qisman lug‘aviy xususiyatlariga e’tibor berildi. So‘z boyligini to‘plash, regional yoki sohalar bo‘yicha lug‘atlar tuzish singari ishlarga deyarli e’tibor berilmadi. O‘zbek tilshunosligida bor-yo‘g‘i 14 ming so‘z va terminni o‘z ichiga olgan “O‘zbek shevalari lug‘ati”(1971)dan boshqa lug‘at nashr etilgan emas. Holbuki, o‘zbek tilshunosligida xalq shevalari bo‘yicha 20dan ortiq, Samarqand viloyati shevalari yuzasidan 10dan ortiq dissertatsiyalar yoqlangan. Soha terminologiyasi bo‘yicha esa yigirmaga yaqin dissertatsiyalar yoqlangan bo‘lib, ularda berilgan materiallar ishlarning “Ilova”sida qolib ketmoqda. Faqat N. Mirzayevning “ O‘zbek tilining etnografizmlarining izohli lug‘ati”(1991)ni hisobga olmagan holda boshqa birorta lug‘at chop etilmagan, hisob. Taniqli tilshunoslar To‘ra Nafasovning “Qashqadaryo o‘zbek xalq so‘zlari”(2011), Bosim To‘ychiboyev va Qozoqboy Qashqirlining Zominning til qomusi”(2012) singari hudud lug‘aviy boyligini o‘zida mujassam etgan izohli lug‘atlar nashr etilganligini manuniyat bilan qayd etish o‘rinlidir. Ayni paytda SamDUda “Samarqand vloyati o`zbek shevalari izohli lug`ati”ni tuzish ishlari boshlab yuborilganligini alohida ta`kidlash lozim bo`ladi. Buning uchun professor Xudoyberdi Doniyorov tomonidan tashkil etilgan “O‘zbek xalq shevalari va xalq og‘zaki ijodini tadqiq etish laboratoriyasi”ni qayta ochish lozim. Bu xayrli ishga filologiya fakultetining barcha jamoasi va ona tili jonkuyarlarini jalb etish kerak bo‘ladi. Hamma o‘qituvchiyu talaba bir yoqadan bosh chiqarib faoliyat ko‘rsatsa, ko‘zlangan maqsadga erishish mumkin.

Galdagi vazifalarimizdan yana biri qadimdan “Buyuk ipak yo‘li” chorrahasida joylashgan Samarqand va unga tutash bo‘lgan hududlar shevalariga xos leksik birliklarni va hunarmandlar nutqidagi so‘z va terminlarni zudlik bilan yig‘ib olib, chop etishdan iboratdir. Ushbu jarayonni boshqa viloyatlarda ham ommalashtirish lozim. Aks holda ko‘p narsani boy berib qo‘yishimiz mumkin. Shu bilan birga to‘plangan materiallar va tuzilajak lug‘atlar jahon tilshunosliklarida yaratilayotgan kamida bir milliondan ortiq so‘z va terminni o‘z ichiga olgan “Til korpuslari”ni o‘zbek tilida yaratishda ham asqotishi, shubhasizdir. Bu ishga nafaqat ziyolilarni, balki o‘zbek tilini ona tilim, deb hisoblovchi ommani jalb etish davr talabidir.

Adabiyotlar

ABDIYEV M. (2005). *“Sohaviy leksikaning sistem tahlili(Samarqand viloyati kasb-hunarlari materiallari asosida)”,* Filologiya fanlari doktori ilmiy darajasini olish uchun yozilgan dissertatsiyasi, Toshkent.

MIRZAYEV N. (1991). *“O‘zbek tili etnografizmlarining izohli lug‘ati”.* Toshkent: Fan.

NAFASOV T. (2011). *“Qashqadaryo o‘zbek xalq so‘zlari”.* 1-qism – Toshkent: Fan

O`ZBEKISTON MILLIY ENSIKLOPEDIYASI (2000). *"1- jild.- Toshkent: “O`zbekiston milliy ensiklopediyasi”,* Davlat ilmiy nashriyoti.

SHOABDURAHMONOV SH. (1962). *“O‘zbek adabiy tili va o‘zbek xalq shevalari”.* Toshkent: Fan.

TO‘YCHIBOYEV B. (2012). “Qashqirli Q. Zominning til qomusi”. *O`zbekiston milliy ensiklopediyasi.* Davlat ilmiy nashriyoti, Toshkent.

“Istiqlol davri o`zbek dialektologiyasining dolzarb muammolari” mavzusidagi professor Xudoyberdi Doniyorov tavalludining 90 yilligiga bag`ishlab o`tkazilgan Respublika ilmiy-nazariy konferensiyasi materiallari. 2017 – yil 18-19 may, Samarqand. – Samarqand -2017.

MATN TRANSLITERATSIYASINI YARATISH MASALASI

Metin Çevirisi Oluşturma Sorunu

The Problem Of Creating Text Transliteration

Sayyora ABDURAHMONOVA[1]

Annotatsiya

Ushbu maqolada o'zbek matn uslubiga xos transliteratsiyani yaratish ilgari surilgan. Shu bilan birga o'zbek tilidagi ikki xil alifbodan foydalanish natijasida yuzaga keladigan muammolar ham ko'rsatib berilgan. Maqolada ilgari surilayotgan har bir muammo bilan birga uning yechimiga ham alohida to'xtalib o'tilgan. Ba'zi o'rinlarda parallel ravishda qo'llanilayotgan ikkala alifboda mavjud bir-biriga o'xshamaydigan istisnoli holatlarni bartaraf etishda matn transliteratsiyasini amalga oshiradigan dastur algoritmi qanday ishlashi xususiga ham ma'umotlar aytib o'tilgan.

Kalit so'zlar: *transliteratsiya, alifbo, dastur, krill, lotin, matn muharriri, dastur algoritmi, parallel alifbo.*

Özet

Bu araştırmada Özbekçe metne özgü harf çevirisinin oluşturulması açıklanmaktadır. Ayrıca iki farklı Özbek alfabesinin kullanılmasından kaynaklanabilecek sorunlara da dikkat edilmektedir. Bildiri bu sorunlara ve çözümüne odaklanmaktadır. Ayrıca, bazı yerlerde paralel olarak kullanılan iki alfabedeki istisnaları ortadan kaldırmak için bir metin transliterasyon programı algoritmasının nasıl çalıştığına dair bilgiler de var.

Anahtar Sözcükler: *harf çevirisi, alfabe, program, krill, Latin, metin düzenleyici, program algoritması, paralel alfab.*

Abstract

This article promotes the creation of transliteration in the Uzbek text style. The problems caused by the use of two different alphabets in the Uzbek language are also shown. The article focuses on each problem and its solution. There is also information on how a text transliteration algorithm works to eliminate the exceptions that exist in both alphabets used in parallel in some places.

Keywords: *transliteration, alphabet, program, krill, Latin, text editor, program algorithm, parallel alphabet.*

Bugungi kunda o'zbek tilshunosligining kompyuter lingvistik ta'minoti bilan bog'liq hal etilishi lozim bo'lgan bir qator muammoli masalalar mavjud bo'lib, ularni ilmiy jihatdan hal etishda tilshunoslar hamda kompyuter dasturchilarining birgalikda, o'zaro hamkorlikda ishlashi talab etiladi.

1-muammo: O'zbek tili imlo qoidalarini o'zida mujassamlashtirgan matn transliteratsiyasini yaratish masalasi.

Ayni vaqtda mamlakatimizda ikki xil yozuv parallel ravishda ishlatilmoqda: krill va lotin yozuvi.

Xuddi mana shu ikkala yozuvdagi so'zlarning turli shakllar bilan yozilishi transliteratsiya algoritmnida murakkab ko'rinishni hosil qiladi. Masalan, сентябрь– sentabr, бюджет–budjet, нуқтаи назар – nuqtai nazar, мўъжиза – mo'jiza, 2015 йил – 2015-yil.

[1] Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o'zbek tili va adabiyoti universiteti O'zbek filologiyasi fakulteti Til nazariyasi kafedrasi o'qituvchisi/O'zbekiston, E-pochta: Sayyora-2018@mail.ru sayyoraabdurahmon@gmail.com

So‘zlarning bunday o‘zgarishlar bilan transliteratsiya qilinishi uchun tilshunoslikda ma’lum bir qonun-qoidalar kiritilgan, ayrim istisno holatlar mavjud. Mana shu istisno holatlar dasturchini tuzilajak algoritmga qo‘shimcha shartlarni kiritishga majbur qiladi. Bu esa algoritm tuzishdagi optimallik darajasining pasayishiga olib keladi. Masalan, krilldan lotinga o‘girish jarayonida birgina **“ц”** va **“е”** harflari bilan bog‘liq muammolarni ko‘raylik:

1. krilldagi **ц** harfi lotinga o‘tganda **s** kabi yoziladi, qachonki u so‘z boshida, so‘z oxirida (hatto unlidan keyin kelsa ham), old qo‘shimchadan va undoshdan keyin kelsa. Faqat unlidan keyin kelsa **ts** kabi yoziladi;

2. krilldagi **е** harfi lotinga o‘tganda **ye** kabi yoziladi, qachonki u so‘z boshida, unlidan keyin, **ь** (yumshatish) belgisidan keyin va **ъ** (ayirish) belgisidan keyin kelsa. Faqat undoshdan keyin kelsa **е** shaklida qoladi.

Ko‘rib turganimizdek, yuqoridagi holatlar e’tiborga olinadigan dastur-protsedurani tuzish uchun unga qadar ayrim shartlar ham mavjudki, ularning bajarilgan bo‘lishi bizning algoritm tuzish uchun tutgan yo‘limizga xalaqit bermasligi lozim.

Transliteratsiya bilan bog‘liq muammolar hali talaygina. Masalan, yuklamalar, qatnashgan so‘zlarni o‘girishda ham jiddiy muammoga duch kelish mumkin. Xususan, “u” yuklamasini olib qaraylik. Krillda “Сену мен” kabi jumladagi “u” yuklamasi lotinga o‘tgana chiziqcha bilan yoziladi “Sen-u men” kabi. Vaholanki, yuklamasiz holda “u” bilan tugaydigan “буғу”, “урғу” kabi mustaqil o‘zak so‘zlar ham mavjud. Xuddi shuningdek, “ю” yuklamasi ishtirok etgan so‘zlarda ham murakkabliklar bor. Masalan, “келдию кетди” birikmasi “keldi-yu ketdi” shaklida yozilishi kerak. Bunda birinchi holat uchun yozilgan algoritm ikkinchi holatni inkor qiladi.

Yuqorida qayd etilgan ziddiyatli muammolar arab yozuvidagi matn transliteratsiyasida ham faol tus oladi. Ma’lumki, arab yozuvidagi tarixiy asarlarimizning aksariyati o‘sha zamondagi xattotlar tomonidan nasta’liq usulida bitilgan qo‘lyozmalardan iborat. Zamonaviy adabiyotlarda esa arab alifbosiga tegishli bosma harfalar nasx usuli bilan yasalgan bo‘lib, aynan mana shu harflarning har biri uchun kompyuterda maxsus kodlar mavjud.

Kompyuterda matn bilan ishlash faqatgina kodlar sistemasidan foydalangan holatda tashkil etiladi. Har bitta harf yoki belgi uchun (hatto raqamlar ham) alohida bitta kod bilan ajratilgan.

Intellektual uslubdagi matn transliteratsiyasini yaratishning amaliy ahamiyati quyidagilardan iborat:

- Katta yoshdagi kishilar kompyuterga matn kiritish (yoki matnni o‘qish) chog‘ida krill imlosidan foydalanishni afzal ko‘radilar. Demak, matnni avval krill imlosida kiritib, so‘ng lotin imlosiga avtomatik o‘girish ular uchun ayni muddao sanladi.

- Turli joylarda lotin imlosida yozilgan matnlarda xatoliklar uchrab turadi. Bu holat imlo savodxonligiga salbiy ta’sir ko‘rsatadi.

- O‘zbek olimlarining krill imlosida yozgan noyob asarlari, shuningdek, arab yozuviga asoslangan o‘zbek tilidagi tarixiy asarlarning barchasi hali to‘la-to‘kis lotin yozuviga o‘girilmagan.

Mana shu sabablarga ko‘ra o‘zbek alifbosi xususiyatlarini o‘zida keng mujassam ettirgan intellektual dasturlarni yaratish davr talabi hisoblanadi.

2-muammo. O‘zbektili alifbosi xususiyatlarini o‘zida mujassamlashtirgan avtomatik ro‘yxat tartibotini yaratish masalasi.

Kundalik hayotimizda kishilarning ismi shariflari, turli obyektlar yoki buyumlarning nomlaridan tuzilgan ro‘yxatni yoki lug‘at tuzishdan iborat vazifalarni kompyuterda qayta ishlayotib, ularning bosh harflari bo‘yicha muayyan bir alifbo tartibiga ko‘ra saralash muammosiga duch kelamiz. Xususan, bunday muammoga MS Office paketi dasturiy mahsulotlari bilan ishlovchilar ko‘proq duch kelishadi.

MS Word matn muharriridagi har bir simvol (harf, raqam va boshqa belgilar) uchun maxsus kodlar tayinlangan bo‘lib, bu kodlar 0 dan 65535 gacha bo‘lgan butun qiymatli sonlar bilan ifodalanadi.

Kodlarning o‘sib boorish tartibiga qarab simvollar shunday joylashtiriladiki, ular uchun saralash (tartiblash) amali bajarilganda MS Wordda joriy etilgan rejimga ko‘ra ingliz tili alifbosini tashkil etuvchi A dan Z gacha bo‘lgan harflar hamda rus tili alifbosini tashkil etgan krill alifbosidagi A dan Я gacha bo‘lgan harflar shu alifbolarda tutgan o‘rniga qarab to‘g‘ri saralanganligini ko‘rish mumkin.

Ammo bugungi kunda biz parallel ravishda foydalanayotgan lotin va krill yozuviga asoslangan o‘zbek alifbosi uchun bunday saralash talabga javob bermaydi (1-jadval):

Ro‘yxatning asl tuzilgan holati	**MS Word joriy tartibiga ko‘ra saralanish**	**Bizning alifbomiz bo‘yicha saralanish**
Anor	Anor	Anor
Sumalak	Banan	Banan
Tuxum	Choy	Gilos
Choy	G‘alla	Olma
Shaftoli	Gilos	Sumalak
O‘rik	O‘rik	Tuxum
Olma	Olma	O‘rik
Gilos	Shaftoli	G‘alla
Banan	Sumalak	Shaftoli
G‘alla	Tuxum	Choy

Bizning alifbomiz bo‘yicha ro‘yxatning to‘g‘ri saralanganlik holati jadvaldagi uchinchi ustunda berilgan. Mazkur alifboda “Ch” dan keyingi o‘rinlarda turgan “Ng” harfi va’ (tutuq belgisi) o‘zbek tili leksikasida birorta ham so‘z boshida kelmaydi va shunga ko‘ra bosh harflar bo‘yicha

saralash tartibini “A” dan “Ch” gacha deb qabul qilishimiz mumkin. Shuni ham ta’kidlab o‘tish joizki, saralash amali bosh harflardan keyin kelgan barcha kichik harflarga ham tegishli bo‘lishi shart. Shunga ko‘ra bosh harflardan keyin kelgan barcha kichik harflarga ham tegishli bo‘lishi shart. Shunga ko‘ra, bosh harfdan keying o‘rinlarda keladigan kichik harflar zanjiri uchun ham endi to‘g‘ri saralashni a dan’ (tutuq belgisi) gacha deb olish lozim bo‘ladi.

2-jadval:

Ro‘yxatning asl tuzilgan holati	**MS Word joriy tartibiga ko‘ra saralanishi**	**Bizning alifbomiz bo‘yicha saralanganda**
Masal	Ma’no	Maktab
Maorif	Maktab	Maorif
Maktab	Maorif	Masal
Ma’no	Masal	Mashina
Mashina	Mashina	Ma’no

Bugungi kunda ko‘pchilik foydalanuvchilar kompyuterning turli dasturiy vositalaridan foydalanishadi. Ammo ularning orasida MS Office dasturiy mahsulotlari faol vositaga aylangan. Shu sababli, eng avvalo, MS Office dasturiy mahsulotlari bilan bog‘liq muammoli masalalarni hal etish lozim. Shu sababli dastlabki qadam sifatida, bunday muammoni MS Word 2003 matn muharririning VBA muhitidan foydalanib, hal qilishga harakat qilingan[2]. Yuqorida qayd etilgan masalalardan tashqari tilshunoslik sohasida kompyuterdan to‘liq hamda samarali foydalanish, ba’zi ishlarni avtomatlashtirish orqali mehnat unumdorligiga erishish borasida olib boriladigan tadqiqotlar talaygina. Jumladan, matnni avtomatik tahrirlash, mashina tarjimasi,avtomatik til o‘rgatish, mukammal ko‘rinishdagi elektron lug‘atlar, bilimlarni baholashga doir intellektual dasturiy ta’minotlarni o‘zbek tilida yaratish masalalari shular jumlasidandir.

Xulosa qilib aytadigan bo‘lsak matnni lotin alifosiga o‘tkazish bilan bog‘liq ishda ta’minotchi zimmasiga yuklanadigan vazifalar, istisno holatlarni qay tarzda dasturda aks ettirish mumkin degan masalalar o‘rtaga qo‘yiladi. Shuningdek, mutaxassislar tomonidan yaratilgan o‘zbek matnlari uchun xos bo‘lgan avtomatik ro‘yxat tartiboti bilan bog‘liq ish topib o‘rganilgan, tahlil qilinadi.

Yuqorida qayd etilgan masalalardan tashqari tilshunoslik sohasida kompyuterdan to‘liq hamda samarali foydalanish, ba’zi ishlarni avtomatlashtirish orqali mehnat unumdorligiga erishish borasida olib boriladigan tadqiqotlar talaygina. Jumladan, mashina tarjimasi, avtomatik til o‘rgatish,

[2] Норов А.М., Маллаев А.С., Муродов Ш.А. Компьютер лингвистик таъминотида ўзбек тили матн услубига хос долзарб муаммолар/”Профессор Иномжон Расуловнинг илмий мероси ва ҳозирги замон ўзбек тилшунослигининг долзарб муаммолари” мавзуидаги илмий-назарий конференция материаллари”/ Тошкент-2015, 231-бет.

mukammal ko‘rinishdagi elektron lug‘atlar, bilimlarni baholashga doir intellektual dasturiy ta’minotlarni o‘zbek tilida yaratish masalalari shular jumlasidandir.

Foydalanilgan Adabiyotlar

АБЖАЛОВА М.А. (2019). *Ўзбек тилидаги матнларни таҳрир ва таҳлил қилувчи дастурнинг лингвистик модуллари (расмий ва илмий услубдаги матнлар таҳрири дастури учун).* Филология фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси. − Фарғона.

MENGLIYEV B. (2012). *Hozirgi o‘zbek adabiy tili.* O‘quv-uslubiy majmua. Toshkent.

MUHAMEDOVA S. (2007). *Kompyuter lingvistikasi (metodik qo‘llanma).* Toshkent: Tosh DPU. B. 3-6.

ПУЛАТОВ А.К., ДЖУРАЕВА Н. (2002). *Разработка формальной модели грамматики узбекского языка // Узбекский математический журнал.* №1.-С.47-54.

ПЎЛАТОВ А. (2011). *Компьютер лингвистикаси.* Тошкент.

RAHIMOV A. (2011). *Kompyuter lingvistikasi asoslari.* Toshkent.

YO‘LDOSHEV B. (2004). *O‘zbek kompyuter lingvistikasi muammolari haqida // O‘zbek tilshunosligi masalalari (ilmiy maqolalar to‘plami).* Samarqand: SamDU. – B. 17-22.

Xorijiy Tillardagi Adabiyotlar

JURAFSKIY Daniel & MARTIN James H. (2007). *Speech and Language Processing: An introduction to natural language processing, computational linguistics and speech recognition.*

БЕЛОНОГОВ Г.Г. (2004). *Компьютерная лингвистика и перспективные информационные технологии.* М.

МАРЧУК Ю.Н. (2007). *Компьютерная лингвистика.* М.: АТС: Восток и Запад.

ПИОТРОВСКИЙ Р. Г. (1989). *Текст, машина, человек.* М.: Просвещение.

СУББОТИН М.М. (1994). *Гипертекст. Новая форма письменной коммуникации.* ВИНИТИ, Сер. Информатика.

БЕЛОНОГОВ Г.Г. (2004). *Компьютерная лингвистика и перспективные информационные технологии.* М.: Русский мир.

Internet Manbalari

http://Www.Russian.Slavica.Org

http://www.kv.minsk.by/index1999262201.htm.

http://www.iitp.ru/iitp/lab15htm.

http://www.rsuh.ru/dl/glava10rihgt9.htm.

BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEK TÜRKÇESİNDE TAZİYE SÖZLERİ

Words Of Condolences In Uzbek After Independence

Fatma AÇIK[1]

Özet

Çalışmamızın temel amacı, insan hayatının tabii bir sonucu olan ölüm olgusu ve ölünün ardından taziye sözlerine ilişkin görünüşteki değişikliklerden bağımsızlık sürecinin taziye sözleri üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Her kültürde ölüme ilişkin, hayatın sonu veya varoluşun bir başka biçimine geçişi şeklinde inanışlar mevcuttur. Ölüm olgusunu değerlendirmenin temelinde kültürel değerlendirmeler yatmaktadır. Özbek kültüründe ölüm ve ölüme bağlı ritüeller son derece önemlidir. Sovyetler döneminde defin ve defin sonrası dini ritüeller gerçekleştirilemese de örfi ritüellere bağlı kalınmıştır. Defin sonrası yemek verme, taziyede bulunma, dini bayramlarda özellikle gelin evini ve taziye evini ziyaret gibi uygulamalara Özbekler titizlikle riayet etmişlerdir. Taziye esnasında söylenen aileye, kişiye hemdertlik bildiren sözlerin bağımsızlık sonrasında görünümlerinde bazı değişiklikler olmuştur. Bu bildiride 1990 öncesinde ölüm sonrasında aile yakınlarına söylenen taziye sözleri ile 1990 sonrasında söylenen taziye sözleri arasında karşılaştırma yapılarak toplumsal değişim üzerinde durulacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Özbekistan, taziye sözleri, toplumsal değişim.*

Abstract

The main purpose of our study is to reveal the effect of the phenomenon of death, which is a natural consequence of human life, and the process of independence from the apparent changes in the words of condolence after the death on the words of condolence. In every culture, there are beliefs about death, the end of life or the transition to another form of existence. Cultural evaluations are the basis of evaluating the phenomenon of death. Death and rituals related to death are extremely important in Uzbek culture. Although religious rituals could not be performed during the burial and after the burial in the Soviet period, customary rituals were adhered to. Uzbeks meticulously observed practices such as giving food after the burial, offering condolences, and visiting the bride's house and the condolence house during religious holidays. There have been some changes in the appearance of the words expressing condolence to the family and the person, which were said during condolences after independence. In this paper, social change will be emphasized by making a comparison between the words of condolence said to family relatives after death before 1990 and the words of condolence said after 1990.

***Keywords:** Uzbekistan, condolences, social change*

Giriş

Ölüm gerçek anlamda "hayatın zıddı" demektir. Mecazî olarak, mevcut gücün kaybolması, akıl kuvvetinin zevali, uyku, hüzün, fakirlik, dilencilik, zillet, yaşlılık, isyan gibi pek çok anlamda kullanılır. Türkçe "ıslak, yaş" anlamına gelen *öl-* kökünden türetilmiş (Kaşgarlı 2012: 456) olan ölmek fiilinin kök anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesi nedeniyle Türkler de ölmek, yeni bir hayata geçmek şeklinde değerlendirilmiştir. Ölüm terimi yerine kullanılan diğer adlandırmalara bakıldığında, ölümün bir yok oluş değil, dünya değiştirme olduğu görülür. Ölüm yerine kullanılan "kaybolmak", "yolunu kaybetmek", "kuş gibi uçtu" (Roux 1999: 157) gibi diğer kavramlar, iki dünya arasındaki geçişi işaret eder. Ayrıca yüksek seviyedeki insanlar için ölmek fiili yerine *uç-, uça bar-, kergek bol-* fillerinin kullanıldığı bilinmektedir (Tekin 2008: 13-17-41-45).

Dini ve kültürel motiflere sahip olan ölüm olgusu, bir toplumun hayata ilişkin bakış açısını yansıtmaktadır. Geleneksel toplumlarda bireyler ölüme ve ölüm fikrine alışık ve barışık bir şekilde yaşamaktadır. Bir kabulleniş daha doğrusu "rıza gösterme" duygusu hakimdir. Hayatla ölüm bir

[1] Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü fatmaacik1@gazi.edu.tr

arada ve birbirini tamamlayan süreçler olarak görülmektedir. Modern toplumlarda birey, ölüm ve ölümle ilgili her şeyi hayatın dışına itme çabasındadır. Bu durumu Göka (2009: 30) geleneksel toplumların modern toplumlara göre ölümle daha barışık olduğuna kanıt olarak mezarlıkları göstererek açıklamaktadır. Mezarlıklar, geleneksel toplumlarda yaşam alanlarının içerisine yapılmış aile efradı, kendi bahçelerine, ibadet yerlerine defnedilmişlerdir.

Bir milletin ölüme atfettiği anlamlar ve ölüm olgusu karşısında geliştirdiği davranışlar, esas olarak yaşamın söz konusu millete ifade ettikleri ile ilgilidir. Bu bağlamda bir kişinin kaybı sonrasında yakınlarına teselli amaçlı söylenen sözlerde de İslami düşüncenin getirdiği; " Her nefis ölümü tadacaktır."(Âl-i İmran 3/168; Enbiya 21/35; Ankebut 29/53.), "Her nerede olursanız olun ölüm size yetişir" (Nisa/78) kabullenişi görmekteyiz (Kur'an-ı Kerim 1997).

Bu bildiride Özbekistan'da kullanılan taziye sözlerinde ölüm karşısında Özbeklerin duygu ve düşüncelerine yer verilecektir.

Taziye: "Azâ" filinin "tef"il" babından bir mastar olup, musibetlerle karşılan kişiyi teselli etme, sabır için teşvik etme anlamında gelip, Türkçe de; bir yakını vefat eden kimseye baş sağlığı dilemek, geçmiş olsun dileklerini bilmek manasında kullanılır (Develioğlu 1988:1249). Tanımdan anlaşılacağı üzere taziye, herhangi bir musibetle karşılan kişiyi teselli etme, bir felaket karşısında üzüntüyü azaltacak sözler söyleme, yakını ölen kimselere başsağlığı dileme ve sabır tavsiye etme anlamlarında kullanılır.

Taziye için belirli bir yer olmadığı gibi herhangi belirlenmiş bir zaman da yoktur. Ancak ölüm vukuundan itibaren o yerleşim yerinde bulunanların üç gün içinde ve ilk karşılaştıkları zaman taziyede bulunması gerekir. Bu, defin işleminden sonra olabileceği gibi öncesinde de olabilir. Ama genel olan kanı definden sonrasıdır. (Toprak 2005:245-246). Özbekistan'da cemaat mezarlık dönüşü taziye evinde toplanır.

Misafirler taziye sahipleri tarafından evin girişinde karşılanır. Ölünün yakınları nadiren otururlar. Taziyeye gelenler cemaate selam vererek uygun bir yere oturur. Taziyede imam bulunur. İmam Fatiha okur. Fatiha bittikten sonra taziye için gelenler taziye sahiplerine mümkün olduğunca teselli edici, rahatlatıcı sözler söyleyerek üzüntüsünün paylaşıldığını göstermeye çalışır. Yemek (pilav) ikram edilir. Taziye evindeki her türlü hizmeti ölenin akrabaları ve komşuları yapar. Yardımlaşma ve dayanışmanın yoğun bir şekilde görüldüğü göze çarpar. Taziyelerde ilk üç gün çok kalabalık olur.

Taziye, ölünün ailesini teselli etmek, sabır ve tahammüllü olmalarını sağlamak, kaza ve kadere razı olmaya teşvik etmek ve Müslüman ölüye dua etmek amacıyla yapılır. Aslında bu gelenek, tüm olumsuzluklara rağmen dayanışma, acıları paylaşarak azaltma gibi insanî değerlerden vazgeçmediği, vazgeçmeyeceği mesajını vermek amacını taşıyan hem acıyı hem de yası azaltmaya yönelik bir âdettir. Birbirine dargın ve kırgın olanlar dahi birbirinin taziyesine giderler. Böylece taziyenin toplumda önemli bir barış köprüsünü tesis etmeye vesile olduğu görülür. Ölünün yakınları,

tanıdıkları, dostları kederli ailenin yasını paylaşmak ve ruhsal yaşamını düzene sokmasına yardımcı olmak amacıyla başsağlığı dilemektedirle

Özbeklerde Taziye Sözleri:

Anne, anneanne, babaannenin vefatıyla ilgili taziye sözlerine örnekler:

"Eng yaqin odam-onalar o'limi - tuzatib bo'lmaydigan qayg'u."

"Uning muborak xotirasi bizning qalbimizda abadiy qoladi."

"Hayotda unga aytishga qancha vaqtimiz bo'lmadi!"

"Ushbu achchiq lahzada sizni chin dildan qayg'uramiz va ta'ziya bildiramiz."

"Kutib turing! Uning xotirasida. U sizni tushkunlikda ko'rishni xohlamaydi».

Bu örneklerden yola çıkarak anne, annaannenin ölümünün kişi üzerinde yarattığı acı ve bıraktıkları boşluğa vurgunun ağırlıklı olarak dile getirildiğini söyleyebiliriz.

Baba, büyükbabanın vefatıyla ilgili taziye sözlerine örnekler:

"Men o'zimning chuqur hamdardligimni bildiraman va yaqinlaringizning vafoti uchun chuqur hamdardlik bildiraman, bu siz va oilangiz uchun ishonchli tayanch edi".

"Bu kuchli odamni eslab, siz bu qayg'udan omon qolish uchun va siz uni bajara olmagan ishni davom ettirish uchun qat'iylik va donolikni ko'rsatishingiz kerak."

"Biz uning yorqin va yaxshi xotirasini butun umr davomida saqlaymiz."

Baba veya büyükbabanın kaybında ortaya çıkan boşluğa vurgu yapıldığı ve acının paylaşıldığına yönelik taziye sözlerine yer verildiği görülmektedir.

Kardeş, yakın arkadaşların vefatıyla ilgili taziye sözlerine örnekler:

"Yaqinidan judo bo'lganini bilish juda og'riqli, ammo hayotni bilmagan yoshlarning ketishiga dosh berish yanada qiyinroq. Abadiy xotira!"

"Ushbu qabr munosabati bilan, tuzatib bo'lmaydigan yo'qotish bilan eng samimiy hamdardligimni izhor etishga ijozat bergaysiz!"

"Endi siz ota-onangizning tayanchi bo'lishingiz kerak! Buni eslab turing!"

"Farzandlaringiz, ularning tinchligi va farovonligi uchun siz bu qayg'uni engishingiz, yashash uchun kuch topishingiz va kelajakka qarashni o'rganishingiz kerak."

"O'lim muhabbatni qabul qilmaydi, sizning sevgingiz o'lmasdir!"

"Ajoyib inson uchun yorqin xotira!"

"U bizning qalbimizda abadiy qoladi!"

Yukarıdaki örneklerde ölümün arkada kalanlar üzerindeki etkisi üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Yani "Yakınlarınızı kaybetmeniz ağır, fakat hayatının baharındaki kişilerin kaybına dayanmak daha zor, sonsuza kadar hatırlayacağız" veya "Cenaze münasebetiyle geri getirmenin mümkün olmadığı bu kayıptan dolayı içten derdinizi paylaştığımı belirtmeme izin verin." şeklinde taziye sözleri dile getirildiği görülmektedir.

Meslektaşların, tanıdıkların vefatıyla ilgili taziye sözlerine örnekler:

"*So'nggi yillarda biz yonma-yon ishladik. U yosh hamkasblari uchun yaxshi ittifoqchi va namuna edi. Uning professionalligi ko'pchilikka namuna bo'ldi. Siz hayotiy donolik va halollikning namunasi sifatida siz abadiy xotiramizda qolasiz. Yer tinchlik topsin!"*

"Uning ishiga bag'ishlanganligi, uni taniganlarning barchasida hurmat va muhabbat uyg'otdi. U mening xotiramda abadiy qoladi".

"Siz ajoyib xodim va do'st edingiz. Sizni qanday sog'inamiz. Yer tinchlik topsin!"

«Siz emas, degan fikrga bardosh berolmayman. Yaqinda ular qahva ichishdi, ishni muhokama qilishdi va kulishdi ... Men sizni, sizning maslahatlaringizni va aqldan ozgan g'oyalaringizni sog'inaman. "

"Siz çok güzel bir dost, ustad idiniz. Sizi çok özleyeceğiz. Yer rahatlasın!" benzeri sözlerle ölen kişinin güzel özelliklerinin dile getirildiğini görmekteyiz. Ancak bağımsızlık sonrasında ölen kişilerin yakınlıkları üzerinden söylenen sözlerin yerini ölen kişilerin yakınlarına tavsiye niteliğinde sözlerin yer aldığını görmekteyiz.

Sabır ifadesi olan taziye sözlerine örnekler:

"Ustozni g'ariyqi rahmat aytaman, joyi jannat qilsin!"

"Yaqinlqriga sabri jamil ato aylasin ilohim!"

Âl-i İmran (3/16, 125, 200) suresinde; "Madem ki Allah Teâlâ böyle diledi, bu durumda bize düşen sabretmektir." sözleri ile inanlara sabrı öğütlemektedir. Ölüm olayı da sabredilmesi gereken konuların başında gelmektedir.

Rıza, teslimiyet ifadesi olan taziye sözlerine örnekler:

"Barchangiz tuzatib bo'lmaydigan yo'qotish uchun aza tutamiz."

"Yo'qotishdan kelib chiqadigan og'riq."

«Bandalik, Xudo rahmat qilsin, oxiratlari obod bo'lsin.»

«Samimiy inson, bilimdon mutaxassis, adolatli raxbar edilar. Allox bilib-bilmay kilgan gunoxlarini kechirsin, joylarini jannatdan qilsin.»

"Ollahning irodasi deymizu, yahshi insonlar o'tganda, baribir nega? Deyaveraman. Insonning ortidan so'z, qolar akan, xolos."

Teslimiyet "islam" kelimesi ile aynı manaya gelmektedir. Ölüm de Allah'ın emir olduğuna göre insanlar bu olayla karşılaştığında rıza göstermesi gerektiğini "Allah'ın iradesi, iyi insanlar vefat ettiğinde ister istemez niye diye soruyoruz. Geride sözler kalıyor." veya "Kulluk, Allah rahmet eylesin, mekanları cennet olsun." şeklindeki taziye sözleri teslimiyetin birer göstergesidir.

Hayırla anma ifadesi olan taziye sözlerine örnekler:

"Ajoyib odam ketdi. Ushbu qayg'uli va og'ir daqiqada Sizga va butun oilangizga hamdardlik bildiraman."

"Aziz odamimning vafoti uchun chuqur hamdardligimni qabul qil."

"Biz o'lik go'zal odamning muborak xotirasini qalbimizda saqlaymiz."

«İnsonlarning naqshi edilar ustoz. Alloh rahmat qilsin, joylari jannatda bo'lsin!
"Olloh ustozning ilm va xayrli amallarini hamroh qilib rahmat aylasin.»
"Olloh raxmat qilsin! Domla ajoyib inson, kuchli olim edilar.»
"İlm-ma'rifatning chirogi edilar… Alloxim raxmat kilib, oxiratlarini obod etsin…»
"Yaratgan Robbim, jannatlaridan joylar bersin. Raxmatli, ruxi tinik olim edi.»
«*Xudo rahmat qilsin' Elning haqiqiy donishmandlaridan edilar!»*
«Bu dunyoda 70 yil yashab, Tura- akadek inson, olim, xamsuxbat, xamdard odamni kurmaganman. İloxim parvardigor ularni uz dargoxiga kabul kilgan bulsin.»
«*Joylari jannatda bo'lsin. Tirikligida xam jannati inson edilar. Ollox raxmatiga olsin.»*
«Ustozning oxiratlari obod bo'lsin. Kamtarin, samimiy, shogirdlariga otadek mexribon, barchaga o'rnak bulgulik ulug inson edilar…»
«Benazir inson edilar. Men ustozni beg'ubor, samimiy, qalbi toza inson sifatida yakto deb bilardim.»
«Samimiy inson, bilimdon mutaxassis, adolatli raxbar edilar. Allox bilib-bilmay kilgan gunoxlarini kechirsin, joylarini jannatdan kilsin.»
"Ustozning oxirati obod bo'lsin. Folklorshunosligimiz rivojiga ulkan xissa qo'shdilar. O'ta samimiy, oddiylik, bolalarcha beguborlik so'zlaridan, insonlarga munosabatidan sezilib turardi. Barcha bu dunyoda kilgan ezgu ishlari boshlariga soyabon bo'lsin.»
«İnnaa lillaaxi va innaa ilayhi roji'uun! Domlani yaxshi inson va serqirra olim sifatida tanirdik. Alloh raxmatiga olsin, savol-javoblarini oson qilsin!»

"Bir arkadaşınız öldüğü zamanonu bırakın, onu gıybet edip ayıplamayın." (Ebu Davud, Sünen, Edeb, 49, c. IV, s. 275) ile "Ölülerinizin iyiliklerini, güzelliklerini anın ve kötülüklerini sarfı nazar edin." (Tirmizi, Sünen, Cenaiz 33, c. II, s. 215; Ebu Davud, Sünen, Edeb 49, c. IV, s. 275.) hadisi şeriflerinden hareketle İslam anlayışında ölenin arkasından onun güzel özelliklerini söyleme anlayışı Özbeklerde de vardır. Bağımsızlık öncesinde; "Eşsiz biriydi. Ben hocamı samimi, hatırşinas, temiz kalpli bir insan olarak bilirdim." bağımsızlık sonrasında da "İçten biri, iyi bir bilim adamı, adil bir yöneticiydi. Allah bilerek bilmeden işlediği günahlarını affetsin, mekânı cennet olsun." sözlerini buna örnek gösterebiliriz.

Üzüntünün paylaşıldı/ hemdertlik ifadesi olan taziye sözlerine örnekler:

«Yo'qotishingizdan qayg'uraman. Bilaman, bu siz uchun qattiq zarba».
«Barcha oila a'zolari va do'stlariga samimiy hamdardlik bildiramiz.»
«Kechirasiz, men siz bilan qayg'uraman.»
«Ushbu fojia barchamizga zarar etkazdi. Lekin, albatta, bu sizga eng ko'p tegdi. Mening hamdardligim».
«Yaqiningizni yo'qotish qanchalik qiyinligini tushunaman. Uzr so'rayman. Ehtimol, hozir sizga yordam beradigan biron bir narsa bormi?»

«Oilangiz va do'stlaringizga samimiy hamdardlik. Biz uchun katta yo'qotish. Uning xotirasi bizning qalbimizda bo'ladi. Qarindoshlarimiz bilan birgalikda qayg'uramiz».

"Samimiy hamdardlik va qayg'ularingizga hamdard bo'ling."

«Biz sizning qayg'ularingizning og'irligini baham ko'rishga, sizga yaqin bo'lishga va sizga va oilangizga zaruriy yordam ko'rsatishga tayyormiz."

"Albatta, siz ko'p masalalarni hal qilishingiz kerak bo'ladi. Bizga ishonishingiz mumkin, yordamimizni qabul qiling."

"Üzgünüm, sizinle aynı duyguları paylaşıyorum." veya "Tüm aile fertlerine ve dostlarına üzüntünüzü içtenlikle paylaşıyorum." şeklindeki taziye sözleri her dönem ve toplumda görülen ortak özelliklerdendir.

Sonuç

Özbekistan'da 19. yüzyıl sonlarından itibaren çeşitli sebeplerle kültürel değişim yaşanmaktadır. Ceditçilik dönemi, sosyalist dönem ve cumhuriyet dönemi olmak üzere üç ana tarihsel döneme ayrıştırılabilir. Özellikle Sovyetler döneminde kültürel değişim süreci farklı bir boyut kazanmıştır. Öyle ki devlet yönetimi, ekonomi, eğitim ve aile hayatında dahi bir çok değişiklikler yaşanmıştır. Kültürel değişimin görüldüğü alanlardan biri de ölüm ve ölüme bağlı gerçekleştirilen pratiklerle alakalıdır.

Özbekçede "*ko'kerip çıkmak, ko'z yummak, qaza gildi/bo'ldi, rizqi uzuldi*" ölmek anlamını ifade eder. Özbeklere göre rızık tükendiği an ölüm gerçekleşmektedir. Sovyetler döneminde bireyi, aileyi, toplumu yakından ilgilendiren bu son derece önemli olay akabinde yasaklamalara rağmen defin ve başsağlığı ile ilgili dini pratiklerin bir kısmı uygulanmaya devam etmiştir. Çünkü dinle mücadeleye rağmen halkın inanç olgusu tamamen yok edilememiştir. 80'li- 90'lı yıllarda ise üçü, yedisi, yirmisi, kırkı ve bayramlarda anma merasimleri de yapılmaya başlanmıştır. Taziyelerde söylenen sözler de 90'lı yıllarda değişiklikler göstermeye başlamıştır. Bu çalışma göstermiştir ki Sovyet dönemi taziye sözlerinde ölen kişilerin yakınlarının acısını paylaşmaya yönelik sözlerinin yerini bağımsızlığın ilanından sonra daha çok İslamî ananeye uygun şekilde dini referans alan teslimiyet, sabır ifadelerinin eklendiğini görmekteyiz.

Kültürel miras, milletlerin hafızasıdır. Hafızalarını kaybeden milletler; şahsiyetlerini, geçmişle bağlarını, kısacası kimliklerini kaybederler. Doğum, ölüm gibi toplumun tamamını etkileyen olaylardaki uygulamalar, geçmişle kurulan köprünün en önemli ayaklarından birini meydana getirir ve vazgeçilmez kültür miraslarındandır. Özbekistan'daki mezar taşlarında "*ruhuna Fatiha*" veya "*Allah rahmet eylesin*" gibi ibarelerin; ölenlerin arkasından "y*er tinchlik topsin!*" ibaresinin yerini «*joyi cannatda bo'lsin*» veya "*oxirati obod bo'lsin*" gibi ibarelerin kullanılmaya başlanması Özbeklerin özlerine döndüğünün yani kültürel miraslarına sahip çıktıklarının göstergesidir.

Kaynaklar

AKALIN, Ayşe Emel, (2006), *Ölümün ve Ölmenin Sosyolojisi Üzerine Kuramsal Bir Çalışma.* Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

DINÇOĞLU, Mehmet, (2014), *Buhârî İle Ebû Dâvud'un Hocasi Müsedded B. Müserhed Ve Hadis İlmindeki Yeri. Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, s.347-372.

GÖKA, Erol, (2009), *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi,* İstanbul: Timaş Yayınları.

HÖKELEKLI, Hayati, (1998), *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KAŞGARLI Mahmut, (2012), *Divan-ü Lügat-it Türk.* 1. Baskı, (Çeviren: Fuat Bozkurt), Konya: Eğitim Kitabevi.

ONUR, Bekir (1995), *Gelişim Psikolojisi; Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm.* İmge Kitapevi: Ankara.

ROUX, Jean-Paul (1999). *Altay Türklerinde Ölüm,* (Çeviren: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

TEKIN, Talat, (2008), *Orhun Yazıtları,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Elektronik kaynaklar:

https://pkvolt.ru/uz/remont/vyrazit-soboleznovanie-po-povodu-smerti-otca-podrugi-kak-vyrazhat.html (e-erişim 19.04.2021).

https://uz.christ-the-king-center.org/Funeral-Etiquette-2a02a-Cell-Phones-Condolence-Calls-Attire-Whats-Appropriate-and-Whats-Not-4b82a (e-erişim 19.4 5.2021).

XLX СОҢЫ МЕН XX ҒАСЫРДЫҢ БАСЫНДАҒЫ ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАН ҚАЛАЛАРЫНДА МӘДЕНИЕТ ПЕН БІЛІМНІҢ ДАМУЫ

(19. Soñı Men 20. Ğasırdıñ Basındağı Şığıs Qazaqstan Qalalarında Mädeniyet Pen Bilimniñ Damuwı)

Айгуль Серикановна АДИЛЬБАЕВА[1]

Аңдатпа

Мақалада XX ғасырдың басында Шығыс Қазақстан қалаларының тек өңірдің ғана емес, жалпы Қазақстанның және Ресейдің шекаралас аумақтарының мәдениеті мен қалыптасуының дамуында елеулі рөлі қарастырылған . Әсіресе, Қазақстандағы ірі мәдени орталықтардың біріне айналған Семей қаласындағы әлеуметтік-мәдени саланың дамуы, Семейде Қазақстан аумағында алғашқы театрлар, мұражайлар пайда болды. көпшілік кітапханалар, қалада Көркем әдебиет, ғылым, бейнелеу өнерінің дамуы айтылады .Зерттелген кезеңде Семей қаласы Қазақстанның рухани мәдениетінің ортальғына айналған.

[1] Doç. Dr. Қазақ гуманитарлық инновациялық заң университеті Гуманитарлық факультет Тарих және гуманитарлық ғылымдар кафедрасы т.ғ.д. aigulmalika@mail.ru

YUNUS EMRE'NİN FİKİRLERİNDE VAROLUŞSAL BİR YAKLAŞIM ÖRNEĞİ; TANRI, EVREN VE İNSAN

An Example Of An Approval In Yunus Emre's Thoughts; God, Unıverse And Man

Ferhat AĞIRMAN[1]

Özet

Türk İslam düşünce tarihinin ihtişamının anlaşılmasında önemli köşe taşlarından biri olan Yunus Emre, tasavvuf yolcusu bir derviş olarak kimlik kazanmış olmasının ötesinde derinliğinde ilim ve irfan sembollerinden birisidir. Düşünce dünyasını, tasavvuf erbabının son derece önem verdiği, sezgi bilgisine dayanarak kurgulamış, aynı zamanda edebiyat ve sanat açısından şaşırtıcı bir estetik duyguya sahip olan, çeşidi ne olursa olsun her türden bilginin aklın kontrolünde tutulması gerektiğini savunmuş bir mütefekkirdir. İfadelerinde tamamlayıcı ve sonuç odaklı çözümler görülmekle birlikte, düşünce zemininde yer alan sorgulamacı yaklaşımların yoğunluğunun fark edilmemesi mümkün değildir. Yaşamış olduğu yüzyılın fırtınalarından kendisini arındırarak hakikat yolcuğunu tercih etmesi, tarihi ve toplumsal kodlara aykırı düşmeden temellendirilebilir bir akıl yürütmeyle hakikat arayışına yönelmesi ve ulaştığı çözümleri ana dilinden kopmadan aktarabilmesi, bu durumun en belirgin örneklerindendir. Dolayısıyla Yunus Emre'nin fikirlerinin ilim ve irfan çerçevesindeki zenginliği son derece ilgi çekicidir. Özellikle varlıkla ilgili fikirlerinde Tanrı, evren ve insan eksenli bir yaklaşım sergileyen Yunus Emre, söz konusu yaklaşımlarında, varlık alanlarını sadece kendi varoluşsal konumlarından hareketle değerlendirmez. Aynı zamanda bu kavramların çağrıştırdığı varlık alanlarının birbirleriyle olan ilişkilerini de göz önünde bulundurur. Bu nedenle ona göre ne insan, ne evren ne de Tanrı kendi kendilikleri yönünden ele alınmaz. Çünkü varoluşsal açıdan bu varlık alanları arasında göz ardı edilemeyecek bir ilişki mevcuttur. Bu ilişkiler yumağının ortasında kendini konumlandırmaya çalışan Yunus Emre bu nedenle, tarihi toplumsal kültürün incisi gibidir.

Anahtar Kelimeler: *Tefekkür, Tasavvuf, Tanrı, Evren, İnsan.*

[1] Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. fagirman@pau.edu.tr

KÖKBÖRÜ OYUNUNDA SÖYLENEN DİLEK-DUALAR

Wısh-Prayer Speakıng In The Kökbörü Game

Ulanbek ALİMOV[1]

Özet

Kırgızlar diğer Türk Boyları gibi sözlü geleneklerini yaşamlarının her safhasında kullanarak yaşatıp günümüze kadar taşımışlardır. Kökbörü oyunu Kırgızlar arasında atla oynan geleneksel oyunların en önemlilerinden biridir. Biz bu çalışmamızda Kırgızların Kökbörü oyunundaki ritüel şeklinde söylenen dilek-dua-mani-tekerleme türlerinin özelliklerini taşıyan sözlü gelenek örneğini ele almaya çalışacağız. Çalışmamızda derleme sırasında elde ettiğimiz materyaller kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kökbörü, Oyun, Dilek, Tekerleme, Mani*

[1] Öğr. Gör.Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi öğretim Üyesi, ulanbek.alimov@manas.edu.kg

KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE ÇOCUKLA İLGİLİ ATASÖZLERİ

Proverbs about children in Kyrgyz culture

Cıldız ALİMOVA[1]

Özet

Kırgız kültüründe çocuk ve çocuklukla ilgili atasözleri tüm Türk boylarında olduğu gibi atalarımızın derin gözlem ve deneyimlerinin bir sonucudur. Geleceğimiz olan çocuklar, kültürümüzde önemli bir yere sahiptir. Çünkü onlar iyi ve kötü ayırımı yapamayan, sır saklamayı, kin tutmayı bilmeyen, her zaman saf, tertemiz ve masum bir varlıklardır. Bütün bunları gözlemleyen atalarımız bugün kullandığımız atasözleriyle çocuğun gelecekte nasıl olması gerektiği, onların nasıl yetiştirilmesi konusunda bize öğütler vererek yol göstermektedir.

Kırgız atasözlerinde çocuk 'bala', 'uul' ve 'kız' sözcükleriyle verilmiştir. Kültürümüzde bu atasözleri, çocuğun olumlu ve olumsuz yönleri, çocuğun babayla, anneyle ya da akrabasıyla olan ilişkisi, kötü çocuk, iyi çocuk, öksüz veya yetim çocuk şeklinde karşılaşmaktadır.

Çalışmamızın amacı, tespit ettiğimiz çocukla ilgili bütün Kırgız atasözlerini sınıflandırarak, yeri geldiğinde çocukla ilgili Türk atasözleriyle karşılaştırarak ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kırgız, çocuk, atasözü.*

[1] Öğr. Gör. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi cildiz.alimova@manas.edu.kg

KREŞİN TATAR AĞIZLARININ TATAR TÜRKÇESİ İÇİNDEKİ YERİ VE KARAKTERİSTİK DİL ÖZELLİKLERİ

Place of Kryashen Tatar Dialects Among Tatar Turkic and Its Characteristic Language Features

Ercan ALKAYA[1], Zoya KİRİLLOVA[2]

Özet

Kreşin Tatarları, Tatar birliği ve kimliği içinde yer alan ve yalnızca Hristiyan olma özellikleriyle diğer Tatarlardan farklılık gösteren Tatar Türklerinin özel bir dinî grubudur. Kendi içlerinde Kazan ardı Kreşinleri, Tüben Kama Kreşinleri, Tav Yagı (Dağ bölgesi) Kreşinleri, Çistay Kreşinleri ve Nogaybek Kreşinleri olarak gruplandırılan Kreşin Tatarları, çoğunluğu Tataristan'da olmak üzere, Başkurdistan, Udmurtistan cumhuriyetleri ile Samara, Kirov ve Çilebi gibi eyaletlerde dağınık olarak yaşamaktadırlar. "Kreşin" adının kökeniyle ilgili en yaygın görüş, Rusçadaki "kreşçyon (крещён)", yani "vaftiz edilmiş" kelimesinden geldiği yönündedir. Kreşin Tatarları kendilerini Tatar Türkçesi ile "Kĭreşĭn" (telaffuzda ilk ünlü kısalıp/düşüp "Kreşĭn" şeklinde de söylenir) şeklinde adlandırırlar. Müslüman Tatarlar, bu Tatar grubunu "Kĭreşĭn" ya da "Kĭreşĭn Tatarı" diye ifade ederler. Rusçada da bu iki adlandırmanın birebir çevirisi kullanılmaktadır: "Kryeşen (Kryeşenka)/кряшен (кряшенка)" ve "Kreşçyonıy Tatarin (Kreşçyonaya Tatarka)/ (крещёная татарка)". Çeşitli bölgelerde dağınık olarak yaşayan Kreşinler, dil özellikleri bakımından da, gelenek-görenekleri bakımından da birbirlerinden bazı farklılıklar göstermektedirler. Kreşinlerin asıl kitlesini İslam dininden Hristiyanlığa geçen Tatarlar oluşturur, diğer kısmı ise Tatarlaşan Fin-Ugor halklarından veya Çuvaşlardan gelen yahut bu halkların güçlü etkisinde kalanlardır. Bu durum, Kreşin Tatar ağızlarının dil özellikleriyle de örtüşmektedir.

Bildiride dil ve ağız özelliklerine dayanarak beş gruba ayrılan Kreşin Tatar gruplarının her birine kısaca değinilecek, Tatar edebî dili ve Tatar Türkçesinin diğer ağızlarıyla ortak ve farklı tarafları gösterilerek ilgili ağızların Tatar Türkçesi ağızları içindeki yeri belirtilecektir. Bilhassa Kreşin Tatar ağızlarının karakteristik ses özellikleri, ses türemesi, ses denklikleri, benzeşme, aykırılaşma, ses düşmesi, arkaik Türkçe fonetik özelliklerin korunması gibi özellikler üzerinde durulacaktır. Ayrıca, Hristiyanlık yoluyla giren inançla ilgili adlandırmalarda, maddi ve manevi kültüre ait kelimelerde görülen Kreşin Tatarlarının ayırıcı söz varlığı özellikleri de belirtilecektir. Şimdiki Tatar edebî dilinde kullanılmayan Eski Türkçe kelimelerin korunması; Arap, Fars, Rus, Çuvaş, Udmurt ve Mari dillerinden alıntılanan kelimelerin durumu, Kreşin Tatar ağızlarındaki Tatar edebî dili, Orta (Kazan) ve Batı (Mişer) diyalektleri ile büyük ölçüde ortaklık taşıyan dil bilgisel özelliklere de yer verilecektir.

Anahtar sözcükler: *Eski Türkçe, Kreşin Tatarları, Kreşin Tatar ağızları, dil özellikleri, Tatar Türkçesi.*

Abstract

The Kryashen Tatars whose only difference from the other Tatar Turks is being Christian are a religious group of Tatar Turks and they are in the Tatar unity and identity. They are grouped as Kryashen behind Kazan, Tuben Kama Kryashen, Tav Yagi (mountain region) Kryashen, Chistopol Kryashen and Nogaybek Kryashen. They live dispersedly in the republics of Bashkortostan, Udmurtia and provinces such as Samara, Kirov and Chelyabinsk, with the majority of them in Tatarstan. The most common view on the origin of the "Kryashen" name is that it originates from the Russian word "kreşçyon (крещён)", it means"baptized". Kryashen Tatars call themselves "Kĭreşĭn" (also pronounced as "Kreşĭn" by shortening and disappearance of first vowel) in Tatar Turkic. Muslim Tatars refer to this Tatar group as "Kĭreşĭn" or "Kĭreşĭn Tatar". A word-for-word translation of this naming is used in Russian: "Kryeşen (Kryeşenka)/кряшен (кряшенка)" ve "Kreşçyonıy Tatarin (Kreşçyonaya Tatarka)/ (крещёная татарка)". Kryashen Tatars who live dispersedly in various regions show some differences from each other in terms of language features and traditions. Tatars who converted from Islam to Christianity constitute the main part of the Kryashens; the other part are those whose origin came from Finno-Ugric peoples or Chuvash Turks or were under the strong influence of these people. This situation also coincides with the linguistic features of the Kryashen Tatar dialects.

In the paper, each of the Kryashen Tatar groups, which are divided into five groups based on their language and dialect characteristics, will be briefly mentioned. The common and different aspects of Tatar literary language and Tatar Turkic with other dialects will be shown. And the place of the related dialects in

[1] Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, ealkaya16@gmail.com

[2] Doç. Dr., Kazan Federal Üniversitesi, Filoloji ve Kültürler Arası Etkileşimler Enstitüsü, zkirillova@yandex.ru

the Tatar Turkic dialects will be stated. In particular, the characteristic sound features of the Kryashen Tatar dialects, anaptyxis, sound equivalence, assimilation, dissimilation, disappearance, preservation of Old Turkic phonetic features will be emphasized. In addition, the distinctive vocabulary of the Kryashen Tatars, which are seen in the name related to the faith that entered through Christianity, and the words belonging to the material and spiritual culture will be stated. Preservation of Old Turkic words not used in present Tatar literary language; the situation of the words loaned from the Arabic, Persian, Russian, Chuvash, Udmurt and Mari languages; the Tatar literary language in the Kryashen Tatar dialects, the grammatical features that are largely in common with the Middle (Kazan) and Western (Misher) dialects will also be included.
Key words: *Old Turkic, Kryashen Tatars, Kryashen Tatar dialects, language features, Tatar Turkic.*

Kreşin Tatarları çeşitli bölgelere dağılıp yerleşmişlerdir ve diyalektologlara göre onların ağız özellikleri diğer Tatarlar ile aynı diyalekt sistemi içinde yer alır. Kreşinlerin üç ağız grubu (Kazan Ardı, Tüben Kama ve Nogaybekler) Tatar Türkçesinin Orta (Kazan) diyalektine ait gösterilir (Borhanova 1977, s.80-88; Bayazitova 1986 vb.), iki ağız grubu ise (Tav Yagı ve Çistay Kreşinleri) Batı (Mişer) diyalektine dahil edilir (Burganova 1955, s.28-70; Bayazitova 1979, s.105-138). Bunun dışında Kreşinlerin iki ağız grubu kendi içinde de alt ağız gruplarına ayrılır. Mesela, Kazan Ardı ağızları yedi alt ağıza ayrılmaktadır: Şuşma Boyu, Mişe Boyu, Taşkirmen, Kama Boyu, Pakşin, Vyatka (Nokrat) ve Kukmara ağızları (Bayazitova 1997, s.8; İstoriya 2017, s.213). Bunlardan ilk dördü, N. B. Borhanova tarafından 1977'de belirlenmiştir (Borhanova 1977, s.81-86). Tüben Kama Kreşinleri ağız grubu da kendi içinde Alabuga, Çallı, Zey ve Bakalı Kreşin ağızları olmak üzere dörde ayrılır (Bayazitova 1997, s.12-19).

Tarihçi Damir İsxakov ise Kazan Ardı Kreşin ağızlarını "Kazan-Tatar Kreşinleri" diye adlandırır ve bu ağızları dörde ayırarak Kuzey, Güney, Doğu Kama Ardı ve Güneydoğu olarak sınıflandırır. İsxakov, bu grupların oluşumuna çeşitli etnik tabakaların katıldığını belirtmektedir. Mesela, Kuzey grubunda Fin- Ugorlar, Güney grubunda Kıpçak Nogaylar önemli rol oynamıştır. Doğu Kama Ardı grubu ise Fin-Ugorlar, Kıpçak Nogaylar ve Alabuga Kreşinlerinin İdil boyundaki diğer halkların (Mari, Udmurt, Çuvaş) katılmasıyla oluşmuştur, demektedir. D. İsxakov, aynı zamanda Kazan Tatar Kreşin gruplarının aslında Kazan Tatarları sınıflandırmasını tamamlamaktadır diyerek Kazan Ardı Kreşinleri ile Müslüman Tatarların genetik bakımdan bir olduğu sonucuna varır. Kreşinlerin yapısında Fin-Ugor ve Kıpçak-Nogay tabakalarının bulunması ise bu sonucu değiştirmez, çünkü adı geçen unsurlar Müslüman Tatarların oluşumunda da vardır, demektedir (İstoriya 2017, s.224).

Müslüman Tatarlar ile bir arada, yan yana yaşayan Kreşinlerin ağız özellikleri arasında önemli ortaklıklar görülmektedir. Kazan Ardı Kreşin ağızlarının, komşu Müslüman Tatar ağızlarıyla ilişkisini araştıran Naile Borhanova, tespit ettiği ağız gruplarının karakteristik özelliklerinin Kazan Ardı Tatarcasının eski dönemlerdeki (15.-16. yüzyıl) ağız özellikleri ile bağlantılı olabileceğinin altını çizer. Bazı bölgelerdeki Kreşin Tatarlarının (Hristiyanlığı kabul etmeleri sebebiyle) yaşadıkları yerlerden sürülmemeleri ve birkaç asır devamında sadece ruhi bakımdan değil, günlük hayatta da komşu Müslüman Tatarlardan izole olarak yaşamaları dolayısıyla Kreşin ağızlarında arkaik özellikler gayet iyi korunmuştur, demektedir (Borhanova 1977, s.85-86).

Komşu ağız ve gruplar ile ortaklıklarına rağmen, Kreşin ağızları diğer Tatar ağızlarından bazı farklı özelliklere de sahiptir. Tatar ağızları içinde Kreşin ağızlarını ayırma, dildeki genel Kreşin özellikleri temelinde yapılır. Bu özellik çoğunlukla söz varlığı alanına aittir (İstoriya 2017, s.212). F. S. Bayazitova'ya göre, Kreşin ağızlarında iki özellikli tabaka farklılık göstermektedir: Eski tabaka (Akrabalık adları, gelenek görenek terminolojisi) ve daha sonra Ortodoksluğa bağlı olarak ortaya çıkan gelenek görenek terminolojisi (Bayazitova 1986, s.196-197). Kazan Ardı Kreşinlerinin çeşitli ağızlarındaki pek çok dil özelliğinin komşu Müslüman Tatarların ağızlarıyla karşılaştırıldığında daha sağlam ve sistemli olarak korunduğu görülmektedir (Tatar Tilïnïŋ Dialektologik Süzlege 1969, s.11; İstoriya 2017, s.213). Bu durum, "Dildeki Kreşin özelliği, Kreşinlerin Hristiyanlaştıktan sonra genellikle izole olarak yaşaması neticesinde değil midir?" sorusunu ortaya çıkarır. F. S. Bayazitova da kendisinin çalışmalarında buna doğrudan işaret eder (Bayazitova 1986, s.198). N. B. Borhanova tarafından da, mesela, Kazan Ardı Kreşinleri ağızlarının bu bölgedeki diğer Tatar ağızlarıyla karşılaştırıldığında daha sonra oluştuğu yönünde fikir ortaya konulur (Borhanova 1977, s.85; Tatar Tilïnïŋ Dialektologik Süzlege 1969, s.11).

Kreşin Tatarlarının bazı ağız ve bölgelerinin dil ve kültür özellikleri bakımından hangi diyalekte girdikleriyle ilgili sorular da ortaya çıkmaktadır. Mesela, Tav Yagı Kreşinlerini F. S. Bayazitova özel bir ağız olarak belirler. Bu ağzın yalnızca Tatar Türkçesinin Batı (Mişer) diyalektinin değil, Orta (Kazan) diyalektinin özelliklerine sahip olduğunu, yine Çuvaşçanın tesiri altında kaldığını da belirtir. Daha da açık söylemek gerekirse, bu ağız ses bilgisi özellikleri bakımından Batı (Mişer) ağızlarına yaklaşır, aynı zamanda Orta (Kazan) diyalekt ile de ortak tarafları görülür. Şekil bilgisi özellikleri bakımından ise Orta (Kazan) diyalektiyle, özel olarak da, Kasım, Nokrat ve Perm Tatarlarının ağızlarıyla benzerlik gösterir, yine Tatar ve Çuvaşçaya ait olan genel şekilleri de barındırır. Söz varlığı bakımından ise eski döneme ait kelimelere, bu bağlamda Çuvaşça kelimelere sahiptir (Bayazitova 1986, s.194-195). F. S. Bayazitova'ya göre, dil özellikleri ve maddi kültürde Çuvaşlarla ortaklıklar bulunsa da, bu grup Kreşinlerine eski Tatarlar diye bakmak daha doğrudur. Komşu Çuvaş halkı ile sıkı ilişkiler kurulması, Hristiyanlığı kabul edince daha da pekişmiş olmalıdır (Bayazitova 1997, s.21).

D. M. İsxakov, Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinin Mişer kökenli olduğu fikrine eleştirel yaklaşmaktadır. Onun ulaştığı sonuçlara göre, öncelikle Çuvaşçada eski Mişer tabakası vardır ve bu durum Rifkat Exmetyanov tarafından Çuvaşların etnik yapısına Mişer unsurunun girmesiyle anlatılmaktadır. Demek ki, Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinin diline Mişer etkisi, onlardaki Çuvaş unsuru vasıtasıyla da girmiş olabilir. Üstelik, onlar Çuvaşlar ile yan yana ve bir arada yaşamaktadırlar. Yine, Mişerlerin kuzey grubunda da Çuvaşlarla bağlantı izleri bulunmaktadır. İkinci olarak Tav Yagı (Melki) Kreşinlerindeki "Tatar" unsurunu son dönem Mişerler ile eşitlemek zorluk doğurmaktadır, bunun tam tersine Altın Orda-Türk kökenine gitmesi gerekir (İstoriya 2017, s.228). Bunun dışında, Çuvaşlar 18. yüzyılın ilk yarısında Hristiyanlaştırılana kadar Çuvaşlarla sınır

bölgesinde etnik oluşum tamamlanmış durumdadır. Kayum Nasıyri, bu durumu şu şekilde belirtmektedir: "O zamandaki (1526'lı yıllar) Müslümanlar, Çuvaşlarla çok karışmışlardır. Çuvaşlardan pek çok kişi Müslüman olmuştur. Çuvaşlara kız verip kız almışlardır. Rivayet ederler ki, bundan 150 yıl veya daha öncesinde Rus ismiyle adlandırılan Müslümanlar çokmuş. Bizim zamanımızda Rus isimli bazı kişiler var. Bu sebeple, eski kayıtların tutulduğu yıllarda kimin ismi Rus ismi ise, onu Kreşin olarak yazmışlar. Bu halkın 1727'lerde tutulan kayıtlarının kararı bugün de halledilebilmiş değildir (Nasıyri 2005, s.189). Böyle olunca, bu gibi durumlarda Müslümanlar "Tatar", Mecusiler ise "Çuvaş" ismiyle adlandırılmış, İslam dinini benimseyen Çuvaşları da Müslüman olarak adlandırmak mümkün olmuştur (İstoriya 2017, s.228).

19. yüzyılın sonunda Çuvaş tarihçisi ve etnografı V. K. Magnitskiy, Tatar- Çuvaş kızları (Tav Yagı Kreşin kızları) yerli Çuvaşlarla evlenmektedir, diye yazmaktadır. 20. yüzyıl başında da Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinin çoğunun hanımı, komşu köylerdeki Çuvaş kızlarıdır, deniyor. Karışık nikâhlar, etnos ve dil bakımından da etkisini gösterir. Tatarlar Çuvaşçayı, Çuvaşlar da Tatarcayı bilirler. 18. yüzyılın ilk yarısında Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinin % 60'ını Çuvaşlar, % 40'ını da Tatarlar oluşturur. Aynı zamanda, bu iki grubun çok sıkı münasebetleri sebebiyle mevcut sınıflamanın şartlı olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak, 20. yüzyılın ortalarında bu iki grubun birbiriyle az çok karışması gerçekleşir. 20. yüzyılın başında bu grup içinde 4-5 bin Çuvaş, Tatarlar tarafından eritilir. Ayrıca, Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinin şekillenmesi sadece eritmeyle kalmaz, orta asırlardan başlayan tahkim etme süreçlerinin evrelerini hatırlatır (İstoriya 2017, s.229-230).

Çistay Kreşinleri ağzı Tatar Türkçesinin Batı (Mişer) diyalektine dahil edilir ve dil özellikleri bakımından komşuları olan Mişer Tatarlarıyla benzeştiği kaydedilir. Aynı zamanda, Tav Yagı (Melki) Kreşinlerinde olduğu gibi bu grubun üzerinde Çuvaş unsurunun da önemli rol oynadığı açıktır. Mesela, Damir İsxakov'un belirttiğine göre, 18. yüzyıla ait belgelerde bazı köylüler Çuvaş olarak bilinmektedir. Ayrıca, Kama ırmağı önünden göç eden Kreşinler de bu grubun oluşumuna katılmıştır (İstoriya 2017, s.230-231). Tabii olarak bunların tamamı Çistay Kreşinlerinin dil özelliklerinde yansımasını bulmaktadır.

Günümüzde Tataristan Cumhuriyetinin dışında Çilebi eyaletinde yaşayan ve uzun yıllar devamında askerlik hizmetinde bulunan Nogaybekler ise, dil özellikleri bakımından Orta (Kazan) diyalektin Kazan Ardı Kreşin ağızlarıyla benzerlikler gösterirler. Zira, köken itibariyle Kazan Ardı bölgesinde yaşayan Kreşinlerden gelmektedirler.

Görüldüğü üzere, Kreşin Tatar ağızları Tatar Türkçesinin Orta (Kazan) ve Batı (Mişer) diyalektleri içinde değerlendirilse de bazılarının yeri ve dil özellikleri hakkında bilim adamları arasında görüş farklılığı bulunmaktadır (Alkaya ve Kirillova 2018, s.67-72).

Kreşinlerin büyük bölümü İslam dininden Hristiyanlığa geçen Tatarlardan oluşur. Geriye kalanları ise Tatarlaşan Fin-Ugor halklarından ve Çuvaşlardan gelmiş veya bu halkların güçlü etkisinde kalmıştır (Kirillova 2015, s.727). Bu görüş, Kreşin ağızlarının dil özellikleriyle de örtüşmektedir.

Kreşin ağızları ses bakımından Tatar yazı dilinden ayrılmaz. Asıl fonetik özellikleri ise bazı seslerin farklı söylenişi, ses denklikleri, benzeşme, aykırılaşma, ses düşmesi, arkaik özelliklerin korunması gibi özelliklerdir. Bunların bazılarını şöyle gösterebiliriz.

Kreşin ağılarında /a/ sesi üç çeşittir: Dudaksıllaşmayan, dudaksıllaşan ve kuvvetlice dudaksıllaşan. Açık, dudaksıllaşmayan /a/ sesi Tatar Türkçesinin Mişer diyalekti ile ortaklık gösteren Çistay ve Tav Yagı Kreşinlerinde, bunun dışında Nagaybeklerde ve Kazan Ardı'nın bazı yerleşim birimlerinde görülür. Kreşinlerin geriye kalan gruplarında, Tatar yazı dilindeki gibi dudaksıllaşan /å/ sesi kullanılır. Sadece, Kazan Ardı grubunun Mişe ve Pakşin yerleşim birimlerinde çok güçlü dudaksıllaşan /a/ görülür.

Yalnızca alıntı kelimelerde bulunan /h/ sesi Kreşin ağızlarında hiç kullanılmaz. Kelime başında düşer: er "her", awa "hava". Kelime içinde ya kullanılmaz ya da /g/ sesine dönüşür: şeer "şehir", bege "paha", cigaz "cihaz".

Arapça alıntılardaki "ayın" sesi sıklıkla düşer: ayıp (<ayb) "ayıp", saat/seet (<sāʿat) "saat", ümĭr (<ʿumr) "ömür.

Akıcı /l/ sesinin düşmesi Kıpçak Türk lehçelerine has bir özelliktir. N. K. Dmitriyev tarafından eski eski bir ses özelliği olarak değerlendirilen bu durum, ağızların tamamında görülmektedir. Mesela: busa (<bolsa) "olsa", aysa (<alaysa) "öyleyse", itse (<iltse) "götürse", nişep (<nişlep) "ne yapıp" vb.

/k/, /g/ ünsüzleri Kreşin ağızlarında ön damak ve art damak olmak üzere iki şekilde kullanılır. Art damakta kullanım Çistay ve Tav Yagı Kreşin ağızlarında oldukça yaygındır. Bu ağızlarda yine /ç/ sesi yerine yarı kapantılı /tç/ kullanılır. /y/ ünsüzü Mişer ağızlarında olduğu gibi düşer. Mesela: kime (<köyme) "kayık, sandal", kıyaş (<koyaş) "güneş", ü (<öy) "ev". öy "ev" kelimesindeki /y/ düşmesi sadece Mişer diyalektinde değil, Sibirya Tatar diyalektinde, Orta diyalektte bu bağlamda Nagaybek ve Bakalı Kreşinlerinde de görülür.

Kreşin ağızlarında **-ıw/-ĭw, -ĭy** ses grupları oldukça yaygındır: ukıw "okuma", sıw "su", kitĭw "gitme"; nĭy "ne", tĭlĭy "diliyor" vb. N. A. Baskakov'a göre -ıw/-ĭw ses grubu tarihî bakımdan eski Türkçe -og, -ug, -ıg, -ig, -gı eklerinden gelmektedir (Baskakov, 1952, s.416).

İncelenen ağızlarda ses denklikleri oldukça fazladır. Bunlardan bazılarını şu şekilde gösterebiliriz:

- **y~c:** cöz-yöz "yüz", cözök-yözök "yüzük", ceşĭl-yeşĭl "yeşil", cemnĭ-yemlĭ "güzel, hoş".
- **x~k:** kalık-xalık "halk", keber-xeber "haber", kakına-xakına "hakkına", comak-ocmax "cennet".

- **f~p:** kĭrpĭk-kĭrfĭk “kiprik”, kelemper-kanefer “karanfil”, pirĭşte-ferĭşte “melek”.
- **b~m:** mende-bende “kul”, korman-korban “kurban”, madiyan-badyan “anason ekininin bir çeşidi”, metnek-bötnek “nane”.

Kreşin Tatarlarının söz varlığı özellikleri Hristiyanlıkla giren gelenek adlandırmalarında, maddi ve manevi kültüre ait kelimelerde açıkça görülmektedir. Aynı zamanda şimdiki Tatar Türkçesinde kullanılmayan Eski Türkçe kelimelerin korunmasıyla birlikte Rusça, Çuvaşça, Udmurtça vd. dillerden gelen alıntılar da dikkate değerdir (Kirillova 2017, s.158).

Kreşin Tatarlarının her ağzında Türkçe asıllı kelimeler çoğunluğu oluşturmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki; belirli ölçülerde Müslüman Tatarlardan farklılık gösteren ve yaşamlarından kaynaklı olarak Kreşin (Hristiyan) Tatarlarının ağızlarında Tatar edebî dili ile ortak olan kelimeler dışında yazılı eserlerde yer alan ve günümüz Türk lehçelerinin bazılarında kullanılmakta olan kelimeler de korunmuştur. Mesela: aru “arı, temiz; mübarek”, ardaklı “hürmetli”, küz “köz”, pĭçü/pıçu “biç-” vb.

Bilim adamların belirtiğine göre, Kreşin ağızlarında arkaik unsurlar korunmuştur. Sadece, Kreşin ağızlarına has olan leksik katman ayrıca önemlidir. Bu katmana akrabalık adları: ak biyĭm “annenin babası”, pĭçkeçem “görümce”, cırak babay “annenin babası” (Genellikle annenin akrabalarını bildiren adlar cırak “uzak” kelimesi ile ifade edilir) vb. Giyim kuşam ve süslenme adaları: melençĭk “başlık altına giyilen bone”, çigeçe “şakak hizasına pullar dizilmiş baş giyimi”, süreke “kadın başlığı, melençik ve çigeçenin üzerine takılır”, kalta “iç etek”, tastar cawlık “genç gelinlerin taktığı başörtüsü”, tügerek cawlık “iki katlı nakışlanmış, pul ve simlerle bezenmiş baş giyimi”, kesite/kesile, mıytumar/muytomar “üç dört kat pul dizilip yapılmış, bir omuzdan diğer koltuk altına giyilen işlenmiş geniş şerit” vb. girer.

Kreşin Tatar ağızlarında Hristiyan dini geleneklerine ait alıntılar da gayet geniş yer tutar. Meselâ: rojdestvo-raştua/raştıva (Noel bayramı), pasxa-paskı (Paskalya), petrov den-pitıraw/pitraw (Petr günü, 12 Temmuz), ilin (den)- ĭlcin (kön) (İlya günü, 2 Ağustos), pop-pup (papaz), pominki-puminka (anma töreni), vençat-minçet (kilisede nikâhlanma) vb.

Taw Yagı veya Melki Kreşinlerinde Çuvaşçadan gelen alıntılar da görülür: tundi kĭn (pazartesi), utlari kĭn (salı), cĭkres (ikiz), çaplĭ (iyi, güzel) vb. Melki Kreşinlerinin giyim kuşamları ve süs eşyaları Çuvaşlarınki ile benzerdir ama bunların adları Türkçe kökenli kabul edilir: takıya (parlak taş ve pullarla süslü kadın başlığı, fes), tastar (beyaz keten dokumadan işlenip yapılmış başörtüsü), tastar cawlıgı (tastar başörtüsü), ak kalpak (ak kalpak, şapka), kaşpaw (Eskiden kadınların giydiği pullarla süslü yuvarlak börk) vb.

Kreşin ağızlarında Tatar yazı dili, Orta diyalekt ve Mişer diyalektiyle oldukça fazla ortaklık gösteren dil bilgisel özellikler de bulunmaktadır. Şekil bilgisel özellikler öncelikle fiillerde görülür. Bilhassa, Kreşin ağızları emir çekiminin ikinci teklik şahsında eski -gın/-gĭn, -ıŋ/-ĭŋ (bargın/barıŋ “git”); zarf-fiilin -gaçın/-geçĭn, -gınçı/-gĭnçĭ (kilgeçĭn “gelince”, kilgĭnçĭ “gelinceye kadar”), isim-

fiilin -ma/-me, -maga/-mege, -mallı/-mellĭ ekleri (alma/almaga "alma, almak", cırlamallı "türkü söylemek"), sıfat-fiilin diğer Türk lehçelerinde de (mesela Türkiye, Gagavuz, Azerbaycan, Türkmen, Kırım Tatar, Çuvaş vd.) kullanılan -malı/-meli şeklini koruması bakımından dikkati çeker.

Şimdiki zaman çekiminin birinci şahıs ekleri -ıyım/-iyĭm, -ıyık/-iyĭk ekleriyle yapılır: cırlıyım "türkü söylüyorum", ĭşliyĭk "çalışıyoruz". Birçok Türk lehçesinde kullanılan bu şekil arkaik bir kullanım olarak kabul edilir. Bazı ağızlarda şimdiki zaman birinci şahıs eki -mın/-mĭn şeklinde, yani kısalmamış olarak kullanılır: bĭlemen (ed. bĭlem) "biliyorum", kilemĭn (ed. kilem) "geliyorum". Şimdiki zamanın üçüncü şahıs eki -dır/-dĭr günümüzde kısalmış olsa da, halk türküleri ve halk edebiyatı eserlerinde korunmuştur: Sıwda balık cözedĭr le, sıw salkının sizedĭr, ay, sizedĭr. Awlıbızda bĭr matur bar, üzegĭmnĭ özedĭr, ay, özedĭr. "Suda balık yüzüyor hey, suyun serinliğini seziyor, hey, seziyor. Köyümüzde bir güzel var, yüreğimi parçalıyor, hey, parçalıyor".

Kreşin ağızlarında yine hâl eklerinin eski şekillerine de rastlanır. Mesela, iyelik eki almış isimlerde yönelme hâl eki -ŋa/-ŋe, -ŋar/-ŋer, -ŋgar/-ŋger şeklindedir: tĭgĭsĭŋe "diğerine", barısıŋar "hepsine", kucanıkıŋgar "ev sahibininkine" vb. Tüben Kama ve Nagaybek Kreşinlerinde yönelme hâl ekinin tamamen düşmesi de söz konusudur: Bakalı bardılar "Bakalı'ya gittiler". Yönelme hâli ekinin kullanılmaması Nogay, Başkurt Türkçesi ağızlarında ve Eski Türkçede görülmektedir.

1. ve 2. teklik şahıs iyelik eki almış isimler -nı/-nĭ belirtme hâl ekini alır ama Çistay ağzında ve Tüben Kama'nın Zey Kreşinleri ağzında Oğuzcadaki -ı/-ĭ eki kullanılır: bagıtımı "bahtımı", cawlıgıŋı "başörtünü" vb. Bu şekil de yine arkaik olarak kabul edilir. Ayrılma hâl eki olarak Kreşin Tatar ağızlarında -dAn, -tAn ekleri kullanılır, sadece türkülerde eski -dıyn/-din, -tıyn/-tin şekilleri korunmuştur: uramdıyn uzıp bara, kaşındin küzĭ kara, kĭrpĭgĭndin göller tama, kürsem cöregĭm cana "Sokaktan geçip gidiyor, gözü kaşından karadır; Kirpiğinden güller damlıyor, görsem yüreğim yanıyor".

Sonuç olarak Tatar halkının özel bir grubunu oluşturan ve çeşitli bölgelerde dağınık olarak yaşayan Kreşinler, dil özellikleri bakımından da, gelenek görenekleri bakımından da ilgi çekici özellikler arz etmektedirler. Kreşin ağızlarında asıl fonetik özelliklerden bazı seslerin farklı söylenişi, çok sayıda ses denklikleri, seslerin düşmesi vb. gibi hususlara rastlanmaktadır. Eski Türkçe şekillerin korunduğunu gösteren dil bilgisel özelliklerin çoğu hâl eklerine ve fiil şekillerine aittir. Kreşin Tatarlarının söz varlığı özellikleri ise örf âdet, gelenek, bayram, akrabalık, giyim kuşam vb. adlandırmalarda görünmekte, aynı zamanda şimdiki Tatar yazı dilinde kullanılmayan Eski Türkçeye has kelimelerin korunması, çeşitli dillerden alınan kelimeler de dikkate değerdir.

Kaynakça

ALKAYA, E., KIRILLOVA, Z. (2018). *Kreşin Tatar Türkçesi (Dil, Tarih, Kültür).* İstanbul: Kesit Yayınları.
BASKAKOV, N. (1952). *Karakalpakskiy Yazık.* C. 2. Moskva: AN SSSR.
BAYAZİTOVA, F. (1979). "K İstorii Formirovaniya Govorov Kreşçonıx Tatar". *İssledovaniya po İstoriçeskoy Dialektologii Tatarskogo Yazıka* (s.105-138). Kazan: Kazanskiy Filial AN SSSR, İYALİ.
BAYAZİTOVA, F. (1986). *Govorı Tatar-Kryaşen v Sravnitelnom Osveşçenii.* Moskva: Nauka.
BAYAZİTOVA, F. (1997). *Kereşenner. Tel Üzençeleklere hem Yola İcatı.* Kazan: Matbugat Yortı.

BORHANOVA, N. (1977). "Kazan Artı Kereşennere Söyleşen Töp Bilgelere Buyınça Törkemlew". *Tatar Tele Hem Edebiyatı*, C. 6 (s.80-89). Kazan: SSSR FA, Kazan Filialı.
BURGANOVA, N. (1955). "Osobennosti Govora Tatar Nagornoy Storonı TASSR". *Materialı po Dialektologii* (s.28-69). Kazan: Tatknigoizdat.
İstoriya i Kultura Tatar-Kryaşen (XVI-XX vv.): Kollektivnaya Monografiya. (2017). Kazan: İnstitut İstorii im. Ş. Mardjani.
KİRİLLOVA, Z. (2015). "Kreşin Tatarlarinin Etnik Kökenleri". *VII. Uluslararasi Dünya Dili Türkçe Sempozyumu bildirileri* /Firat Üniversitesi (Elazığ, 16-18 Ekim, 2014). C. I. (s.723-728). Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.
KİRİLLOVA, Z. (2017). "Kreşin Tatar Ağızlarının Dil Özellikleri". *IX. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu. Özet Bildiriler Kitapçığı* (Malatya, 2-4 Kasım, 2017) (s.158). Malatya: İnönü Üniversitesi.
NASIYRİ, K. (2005). *Saylanma eserler.* 3 tom. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
Tatar Tilinïŋ Dialektologik Süzlege (1969). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

SEYRAN SƏXAVƏTİN "NEKROLOQ" ROMANI SOSİAL-PSİXOLOJİ VƏ MƏNƏVİ-ƏXLAQİ DƏYƏRLƏR KONTEKSTİNDƏ

Sakhavat's novel "Obituary" in the context of socio-psychological and moral values[1]

Mehriban SƏMƏD KIZI ALLAHKULUYEVA[2]

Özet

Geniş sanatsal genellemeler açısından zengin olan "Nekroloq" romanı, S. Sakhavat tarafından gündeme getirilen modern çağın güncel sorunlarını modern ruhsal-psikolojik ve sosyo-politik açılardan yansıtmaktadır. Eserde yazar, insanların hayatını hem bir bütün olarak hem de bir birey olarak anlatmaktadır. Derin bir anlama sahip olan ve ulusal ve insan doğası sorunları içeren romanda yazar, metaforik üslubun sanatsal anlatım araçlarını kullanarak eserin sanatsal etkisinin gücünü ve değerini artırmıştır.

Roman birinci Karabağ savaşını, bu savaşda Azerbaycan halkının maruz kaldığı acılarını, toplumun savaşa katılanlara kayıtsızlığını, mültecilerin yaşadığı keder ve yoksunluğu yansıtıyor. Savaş felaketlerinin sebeb olduğu bu sahnelerin tasvirleri romanın en etkili sahneleridir.

Anahtar Kelime: *Tema, tür, roman, bağımsızlık, karakter.*

Xülasə

Geniş bədii ümumiləşdirmələrlə zəngin olan "Nekroloq" romanında S.Səxavətin qaldırdığı çağdaş dövrün aktual problemləri müasir mənəvi-psixoloji və sosial-siyasi aspektdə özəksini tapmışdır. Əsərdə yazıçı xalqın həm ümumilikdə, həm də bir fərd kimi yaşantısını təsvir edir. Dərin məna yükünə malik, ümummilli və bəşəri səciyyə daşıyan problemləri özündə ehtiva edən romanda yazıçı şərti-metoforik üslubun bədii ifadə vasitələrindən yararlanaraq əsərin bədii təsir gücünü və dəyərini artırmışdır.

Əsərdə xalqımızın ağrılı yeri olan Qarabağ müharibəsi, müharibə iştirakçılarına qarşı cəmiyyətin etinasız münasibəti, qaçqınların üzləşdikləri acı və məhrumiyyətləri bədii əksini tapmışdır. Müharibənin gətirdiyi fəlakətlərin düçar olduğu bu mənzərələrin təsviri romanın ən təsirli səhnələridir.

Açar Sözlər: *Mövzu, janr, roman, müstəqillik, xarakter*

Abstract

Rich in wide artistic generalizations, the novel "Obituary" reflects the current problems of the modern era raised by S. Sakhavat in the modern spiritual-psychological and socio-political aspects. The writer describes the life of the people both as a whole and as an individual. The novel has a deep meaning and contains problems of national and human nature. The writer has increased the power and value of the artistic impact of the work, using the means of artistic expression of the conventional-metaphorical style.

The book reflects the Karabakh war, the painful part of our people, the society's indifference to the participants of the war, the pain and deprivation faced by refugees. The depiction of the disasters of war are the most touching scenes in the novel.

Keywords: *Subject, genre, novel, independence, character*

Son illərdə yazılmış əsərlərdə roman janrının aparıcı mövzularından olan sosial-psixoloji və mənəvi-etik problemlərin bədii əksi təbii və zəruri səciyyə daşıyır. Mənəvi saflığa həssas münasibət, milli-əxlaqi dəyərlərin önəmliliyi mövzuları müstəqillik dövrü Azərbaycan romanları üçün xarakterik mövzulardandır.

Azərbaycan ədəbiyyatında dönə-dönə işlənmiş bu mövzuya müstəqillik dövründə yenidən qayıdış heç də təəccüblü deyil. Ədəbiyyatın hər yeni mərhələsində mənəvi-əxlaqi problemlər

---

[1] Azərbaycan Dövlət Pedoqoji Universitetində hazırlanan Fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyadan.

[2] Azərbaycan Respublikası Azərbaycan Turizm və Menecment Universiteti, Dillər kafedrası, müəllim m.allahquliyeva@mail.ru

mövzusuna yeni baxış bucağından, fərqli aspektdən yanaşılır. Anar, İ.Hüseynov, S.Əhmədli, Elçin, M.Oruc, İ.Məlikzadə, A.Məsud və digərlərinin yaradıcılığında müasiri olduğumuz həyat, sosial-psixoloji, mənəvi-etik problemlərin əksi və ictimai-siyasi hadisələrin inikası aparıcı mövzu kimi öz bədii təcəssümünü tapmışdır.

Mənsub olduğu millətin mədəni və mənəvi dünyasına dərindən bələd olan və xalqın mənəvi inkişafında birbaşa ictimai funksiya daşıyan yazıçıların əsərlərində təbii olaraq ictimai-siyasi motivlərə meyl güclü olur. Bu baxımdan, "*talelər yazar*"ı (Əlibəyli 2006: 147) S.Səxavətin qələmə aldığı "Nekroloq" romanı müasir ədəbiyyat səhifəmizdə yeni bir səhifə açdı desək, yəqin ki, yanılmarıq. İctimai-siyasi mühitin bir çox problemlərinin, real gerçəkliyin bədii ininikası olan romanda öz yazı üslubuna sadiq qalan yazıçı qroteks, simvolika, mistika, satira və s. bu kimi komponent və ünsürlərdən məqsədli şəkildə yararlanaraq poetik roman təhkiyəsinə nail olmuşdur.

Dövrümüz üçün xarakterik olan ictimai-siyasi və milli-mənəvi problemlərin bədii əksi baxımından "Nekroloq" romanında müasir Azərbaycanın ümumi mənzərəsinin hərtərəfli, tünd boyalarla, realistcəsinə əksi xüsusi önəm daşıyır.

Toxunduğu problemlərin aktuallığı və ümumbəşəriliyi ilə diqqəti cəlb edən "Nekroloq" romanı ictimai diqqəti cəmiyyətimizin ən ağrılı problemlərinə yönəltməyi bacaran romanlardandır. *"Bəşəriyyət tarixində nekroloq həmişə ölülər üçün yazılıb, mənim yazdığım "Nekroloq" isə dirilər üçündür"*(Əlibəyli 2006: 147). -deyən yazıçı romanın quruluşu haqqında şəxsi düşüncəsini belə ifadə etmişdir: *"Nekroloq" ayrı-ayrı parçalardan ibarətdir, amma yuxarıda, göydə bu parçaların qovuşması var, mən onu roman adlandırmışam və yükünə, ağırlığına görə roman hesab edirəm"*(Əlibəyli 2006: 147). Ənənəvi romanları, onların sturukturunu qəbul etməyən yazıçı, qeyri-ənənəvi bədii sturuktura malik, tamamilə yeni formada roman yazmağa müyəssər olmuşdur.

"Nekroloq" romanında təsvir edilən insanı mənəvi-ruhi cəhətdən məhv edən cəmiyyət əxlaqi mahiyyəti etibarilə naqis səciyyə daşıyır. Əsərə son söz kimi daxil etdiyi parça yazıçı qayəsini, romanda canlandırmaq istədiyi problemlərin bədii yükünü düzgün anlamağa istiqamət verir: *"Bu roman Dünyanın mən baxan tərəfdən görünən hissəsidir. Əziz oxucu, gəl yanaşı dayanaq, bir az da mən baxan tərəfdən bax Dünyaya- nə vaxt darıxarsan, çıxıb gedərsən"*(Məmmədli 2002: 199).

Çağdaş Azərbaycan ictimai-siyasi gerçəkliklərini, insan və sosial mühit qarşıdurmalarını bəzək-düzəksiz, real boyalarla təsvir etdiyi romanda ədib böhran yaşayan cəmiyyəti hədəfə alır. Ənənəvi roman tipindən fərqli olaraq yeni deyim tərzinə və yazı üslubuna malik olan "Nekroloq"da bir-biri ilə uzaq, rabitəsiz hesab edilən hadisələr və hekayələr arasında assosiativ əlaqə yaranır, ayrı-ayrı hekayələrin nəqli ümumi fikrin açıqlanmasına zəmin yaradır.

Dövrün ictimai-siyasi və mənəvi-psixoloji atmosferini özündə əks etdirən əsərdə vahid cəmiyyət və məkan anlayışı yoxdur. Əsər boyu yazıçı onu narahat edən fakt və hadisələri, ardıcıl deyil, qatma-qarışıq şəkildə düzür. Əsərin vahid süjet xəttinin, vahid qəhrəmanının olmaması yazıçı niyyətini həyata keçirmək üçün bir vasitə kimi yazıçının estetik qayəsinin aparıcı motivinə çevrilir.

Geniş bədii ümumiləşdirmələrlə zəngin olan "Nekroloq" romanında yazıçının qaldırdığı çağdaş dövrün aktual problemləri müasir mənəvi-psixoloji və sosial-siyasi aspektdə öz əksini tapmışdır. Tənqidçi-ədəbiyyatşünas V.Yusifli S.Səxavətin ədəbi yaradıcılığını və "Nekroloq" romanını belə dəyərləndirir: *"S.Səxavət təsvirlərində tünd boyalardan çəkinməyən yazıçıdır. Qroteks onun təkcə çox sevdiyi bədii təsvir məqamlarından biri deyil, həm də yaradıcılığının üslubi məziyyətlərindən biridir. "Nekroloq" romanı bu mənada qroteks-roman adlandırıla bilər. Hətta deyək ki,"Nekroloq" adı özü də qroteksdir. Çünki romanda bir adamın, yaxud bir ailənin yox, bir xalqın mənəvi ölümündən söhbət gedir"* (Yusuflı 2015: 7).

Romanda hadisələrin cərəyan etdiyi coğrafi məkan xüsusi olaraq adlandırılmasa da söhbətin haradan getdiyi oxucuya ilk əvvəldən məlum olur, işarələr ona düzgün istiqamət verir: *"Buraların ərazisi indikindən qat-qat böyük olub: əvvəl qeyri-bərabər şəkildə ikiyə bölüblər-Quzeyə və Güneyə. Qonşular bölüşdürüb, alışma eləyiblər, "uf" da deməyiblər, dillənməmişik, ufuldamamışıq, ağrıya bilməmişik, çünki sağlam can ağrıyar... Ölmüş adamı şaqqalasan da xəbəri olmaz- ölüdü"* (Yusuflı 2015: 6).

Romanın əsas qəhrəmanı xalqdır, əsər isə məhz ölmüş hesab edilən xalqa ünvanlanan nekroloqdur. Əsərdə yazıçı əvvəllər mövcud olmuş, indi isə ölmüş Xalqa yazdığı nekroloqunu bütün dünyaya qarşı bir etiraz notası kimi səsləndirir:

"*Dünya xalqları..." - "Vaşinqton post" qəzetində özəlimlə sənə elə bir nekroloq yazaram ki, bəşəriyyət gözünün yaşını sel kimi axıdar; yazaram ki, dünya xalqlarına ağır itki üz vermişdir… Yazaram ki, başı tarix boyu bəlalar çəkən, onun-bunun qapazaltısı olan bu Xalq haqlı olaraq tarix boyu ilk dəfə ağıllı hərəkət etdi- belə yaşamaqdansa, ölməyi üstün tutdu. Yazaram ki, bu Xalq nakam getdi ..."* (Yusuflı 2015: 89).

Əslində, romanın bel sütununu təşkil edən bu nekroloqda yazıçını narahat edən bütün taleyüklü məsələlər açıqlanmışdır. S.Səxavət əsər boyu Xalqın həm ümumilikdə, həm də bir fərd kimi yaşantısını təsvir edir. Hər bir aclıq çəkən övladı ilə ölüb-dirilən, parça-parça, qiymə-qiymə edilərək satılan, aclıq və məhrumiyyətlərlə sınanan, namərdlərlə döyüşdə təkbətək, əliyalın qalan bir ananın-Vətənin harayını dilə gətirir.

S.Səxavət yaradıcılığının aparıcı leytmotivi olan insan və cəmiyyət, həyat və ölüm, nur və zülmət kimi ümumbəşəri problemlər bu romanda da üst qatlarda dayanır və demək olar ki, əsərin başlıca ideyasına çevrilir. Elmi-texniki gələcəyə doğru sürətlə irəliləyən, bu inkişaf müqabilində "kamilləşən" insanın mənəvi yoxsulluğu, dəyişilməyən naqis xislətləri, qəddarlıq və zülmətin, ölüm-dirim savaşlarının, haqlı və ya haqsız müharibələrin cəngində inləyən dünyamızın cağırış və harayı müəllif ustalığının göstəricisidir.

Cəmiyyət həyatını bürüyən sosial ziddiyyətlərin, mənəvi-əxlaqi deformasiyaların səbəblərini araşdırmağa çalışan romanın işıqlandırdığı problemlər məhdud və regional deyil, ümumbəşəri

səciyyə daşıyır. Kifayət qədər geniş bir ictimai-siyasi mənzərəni hədəfə alan əsərdə cəmiyyətin bütün zümrələri əhatə olunur.

Romanda ölkə nəhəng bir xəstəxanaya bənzədilir. Bir birini məhv etməyə calışaraq məhvə məhkum edilən, Allah yolundan azmış bu xəstəxananın sakinləri lənətlənmişlər. Vahid süjet xəttinin olmaması və əsas qəhrəmanının yoxluğu yazıçıya *"əsəri bütünlüklə simvola çevrilmiş obrazların taleyi fonunda qur"*masına (Cabbarlı 2006: 77) şərait yaratmışdır.

Ötən əsrin son illərində baş verən real hadisələri təsvir edən romanda fikrin metoforik ifadəsi, bədii qənaətin simvol və rəmzlərlə verilməsi, simvolik, rəmzi-alleqorik obrazlardan geniş istifadə xarakterik səciyyə daşıyır. Dərin məna yükünə malik, ümummilli və bəşəri səciyyə daşıyan problemləri özündə ehtiva edən romanda yazıçı şərti-metoforik üslubun bədii ifadə vasitələrindən yararlanaraq əsərin bədii təsir gücünü və dəyərini artırmışdır.

"Nekroloq" romanında simvolik bədii ifadə üsulundan geniş istifadə edilmişdir. Simvola çevrilmiş obrazlar: qəbirin anası, qəbir daşları və s. əsərin bədii yükünü artırır, təsvir etdiyi obyektin hərtərəfli şəkildə təcəssüm etdirilməsinə yardımçı olur. Yazıçının bədii təsvir obyektində qaranlıq-kimsəsizlik, qəribsizlik, insan istisindən məhrum olan mühitin obrazlandırılmasında metonimik təsvir üsulllarından, simvol və rəmzlərdən istifadə da xarakterik səciyyə daşıyır. Təsvirlərdə sarkazm, ironik calarlar qabarıq hiss olunmaqdadır. Simvolik obrazlarla, kəlamlarla, ümumiləşdirilmiş personajlarla zəngin olan romanda müəllif fantastik calarları, absurd və irreal təsvirləri ilə *"ümumbəşəri fəlakətin-diriliyin iflasının və süqutunun fantasmaqorik ölçülərini və miqyaslarını göstər"*məyə (Məmmədli 2002: 27) nail olmuşdur.

Simvolik, metaforik komponentlərə, qeyri-ənənəvi deyim və ifadə üslubundan genişliklə yararlanmaq yazıçı S.Səxavətin eyni zamanda şair kimliyi ilə də bağlıdır. Bu barədə M.Məmmədli doğru olaraq qeyd edir ki, *"Belə bir yazı üslubu, təhkiyənin şirinliyini (romanın fakturası nə qədər acı olsa da) kaloritliliyini xeyli dərəcədə təmin edir"*(Məmmədli 2002: 27).

Yazıçının antomorfist təsəvvürlərdən çıxış edərək canlandırdığı ən təsirli epizodlardan biri xalqın yas mərasimində Nizami, Füzuli, Nəsimi, Axundov, Natəvan, Vurğun, Sabir, Tağıyev, Vahid kimi dahilərin heykəllərinin fəryadıdır. Yiyəsiz məmləkətin sahibsiz Xalqının dəfninə yığışan bu heykələ dönmüş dahilər onun ölümünə səbəb olanların cəzalandırılmasını tələb edir. Yazıçı zülmün ərşə dayandığı bir məqamda daş heykəlləri dilləndirir. Heykəllər xalqı köləlikdən, əsarətdən xilas etməyə çalışır, birliyə çağırır.

S.Səxavət Azərbaycan tarixində mühüm xidmətləri ilə seçilən bu heykələ dönmüş şəxslərin timsalında öz müasir baxışlarını ifadə etmiş, cağdaş dövrün ab-havasının yaratmağa nail olmuşdur. Heykəllər içərisində Mirzə Fətəli Axundovun çıxışı xüsusilə müəllif mövqeyini əks etdirmək və əsərin ideya yükünu ifadə etmək baxımından ibrətamizdir.

Romanda xalqımızın ağrılı yeri olan Qarabağ müharibəsi, müharibə iştirakçılarına qarşı cımiyyətin etinasız münasibət, qaçqınların üzləşdikləri acı və məhrumiyyətləri öz ciddi bədii təsvirini

tapmışdır. Əsərdə ən acı məqamlardan biri, məhz qaçqınlar yaşadığı çadır şəhərciyinin təsviri, təkqollu atanın körpə qızının faciəli şəkildə ölümü, ağı deyən anaların yağdırdığı qarğışların əks etdirildiyi bədii lövhələrdir. Müharibənin gətirdiyi fəlakətlərin düçar olduğu bu mənzərələrin təsviri romanın ən təsirli səhnələridir. Qaçqınların yaşadığı çadır şəhərciyində məskunlaşan insanların fəlakətləri də ən tünd boyalarla əks etdirilmişdir.

Romanda təzadlı lövhələrin təsviri bir-birini əvəz edir. Əvvəlcə təkqollu cavan Atanın körpə qızının aclıqdan və soyuqdan ölüm səhnəsi, sonra isə iki qollu cavan Atanın körpə qızının bütün dünyanın körpələrinə çatacaq qədər böyük sevincinin təsviri və məhz bu cür təzadların bədii əksi müəllif məramının açıqlanmasına xidmət edən, əsərin əsas qayəsini vurğulayan səhnələrdəndir. Bu cür təsvirləri qələmə alan müəllif qələmi baş verən haqsızlığa dözmür, şəhəri cəzalandırır. Sel-su, qasırğa şəhəri məhv edir, şəhər yüngül infarkt keçirir.

S.Səxavət qaldırdığı sosial bərabərsizlik, insanlığın məhvinə yönələn müharibələr və bu savaşların doğurduğu fəsadlar, səbəb olduğu faciələr kimi qlobal əhəmiyyətli aktual problemlərin bədii həllinə ustalıqla nail olaraq çağdaş Azərbaycan nəsrində yeni təfəkkür tərzinə malik roman yaratmağa nail olmuşdur.

Ədəbiyyat:

CABBARLI Nərgiz (2006). *Yeni nəsil ədəbiyyatı-2*, Bakı: Qanun nəşriyyatı.
ƏLİBƏYLİ Bəsti (2006). *Talelər yazarı*, Bakı: Azərbaycan jurnalı, , №2, səh.142-148.
MƏMMƏDLI Mürşüd (2002). *Dirilər üçün "Nekroloq"*, 525-ci qəzet, 6 aprel, səh.27.
SƏXAVƏT Səxavət (2003). *Nekroloq*, Bakı: Mütərcim nəşriyyatı..
YUSIFLI Vaqif (2015). Dünyanın işıqlı və qaranlıq lövhələri (Seyran Səxavətin nəsri haqqında), I məqalə, *Ədalət qəzeti*, 9 iyun, səh.7.

ŞAİR DİLAFGOR ŞİİRLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Features Of Poet Dılafgor's Poems

Şermuhammad AMONOV[1]

Özet

Bağımsızlık döneminde 19. asrın sonu 20. asrın başlarında faaliyet gösteren aydınların edebî miraslarının araştırılması konusunda epey bilimsel çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ancak aynı zamanda o dönem edebiyatıyla ilgili çalışılması gereken birçok konu da bulunmaktadır. Edebî eserleri bilimsel yönden tam olarak araştırılmamış şairlerden biri de Böriboy Şermuhammad Oğlu Dilafgor'dur.

Şair Dilafgor'un eserleri orijinal kaynaklar esasında özel bir şekilde araştırılmamıştır. Dilafgor'un lirik eserlerini teşkil eden "Gülşen-i Dilafgor" adlı eserinin edebiyat, metin ve kaynak açısından incelenmesi güncel bilimsel bir görevdir.

Dilafgor'un hayatı ve edebî eserleriyle ilgili bilgiler fazla değildir. Mevcut olan bilgiler de kısa haberler şeklindedir.

Dilafgor, bir şair olarak birçok güzel eserler meydana getirmiştir. O, edebî faaliyetinde üstat bildiği şairlerden etkilenmiş, onlara teşbih ve tahmisler kaleme almıştır. Meselâ Füzûlî için teşbih gazeller yazmıştır. Yessevî, Maşrab, Hislat, Hazinî, Mukımî, Furkat, Zavkî, Miskin ve Kamî gibi şairlerin eserlerine muhammesler yazmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Dilafgor, "Gülşen-i Dilafgor", Özbek edebiyatı, ilâhî aşk, Millî Uyanış Devri, Hz. Ebu Bekir Sıddık'ın münacatları.*

Resume

During the years of independence, a number of scientific and practical works were carried out to study the literary heritage of prominent creators who lived and worked in the late XIX - early XX centuries. But it is true that literary researchers of this period are waiting for a lot of topics. Dilafgor, the son of the poet Bo'robai Shermukhammad, is one of those creators whose literary heritage is not fully trained yet.

The literary heritage of the poet was not studied as a separate study based on the first sources. It is a important scientific task that exploring achievements of literary studies, source studies and textuality based on the collection of "Gulshani Dilafgor" of Dilafgor.

There is not enough information about the biography and creative heritage of Dilafgor. Existing sources are also presented in the form of short messages about the activity of poet.

Dilafgor created linguistic lyric works as the poet. He was inspired by the artistic vocabulary of preceptor artists, wrote analogies and poetic poems for them. He wrote gazelles for Fizuli. He wrote mukhammas to literary heritage of Yasaviy, Mashrab, Hislat, Khazinyi, Mukim, Furkat, Zavki, Miskin, Kamiy and others.

Key words: *Dilafgar, "Gulshan Dilafgar's", uzbek literature, ilahi ishq, national revival literature, Abu Bakr Siddik's munajats.*

Dilafgor'un Hayatı

Eğer Dilafgor'un şiirleri konulara göre tasnif edilecek olursa, şairin estetik idealinin hangi şekilde geliştiğini gözlemlemek mümkün olur. Şairin bizzat kendi imkânlarıyla Yakovlev tipografisinde neşredilen "Gülşen-i Dilafgor" adlı eserinde 23 gazel, 20 muhammes (1 muvaşşah), 3 müseddes, (1 Terci-i Bent), 1 çisten ve 2 fert yer almaktadır.

Bu konuda Dilafgor'un şiirlerini yayınlayan Edhem Mamatkulov ve Celâleddîn Corayev'in şair Dilafgor'un edebî faaliyetiyle ilgili aşağıdaki fikirleri açıklayıcı mahiyettedir: "Dilafgor'un bazı şiirleri klâsik edebiyatta şekil bulmuş geleneksel tür ve konularda yazılmıştır. Dolayısıyla söz konusu

[1] Doç. Ali Şir Nevaî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi

şiirlerde Ahmet Yessevî, Süleyman Bakırganî, Füzûlî, Hüveydâ, Hazinî gibi klâsik dönem şairlerinin tesirini görmek mümkündür"[2]. Bundan Dilafgor'un gerçek bir Müslüman evlâdı olarak seleflerini takip ettiği anlaşılmaktadır.

Ünlü edebiyatçı Polatcan Hoca Kayumî Özbek klâsik edebiyatının temsilcilerinden hangisinin tesirinin şair Dilafgor üzerinde daha fazla olduğu konusunda "Dilafgor'un şiirleri Hazinî'nin şiirlerine çok yakındır" diyerek tespitte bulunmuştur. Onun bu fikri aşağıdaki amille ilişkilendirilebilir:

Aşkının ateşine, ey can, bağrımı dağlarım,
Tığ altında ölmeye Tahir gibi hazırlanırım,
Ayrılıkta Dilafgor gibi kavuşmayı arzu ederim,
Ne eyleyeyim ki, çare yok, her sokakta ağlarım,
Dar oldu Hazinî'ye Fergana şafak sökünce.

Öncelikle bu gazel yazıldığı dönemde pek meşhur olmuştur. Hatta yazar Mirzakelân İsmailî'nin de romanını "Fergana Tang Atgunça/Fergana'da Şafak Sökünce" olarak adlandırmış olması boşuna değildir. Hazinî'nin "Fergana Tang Atğunça/Fergana'da Şafak Sökünce" adlı gazeline Dilafgor'un muhammes yazmış olması Polatcan Hoca Kayumî'nin yukarıdaki sonuca varmasına sebep olmuş olabilir. Ayrıca "Gülşen-i Dilafgor" eserinin naşirlerinin aşağıdaki hülasaları da fikrimizin ispatıdır:

"Şüphesizki, Mukımî, Hislat, Kamî gibi şairlerin katıldığı edebiyat sohbetleri Dilafgor'un dünyaya olan bakış açısının, çalışmalarındaki renkliliğin şekillenmesine alt yapı hazırlamıştır. Meselâ, Dilafgor'un eserlerinde Mukımî'nin hiciv, Hislat ve Kamî'lerin millî ve marifî/aydınlanma gayeleriyle benzerlik teşkil eden mısralara rastlamak mümkündür"[3].

"Gülşen-İ Dilafgor" Kitabı

"Gülşen-i Dilafgor" eserindeki nazım eserlerini araştırırken şairin medrese eğitimi görmüş, fazıl, nüktedan, şiir ilminden haberdar olması dolayısıyla eserlerinde istidat ve gücünü gösterebilmiş bir insan olduğuna şahit olduk. Dilafgor, Özbek klâsik şiirinde şairler tarafından kullanılan geleneksel konulardan kendini alamamış, seleflerinin geleneğini sürdürmek suretiyle yaşadığı dönemin reformist gayelerini esas almıştır. Şair'in lirik eserlerinin büyük bir bölümünü gazeller oluşturmaktadır. Bu gazeller şekil ve konu bakımından çeşitliliğe sahiptir.

Bilindiği gibi şair Dilafgor'un yaşadığı dönem Özbek edebiyatı tarihinde "Millî Uyğanış Davri/Millî Uyanış Devri" edebiyatı olarak adlandırılmaktadır. Elbette ki şair ve yazarların eser(ler)inde yaşadıkları dönemin ve çevrenin yansımaları olur. Dolayısı ile bu durum Dilafgor'un

---

[2] A. Mamatkulov ve C. Corayev, Dilafgor ve Uning Adabiy Merosi Haqida: Gulşani Dilafgor, Mumtoz Söz Yayınevi, Taşkent, 2011, s. 7.
[3] A. Mamatkulov ve C. Corayev, Dilafgor ve Uning Adabiy Merosi Haqida: Gulşani Dilafgor, Mumtoz Söz Yayınevi, Taşkent, 2011, s. 7.

eserleri için de geçerlidir. Buna göre şairin şiirlerinin konusunu tasavvufî rûh ve manayı açıklayan, din, marifet, ilim, aşk ve sosyal sorunlar oluşturmaktadır.

Şair Dilafgor, Yaratan'a tam bir teslimiyetle ibadet etmekle birlikte O'na günahlarını bağışlaması için münacatlar yazmıştır:

Garibim, fakirim, gam ile bükülmüşüm, ya Rab,

Delilik bozkırında yatan müzderip halim harap, ya Rab.

Keremli Padişahım, Sen'den başka yoktur sığınağım,

Bir istekle geldim dergâhına ben gedâ, ya Rab.

Dilafgor, birçok münacat şiirler kaleme almıştır. Onun münacatları da Özbek klâsik edebiyatının temsilcileri gibi bir dizi özelliklere sahiptir. Bu özelliklerden biri de kulun ahirete iman ile göçmesi meselesidir:

Tövbe ettim, tövbemi makbul hidayet eyleyesin,

Fazl-ı ihsanın ile ben âsiye inayet eyleyesin,

Bu münacat-ı Dilafgor'ı icabet eyleyesin,

Rabbena, fağfirlena, ey Halık-ı iki cihan,

Göçersem bu âlemden imanla gönder beni.

İslâm ülkelerinde "çeharyar" yani dört büyük halife tarafından söylenen hikmetli sözler doğrultusunda eserler meydana getirmek bir gelenek olduğu bellidir. Meselâ, Hz. Ali'nin "Nesr'ül-leâlî" adlı eserinden esinlenen mütefekkir şair Ali Şir Nevâî hikmetli sözlerini "Nazm'ül-cevâhir" adlı eserinde toplamıştır. Dilafgor da, Hz. Ebu Bekir Sıddık'ın münacatlarına tahmis yazmıştır. Söz konusu tahmis: "Bağışla günahımı Hazret-i Âdem Halil hakkı için", mısrasıyla başlar ve şairin Allah'a yaptığı samimî tövbesi ve yakarışı ihlasla söylediği bir münacat olarak yankılanır.

Dilafgor, Hz. Muhammed'e gerçek bir ümmet olduğu için server-i kâinata ithafen güzel bir naat kaleme almıştır. Söz konusu gazel aşağıdaki matla ile başlıyor:

Arapların şahı, Acemin ayıdır, o seyyid-i bernâ,

Hüdâ Kur'ân'da vasfına dedi "Yâsin" ile "Tâhâ".

Dilafgor'un eserlerinin klâsik Özbek edebiyatının örneklerinden beslenmesi gayet tabiî bir durum olup, şair Maşrab'ın şiirlerinin de ona büyük ölçüde kaynaklık ettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bilindiği gibi şair Maşrab Özbek edebiyatı tarihinde kendine özgü bir şekilde faaliyet göstermekle birlikte "Kalenderî" sülüğünün kurucularından sayılır. Maşrab'ın eserleri ilâhî aşkı terennüm eden şiirlerden ibaret olduğu herkese malumdur. Onun:

Her kişinin derdi varsa ağlasın yârin önünde,

Kalmasın hasret yürekte eylesin izhar önünde,-

Gazeline Dilafgor şu tazmini yazmıştır:

Divane gönlüm bakınır, fırsat bulup yârin önünde,

Eylesem hicran gamını bütün herkesin önünde,

Cayır cayır yansam sabahtan değil, kıskançlıktandır ahbaplar,
Başkaları bezm-i İskender tertip etse sevgilinin önünde.

Vah, niçin ölmeden diri olarak, akşamdan sabaha kadar,
Olsalar daima rakip/yakın halkı çimenlik önünde.

Her zaman etsem tevazu, toprağı öpüp versem selam,
Bir kelâm-ı hoş işitmem vefalının önünde.

Gönül heves eyler onu kırmızı dudağından bir bûse,
Akıl eyler sayısız endişe bu işin önünde.

Söyleyiniz, ahbaplar, merhamet etmezse halimi görüp,
Ayrılıkta eylesin şehit kanımı dökerek yâr önünde.

Yanmasın mı garip canı, Dilafgor, eyvah ki,
Sohbet etse daima o neşeli düşmanın önünde.

Dilafgor'un eserleri kendi çağdaşı olan şairlerin şiirleri gibi millî duyguları geliştirme alanında da özel bir yere sahiptir. Özellikle onun millet konusundaki şiirleri Hamza ve Abdullah Avlânî gibi şairlerin şiirleriyle benzerlik teşkil etmektedir:

Gece gündüz çayevinde her zaman safsata söyleyerek,
Çay içip, hamlanarak hiç iş yapamıyoruz hâlâ.

Şair, bir başka şiirinde ilim öğrenenin gelişmelerden mahrum kalamayacağını dile getirir:

Telsiz havada telgraf yürüttü ilim ve fenle,
Biz, uçurtma ve kuştan başka bir şey bilmeyiz hâlâ.

Avrupa'nın insanları ilim yoluna eyler gayret,
Bizler kaftanlı, göğsümüz açık, örtünemeyiz hâlâ.

Bu gazelde Hamza'nın şiirlerine has benzerlik söz konusudur. Malum ki, Hamza Hekimzâde Niyâzî'nin birçok sosyal ve siyasi muhtevaya sahip şiirlerinde Avrupa'nın ilim sayesinde gittikçe geliştiği belirtilmiştir. Meselâ, onun 1914 yılında yazılan "Vatandaşlarıma Hitap" adlı şiirinde şu hususlara dikkat çekilmiştir:

Gaflet uykusundan gözünü aç, bak zamana,
İlim ile maarif kokusu doldu cihana,
Bütün milletler maarife giriştiler,

Biz millet ar ve namusu bahane ederiz,
Mektebe ne ilim oldu, pazarda ne ticaret,
Boşta olduğumuz için oluştu tembellik[4].

Malum ki, Hamza da diğer ceditçiler gibi milletini gaflet ve cehalet uykusundan uyandırmayı hedef edinmiş, halkını basiret sahibi olmaya yani dünyaya açık bir gözle bakmaya davet etmiş, ilim ve eğitimli olmaya çağırmıştır.

Her ne kadar Dilafgor'un şiirlerinin ekseriyetini aşkla ilgili gazeller oluştursa da, şair yeri geldiğinde diğer türlere de başvurmuştur. 20. asrın başlarında fotoğrafçılığın ortaya çıkmasıyla gazel türünün bir dizi yenilikle zenginleşmesine yol açmıştır. Lirik kahramanın kalbi aşkla dolduğunda yârin sureti ona daha fazla ilham vermiş olabilir:

İltifat edip göndermişsin, nigâr, suretini,
İyi bir anda ulaştı, dilârâ, suretin.

Gizli sırrım saklı idi gönül zenginlik ki,
Oynadı aşkımı halk içinde ifşa, suretin.

Gece gündüz Hak'tan dilerdim seni görmeyi,
Hâsıl oldu eksik olan talebim, artık suretin.

Lirik kahramanın yâri olmadan bir kez olsun hava teneffüs etmesi zordur. Devamlı onun hayaliyle yaşar. Özellikle şairin "Sensiz" redifli gazeli oynak oluşu, kolay okunuşuyla ayrı bir öneme sahiptir. Söz konusu şiirin matlası şu şekildedir:

Dilafgor'un Gazellerinde İlâhî Aşk Motifleri

Şair Dilafgor'un gazellerinde ilâhî aşk ve sofiyane muhabbet motifleri de terennüm edilir. Şair, her ne kadar şiirlerinin ekseriyetinde yerdeki güzeline müracaatta bulunmakta ise de, aslında o Yaratan'a olan aşkını dile getirmektedir. Tabi, bu arada "El-mecâz ü Kantaret'ul Hakîkat/Mecaz hakikate götüren köprü" ifadesini unutmamak gerekir:

Maalesef, ömrüm geçti, ey peri, ayrılığında can diye,
Karanlık oldu âlem gözlerime, neşeli ve genç diye.
Olmuşum misli Mecnûn, merhamet et, yâr ve canım,
Yutuyorum şimdiye kadar pıhtı pıhtı kan, ah Leylâ diye.
Koymuşum eşiğine başımı, ey cefâ eden,
Cihanın güzelliklerinden sen daha peri yüzlü âlâ diye.

Şair Dilafgor'un yukarıda belirtildiği gibi "mecaz yoluyla anlatılan ilâhî aşk" konusundaki beyitleri çok fazladır. Meselâ bir başka matlayı şu şekilde başlıyor:

---

[4] Hamza, "Vatandaşlarıma Hitap", Seda-yı Türkistan, 1914, sayı: 27. (Bu şiir, "Özbekistan Edebiyatı ve Sanatı" gazetesinin 11 Mart 1994 tarihli sayısında edebiyatçı İ. Gafurov tarafından yayınlanmıştır.)

Dünyadaki topraklarda canım, yüzün güneş gibidir.

Nurların parıltısı olan yansıman güya aydır.

Özbek edebiyatı tarihinde Fuzûlî'den etkilenmemiş Türkî dilli şair yoktur. Bir zamanlar Fuzûlî'nin tatlı diliyle gazel yazmak gelenek hâline gelmiştir. Özbek şairi Erkin Vâhidov da Füzûlî için:

Benim şairliğim yalandır ama

Fuzûlî'nin şiirine âşık olduğum bir gerçektir,

demek suretiyle onun dehasına olan hayranlığını dile getirmiştir. Şair Dilafgor da selefleri gibi Fuzûlî'nin tarzıyla gazeller yazmış, onun geleneğini az yâda çok devam ettirmiştir. Meselâ, şairin aşağıdaki matlayla başlayan gazeli Fuzûlî'ye benzetmedir:

Güzel güzellikler içinde senin gibi güzel olmaz,

Kıyamınla niçin teşbih edeyim rahat münasip olmaz.

Boynundan bûse etmez mi gördüğünde her insan,

Ey, ey zamanın âfeti, seninle padişah olunmaz…

İnsanlar bir birine söylerler hüsnünü gördüklerinde,

Duaya el açıp böyle cihanda gönül çelen olmaz.

İki ahununki gibi gözlerinin ayrılığından çekenler der:

Güzel olsalar da böyle siyah gözlü olmaz.

Nigârâ, saf/kırmızı dudağını vermem ben Hızır'ı hayvana,

Hayatım gittiğinde gayri dudağın hiç devâ olmaz.

Nazlanıp gözyaşı döktüğünde ben Dilafgor'a,

Ne diye ayrılığında bu hasta gönül arkadaş olmaz.

Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle ölüyü dirilttiği mucizesi klâsik Özbek edebiyatına yârin sözlerinin aşığına can bağışlaması yahut onu diriltmesi gibi sıfatlar mecaz şekiller olarak geçmiştir. Şair Dilafgor'un yukarıdaki "Nigârâ, saf/kırmızı dudağını vermem ben Hızır'ı hayvana" satırlarında ise "Hayat Hızır'ı" olarak mecazî şekil alınmıştır. İbn-i Sina "Şiir Sanatı" adlı risalesinde bu konuda şöyle der: "…şiirdeki her bir masal ve efsane kendinden başka bir şeye teşbih olarak alınır. Yahut o şeyi olduğu gibi değil, aksine o epey değiştirilmiş bir şekilde alınır. Nesnenin olduğu gibi değil de,

biraz değiştirilmiş bir tarzda alınmasına istiare veya mecaz denir. Şiir, işte bu istiare ile mecazın bireşiminden meydana gelir"[5].

Doğu edebiyatında nazire yazma âdeti çok yaygın olup çağdaş şairler yahut selefleriyle kendine özgü edebî müsabaka şeklini almış bir gelenektir[6].

Niye, niçin bana siz bu kadar cefâ ediyorsunuz
Gamınızla yürek ve bağrımı edâ ediyorsunuz[7].

Şair Hamza'nın çalışmalarından olan yukarıdaki matla ile başlayan şiire karşı şair Dilafgor aşağıdaki matla ile başlayan nazireyi düzmüştür:

Azar ve naz ile bakıp beni edâ ediyorsunuz,
Merhamet etmeyip hâlime cefâ ediyorsunuz.

Nurlu yüzünüze fedâ olsun bu can,
Gönül evini ne zaman lütufla aydınlatırsınız?

Halk içinde ben hastaya nazar etmeyip,
Rakip sohbetinde keyfinizi sefâ ediyorsunuz.

Ne cürüm oldu tarafımdan siz şehenşahe,
Surat asıp daima cefâ ediyorsunuz?

"Edebiyatşünaslık Lügati" adlı eserde kaydedildiğine göre "başka bir şairin eserine bağlanan nazirenin taklitten ibaret olmaması için nazire yazan şairin kaleme aldığı naziresine edebî çalışma yönünden yaklaşması talep edilir ki, bundan konunun daha net olarak ifade edilmesi ve bedîî seviyenin yükselmesi beklenilir"[8]. Tam da burada Dilafgor'un şair Hamza'nın beytinde söylenmiş fikirleri kuvvetlendirmekle birlikte edebî yönden değeri yüksek satırlar kaleme aldığını hissetmek zor değildir.

Dilafgor'un şiirlerinin bir başka yönü gerçek Müslüman kişinin Yaratan'a olan gerçek inancı ve gayede kesinliğin ortaya çıkmasıdır. Şair, her bir mümin kişinin yalancı dünyanın arzu ve zevklerine aldanmayıp gerçek dünyaya yani ahirete hazırlanması gerektiğini telkin eder. "Takya Qil" redifli gazelinde işte bu gayeyi sürdüren şair:

Kulluk şudur sana, kadir Huda'ya dayan,
On sekiz bin âlemin kudretine dayan,

---

[5] Ebu Ali İbn-i Sina, Şiir Sanatı-Salamon va İbsol, Fen Neşriyatı, Taşkent, 1980, s. 98.
[6] Quronov, D vd., Adabiyotşunoslik Luğatı, Akademnaşr Yayınevi, Taşkent, 2010, s. 200.
[7] Amonov, Ş. N, Hamza Şe'riyatining Manbalari, Matniy Tadqiqi, Filoloji Alanında Kandidatlık Tezi, Taşkent, 2010, s. 15.
[8] Quronov, D vd., Age, s. 200.

demek suretiyle devamlı Yaratan'a güvenip dayanmanın gerektiğini hatırlatır. Şair Dilafgor'un bir Müslüman olarak tasavvufî eserlerden mahrum kalması ve bu eserlerden ilham almamış olması düşünülemez.

Kul isen ey gönül, rıza-yı Rabbena'yı ara,
Ümmet isen server-i hak Mustafa'yı ara.

Ethem gibi bu âlemin neşesini terk edip,
Ah çekerek gerçek padişahı ara.

Yatma şimdiye kadar bu gaflet uykusunda rahatça,
Kalmadı fırsat, gözünü aç, dileğini ara.

Ahirete gittiğinde halkın içinde büyük rezillik,
Cürüm ve isyanına sen merhem olan şifayı ara.

Kulluktan söz edersin, (sitem) fikir ve görünüşün garip,
Daima işlediğin günahına devâyı ara.

İki günlük ömrün için kurma bina, söyleyeyim sana,
Vefasızdır bu dünya, dâr'ül-bekâ'yı ara.

Ey Dilafgor, yol tehlikeli, yolunu kaybettiğinde,
Elinden tutması için Huda'ya götüren rehber pirini ara.

Dilafgor'un söz konusu gazelinde "İbrahim Ethem gibi hükümdar olsan da bu dünyanın cilvelerine aldanma, onu terk et, ahirette gerçek dünyanın rahatı senin için daha önemlidir" fikri belirtilmiştir. Bu tür fikirler bütün devirlerde değerini kaybetmez.

Şair Dilafgor'un şiirlerinde Türk halkının büyük şeyhi Hoca Ahmet Yesevvî'nin hikmetlerinin konularının ahengine de rastlamak mümkündür. İnsanoğlunun bu dünyadaki son görevinin "dört ayaklı tahta ata" yani tabuta girmesi acı bir gerçektir.

Şair Furkat'ın nevbahar, bahar eyyamı hakkındaki zevkli gazelleri çoktan beri halkın manevî mülküne dönüşmüştür. Şair Furkat'ın "Bahar Eyyamında" ve "Fasl-ı Nevbahar Oldu" adlı gazelleri sevdiği vatanındaki baharın güzelliğini, onun insan kalbinde uyandıran zengin yaşantıların tasvirinden ibarettir.

Tabiat güzelliklerinden zevk almak, onun kadrini bilmek sadece Müslümanlıkta değil, aynı zamanda her insanoğlunun kalbinin derinliklerine inen bir özellik olduğunu anlamak zor değildir. Özbek klâsik edebiyatında "Bahariyet" adı altında birçok edebî eserler meydana gelmiştir. Bu tür

şiirleri Mukımî, Furkat gibi şairlerin eserlerinde görmek mümkündür. Bilindiği üzere Furkat'ın "Fasl-ı Nevbahar oldu, ketibon zimistonlar/İlkbahar mevsimi oldu, gidip kışlar" gazeli çok meşhurdur.

Şair Dilafgor da, aynı konuda şiirler yazmıştır. Meselâ onun bir şiirinde şu mısralara rastlamaktayız:

İnayet ile ey can, sahrayı gezmez misiniz?
Gönül aynasını gamdan temizlemez misiniz?

Bahar eyyamı geldi, kır ve sahra lâlezar olmuş,
Kırgınlığı def edip, temâşâ eylemez misiniz?

Sonuç olarak her ne kadar "Gülşen-i Dilafgor" adlı eseri neşredenler şair Dilafgor'un edebî faaliyetinde Mukımî, Hislat ve Kamî gibi şairlerin tesirinin büyük olduğu neticesine varmış iseler de, aslında Dilafgor'un şiirlerinin konusu daha da geniştir. Dilafgor'un gerçek bir Müslüman evlâdı olarak Hz. Ebu Bekir Sıddık'ın münacatlarına tahmis oluşturduğu da bunun delilidir. Dilafgor'un gazellerinde ilâhî aşk, sofiyane muhabbet motifleri de terennüm edilmiştir. Şair, birçok şiirinde yer güzeline yani bu dünyanın güzeline müracaat ediyormuş gibi ise de, aslında o Yaratan'a olan sevgisini sunmuştur.

Kaynakça

MAMATKULOV Adham, ÇORAYEV Caloliddin (2011). *Dilafgor ve Uning Adabiy Merosi Haqida: Gulşani Dilafgor.* Taşkent: Mumtoz Söz Yayınevi.
HAMZA (1914). *Vatandaşlarıma Hitap*, Seda-yı Türkistan. Taşkent.
EBU Ali İbn-i Sina (1980). *Şiir Sanatı-Salamon va İbsol.* Taşkent: Fen Neşriyatı.
QURONOV Dilmurod vd. (2010). *Adabiyotşunoslik Luğatı.* Taşkent: Akademnaşr Yayınevi.
AMONOV Şermuhammad (2010). *Hamza Şe'riyatining Manbalari*, *Matniy Tadqiqi*, Filoloji Alanında Kandidatlık Tezi, Taşkent.

YUNUS EMRO IJODI VA “ILMUL HURUF” TUSHUNCHASI

Yunus Emro's Creatıon And The Concept Of "Ilmul Huruf"

Zilola Qodırovna AMONOVA[1]

Annotatsıya

Maqolada “ilm ul-huruf” tushunchasi va uning Sharq mumtoz she’riyatidagi ifodasi bilan bog’liq mulohazalar beriladi. Ma’lumki, Sharq mumtoz she’riyatidagi ramziy-majoziy tasvir, mazmun va shakl mutanosibligi va timsollar olami o‘ziga xosligi bilan ajralib turadi. Unda so‘z, ohang, rang, raqam bilan birga harf vositasida ifodalangan haqiqatlarning ramziy bayoni ham alohida o‘rin egallaydi. Harf zamirida yashiringan fikrlarni anglash, to‘g‘ri talqin va tadqiq qilish uchun esa, eng avvalo, harflarning din, mifologiya, tasavvuf ta’limotidagi o‘rni va mohiyatiga e’tibor berish lozim. Ko‘pgina adabiyotlarda “ilm ul-huruf” tushunchasi tez-tez tilga olinib, harflarning inson va tabiatga ta’siri haqida so‘zlangan. Bu holni Misr, Yaqin Sharq va hind madaniyatida, keyinchalik yahudiy, xristyan hamda islom adabiyotlarida ko‘rish mumkin. Islom paydo bo‘lgandan so‘ng ham harf, raqam va ramzlar orqali bashorat qilish ma’lum ma’noda davom etgan. Islom dunyosida Ma’ruf Karxiy, Zunnun al-Misriy, Sahl at-Tustariy, Junayd Bag‘dodiy, Abu Bakr ash-Shibliy, Abdulqodir Giloniy, Shahobiddin as-Suhravardiy, Ibn Arabiy kabi ulug‘ shayxlar harf ilmining tarqalishiga katta hissa qo‘shdi. Ibn Xaldun esa “ilm ul-huruf”ni tasavvuf olamiga olib kirib, asmoyi husna sirlariga tayanilgan bir ilm ekanligini ta’kidlaydi. U harflarning inson yaratilishi bilan chambarchas bog‘liqligini bayon etib harflar ham odam kabi to‘rt unsurdan iboratligini ko‘rsatgan. Tasavvuf olamida keng targ’ib qilingan “ilm ul-huruf” tushunchasi badiiy adabiyotdan keng o’rin egalladi. Shu jumladan Yunus Emro ijodida ham “Ilm ul-huruf” tushunchasining talqin qilinganligini ko’rish mumkin. Maqolada Yunus Emro ijodidagi “Ilm ul-huruf” masalasiga daxl qilingan she’rlar tahlilga e’tibor qaratiladi.

Kalit so’zlar: *“Ilm ul-huruf”, Yunus Emro, arab harflari, tasavvuf, hurufiylik, badiiy ijod, badiiy mahorat.*

[1] Doç. Dr. BuxDU O`zbek Tili Va Adabiyoti Kafedrasi Dotsenti, f.f.n. e-mail: amonova77@ mail.ru

KIRGIZLARIN DÜNYA GÖRÜŞÜNDE ORGAN ADLARI

Organ Names In The Kyrgyzs' World Vıew

Rahat ASKAROVA[1]

Özet

Her toplumun dünya görüşü yaşadıkları joğrafya, hayat ortamı, geçmişten beri biriktirdiği tecrübesi ve dünyayı algılayış biçimine göre oluşur. Toplumun dünya görüşünün oluşmasında kültür fenomenini önemli rol oynar ve her ikisinin de dilde yaşadığı bir gerçektir. İnsanlar çevresini ve dünyayı tanımayı kendinden başlamışlardır. Dolayısıyla çevresindeki olayları ve yaşadıkları süreçleri kendi organları aracılığıyla kategorize etmeye ve anlatmaya çalışmışlardır. Organ adları dillerin sözvarlığında önemli bir yer tutar ve çoğu zaman simgsel anlam taşırlar. Çalışmamızda Kırgız Türkçesindeki organ adlarının simgesel anlamları ve onların aracılığıyla Kırgızların milli dünya görüşünün yansıtılması, kültürdilbilimsel yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Kırgız Türkçesindeki organ adlarını içeren ve Kırgız dünya görüşündeki öz – düşman, adaletlik – adaletsizlik, gerçek – yalan, üzüntü – sevinç v.b. kavramları şifreleyen deyimler derlenmiş ve eş zamanlı olarak analiz edilmiştir. Çalışma Kırgız Türkçesindeki organ adlarının kültürel anlamlarını anlamaya yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kırgız dünya görüşü, Kırgız Türkçesinde organ adları, dil dünya görüşü, külütür, kod*

[1] Öğr. Gör. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Bölümü rahat.askarova@manas.edu.kg +996552005283

BÜYÜKBABA TAŞINIYOR ROMANI BAĞLAMINDA ÇOCUKLARA ÖLÜMÜ ANLATMAK

Telling The Children Of Death In The Context Of The Grandfather Is Moving Novel

Yasemin ASLAN[1]

Özet

İnsanın en önemli trajedisi ölümlü olduğunu bilerek yaşamasıdır. Ölümlü olduğunun bilincinde olan insanın, ölümsüz olma çabası bütün eylemlerinde ortaya çıkar. Edebiyat insanın ölümsüz olma gereksiniminin sonucunda ortaya çıkmıştır denilebilir. Sözlü gelenekten bugüne insanın edebiyat üretimlerinde ölüm, ölümden kaçma, ölümsüz olma gibi isteklerinin yansımaları görülür. İnsanın ölümlü olmasının karşısında duyduğu acının yanında sevdiklerinin ölümü ile yaşadığı acı da edebiyat ürünlerinde ifadesini bulur. Sevilen insanların kaybına hazırlık ya da bu kayıplardan sonra yaşanılan acılar; psikoloji, felsefe, eğitim gibi bilim dallarının çalışma alanındadır. Ölümün, başka bir ifadeyle sevilen bir insanın dünyadan ayrılışının küçük yaştaki çocuklara anlatılması, anne babaların olduğu kadar öğretmenlerin de zorlandığı konular arasındadır. Araştırmalar, çocukların yedi yaşından sonra ölümü tamamıyla anlayabildiklerini göstermektedir. Ölüm her yaş grubu çocuğun karşılaştığı bir olgudur ve bu kadar duyarlı bir olgunun çocuklara anlatılması öğretmenlerin de öğrenme ortamlarında üstlendiği sorumluluklardan biri olabilir. Bu bağlamda edebiyat eserleri, özellikle çocuklar için üretilmiş eserler, anne babalara olduğu kadar öğretmenlere de yol gösterici olabilir. Bu çalışmada, Alman edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Peter Hartling'in yazdığı ve Prof. Dr. Necdet Neydim tarafından Türkçeye aktarılan Büyükbaba Taşınıyor romanında büyükbabanın hastalanması ve ölümünün ele alınışı çocuklara duyarlı konuların aktarılması bağlamında ele alınacaktır. Romanda ölümü çağrıştıran, hastalık ve yaş gibi unsurlar belirlenerek okurun büyükbabanın ölümüne nasıl hazırlandığı aktarılmaya çalışılacaktır.

[1] Dr. Öğr. Ü. Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü Öğr. Üyesi. ybakiraslan@gmail.com

YENİ KORONAVİRÜS HASTALIĞI (COVİD-19) PANDEMİ SÜRECİNİN MEDİKAL TURİZM ÜZERİNE ETKİLERİ

Effects of New Coronavirus Disease (Covid-19) Pandemic Process on Medical Tourism

Veli Ulaş ASMADİLİ[1], Elvan ESER[2]

Özet

Turizm sektörü doğası gereği Dünya' da olup bitenlerden direkt olarak etkilenen endüstrilerin başında gelmektedir. Söz konusu etki hem olumlu hem de olumsuz şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Herhangi bir ekonomik krizde, sağlıkla ilgili problemde turizm sektörü sekteye uğramakta ve toparlanması zaman alabilmektedir. Hâlihazırda yaşadığımız Covid-19 salgını da pek tabii ki turizm sektörüne de darbe vurmuştur. Özellikle sağlık turizmi ve medikal turizmi alanlarında ekstra hijyen ve özenin gerekliliği neticesinde salgın hastalıklardan en fazla etkilenen turizm faaliyetlerinin başında geleceği düşünülmüştür.

Bu çalışmada Covid-19 salgınının sağlık turizmi ve özelinde medikal turizm üzerindeki etkileri saptanmaya çalışılmıştır. Araştırma yöntemi olarak nitel yöntem tercih edilmiştir. Çalışmanın amacına uygun yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanarak medikal turizme hizmet eden bir işletmenin doktorları ve müşterileri ile görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Verilerden elde edilen bilgiler ışığında, medikal turizm faaliyetleri esnasında zaten hijyene yönelik tedbirler alındığından salgın için ekstra önlemler almaya gerek kalmadığı, müşterilerin salgından çekinseler de medikal turizm faaliyetlerinden vazgeçmediği gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Turizm, Medikal Turizm, Koronavirüs.*

Abstract

The tourism sector, due to its nature, is one of the industries that are directly affected by what is happening in the world. This effect can occur in both positive and negative ways. In any economic crisis, health-related problems, the tourism sector is interrupted and it may take time to recover. The Covid-19 outbreak that we are currently experiencing has of course also hit the tourism industry. As a result of the need for extra hygiene and care, especially in the fields of health tourism and medical tourism, it is thought to be one of the tourism activities most affected by epidemics.

In this study, we tried to determine the effects of the Covid-19 epidemic on health tourism and, in particular, medical tourism. Qualitative method was preferred as the research method. A semi-structured interview form was prepared in accordance with the purpose of the study and interviews were made with the doctors and customers of an enterprise serving medical tourism. The obtained data were analyzed by descriptive analysis method. In the light of the information obtained from the data, it was concluded that there was no need to take extra precautions for the epidemic as hygiene measures were already taken during medical tourism activities, and the customers did not give up medical tourism activities even if they were shy about the epidemic.

Keywords: *Tourism, Medical Tourism, Coronavirus*

Giriş

İnsanoğlu yeryüzünde türediği ilk günden bu yana evrensel düzende varlık çabası içerisinde olmuştur. Bu çaba köken nedenini arayan insan için daha ziyade tabiat karsısında verdiği mücadelede kendini göstermiştir. Öyle ki, organik bir varlık olarak insanın tanrısal güç tarafından gönderildiği dünya düzeninde var olabilmesi ve neslinin devamını sağlayabilmesi bir noktada kendisinden gayri diğer tüm organizmalarla bir şekilde uyum içerisinde olmasına bağlanmıştır. Gerçekten de insan merkezli canlı yaşamı söz konusu bu uyumu bazı hallerde çetin mücadelelerle rakibi sayılan diğer

[1] Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi Denizli Sosyal Bilimler MYO, ulasasmadili@pau.edu.tr
[2] Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi Denizli Sosyal Bilimler MYO, eeser@pau.edu.tr

organizmaları alt ederek yakalamıştır. Lakin bazı durumlarda ise insan biyolojik olarak diğer varlıklarla olan ilişkisinde bağışıklık sistemini söz konusu organizmaya karşın tanışık eğleyerek ortak faydada adaptasyon sağlama yoluna gitmiştir. Neticede diğer tüm canlılarla olan ilişkisinde bağışıklık sistemi güçlenen insan varoluş yoluna devam ederek neslin devamını sağlamış bundan yoksun kalanlar ise dünya düzleminden ebediyete kadar silinmiştir. Lakin insanın tabiat ve tabiatın nüveleri olarak kabul edilebilecek diğer tüm canlılarla olan söz konusu mücadelesi ebedi sona kadar nihayetlenmeyecektir. Zira insan da dâhil olmak üzere yaşamın paydaşları topyekûn canlı ve organiktir. Dahası organik olan her varlık evirilmeye, değişmeye ve yenileşmeye muktedirdir. Bu sebepledir ki, biyolojik olarak kendisi değişen insan değişen ve dönüşen diğer canlılarla bir vesile ortak faydada uzlaşmak yani onlara karşı bağışıklık kazanmak zorundadır.

İnsanlık tarihinin uzun seyrüseferinde yeryüzünü kendisine mesken eylemiş olan beşer bu yolculuğu esnasında defaten büyük yıkımlara, onulmaz sancılara sebebiyet veren farklı organizmaların neden olduğu ve kitlesel düzeyde tesir yaratması sebebiyle salgın statüsünde değerlendirilen hastalıklarla mücadele etmek durumunda kalmıştır. Nitekim Hitit Vebası (ca. MÖ. 1345-…), Jüstinyen Vebası (MS. 541-750), Kara Ölüm (1347-1351), Çiçek Hastalığı (15-17 yy.), Kolera (1817-1823), İspanyol Gribi yani H1N1 (1918-1919), Hong Kong Gribi yani H3N2 (1968-1970), SARS (2002-2003), Domuz Gribi yani H1N1 (2009-2010), Ebola (2014-2016) bunlardan birkaçı olarak sıralanabilir. İnsan organizması zikredilen bu sağlın hastalıklarla olan mücadelesinden tıbbi tedavilerin yanı sıra kendi muhteşem yaradılış gücü olan bağışıklık sisteminin mucizevî kalkanı ile galip çıkmıştır. Lakin bu süreç bugün bir kez daha kendini yenilemiş ve insan ırkı bir başka organizmanın sebebiyet yarattığı yeni bir sağlın hastalık tarafından tehdit edilir duruma gelmiştir. Nitekim Aralık 2019 tarihinde Çin'in Vuhan kentinde zuhur eden ve bir şekilde tüm dünyayı tesiri altına alan çıkış yılına istinaden bilim çevrelerince COVİD19 olarak adlandırılan virüs dünya insanlık tarihinin en ölümcül ve en yaygın hastalığına sebebiyet vermiştir. Gerçekten de tüm dünyayı topyekûn tesiri altına alması sebebiyle Dünya Sağlık Örgütü tarafından pandemi ilan edilmiştir. Globalleşen Dünya düzeninde bireysel ya da toplumsal yapıyı aşıp devletler genelinde önlemler alınıp mücadele edilmesi gereken bir salgın dönemi başlamıştır. Bu süreç sosyo-ekonomik yapıda değişimlere gebe olmasının yanı sıra Yeni Dünya Düzeni denilen sistemin de körükleyicisi olmuştur. Bu düzen tutuştan turizm sektörü de payına düşeni almıştır.

19. yy'den bu yana sosyal düzenin vazgeçilmezleri arasında yerini alan ve bir noktada günümüz dünyasının ekonomik sektörlerinden bir olarak pastadan payını alan ve her geçen gün yerini sabitlemeye çalışan turizm sektörü de pandemi sürecinden hissesine düşen tesiri almıştır. Lakin bu etki tümüyle kötücül bir etki olmamıştır. Zira pandemi sürecinde turizm sektörü topyekûn irdelendiğinde bazı sahalarda ve destinasyonlarda yapılmakta olan turizm faaliyetlerinin ya kaldırıldığı ya da kısıtlamalara gidildiği görülmektedir. Buna istinaden medikal tabanlı turizm faaliyetlerinin pandemi sürecinde daha da faal bir biçimde icra edildiği görülmektedir. Dahası çıkış

dönemindeki başlıca tetikleyicisi merak duygusunun tatmini olan turizm faaliyeti zamanla dinlenmek ve eğlenmeye yönelik rekreasyonel bir faaliyet halini almış iken, pandemi dönemiyle birlikte turizmde şifa birincil amaç olarak yer edinmeye başlamıştır. Böylece şifanın peşinde olan kitleler bu dönemde tedavilerinin yanına turistik faaliyetlerini de dâhil etmişlerdir.

Kavramsal Çerçeve

Gelişmiş ülkelerde sanayileşme ve kentleşme sonucunda ortaya çıkan çevresel sorunlar ve çeşitli kirlilik gibi olumsuzlukların yanı sıra ağırlaşan iş ve yaşam standartlarının sonucunda insanlar çeşitli sağlık sorunlarıyla karşılaşabilmektedir. Bu nedenle bireyler kitlesel turizm faaliyetleri dışında sağlıklarını geri kazanabilecekleri doğası, iklimi bozulmamış alanlara seyahatler gerçekleştirmektedir (Türksoy vd. 2010: 700). Bu hareketler neticesinde de ikamet ettikleri yerler dışına sağlık amacıyla seyahat eden ve oralarda konaklayan bireylerin ortaya çıkarmış olduğu sağlık turizmi kavramı doğmuştur (Öncü vd. 2008: 47). Sağlık turizmi ve medikal turizm birbirleri yerine kullanılsalar da medikal turizm aslında sağlık turizmi faaliyetlerinin bir türüdür (Kılınç 2017: 131).

Çeşitli tedavi ve bakım amacıyla yapılan seyahat etkinlerini ifade eden medikal turizm, sağlık ve turizm kavramlarının bir araya gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır (Anvekar 2012: 109). Aynı zamanda medikal turizm, bireyin tedavi edici sağlık hizmeti almak için ülkesi dışına yapığı seyahatler olarak da tanımlanmaktadır (Ataman vd. 2017: 32). Sağlık turizmi kapsamında olan medikal turizm son dönemde göstermiş olduğu gelişim ile birlikte sağlık turizminin de önüne geçmeye başlamıştır (Buzcu vd. 2019: 312). Medikal turizm, hizmet alımını gerektiren sağlık ve turizm alanlarının ortaklıklarıyla ortaya çıkan ekonomik bir etkinliktir (Bookman vd. 2007: 1).

Medikal turizm yeni ortaya çıkmış bir kavram olsa da, insanlar geçmiş yıllardan bu yana en iyi tedavi hizmetini alabilmek için seyahat etmektedirler. Bireylerin kendi ülkelerinde karşılaştıkları engeller ve problemler sebebiyle ve uluslararası seyahat olanaklarının artmasıyla birlikte medikal turizme olan talep artmaktadır. Daha önceleri medikal turizm hareketleri az gelişmiş ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru olurken, günümüzde bu anlamda tam tersi bir hareket yaşanmaktadır. Az gelişmiş ülkeler gelişmiş ülkelerden daha fazla medikal turizm hareketlerine sahne olmuştur. Bu değişimin en önemli nedeni de insanların tedavileri için seyahat etmelerinin yanı sıra az gelişmiş ülkelerdeki turizm olanaklarından yararlanmak istemeleri olarak düşünülmektedir (Sevim vd. 2019: 636).

Medikal turizm kapsamında en yaygın uygulanan tedavilerin başında diş, göz, dermatoloji, plastik ve kozmetik cerrahi gelmektedir (Wongkit vd. 2013: 5). Bununla birlikte 2019 yılında sağlık turizmi ve turistiğin sağlığı kapsamında ülkemizde 662.087 hasta sağlık hizmeti almıştır. Yıl içerisinde Türkiye'de sağlık hizmeti alan uluslararası hastaların geldiği ilk 3 ülke sırasıyla; Irak, Azerbaycan ve Türkmenistan olmuştur. Sağlık ve tıbbi nedenlerle gelen yabancı ziyaretçi ve yurt dışında ikamet eden vatandaş ziyaretçilerden elde edilen turizm geliri 2019 yılında 1 milyar 65 milyon 105 bin ABD Doları tutarında gerçekleşmiştir. 2020 yılının ilk çeyreğinde ise 143.266 hasta

sağlık hizmeti almış ve buradan elde edilen gelir 187 milyon 955 bin ABD doları tutarında gerçekleşmiştir (Sağlık Bakanlığı 2021).

Medikal turizm alanında adından söz ettiren ülkelerin genellikle internet ve sosyal medyayı tanıtım amacıyla etkin bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte hastaların medikal turizm destinasyonu tercihlerinde ana dilde hizmet verilmesi ve arkadaş önerilerinin de etkili olduğu çalışmalar tarafından ortaya konmuştur (Khan vd. 2014: 261). Söz konusu ülkelere fiyat avantajları sebebiyle Hindistan ve Tayland, ileri teknolojileri nedeniyle ABD örnek verilebilir. Aynı zamanda İran, Malezya ve Brezilya'da bulundukları konum gerekçesiyle önemli birer medikal turizm destinasyonlarıdır. Türkiye'de medikal turizm alanında altyapı ve üstyapı olanaklarını iyileştirerek ve sağlık sektöründe başarılı girişimlerde bulunarak önemli bir medikal turizm destinasyonu olma yolunda ilerlemektedir (Gürsoy vd. 2017: 773).

Medikal turizm, diğer turizm aktivitelerine göre sahip olduğu motivasyonlar sebebiyle daha farklı bir yapıya sahiptir. Medikal turizm aktiviteleri, katılan insanların merak duygusunun öncelikli olmadığı ancak ülkesinde bulamadığı kaliteli ve/veya ucuz medikal faaliyetlere katılma ya da ünlü hekimlere ulaşma gibi amaçlarla bu olanaklara sahip destinasyonlara seyahat etme ihtiyacından doğan turizm aktiviteleridir. Bu bağlamda bireylerin medikal turizm motivasyonları şu şekilde sıralanabilir (Dinçer vd. 2016: 36);

- Daha düşük maliyet
- Daha yüksek kalite
- Daha az bekleme süresi ve ulaşım kolaylığı
- Daha çok karşılanabilir uluslararası seyahat
- İnternet sayesinde iletişimin gelişimi ve medikal uygulamaların genişlemesi
- Sağlık sigortalarının eksikliği
- Bazı gelişmekte olan ülkelerde sağlık hizmetlerinin kalitesinin olmaması

Doktorların eğitim düzeyinden konaklama hizmetlerinin kalitesine kadar medikal turizmde hizmet kalitesini etkileyen birçok faktörün olduğu görülmektedir. Medikal turizmde hizmet kalitesini etkileyen faktörler; beşerî, fiziki ve sosyal faktörler olarak üç grupta sınıflandırılabilir. Doktorların eğitim ve deneyim seviyeleri, doktor ve sağlık çalışanlarının yabancı dil bilgileri, medikal turizmde uzmanlaşmış turizmci sayısı hizmet kalitesini etkileyen beşerî faktörler arasında yer almaktadır. İyi eğitimli ve deneyimli doktorlar kaliteli sağlık hizmeti sunarak hasta memnuniyetini artırırken; doktor ve sağlık çalışanlarının yabancı dile hâkimiyeti hastayla iletişimi kolaylaştırmaktadır. İyi yetişmiş ve medikal turizmde uzmanlaşmış turizmcilerin olması medikal turizm hizmetlerinin daha profesyonelce ve sorunsuz gerçekleştirilmesine katkı sağlamaktadır (Kılınç, 2017: 133).

Medikal turizmde hizmet kalitesini etkileyen fiziki faktörler arasında hastanelerde kullanılan teknoloji seviyesi ve makine-donanım kalitesi, sağlık ve konaklama hizmetlerinin kalitesi, hastanelerin hijyen şartları sayılabilir. Teknolojik gelişmeler ve hastanelerde kullanılan medikal

cihazların kalitesi medikal turizmi doğrudan etkilemekte; çok sayıda hasta kendi ülkesindeki teknolojik imkânların yetersizliğinden dolayı yurtdışında tedavi imkânlarına başvurmaktadır. Sunulan sağlık hizmetlerinin ve konaklama hizmetlerinin kalitesi hasta memnuniyetini olumlu etkilerken, hastanelerdeki hijyen şartları sağlık kurumuna olan güveni artırmaktadır (Nicolaides 2011:11).

Hasta karşılama, transfer ve uğurlama hizmetleri, hastaların kültürel farklılıklarına hoşgörüyle yaklaşılması ve saygı gösterilmesi, hastanelerde gizlilik ve mahremiyet kurallarına uyulması, sağlık hizmetlerine erişim kolaylığı medikal turizmde hizmet kalitesini etkileyen sosyal faktörler arasında değerlendirilebilir. Medikal turizm hizmeti; karşılamadan uğurlamaya, hatta operasyon sonrası takip ve rehabilitasyon sürecine kadar geniş bir alanı kapsayan hizmetler bütünüdür. Bu hizmet zincirinde ortaya çıkabilecek olumsuz bir durum hizmet kalitesini olumsuz etkileyerek hasta memnuniyetini düşürecektir. Beşerî, fiziki ve sosyal faktörlerin yeterliliği hizmet kalitesini yükseltirken, yetersizliği de hizmet kalitesini düşürerek hasta memnuniyetini olumsuz etkilemektedir (Kılınç 2017: 133).

Turizm ortaya çıkan farklı vakalara olumlu veya olumsuz şekilde ani tepkiler verebilen ve özellikle talep boyutunda bu tepkilerin ciddi şekilde hissedildiği kırılgan bir sektördür. Global bir etkinlik haline gelen ve uygulandığı destinasyonlara önemli anlamda maddi manevi katkılar sağlayan turizm terör saldırıları, siyasi olaylar ve salgın hastalıklar gibi beklenmedik krizlerle sınandığında seyahat planlarının değişmesi, rezervasyonların iptali ve sınır kapılarının kapatılması gibi istenmeyen durumlarla karşılaşmaktadır (Acar 2020: 8). Önlenemez olaylar arasında yer alan salgın hastalıklar ortaya çıktığı veya yayıldığı destinasyonlar üzerinde güvenin azalmasına ve turizm anlamında söz konusu bölgelerin tercih edilmemesine neden olmaktadır (Çeti vd. 2019: 110)

Salgın hastalık vakalarında, virüsün yayılmasının en önemli nedenlerinden bir tanesi insan hareketliliğidir. Bu hareketliliğin kısıtlanması amacıyla bazı önlemler alınmaktadır ve söz konusu önlemlerden en kolay etkilenen sektörlerin başında turizm gelmektedir (Higgins 2020: 611). Nitekim geçmişten günümüze salgın hastalıkların yayılmasına aracılık eden sektörler arasında da turizm ön plana çıkmaktadır. Bunun nedeni ise insan temelli bir sektör olmasından kaynaklı turizmin çok fazla hareketlilik ve temas barındırmasıdır (McKercher vd. 2004: 716). Dolayısıyla salgın hastalıklar ve turizm arasında olumsuz bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin 2009 yılında yaşanan kuş gribi salgınında ABD'nin turist sayısı %5.1, Japonya'yı ziyaret edenlerin sayısı % 18.69 oranında azalmıştır (İbiş 2020: 87-88).

Koronavirüs salgını turizme katılmak isteyen bireylerin güvenlik endişelerini arttırmakta ve seyahat etme niyetlerini büyük oranda etkilemektedir (Nazneen vd. 2020: 1-2). Söz konusu bu olumsuz etki turizm üzerindeki baskısını anında göstermiş ve turist sayılarında düşüşler yaşanmıştır (Gössling vd. 2020: 12). Pandemi döneminde dünya geneline bakıldığında turizm bir önceki yılın ilk çeyreğine göre % 22 oranında bir kayıp yaşamıştır. Mart ayına bakıldığında ise ziyaret eden turist

sayılarına bakıldığında %57'lik bir azalma görmek mümkündür. Dahası bu kayıp 67 milyon turist ve 80 milyar dolar gelir kaybını ifade etmektedir. Bu oranlardan yola çıkarak ilerleyen dönemlerde söz konusu kayıpların %78'e kadar yükselebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır (Gümüş vd. 2020: 82).

Yöntem

Bu araştırmada araştırma sorusu olarak belirlenen "Koronavirüs salgınının medikal turizm üzerindeki etkileri nelerdir?" sorusuna cevap aranmıştır. İçinde bulunduğumuz pandemi sürecinin medikal turizmi özelinde turizm üzerinde ne gibi etkileri olduğunu inceleyebilmek için nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Verilerin toplanması amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış ve medikal turizm alanında hizmet veren bir diş hastanesinin kurucu doktoru ve çalışanları olmak üzere 7 kişiye sorular yöneltilmiştir. Bununla birlikte hem işletmeler açısından hem de müşteriler açısından Koronavirüs etkilerini saptayabilmek için 5 müşteriye de yarı yapılandırılmış görüşme formları elektronik posta yoluyla gönderilmiş ve yine aynı yolla veriler elde edilmiştir.

Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz ile sorulara verilen cevaplar doğrudan alıntılar yardımıyla pandemi sürecinin etkisini ortaya koymak için kullanılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde Koronavirüs salgınının medikal turizmi üzerindeki etkilere ilişkin veriler "Çalışanlara İlişkin Bulgular" ve "Müşterilere İlişkin Bulgular" olmak üzere iki ayrı başlıkta incelenmiştir.

Çalışanlara İlişkin Bulgular

Çalışmaya dair bulgular elde etmek üzere toplamda 7 çalışana yarı yapılandırılmış görüşme formu yardımıyla sorular sorulmuştur. Araştırmaya katılan bireylerden 4'ü erkek ve geri kalan 3 tanesi de kadındır. Çalışmada yer alan bireyler Ç1, Ç2…Ç7 şeklinde kodlanmıştır.

Katılımcılara yöneltilen medikal turizmi katılan bireylerin Türkiye'yi seçmelerine neden olan faktörlerle ilgili soruya, bireyler genel olarak Türkiye'nin sağlık alanında özellikle medikal ve estetik olarak düşünüldüğünde oldukça kaliteli işler yaptığı yanıtını vermişlerdir. Bununla birlikte katılımcılar döviz nedeniyle hem kendi ülkelerine hem de birçok ülkeye kıyasla Türkiye'nin ucuz olmasının da medikal turizm tercihlerinde etkili olduğunu belirtmişlerdir. Avrupa, Amerika ve Türki Cumhuriyetler başta olmak üzere çeşitli ülkelerden misafirleri olduğunu belirten doktorlar hemen her misafirin yapılan işlemlerden ve ilgiden memnun kalarak buradan ayrıldığını belirtmektedir. Konuyla ilgili olarak katılımcıların yanıtlarından bazıları şöyledir;

Ç3: *"Birçok ülkeye göre Türkiye medikal turizm alanında ve özellikle de estetik işlerinde kaliteli hizmet vermektedir. Bu sayede birçok ülkeden misafirler medikal gereksinimleri için bizleri tercih etmektedir."*

Ç4: *"Verilen kaliteli hizmet ve bunun yanı sıra özellikle Dolar ve Euro kullanan bölgelerin döviz kuru nedeniyle paralarının değerli olması Türkiye'yi seçmelerinde önemli bir etkendir."*

Ç6: *"Yaptığımız kaliteli işlerden sonra ülkelerine dönen misafirlerimizin referansları sayesinde de birçok ülke vatandaşı bizleri tercih etmektedir."*

Görüldüğü üzere, bireylerin medikal turizm tercihlerinde etkili olan faktörler ile ilgili yanıtlarda genel olarak kaliteli hizmetin verilmesi, döviz kurunun etkisi ve misafirlerin referanslarının etkili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte diğer katılımcılardan bazıları sosyal medya üzerinden yapılan reklamların, yapılan işlerin sosyal medya üzerinden yayınlanmasının da müşteri çekmek için etkili bir yöntem olduğunu belirtmişlerdir.

Ağız ve diş sağlığı alanında çalışmalarından kaynaklı olarak misafirler ile yakın mesafeden çalışmak durumunda kaldıkları için, araştırmaya katılan bireylere Koronavirüs için aldıkları önemler ile ilgili sorular sorulduğunda, verilen yanıtlar şu şekilde olmuştur;

Ç2: *"Sağlık alanında çalıştığımız için çok fazla ekstra bir önlem almamız gerekmedi. Zaten salgından öncede hijyene son derece dikkat ederek ve titiz bir şekilde çalışıyorduk…"*

Ç7: *"Burası bir hastane ve dolayısıyla hijyene en çok dikkat edilmesi gereken alanlardan bir tanesi, Koronavirüsten öncede burası sık sık temizlenir, silinir ve dezenfekte edilirdi…"*

Ç4: *"Çalışırken sürekli maske ile çalışıyoruz. Her hasta girmeden önce girdikten sonra odalar temizleniyor. Zaten her odada birer misafir ağırlıyoruz. Bu nedenle çok ekstra bir tedbir almadık. Kendi aramızda sosyal mesafeyi korumaya çalışıyoruz. Molalarda vs. yakın durmamaya çalışıyoruz."*

Verilen cevaplar incelendiğinde, virüse karşı ekstra tedbir olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni ise zaten virüsten öncede son derece özenli ve titiz çalışma ortamının olması, maske takarak iş yapılması ve her misafirin tedavisi öncesinde ve sonrasında sürekli dezenfekte, temizlik işlemlerinin yapılması olarak gösterilmektedir. Hali hazırda yapılan uygulamalar virüs ile birlikte alınması gereken tedbirlerle çok benzerlik gösterdiğinden çokta ekstra bir çabaya gerek kalmamaktadır. Bunun yanı sıra, katılımcıların kendi aralarında olan iletişimde maske ve mesafe kurallarına uydukları da belirtilmektedir.

Katılımcılara yöneltilen pandemi döneminde çalıştıkları yer özelinde medikal turizmin üzerinde ne gibi değişiklikler olduğu ile ilgili soruya verilen cevap şu şekildedir;

Ç1: *"Pandemi öncesi ve sonra çok farklı bir işleyiş olmadı. En fazla değişen şey misafir profili oldu. Tabi bunda sınır kapılarının kapatılması, açılması gibi değişikliklerinde etkisi var. Genellikle yurtdışından misafirler ağırlıyoruz. Uluslararası seyahate izin verilmediği dönemlerde ise kendi ülkemizden misafirlerimizi ağırladık."*

Ç7: *"Çok fazla bir fark hissetmedik. Sadece kendi aramızda maske, mesafe gibi önlemleri almaya çalıştık. Onun haricinde zaten bir sağlık kuruluşu olduğumuzdan normal şartlarda hijyen*

kurallarına dikkat ediyoruz. Bu dönemde yerli misafirlerimiz daha çok oldu. Onun haricinde pek fark yaşamadık."

Cevaplardan da anlaşılacağı üzere, pandemi döneminde işleyiş anlamında farklılık olmadığı görülmektedir. Katılımcılar en büyük değişikliği müşteri profillerinde gördüklerini belirtmişlerdir. Bununla birlikte çalışmaya katılan bireyler, bir araya gelmeleri durumunda maske, mesafe gibi bilinen tedbirleri almaya özen gösterdiklerini de beyan etmişlerdir.

Çalışmaya katılan bireylere Covid-19 pandemi döneminin ekonomik yansımalarıyla ilgili sorular sorulduğunda diğer birçok sektörün aksine medikal turizm alanında çok fazla bir kayıp olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu sonuç yalnızca bir işletme üzerinden elde edilen sonuçtur.

Konuyla alakalı olarak K1 (Kurucu doktor) ve diğer doktorların yanıtları şu şekildedir.

Ç1: *"Pandemi döneminde bizde ekonomik anlamda zorluk çıkabileceğini düşünüyorduk ancak öyle olmadı. Hatta neredeyse hiç etkilenmedik bile diyebilirim. Bunun sebebi yaptığımız kalite işler ve sunduğumuz kaliteli hizmet olabilir."*

Ç2: *"Genellikle yabancı turist ile çalıştığımız için pandemi döneminde müşteri olmayacak diye düşünüyorduk ancak tam tersi oldu. Sınır kapıları açık olduğu dönemlerde yine yabancı misafirlerimiz oldu. Kapıların kapalı olduğu dönemde ise yerli turiste hizmet vermeye devam ettik. Hatta yabancıların gelmemesi halkımız için fırsat oldu, çünkü yabancılarla çalıştığımız süreçte onlara çok fazla zaman ayıramıyorduk."*

Verilen yanıtlardan da anlaşıldığı üzere medikal turizm pandemi döneminde ekonomik anlamda en az etkilenen alanlardan bir tanesidir. Bunun nedeni kaliteli hizmet verilmesi ve Türkiye'nin nispeten ucuz olması olarak düşünülebilir. Ayrıca ne olursa olsun insanların estetik kaygılarından, dış görünüşlerine verdiği önemden vazgeçmelerinin zor olması da önemli faktörlerden bir tanesi olabilmektedir.

Pandemi etkisiyle birlikte medikal turizmin geleceği ile ilgili neler düşündüklerini sorduğumuz katılımcıların konuya ilişkin yanıtları genellikle olumlu yönde olmuştur. Katılımcılar çoğunlukla medikal turizme olan ilginin gelecekte artarak devam edeceğini, salgın hastalıkların veya küresel bazı problemlerin insanların estetik kaygılarının çokta önüne geçemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu hususta katılımcıların verdiği cevaplardan bazıları şöyledir;

Ç3: *"Bu dönemde insanlar dış görünüşlerine daha fazla önem veriyorlar. Özellikle sosyal medyanın bunda etkisi büyük. Bu nedenle estetik konusunda hizmet veren alanların gelecekleri parlak. Çünkü insanlar estetiğinden ve dış görünüşünden fazla ödün vermiyorlar."*

Ç6: *"Sosyal medyanın da etkisiyle güzellik kavramı ön plana çıktı. Estetik yaptıran kişilerin sayısı her geçen gün artıyor. Bu artış gelecekte daha da fazla olacak. Bu açıdan düşündüğünüzde medikal turizm popülaritesini kolay kolay yitirmez."*

Yanıtlar incelendiğinde medikal turizme olan ilginin gelecekte daha da artacağı sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni olarak ise katılımcılar sosyal medya etkisiyle insanların dış güzelliğe

verdikleri önemin artması olarak görmektedirler. Dolayısıyla çalışmaya katılan bireylerin medikal turizmin geleceği açısından oldukça umutlu olduklarını söylemek mümkündür.

Müşterilere İlişkin Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde müşterilere sorulan Koronavirüs etkisi ile ilgili sorulara ilişkin yanıtlar incelenmiştir. Yanıtlar yarı yapılandırılmış görüşme formu yardımıyla 5 müşteriden elde edilmiştir. Çalışmaya katılan müşterilerin 3'ü kadın 2'si ise erkektir. Ayrıca müşterilerden 3'ü yabancı katılımcılardır. Katılımcılar M1, M2, M3, M4, M5 şeklinde kodlanmıştır.

Çalışmaya katılan bireylere, medikal turizm için Türkiye'yi tercih sebeplerinden, Koronavirüs salgını döneminde seyahatleri esnasında aldıkları önlemlere kadar çeşitli sorular sorulmuştur. İlk olarak medikal turizm için Türkiye'yi neden tercih ettikleri ile ilgili sorulan sorulara verilen yanıtlardan bazıları şu şekildedir;

M2: *"Türkiye hem turizm alanında hem de sağlık alanında kaliteli hizmet sunan ülkeler arasında. Uygun fiyatlı olması, misafiriyle özenli bir şekilde ilgilenmesi burayı seçmemde etkili oluyor."*

M4: *"Sosyal medyadan ve daha önce Türkiye'ye medikal turizm için gelmiş olan arkadaşlarımdan aldığım tavsiyeler üzerine buraya geldim. Hizmet kalitesinden çok memnunum."*

M5: *"Türkiye estetik alanında kaliteli işler yapan bir ülke. Sosyal medyada da farklı işleri görüyorum. Gelen insanların yorumlarını okuyorum. Bu nedenle Türkiye'yi seçtim. Tabi döviz nedeniyle fiyatların uygun olması ve uygun fiyat karşılığında verilen hizmetin çok iyi olması tercihimde etkili oldu."*

Yanıtlar incelendiğinde katılımcıların Türkiye tercihlerinde en önemli etkinin hizmet kalitesi olduğu görülmektedir. Sosyal medya ve daha önce medikal turizm deneyimi olan bireylerin tavsiyelerinin de destinasyon seçiminde etkili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

Pandemi döneminde yaptıkları medikal turizm seyahatleri sırasında aldıkları Covid-19 önemleri ile ilgili soruya katılımcıların verdikleri bazı cevaplar aşağıdaki gibidir;

M1: *"Her yerde uygulanan maske ve sosyal mesafe kurallarına uymaya çalıştım. Ekstra olarak sürekli dezenfektan kullandım."*

M3: *"Sosyal mesafeye dikkat ettim. Acaba bana da bulaşır mı gibi endişelerim vardı. Özellikle doktorlarla çok yakın olacağımdan dolayı endişeliydim ama uygulanan hijyen tedbirlerini görünce biraz rahatladım."*

M4: *"Bilinen uygulamalar dışında çok farklı bir çaba harcamadım."*

Verilen yanıtlara bakıldığında, çalışmaya katılan bireylerin genellikle bilinen tedbirler haricinde farkı önlemler almadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte bazı katılımların endişeli olduğu ancak o endişelerinin de hizmet alımı sırasında uygulanan hijyen tedbirleriyle giderildiği görülmektedir.

Görüşmeye katılan bireylere pandemi döneminde olmamıza rağmen neden seyahatlerini ertelemediğini ve Türkiye'ye geldiklerini sorduğumuzda genel olarak daha önce randevuları olduğunu ve iptal etmek istemediklerini belirttiklerini görmekteyiz. Bunun yanı sıra bazı kullanıcıların da krizi fırsata çevirip nasıl olsa çok kalabalık olmaz gibi bir düşünceyle seyahatlerini ertelemediği sonucu ortaya çıkmıştır. Ayrıca müşterilerden birkaçı estetik sorunlarına daha fazla katlanamadıkları için seyahatlerini ertelemek istemediklerini belirtmişlerdir. Bu konu hakkında bireylerin yanıtları şu şekildedir;

M2: *"Seyahatimi ertelemedim çünkü aylar öncesinden randevu almıştım. Dolayısıyla iptal etmek istemedim."*

M4: *"Randevum vardı. Nasılsa kimse gelmez, kalabalık olmaz diye düşünüp gelmeye karar verdim."*

M5: *"Dişlerimin görseli beni çok rahatsız ediyordu. Bir an önce onlardan kurtulmak istedim ve salgını çok fazla umursamadan gelmeye kadar verdim."*

Son olarak çalışmaya katılan bireylere "Türkiye'ye tekrar medikal turizm amacıyla gelir misiniz?" diye sorulduğunda alınan yanıtlar son derece olumlu olmuştur. Katılımcılar genel olarak hizmet kalitesinden memnun kaldıkları için tekrar medikal bir ihtiyaçları olduğunda düşünmeden Türkiye'ye geleceklerini belirmişlerdir. Bununla birlikte her katılımcı, Türkiye'yi çevresine tavsiye etmekten çekinmeyeceğini ve ihtiyacı olan herkesin düşünmeden Türkiye'ye gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Soruya ilişkin yanıtlardan bazıları şu şekildedir;

M1: *"Kesinlikle tekrar geleceğim. Estetik veya medikal bir ihtiyacım olduğunda düşünmeden Türkiye'ye gelirim."*

M3: *"Buradaki hizmetten oldukça memnun kaldım. Döndüğümde herkese anlattım ve arkadaşlarıma tavsiyelerde bulundum. İhtiyacı olan düşünmeden Türkiye'yi tercih etsin."*

M5: *"Türkiye medikal turizm açısından oldukça başarılı bir ülke. Herhangi bir ihtiyacım olduğunda tekrar gelmeyi çok isterim."*

Sonuç ve Öneriler

Koronavirüs Covid-19 salgınının medikal turizm üzerindeki etkilerini incelemek amacıyla yapılmış olan bu çalışmada elde edilen veriler ışığında çeşitli sonuçlar elde edilmiştir. Veriler hem medikal turizm alanında çalışan bireylerden hem de medikal turizme katılmış olan bireylerden toplanmıştır ve sonuçlar ayrı ayrı değerlendirilmiştir.

Çalışanlar açısından bakıldığında, Koronavirüs döneminde medikal turizminin çok fazla etkilenmediği sonucuna ulaşılmıştır. Bunun nedeni ise insanların pandemi döneminde dahi güzellikleri için seyahatlerinden vazgeçmemeleri olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte yabancı turistlere izin verilmediği dönemlerde yerli turiste hizmet verildiğinden müşteri yoğunluğunda herhangi bir azalma olmaması da salgının etkilerinin hissedilmemesinin bir başka

nedenidir. Bu çalışma özelinde ulaşılan bir başka sonuç ise medikal turizm için Türkiye'nin bu denli tercih edilmesinin sebepleri arasında hizmet kalitesinin yüksek olması, döviz kuru sayesinde nispeten ucuz olması gibi faktörlerin olduğudur.

Çalışanların hizmet esnasında ne gibi tedbirler aldığı ile ilgili yanıtlar incelendiğinde çok farklı önlemler alınmadığı bunun nedeninin ise zaten sağlık alanında alınan tedbirlerin standart olduğu ve Koronavirüs tedbirleri ile benzerlik gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak çalışanlar kendi aralarında sosyal mesafe ve maske kurallarına uyduklarını da belirtmişlerdir. Medikal turizmin geleceği ile ilgili elde edilen verilere bakıldığında ise çalışanların genellikle olumlu düşüncelere sahip oldukları ortaya çıkarılmıştır. Türkiye'nin medikal turizm alanında kaliteli hizmeti uygun fiyatlara verdiğinden bir anlamda rakipsiz olduğunu düşünen çalışanlar, gelecekte de medikal turizmin önemini arttırarak devam edeceğini belirtmişlerdir.

Medikal turizm için Türkiye'yi tercih eden bireylerin yanıtlarından elde edilen veriler incelendiğinde Koronavirüs için maske, mesafe önlemleri haricinde farklı tedbirler almadıkları, bazı bireylerin hastalık bulaşması konusunda endişeler taşıdıkları ancak bütün bunlara rağmen seyahatlerinden vazgeçmedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Hizmet alımı esnasında uygulanan tedbirlerin gayet yeterli olması sebebiyle bireylerin endişelerinin azaldığı da ortaya çıkan bir diğer sonuçtur. Bununla birlikte bireylerin Türkiye tercihlerinde en çok sosyal medyanın etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sosyal medya etkisinin yanı sıra daha önce medikal turizm için Türkiye'yi tercih edenlerin tecrübe ve yorumlarının da destinasyon tercihinde önemli faktörlerden biri olduğu ortaya çıkarılmıştır. Çalışmaya katılan bireylerin salgına rağmen seyahatlerinden vazgeçmemelerinin bir sebebinin de estetik kaygıları olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Tekrar gelme niyetleri incelendiğinde de hemen hepsinin gerekli durumlarda hiç düşünmeden Türkiye'ye tekrar gelecekleri, hatta gelmek isteyen herkese Türkiye'yi tereddütsüz tavsiye edecekleri ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Tüm sonuçlar incelendiğinde özellikle sağlık alanında ve medikal turizmde Koronavirüs salgınının olumlu ya da olumsuz herhangi bir etkiye sahip olmadığı görülmüştür. Ancak bu sonuçlardan çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise gerekli tedbirler alındığında hemen her sektörde Koronavirüs salgınına rağmen işleyişin devam ettirilebileceğidir. Bu anlamda bu çalışmanın diğer alanlara örnek olması ve kapsamının genişletilmesi önerilmektedir.

Kaynakça

ACAR Yavuz (2020). "Yeni Koronavirüs (COVID-19) Salgını ve Turizm Faaliyetlerine Etkisi", *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, IV, 1: 7-21.

ANVEKAR Sandhya R, (2012). "Medical Tourism in India: A Strategic Approach Towards Effective Branding For Health Care Services Marketing", *American Journal of Management*, XII, 2: 108-116.

ATAMAN H., ESEN M. ve A. VATAN (2017). "Medikal Turizm Kapsamında Sunulan Sağlık Hizmetlerinde Kalite Ve Hasta Güvenliği", *Uluslararası Sağlık Yönetimi Ve Stratejileri Araştırma Dergisi*, 3: 28-44.

BOOKMAN M. Z. ve K. R. BOOKMAN (2007). *Medical Tourism in Developing Countries,* New York: Palgrave Macmillan.

BUZCU Z. ve K. BİRDİR (2019). "Türkiye'de Medikal Turizm İncelemesi: Özel Hastanelerde Bir Çalışma", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, XVIII, 1: 311-327.

ÇETİ B. ve K. ÜNLÜÖNEN (2019). "Salgın Hastalıklar Sebebiyle Oluşan Krizlerin Turizm Sektörü Üzerindeki Etkisinin Değerlendirilmesi", *AHBVÜ Turizm Fakültesi Dergisi*, XXII, 2: 109-128.

DİNÇER M. Z, AYDOĞAN ÇİFÇİ M. ve E. KARAYILAN (2016). "Gelişmekte Olan Ülkelerde Medikal Turizm: Türkiye'nin Tayland, Malezya Ve Hindistan'a Göre Potansiyelinin Değerlendirilmesi." *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi/Journal of Social Sciences,* XL, 1: 34–60.

GÖSSLİNG S., SCOTT D. ve C. M. HALL (2020) "Pandemics, Tourism and Global Change: A Rapid Assessment of COVID-19", *Journal of Sustainable Tourism*, XXIX, 1: 1-20.

GÜMÜŞ A. ve N. HACIEVLİYAGİL (2020) "Covid-19 Salgın Hastalığının Borsaya Etkisi: Turizm ve Ulaştırma Endeksleri Üzerine bir Uygulama", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, XI, 1: 76-97.

GÜRSOY Y., AKGÖZ E. ve Ç. TOPUZ (2017). "Giresun İli Sağlık Turizmi Potansiyelinin Değerlendirilmesi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi", *The Journal of International Social Research*, X, 49: 773- 785.

HIGGINS-DESBIOLLES Freya (2020). "Socialising Tourism for Social and Ecological Justice After COVID-19", *Tourism Geographies*, XXII, 3: 610-623.

İBİŞ Salim (2020). "Covıd-19 Salgınının Seyahat Acentaları Üzerine Etkisi", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, III, 1: 85-98.

KHAN S. ve A. ALAM (2014). "Kingdom of Saudi Arabia: A Potential Destination for Medical Tourism", *Journal of Taibah University Medical Sciences*, IX, 4: 257-262.

KILINÇ İsmail (2017). "Türkiye Medikal Turizm Sektöründe Hizmet Kalitesi Ve Memnuniyet Üzerine Bir Alan Araştırması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, VIII, 17: 130-143.

MCKERCHER B. ve K. CHON (2004). "The Over-Reaction to SARS and the Collapse of Asian Tourism", *Annals of Tourism Research*, XXXI, 3: 716-719.

MEDİKAL TURİZM GELİRLERİ, https://shgm.saglik.gov.tr/ Erişim Tarihi: (e-erişim: 16.05.2021)

NAZNEEN S., HONG X. ve N. UD DIN (2020). "COVID-19 Crises and Tourist Travel Risk Perceptions".

ÖNCÜ M. A., ÇATI K. ve F. YALMAN (2016). "Medikal Turizm Kapsamında Gelen Yabancı Hastalar İle Yerli Hastaların Memnuniyet Ve Sadakatlerinin Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, VII, 14: 45-72.

SEVİM E. ve E. SEVİM (2019). "Medikal Turizm Tercihini Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi: Türkiye Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, XXII, 3: 633-652.

TÜRKSOY A. ve S. S. TÜRKSOY (2010). "Termal Turizmin Geliştirilmesi Kapsamında Çeşme İlçesi Termal Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *Ege Akademik Bakış*, X, 2: 699-725.

WONGKIT M. ve B. MCKERCHER (2013) "Toward A Typology of Medical Tourists: A Case Study of Thailand", *Tourism Management*, 38: 4-12.

O‘ZBEK TILSHUNOSLIGIDA PRAGMALINGVISTIKANING O`RGANILISHI

O'zbek Tılshunoslıgıda Pragmalıngvıstıkanıng O`rganılıshı

Nodira ASHUROVA[1], Bibish Muhsinovna JO’RAYEVA[2]

Annotatsıya

Pragmatika insonninning ijtimoiy faoliyatini o`zida qamrab oluvchi nutq jarayoni, muayyan aloqa vaziyati orqali namoyon bo`luvchi tilshunoslikning muhim sohalaridan biri hisoblanadi. Ushbu yo`nalish yuzasidan bir qancha tadqiqotlar amalga oshirilib kelinmoqda. Bugungi kunda pragmatik yondashuv, nutqiy akt, pragmatik maqsad, pragmatik harakat kabi tushunchalar o`z- o`zidan paydo bo`lgan emas. Bular pragmalingvistika yo`nalishi bo`yicha qilingan ilmiy yangiliklar hosilasi sanaladi. Biz ham o`z maqolamizda davr ehtiyoji va talabi asosida taraqqiy etib borayotgan pragmalingvistikaning o`zbek tilshunosligiga kirib kelishi, tutgan o`rni, ahamiyati, o`rganilishi haqida ayrim mulohazalar bildirishga harakat qilib ko`rdik. Maqolada pragmalingvistika yo`nalishi bo`yicha qilingan va qilinishi lozim bo`lgan ishlar xususida fikrlar bayon etilgan.

Shuningdek, maqolada pragmalingvistika yo`nalishi yuzasidan qilingan ilmiy yangiliklar bugungi kun uchun nihoyatda dolzarb masala ekanligi alohida ta’kidlanib, A. Nurmonov, N.Mahmudov, Sh.Safarov, M. Hakimov, A.Ko`chiboyev kabi fan jonkuyarlarining amalga oshirgan ilmiy ishlari asoslar yordamida keltirilib o`tilgan. So`zlovchi va tinglovchi maqsadi nutqiy muloqot jarayonida yuzaga keladi. Shunday ekan, nutqiy harakat ham so`zlovchi munosabatini aniqlab berishda muhim omil sanaladi. Pragmatika falsafa, psixologiya, antropologiya va mantiq fanlari bilan chambarchas bog`liq ekan, ulardan biri bo`lmasa, matndan anglanilishi lozim bo`lgan fikr to`la- to`kis bo`lmaydi va o`z egasiga yetib ham bormaydi. Yoki sintaktika va semantika bo`lmasa, pragmatikaning chala bo`lib qolishi turgan gap. Maqolada ushbu masalalar yuzasidan ham alohida fikr bildiriladi. Ushbu maqola pragmalingvistika tahlil asoslari, pragmatikaning boshqa semiotik hodisalar qatoridagi o`rnini belgilash, lisoniy faoliyatda, kommunikatsiya jarayonida tutgan ahamiyatini aniqlashga qaratilgan. Maqoladagi asosiy masalalardan biri pragmatikaning obyekti, predmeti, maqsadi va vazifasi haqidagi yagona fikrga kelish hisoblanadi. Masala Sh. Safarov tadqiqoti asosida belgilab berishga harakat qilingan.

Aytish joizki, hech bir soha yakka o`zi na o`zi taraqqqiyot sohasiga ko`tarila oladi, na boshqa sohalarning rivojlanishi uchun asos vazifasini bajaradi. Pragmalingvistika ham xuddi shunday tarmoqlardan biri hisoblanar ekan, u semiotika bag`rida vujudga kelib, tilshunoslik yo`nalishining jadal gullab- yashnashi uchun xizmat qilib kelmoqda.

Kalit so`zlar: *pragmatika, nutqiy akt, pragmatiktal belgi, monopragmatika, leksopragmatika, pragmasintaktika, morfopragmatika, lingvopragmatika.*

[1] Buxoro davlat universiteti magistranti

[2] Ilmiy rahbar: f.f.d. E-mail: nodiraashurova798@gmail.com

ШӘКӘРІМ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ «ЖАН» МЕН «ТӘН» КАТЕГОРИЯЛАРЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ («Жар» сипаты)

Characteristics of the “Spiritual” and “Body” Categories in Şakerim's Works (Features of “Yar”)

Қарлығаш Әділханқызы ӘУБӘКІР[1]

Аннотация.

Өмірінің соңғы кезін елден жырақта өткізіп, жазықсыз атылып, 30 жыл құрқұдықта жатқан Шәкәрім Құдайбердіұлы өз шығармаларында адам жаны мен тәнінің арақатынасы жайында өте көп насихат сөз қалдырған болатын. Ол Адам ата-Хауа анадан басталған адамзат баласының ойшыл даналарын тілге тиек ете отырып, «нұрлы ақыл, «суық ақыл», «Жар», «тән» сынды ұғымдарды символикалық мәнде қолданған. Шығыс шайырлары Руми, Омар Хаям, Жүніс Еміре сынды Жарға ғашық сырларын баян еткен Шәкәрім шығармашылығы мен сопылық сарындағы шығыс шайырларының жырлары өзара үндес, рухтас деуге негіз бар. Мақала осы рухани үндестіктің ақындар шығармашылығында қалай көрініс тапқаны негізінде айқындалмақ.

***Кілт сөздер**: хәл ілімі, сопылық таным, алаштану.*

Abstract

The article will be based on how this spiritual harmony is reflected in the works of poets.

Shakarim Kudaiberdiulı, who spent the last days of his life abroad, was shot innocently and spent 30 years in exile, left many words of advice on the relationship between the human soul and body in his works. He symbolically used terms such as "bright mind", "cold mind", "Yar" and "body", referring to the philosophical examples of humanity starting with Adam and mother Eve. We have the basis to say that the works of Eastern poets who have the spirit of Sufism with the creativity of Şakerim, who tells the secrets of love to "Yar" such as Rumi, Omar Hayyam, Yunus Emre, are compatible among themselves, and soul partners. The article will be about illuminating how this harmony appears in the works of poets

***Keywords:** Science of state, knowledge of mysticism, Alashtanuv.*

1858 жылы дүниеге келген қазақ ақыны, ағартушы, жазушы, философ, тарихшы, аудармашы һәм қоғам қайраткері – Шәкәрім Құдайбердіұлы. Аға сұлтан Құнанбайдың[2] немересі, Абайдың[3] (Ибраһим) немере інісі; араб, парсы, түрік, орыс тілдерін, еркін игеріп, ел ісіне белсенді араласқан, сөйте тұра құдайтану жолындағы таным-тұжырымдарын өлеңмен әрлеп, ел арасында ар ілімін насихат қылған тұлғалардың бірі. Әділет пен ар жолын насихаттап, қазақ халқының азаттығы жолында Алаш партиясының құрамына кіріп, ел ішінде түрлі саяси маңызды шараларға қатысқаны үшін «контрреволюционер» деген айыппен жазықсыз, сотсыз 1931 жылы атылған. Сүйегі құрқұдықта 30 жыл жатып, 1988 жылы ақталып шыққан саяси қайраткер. Шәкәрім Құдайердіұлының ғұмырдерегі бір қараған адамға қоғаммен аса тығыз байланыста болған қайраткер ретінде көрінгенімен, оның шығармашылығы метафизикалық категориялардың функционалдық ерекшеліктерін бағамдауға арналған философиялық шығармалар деп айтуға болады. Себебі, ақынның 130-дан астам шығармаларының дені дидактикалық сарындағы адамды адамгершілікке, ізгілікке жетелейтін және өмірдің мәні «жан» мен «тән» категорияларының ерекшеліктерін

---

[1] Филология ғылымдарының PhD докторы Шәкәрім университеті (Қазақстан, Семей). kz.aubakirova@gmail.com

[2] Құнанбай Өскенбайұлы.

[3] Абай Құнанбайұлы.

бағамдауға, «жарды танып, нәпсіге ерік бермеу» сынды метафизикалық категориялардың ерекшеліктерін қарапайым тілмен халыққа түсіндіруге арналған. Егер ақынның 130 өлеңіне тақырыптық талдау жасасақ, олардың дені «Иманым», «Бір Аллаға сыйынған адам өлмес», «Дүние мен өмір», «Ғайсадай жан беретін таңның желі», «Молдалар өзгелерді кәпір дейді...», «Мал да аяулы, жан да аяулы болса егер», «Бас көзімен қарасаң, нәпсі – жалған», «Жан денеден жалықты», «Жарымды жаным сүйді», «Шыннан өзге құдай жоқ», «Хақиқаттың шын нұры» сынды философиялық тақырыптарды өзек еткен туындылар екенін анық аңғаруға болады. Мұның себебі, ақынның дүниетанымы ислам діні негізінде ар іліміне негізделген немесе Түркістан жерінен тараған Қожа Ахмет Яссауидың «Хәл ілімі» ұғымы мен шығыс шайырларының сопылық сарындағы таным-тұжырымдарымен тікелей байланысты. Шәкәрім Құдайбердіұлы қажылық сапарға барған кезде Стамбул кітапханасында біраз уақыт дерек жинап, еуропа кітапханаларында да ұстазы хәкім Абайдың өсиет еткен кітапханаларына барған. Аударған шығармаларының да дені құдайтануға арналған. Рационалды ғылым түсіндіре алмайтын құбылыстардың сыры рухани таным арқылы ғана түсіндірілетінін ақынның көптеген өлеңдерінде көруге болады. Шәкәрім қажы «жан» мен «тән» ұғымдарын былай суреттейді:

Жан – қожа, тән дегенің – жанның құлы,
Нәпсі неге білмеген бұрын мұны?
Ойлашы: жан тапты ма, тән тапты ма,
Жоғарғы керемет неше қилы?
Тән – терезе, қарайтын жан – иесі,
Жаннан шығар ақыл мен ойдың шыны.
«Жолдан шыққан жан жолда жоғалар» - деп,
Сандырақтап айтқанмен, жоқ дәлелі.

Адамның рухани анатомиясын Шәкәрім өлеңдеріндегі жан, тән, нәпсі, жар категориялары негізінде талдасақ, Құдай – жар бейнесінде, жан – адамның негізі, тән – жанның сауыты немесе жанға қызмет етуші құлы ретінде суреттеледі. Шәкәрім философиясы бойынша адам болмысы: «ЖАН» – ең негізгі Құдай жаратқан нұры; сол Құдайлық нұр Жанды сақтаушы ыдыс – «ТӘН»; тән қалауын айқындап, жанның Құдайға алыс-жақындығына өлшем болатын – НӘПСІ; адамның инсандық болмысын айқындайтын ақыл, көңіл сынды категориялармен берілген. Адам жан иелік ететін тәні бар, ақыл иесі, құдайдың жаратылысы ретінде суреттеледі.

«Жан – қожа, тән дегенің – жанның құлы» деген Шәкәрім қажы тура жолдан тайған адамның иесі жан емес тән болып, жан тәннің құлына айналып кетеді дейді. Нұртуған жыраудың:

Жаралған жүрек таза, әуел бастан

Сақтанып таза ұста бала жастан[4] -

деп жырлағанындай, Шәкәрім қажы да өз шығармаларында жүрек тазалығына, көңіл тазалығына, жан тазалығына аса қатты көңіл аударған және адам жанының мақсұтты жолдан таймауына кепіл болатын негізгі бағдаршы ретінде ұсынған. Егер адам жан тазалығына мұқият болса, оның ақылы толып, жанға қуат беріп, ізгілікке жетейлейді деп сенген. Шәкәрім шығармалары сопылық таныммен байланысты деп айтуға болады, алайда, оның жалған діндер мен пәншілдікке қатысты айтқан ойларын да ескере отырып, Шәкәрімнің құдайы діни таныммен ғана емес, еркін ой мен ақыл танымының негізінде тұжырымдалған еркін ойлы тұжырым деуге болады.

«Арақ – ақыл, мастық – ой, жар – хақиқат» деген өлеңінде ақын:

« Хақиқаттан басқаға бас ұрмаймын,

Дәлелсізге нанам деп болмаймын мат.

Бастағы көз, құлаққа сенімім жоқ,

Терең ой мен ақылға айтамын дат.

Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы,

Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат.

Шатақ дінге, әдетке не білгішке

Ноқталатпай ойымды қылам азат – дей келе,

«Ақылыңа сынат, – деп, – дәлел айтқан»

Құраннан табылады талай аят» – деп түйіндейді. Бірақ, бұл айтылған ойдың бәрінен Шәкәрім қажының Құдай туралы танымы тек ақыл арқылы танылатын ақылды Құдай бейнесі емес, керісінше, жалған діншіл догмалық құдайшылдықтан ада, таза құдайға жеткізетін ақиқатқа негізделген ой-таным деп түсінуіміз керек. Себебі, сау, таза ақылмен сенген көңілдің дәлелін ақыл түсіндіріп, құдайға әкеледі, енді сол құдайға илану мен құл болудың не екенін ақын былайша түсіндіреді:

«Алланың пендесіне рақымы мол,

Сен де өзіңдей адамға мейірімді бол.

Ол жаратты, Сен-дағы жаратып бақ,

Бардан барды шығарсаң болады сол..

Мұны білсең, боласың сүйікті құл,

Құлы болсаң қожаңның сүйгенін қыл.

Шын мұсылман болайын деп ойласаң,жырлайды.

[4] Нұртуған жырау

Құдайға құл болудың мәнісін біл – дейді. Сонда Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің шығармашылығында адам деген жаратылыстың тегі мен болмысын айқындап, оның негізгі міндеті жаратушыға қызмет ету дейді. Ең бастысы, ғасырлар бойы адамзат баласының басты сұрағы болып келген «Құдайға құл болудың мәнісі не?», яғни, адамның басты міндеті, өмірдің мәні деген философиялық сұрақтарға жауап береді. Бұл сұрақтың жауабын*:*

Адамдық борышың –
Халқыңа еңбек қыл.
Ақ жолдан айнымай
Ар сақта, оны біл.
Талаптан да білім мен өнер үйрен,
Білімсіз,
Өнерсіз,
Болады ақыл тұл, – немесе:

Өліп едім, жар бірігіп,
Бір бейісті таңдады,
Ләйлі-Мәжнүн қарсы шығып,
Ерулікті қамдады – деп жеткізеді.

Ақын ойын қорытындыласақ, «Өмірдің мәні ар сақтап, халқыңа адал қызмет етіп, ақыл қуаты өнер мен білім үйреніп, толысқан ақылмен махаббаттың жолында құдайдың сырын ұғу, разылығын алу» дегенге саяды. Құдайдың разылығы өзге жүртпен алысу емес, өз нәпсіңе ие болып, махаббат жаршылары Ләйлі мен Мәжнүндей Құдайға жету деп түсінген Шәкәрім Құдайбердіұлы өмірінің соңғы кезін елден жырақ өткізеді. Әр өлеңінде өзінің өмірден түйген ой-пайымын жария қылады. Кейінгі жастарға өсиет ретінде де жырлайды. Ғұмырын ағартушылыққа арнайды. Адамның рухани категориялары жан, тән, нәпсі, ақыл сынды ұғымдардың әрқайсысына анықтама беріп, олардың атқаратын қызметін өлеңмен суреттейді. Халыққа ұғынықты болсын деп өлеңіне аса терең ойлы тұжырымдарды мысалмен түсіндіруге тырысқан. Түсінікті болу үшін Құдайды жар бейнесінде суреттеп, жарық пен көбелек сынды шығыс шайырларының тәмісілімен де ой өрнектеген шығармалары бар. Шәкәрім Құдайбердіұлының әр өлеңі шын мәнінде көлемді талдауды қажет ететін, бір өлеңі бір кітап боларлық аса терең шығармалар.

Хақ дидарын аңсап, жар сипатындағы құдайға деген махаббатын жырмен әспеттеп, өлеңмен өсиет еткен Шәкәрім Құдайбердіұлы – ұстазы хәкім Абайдың ізін жалғастырған, Физули, Шамси, Руми, Жүніс Еміре сынды шығыс шайырларының тәмсілін насихат қылған шайыр, хазірет, ақын және шын мәніндегі адамзат баласына ортақ ұлы тұлға деуге болады.

.

SEZAİ KARAKOÇ TÜRK DİLİNİN TƏƏSSÜBKEŞİ KİMİ

Sezai Karakoç as a Fan of the Turkish Language

Ofelya Eldar qızı BABAYEVA[1]

Xülasə

Türk dünyasında "diriliş şairi" adı ilə tanınan Sezai Karakoç bir sıra məziyyətləri özündə cəmləşdirən nadir sənətkarlardandır. Belə ki, S.Karakoç ədib, filosof, tənqidçi, ədəbiyyatşünas, alim, nasir və görkəmli mütəfəkkirdir. Yazdıqları ilə Türkiyə ədəbiyyatına yenilik gətirən, bununla yanaşı klassika ilə novatorluğu vəhdət halında cəmləşdirməyə müvəffəq olan Sezai Karakoç həm də millətinin böyük təəssübkeşidir. Milli məsələlərdə mühafizəkarlıq nümayiş etdirən Sezai Karakoç keçmiş ənənələri unutmamaq şərtilə həm də yeniliyin tərəfdarı olmuşdur. Millətin istiqbalını "diriliş"də görən ədib bunun yollarını da öz bədii və elmi yaradıcılığında əks etdirirdi.

Bu baxımdan, Sezai Karakoçun türk dilinin qorunması, saflığı uğrunda mübarizəsi həmin "diriliş" konsepsiyasının kökündə dayanır. Ədəbiyyatşünas kimi ədiblər haqqında araşdırma apararkən də Sezai Karakoç türk dili məsələsinə xüsusi toxunur, yeri gəldikdə həm bədii, həm də elmi yaradıcılığında öz düşüncələrini sərgiləyirdi. Sezai Karakoçun "diriliş" məfkurəsinin söykəndiyi qaynaq, sözsüz ki, vətənpərvərlikdir. Millətini, vətənini sevən ədib xalqını düşünərək onun gələcək istiqbalının təminatı üçün bu ideologiyanı ortaya qoymuşdur. Milli təəssübkeş olaraq şairin əsas istəyi türk dilinin qorunması, saflaşdırılması uğrunda mübarizəsi idi. Sezai Karakoç əslində inkişafın, tərəqqinin əleyhinə deyildi, lakin şairi narahat edən dilə olan yad münasibət idi. "Diriliş" nəzəriyyəsinə istinadən şair bu qənaətdə idi ki, millətin dirçəlişinin əsasında dil faktoru mühüm rol oynayır. Həyatı boyunca bu yolda mübarizə aparan ədib bədii və elmi yaradıcılığında bu məsələləri qabardırdı. Görkəmli türk ədibləri haqqında araşdırma apararkən Sezai Karakoç bu məsələyə xüsusi toxunurdu. S.Karakoçun yaradıcılığında türk ədəbiyyatı, mədəniyyəti və dili problemlərinin əhatə dairəsi olduqca genişdir. Ümumiyyətlə, ədib bir ədəbiyyatşünas, nəzəriyyəçi rolunda daha çox şeir sənəti, onun mövzu və ideyası, janr xüsusiyyətləri, şeirdə ənənəvi modernizm məsələsi, türk dilinin saflığı, ərəb kəlmələrindən istifadə və s. problemlərə aydınlıq gətirmiş, onları təhlil süzgəcindən keçirmişdir. Onun "Yunus Əmrə", "Mehmet Akif", "Mövlanə" adlı monoqrafik əsərlərində, XX əsrin 80-90-cı illərində "Ədəbiyyat yazıları" adı altında çap olunmuş üç müxtəlif məqalələr toplusunda, o cümlədən çoxsaylı qəzet, jurnal məqalələrində biz türk dili və ədəbiyyatı məsələlərinin elmi-nəzəri baxımdan təhlili və Şərq-Qərb kontekstində müqayisəsi ilə rastlaşırıq.

Sezai Karakoç türk dilində və ədəbiyyatında baş verən prosesləri həm də Tənzimat ədəbiyyatı ilə əlaqələndirirdi. Şairin fikrincə, bu ədəbi cərəyan bəzi ədibləri öz kökündən, ənənəsindən, klassikadan uzaqlaşmasına sövq etmişdir. Sezai Karakoç həm klassik ədəbiyyatı, həm də müasir ədəbiyyatı dərindən bilən şəxs kimi bu mülahizələri elmi şəkildə əsaslandırırdı. Fransız dilini bilməsi onun Avropa ədəbiyyatını orijinaldan mənimsəməsi ilə nəticələnmişdi. Lakin bununla belə fransızyönümlü ədəbiyyatın ənənəvi türk ədəbiyyatını üstələməsi, nəticədə dilə yeni əcnəbi sözlərin gətirilməsi şairi qane etmirdi. Onun qənaətinə görə, milli ədəbiyyatı yaşatmaqla, malik olduğun dili qorumaqla yeni tərəqqiyə nail olmaq olar. Şair belə hesab edirdi ki, yeniliyi ədəbiyyata və dilə gətirərkən çalışmaq lazımdır ki, bu yenilik ənənəviliyə xələl gətirməsin. Yalnız bu halda həm ənənəvilik, həm də novatorluq paralel şəkildə inkişaf edə bilərdi. Lakin bununla yanaşı, Sezai Karakoç əslində Qərb ədəbiyyatını da təqdir edirdi. Onun fikrincə ədəbiyyatda, dildə inkişaf labüddür. Onun əsl mübarizəsi yenilikdən düzgün bəhrələnməməyi tənqid etmək idi.

Sezai Karakoç klassik ədəbiyyatın nümayəndələrindən başlayaraq müasir dövrün ədiblərinin yaradıcılığından bəhs edərkən öz ədəbi mövqeyini dəyişmir, hər bir sənətkarın yaradıcılığının mənfi və müsbət tərəflərini açıqlayırdı. Şair belə hesab edirdi ki, ədiblər dilin formalaşmasında, zənginləşməsində xüsusi rolu olan, "meydanda olan" şəxslərdir, buna görə də onlar əsər yazarkən cəmiyyətə təsirini nəzərə alaraq daha diqqətli bir şəkildə yazmalıdırlar. Öz nəzəri mülahizələrini irəli sürərkən Sezai Karakoç həmin sənətkarların böyüklüyünü, ədəbi mövqeyini də təqdir etməyi unutmurdu.

Sezai Karakoç da öz növbəsində Ziya Göyalpın "uydurma söz yapmaq" əleyhinə olmaq fikrini davam etdirirdi. Şairin qənaətinə görə, bir-birini əvəzləyən ədəbi cərəyanlar dilə bəzən xələl gətirirdilər. Xüsusilə Tənzimat ədəbiyyatının təzahür etdiyi dövrdə bu proses başlamış, türk dilinə əcnəbi kəlmələr axın etməyə başlamışdı. Bunun əsas səbəbi isə Qərb ədəbi modelinin türk ədəbiyyatına gətirilməsi ilə əlaqədar idi. Bu proses sonrakı dövrlərdə də davam edəcəkdi. Sözsüz ki, vətənini, millətini sevən ədib olaraq, Sezai Karakoçu bu proses narahat etməyə bilməzdi. Türk dilini sadələşdirmək adı altında "bəsitləşdirən"lərin

[1] Dr. Azərbaycan Dillər Universiteti Azərbaycan Dilçiliyi Kafedrası Baş Müəllim, fil.f.d. babayevaofeliya141@gmail.com

əleyhinə çıxaraq ədib öz kəskin etirazını bildirirdi. Sezai Karakoç bununla Qərb mədəniyyətini pisləmirdi, əksinə təqdir edirdi.

Sezai Karakoç dildəki yeniliyi şüurlu bir şəkildə etməyi təklif edirdi. O birldirirdi ki, bu prosesi kor-koranə etmək olmaz, hər sözü yeni söz hesab edib dilə gətirmək olmaz.

Sezai Karakoç klassik ənənələrə bağlı bir sənətkar kimi "Divan" ədəbiyyatını da yüksək dəyərləndirirdi. "Divan" ədəbiyyatının janrlarından istifadə isə ərəb mənşəli sözlərdən istifadəni labüd edirdi. Bu zaman Sezai Karakoç milli maraqlar çərçivəsində bu sözlərdən istifadənin əleyhinə çıxmırdı, əksinə təqdir edirdi. Onun qənaətinə görə fransız, italyan, ingilis sözlərindənsə, əsrlərdən bəri dildə mövcud olan və hamı tərəfindən başa düşülən ərəb sözlərindən istifadə daha məqsədə uyğundur. Ədib türk dilini qərb mənşəli sözlərlə korlamağın əleyhinə idi. Sezai Karakoç istəyirdi ki, türk dilinə xələl gəlməsin və bunun üçün də dilə yad olan, uyuşmayan kəlmələr gətirilməsin, həmin sözün türk dilindəki alternativi tapılsın.

Sezai Karakoç bədii nəsrində dil haqqında danışarkən dövlət dilinə toxunmur, dilə xələl gətirən amillər, ədəbi dildə, ədəbiyyatda açıq-saçıq ifadələrə yer verilməsi məsələsi şairi çox narahat edirdi. O, bu məsələlərdə də yenə günahı şair və yazarlarda, ziyalılarda, ədiblərdə axtarırdı. S.Karakoçun qənaətinə görə ədiblər cəmiyyətə bir təlqin rolunu oynayır. Ziyalılar, "düşünən beyinlər" ədəbsiz ifadələrdən uzaq olmalıdır ki, onlardan örnək götürən cəmiyyət də bu ifadələrdən uzaq olsun. Ədəbi əsərlərin gənclərin tərbiyəsindəki rolunu yüksək dəyərləndirən şair ədəbiyyatın əsrlərdən bəri yaşatdığı ədəb, mərifət məsələlərindən uzaqlaşmamasını arzulayırdı. Sezai Karakoç öz növbəsində ədəbiyyata, dilə yeniliyin, yeni modelin gətirilməsinin tərəfdarı idi, lakin bir şərtlə ki, bu yenilik dilə, xüsusilə də ədəbi dilə xələl gətirməsin.

Sezai Karakoç eyni zamanda türk dilinin zənginliyini təqdir edirdi. Dövlətinin mənsub olduğun dilin, yəni türk dilinin keşməkeşli yol gəldiyini, əsrlərin sınağından üzüağ çıxdığını vurğulayırdı. Bir sözlə, şair türk dilini vurğunu idi və onu qorumağa səslənirdi. O dövrdə isə artıq Türkiyə ədəbiyyatında ərəb-fars izafətlərindən az istifadə olunan, sadələşmiş dildə əsərlər yazmaq ənənəsi formalaşırdı. Şair bəzi hallarda bunu "öz keçmişindən uzaqlaşma" kimi dəyərləndirirdi. Əslində bütün bunlar Sezai Karakoçun İslam dininə bağlığından, klassik ədəbiyyata meylindən irəli gəlirdi. Divan ədəbiyatına, İslami dəyərlərə bağlılıq şairin ərəb-fars kəlmələrinə rəğbəti ilə nəticələnmişdi. Bununla belə, o, ümumtürk kontekstindən çıxış edərək mövcud türk dilinin qorunmasına çalışırdı. Şair bu fikirdə idi ki, dili yad ünsürlər hesabına zənginləşdirmək olmaz, mövcud olandan bəhrələnməklə bu addımı atmaq lazımdır. Sezai Karakoça görə, dilin sadələşdirilməsi, qorunması üçün nə Qərbdən, nə də Şərqdən yeni sözlər gətirmək lazım deyil. Onsuz da türk dili özlüyündə zəngin bir dildir. Mövcud olan lüğət ehtiyatından bəhrələnməklə zəruri şəkildə yeni sözlər yaradıb dilə daxil etmək olar. Bununla da Sezai Karakoç istər epik, istər lirik, istərsə də bədii yaradıcılığında özünün dil mühafizəkarlığını ortaya qoyur.

Açar sözlər: *Türk dili, divan ədəbiyyatı, Şərq, Qərb.*

QARABAĞ REGIONUN SOSIAL-IQTISADI INKIŞAFININ TƏMIN EDILMƏSI ILƏ ƏLDƏ OLUNACAQ MÜHÜM NƏTICƏLƏR

Aynur H. BAĞIRLI[1]

Xülasə

Qarabağ ölkəmizin ən gözəl və bərəkətli regionlarından biridir. Bu regionun perspektivləri Azərbaycanın davamlı inkişafı üçün turizm sektorunun inkişafı önəmli məsələlərdəndir.Qarabağın işğaldan azad edilməsi, Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün təmin edilməsi uğrunda Vətən müharibəsi Ali Baş Komandan İlham Əliyevin rəhbərliyi altında ordumuzun parlaq qələbəsi ilə başa çatdı. Bundan sonrakı mərhələdə əsas hədəf turizm üçün yüksək potensiala malik region olan Qarabağda irimiqyaslı, uzunmüddətli inkişaf dinamikasını tətbiq etməkdir. İşğaldan azad olunmuş ərazilərin iqtisadiyyatı tarixən çoxsahəli xarakter daşımışdır. Çünki bu ərazilər Azərbaycanın təbii sərvətlərlə ən zəngin regionlarından biridir. Neft və qaz ehtiyatları nəzərə alınmadan, Azərbaycanda olan faydalı qazıntı ehtiyatlarının 1/3 hissəsindən çoxu işğaldan azad olunmuş ərazilərin payına düşür. Bu region, birinci növbədə, qızıl, kvars-qızıl, mis-qızıl-kolcedan, qurğuşun, sink, mineral və termal sular, müxtəlif tikinti materialları ilə zəngindir.Qarabağın düşməndən azad olunmuş ərazilərində xalqımızın uzun illər yaratdığı maddi, mənəvi sərvətlər dağıdılmış, saxtalaşdırılmışdır. Evlər, məktəblər, yollar, enerji, su təminatı sistemi, səhiyyə müəssisələri talan və məhv edilmişdir. Bizə sinəsi cadar-cadar olan torpaqlar, kol basmış yamaclar, burada vaxtı ilə insanların yaşamış olduğunu göstərən xarabalıqlar qalmışdır. Torpaqların böyük bir hissəsi indiki vəziyyətində kənd təsərrüfatı üçün yararsız hala salınmışdır.

Bu məqalədə Qarabağ regionunun inkişaf prespektivləri araşdırılmış, sosial-iqtisadi inkişafın təmin edilməsi üçün lazım olan butun imkanlar öyrənilməyə çalışımışdır.

Açar sözlər : *Qarabağ, inkişaf, turizm, sosial, mədəniyyət.*

[1] Dr. Azərbaycan Turizm və Menecment Universiteti Sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru. a.bagirli@atmu.edu

ÂŞIK VEYSEL'İN "SAZIMA" ve ÂŞIK HÜSEYİN CAVAN'IN "DANIŞ TELLİ SAZIM" ŞİİRLERİ ÖRNEĞİNDE BİR DERTLEŞME SEMBOLÜ OLARAK SAZ

"Saz" As A Symbol Of Communıcatıon In The Example Of Poems By Âşık Veysel's "Sazıma" And Âşık Hüseyin Cavan's "Danış Telli Sazım"

Orhan BALDANE[1]

Özet

Bu çalışmada Türkiye sahasından Âşık Veysel'in "Sazıma" adlı şiiriyle Azerbaycan sahasından Âşık Hüseyin Cavan'ın "Danış Telli Sazım" adlı şiiri, bir müzik aleti olan sazın edebî ürünlerde dertleşme sembolü olarak kullanımı bakımından mukayese edilmiştir. Çalışmada öncelikle Âşık Veysel ve Âşık Hüseyin Cavan'ın hayatları ve sanat yolculukları hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Ardından, her iki sahada da sıklıkla istifade edilen saz adlı müzik aletine "Sazıma" ve "Danış Telli Sazım" adlı şiirlerde Âşık Veysel ve Âşık Hüseyin Cavan tarafından nasıl yer verildiği hususunda mukayeseler yapılmıştır. Şiirlerin konusu, dil özellikleri, âşıkların hayatları ve söylem tarzları da inceleme esnasında göz önünde tutulmuştur. Mukayeseler neticesinde bir müzik aleti olan sazın farklı coğrafyadan iki âşığın şiirinde de benzer özelliklerle yer aldığı görülmüştür. Tespit edilen benzerliklerin, Türk toplulukları arasındaki kültürel bağların köklü bir geçmişe sahip olması ve bu kültürün tarihî süreçte geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla ilgili olduğu belirtilmiştir. Söylemlerdeki farklılıkların ise şiirlerin arka planındaki konular ve âşıkların hayat hikâyeleriyle bağlantılı olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *karşılaştırmalı edebiyat, âşık edebiyatı, müzik, saz, Âşık Veysel, Âşık Hüseyin Cavan.*

Abstract

In this study, Âşık Veysel's poem "Sazıma" from Turkey and Âşık Hüseyin Cavan's poem "Danış Telli Sazım" from Azerbaijan were compared in terms of the use of "saz", a musical instrument, as a symbol of communication in literary works. In the study, firstly, brief information about the lives and artistries of Âşık Veysel and Âşık Hüseyin Cavan is given. After that, it was compared how the musical instrument called "saz", which is widely used in both regions, was used by Âşık Veysel and Âşık Hüseyin Cavan in the poems "Sazıma" and "Danış Telli Sazım". The subject of the poems, their language properties, the lives of the minstrels and their style of discourse were also taken into consideration during the study. As a result of the comparisons, it has been seen that the "saz", which is a musical instrument, takes place in the poems of two minstrels from different geographies with similar properties. It has been stated that the identified similarities are related to the fact that the cultural ties between the Turkish communities have a deep-rooted history and that this culture has spread over a wide geography in the historical process. It has been concluded that the differences in the discourses are related to the background of the poems and the life stories of the minstrels.

Keywords: *comparative literature, minstrel literature, music, saz, Âşık Veysel, Âşık Hüseyin Cavan.*

Giriş

Müzik ve edebiyat arasında tarihin en eski dönemlerinden itibaren tespit edilebilen bir ilişki vardır. Müzik aletlerinin başta şiir olmak üzere edebiyat ürünlerinin sesli olarak icra edilmesinde oynadıkları rol, bu ilişkinin kesintisiz bir şekilde günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra şair ve yazarlar, ortaya koydukları edebî ürünlerde kimi zaman müzik aletlerinden bir sembol olarak istifade edebilmektedir. Sahip oldukları yapısal özellikler, müzik aletlerinin birbirinden farklı coğrafyalarda insanın bir dostu gibi tasavvur edilmelerini sağlamıştır. Hatta müzik aletlerini oluşturan parçalara da *gövde, kol, göğüs, kulak* vb. insan vücudundaki organların adları verilmiştir

[1] Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli/TÜRKİYE, obaldane@pau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7304-3506

(Durbilmez 2010: 149). Buna bağlı olarak müzik aletleri edebî metinlerde sıkça insana has özelliklerle kendilerine yer bulmuşlardır.

Türkiye sahasının önemli isimlerinden *Âşık Veysel* ile Azerbaycan sahasının öne çıkan isimlerinden *Âşık Hüseyin Cavan* da şiirlerinde sıklıkla sazdan bir sembol olarak istifade etmişlerdir. Bu çalışmada Âşık Veysel'in *Sazıma* ve Âşık Hüseyin Cavan'ın *Danış Telli Sazım* adlı şiirleri üzerinden sazın edebî ürünlerde bir dertleşme sembolü olarak kullanımı ele alınacaktır. Mukayeseler esnasında faydalanılacağı için öncelikle Âşık Veysel'in ve Âşık Hüseyin Cavan'ın hayat hikâyelerinden kısaca bahsedilecektir. Daha sonra ise bu âşıkların yukarıda adları zikredilen iki şiiri mukayese edilecektir.

1. Âşık Veysel'in Hayatı

Âşık Veysel'in hayatıyla ilgili birçok kaynakta bilgi bulmak mümkündür. Ümit Yaşar Oğuzcan (1970), Adnan Binyazar (1973), Yavuz Bülent Bakiler (1989) ve Ali Berat Alptekin (2011) gibi araştırmacıların eserlerinde yer alan bilgiler doğrultusunda Âşık Veysel'in hayatıyla ilgili özetle şunları söylemek mümkündür:

Tam adı Veysel Şatıroğlu olan Âşık Veysel, 1894'te Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sivrialan köyünde doğmuştur. Altı çocuklu bir ailenin beşinci çocuğudur. Küçükken geçirdiği çiçek hastalığı sebebiyle gözleri kör olmuştur. Veysel'den önce iki kız kardeşi de çiçek hastalığından ölmüştür. Soyadı kanunu çıkınca önce *Ulu* soyadını almışlar, daha sonra aile lakabı olan *Şatıroğlu* soyadını tercih etmişlerdir. Gözlerinden dolayı eğitim alması zorlaştığı için Veysel, babası tarafından *Molla Hüseyin*'in yanına verilmiş ve bu şahıstan saz eğitimi almıştır. Daha sonra *Çamşıhlı Ali* adlı ustanın yanında kendisini yetiştirmeye başlamıştır. 25 yaşında akrabası *Esma* ile evlenmiş, ancak bu evliliği uzun sürmemiştir. İkinci evliliğini *Gülizar Hanım* ile yapmış ve bu evlilikten altı çocuğu olmuştur.

Ahmet Kutsi Tecer tarafından 1931'de Sivas'ta düzenlenen *Halk Şairleri Bayramı*'na katılması hayatının dönüm noktasıdır. Daha sonra çeşitli şehirlerde âşık toplantılarına katılmıştır. Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamaları için Atatürk hakkında yazdığı şiir ve İstanbul Radyosunda katıldığı program ile tüm Türkiye'nin tanıdığı bir isim olmuştur. Sivas Millî Eğitim müdürü olan Ahmet Kutsi Tecer'in yardımıyla birçok farklı Köy Enstitüsünde saz öğreticiliği görevinde bulunmuştur. 1965'te Türk kültürüne hizmetleri ve Türkçeyi güzel kullanması sebebiyle devlet tarafından maaşa bağlanmıştır. Son konserini Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde vermiş ve 21 Mart 1973'te vefat etmiştir. Âşık Veysel, usta-çırak ilişkisiyle yetişmiş ve otuzlu yaşlarının sonuna kadar usta malı şiirler söylemiştir. 1931'de Sivas'ta katıldığı etkinlikle beraber kendi şiirlerini de söylemeye başlamıştır. Tespit edilmiş yaklaşık 180 şiiri vardır. Çoğu 11'li hece ölçüsüyledir. Şiirlerinde *tabiat, aşk, kültürel değerler, gurbet, vatan sevgisi* gibi konulara ağırlık vermiştir.

2. Âşık Hüseyin Cavan'ın Hayatı

Hem Kuzey Azerbaycan'da hem de Güney Azerbaycan'da tanınan Âşık Hüseyin Cavan'ın hayatı hakkında Mirze İbrahimov (1988), Mürsel Hekimov (1997), Möhsün Şükrü Kalan (2012) ve Fazıl Özdamar (2019) tarafından verilen bilgiler doğrultusunda kısaca şunları belirtmek mümkündür:

Hüseyin Cavan 1916'da Güney Azerbaycan'daki Karadağ'ın Kermedüz bölgesinin Ut köyünde doğmuştur. Babasını kaybedince annesiyle birlikte küçük yaşta Ağdam'ın Şerif Hanlı köyüne, oradan da Goranboy'un Deli Memmedli köyüne göçmüşlerdir. Hüseyin Cavan, bu yıllarda çobanlık yapmıştır. Halk edebiyatına ilgisi, bu dönemde başlamıştır. 1938 yılında Azerbaycan'dan İran'a dönmüş ve birçok şehirde bulunup toylara katılmıştır. Seyid Cafer Pişeverî önderliğindeki harekete destek vermiş ve bu hareketin sembol isimlerinden olmuştur. Tebriz'de *Âşıklar Topluluğu*nun başkanlığını yapmıştır. Kısa süreli hükûmet ona *Halk Sanatçısı* unvanını vermiştir. Tebriz merkezli kurulan *Azerbaycan Millî Hükûmeti*'nin 1946'da dağıtılmasının ardından Bakü'ye geçmiş ve *Filarmoni Orkestrası*'nda çalışmaya başlamıştır. Azerbaycan'da geçirdiği yıllar eser yönünden oldukça verimli olmuştur. 1948'de *Azerbaycan Yazarlar Birliği* üyesi olmuştur. Bakü'de düzenlenen *Âşıklar Kurultayı*'na birçok kez İran Türklerinin temsilcisi olarak katılmıştır. 1959'da Moskova'da *Şeref Nişanı* ödülüne layık görülmüştür. 1967'de Azerbaycan'da *Emektar Medeniyet İşçisi* unvanını almıştır. 14 Kasım 1985'te vefat etmiştir.

Âşık Hüseyin Cavan, Azerbaycan'ın meşhur âşıklarından Âşık Elesger'in yeğeni Musa'nın yanında uzun süre âşıklık eğitimi almıştır. Bunun yanı sıra Âşık Ağayar, Âşık Necef ve Âşık Şemşir gibi isimlerden destan söyleme ve âşık meclislerinde uygulanması gereken davranışlar konusunda yardım almıştır. İlk yıllarında usta malı şiirler okumuş, kendi şiirlerini söylemeye ise 1940'larda başlamıştır. Birçok destanı tasnif etmiştir. İlk şiirlerinde *Ferman* mahlasını kullanmış, sonra *Cavan* ve *Cavan Hüseyin* mahlaslarını tercih etmiştir. Âşık Hüseyin Cavan, Azerbaycan'ın kuzey ve güney geleneklerini iyi bilen ve iki bölgede de usta olarak kabul edilen bir âşıktır. Tebriz'deki siyasi hareketin kanlı bir şekilde bastırılması sebebiyle Şah Rıza Pehlevî'ye ve şahlık yönetimine karşı olumsuz duygularını eserlerine yansıtmıştır. Yaşarken birçok şiir kitabı yayımlanmıştır. *Muhammes, geraylı, bayatı, tecnis* ve *koşma* gibi türlerde şiirleri vardır. Şiirlerinde hem *bireysel* hem de *toplumsal* konulara yer vermiştir.

3. "Sazıma" ve "Danış Telli Sazım" Şiirlerinde Saz

Sazıma şiiri için Ali Berat Alptekin'in (2011: 193) çalışmasında verilen metin, *Danış Telli Sazım* şiiri için ise Möhsün Şükrü Kalan (2012: 77-79) tarafından hazırlan eserdeki metin esas alınmıştır. Kalan'ın eseri İran'da yayımlandığı için bu şiirin metni Arap harflidir. Mukayeseler esnasında Kalan'ın eserinde verilen şiir metninin tarafımızdan Latin harflerine aktarılmış şekli kullanılmıştır. İki şiir de *koşma* tarzındadır. *Sazıma* 6 kıtadan, *Danış Telli Sazım* 12 kıtadan oluşmaktadır. Bu çalışmada Âşık Veysel'in şiiri temel alınmış ve bu şiirdeki kıtaların her biri *Danış Telli Sazım* adlı şiirdeki içerik ya da söylem yönünden benzeştiği kıta veya kıtalarla mukayese edilmiştir. Şiirlerin mukayesesi şu şekildedir:

SAZIMA (1. Kıta)

Ben gidersem sazım sen kal dünyada

Gizli sırlarımı âşikâr etme

Lâl olsun dillerin söyleme yâda

Garip bülbül gibi ah ü zar etme

DANIŞ TELLİ SAZIM (1. Kıta / 2. Kıta)

Nedir derdin, söyle, niye susmusan?

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Kimden incimisen, kimden küsmüsen?

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Sanki dil bilirsen, söz anlayırsan,

Şirin arzuları tez anlayırsan.

Arifsen, işare, göz anlayırsan,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Âşık Veysel, sazına "konuşma, sus, gizli tut" gibi öğütler vermektedir. Çünkü onunla şahsi sırlarını paylaşmıştır ve bunlar toplumu ilgilendiren sırlar değildir. Yani, sazın *sırdaş* olma özelliğini öne çıkarmıştır.

Âşık Hüseyin Cavan ise sazına "konuş, susma, gizli tutma" demektedir. Çünkü şiirin arka planında yer alan toplumsal vaziyet, herkesi ilgilendirmektedir. Bu yüzden sazın susmaya hakkı yoktur. Bunun yanı sıra saz *zeki* ve *anlayışlı* bir müzik aleti olarak sunulmaktadır.

SAZIMA (2. Kıta)

Gizli dertlerimi sana anlattım

Çalıştım sesimi sesine kattım

Bebe gibi kollarımda yaylattım

Hayali hatır et beni unutma

DANIŞ TELLİ SAZIM (7. Kıta / 8. Kıta)

Cuşa gel, güsseni perdelerden at,

Eşitsin sesini bütün kainat.

Sen de meramına, öz arzuna çat,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Ne geder heyat var sende zindesen,

Senet aşığının sinesindesen.

Ucalt sesin perde perde gündesen,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Saz, çıraklıktan ustalığa uzanan yolda Âşık Veysel'e *yoldaş* olmuştur. Âşık Veysel de bu yoldaşlığın karşılığında sazını *bebek* sever gibi sevmiştir. Bundan dolayı sazına *vefalı* olması gerektiğini söylemektedir (Gedik 2020: 203-204).

SAZIMA (3. Kıta)

Bahçede dut iken bilmezdin sazı

Bülbül konar mıydı dalına bazı

Hangi kuştan aldın sen bu avazı

Söyle doğrusunu gel inkâr etme

Bu dizeler, Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde yer alan meşhur "ney hikâyesi"ni (Zavotçu 2009) hatırlatmaktadır. Ney, nasıl ki sazlıktaki bir kamış iken daha sonra hüzünlü sese sahip bir müzik aleti olduysa, saz da bahçede bir dut ağacıyken bülbül gibi hüzünlü sesler çıkaran bir

Âşık Hüseyin Cavan da sazına "birbirimize *yoldaş* olalım ve böylece ikimiz de arzularımıza kavuşabilelim" demektedir. Bundan dolayı sazın suskun değil, *coşkulu* olması ve sesini perde perde göklere yükseltmesi gerektiği düşüncesindedir.

DANIŞ TELLİ SAZIM (3. Kıta / 4. Kıta / 5. Kıta)

Belke ayrılıbsan öz sırdaşından,

Doğma veteninden, gan gardaşından?

Odur mu dağılıb huşun başından?

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Sen de mi veteni gemli görürsen?

Dili bağlı çoh sitemli görürsen,

Müntezir gözleri nemli görürsen,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Söyle görürsen mi nahak ganları,

Zülümden od tutan hanimanları?

Günahsız asılan gehramanları...

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Âşık Hüseyin Cavan'ın dizelerinde de sazın hüzünlü olmasının sebebi *vatan hasreti* ile açıklanmaktadır. Ayrıca Âşık Hüseyin Cavan da Âşık Veysel'in yaptığı gibi sazına cevabı belli sorular sorarak saz vasıtasıyla kendi hüznünün sebeplerini aktarmaktadır. Bu

müzik aleti olmuştur. Sazın sesindeki hüznün sebebi de ney gibi yerinden yurdundan uzak düşmüş olmasıdır. Yani, *vatan hasreti*dir. Âşık Veysel, sazına cevabı belli sorular sorarak bunu hissettirmektedir.

SAZIMA (4. Kıta)

Benim her derdime sen ortak oldun

Ağlarsam ağladın gülersem güldün

Sazım bu sesleri turnadan m'aldın

Pençe vurup sarı teli sızlatma

Bu kıtada saz, *dert ortağı* olması özelliğiyle öne çıkarılmıştır. 3. kıtada bülbül üzerinden yapılan benzetme bu kıtada turna aracılığıyla verilmiştir. Turna da bülbül gibi hüzünlü sesin temsilcisidir. Bunun yanı sıra turnanın diğer öne çıkan özellikleri sadakate önem vermesi, kutsal sayılması ve haberci olmasıdır (Ekici 1989: 22; Aytaş 2003: 13-33). Saz ve turna arasında kurulan benzerlik dolayısıyla sazın da turna gibi *sadık*, *kutsal* ve *haberci* özelliklerine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Son dizede geçen *sarı tel* ifadesi ise *bam teli*nin karşılığıdır. Âşık Veysel, Anadolu'da yaygın olarak kullanılan *bam teline dokunmak* hüznün sebebi ise Âşık Hüseyin Cavan'ın hayat hikâyesinde de belirtilmiş olan Tebriz'de meydana gelmiş siyasi hadiselerdir.

DANIŞ TELLİ SAZIM (10. Kıta / 11. Kıta)

Otuz beş il sinem üste çağladın,

Üreyimi tellerine bağladın.

Halgımın derdine sen de ağladın,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

On dörd perden, dogguz gümüş telin var,

Könüllere, üreklere yolun var,

Milyon neğmen yetmiş iki dilin var,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Âşık Hüseyin Cavan da sazın *dert ortağı* olmasına vurgu yapmaktadır. 35 yıldır sazıyla yoldaşlık ettiklerini ifade etmesi aralarındaki sadakatin de bir göstergesidir. Bu bakımdan Âşık Veysel'in turna aracılığıyla belirttiği *sadakat* özelliği Âşık Hüseyin Cavan tarafından da öne çıkarılmaktadır. Âşık Hüseyin Cavan, sazına sahip olduğu özelliklerle insanları etkileyebileceğini ve bu sebeple konuşması gerektiğini de söylemektedir. Yani sazın temkinli olmasına gerek yoktur.

deyimine telmih yapmakta ve sazına *temkinli* olmayı öğütlemektedir.

SAZIMA (5. Kıta)

Ay geçer yıl geçer uzarsa ara

Giyin kara libas yaslan duvara

Yanından göğsünden açılır yara

Yâr gelmezse yaraların elletme

Bu kıtada Âşık Veysel, sazına "yabancılara meyletme, hâlinden anlamayana derdini dökme" demektedir. *Kara libas* ifadesiyle ise sazın kılıfına gönderme yapmaktadır. Yani sazına "gerekirse yas tut, kılıfından çıkma" diye seslenmektedir. Bu ifadeler de 4. kıtadaki gibi *temkinli* olmaya yönelik öğütlerdir.

DANIŞ TELLİ SAZIM (6. Kıta)

Nedir istediyin, arzun, dileyin?

Guş kimi çırpınır vuran üreyin.

Güneşden parlagdır hoş geleceyin,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Âşık Hüseyin Cavan ise Âşık Veysel'den farklı olarak sazına *umutlu* olmayı öğütlemekte ve asla heyecanını yitirmemesi gerektiğini söylemektedir. Şartlar ne olursa olsun, hâlden ve dilden anlayan birilerinin bulunacağını düşünmektedir.

SAZIMA (6. Kıta)

Sen petek misali Veysel de arı

İnleşir beraber yapardık balı

Ben bir insanoğlu sen bir dut dalı

Ben babamı sen ustanı unutma

Âşık Veysel bu kıtada, sazıyla arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Ortaya çıkan eserlerin

DANIŞ TELLİ SAZIM (9. Kıta / 12. Kıta)

Vefasız dost kimi unutma meni,

Könlümün sirdaşı, yahın hemdemi.

Dolan garış garış doğma veteni,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Menim adım Âşık Hüseyn Cavandı,

Senin kimi o da şirin zebandı.

Sözlerim, halgıma ermağandı,

Danış, telli sazım, danış, sen danış!

Âşık Hüseyin Cavan da sazına *vefalı* olması gerektiğini ve nereden gelip nereye gittiğini

sazıyla birlikte ortak ürünleri olduğunu ifade ederek bu ürünleri *bal*a benzetmektedir. Bal ise tatlılığıyla meşhur bir yiyecektir. Ayrıca Âşık Veysel, sazına nereden gelip nereye gittiğini unutmamasını ve bu yolculuğa vesile olanları asla aklından çıkarmamasını öğütlemektedir. Buna bağlı olarak *baba* ve *usta* imgelerini (Özdemir 2019: 189) öne çıkarmaktadır. Böylece sazın *vefalı* olması özelliğini vurgulamaktadır.

unutmaması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca sazın sesiyle birlikte kendi sesini *tatlı dil* olarak nitelendirmesi, Âşık Veysel'in sazı aracılığıyla ortaya koyduğu ürünleri bal ile bir tutmasını çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Yapılan mukayeselerin sonucunda Âşık Veysel'in sazıyla sohbetinin bireysel, Âşık Hüseyin Cavan'ın sohbetinin ise toplumsal içerikli olduğunu söylemek mümkündür. Hüseyin Cavan, 1940'lı yıllarda Tebriz'deki ayaklanmalara bizzat katılan isimlerdendir ve bu ayaklanmanın kanlı bir şekilde bastırılmasıyla birçok olumsuzluğa da şahit olmuştur. Hatta, doğduğu toprakları terk etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden şiirinde dışa vura duyguları, bir gün tekrar anavatana dönüleceği ve özgürlüğün geleceği yönündedir. Bunun ise milletin uyanık olmasıyla gerçekleşebileceğinin farkındadır. Bu yüzden sazına "susma ve gördüklerini anlat ki yaşanılanlar unutulmasın" demektedir. Çünkü toplumsal bir vaka vardır. Bahsi geçen toplumsal vaka, Âşık Hüseyin Cavan'la birlikte dönemin hem güneyli hem de kuzeyli birçok şairinin şiirlerine de fazlasıyla yansımıştır (Akpınar 1994: 175-197). Âşık Veysel ise Âşık Hüseyin Cavan'dan farklı olarak sazına "yabancıya karşı açık olma, herkese kanma, sana verdiğim sırları kimseyle paylaşma, sus" demektedir. Çünkü bireysel bir iç dökme durumu söz konusudur.

Emir kipiyle kurulan cümleler iki şiirde de baskın ve atmosfer belirleyici niteliktedir. Ancak bu cümlelerin neredeyse tamamı emirden çok *nasihat* ya da *tavsiye* (Türkyılmaz 1999: 37-40) işlevlerine sahiptir:

Sazıma	Danış Telli Sazım
sen kal dünyada, âşikâr etme, lâl olsun dillerin, söyleme yâda, ah ü zar etme, beni unutma, söyle doğrusunu, inkâr etme, sarı teli sızlatma, giyin kara libas, yaslan duvara, yaraların elletme, ustanı unutma	*söyle, danış, cuşa gel, güsseni perdelerden at, eşitsin sesini bütün kainat, öz arzuna çat, unutma meni, dolan garış garış doğma veteni*

Şiirlerde saza atfedilen özellikler genel olarak şu şekildedir:

Sazıma	Danış Telli Sazım
sırdaş, sakin, bebek gibi kıymetli, hüzünlü, doğrucu, dert ortağı, sadık, utangaç, vefalı, tatlı dilli	*zeki, anlayışlı, cesur, sadık, hüzünlü, umutlu, coşkulu, vefalı, dert ortağı, tatlı dilli*

Saza atfedilmiş olan bu özelliklerden yola çıkarak her iki şiirde de yer alan birçok ortak kavramdan söz edilebilir. Örneğin:

Sazıma / Danış Telli Sazım

babaya, ustaya ve dosta vefa

her şartta sadakat

vatan hasreti

kederde ve sevinçte ortaklık

tatlı dillilik

İki şiir ayrı ayrı olarak göz önünde tutulduğunda ise bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu farklılıkları da şu şekilde belirtmek mümkündür:

Sazıma	Danış Telli Sazım
Bireysel	*Toplumsal*
Temkinli	*her şeye rağmen umutlu*
Sakinlik	*Coşkunluk*

Âşık Veysel ve Âşık Hüseyin Cavan, aynı dönemlerde eserler vermiş iki isimdir. Faaliyet alanları olarak Veysel, Anadolu sahasında etkili olurken Hüseyin Cavan, Kuzey ve Güney Azerbaycan sahalarında öne çıkmıştır. Âşık Hüseyin Cavan'ın, 1940'lı yıllarda Tebriz'deki siyasi hareketlerin öncü isimlerinden olması doğal olarak eserlerinde ele aldığı konulara ve diline de yansımıştır. Âşık Veysel ise küçük yaşlarda gözlerinden geçirdiği rahatsızlık sebebiyle daha sakin bir hayat yaşamış ve bu durum Veysel'in şiirlerine aksetmiştir. Bir müzik aleti olan saza, benzer özellikleri atfetmelerine rağmen incelenen şiirlerde tespit edilen bazı farklı tutumlar, âşıkların hayat serüvenleriyle doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı Veysel sazına temkinli olmayı, yabancılarla yüz göz olmamayı, sırlarını paylaşmamayı öğütlerken Hüseyin Cavan ise sazına asla susmamasını, coşkulu olmasını ve her şartta doğruları söylemesi gerektiğini öğütlemektedir.

Sonuç olarak, Dündar Taşer'in *millet* ile ilgili yaptığı bir tanımlamada belirttiği "birbirinden haberleri yokken bile birbirleri gibi olabilme" (Aksun 1974: 50) özelliğinin bu çalışmada mukayese edilen şiirlerde temsil edildiğini söylemek mümkündür. Hayat hikâyelerinden kaynaklanan içerik ve söylem farklılığına rağmen iki âşığın ifade vasıtalarının ve saza yükledikleri çağrışımların neredeyse aynı olması dikkat çekicidir. Yani, Türk dünyasının iki farklı coğrafyasında yetişmiş iki âşığın bireysel ya da toplumsal konuları dile getirmek için saza bir dertleşme sembolü olarak başvurmaları ve sazı benzer özelliklerle nitelendirmeleri, Türk toplulukları arasındaki kökleri oldukça geriye giden ilişkiler ağının farklı coğrafyalarda gün yüzüne çıkması olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu durum, ortak Türk kültürünün yayılım sahasının genişliğine gösterilebilecek delillerden de biridir.

Kaynakça

AKPINAR, Yavuz (1994), *Azerî Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

AKSUN, Ziya Nur (1974*), Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, İstanbul: Kutluğ Yayınları.

ALPTEKİN, Ali Berat (2011), *Âşık Veysel - Türküz Türkü Çağırırız*, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

AYTAŞ, Gıyasettin (2003), "Türkülerde Turna", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 28: 13-33.

BAKİLER, Yavuz Bülent (1989), *Âşık Veysel*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BİNYAZAR, Adnan (1973), *Uzun İnce Yolda Âşık Veysel - Hayatı, Sanatı, Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Tel Yayınları.

DURBİLMEZ, Bayram (2010), "Âşıklık Geleneklerinde Saz", *Millî Folklor*, 85: 148-158.

EKİCİ, Savaş (1989), "Türkülerimizde Turnalar", *Millî Folklor*, 3: 22.

GEDİK, Seda (2020), Âşık Veysel'in Şiirlerinde Vefa", *USBAD*, 3: 193-212.

HEKİMOV, Mürsel (1997), "Âşık Hüseyin Cavan'ın Hayatı, Yaradıcılığı ve Sanatkarlığı", Aktaran: Şahin Köktürk, *19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, X, 1: 121-138.

İBRAHİMOV, Mirze (Edt.) (1988), *Cenubi Azerbaycan Edebiyyatı Antologiyası - III. Cild*, Bakü: Elm Neşriyyatı.

KALAN, Möhsün Şükrü (1391/2012), *Bahar Sorağında - Âşık Hüseyin Cavan*, 2. Baskı, Tebriz: Ahter.

OĞUZCAN, Ümit Yaşar (1970), *Âşık Veysel Şatıroğlu - Dostlar Beni Hatırlasın (Bütün Şiirleri)*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖZDAMAR, Fazıl (2019), "Hüseyin Cavan/Ferman", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Erişim Adresi: http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/huseyin-cavan-ferman (Erişim Tarihi: 2 Mart 2021).

ÖZDEMİR, Cafer (2019), "Âşık-Saz İlişkisinde Geleneği Okumak: Âşık Veysel Örneği", *CUJOSS*, XLIII, 2: 175-192.

TÜRKYILMAZ, Fatma (1999), *Tasarlama Kiplerinin İşlevleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ZAVOTÇU, Gencay (2009), "Ney'in Öyküsü ve Dîvân Şiirinde İşlenişi", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı)*, 39: 719-751.

SOVYET EDEBİYATININ BİR KARAKTERİSTİĞİ: "TEKRARDAN YAZMA OLGUSU"

A Characteristic of Soviet Literature: "The Case of Rewriting"

Cemile KINACI BARAN[1]

Özet

Sovyet devrinde edebiyat, Sovyet toplumunu yaratmanın aracı olarak görülmüştür. Bu nedenle Sovyet yönetimi edebiyata büyük bir önem vermiştir. Özellikle 1934'te Sovyet Yazarlar Birliğinin kurulması ile edebiyat tamamen merkezi otoritenin kontrolü altına girmiştir. Bu tarihten sonra, yazarların Sovyet rejiminin talepleri doğrultusunda, Sovyet rejiminin edebiyat siyasetine uygun olarak eser vermeleri istenmiştir. Bu sınırların dışına çıkan yazarlar sistem tarafından tenkit edilmiş ve cezalandırılmıştır.

Sovyetlerdeki güçlü merkezî yapıyı, merkez-çevre ilişkisini, Sovyet ideolojisinin edebiyat üzerindeki tesirini gösteren en güzel örneklerden biri, Sovyet edebiyatında rastlanan "tekrardan yazma olgusu"dur.

Sovyet devrinde yazarlar, yazdıkları eserlerde ideolojinin taleplerini yeterince karşılayamadıklarında, kendilerine yapılan tenkitler ışığında yönetimin taleplerini karşılayabilmek adına aynı eseri düzenleyerek yeniden kaleme almıştır. Bu bağlamda, bazı eserler yeni isimlerle tekrardan yazılmış bazı eserler ise yapılan değişikliklerle yeni baskılarıyla okuyucu ile buluşmuştur.

Bu bildiride, Sovyet edebiyatında "tekrardan yazma olgusu" Kazak ve Özbek Sovyet edebiyatlarından seçilen iki eser üzerinden ortaya konulmuştur. Bunlardan biri, Kazak yazar Sabit Mukanov'un Adaskandar (Yolunu Şaşıranlar) (1928) adlı romanı ve romanın tekrardan kaleme alınmış hâli olan Möldir Mahabbat (Saf Aşk) (1959); diğeri ise Özbek yazar Abdulla Kahhar'ın Serap (1937, 1957, 1967, 1987) adlı romanıdır. Bu eserlerle ilgili yapılan tenkitler ve tekrar yazılan nüshaları ele alınarak Sovyet edebiyatında edebî çevre değişse bile, edebiyattan beklenenin hep aynı olduğu, tekrardan yazma olgusunun Sovyet edebiyatında değişmezliği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Sovyet Edebiyatı, Kazak Edebiyatı, Özbek Edebiyatı, tekrardan yazma, Sabit Mukanov, Abdulla Kahhar.*

Abstract

In the Soviet era, literature was seen as a means of creating Soviet society. Therefore, Soviet governance placed great importance on literature. Especially with the establishment of the Soviet Writers Union in 1934, literature completely came under the control of the central authority. After this date, the authors were asked to produce works in line with the demands of the Soviet regime and in accordance with the literary policy of the Soviet regime. Authors who crossed beyond these limits were criticized and punished by the system.

One of the best examples showing the strong central structure in the Soviets, the center-periphery relationship, and the influence of the Soviet ideology on literature is the "phenomenon of rewriting" encountered in Soviet literature. In the Soviet era, when writers could not sufficiently meet the demands of ideology in their works, they edited and rewrote the same work in order to meet the demands of the governance in light of the criticisms that had been made. Within this context, some of the works were rewritten with new names and some of the works met with the readers with new editions with the changes made.

In this paper, "the phenomenon of rewriting" in Soviet literature is presented over two works selected from Kazakh and Uzbek Soviet literature. One of them is Kazakh writer Sabit Mukanov's novel named Adaskandar (Those Who Stray) (1928) and the rewritten version of the novel named Möldir Mahabbat (Pure Love) (1959), and the other is Uzbek writer Abdulla Kahhar's novel named Serap (1937, 1957, 1967, 1987). By dealing with the criticisms made about these works and their re-written copies, it has been emphasized that even if the literary environment changes in Soviet literature, what is expected from literature is always the same and the phenomenon of rewriting is invariable in Soviet literature.

Key Words: *Soviet literature, Kazakh literature, Uzbek literature, the case of rewriting, Sabit Mukanov, Abdulla Kahhar.*

[1] Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, cemile.kinaci@hbv.edu.tr, ORCİD ID: 0002-5997-776-X

Giriş

İdeoloji hayatın her alanında olduğu gibi edebiyatta da vardır. Edebiyat, ideoloji üretimi ve aktarımı için en uygun araçlardan biridir. Sovyet edebiyatı, ideoloji ve edebiyat arasındaki ilişkiyi oldukça iyi örneklendirir. 1917 Bolşevik Devrimi'nden başlayıp Sovyetler Birliği'nin dağılışına kadarki süreçte, tarihî gelişmelerle bağlantılı olarak zaman zaman çeşitli kırılmalar yaşanmış olsa dahi, sosyalist ideoloji Sovyet edebiyatının temelinde daima var olmuştur. Sovyetlerde sosyalist ideoloji ile edebiyat arasındaki yakın ilişki "sosyalist realizm" sanat anlayışında somutlaşmıştır.

Sovyet edebiyatının gelişim sürecinde ideolojik bir aygıt olan Komünist Parti daima edebî süreci biçimlendiren en önemli unsur olmuştur. Partiye bu denli bağımlı olma özelliği gösteren Sovyet edebiyatı, bu bakımdan dünya edebiyat tarihinde de kendine özgülük arz eder. Sovyet edebiyatı ile Parti faaliyetleri o kadar iç içe bir görünüm arz eder ki, okur bu edebiyatı takip ederek Komünist Parti Merkez Komitesi'nin kararlarını, Parti önde gelenlerinin görüşlerini ve devrin ideolojik eğilimlerini bu edebiyattan öğrenebilir.

Lenin, edebiyatta "yazar canı istediği zaman yazar, okuyucu da hoşuna gideni okur" şeklindeki Oblomovcu[2] eski Rus anlayışına şiddetle karşı çıkar (Marx-Engels-Lenin 2006: 198). Lenin'in burada edebiyata büyük sorumluluklar yüklediği görülür. Lenin Ekim Devrimi'nden daha önce (1905) yazdığı *Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı* adlı makalesinde edebiyatı doğrudan *parti edebiyatı* olarak tanımlar. Ona göre edebiyat, parti edebiyatı olmak zorundadır (Lenin 1976: 27).

Sovyet edebiyatı, daima Sovyet ideolojisine hizmet amacını güderek Sovyetler Birliği idaresindeki bütün halkları Sovyet hayat tarzına göre terbiye etmek üzere en önemli siyasî eğitim araçlarından biri olarak kullanılmıştır. Bu edebiyatın görevi, Sovyet rejimine ve Rusların patronu olduğu sosyalist vatana, Ruslarla beraber diğer bütün halkların sonsuz bir sadakat ruhuyla bağlanmasını temin amacıyla yürütülen eğitim faaliyetlerinde Komünist Parti'ye yardımcı olmaktır (Karakaş 2021: 238).

Lenin'e göre sanat halkın malı olmalıdır. Sanat, gücünü emekçi halkın en derinliklerinden almalıdır. Dolayısıyla edebiyatta da emekçi halkın duyguları, düşünceleri, istekleri yer almalı, emekçi halk Sovyet edebiyatında kendini bulmalıdır. Bu noktada Parti de yazara yaptığı "ideolojik destekle" yazarın bu yeni edebiyatı inşasına katkıda bulunur.

Sovyet yazarı, edebî bir faaliyet içerisindeyken kendini Lenin'in deyimiyle komünizm kuruluşunda görevli "küçük bir çark" ve "küçük bir vida" olarak hisseder (Lenin 1976: 27). Sovyet yazarının ürettikleri kendi fikirlerine, dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır. "Sovyet yazarı kendi

[2] Oblomov: Rus yazarı İvan Gonçarov'un (1812-1891) 1859 yılında yazdığı "Oblomov" isimli romanın başkahramanıdır. Romanda soylu toprak sahibi Oblomov'un hiçbir amacının olmaması, hiçbir işte dikiş tutturamaması, tembelliği ve nihayet anlamsız hayatı içinde kendini bir odaya hapsederek hayatını devam ettirmesi anlatılır. Zaman içerisinde "Oblomov" ve "Oblomovculuk" ifadeleri tembelliği, amaçsızlığı ve anlamsız bir hayatı nitelendirmek için kullanılmıştır (Gonçarov 2012).

bilincinin ve kalbinin emirlerini dinler. Ve kalbi, davasına hizmet ettiklerinin, tümüyle komünistlerin partisiyle birlikte çarpar." (Zelinski 1978: 60).

Edebiyatın Sovyet devrinde Sovyet ideolojisinin önemli bir propaganda aracı olması, edebiyata büyük bir önem verilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu durum, Sovyet ideolojisinin edebiyat üzerinde sıkı bir denetim kurmasına da yol açmıştır. Özellikle de 1934 yılında Sovyet Yazarlar Birliği'nin kurulmasından sonra edebiyat tamamen Sovyet ideolojisinin kontrolü altına girmiştir. Edebiyat adamlarının bağımsız eser verme süreci sona ermiştir. Yazarların Sovyet rejiminin talepleri doğrultusunda, Sovyet rejiminin edebiyat siyasetine uygun olarak eser vermeleri istenmiştir. Bu sınırların dışına çıkan yazarlar sistem tarafından tenkit edilmiş ve cezalandırılmıştır.

1930'lu yıllardan itibaren edebiyatta her şey Sovyet ideolojisine göre değerlendirilmiş, buna uymayan sanatkârlara hayat hakkı tanınmayarak eserleri reddedilmiştir. Bu şekilde farklı kültürlerden bir "Sovyet kültürü", farklı zihniyetlerden bir "Sovyet zihniyeti", "Sovyet insanı" denilen ve insanî, dinî ve millî değerlerini kaybederek aslına yabancılaşan kozmopolit yeni bir insan ve bu insanlardan oluşan bir "Sovyet halkı" yaratılmıştır (Karakaş 2021: 224).

1930'lu yıllarda Sovyet sisteminin uyguladığı baskı ve sindirme politikaları, yasaklar, tutuklamalar, sürgünler, katliamlar, Türk halklarındaki millî direnişi tamamen kırmıştır. Diğer bütün kurumlar gibi edebiyat da Sovyet ideolojisinin sadık hizmetkârı hâline getirilmiştir. Bu süreçte verilen eserlerde, Lenin ve Komünist Partisi için kasideler düzmek, ülkenin sovyetleştirilmesini konu etmek, tarihî ve dinî inançları karalamak, Ekim Devrimi öncesindeki millî hayatı aşağılamak ve ilkel göstermek, Sovyet hayat tarzını idealize etmek, Rusları ve Stalin'i övmek birinci hedef olmuştur (Karakaş 2021: 225). Yazarlar bu şekilde yazarak merkezin taleplerini karşıladıkları ölçüde değer görmüş, aksi durumda şiddetli tenkitlere maruz kalmış, sürgüne gönderilmiş ya da kurşuna dizilerek öldürülmüşlerdir.

Sovyetlerdeki güçlü merkezî yapıyı, merkez-çevre ilişkisini, Sovyet ideolojisinin edebiyat üzerindeki tesirini gösteren en güzel örneklerden biri, Sovyet edebiyatında rastlanan "tekrardan yazma olgusu"dur. Sovyet devrinde yazarlar, yazdıkları eserlerde ideolojinin taleplerini yeterince iyi karşılayamadıklarında, kendilerine yapılan tenkitler ışığında talepleri karşılayabilmek için aynı eseri tekrar düzenleyerek yeniden kaleme almıştır.

Bu bildiride, Sovyet edebiyatında "tekrardan yazma olgusu" Kazak ve Özbek Sovyet edebiyatlarından seçilen iki eser üzerinden ortaya konulmuştur. Bunlardan biri, Kazak Sovyet edebiyatında Sabit Mukanov'un *Adaskandar* (Yolunu Şaşıranlar) (1928) adlı romanı ve romanın tekrardan kaleme alınmış hâli olan *Möldir Mahabbat* (Saf Aşk) (1959); diğeri ise Özbek Sovyet edebiyatında Abdulla Kahhar'ın *Serap* (1937, 1957, 1967, 1987) adlı romanıdır. Bu eserler ile ilgili değerlendirmeler aşağıdaki iki çalışma esas alınarak yapılmıştır:

YELOK, Veli Savaş, (2013), "Abdulla Kahhar'ın "Serap" Romanı Hakkında: Yazılışı ve Yeniden Düzenlenmesi", s. 881-894, *Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı*, Ankara: Akçağ.

KINACI, Cemile (2014), "Kazak Sovyet Edebiyatında *Adaskandar* (Yolunu Şaşıranlar) ve *Möldir mahabbat* (Saf Aşk) Romanları Ekseninde Gerçeğin Kurgulanması ve "Sovyet Gerçekçiliği", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2 (Haziran 2014), s. 112-126.

Roman Yazarları

Kazak Sovyet Yazarı Sabit Mukanov (1900-1973)

Ekim Devrimi'nden sonra Devrimci kimliğiyle ön plana çıkan Mukanov, 1973 yılındaki ölümüne kadar Sovyet ideolojisine bağlı olarak kalmış, bu ideolojiye uygun olarak eser vermiş önemli bir Kazak yazarıdır. 1936-1937 yıllarında ve 1943-1951 yılları arasında Kazakistan Yazarlar Birliği'nin başkanlığını da yapmıştır. Ancak Mukanov, Sovyet ideolojisine bağlı bir Kazak yazar olmasına rağmen, *Adaskandar* adlı romanı nedeniyle Sovyet rejiminin tenkidinden kurtulamamış ve Stalin'in ölümünün ardından yaşanan *Yenileşme Devri*nde romanını *Möldir Mahabbat* adıyla tekrar kaleme almıştır. Yazar, hayatı boyunca ideolojiye uygun eserler vermesinden dolayı, Kazak Sovyet edebiyatının önemli bir ismi hâline gelmiş ve Stalin'in Kızıl Kırgın'ından kurtularak Sovyet devrinde uzun bir ömür sürebilmiştir.

Özbek Sovyet Yazarı Abdulla Kahhar (1907-1968)

Abdulla Kahhar, tanınmış Özbek Sovyet yazarlarından biridir. O, Sovyet okullarında öğrenim görmüştür. Abdulla Kahhar, Özbekistan Yazarlar Birliğinin başkanı olarak da çalışmıştır. 1930-1937 yıllarında ve daha sonraki yıllardaki edebiyatta faal olarak yer almış, komisyonlarda görev yapmıştır, pek çok Özbek yazarın kaderi onun elinde şekillenmiştir. Kahhar, Sovyet döneminin taleplerine cevap veren bir yazardır. O, Sovyet ideolojisine bağlı ilklerden olarak *Milletçiler* (Milliyetçiler) adlı hikâyesini kaleme almış ve bu eserinde milliyetçileri karalamıştır. Daha sonra *Serap* adlı romanını yazıp, romanda Sovyet yönetimine karşı olan kişilerin yolunu şaşırdığını, bahtsız olduğunu ortaya koymuştur (*Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 15 Özbek Edebiyatı II* 2000: 362; Yelok 2013: 881).

Romanların İçeriği ve Mesajları

Adaskandar (1928) *ve Möldir Mahabbat* (1959)

Adaskandar hayal ürünü olan bir roman değildir. Sabit Mukanov, *Adaskandar* romanının konusunu gerçek hayattan almıştır. Romandaki kişiler de gerçekte var olan, yaşayan kişilerdir. Sultanbek ile Batima Kazak geleneklerine göre, yedi göbek akrabalık bağı içerisinde akraba oldukları için aileleri tarafından evlenmelerine izin verilmez. Sultanbek, Batima'dan uzaklaştırılmak için okumaya

Çimkent'e gönderilir. Bunun üzerine Batima da memleketinde kalmak istemez, Kızılorda'ya okumak amacıyla gider. Ama orada Sultanbek'in teyzesinin oğlu Mustafa, Batima'yı koruyup kollamaya çalışır gibi görünerek onu aldatıp Batima ile evlenir. Teyze oğlunun sevdiği kızı kandırıp evlenen Mustafa, kendini haklı çıkarmak için Sultanbek ile ilgili "zengin çocuğu" diyerek Sultanbek'e iftira atar ve Sultanbek hakkında devlete şikâyet dilekçeleri yazar. O dönem, Sovyet Hükümetinin zenginlerle çok sert bir şekilde mücadele ettiği dönemdir. Hükümet âdeta bütün zenginlerin kökünü kazımaya ant içmiştir. Kendisiyle ilgili iftiralar üzerine Sultanbek, Mustafa'yı öldürme düşüncesiyle Kızılorda'ya gelir ve Mustafa'yı öldürür (Kıyrabayev 1998: 35). Gerçekte yaşanan bu olay, Sabit Mukanov tarafından *Adaskandar*'da konu edilir. Mukanov, mahkemeye katılanların günlüklerini, notlarını okuyup inceleyerek, evraklardaki bu sıradan bilgilerden faydalanarak Kazak edebiyatının en önemli romanlarından birini yazar. Mukanov, *Adaskandar*'da sadece kahramanların isimlerini değiştirerek konuyu aynen muhafaza etmiştir. Romanda Batima'nın yerini Bates, Sultanbek'in yerini Bürkit ve Mustafa'nın yerini de Müsepir almıştır.

Roman 1920'li yıllardaki çatışmalarla dolu siyasî ve sosyal hadiseleri konu alır. Romanda, birbirini seven Bürkit ve Batima adlı iki gencin kavuşmasına engel olanlar, o dönemin Kazak avulundaki zengin-fakir ekseninde kurulan sınıf çatışmasıyla bağlantılı olarak tenkit edilir. Romanın bir diğer ana kahramanı Bürkit'in teyzesinin oğlu Müsepir'dir. Müsepir, Bates'i evine alıp, içki içirip aldatır ve ona sahip olur. Bu durumu sindiremeyen Bürkit, Müsepir'i öldürür. Olayı kanla çözümleyen Bürkit'in yolu nasıl ki aldanan ve yolunu şaşıran bir kişinin yolu ise teyzesinin oğlunu aldatan ve onu yolundan şaşırtan Müsepir de aynı şekilde aldanmış ve yolunu şaşırmış bir kişidir. Mukanov, romanına bu sebeple *Adaskandar* (Yolunu Şaşıranlar) adını vermiştir. Romanda, gençleri "aldatan", "yolundan saptıran", Devrim'den sonra da Kazaklar arasında yaşamaya devam eden, "eski"nin kalıntıları olan Kazak örf-âdetleri, gelenekleri ile ruvculuk (boyculuk) ilişkileridir. Yazar, romanda bütün bunları yerer (*Adaskandar* 2009). Bu, o dönemde Sovyet ideolojisinin yazarlardan talebidir. Dolayısıyla Sovyet idaresi altındaki Türk halklarının 1917 öncesi hayatını karalamak, "eski"yi kötü göstermek, halkların kendi millî unsurlarını ve örf-âdetlerini köhnemiş ve zararlı unsurlar olarak ortaya koymak, o dönemde yazarlar tarafından sıklıkla konu olarak işlenmiştir.

Roman o günün şartlarında teknik açıdan başarılı olmasına rağmen, Sovyet ideolojisi romanı tasvip etmemiştir. Devrimci yazar kimliğiyle ön plana çıkan Sabit Mukanov'un *Adaskandar* (1928) (Yolunu Şaşıranlar) adlı romanı, yazıldığı dönemde sosyalist realizm ilkesine aykırı bulunduğu için şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin merkezinde, roman metninde, romanın adından başlayan ve roman kahramanlarının adlarına kadar yansıyan "hataların" yer aldığı gerekçesiyle roman tenkit edilmiştir (Kıyrabayev 1998: 36). Şiddetli tenkitlere uğrayan devrimci yazar Mukanov, Stalin'in ölümünün (1953) ardından roman metnindeki "hataları" yeniden ele alıp, bu defa gerçekliği tekrardan kurgulayarak aynı eseri *Möldir Mahabbat* (1959) (Saf Aşk) adıyla bir kez daha kaleme

almıştır. Tekrardan kaleme alınan roman daha önceki eleştirilerin aksine, Sovyet ideolojisini tam anlamıyla yansıttığı gerekçesiyle bu defa edebiyat çevrelerinde övgüyle karşılanmıştır.

Serap (1937, 1957, 1967, 1987)

Serap'ta 1920'li yıllardaki çatışmalarla dolu sosyal ve siyasî hadiselerle bağlantılı olarak siyasî düşüncelerin birbirleriyle mücadelesi anlatılır. Romanda, Devrim'e karşı çıkanları, devrin siyaseti doğrultusunda taraf tutarak karalama gayreti söz konusudur. Bu, romanın ana kahramanları Saidî ve Munishân'ın arzu ettikleri neticeye ulaşamayan aşk hikâyesi esasında, onların hayatlarının ve harcanmış ömürlerinin tasviriyle yapılır. Romanda, birbirine uygun görünen bu iki gencin şahsiyet ve tabiatlarındaki acizliklerinin yanı sıra, toplumdaki zıtlıklar sebebiyle yaşadıklarının, dönem içerisinde yerlerini bulamayanların akıbetlerinin, ruhî ıstıraplarının ve pişmanlıklarının gösterilmesi amaçlanmıştır. Saidî ile Munishân'ın aşkında ve onların hayatlarının mahvolmasında, bu gençlerin içinde bulundukları şartların ve yaşadıkları devrin payı büyüktür. Bunun yanı sıra kahramanların kendi geleceklerini kurmadaki gayri ciddi tavırları, bencillikleri, sebatsızlıkları, karar verme iradesini başkalarının ihtiyarına bırakmaları, onları adım adım facianın eşiğine götürür. Romanda Saidî bir hata yapar ve Munishân'ın sevgisi yerine, nüfuzlu hocası Murâdhoca'nın evine içgüveyi olmayı tercih eder. İçgüveyi olması ile birlikte kayınpederi Murâdhoca'nın menfaatine uygun, ama kendi istemediği bir hayatı yaşamaya başlar. Saidî, yaptığı hatadan dolayı çok büyük pişmanlık duyar ve roman sonunda intihar eder. Yazar, okuyucusuna "İnsanoğlu hayatta her zaman bağımsızdır, kendi yaptıkları ve yaşadıklarından da sorumludur; o güçlü bir inanca sahiptir ve bunun yolunda kararlı ve mücadeleci olması gerekir." mesajını vermeye çalışır (Yelok 2013: 881-882).

Adaskandar ve *Serap* Romanları Ekseninde "Tekrardan Yazma Olgusu"

1) *Adaskandar*'dan *Möldir Mahabbat*'a Giden Yol

Sovyet ideolojisi tarafından *Adaskandar*'da sosyalist gerçekçiliğe aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit edilen ve daha sonra *Möldir Mahabbat*'ta sosyalist gerçekçiliğe uygun hâle getirilerek yeniden kurgulanan noktaları dört başlıkta toplamak mümkündür: 1) Roman adı, 2) Roman kahramanlarının isimleri, 3) Bürkit'in devrimci kimliği, 4) Roman sonu.

Aşağıdaki tabloda ilk romanda tenkit edilen, ikinci romanda yazar tarafından tekrar ele alınarak değiştirilen noktalar ortaya konulmuştur.

Tablo 1: *Adaskandar* ve *Möldir Mahabbat* Romanları Arasındaki Farklılıklar

Roman Adı	***Adaskandar* (1928) (Yolunu Şaşıranlar)**	***Möldir Mahabbat* (1959) (Saf Aşk)**
	"'Yeni dönem'de Sovyet gençleri asla yolunu şaşırmaz." denilerek romanın adı tenkit edilir.	Roman adı değiştirilerek saf bir aşk hikâyesine vurgu yapılır ve aşk hikâyesi öne çıkarılır. Böylece daha ilk bakışta başlıkla yeni roman olumlanır.

Kahraman İsimleri	-Bürkit (kartal): Kazak geleneksel hayatına ve güce işaret eder. Romanda zengin çocuğunun adıdır. Zengin çocuğu devrin ideolojisinin aksine olumlanmıştır. -Müsepir (çaresiz, garip, zavallı): Fakirlerin güçsüz, çaresiz ve zavallı oluşlarına işaret eder. Romanda fakir çocuğunun adı olarak tercih edilmiştir. Fakir çocuğu devrin ideolojisinin aksine aşağılanmıştır. -Romanda zengin çocuğu Bürkit, Müsepir'i öldürür. Bu, zenginleri desteklemek ve zengin taraftarlığı yapmak olarak algılanır.	-İsimlerde değişiklik yapılmaz, ama kahramanların özellikleri farklılaştırılır. Bürkit tam anlamıyla iyi, Müsepir ise kişiliksiz, menfaatleri için Bolşeviklerle birlikte olan, ama aslında ne Bolşevik ne de Alaş Ordacı olmayan bir kişi olur. Gerçek bir ideolojisi olmadığı için romanın "kötüsü"dür. -Bürkit, Müsepir'i yine öldürür, ama zaten Müsepir bunu hak edecek kadar kötü bir kahramandır. Üstelik Bürkit, suçlu bulunarak cezasını da çeker, suçunun bedelini 7 yıl lagerde yatarak öder. Ayrıca bu lagerde geçirilen süre onu olgunlaştırır, orada kendini yetiştirerek tam bir devrimci kahramana dönüşür. Lagerde cezasını tamamlayıp çıktığında Komünist Parti üyeliğine hak kazanır. -Romanda sosyalist realizme uygun olarak iyi ve kötü kahraman çok net olarak ortaya konulmuştur.
Bürkit'in Devrimci Kimliği	-Öne çıkmaz. Yazar, Sovyet vatandaşlarına örnek olacak devrimci bir kahraman yaratmada başarısız bulunur.	-Öne çıkar. -Türkçü, Alaş Ordacı, Devrim karşıtı zengin babasına düşmandır. -Babasını daima eleştirir. -Sovyet Hükümeti'ne karşı oldukları için, diğer Alaş Ordacılar ile birlikte babası da yargılanırken en ufak üzüntü duymaz. Babasına acımaz.

		-Bürkit, Müsepir'i öldürdükten sonra lagerde cezasını çektiği 7 yıl içinde kendini yetiştirir, meslek devrimci ve "Sovyet insanı" olur. -Roman sonunda Sovyet okuyucusu, Bürkit'in kendi ağzından "Sovyet insanı" olduğunu haykırmasına şahit olur. Roman sonunda yazar Mukanov, Sovyet okuyucusunu ve Sovyet sistemini ikna etmek için âdeta romanın devrimci kahramanı Bürkit'e "Sovyet insanı" olduğunu haykırtır.
Roman Sonu	-Mutsuz son ile biter. -Bürkit, Müsepir'i öldürür. -Bates ile Bürkit birbirine kavuşamaz. -Romanın üç kahramanı da doğru yoldan sapar ve yolunu şaşırır. -Kaderin elinde yanlış yollara savrulan, iradesiz üç kahraman ile roman sona erer. Oysa Sovyet ideolojisi yazardan Sovyet devrinin her açıdan donanımlı, dünyanın gidişatını değiştirebilecek irade gücüne sahip yeni devrin gençlerini kurgulamasını beklemektedir. Bu bakımdan da roman başarısız bulunur.	-Mutlu son ile biter. -Bürkit, Müsepir'i öldürür, ancak cezasını çektiği dönemde insanî anlamda olgunlaşır. Kendini yetiştirir. Meslek edinir. Tam bir devrimci ve "Sovyet insanı" olur. Lagerden çıkar çıkmaz Komünist Parti üyesi olmak için dilekçe vermeye karar verir. Bu dönüşümü kendi ağzından şu şekilde ifade eder: "…. Emekten uzak olan zengin bir adamın oğlu değilim, emek ve Sovyet terbiyesinin yüksek okulunu bitiren, kalan ömrünü de bu şekilde geçirecek olan, gerçek anlamdaki emekçi, gerçek anlamdaki Sovyet insanıyım!" (*Möldir Mahabbat* 2006: 513) -Bates, Bürkit ile evlenemese de Akpan adlı Sovyet devrinin arzuladığı özelliklere sahip, çok iyi bir genç ile evlenir. Bakıt

		(Baht) ismini verdiği bir çocuğu olur. -Romanın son sahnesinde Bürkit dostça, eski bir arkadaşı olarak Bates'i mutlu ve huzurlu yuvasında ziyaret eder ve çok sıcak karşılanır. -Roman sonunda Bürkit ve Bates için, bir uzlaşma zemini yaratılır. Her iki genç, bu defa yollarını şaşırmaz, kendi kaderlerini kendileri çizmeyi başarır.
Sonuç	-Sovyet sistemi tarafından şiddetli tenkide uğrar. -"Sınıfsal bakış açısı"nın hâlen Kazak yazarlarda var olduğu ifade edilir. -Romanın yazıldığı tarihlerde sosyalist realizm ilkelerinin henüz Kazak yazarlar tarafından benimsenmediği düşünülür.	-Sovyet sistemi tarafından beğenilir. -Roman 1920'li yıllardaki siyasî ve sosyal hadiseleri sosyalist realizm ilkelerine uygun olarak ele alan başarılı bir roman olarak değerlendirilir.

2) *Serap*'ın Yazılma Süreci ve Yeniden Düzenlenmesi

Abdulla Kahhar, *Serap*'ın yazılmasının ilham kaynağı ve yazılma süreci ile ilgili şu bilgileri verir: "30'lu yılların başlarında kader beni burjuva milliyetçileriyle karşılaştırdı, bunlar benim nefret ve gazabımı uyandırdı, yani dengemi bozdu. Ben kendimde uyanan bu duyguyu başkalarında da uyandırmayı arzu ettim. Bunun neticesinde 'Serap' romanı vücuda geldi." (Yelok 2013: 883).

Serap romanının ilk bölümleri 1934 yılında "Ozbekistan Şura[3] Adabiyatı dergisinde tefrika edilmiş, yine bazı bölümleri de ayrı kitapçıklar hâlinde yüksek trajlarla yayımlanmıştır. Roman kitap olarak 1937 (I. Baskı), 1957 (II. Baskı), 1967 (III. Baskı) ve 1987 (IV. Baskı) yıllarında yayımlanmıştır. Romanın bu baskılarından III. ve IV. baskılar arasında bir fark olmamasına rağmen, ilk üç baskı arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Romanın baskıları arasındaki bu farklılıklarda Sovyet ideolojisinin etkisi büyüktür. Zaten yazar Abdulla Kahhar, *Serap* romanı nedeniyle savcılığa çağrıldığını ve sorguya çekildiğini kendi de bir anısında dile getirmiştir (Yelok 2013: 883).

[3] *Şura Dönemi:* 1917-1991 yıllarını kapsayan dönem.

Sovyet devrinde devletin yeniden yapılanması süreci tamamlandıktan sonra yönetim, öncelikle aydınlar için "eski" ve "yeni"ler, "bizimkiler" ve "diğerleri" şeklinde bir ayırma kampanyasını başlatmış olsa da, 1920'li yıllara kadar bu siyasetini bir tepki dalgasına dönüştürmez; yazma ve yazdıklarını yayımlama özgürlüğü, fikrî müstakillik nispeten uygulanmaya devam eder. 1920'li yılların sonlarında, özellikle 1930'lu yılların başlarından itibaren tıpkı iktisadî hayatta olduğu gibi, düşünce ve yazma sahasında da baskı, zorlama ve emirlerle merkezileştirilen yönetim iyice güçlenir; yeni yönetimin eksiklikleri konusundaki değerlendirmeler "sisteme düşmanlık" olarak görülür. Yeni yönetimin buyruklarına uymayan, bu buyrukları sorgulayan herkes "sistem karşıtı düşünce"lerin taraftarı olarak kabul edilir, "İslamcı", "Türkçü", "milliyetçi" gibi nitelemelerle yaftalanır. Bu yıllarda mahkeme edilen türlü sahalara ait suçlar hakkında verilen çoğu hükümlerde de bu adlandırmalara özellikle vurgu yapılır. Özellikle bu yıllardaki "18'ler Güruhu"[4], "Kasımovculuk"[5], "Badriddinovculuk[6]" gibi karalama kampanyaları aslında 1934-1938 yılları arasında yapılacak büyük kırgına bir ön hazırlıktır (Yelok 2013: 883-885). O dönemde aynı karalama kampanyaları Kazak Sovyet edebiyatında da görülür. "Baytursınovcu", "Rıskılovcu" ve "Seyfullinci" gibi isimler takılarak aydınlara "milliyetçilik suçu" isnat edilir[7] (Kınacı 2016: 147). Gündem ve kamuoyu oluşturarak halkın bu mahiyetteki davalara ilgisini çekmek amacıyla bu davalar hakkında hazırlanan iddianameler ve mahkemelerde yapılan suçlamaları içeren metinler, gazete ve dergilerde yayımlanır; yine bu mahiyetteki metinler kitapçıklar hâlinde yüksek trajlarla neşredilip dağıtılır (Yelok 2013: 883-885).

Serap romanının yazma sürecinde Abdulla Kahhar'a "Kasımovcular" ve "Badriddinovcular" ile ilişkili mahkemelerle ilgili yayınların güçlü şekilde tesir ettiği/ettirildiği görülür. Abdulla Kahhar'ın *Serap*'ı yazarken mahkeme suçlama metinlerinden doğrudan yararlandığı ve romanı mahkeme metinleri üzerine kurduğu dikkat çeker (Yelok 2013: 885).

Ceditçi aydınlar gerçekte Türkistan coğrafyasının halkını aydınlatmak, geri kalmışlığa yahut bırakılmışlığa başkaldırarak hür insanların yaşadığı bağımsız bir Türkistan için mücadele etmiştir. Ancak Sovyet İdaresi nazarında roman kahramanı Saidî ve onun gibi gençlerin kafasını karıştıran,

---

[4] "*18'ler Güruhu*": Yeni kurulan sistemin ortaya koyduğu düşüncelere ve siyasete sahip çıkmak yerine, millî değerlere sahip çıktıkları, devletin öngördüğü değer ve prensiplere ciddiyetle yaklaşmadıkları için tutuklanıp yargılanan ve çeşitli cezalara çarptırılanlara verilen isim. Bu grubun asıl amacı, Özbekistan ve diğer Sovyet Cumhuriyetleri üzerinden Taşkent'te faaliyet gösteren Komünist Parti Merkez Komitesi Orta Asya Bürosunun hükümranlığını durdurmak ve müstakil "Turan" yahut "Türkistan" adlı devleti kurmaktır.

[5] "*Kasımovculuk" Güruhu*: Özbekistan Yüksek Mahkemesinin başkanı Sadulla Kasımov ile onun hem meslektaşı hem de arkadaşları N. Alimov ve B. Şaripov'un da aralarında bulunduğu 7 kişilik gruba verilen isim. Onlar 1929 yılının ikinci yarısında "Özbekistan SSC'deki milliyetçi teşkilatlarla münasebeti olmak ve Basmacılık hareketini kollamak" suçlamalarıyla tutuklanırlar. Görülen mahkeme sonucunda bunlardan dördü kurşuna dizilir, kalanlarsa hapis cezasına çarptırılır.

[6] *Badriddinovculuk*: Özbekistan Yüksek Mahkemesinin savcısı Şamsutdin Badriddinov adıyla ilişkili iş. Badriddinov, "Milli İttihad" teşkilatının üyeleriyle ve Basmacılarla münasebeti olmak; Munavvar Kari ve S. Kasımov'un yakın dostu olmak, onlarla aynı fikirleri taşımak gibi suçlamalarla dört arkadaşıyla birlikte tutuklanır. Onlarla ilgili mahkeme 5 Mayıs-15 Haziran 1932 tarihleri arasında Taşkent'te görülür. Onlar hataya düştüklerini söyleyerek özür dilerler.

[7] Ahmet Baytursınov (1873-1938), Turar Rıskılov (1894-1938) ve Saken Seyfullin (1894-1938) üçü de milliyetçi Kazak aydınlarıdır. Özellikle Rıskulov ve Seyfullin Devrim'e büyük umutlarla destek vermelerine rağmen, zamanla düşüncelerini değiştirip gerçeklerin soğuk yüzünü görmeye başladıklarında Stalin tarafından kendilerine yaşama hakkı tanınmamıştır.

onların düşüncelerini bozan gruplar ve teşkilatlar (bunların içinde hâkim unsur ceditçilerdir) aslında, yeniden tesis edilen devlete, onun kurduğu sisteme ve halkına karşı bir "serap"ın peşinden koşmaktadırlar (Yelok 2013: 885).

1957 yılındaki ikinci baskısının yapılmasına kadar geçen süreçte *Serap* hakkındaki eleştirilerin yanı sıra siyasî gelişmeler de Kahhar'ı eserinde bazı değişiklikler yapmaya yöneltir. 1953 yılında Stalin ölür ve yerine Kruşçev geçer. Kruşçev döneminde, Sovyetler Birliği'nde genel olarak bir yumuşama havası esmeye başlar. Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin XX. Kongresi (Şubat 1956) yapılır. Kongrede "Stalin'e tapma" ve onun uyguladığı siyaset eleştirilerek Sovyetler Birliği'nde bir yenileşme dönemi yaşanır. Stalin döneminde "halk düşmanı" ilan edilenlerin çoğunun milletin asıl evlatları olduğu ifade edilmeye başlanır. Elbette siyasetteki bu dönüşüm Abdulla Kahhar'a da tesir eder (Yelok 2013: 890; Zelinski 1978: 295; Bazarbayev 1998: 133).

Abdulla Kahhar, *Serap*'ın yeniden düzenlenerek yapılan II. baskısında ilk romanda takındığı üslûptan geri adım atar. Kahhar, Kasımovcular, Badriddinovcular gibi mahkeme süreçlerinin romana sindirilen ruhunu yumuşatmaya, bunlarla romanda oluşturduğu ahengi değiştirmeye çalışır (Yelok 2013: 890).

Altmışıncı yılların ortalarına gelindiğindeyse "büyük kırgında/terörde" katledilen birçok Özbek edibinin sadece adının değil, bazı eserlerinin (A. Kadirî'nin romanları, Fıtrat'ın *Kıyamet* adlı eseri) de hayata döndürüldüğünü gören Abdulla Kahhar, *Serap* üzerinde yeniden çalışarak eseri III. defa basar. Yazar bu baskıda, yine eserin gayesinde ve siyasî bakış açısında değişiklikler yapar (Yelok 2013: 890).

Yeniden düzenlenen *Serap*'ın II. baskısında ilk baskıda yer alan beş bölüm çıkarılmıştır. Bunlar birinci bölümünden 5, 9 ve 34. bablar; ikinci bölümünden ise 7. ve 12. bablardır. İlk baskıdaki 14. ve 15. bablar birleştirilip yeniden düzenlenerek bir baba (1957 yılında 12. bab, 1967 yılındaki neşirde ise 13. bab) dönüştürülmüştür. III. baskıda önceki iki baskıdaki 6. babın sonu olarak verilen epizot ayrı bir bölüm (7. bölüm) hâlinde verilmiştir. Yeniden düzenlenen kısımların neredeyse tamamı, aslında romanın gayesine, Devrim karşıtı teşkilat temsilcilerinin dilinden söylettirilen siyasî sözlere, teşkilatın genişletilmesi için yapılan çalışmaların izah ve tasvirine ayrılmıştır (Yelok 2013: 890-891). II. baskıda yazar, milliyetçi kahramanların sayılarını azaltmış ve onların niteliklerinde tasarrufa gitmiştir (Yelok 2013: 891).

Romandan çıkarılan yahut yeniden düzenlenen kısımlardaki kahramanlar çoğunlukla, mahkeme ve savcılık çalışanları, tüccarlar ve maliyeciler ile Şura kültür ocakları (okul, eğitim, gazete, dergiler) etrafında toplananlardır. Onların tek amacı "gök bayrak altında birleşecek" ulu Türk devletinin kurulmasıdır. Bu hareketin mükemmel bir şekilde teşkil edilen, yukarıdan aşağıya doğru tâbiliğin esas olduğu bir yönetim sistemi vardır. Bunların sadece Türkistan'da değil, Tataristan ve Ufa'da, Afganistan ve Moskova'da şubeleri, bağlantı yerleri mevcuttur. Onların çalışma alanları

oldukça geniştir: Basmacılara[8] her yönden destek verme, gerekli zamanlarda onları yönetme; okul ve eğitim işleriyle meşgul olma ve bu vesileyle halkın özellikle de gençlerin düşüncelerine milliyetçilik, Pantürkizm gayelerini sokma; halkı Sovyet iktisat sisteminden uzaklaştırma, devlet idaresindeki uygulamalarda zorluklar çıkarma, kadınların hürriyetine, toprak ıslahatına ve kolektifleştirmeye engel olma ve zarar verme; Sovyet basınını ve yeni şekillenen Yazarlar Birliği'ni ele geçirme vb. Bunlar o kadar çoktur ki, Sovyet okuyucusu onların kötülükleri karşısında şaşırıp kalır (Yelok 2013: 892).

İlk bölümleri 1934'te tefrika edilen *Serap*'ta sistemin hâkim ideolojisi esas alınmış, ona muhalif düşünceler ve bu düşüncelerin taraftarları karalanmıştır. Buna rağmen tenkitçilerin eseri hedef almasının sebebi, milliyetçi unsurların geniş boyutta ifşa edilmemesi ve rejim savunucularının pasif gösterilmesidir.

Tablo 2: *Adaskandar/Möldir Mahabbat* ve *Serap* Arasındaki Benzer Yönler

İki Romandaki Benzerlikler
1. Yazarlar yaşıttır. Sabit Mukanov (1900-1973), Abdulla Kahhar (1907-1968).
2. Yazarlar Sovyet ideolojisini benimsemiş ve bu ideolojiye uygun eserler yazmışlardır.
3. İki yazar da Stalin dönemindeki zor günleri aşarak hayatta kalmayı başarmış ve neredeyse Sovyet devrinin sonlarına kadar yaşamıştır.
4. Romanlar konu bakımından benzerdir.
5. Roman zamanı her iki romanda da aynıdır. 1920'li yıllar roman zamanıdır.
6. Her iki romanda da Sovyet ideolojisi hâkim olmasına rağmen, tenkitçilerin eseri hedef almasının sebebi, milliyetçi unsurların geniş boyutta ifşa edilmemesi ve rejim savunucularının pasif gösterilmesidir.
7. Romanlarda gençlerin "aldanması", "yolunu şaşırması" söz konusudur. Oysa Sovyet devrinde Sovyet gençlerinin yollarını şaşırmaları mümkün değildir. Sovyet gençleri kendi yollarını kendileri çizer. Güçlü bir iradeye sahiptirler.
8. Her iki romanda da milliyetçiler Sovyet ideolojisi nazarında "kötü"dür ve "düşman"dır. Milliyetçi düşman kitle, Kazaklarda Alaş Ordacılar/Özbeklerde 18'ler Güruhu ile temsil edilir.
9. Her iki romanda da Ceditçiler düşmandır. Sovyet rejiminin önündeki engellerdir. Ceditçi edipler ve fikir adamları, milliyet şuuruna sahip oldukları ve halklarının zihninde bu şuuru daima canlı tuttukları için düşman görülmüş ve ilk etapta onlar yok edilmişlerdir. Sovyet rejimi tarafından hürriyet, istiklâl, Türk birliği, millî birlik gibi fikirleri terennüm eden ve bu

[8] Basmacı Hareketi: Sovyet yönetimine karşı 1917'de Türkistan'da başlayan ve aralıklı olarak 1934'e kadar süren isyan hareketidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayit (2006).

	yolda eser veren Cedit̂çi fikir adamları, şair ve yazarlar bu sebeple önce baskı altına alınmış ve 1930'lu yıllarda da tamamen yok edilmişlerdir (Karakaş 2021: 224-225).
	10. İki romanda Sovyet ideolojisi tarafından karalananlar ortaktır. Dindarlar, milliyetçiler, Türkçüler, Enver Paşa bunlar arasında yer alır. *Serap:* Bazı okullarda gençlerin düşüncelerine dinî hurafeler, milliyetçilik ve Türkçülük tohumları ekilir. Bu okullardaki öğretmenler Lenin'in tez vakitte öleceğini ve Enver Paşa'nın Türkistan'ı fethedeceğini dile getirir (Yelok 2013: 892-893). *Adaskandar/Möldir Mahabbat*: Halkın düşüncesine dinî hurafeler, milliyetçilik ve Türkçülük tohumları eken eski taraftarı, Alaş Ordacı, Cedit teşkilatlanmasında yer alan kişiler. Başlangıçta genel Türkçü, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Alaş Ordacı milliyetçi baba, Enver Paşa'yı çok sever. Enver Paşa'nın galibiyetleri ile mutlu olur, başarısızlıklarında derin bir üzüntü duyar.

Sonuç

Sovyet devrinde Sovyet ideolojisi, edebiyat üzerinde sıkı bir denetim kurmuştur. Bu denetim sonucunda yazarlar, Sovyet rejiminin talepleri doğrultusunda, rejimin edebiyat siyasetine uygun olarak eser vermiştir. Sovyet sisteminin çizdiği sınırların dışına çıkan yazarlar, tenkit edilmiş ve cezalandırılmıştır. Sovyet döneminde güçlü merkezî yapı, edebî faaliyetlerde de kendini derinden hissettirmiştir. Sovyet edebiyatında merkezde alınan kararların çevrede de sadakatle uygulandığı görülmektedir. Bildiride dikkatlere sunulan Kazak ve Özbek Sovyet edebiyatında, ideolojiye uygun olarak yazan iki farklı yazarın romanlarında aynı konuyu, aynı şekilde işlemesi hiç de tesadüfî görünmemekte ve merkezin çevre üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu bağlamda, merkez-çevre ilişkisine bağlı olarak Sovyet yazarlarının, Sovyet ideolojisinin taleplerine cevap verebilmek için, aynı eseri ideolojiye uygun olarak düzenleyip tekrardan yazmak zorunda kaldıkları dikkat çeker. Sovyet yazarları tekrardan yazarken, bazen tamamen değiştirme yolunu seçmiş (*Möldir Mahabbat*) bazen de yeniden düzenleme (*Serap*) şeklinde tekrardan yazmışlardır. Sovyet devrinde ideolojinin edebiyat üzerindeki tasarruflarını görebilmek, bu tasarrufların hangi noktalarda yoğunlaştığını belirleyebilmek açısından tekrardan yazma örneklerinden hareketle Sovyet edebiyatında karşılaştırmalı ve metin esaslı çalışmalar yapmak önem arz etmektedir.

Kaynaklar

ADASKANDAR 2009, Kazaktın Jüz Romanı Sultanmahmut Toraygırov Kamar Suluv Spandiyar Köbeyev Kalın Mal Sabit Mukanov Adaskandar, Almatı: "Jazuvşı" Baspası.

BAZARBAYEV M. (1998). *40-50 Jäne 60- Jıldardagı Kazak Ädebiyeti*, M. O. Ävezov Atındagı Ädebiyet jäne Öner İnstitutı, Almatı: "Gılım".

GONÇAROV İvan (2012*). Oblomov*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-Erol Güney), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

HAYİT Baymirza (2006). *Ruslara Karşı Basmacılar Hareketi Türkistan Türklüğü'nün Millî Mücadelesi*, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı.

KARAKAŞ Şuayip (2021). "Türkistan'da 'Kızıl Kırgın' Kurbanları", *Özbek Edebiyatı Yazıları*, s.221-234, Ankara: Bengü.

KARAKAŞ Şuayip (2021). "Sovyet Edebiyatı Hakkında Bazı Tespitler", *Özbek Edebiyatı Yazıları*, s. 235-249, Ankara: Bengü.

KINACI Cemile (2014). "Kazak Sovyet Edebiyatında *Adaskandar* (Yolunu Şaşıranlar) ve *Möldir mahabbat* (Saf Aşk) Romanları Ekseninde Gerçeğin Kurgulanması ve "Sovyet Gerçekçiliği", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 11, Sayı 2 (Haziran 2014), s. 112-126.

KINACI Cemile (2016). *Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik (1925-1991)*, Ankara: Bengü.

KIYRABAYEV Serik (1998). *Kenes Devirindegi Kazak Adebiyeti*, Almatı: Bilim Baspası.

LENİN V. İ. (1976). "Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı" (ilk yayın 1905), *Sanat ve Edebiyat*, (çev. Bülent ARIBAŞ), s. 25-31, İstanbul: Payel Yayınevi.

MARX-ENGELS-LENİN (2006). "Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı", *Sanat ve Edebiyat*, (çev. Aziz ÇALIŞLAR), s. 195-201, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

MÖLDİR MAHABBAT (2006). Mukanov, Sabit, Almatı: "Atamura" Baspası.

Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 15 Özbek Edebiyatı II, 2000, Ankara: Kültür Bakanlığı.

YELOK Veli Savaş (2013). "Abdulla Kahhar'ın "Serap" Romanı Hakkında: Yazılışı ve Yeniden Düzenlenmesi", s. 881-894, *Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı,* Ankara: Akçağ Yay.

ZELİNSKİ K. (1978), *Sovyet Edebiyatı*, (çev. Funda Savaş), İstanbul: Konuk Yayınları.

YUNUS EMRE'DE ELEŞTİRİ

Criticism in Yunus Emre

Cemal BAYAK[1]

Özet

Eleştirmek bir duruş sergilemektir. Yunus Emre bir şair olarak şiirlerinde dini ve dünyevi bir çok konuda doğrudan ve dolaylı eleştirileriyle özgün bir duruş sergilemekten çekinmemiş bir mutasavvıftır. O bu yönüyle bir çok mutasavvıftan ayrılmaktadır. Yunus Emre'nin dile getirdiği konulara bakıldığında onun sadece dini-tasavvufi konularla değil hayatın her yönünü kapsayan sorunlarla ilgilendiği ve bunlara eleştirileriyle çözümler aradığı görülmektedir. Yunus Emre'nin özgün bir duruş sergilediği bu konuların tespiti şairin daha iyi anlaşılmasında yol gösterici olacağı kadar onun yaşadığını dönemin de anlaşılmasına katkı sağlayıcı unsurlardan birisi olacaktır.

Bildiride Yunus Emre'nin şiirlerindeki eleştirileri konularına göre sınıflandırılmakta ve bu düşüncelerden hareketle onun düşünce dünyasının farklı boyutları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler*: Yunus Emre, Yunus Emre Divanı, Şiir, Sosyal hayat, Eleştiri.*

Summary

To criticize is to take a stand. As a poet, Yunus Emre is a mystic who did not hesitate to take an original stance with his direct and indirect criticisms on many religious and worldly issues in his poems. In this respect, he differs from many Sufis. Considering the subjects Yunus Emre has expressed, it is seen that he is not only interested in religious mystical issues but also in all aspects of life and seeks solutions to these with his criticisms. The determination of these subjects, in which Yunus Emre exhibits a unique stance, will be one of the factors that contribute to the understanding of the period in which he lived, as well as being a guide for a better understanding of the poet.

In the paper, Yunus Emre's criticisms in his poems are classified according to their subjects and based on these thoughts, different dimensions of Yunus Emre's world of thought are tried to be determined.

Keywords*: Yunus Emre, Yunus Emre's Divan, Poetry, Social life, Criticism.*

Giriş

Yunus Emre Türk edebiyat tarihi incelemelerinde üzerinde en çok araştırma ve yayın yapılan şairimizdir. Bununla beraber onun hayatı hakkındaki bilgilerimizde hemen hemen hiç bir gelişme sağlanamamış durumdadır. Bugün itibariyle onun hayatıyla ilgili tespit edilen ve genel kabul gören tek belge Adnan Sadık Erzi'nin tarafından Beyazıt Devlet Kütüphanesinde bulunan kayıttır (Erzi 1950: 88). Burada şairin vefat tarihi Hicri 720 (1320-1321) ve "müddet-i ‘ömr 82" kaydı bulunmaktadır. Erzi belgedeki "82" rakamını "72" okuduğu için doğum tarihini H 648 (1250-1251) olarak kaydetmektedir; belgedeki kayda göre şairin doğum tarihi 638 (1240-1241)'dir (Ceyhan 2020: 10). Yunus Emre *Risâletü’n-Nushiyye*'nin sonunda eserin tamamlanma tarihini Hicri 707 (1307-1308) olarak vermektedir (Tatçı 2011: 629). Eserdeki bu tamamlanma tarihinin Erzi'nin tespit ettiği belgedeki tarihten önce olması şairin vefat tarihinin kabülünü desteklemektedir. Bu konuda farklı bir kayıt tespit edilmedikçe, bugün için şairin hayatıyla ilgili bilinen tek kesin bilgi onun doğum ve vefat tarihleridir.

[1]Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi. cbayak@pau.edu.tr (https://orcid.org/0000.0001.9460.3460).

Eskişehir'in Mihalıççık kazası, Karaman, Aksaray vb. çok sayıda yerde Yunus Emre'ye atfedilen mezar/makam bulunmaktadır. Bunlardan hangisinin Yunus mahlaslı şairlerden hangisine ait mezar/makam olduğu konusu da aydınlatılabilmiş değildir. Ankara-Eskişehir demiryolu inşası esnasında, yolun Mihalıççık kazasına bağlı Yunus Emre (eski adı Sarı Köy) köyündeki türbenin üzerinden geçeceği anlaşıldığında mezarın taşınmasına karar verilmiş ve açılan kabirdeki bozulmamış na'ş 6 Mayıs 1949 Cuma günü Yunus Emre'nin bugünkü mezarına nakl edilmiştir (Banarlı 1971, C. I: 328). Bu olay vesilesi ile burasının bir makam değil bir mezar olduğu kesinlik kazanmış oldu. Bu tespit Yunus Emre'nin bu coğrafyada yaşadığı görüşünün öne çıkmasını sağlamıştır. Bununla beraber bu mezarın hangi Yunus'a ait olduğu konusu aydınlatılmaya muhtaçtır.

Yunus Emre ile ilgili en önemli tartışma konularından bir diğeri onun tasavvufi meşrebi ile ilgilidir. Fuat Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da şairin Beştaşi olduğunu ileri sürmüştür. Abdülbaki Gölpınarlı, Raif Yelkenci'nin şairin Mevlevî olduğu görüşüne katılsa da bunu ancak Köprülü'nün vefatından sonra ifade edebilmiştir (Gazi 2021: 29). Bununla beraber Yunus Emre'nin şiirlerinde bir kaç yerde Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yi (1207-1273) saygıyla anması onun Mevlevî tarikatı mensubu gösterilmesi için yeterli görülmemiştir. Mevcut belgeler Yunus Emre'nin tarikatı ve şeyh/şeyhleri konusunda bir sonuca varmayı sağlamamaktadır (Tatçı 1997, C. I: 55-64).

Yunus Emre ile ilgili en önemli tartışma konularından bir diğeri ona atfedilen şiirlerle ilgilidir. Bu şiirlerden hangisinin hangi Yunus'a ait olduğu konusu çözülebilmiş değildir. Ona atfedilen divanlarda bulunan şiir sayıları 182-268 arası değişmektedir (Tatçı 1997, C. II: 21-32). Tatçı'nın neşrettiği *Yûnus Emre Dîvânı*'nda 417 adet şiir yer almaktadır. Metin Akar incelediği Yunus Emre divanı yayınlarında ona atfedilen toplam 539 şiir bulunduğu ve neşr edenlerin bu yayınlarda Yunus Emre'ye ait olduğu konusunda ittifak ettikleri şiir sayısının ise 19 olduğunu belirtmektedir (Akar 2020: 402). Bu durum, yayınlanan şiirlerin hangisinin hangi Yunus'a ait olduğunu tespitinin ne kadar sıkıntılı olduğunu da ortaya koyduğu kadar tek bir Yunus Emre portresi çizmenin de ne kadar zor olduğunu ve ona bir görüş atfederken ne kadar ihtiyatlı olmak gerektiğini göstermektedir.

Yunus Emre Türk edebiyatının en zengin düşünce birikimine sahip şairlerindendir. Hayatın her alanının onun şiirlerine yansıdığı görülmektedir. Bu durum şairin bir mutasavvıf olarak toplumdan uzak, kendi hayatına odaklanmaktan çok insanlara bir yol göstericiliği tercih ettiğini göstermektedir. Yunus Emre'nin bu yol göstericiliği yapma yollarından birisi olarak kişilerin gerek bireysel gerekse sosyal hayatlarıyla ilgili konuları ve sorunları eleştirel bir yaklaşım sergilemeyi benimsediği görülmektedir.

Bu çalışmada Yunus Emre'nin Divan'ında tespit edebildiğimiz eleştiri içerikli beyitlerde doğrudan ve dolaylı olarak ifade edilen düşünceler aşağıdaki başlıklar altında toplanmaya çalışıldı. Eserde tekrarlanan ve benzeri ifadelere burada yer verilmedi. Burada verilen beyit numaraları eserin (Tatçı, 1997, II) neşrindeki şiirlerde yer almaktadır. Burada beyitler, bu yayındaki imlaları ile verilmektedir. Bildiride bulunan kelime sınırlaması dikkate alınarak yeterli olması durumunda,

mümkün mertebe beytin tamamı değil düşüncenin yer aldığı mısra metni verilmekle yetinilmesi tercih edildi. Beşitlerdeki düşünceler tespit edilirken rahat anlaşılabilmelerini sağlamak için, metin gerektiğinde yorumlanarak orada verilmek istenilen mesaj ifade edilmeye çalışıldı.

Yunus Emre Divan'ında Eleştiri İçerikli Düşünceler

Âdem

• Her şeyin Allah'tan olduğunu bilenler Âdem'in yanılıp buğday yemesini şeytana bağlamazlar.

Miskîn Âdem yanıldı Uçmak'da bugday yidi / İşi Hak'dan bilenler şeytândan tutmayalar (B. 57/8)

Ahlak güzelliği

• Ahlakı Hz. Muhammed'in ahlakı gibi olmayanlara Allah yüzünü göstermez.

Hulkun olmayınca Muhammed gibi / Hak dîdârın sana göstermeye (B. 326/7)

Akıl-Akıllı insan

• Düşmanın zararından korunmak için gönülle beraber hareket etmelidir.

Eger 'akıl başdayısa gönülde ol tuşdayısa / İkisi bir işdeyise düşman bana kâr eylemez (B. 112/3)

• Bilinçsiz davranmamalıdır.

Hep gafletile gâfil gafleti n'ider 'âkil (B. 115/3)

Alçak gönüllük

• Alçak gönüllü olmayan güzellikleri göremez.

Er oldur alçakda tura yüksekden bakan göz degül (B. 166/3)

• Alçak gönüllü olmayanlar yüksek makamlara erişemezler, büyüklenenleri merdivenden iterler.

Miskînlikden buldılar kimde erlik varısa / Nerdübândan yitdiler yüksekden bakarısa (B. 299/1)

Allah

• Onun emrini tutmaya müslümanım demesin; dinden ona fayda yoktur.

Dimesün kim müselmânam Çalap emrine fermânam / Dutmazısa Hak sözini fâyide yok dînden ana (B. 11/3)

• Cihân onunla dolu olduğu halde kimse onu bilmez; insan onu kendinde aramalıdır.

Hak cihâna toludur kimsene Hakk'ı bilmez / Anı sen senden iste o senden ayru olmaz (B. 103/1)

• İnsan başkasından değil ondan af dilemelidir; o insanın yaptığını yapmaz.

Yûnus eksükligüni Allah'una 'arz eyle / Anun keremi çokdur sen itdügün ol itmez (B. 117/10)

• Onu sevmeyenler cansız bir surettir.

Hakdur seni sevmezlere cânsuz sûretdür dirisem (B. 144/2)

• Allah sevgisi evlat sevgisinden üstün tutulmalıdır.

Ya n'eylersin oglı kızı / Allah sevgüsi var iken (B. 238/4)

• Onu sevmeyenlerin imanı taş gibidir

Anı cândan sevmeyenün bil kim îmânı taş oldı (B. 354/9)

Ârif

• Herkes tarafından sevilebilir bir kişi olmalıdır.

'Âriflerden nişân budur her gönülde hâzır ola (B. 5/4)

• İnci gibi kıymetli makamlara onlara hizmetle kavuşulur

Eger güher isterisen hıdmet eyle 'âriflere (B. 5/ 6)

• Onların yanında sofuluk taslamak ikiyüzlülüktür.

'Ârifler ortasında sofîlik satmayalar / İhlâsıla bu 'ışka riyâyı katmayalar (B. 57/1)

• Kâr ve zararın nede olduğunu (iyi ve kötüyü) bilmesi gerekir.

'Ârif midür ol anlamaya sûd u ziyânı (B. 357/2)

Âşık

• Dünya ve ahiret kaygısı taşımamalıdır.

Girçek 'âşık olan kişi anmaya dünyâ-âhiret / 'Âşık degüldür ol kişi yüriye 'izzeti kova (B. 2/2)

• Bütün uğraşıları bırakıp sevdiğine kavuşmaya çalışmalıdır.

Her kim dostı severise dostdan yana gitmek gerek / İşi güci dost olıcak cümle işden olur âzât (B. 17/4)

• Nefsinin isteklerine karşı gelmelidir.

'Işk kadehinden içüp nefs dileginden geçüp (B. 36/2)

• Sevgisini gönlüne tam yerleştirmeli ve tûl-i emelden uzaklaşmalıdır.

Dost sevgüsin gönülde cânıla berkitmeyen / Tûl-ı emel defterin dürmeyen 'âşık mıdur (B. 36/3)

• Riyazetle Allah'ı görecek duruma gelmelidir.

Dâyim riyâzât çeküp halvetlerde diz çöküp / Hak dîdârı eserin görmeyen 'âşık mıdur (B. 36/4)

• Başkalarının kınamasından çekinmemelidir.

Gerçek sana 'âşıkısam 'ârlanmaklık nemdür benüm (B. 209/5)

• Kendisine söz geçiremez.

Fermân olımaz kendüye müşâhadeye gark olan (B. 259/2)

• Sevdiği için canını vermeyi göze almalıdır ve ona dünya malı ile ulaşacağını düşünmemelidir.

'Âşık mıdur ol ma'şûk içün virmeye cânı / 'Âkil midür ol dünyeyile isteye anı (B. 357/1)

• Kibir ve kinden uzak durup canını sevgiliye vermelidir.

Unıdur kibr ü kînini ma'şûka terk ider cânı (B. 377/1)

• İnsanların öğütlerini dinlemez.

'Âşık kişi ögüt bilmez zirâ ögüt assı kılmaz (B. 402/4)

Aşk

• Dilde sözünü etmekle bilinmez.

Diliyile 'ışk diyenler bilmediler 'ışk neydügin (B. 2/ 4)

• Onun bulunmadığı gönül taş gibi katıdır.

'Işkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer (B. 66/1)

• Aşkı bilmeyen kişi hayvan gibidir, ona öğüt de fayda vermez.

'Işksuz âdem hayvân olur hayvân ögüt bilür degül (B. 157/1)

• Onun sözünü etmek kolaydır fakat onu gerçekten bilen azdır.

'Işk dilde genez olur 'ışk bilici az olur (B. 331/3)

• Yalan söyleyenlerde bulunmaz.

Bilürsin 'ışk aldanmaz yalan söyleyenlere (B. 331/6)

Az konuşmak

• Lüzumsuz konuşmamak gerekir.

Söylememek harcısı söylemegün hâsıdur / Söylemeklik harcısı gönüllerün pâsıdur (B. 29/1)

• İnsanları yormamak için az ve özlü konuşmalıdır.

Bu gönüller pâsını yuyuban gidermege / Şol sözi söylegil kim sözün hülâsasıdur (B. 29/2)

• Kişi bilmediği bir konuda konuşmamalıdır.

Ya bildügüni eyit ya bir bilürden işit (B. 57/2)

• Az konuşmak, özlü söylemek kişinin üstünlüklerindendir; anlayabilene bir söz yeter.

Çok söz hayvân yükidür az söz erün görkidür / Bilene bir söz yiter cânda gevher varısa (B. 300/9)

Benlik peşinde koşmak

• Benliğinden geçemeyenler Allah'a yakınlık kazanamaz.

Yoklıkdadur visâli kamudan güzer gerek (B. 135/11)

• Kişi benlik peşinde koşmamalı, Allak'tan korkmalıdır.

Geç benlik da'vâsından söyle sözün hâsından / Ol Allah korkusından benzi anun sarı gerek (B. 142/2)

• Benlik peşinde koşmak din ve millete zarar verir.

Dîn ü millet bâzârın yagmâladı sen ü ben (B. 143/5)

• Benlik peşinde koşmak Allah'ı sevmeye engeldir.

Yûnus eydür dimegil dostı girçek severin / Dostı girçek sevenler benligin elden kodı (B. 369/9)

Beyler

• İnsanlara iyilikte bulunmazlar, yedikleri yoksul eti, içtikleri kandır.

Gitdi begler mürveti binmişler birer atı / Yidügi yohsul eti içdügi kan olısar (B. 60/3)

• Azgın insanlardır, yoksul halinden bilmezler; Allah'ın rahmetinden uzaktırlar ve nefislerinin peşine düşmüşlerdir.

Begler azdı yolından bilmez yoksul hâlinden / Çıkdı rahmet gölinden nefs göline talmışdur (B. 76/4)

• Allah'a ibadet etmezler; gelip geçici beyliklerine güvenirler.

Bunlar eve girmeyeler zühd ü tâ'at kılmayalar / Bu begligi bulmayalar zîrâ geçdi devrânları (B. 368/4)

• İnsanlar kendilerine kolay ulaşamazlar.

Bunlar bir vakt begler idi kapucılar korlar idi (B. 368/6)

Borçlu olmak

• Kişi üzerinde borç bulunmamalıdır.

İnileyin eydürisem gel boynunda borç kalmasun (B. 104/7)

Büyüklenmek

• Büyüklenen kişi Allah'ı sevemez; sevgi ile büyüklenme bir yerde bulunmaz.

Her kim 'izzetden geçmedi 'âşıklık bühtândur ana / Hergiz girdügi yok durur 'ışkıla 'izzet bir eve (B. 2/ 3)

• Manevi yolda yükselmeye engeldir.

Gönül pâsın yudunısa kibr ü kîni kodunısa / İkrâr bütün olmayınca erden nazar olmayısar (B. 24/3)

• Büyüklenen kişi adı müslüman olsa da keşiş gibidir.

Kendüye yaramazı biregüye sanan ol / Adı müsülmân anun kendü benzer keşîşe (B. 293/3)

• Büyüklenen kişi saygı, sevgi görmez; yüksek mertebelere ulaşamaz.

Miskînlikden buldılar kimde erlik varısa / Nerdübândan yitdiler yüksekden bakarısa (B. 299/1)

Cahil-Bilgisiz kişi

• Çok söz söylese de bir değeri yoktur.

Câhil bin söz söylerise ma'nîde miskâl olmaya (B. 5/ 6)

• Maneviyattan anlamaz; ölmeyecekmiş gibi uzun emeller peşinde koşar.

Câhildür ma'nîden almaz oturur karârı gelmez / Ölecegini hîç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider (B. 80/5).

• En değerli sözlerin bile kıymetini bilmez.

Bî-çâre Yûnus'un altûn sözini / Câhile söylemen kızıl pûl eyler (B. 95/13)

• Cahillerden uzak durulmalıdır.

Eksük olman ehillerden kaça görün câhillerden (B. 157/2)

• Sevginin değerini bilmez.

Câhil midür ol 'ışka sata iki cihânı (B. 357/3)

Cennet

• Cenneti seven gerçekten Allah aşığı değildir; çünkü o müminleri Allah'a yönelmekten alıkoyan bir tuzaktır.

'Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun uçmagın seve / Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga (B. 1/ 4)

• Akıllı kişi cennet ve hurilere kavuşmak için ibadet etmez.

Başında aklı olan âhrete 'amel itmez / Hûrîlere aldanmaz gözile kaşdan geçer (B. 70/6)

Cimri

• Allah için bir yufka ekmek bile veremez.

Hak yolına dirisen bir yufkaya kıyamaz (B. 105/2)

• İnsanlara yiyecek birşey verdiğinde malının eksilmesinden korkar.

Yigil yidürgil bî-çâre eksilürse Tanrı'n vire / Bir gün tenün yire gire girü kalan nendür senün (B. 148/8)

• Allah onlardan memnun değildir ve onlar Allah'ın yüzünü göremezler (Allah ona yüzünü göstermez).

Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr görür degül (B. 157/2)

• Yüzbinlerce gözü olsa da cenneti göremez (Allah onun cenneti görmesine izin vermez).

Bâhil uçmak görmeye yüz bin gözi varısa (B. 300/4)

Çok yemek

• Sadece bedene kuvvet verir.

Her ne lokma yirisen bedenün kuvvetidür (B. 34/1)

• İnsan ne kadar çok yemek yese de onun cana/ruha hiç faydası yoktur.

Ne denlü yirisen çok ol denlü yürisen tok / Câna hîç assı yok hep sûret maslahatıdur (B. 34/2)

Dedikodu yapmak-Boş konuşmak

• Dedikodu yapmak sevgiliye/Allah'a yaklaşmaya engeldir.

Terk eyle kıyl u kâli dosta virgil mecâli (B. 135/11)

• Dedikodu yapmak kişiyi doğru yoldan uzaklaştırır.

Terk idelüm kâl ü kıylı isteyelüm togrı yolı (B. 288/2)

Dervişlik

• Onları incitmek yanlıştır, onların duası makbul olur (onların bedduasından kaçınılmalıdır).

Dervîş Yûnus sen dahı incitme dervîşleri / Dervîşlerün du'âsı kabûl olagan olur (B. 96/6)

• Dervişlik geniş gönüllü olmayı gerektirir.

Dervîş olan kişilerün gönli gendür tar gerekmez (B. 111/1)

• Dervişliğin özü dünya malına değer vermemektir.

Dervîş olan kişilerün miskînlikdür sermâyesi / Miskînlikden özge bize mâl u mülk ü şâr gerekmez (B. 111/5)

• Dervişlik kılık kıyafetle değil gönülledir.

Dervîşlik didükleri hırkayıla tâc degül / Gönlin dervîş eyleyen hırkaya muhtâc degül (B. 162/1)

• Yalan yere dervişlik iddiasında bulunanlar Allah'ın yüzünü göremezler.

Ben dervîşin diyenler yalan da'vî kılanlar / Yarın Hak dîdârını görmeyiser göz ile (B. 335/11)

Dışını süsleme

• Dış görünüşünü süslemekle yetinenlerin içleri boş kalır.

Şunun ki tışı hoş durur bilün kim içi boş durur (B. 27/2)

• Dışını süslemek kişiyi dünya sevgisine yöneltir.

Koyup gel nakş u nigâr nakşa yol virme zinhâr / Nakşıla yola giren 'âkıbet dünyâ sever (B. 39/1)

• Kendini dış görünüşünü süslemeğe vermek akıllı bir kişinin yapacağı bir iş değildir, çünkü o sonunda toprak olacaktır.

Yûnus 'âkilisen bunda mülke sûret bezemegil / Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmış yatur (B. 74/7)

• Kendisini Allah'a götürecek ulu bir kişiyi bulanın dışını süslemeye ihtiyacı yoktur.

Ger uluya irdünise sûret nakşı nendür senün / Mâ'nîye yol buldunısa iş bu dünyâ nendür senün (B. 148/1)

• İnsanın dış görünüşünü önemsememesi gönlünün temiz olduğu anlamına gelmez.

Sûret nakşın gidermekle gönül mülki temiz olmaz (B. 230/5)

Din adamları-Âlimler

• Dinin özünü bilmekten uzaktırlar.

Dört kitâbun ma'nîsi bellüdür bir elifde / Sen elif dirsün hoca ma'nîsi ne dimekdür (B. 91/4)

• Söylediklerini yaşayıp Allah'a yakınlık kazanamamışlardır.

İkilikden geçemedün hâli kâlden seçemedün / Hak'dan yana uçamadun fakîlık oldı sana fak (B. 130/4)

• Okuduklarıyla amel etmezler ve insanlara yardımcı olmazlar.

'Âlimler okıyup tutmaz / Halkı görüben gözetmez (B. 218/4)

• İnsanlara dini anlatmazlar, bundan dolayı Hz. Peygamber'in öğrettikleri unutuldu.

Emr-i ma'rûf bu dem kaldı / Bid'at gelüp sünnet öldi (B. 218/5)

• Namazı gösteriş için kılarlar, kötülükleri çok, iyilikleri azdır.

Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az (B. 248/8)

• Hz. Peygamber'in yerine geçtikleri halde insanlara sıkıntı verirler.

Peygamber yirine geçen hocalar / Bu halkun başına zahmetlü oldı (B. 387/7)

Doğruluk

• Allah'a yaklaşmak ancak onunla mümkündür.

Togrılık bekleyen dost kapusında / Gümânsuz ol bulur İlâhî devlet (B. 20/10)

• Bir kişide doğruluk yoksa onun dini de imanı da olmaz.

Dîn ü îmân bünyâdı togrulıkla gerçeklik / Ol tamâm olmayıcak neyile dîn çatarsın (B. 248/2)

• Kişinin manevi yolda ilerleyebilmesi için yanlış davranışları, kibirlenmeyi ve kin tutumayı bırakması gerekir.

Egriligün koyasın togrı yola gelesin / Kibr ü kîni çıkargıl erden nasîb alasın (B. 250/1)

• Doğruluk, nefsin kötü isteklerini engelleyecek en önemli güçtür.

Togrulık mancınıgı istigfâr taşıyıla / Togru vardı atıldı yıkıldı nefs kal'ası (B. 375/5)

• Kişiyi iki cihanda yüzünü ak edecek doğruluktur.

Kimde kim togrulık var bilgil kim öldürür 'âr / İki cihâna yarar girçek er ser-mâyesi (B. 375/6)

Dost

• Dostu olmayan, sevip sevilmeyen kişi mutlu olduğunu söyleyemez.

Ol kişinün yokdur yâri iş bu cihân zindân ana / Dimesün kim ben şâdıyam ya şâdılık kandan ana (B. 11/1)

• Dünyayı seven Allah sevgisinden uzak olur.

İzzet ü erkân kamusı bunlardur dünyâ sevgüsi / 'Işkdan haber eyitmesün kim dünyâ 'izzetin seve (B. 2/ 5)

Dünya

• Dünya ve ahiret kaygısı çekmeyip doğrudan Allah'a yönelene ahirette hesap sorulmaz.

Sorı hisâb olmayısar dünyâ âhiret koyana (B. 17/6)

• Onu sevmenin sonu pişmanlıktır; o insanın düşmanıdır.

Bu dünyâya gönül viren sonucı pişmân olısar / Dünyâ benüm didükleri hep ana düşmân olısar (B. 63/1)

• Allah'ı görebilecek duruma gelmek için önce dünya sevgisinden uzaklaşmak gerekir.

'Âşık lâ-mekân olur dünyâ terkini urur / Dünyâ terkin uranlar dîdâr göregen olur (B. 96/5)

• Onu seven kişiler derviş olamazlar.

Dünyâ seven dervîş degül dervîşligi olmaz kabûl (B. 97/4)

• Allah'ı sevenler ona ve ahiret kaygısına bir çöp kadar değer vermezler.

'Âşık bir kişidür bu dünyâ mâlın / Âhiret korkusın bir çöpe saymaz (B. 113/6)

• Bütün günahlardan uzaklaşmak ona değer vermemekle mümkündür.

Bu kamu günâhlarun yuyan miskînligimiş (B. 119/5)

• Kişinin Allah'a yönelmesine engeldir.

Sen dünyânun terkin urgıl gelüp 'ışk evine girgil (B. 148/3)

• İnsanın biriktirip hesabını vereceği dünya malını başkası yer.

Mâlunı özge kişi yir sen var anda hisâbın vir (B. 153/3)

• Dünya insanların düşmanıdır, insanları Allah'tan alıkor; o fânidir ve ona gönül vermek yanlıştır.

Dünyâ halkun düşmânıdur maksûd ol cânlar cânıdur / Bilün ki dünyâ fânîdür dünyâyı terk itsen gönül (B. 161/4)

• Allah'ı sevmek varken insanların geçici dünyanın peşine düşmeleri ne kadar yanlıştır.

N'eylerler fânî dünyâyı / Allah sevgüsi var iken (B. 238/1)

• İnsanı Allah'tan uzaklaştırır.

Dünyâyı elden bırak olmagıl Hak'dan ırak (B. 331/4)

• Karun gibi onun peşinden koşanlar çok çabuk yer altına indirilir.

Tîz indürürler tahte's-serâya / Şol Kârûn gibi dünyâ kovanı (B. 353/5)

• Dünya sevgisiyle Allah'ı isteyen kişi akıllı değildir.

'Âkil midür ol dünyeyile isteye anı (B. 357/1)

• Ölümü unutturur.

Batmış dünyâ mâlına bakmaz ölüm hâline (B. 361/2)

• Kişinin Allah katında yüce makamlara erişmesine engeldir.

Anlar ki göz açdılar bu dünyeden geçdiler / Bekâya ulaşdılar menzilleri 'Arş oldı (B. 394/7)

• İnsanı iyilik yapmaktan alıkor; ahiret ve imanı unutturur.

İy dünyâya aldanan hayırla ihsân kanı / Unutdun âhireti şefkatla îmân kanı (B. 396/1)

• Onun kötülüklerinden kurtulmak kibirlenmeyi ve kin tutmayıp bırakıp derviş olmakla mümkündür.

Dilerisen bu dünyenün şerrinden olasın emîn / Terk eyle bu kibr ü kîni hırkaya gir dervîş yüri (B. 403/4)

Düşmandan korkmak

• Allah'ı seven kişi düşmandan korkmaz.

'Işkun çeri saldı benüm gönlüm evi iklîmine / Cânumı esîr eyledün n'ider bana yagı Tatar (B. 78/3)

• Bir kişide akıl ve gönül beraber olursa düşman ona zarar veremez.

Eger 'akıl başdayısa gönülde ol tuşdayısa / İkisi bir işdeyise düşman bana kâr eylemez (B. 112/3)

Erenler

• Onları inkar eden Allah'ın yüzünü görmekten uzak olur.

Erenlere münkirisen dîdâr ırak senden yana (B. 10/4)

Fakirler

• Alçak gönüllülüğü bırakıp büyüklenirler ve gönül yıkarlar.

Fakîrler miskînlikden çekdi elin / Gönüller yıkuban heybetlü oldı (B. 387/6)

Fesat çıkarmak

• Onu terk etmek ve onun günahı için ağlamak gerekir.

N'ola gelsen şimden girü fesâdı terk itsen gönül / Gâh aglasan günâhuna gâh kanâ'at itsen gönül (B. 161/1)

• Hırs ile beraberdir ve insanı yakar.

İşün gücün fesâdıla yakdı beni hırs odıla (B. 161/2)

Gönül

• Sevgi ile dolmalıdır; taş gibi katı olmamalıdır.

'Işkı var gönül yanar yumşanur muma döner / Taş gönüller kararmış sarp-katı kışa benzer (B. 66/3)

• Akıl ile beraber olmalıdır; bu başarıldığında düşman bir şey yapamaz.

Eger 'akıl başdayısa gönülde ol tuşdayısa / İkisi bir işdeyise düşman bana kâr eylemez (B. 112/3)

• Sırça gibi nazik, kırılgandır, onu kırmamak gerekir; kırıldıktan sonra onun eski haline getirilmesi mümkün değildir.

Sakıngıl yârün gönlin sırçadur sımayasın / Sırça sındukdan girü bütün olası degül (B. 158/4)

• Onu kıran kişinin ibadeti bir anlam ifade etmez.

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül (B. 166/1)

• Sert sözden yıkılır; tatlı sözlerle konuşmak gerekir.

Serd söz ile gönül yıkdum od oldum cânları yakdum (B. 224/3)

• Allah'ın insanda en çok değer verdiği ögedir; onu kıran kişi en büyük kötülüğü işlemiş olur.

Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı / İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (B. 299/5)

• Yaratılanlar ve var olmanın hikmeti üzerinde düşünmelidir.

Gönül midür ol hikmeti kılmadı tefekkür (B. 357/6)

• Ondaki darlık ve sıkıntı maddi zenginlik ile giderilmez.

Girü durur yoklukdan kamularun baylıgı / Bunca varlık var iken gitmez gönül tarlıgı (B. 361/1)

• İkram etmekle elde edilir; ona değer vermek Ka'be'yi ziyaret etmekten daha üstündür.

Düriş kazan yi yidür bir gönül ele getür / Yüz Ka'be'den yigrekdür bir gönül ziyâreti (B. 380/4)

Göz

• Allah için yaş değil kan ağlamalıdır.

Yâ göz midür ol yaş yirine dökmeye kanı (B. 357/6)

Günah işlemek

• İmanı soldurur, ondan uzak durulmalıdır.

Günâhun çogu şûmından îmânun gülleri soldı (B. 235/3)

• İnsanın günah işleyeceğinde insanlardan değil Allah'tan utanmalıdır.

Yârânlarundan utanup günâhı gizlü işlersin / Yaradan Hâlik'un hâzır niçün ondan utanmazsın (B. 235/5)

Haddini bilmek

• İnsan kendi seviyesini bilerek davranırsa değerli olur.

Kendü mikdârın bilen bildi kendü hâlini (B. 69/9)

Haset etmek

• Allah'ın huzuruna çıplak varacak olan insanın diğerlerine haset etmesi büyük bir yanlış davranıştır.

Bî-çâre za'îf Yûnus neye hased idersün / Kamu esbâbunı döküp 'uryân olasın birgün (B. 229/5)

Heves-Hırs

• Nefse uymak, tama etmek ve hırs insanın sevilmesine engel olur.

Tama'ıla hırsa uyan gönüllerde yir eylemez (B. 112/4)

• Boş işlere yönelmek kişinin hedefine varmasını engeller.

Hevesler eri yolda kor yitemez yol varanlara (B. 298/5)

Hırsızlık

• İnsan kendisine ait olmayan bir nesneye el uzatmamalıdır; bu onu sıkıntıya düşürür.

Komadugun nesneyi sunuban götürmegil / Komadugun götürmek düşüre yatlu işe (B. 293/4)

• Hırsızlık yapan kişiler gerçekte kendi benliklerini çalmaktadırlar, insanlıklarını kaybetmektedirler.

Ugrı olmış ugrılar kendü kendüyi çakar (B. 302/4)

İbadet

• Kişiyi Allah'a yaklaştırmayacak şekilde yapılıyorsa değeri yoktur.

Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum dime / Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür (B. 91/3)

• Namaz kılmamak cehenneme götürür.

Yarın Cehennem'de yatan bunda namâz kılmayandur (B. 99/5)

• Kişi ibadetine güvenmemelidir; sevgi, ilim ve amelden daha değerlidir.

Rükû' sücûda kalma 'amelüne tayanma / 'İlm ü 'amel gark olur nâz u niyâz içinde (B. 303/2)

• Allah'a itaat etmeyen ve ihlaslı olmayan kişi ona ibadet edenlerden sayılmaz.

'Âbid midür ol işlemedi tâ'at u ihlâs (B. 357/4)

İbret almak

• İnsan çevresindeki kuşların ötüşünden kendisine bir ders almalıdır.

'İbrete kalmaz mısın ya hod anlamaz mısın / Dinle kuşlar ünini niçe dürlü sâz gelür (B. 23/3)

• İnsan yeryüzündeki çiçeklerdeki bezemelere ibretle bakmalıdır.

İy 'ışk eri aç gözüni yir yüzine kılgıl nazar / Gör bu latîf çiçekleri bezenüben Hakk'a gider (B. 28/1)

• İnsan çiçeklerin gün gün renk değiştirip toprağa dökülmesinden kendisine bir ders çıkarmalıdır.

Rengi döner günden güne topraga dökilür gine / 'İbret durur anlayana bu 'ibreti 'ârif tuyar (B. 28/5)

İçi dışı bir olmamak

• İnsanın içi ve dışının bir olmaması insanlar arasında fitne doğurur.

Taşum biliş içüm yâd dilüm hoş gönlüm mürted / Yavuz işe eyü ad böyle fitne kanda var (B. 41/4)

• Doğru yolu bulmaya engeldir.

İkilik ile gelen togrı yol bulmış degül (B. 167/5)

İki yüzlülük

• Gerçekleri görmeye engel olur ve insanın kıyamet günü yüzünü karar çıkarır.

Kördür münâfıkun gözi yarın kara koyar yüzi (B. 4/ 6)

• Kişinin Allah'a yakınlık kazanmasına engel olur.

Hakîkatün ma'nîsin şerh ile bilmediler / Erenler bu dirligi riyâ dirilmediler (B. 38/1)

İlim

• İlim insanın gözüne perdedir; okunması gereken aşk kitabıdır.

'İlim hod göz hicâbıdur dünyâ âhret hisâbıdur / Kitâb hod 'ışk kitâbıdur bu okunan varak nedür (B. 37/4)

• İlim kişiyi Allah'a yaklaştırmıyorsa boş yere emek harcamış sayılır.

Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür / Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür (B. 91/2)

• İlim, insana kendisini tanıtmalıdır; kendisini tanımayan hayvandan daha kötüdür.

'İlm okımak bilmeklik kendözini bilmekdür / Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin (B. 248/5)

• Allah aşkı felsefe okumakla elde edilmez. Felsefe okuyanlar Allah sevgisi yoksunudurlar.

'İlm-i hikmet okıyanlar 'ışkdan fakîr durur bunlar (B. 268/8)

İman

• Varlığın sırrı, manası doğruluk ve iman ile anlaşılır.

Bütün ma'nî bulasın sıdk u îmân içinde (B. 302/12)

• İçinde aşk bulunmayan imanın değeri yoktur.

Bu cümle 'âlem sevdügi şol dînile îmân durur / Va'llâhi ''ışksuz gerekmez şol dîniyile îmânı (B. 402/6)

İnkarcı

• Ne konuştuğunu bilmez ve sözünün değeri yoktur; onun sözleri anlaşılmaz rüya gibidir.

Münkir sözini bilmez sözi ileri varmaz / Neye teşbîh idersin anlanmaz düşe benzer (B. 66/8)

• Doğru sözü ve gerçekleri kabul etmez.

Sagır işitmez sözi gice sanur gündüzi / Kördür münkirün gözi 'âlem münevver ise (B. 299/4)

İnsan

• Kendisine verilen öğütü dikkate almaz.

Bu şimdiki mahlûkâta ögüt assı kılmaz ola (B. 6/8)

• İnsanın dünyaya gelip gidişindeki amacın Allah'ı sevmek olduğunu anlaması gerekir.

Ne gelmegün gelmek durur ne bilmegün bilmek durur / Son menzilün ölmek durur tuymadun 'ışkdan bir eser (B. 28/7)

• Dışardan iyi görünse de içinde kötü hevesler besler.

Zâhirüm eyü adda gönlüm fâsid tâ'atda (B. 41/3)

• Kendisine söz geçiremez.

Kime kim ögüt virdüm ol Hakk'a irdi gördüm / Bana benüm ögüdüm hîç eylemedi eser (B. 41/7)

• Bir şeyin haram olup olmadığını umursamaz.

Helâl harâm karışdı assı-ziyân olısar (B. 60/5)

• Diğerleri hakkında kötü düşünür, yaptıklarından hesaba çekileceğini düşünmez.

Birbirne yavuz sanur itdügin kala sanur (B. 60/6)

• İçindeki kötü arzuların tutsağıdır.

Miskîn âdem oglanı nefse zebûn olmışdur (B. 76/1)

• Ölümü hatırlamaz, sadece dünyayı düşünür.

Hergiz ölümin sanmaz ölesi günin anmaz / Bu dünyâdan usanmaz gaflet ögin almışdur (B. 76/2)

• Gençlikte söz tutmaz, olgunluk çağında Allah yolunda yürümez, yaşlılıkta da ona itaat etmez.

Oglanlar ögüt almaz yigitler tevbe kılmaz / Kocalar tâ'at kılmaz sarp rûzigâr olmışdur (B. 76/3)

• İnsanların çoğu Allah yolunda değil şeytan yolunda yürür.

Binde biri bu halkun Rahmân yolına girmez / Gel bir kişi göster kim şeytân yolına girmez (B. 115/1)

• İyilikten çok kötülük peşinde, nefsinin isteklerinin ardında koşar.

Hayırdan şerri çok sever işlemege becid iver / Nefsinün dilegin kovar nefs evine düşdi gönül (B. 152/9)

• Başkasına verdiği nasihatı kendisi tutmaz.

Nasîhat halka eylersin yâ özün neye tutmazsın (B. 235/9)

• Doğru insanlar doğrularla, eğri insanlar da eğrilerle beraber olur.

Egriler egri ile togrular togru ile / Yalan yalanı sever gammâzlar gammâz ile (B. 335/14)

• Allah dostlarının yanında yer almazlar.

Âşıklara yoldaş olup sâdıklara yâr olmadun (B. 347/2)

• Ömrünü kullukta geçirmelidir.

Âdem midür 'ömrini kullıkda geçürmez (B. 357/2)

• Kendisine verilen nimeti beğenmez.

Kanı mülke benüm diyen köşk ü sarây begenmeyen (B. 368/3)

• Allah yolunda yürüyüp ona itaat etmezler.

Bunlar eve girmeyeler zühd ü tâ'at kılmayalar (B. 368/4)

• Dünya nimetlerine aldanıp Allah'ın anıldığı sohbetlere katılmaz.

Geldün bu dâr-ı mihnete aldandun fânî lezzete / Heves idüp Hak sohbete dadın datmayasın bigi (B. 414/2)

• Allah dostlarını kınar, münafıkların peşinden gider.

Ta'n idersin 'âşıklara gönül gözi açıklara / Uymışsın münâfıklara sıdka gelmeyesin bigi (B. 414/6)

İnsanlara tuzak kurmak

• Başka insanlara tuzak kuran kendisi o tuzağa düşer.

Biregüyçün kuyı kazan 'âkıbet kendü düşe (B. 293/1)

İnsanları küçük görmek

• İnsanları küçümseyip gönül kırmak kırmak yanlıştır.

Kimseye hor bakmagıl hergiz gönül yıkmagıl (B. 142/4)

İnsanların dinine karışmak

• İnsanların dinlerine karışılmamalıdır.

Kimsene dînine hilâf dimezüz / Dîn tamâm olıcak togar mahabbet (B. 20/7)

• Farklı dinlerdeki insanlar arasında ayırım yapmamalıdır.

Yitmiş iki millete birligile bakmayan / Şer'ile evliyâsa hakîkatde 'âsîdür (B. 29/4)

• Diğer insanları kendisinden değersiz görmemelidir. Kutsal kitaplar bunu öğretmek için gönderilmiştir.

Sen seni ne sanursan ayruga da anı san / Dört kitâbun ma'nîsi budur eger varısa (B. 299/6)

İyiliğe karşı kötülük yapmak

• İyiliğe karşı kötülük yapmak dürüst, mert insana yakışmaz.

Etmek yiyüp tuz basmak ol nâ-merdler işidür (B. 300/8)

Kanaat etmek

• Nefsine uyup kanaat etmeyen kişi hayatını boşa harcar.

Kanâ'at didügini eger sen tutmazısan / Nefsüne uyarısan ser-gerdân ol var indi (B. 383/4)

Kargaşa çıkarmak

• Kendi menfaati için toplumda karagaşa çıkarılmamalıdır.

Yine dikerem diyü bütüni yırtmayalar (B. 57/4)

Kendini bilmek

• Kişinin kendisini ve haddini bilmesi gerekir; bu onun toplumda içindeki konumunu belirleyen en önemli unsurdur.

Andan yigrek ne vardur kişi bile kendözin / Kendözin bilen kişi kamulardan ol güzin (B. 247/1)

Kendini hesaba çekmek

• İnsan kendisini hesaba çekmeli, sorgulamalıdır, başkalarının sorgulaması ona büyük sıkıntı çıkarır.

Algıl kendü elünile girü kendü hisâbunı / Yohsa serhengler elinde katı yaramaz olur hâl (B. 155/5)

Keramet göstermek

• İnsanlara kerametini anlatma iki yüzlülüktür; böylelerinin önce müslüman olmaları gerekir.

Kerâmetüm var diyen halka sâlûslık satan / Nefsin müsülmân itsün varısa kerâmeti (B. 380/5)

Kınamak

• Başkalarını kınamak kötüdür; kınadığı şey kişinin başına gelir.

Gülme sakın sen ana eyü degildür sana / Kişi neyi gülerse başa gelegen olur (B. 96/2)

Kıskanmak

• İnsanlara verilen nimetler kıskanılmamalıdır.

Bir kimsenün devletine ta'n idüben biz gelmezüz (B. 114/2)

Kin tutmak

• Kin tutmak büyük yanlıştır; o kişiyi dinden uzaklaştırır.

Giderdüm gönlümden kîni kîn dutanun yokdur dîni (B. 399/5)

Kötü ad bırakmak

• Kişi kötü bir ad ile anılacak durumda olmamalıdır.

Şöyle dirilgil hulkıla ölicegiz söyleşeler / Bâkî dirlik budur cânum yavuz adıla gitmegil (B. 159/2)

Kötülük edenin iyiliğini istemek

• Kişi kendisine kötülük yapan kişiye iyilik yapmalı, onun iyiliğini istemelidir.

Bana agu sunan kişi şehd ü şeker olsun aşı / Gelsün kolay cümle işi eli irer olsun ana (B. 13/2)

Kötülük yapmak

• Kötülük yapmak kişiyi aslından uzaklaştırır, bu insanın yaratılışına aykırı bir iştir.

Yavuzlık eyleme sakın ecel sana senden yakın / Niçelerün aslın kökin yord eyleyüp boza durur (B. 72/2)

• Kötülükle bir yere varılmaz; iyilik yapan unutulmaz.

Yavuzlukdan kem bitdi yâ eylükden kim yitdi / Eylük Hakk'a yaraşur sende ikrâr varısa (B. 300/3)

Kusur aramak

• Kişi başkalarının eksiğini, yanlışını aramak yerine kendi hayatını düzene koymayı düşünmelidir.

Bakgıl kendü dirligüne kimse 'aybın gözetmegil (B. 159/1)

Laf taşımak

• Laf taşıyanın kabirde yeri dar olur.

İy dostını düşmân dutan gıybet yalan söz söyleme / Bunda gammâzlık eyleyen anda yiri tar olısar (B. 63/2)

• İnsanlar arasında söz taşımak kişiyi domuzdan daha aşağı seviyeye düşürür.

Bir kişinün yatlu sözin varuban kimseye dime / Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdür gammâz (B. 109/5)

• Allah'ın yüzünü görmeye engel bir davranıştır.

Bu dünyede üç kişi Hak dîdârın görmeye / Bir dikçi bir kovcı biri gammâzdur beşe (B. 293/5)

Müslümanlar

• Kur'an'ın emirlerini dikkate almazlar.

Okınan Kur'ân'a kulak tutulmaz (B. 387/2)

• Haramların ve şarabın peşini bırakmazlar; kötüleri el üstünde tutarlar.

Harâm ile hamîr tutdı cihânı / Fesâd işler iden hürmetlü oldı (B. 387/3)

• Dinden bahsedenlere kulak vermezler.

Kime kim Tanrı'dan haber virürsen / Kakır başın salar hüccetlü oldı (B. 387/4)

• Öğrenci hocasına, çocuk babasına karşı çıkar.

Şakird üstâdıla 'arbede kılur / Ogul atayıla 'izzetlü oldı (B. 387/5)

Nefs

• Kişinin en önemli düşmanıdır.

Hakîkate bakarısan nefsün sana düşmân yiter (B. 403/2)

• Manevi yolda ilerlemeye engeldir, ona uymamalıdır.

Nefsdür eri yolda koyan yolda kalur nefse uyan (B. 403/3)

Öfke

• Onun olduğu yerde aklın hükmü geçmez; ona uyanın gözü dünyayı görmez.

'Akıl gitdi buşu geldi 'akl evini buşu aldı / İmdi sultân buşu oldı göze göstermez cihânı (B. 412/7)

Öğüt dinlememek

• Öğüt dinlememek bilgili insan olmaya engeldir.

Kişi gerek çok bile ol gerek ögüt ala (B. 247/2)

Ölüm kaygısı

• Allah'a âşık olanların ölüm endişesi taşıması gereksizdir.

Ko ölmek endîşesin 'âşık ölmez bâkîdür / Ölmek senün nen ola çün cânun İlâhîdür (B. 33/1)

Ölüme hazırlanmamak

• İnsan yakınlarını kendi eliyle kabre koyduğu halde ölüme hazırlanmaz.

Girü senden olanları elünle sinleye koydun / Şunı şöyle görür iken ölümün n'işe sanmazsın (B. 235/7)

Ömür

• Boş işlerle geçirilmesi yanlıştır.

Bu 'ömrüm yok yire harc itmişem ben (B. 258/1)

• Ondan vefa beklememelidir, gelip geçicidir.

Seni bana yâr sanurdum / Bana vefâdâr sanurdum (B. 405/3)

Rızık kaygısı

• Rızık kaygısı çekilmemelidir; Allah onu eksik etmez.

Rızık içün gussa yime kimse rızkın kimse yimez / Rızık içün gussa yime pâdişâh eksük eylemez (B. 109/1)

Sert, kaba konuşmak

• Bütün güzel davranışların anlamını kaybetmesine sebep olur.

Hezâr gevher ü dînârı kara toprag ide bir söz (B. 102/4)

• Sert söz ateş gibi yakıcı ve gönül kırıcıdır; tatlı sözlerle konuşmak gerekir.

Serd söz ile gönül yıkdum od oldum cânları yakdum (B. 224/3)

Sözü yanlış aktarmak

• Söz işitildiği gibi aktarılmalı, kişinin söylemediği söz ona eklenmemelidir.

Söyledügün keleciyi işitdügün gibi söyle / Kendözünden zîreklenüp bir kaç söz dahı katmagıl (B. 159/6)

Sözüne dikkat etmemek-Dilini tutmamak

• Yersiz söylenen bir söz kişinin başına büyük sıkıntı açar.

Key sakın key dilünile cânına dâg ide bir söz (B. 102/6)

• Yanlış bir söz kişiyi değerli insanların gözünden düşürür.

Key sakın o şeh katından seni ırag ide bir söz (B. 102/7)

Şöhret

• Kişinin huzurunu kaçırır/kişiyi yalana bulaştırır.

Çün kim adın oldı fülân hep dirligün oldı yalan (B. 56/3)

Tama etmek

• Fitne, kargaşa doğurur.

Tama' oturmış dâimâ saf baglanmış fitne düzer (B. 83/1)

Tembellik

• İnsan, sinek ve kelebeği değil çiçeklerden bal yapan arıyı kendisine örnek almalıdır.

Görmez misin sen aruyı her bir çiçekden bal ider / Sinegile pervânenün yuvasında bal olmaya (B. 5/5)

• İnsan çevresinden ders alıp ömrünü boşa geçirmemelidir.

Bir bakgıl saga sola tagılma degme yola (B. 23/6)

• İnsan çalışmazsa eline birşey geçmez.

Çeşmelerden bardagun toldurmadın korısan / Bin yıl anda turursa kendü tolası degül (B. 158/5)

• Çalışmayanı dost da düşman da alaya alır.

Bilmez misin gayretsüze dost u düşmân gülesini (B. 348/9)

Yalan söylemek

• Kişiyi kıyamet günü utanılacak durumu düşürür.

Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdur (B. 29/3)

• Yalan söyleyenin ahirette yeri cehennemdir.

Bunda yalan söyleyenün anda yiri zindândadur (B. 65/4)

• Allah'ı seven kişi yalan söyleyemez.

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan (B. 167/5)

• Sevgiye zarar verir.

Bilürsin 'ışk aldanmaz yalan söyleyenlere (B. 331/6)

• Yalan yalanı doğurur, besler.

Yalan yalanı sever gammâzlar gammâz ile (B. 335/14)

Yalancı

• Yalancı cimri olur.

'Ârif cân virür tuymaz yalancı mâla kıymaz (B. 57/6)

Yerinde konuşmak

• Sözü yerinde ve düşünerek söylemek gerekir.

Keleci bilen kişinün yüzini ag ide bir söz / Sözi bişürüp diyenün işini sag ide bir söz (B. 102/1)

• Yerinde söylenen güzel söz büyük sıkıntıları engeller.

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı / Söz ola agulu aşı balıla yag ide bir söz (B. 102/2)

• Yerinde sölenilen ve güzel olan söz kötülüğü iyiliğe çevirir.

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini / Bu cihân Cehennem'ini sekiz uçmag ide bir söz (B. 102/5)

Yoksulları gözetmemek

• Yoksullar yalnız ve çaresiz bırakılmamalıdır.

Bir garîb ölmiş diyeler üç günden sonra tuyalar / Sovuk suyıla yuyalar şöyle garîb bencileyin (B. 277/6)

Yoksulluk kaygısı

• Yoksul olunduğu için kaygılanılmamalıdır, Allah cömerttir herkesin rızkını verir.

Dün ü gün kaygular yirsin n'ideyin yohsulın dirsin / Ol cömerddür rızkun virür kaygu yimek nendür senün (B. 148/5)

Zulm

• İnsanlara zulm edip haramla beslenenlerin kıyamet günü yüzleri kara olacaktır.

Bunda zâlimlik eyleyen nefsi harâmla toylayan / Yüzleri kara kopısar öz cânları râhat degül (B. 154/4)

Değerlendirme

Burada eleştiri içerikli düşüncelerin toplandığı 80 başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar şu üç grupta ele alınabilirler: 1. İnanç boyutu ile yaklaşılan 28 başlık; 2. inanç boyutu ile yaklaşılmayan 37 başlık; 3. Her iki boyutu da içeren 15 başlık. Üçüncü grupta bulunan başlıkların içeriği de dikkate alındığında, bu rakamlar inanç boyutu içermeyen başlıkların sayısının, inanç boyutu ile yaklaşılan başlıklardan çok önde olduğunu göstermektedir.

İnanç boyutu ile yaklaşılan başlıklar şunlardır: Âdem, Ahlak güzelliği, Allah, Ârif, Benlik peşinde koşmak, Cennet, Dedikodu yapmak-Boş konuşmak, Dervişlik, Din adamları-Âlimler, Doğruluk, Erenler, Göz, Günah işlemek, Haset etmek, İbadet, İki yüzlülük, İman, İnkarcı, İnsanların dinine karışmak, Keramet göstermek, Kin tutmak, Laf taşımak, Müslümanlar, Ölüm kaygısı, Ölüme hazırlanmamak, Rızık kaygısı, Yoksulluk kaygısı, Zulm.

İnanç boyutu ile yaklaşılmayan başlıklar şunlardır: Akıl-Akıllı insan, Alçak gönüllük, Aşk, Az konuşmak, Borçlu olmak, Cahil-Bilgisiz kişi, Çok yemek, Dost, Fakirler, Haddini bilmek, Heves-Hırs, Hırsızlık, İnsanlara tuzak kurmak, İnsanları küçük görmek, İyiliğe karşı kötülük yapmak, Kanaat etmek, Kargaşa çıkarmak, Kendini bilmek, Kendini hesaba çekmek, Kınamak, Kıskanmak, Kötü ad bırakmak, Kötülüğe iyilikle cevap vermek, Kötülük yapmak, Kusur aramak, Öfke, Öğüt dinlememek, Ömür, Sert, kaba konuşmak, Sözü yanlış aktarmak, Sözüne dikkat etmemek-Dilini tutmamak, Şöhret , Tama etmek, Tembellik, Yalancı, Yerinde konuşmak, Yoksulları gözetmemek.

Her iki boyutla, inanç boyutu ile ve inanç boyutu olmadan, yaklaşım içeren başlıklar şunlardır: Âşık, Beyler, Büyüklenmek, Cimri, Dışını süsleme, Dünya, Düşmandan korkmak, Fesat çıkarmak, Gönül, İbret almak, İçi dışı bir olmamak, İlim, İnsan, Nefs, Yalan söylemek.

Bu çalışmada 80 başlık altında soyut ve somut konularla ilgili doğrudan ve dolaylı eleştiri içeren 223 düşünce yer almaktadır. Bunlardan 120 tanesi inanç boyutu ile yaklaşılan, 103 tanesi inanç boyutu ile yaklaşılmayan içeriktedirler. Bu rakamlar inanç boyutu içerikli başlıkların sayısı daha az olsa da bu içerikteki düşüncelerin sayısının inanç boyutlu yaklaşım içermeyen düşünce sayısından daha fazla olduğunu göstermektedir. Bunlar arasında üzerinde en çok durduğu konuların âşık, aşk, az konuşmak, büyüklenmek, cahil kişiler, cimrilik, cömertlik, dışını süsleme, din adamları, doğruluk, dünya, mal mülk sevgisi, gönül, ilim, insan, sözün değeri, tembellik, yalan söylemekle ilgili hususlar oldukları görülmektedir. Yunus Emre, dünya sevgisi, gönül kırma gibi önem verdiği konulardaki düşüncelerini farklı ifadelerle sık sık tekrarlamaktadır. Burada şairin bu konularda dikkati çeken yaklaşımları kısaca değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Sosyal Boyutlu Eleştiriler

Yunus Emre'nin eleştirileri insanı bir bütün olarak kapsamakta ise de konuları daha rahat ele alabilmek için bu düşünceler sosyal ve bireysel boyutlu olarak iki grupta toplanılabilir. Bu noktada bireysel içerikli bir ifadenin sosyal boyutlu ve sosyal içerikli bir ifadenin de bireysel boyutlu yansımalarının mutlaka olacağı da dikkate alınması gerekir. Sosyal içerikli eleştirilerin toplum hayatını şekillendiren kişi, grup ve konulara yönelik olduğu görülmektedir. Bunlar arasında beyler/yöneticiler ve din adamlarına yönelik eleştirilerin öne çıktığı görülmektedir.

Yunus Emre'nin dönemin idarecisi beylerin yanlışlıklarına yönelik çok sert bir eleştiri dili kullandığı görülmektedir. Şair onları insanlara iyilik etmemelerini ve onlara yaptıkları haksızlıkları, "*Gitdi begler mürveti binmişler birer atı / Yidügi yohsul eti içdügi kan olısar*" (B. 60/3) şeklinde ifade etmektedir. Onlar, azgın, yoksul halinden bilmeyen ve nefislerinin peşine düşen kişilerdir, "*Begler azdı yolından bilmez yoksul hâlinden / Çıkdı rahmet gölinden nefs göline talmışdu*" (B. 76/4). İnsanların kapıcılarını geçip kendilerine ulaşamadığı (B. 368/6) ve Allah'a ibadet etmeyen bu kimselerin devranları çok çabuk geçer, "*Bunlar eve girmeyeler zühd ü tâ'at kılmayalar / Bu begligi bulmayalar zîrâ geçdi devrânları*" (B. 368/4). Bu konuyla ilgili olarak şair, kişinin kendi menfaati için toplumu kargaşaya sürüklemekten kaçınması gerektiğine, "*Yine dikerem diyü bütüni yırtmayalar*" (B. 57/4) sözüyle dikkat çektiği görülmektedir.

Şairin yöneticilerden sonra en ağır eleştirileri din adamlarına getirdiği görülmektedir. Onların dinin özünü bilmekten uzak olduğunu söyleyen şair (B. 91/4), onların Hz. Peygamber'in yerine geçtikleri halde insanlara sıkıntı verdiklerini ifade etmektedir, "*Peygamber yirine geçen hocalar / Bu halkun başına zahmetlü oldı*" (B. 387/7). Okuduklarıyla amel etmeyen ve insanlara yardımcı olmayan (B. 218/4) bu insanların namazı gösteriş amaçlı, kötülükleri çok, iyilikleri azdır, "*Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az*" (B. 248/8).

Toplum hayatını ilgilendiren en önemli konulardan birisi de din özgürlüğüdür. Yunus Emre'nin bu konuda da büyük hassasiyete sahip olduğu ve insanların din hürriyetine müdahaleye karşı olduğu görülmektedir. O bütün inanç sahiplerine aynı gözle ve eşit bireyler olarak yaklaşmak gerektiğini, "*Kimsene dînine hilâf dimezüz*" (B. 20/7, "*Yitmiş iki millete birligile bakmayan / Şer'ile evliyâsa hakîkatde 'âsîdür*" (B. 29/4) sözleriyle ifade etmektedir.

Yunus Emre'nin hassas olduğu bir diğer konu da yoksulların önemsenmemesidir. Şairin kendisini de "garîb" olarak nitelediği bu kişilerle özdeşleştirdiği dikkati çekmektedir, "*Bir garîb ölmiş diyeler üç günden sonra tuyalar / Sovuk sıyıla yuyalar şöyle garîb bencileyin*" (B. 277/6). Yoksulların çaresiz ve kendi başlarına bırakılmasına getirdiği bu eleştiri, sarsıcı bir ifade gücüne sahiptir ve şairin Divan'ındaki en etkileyici sözler arasındadır.

Bireysel Boyutlu Eleştiriler

Yunus Emre'nin bireyi yanlışlara karşı uyarma amacıyla, hayatın birçok yönünü kapsayan eleştirel düşünceleri eserinde yer verdiği görülmektedir. Bu çalışmadaki 80 başlığın 52'sini bireyin hayatına yönelik görüşlerin oluşturması onun insana verdiği önemi yansıtmaktadır. Bu başlıklar arasında, Dedikodu yapmamak, Doğruluk, Hırsızlık, Laf taşımak vb. ahlaki içerikli olanlar çoğunluğu oluşturmaktadır. Şairin bu konuların yanında bireyin hayatını şekillendiren Dünya, mal mülk sevgisi, Gönül, İlim, Sevgi ve söz söyleme ve konuşmanın farklı yönleriyle ilgili birçok başlıkta eleştirel düşünceleri bulunmaktadır. Burada, yazının sınırları çerçevesinde, bunlardan öne çıkan bazılarına yer verilecektir.

Yunus Emre'nin insan ile ilgili en çok önem verdiği ögelerden birisi gönüldür. Divan'da gönül ile ilgili dikkati çeken düşüncelerin başında onu kırmamaya özen göstermek gelmektedir. Şair onun bir sırça gibi nazik, kırılgan olduğuna ve onun kırıldıktan sonra eski haline getirilmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir, "*Sakıngıl yârün gönlin sırçadur sımayasın / Sırça sındukdan girü bütün olası degül*" (B. 158/4). Yunus, onu kıran kişinin ibadetinin bir anlam ifade etmeyeceğini, "*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül*" (B. 166/1) sözleriyle ifade etmektedir. Şair şu beyitte Allah'ın insanda en çok değer verdiği ögenin o olduğu ve onu kıran kişinin en büyük kötülüğü işlemiş olacağını, söyleyerek ona büyük bir kutsallık atfetmektedir, "*Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı / İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa*" (B. 299/5). Yunus onu incitmenin ne kadar kötü bir şey olduğunu dile getirdiği gibi onun nasıl kazanılacağını ve bunu yapmanın sonucunun güzelliğini de ifade etmektedir. Şair şu beyitte onun güzel davranmak ve ikram etmek kazanılacağını ve bunun Kabe'yi ziyaret etmekten daha üstün bir ibadet olduğunu ifade ederek, onu Kabe'den daha üstün bir mevkiye yükseltmektedir, "*Düriş kazan yi yidür bir gönül ele getür / Yüz Ka'be'den yigrekdür bir gönül ziyâreti*" (B. 380/4).

Yunus Emre'nin dünyasındaki en önemli kavramın sevgi olduğu görülmektedir. Gönüle bu kudsiyeti vermesinin sebebi de onun sevginin mekanı olmasındandır. Şair, kişinin mutluluğu kadar dinine de sevgi penceresinden bakmaktadır. Ona göre dostu olmayan, sevip sevilmeyen kişi mutlu

olduğunu söyleyemez, "*Ol kişinün yokdur yâri iş bu cihân zindân ana / Dimesün kim ben şâdıyam ya şâdılık kandan ana*" (B. 11/1). Şair, inancın özünü de sevginin oluşturmasına dikkat çekmekte ve içinde sevgi bulunmayan imanı değersiz bulmaktadır, "*Bu cümle 'âlem sevdügi şol dînile îmân durur / Va'llâhi 'ışksuz gerekmez şol dîniyile îmânı*" (B. 402/6). Şairin bilgiye yaklaşımı da sevgi odaklıdır. O kişiyi Allah'a yaklaştırmıyorsa ona verilen emek boşa harcamış sayılır, "*Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür / Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür*" (B. 91/2). Yunus, felsefe okuyanlara da yine bu çerçevede yaklaşmakta ve onları Allah sevgisinden yoksun görmektedir, "*'İlm-i hikmet okıyanlar 'ışkdan fakîr durur bunlar*" (B. 268/8).

Yunus Emre *söz*ün değer ve önemini en iyi ifade eden şairlerimizdir denilebilir. Divan'da sözün farklı boyutlarıyla ilgili çok sayıda eleştirel düşünce ile karşılaşılmaktadır. Bunların başında az konuşmak gelmekte ve bunu çok etkili bir tarzda dile getirrmektedir. Az konuşmak, özlü söylemek kişinin güzelliklerinden, üstünlüklerindendir; anlayabilene bir söz yeter, "*Çok söz hayvân yükidür az söz erün görkidür / Bilene bir söz yiter cânda gevher varısa* (B. 300/9). Yerinde söylenen güzel söz ise büyük sıkıntıları engeller, "*Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı / Söz ola agulu aşı balıla yag ide bir söz*" (B. 102/2). Buna karşılık, sert ve kaba sözün ateş gibi yakıcı ve gönül kırıcılığını Yunus kendi üzerinden dile getirmekte, böyle büyük bir olumsuz davranışı diğer insanlara atfetmekten çekinmektedir, "*Serd söz ile gönül yıkdum od oldum cânları yakdum" (B. 224/3);* çünkü kırıcı bir söz bütün güzel davranışların anlamını kaybetmesine sebep olacak kadar etkilidir, "*Hezâr gevher ü dînârı kara toprag ide bir söz*" (B. 102/4). En kötü söz ise yalan sözdür, çünkü Allah'ı bilen, onu seven kişi yalan söyleyemez, yalanı ancak Allah'ı bilmeyen kişiler söyleyebilir, "*İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan*" (B. 167/5).

Yunus Emre'nin insanla ilgili birçok konuda eleştirileri bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok vurguladığı unsurun insanın öğüt karşısında takındığı tavır olduğu görülmektedir. Şair, insanın kendisine kendisinin verdiği öğüdünü bile dinlememekle eleştirirken bunu kendisi üzerinden dile getirdiği görülmektedir, "*Bana benüm ögüdüm hîç eylemedi eser*" (B. 41/7). Bundan daha kötüsü ise kişinin başkasına verdiği nasihatı kendisinin tutmamasıdır, "*Nasîhat halka eylersin yâ özün neye tutmazsın*" (B. 235/9). Halbuki kişinin bilgili insan olması öğüt dinlemesine bağlıdır, "*Kişi gerek çok bile ol gerek ögüt ala*" (B. 247/2).

Yunus Emre'nin insan ile ilgili dikkati çeken eleştiri konuları arasında bilgisiz, cahil insan ve hırsızlık gelmektedir. Cahiller en değerli sözlerin bile kıymetini bilmez, "*Bî-çâre Yûnus'un altûn sözini / Câhile söylemen kızıl pûl eyler*" (B. 95/13). Bundan dolayı bilgisiz insanlardan uzak durmalı, bilgili insanlara yakın olunmalıdır, "*Eksük olman ehillerden kaça görün câhillerden*" (B. 157/2). Yunus Emre'nin muhtemelen en çarpıcı eleştirisi ise hırsızlık yapanlaradır, onlar gerçekte kendi benliklerini çalmaktadırlar, insanlıklarını kaybetmektedirler, "*Ugrı olmış ugrılar kendü kendüyi çakar*" (B. 302/4).

Sonuç

Yunus Emre Divan'ında doğrudan ve dolaylı eleştirel düşünce içeren 500'den fazla beyitle karşılaşılmaktadır. Bu beyitlerin kişilerin dünyevi ve uhrevi hayatlarını ilgilendiren somut ve soyut birçok konuyu işledikleri görülmektedir. Şairin eleştirilerindeki temel amacının, bu konulardaki yanlışlıklarına değinerek insanları eğitmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında şairin şiirlerini bireysel duygularını aktarma yeri olarak gördüğü kadar, onlara bir eğitim aracı olarak da yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada şairin Divan'ında görülen eleştiri içerikli beyitlerden derlenen 223 düşünce birimi 80 başlık altında bir araya getirilmektedir. Eserde bulunan eleştiri konularının çokluğu ve yoğunluğu Yunus Emre'nin yaşadığı toplumu iyi tanıdığını gösterdiği kadar, onların sorunlarına uzak ve duyarsız kalmadığını da göstermektedir. Divan'da yer alan bu düşünceler, onun içinde bulunduğu toplum için gerekli gördüğü uyarı ve eleştirilerini kayda geçirmeyi çok önemsediğini göstermektedir. Bu eleştirilerine sık sık kendisini de eklemesi, şairin insanlara yukarıdan bakmadığını göstermekte ve sözlerinin etkileyiciliğini artırmaktadır.

Kişinin eleştirilerine kendi kimliği de yansıması dolayısıyla, Yunus Emre'nin bu eleştirileri onun içinde yaşadığı toplumu bize tanıttığı kadar kendisini de tanımamızı sağlamaktadır. Şöhret ve tama konularında olduğu gibi, şairin eleştirilerinde eleştirdiği davranışların sonuçlarını da söylemesi onun bu eleştirilerindeki hedefinin kişileri hedef almak, onları küçük düşürmek değil, eğitmek olduğunu ortaya koymaktadır. Öğüt dinlemek konusunda görüldüğü üzere, onun sadece eleştirmediği aynı zamanda çözüm önerilerinde de bulunduğu görülmektedir. Yunus Emre'nin eleştirilerindeki bu tutumu onun yol gösterici bir kişiliğe sahip olduğunu sergilemektedir.

Yunus Emre Divan'ı üzerindeki bu çalışma Türk tasavvuf şiirine sadece inanç araştırmaları amacıyla yaklaşmanın onun sahip olduğu düşünce dünyasını bütün yönleriyle yansıtmaya yetmeyeceğini göstermektedir. Bu çalışma, klasik Türk şiiri şairleri gibi mutasavvıf şairlerimizin de içinde yaşadıkları topluma uzak ve sorunlarına kayıtsız kalmadıklarına bir örnek teşkil etmektedir. Türk düşünce dünyasının birer ögesi olan mutasavvıf şairlerin eserlerinin bütün boyutlarının tespiti Türk kültürünün zenginliğinin yansıtılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

AKAR, Metin, (2020), "Yunus Emre Dîvânı Neşirlerinin Düşüdürdükleri -Yahut- İlim, Milim Milim", *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Diyinin Gelişimi Sempozyumu 4-6 kim/October 2018 Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Bildiriler Kitabı*, Kırşehir Belediyesi Yayınları, 394-403.

BANARLI, Nihad Sami, (1971), *Resimli Türk Edebiyatı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, I.

CEYHAN, Adem, (2020), "Yunus Emre Hakkındakı Tarini-Biyografik Kaynaklara Bütüncül Bir Bakış", *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Diyinin Gelişimi Sempozyumu 4-6 kim/October 2018 Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Bildiriler Kitabı*, Kırşehir Belediyesi Yayınları, 1-19.

ERZİ, Adnan Sadık, (1950), "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, XIV, 53: 85-105

GAZİ, Mustafa, (2021), "Raif Yelkenci'yi Anarken", *Dergah* 377 (Temmuz), 29.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, (1943), *Yunus Emre Dîvânı: Metinler, Sözlük, Açıklama*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

KÖPRÜLÜ, Fuat, (1981), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
TATÇI, Mustafa, (2011), *Yûnus Emre: Dîvân-ı İlâhiyât,* İstanbul: Kapı Yayınları.
TATÇI, Mustafa, (1997), *Yunus Emre Dîvânı I-IV*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
TİMURTAŞ, Faruk Kadri, (1986), *Yunus Emre Dîvânı,* Ankara: Kültür Bakanlığı.
TOPRAK, Burhan, (2004), *Yunus Emre Dîvânı,* Yayına Haz. Hülya Aşkın, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
UYSAL, İdris Nebi, (2014), *Yunus Emre Dîvânı [Karaman Nüshası]*, İstanbul: Kesit Yayınları.

TÜRK DÜNYASI DEVLETLERİNİN TURİZM ÖRGÜTLENME YAPILARININ VE POLİTİKALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation Of Tourism Organization Structures And Policies Of Turkic World States

Ümmühan BAYRAM[1], Semih ARICI[2], Murat BAYRAM[3]

Özet

Turizm gelişmiş ve gelişmekte olan birçok ülke için hem önemli bir gelir kaynağı hem de kültürel zenginliklerin tanıtılması için etkin bir yoldur. Bu bağlamda uluslararası alanda ülkeler uluslararası turizm pazarından pay almak için belirledikleri turizm politikaları çerçevesinde farklı örgütlenmelere gitmektedir. Bu çalışmada Türk dünyası devletlerinin destinasyon yönetim örgütlerinin ve turizm politikalarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'ne üye Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye'nin destinasyon yönetim örgütleri ve turizm politikaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Turizm, Türk dünyası, Turizm politikası, Destinasyon örgütleri*

Abstract

Tourism is both an important source of income and an effective way to promote cultural richness for many developed and developing countries. In this context, in the international arena, countries go to different organizations within the framework of the tourism policies they have determined to get a share from the international tourism market. In this study, it is aimed to evaluate the destination management organizations and tourism policies of the states of the Turkic world. For this purpose, destination management organizations and tourism policies of Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Turkey, which are members of the Cooperation Council of Turkic Speaking States, were examined.

Keywords: *Tourism, Turkish world, Tourism policy, Destination organizations*

Giriş

Turizmin ekonomik büyüme ve kalkınmaya katkısı uzun zamandan beri bilinen ve kabul edilen bir unsurdur. Küresel olarak, turizm endüstrisi, istihdam yaratılmasına, önemli derecede gelir elde edilmesine ve ekonomik refahın teşvik edilmesine son derece katkıda bulunan dünya ekonomisinin kilit sektörlerinden biridir (Bazargani ve Kiliç, 2021). Salgın öncesinde, Seyahat ve Turizm doğrudan, dolaylı ve uyarılmış etkileri dahil olmak üzere dünya genelinde yaratılan tüm yeni işlerin 4'te 1'ini, tüm işlerin %10,6'sını (334 milyon) ve küresel GSYİH'nın %10,4'ünü (9,2 trilyon dolar) oluşturuyordu. Uluslararası ziyaretçi harcamaları ise 2019'da 1,7 trilyon doları olarak gerçekleşti (toplam ihracatın %6,8'i, küresel hizmet ihracatının %27,4'ü) (WTTC, 2020).

Turizmin oluşturduğu ekonomik, sosyal ve kültüler katkılar göz önüne alındığında ülkeler de turizmin sağladığı bu fırsatlardan etkin bir şekilde faydalanmak için çaba göstermektedirler. Bu çabaların somut yansımaları ise ülkelerin turizm politikaları ve bu politikaları oluşturan, yönlendiren, uygulayan ve takip eden kurumlardır. Bu bağlamda turizm politika ve planlamaları ile birçok çalışma (Hall ve Jenkins, 1995; Dredge ve Jenkins, 2007; Hall, 2013; Edgell Sr ve Swanson, 2013; Dredge ve Jamal, 2015) ve destinasyon yönetim örgütleri ile ilgili de çalışmalar (Bieger, Beritelli ve Laesser,

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Turizm Fakültesi, ubayram@pau.edu.tr, 0000-0002-4128-0745
[2] Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Turizm Fakültesi, sarici@pau.edu.tr, 0000-0003-0674-4337
[3] Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Turizm Fakültesi, mbayram@pau.edu.tr, 0000-0002-2774-7513

2009; Bornhorst, Ritchie ve Sheehan, 2010; Volgger ve Pechlaner, 2014) bulunmakla birlikte Türk dünyası çerçevesinde bütüncül bir şekilde bu kavramların az bir şekilde incelendiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmanın temel amacı Türk Dünyası ülkelerinin destinasyon yönetim örgütlenme biçimlerinin ve temel turizm politikalarının değerlendirilmesidir.

Yöntem

Çalışma kapsamında Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'ne (Türk Konseyi) tam üye Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye'nin destinasyon yönetim örgütleri ve turizm politikalarının değerlendirilmesi amacıyla veriler ilgili ülkelere ait Tablo 1'de gösterilen resmi web sayfaları ve bu sayfalardaki kamuya açık dokümanlardan elde edilmiştir.

Tablo 1. Türk Konseyi Ülkelerin Resmi Turizm Web Sayfaları

Ülke	Web Sayfası
Azerbaycan	azerbaijan.travel
Kazakistan	kazakhstan.travel
Kırgızistan	discoverkyrgyzstan.org
Özbekistan	uzbekistan.travel
Türkiye	goturkey.com

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Bu amaca yönelik olarak i) Türk Konseyi ülkelerinin destinasyon yönetim yapılarının nasıl örgütlendiği ve ii) Temel turizm politikalarının neler olduğuna yönelik araştırma sorularına yanıt aranmıştır. Bu bağlamda çalışmanın veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi ve verilerin analizinde de içerik analizi kullanılmıştır.

Bulgular

Türk Konseyi'ne tam üye ülkelere ilişkin salgın öncesi turizm verileri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda 2019 yılına ait ilgili ülkelere ilişkin seyahat ve turizm sektörünün katkısı Tablo 2'de incelenmiştir.

Tablo 2. 2019 Verilerine Göre Seyahat ve Turizm Sektörünün Türk Konseyi Üye Ülkelerine Katkısı

Ülkeler	Seyahat ve Turizmin GSYİH'ye Katkısı	Seyahat ve Turizmin İstihdama Katkısı	Uluslararası Ziyaretçi Etkisi
Azerbaycan	%7,2 3,539.2 MN dolar	378.000 (toplam istihdamın %7,7'si)	1,727.2 MN dolar (toplam ihracatın % 6,5'i)
Kazakistan	%5,2 8,866.1 MN dolar	429.800 (toplam istihdamın %4,9'u)	1,103.7 MN dolar (toplam ihracatın % 4,1'i)
Kırgızistan	%8,3	209.100	515.1 MN dolar

	722.5 MN dolar	(toplam istihdamın %8,5'i)	(toplam ihracatın % 18,6'sı)
Özbekistan	%4,5 2,473.5 MN dolar	601.700 (toplam istihdamın %4,6'sı)	1.550.9 MN dolar (toplam ihracatın % 21.1'i)
Türkiye	%11,3 84.9 BN dolar	2,643,800 (toplam istihdamın %9,4'ü)	41,4 milyar dolar (toplam ihracatın % 17.5'i)

Kaynak: WTTC, (2020).

Tablo 2'ye göre, Seyahat ve turizm sektörünün GSYİH'ya oranı açsından ilgi ülkeler içerisinde en çok Türkiye'ye katkısı var iken, en az katkının ise Özbekistan'a olduğu görülmektedir. Turizm sektörünün istihdam açısından etkisi değerlendirildiğinde ise ilgili ülkelere %5 ile %10 arasında bir katkı sunduğu ortaya çıkmıştır. Seyahat ve turizmin uluslararası ziyaretçi etkisinin toplam ihracata oranı üzerinden değerlendirilmesi kapsamında ise %4 ile %21 oranında bir katkının olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Özbekistan, Türkiye ve Kırgızistan'ın toplam ihracatının %15 üzerindeki katkının seyahat ve turizm sektöründen elde edildiği görülmektedir. Tablo 3'te Türk Konseyi üye ülkelerindeki turizm faaliyetlerinin sektörel özelliklerine yer verilmiştir.

Tablo 3. Türk Konseyi Üye Ülkelerindeki Turizm Faaliyetlerine İlişkin Sektörel Özellikler

Ülkeler	Eğlence	İş	İç Harcamalar	Uluslararası Harcamalar
Azerbaycan	%84	%16	%43	%57
Kazakistan	%84	%16	%54	%46
Kırgızistan	%55	%45	%35	%65
Özbekistan	%88	%12	%30	%70
Türkiye	%86	%14	%36	%64

Kaynak: WTTC, (2020).

Tablo 3'e göre, Türk Konseyi'ne üye ülkelerindeki turizm faaliyetlerinin büyük bir çoğunlukla eğlence odaklı olduğu görülmektedir. Özbekistan turizm faaliyetlerinin ise bu durumdan farklı olarak eğlence ve iş amaçları arasında bir dengede olduğu ortaya çıkmıştır. Seyahat ve turizm harcamaları iç ve uluslararası harcamalar kapsamında değerlendirildiğinde ise Kazakistan haricinde diğer ülkelerin harcamalarının uluslararası statüde olduğu görülmektedir.

Türk Konseyi üye ülkelerinin destinasyon yönetim örgütlenmeleri ve turizm politikaları da örgütlenme yapıları ve temel turizm politikalarının ortaya çıkarılması şeklinde incelenmiştir. Bu bağlamda alfabetik sıralama kapsamında ilgili ülkelere ilişkin bulgular aşağıda sunulmuştur.

Azerbaycan

Azerbaycan Turizm Bürosu'nun (ATB) 2023 turizm geliştirme stratejisi, devlet politikasından pazarlama ve ticaret yönüne kadar turizmin tüm yönlerini kapsayan 9 temele dayanmaktadır. Devlet Turizm Ajansı (STA) 2018 yılında turizm alanındaki devlet politikaları düzenlemek üzere merkezi yürütme organı olarak kurulmuştur. Azerbaycan Turizm Bürosu (ATB) da Devlet Turizm Ajansı'na bağlı olarak kamu tüzel kişiliğine sahip olarak turizm pazarlamasından sorumludur. Ayrıca ülke genelinde destinasyon yönetim organizasyonları (DMO), 7 kültürel miras alanında hizmet veren Koruma Yönetim Merkezleri (RMC) ile birlikte STA VE ATB ile birlikte turizm gelişiminin ademi merkeziyetçi hale getirildiği güçlü bir bölgesel ağ oluşturmuştur. Ayrıca 2018 yılında kurulan Azerbaycan Otelciler Birliği (AHA) 2019 yılında kurulan Azerbaycan Tur Rehberi Derneği (ATGA) ve Azerbaycan Seyahat Acentaları Birliği (ATAA) ile birlikte 3 turizm endüstrisi birliği de bu sisteme destek vermektedir (tourismboard.az/strategy). Ayrıca Azerbaycan Turizm Bürosunun altında üç turizm eğitim kurumu da bulunmaktadır (tourism.gov.az/page/dependencies).

Azerbaycan'ın turizm politikaları Kafkasya bölgesindeki en çekici ve başarılı turizm destinasyonu olmak, konumuyla dünya çapında tanınırlık kazanmak ve 2023 yılına kadar yıllık 4 milyon turist hedefine ulaşmak olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte sürdürülebilir, rekabet edilebilirlik, hizmet kalitesi ve değer odaklılık ve kamu-özel sektör ortaklı olmak üzere dört temel ilkesi bulunmaktadır. Ayrıca turizm politikası, araştırma ve istatistik, yenilik ve teknoloji, yasal çerçeve ve vergilendirme, alt yapı geliştirme, kamu-özel sektör işbirliği, turizm deneyim ve ürün geliştirme, marka ve pazarlama iletişimi ve turizm eğitimi olmak üzere de dokuz temel stratejisi bulunmaktadır (tourismboard.az/strategy)

Kazakistan

Turizm Endüstrisi Komitesi, Kültür ve Spor Bakanlığının bir parçasıdır. Komitenin temel görevi turizm politikası oluşturmak ve uygulamaktır. Komite, Kazakistan'da turizmin uluslararası tanıtımından sorumlu ulusal turizm organizasyonu olan Kazak Turizm A.Ş, tarafından desteklenmektedir. 2017 yılında kurulan Kazak Turizm JCS ayrıca, potansiyel yatırımcıları yatırım projelerine katılmaya çekmek için tespit etmek ve onlarla görüşmeler yapmak, uluslararası ve yabancı kuruluşlarla işbirliği yapmak ve ülkenin turizm markasını ve ürünlerini uluslararası ve yerel pazarlarda tanıtmaktan sorumludur (OECD, 2020).

Mayıs 2019'da Hükümet, 2019-25 için Turizm Sektörünün Geliştirilmesi Programını onayladı. Bu program, turizm hizmetlerinin ve ürünlerinin mevcudiyetini ve kalitesini, ayrıca turistlerin ilgi duyduğu yerleri geliştirerek ve sektöre insan kaynaklarını geliştirerek ülke nüfusunun yaşam kalitesini iyileştirmek için tasarlanmıştır. Ayrıca, dış ve iç turist akışlarının büyümesine, elverişli bir turist iklimi yaratarak turizm endüstrisine yatırımı artırmaya ve hem iç hem de dış pazarlarda Kazakistan'ın turist potansiyelini teşvik etmeye odaklanmaktadır. Kültür ve Spor Bakanlığı ile hükümetin temel önceliği, turist akışını artırmak ve uluslararası pazardan daha büyük

bir pay almaktır. 2019-25 Yılları Turizm Sektörünü Geliştirme Programı, Kazakistan'ı 2025 yılına kadar dünyanın seyahat için en cazip 50 ülkesinden biri olarak konumlandırmayı hedefliyor (OECD, 2020).

Ulusal Kazak Turizminin A.Ş.'nin vizyonu, destinasyonun yönetimi ve pazarlanması için bir organizasyondur, Ulusal Turizm Ofisi, Kazakistan Cumhuriyeti turizm endüstrisinin iç ve dış pazarlarda turizmi teşvik etmekten sorumlu kilit organizasyonudur. Bu şirketin yetkinlik geliştirme ve yatırım cazibesi, turizm sektörünün dijitalleşmesi, bilgi ve analitik destek ve pazarlama ve tanıtım öncelikleri vardır (qaztourism.kz/en/about-company). Aktymbayeva vd., (2020)'e göre Kazakistan'ın turizm gelişiminin temel sorunları olarak Kazakistan'ın zayıf gelişmiş bir imajı, bu alanda kalifiye personel ve ulaşım altyapısının yetersiz durumu sıralanmaktadır. Bununla birlikte Kazakistan'da turizm gelişimi için uluslararası deneyimlere odaklanıldığı görülmektedir (Mamutova, 2020).

Kırgızistan

Ekonomi ve Finans Bakanlığı'na bağlı turizm bölümü bulunmaktadır (tourism.gov.kg) Ayrıca Kyrgyz Tourism isimli devlet şirketi, eyalet ve bölgesel düzeyde turizm alanındaki politikaların uygulanmasını sağlayan mekanizmanın oluşturulması ve ayrıca turist, gezi, otel ve bunlara eşlik eden turizm hizmetlerinin pazar gelişimi, seyahat işinin geliştirilmesinde yatırım cazibesi, turistik nesnelerin, otellerin, sanatoryum organizasyonlarının ve turizm hizmet merkezlerinin altyapısının iyileştirilmesi gibi hususlar temelinde faaliyet göstermektedir (cis-legislation.com/document.fwx?rgn=113488). Kırgız turizm sektörünü yöneten üç tür yasal-normatif eylem ve düzenleyici politika vardır: Turizm Yasası ve turizmden sorumlu hükümet organlarının kararnameleri dahil olmak üzere sektöre özgü mevzuat; Arazi Kanunu, Orman Kanunu, Ekoloji Kanunu vb. turizm sektörü tarafından kullanılan ancak ötesine uzanan kaynakları düzenleyen kanunlar; Vergi Kanunu, Gümrük Kanunu, Dış Göç Kanunu, Vize Rejimi Kanunu vb. dahil olmak üzere turizm firmalarının idari, mali ve operasyonel işleyişini düzenleyen genel, sektörler arası kanun ve yönetmelikler (Jenish, 2017).

Kırgızistan turizm politikalarının temelinde (tourism.gov.kg/закон-о-туризме);

- Ülke ekonomisinin öncelikli bir kolu olarak turizmin geliştirilmesi ve turizm alanındaki faaliyetler için uygun koşulların yaratılması,
- Vatandaşların seyahat ederken dinlenme, hareket özgürlüğü ve diğer haklarının sağlanması,
- Turizm alanında mali ve döviz ilişkilerinin düzenlenmesi,
- Turizmin gelişmesi için gelecek vadeden devlet programlarının finansmanı,
- Yetkili organın turizm, özel turizm kuruluşları ve turizm endüstrisinin nesneleri alanındaki faaliyetlerinin koordinasyonu,
- Turizm alanındaki ilişkileri düzenleyen yasal çerçevenin geliştirilmesi ve iyileştirilmesi

- Uluslararası işbirliğinin geliştirilmesine ve turizm alanında uzmanların mesleki eğitimine yardım,
- Turizm alanında bilimsel araştırmanın geliştirilmesi.

Özbekistan

Özbekistan'da turizm Özbekistan Cumhuriyeti Turizm ve Spor Bakanlığı tarafından koordine edilmektedir. Turizm Geliştirme Koordinasyon Konseyi turizmin sürdürülebilir kalkınması için elverişli koşullar yaratmada hükümet kurumlarının, sivil toplum kuruluşlarının, turizm kuruluşlarının işbirliğini geliştirmek için kurulmuştur. Koordinasyon Konseyi, yetkili devlet organının, ilgili devlet organlarının ve kâr amacı gütmeyen sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinden oluşur (lex.uz/docs/-4428097). Bakanlığın amaçları arasında ülkenin turizm potansiyelini radikal bir şekilde artırmayı amaçlayan entegre bir turizm gelişimi kavramının oluşumunu ve uygulanmasını sağlamak, turizme ekonominin stratejik bir sektörü statüsü vermek, turizm alanında birleşik bir devlet politikasının uygulamak, turizm hizmetlerinin dış ve iç pazarlarında pazarlama araştırmalarını, tarihi ve kültürel mirasın geniş tanıtımını, Özbekistan Cumhuriyeti turizm imajının korunması ve geliştirilmesini, ulusal turizm ürünlerinin ve markalarının uluslararası turizme girişini amaçlayan aktif reklam ve bilgilendirme politikaları geliştirmek bulunmaktadır (uzbektourism.uz). Turizm geliştirme kavramı ve 2019-2025 için önlemler planı uyarınca, Turizm Devlet Komitesi, Özbekistan'ın tek bir ulusal turizm markasını oluşturmayı planlamaktadır (kun.uz).

Türkiye

Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, kültür ve turizm konuları ile ilgili kamu kurum ve kuruluşlarını yönlendirmek, bu kuruluşlarla işbirliğinde bulunmak ve kültür ve turizm alanlarında her türlü yatırım, iletişim ve gelişim potansiyelini yönlendirmekten sorumlu bakanlıktır (KTB, 2021). Bununla birlikte uluslararası destinasyon yönetim örgütlenme modellerine uygun bir şekilde 2019 tarihinde Türkiye Turizm Tanıtım ve Geliştirme Ajansı (TGA) kurulmuştur. TGA, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın ilgili kuruluşu olup, özel hukuk hükümlerine tabi tutulmaktadır. Yönetim, İcra ve Danışma kurullarından oluşan ajansın karar organı Yönetim Kurulu'dur. Yönetim Kurulu, T.C. Kültür ve Turizm Bakanı başkanlığında bir araya gelmiş 15 kişiden oluşmaktadır. Yürütme organı olan İcra Kurulu'nda ise Tanıtma Genel Müdürlüğünden sorumlu Bakan Yardımcısı'nın başkanlığında, Tanıtma Genel Müdürü ve Yönetim Kurulu Üyeleri arasından bakan tarafından seçilen 3 kişi olmak üzere 5 kişi bulunmaktadır (TGA, 2021). Türkiye turizm politikalarına bakıldığında, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Turizm Stratejisi, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Turizm Stratejisi 2023 Eylem Planı, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı 2019-2023 Stratejik Planı ve 11. Kalkınma Planı kapsamında termal turizmden sağlık turizmine, gastronomi turizmden golf turizmine, kış turizminden inanç turizmine geniş bir yelpazede zengin turizm potansiyeline sahip Türkiye'nin

rekabet gücünün, pazar payının ve marka değerinin artırılması temel amaç olarak belirlenmiştir (KTB, 2019).

Sonuç ve Öneriler

Turizm, dünyadaki birçok ülke için özellikle de gelişmekte olan ülkelerin iktisadi sistemleri içinde kritik öneme sahip sektörlerden bir tanesidir. Bununla birlikte turizmin kendine has yapısından kaynaklanan çevre ve kültür odaklı bazı endişelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda turizm planlama literatürü bu sorunlarla başa çıkmak için belirli bir strateji önermektedir; kentsel turizm yönetişimine farklı paydaş gruplarının geniş katılımını içeren işbirlikçi süreçlere odaklanmak (Boom vd., 2021). Bu yaklaşım temelinde destinasyonlar hem ekonomik açıdan turizmin oluşturduğu fırsatlardan yararlanmak hem de neden olabileceği olumsuz unsurları ortadan kaldırmak veya yönetebilmek için işbirliğine dayanan, ortaklaşa bir akıl temelinde bir araya gelinmiş, yerel halk ve sivil toplum örgütlerinin karar mekanizmalarında temsil edildiği destinasyon yönetim örgütlenmeleri faydalı olacaktır. Bu bağlamda Türk Konseyi üye ülkelerinin farklı yapılarda da olsa birer destinasyon yönetim örgütlenmesine sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca araştırma sonuçları genel olarak değerlendirildiğinde;

- Azerbaycan ve Türkiye'nin örgütlenme modelinin birbirine yakın olduğu,
- Çoğunlukla Bakanlık ve bağlı birimler üzerinden politikaların yürütüldüğü,
- Kazakistan ve Kırgızistan'ın kamu-özel sektör ortaklığında oluşturduğu şirketler üzerinden dinamik bir yapı tercih ettiği,
- Turizm politikalarının tanıtım, imaj ve daha çok ziyaretçi sayısını artırmaya odaklı olduğu görülmektedir.

Türk dünyası ülkelerinde turizm gelişiminin devam ettiği ve bu gelişimin artarak devam edeceği göz önüne alındığında Türk Konseyi ülkelerinin bir araya gelerek oluşturacağı Türk Dünyası Turizm Birliği gibi örgütlenmelerin faydalı olacağı öngörülmektedir. Bu yaklaşım ilgili ülkeler kapsamında ortak destinasyon pazarlama ve yönetim çalışmalarının yapılmasına ve etkileşimin oluşmasına fırsat verecektir. Son olarak, her destinasyonun yerel halkının turizme bakışı, kültür, coğrafya gibi kendine ait özellikleri bütün destinasyonlar için uygulanabilir tek bir modelin olmasını mümkün kılmamaktadır. Bununla birlikte bazı ortak noktaların olduğu da ortadadır. Öncelikle destinasyonun hem güçlü hem de zayıf yanlarını kabul ederek ve bunların potansiyel ziyaretçiler ve yerel halkın ihtiyaçları ile nasıl uyuştuğunu anlayarak başlamak faydalı olacaktır. Kısa vadeli kârlar yerine hem ziyaretçiler ve yerel halk hem de sektörün diğer paydaşları için uzun vadeli sürdürülebilir bir turizm sektörü oluşturulacaktır (Bayram, 2020).

Kaynaklar

AKTYMBAYEVA B., KOSHKİMBAYEVA U., ABİSHEVA Z., TOKBERGENOVA U., ve TUMAZHANOVA M. (2020). "Tourism Industry Development and Governance: A Comparative Stage Review of Kazakhstan's Experience for The Years of Independence, 1991-2020", *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 34(1), 69–76.

BAYRAM M. (2020). "Destinasyon Pazarlamasından Destinasyon Yönetemine" Destinasyon Yönetiminde Avrupa Modeli, (ed. M. Bayram), Detay Yayıncılık, 181-184, Ankara.
BAZARGANİ R. H. Z. ve KILIÇ H. (2021). "Tourism competitiveness and tourism sector performance: Empirical insights from new data", *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 46, 73-82.
BİEGER T., BERİTELLİ P., ve LAESSER C. (2009). "Size matters!-Increasing DMO effectiveness and extending tourist destination boundaries", *Tourism: An International Interdisciplinary Journal*, 57(3), 309-327.
BOOM S., WEİJSCHEDE J., MELİSSEN F., KOENS K., ve MAYER I. (2021). "Identifying stakeholder perspectives and worldviews on sustainable urban tourism development using a Q-sort methodology", *Current Issues in Tourism*, 24(4), 520-535.
BORNHORST T., RİTCHİE J. B., ve SHEEHAN L. (2010). "Determinants of tourism success for DMOs & destinations: An empirical examination of stakeholders' perspectives" *Tourism management*, 31(5), 572-589.
CİS-LEGİSLATİON.COM. (2021. Order of The Government of The Kyrgyz Republic, https://cis-legislation.com/document.fwx?rgn=113488 (e-erişim 01.04.2021).
DREDGE D., ve JENKİNS J. (2011). "*Stories of practice: Tourism policy and planning*", Ashgate Publishing, Ltd.
DREDGE D., ve JAMAL T. (2015). "Progress in tourism planning and policy: A post-structural perspective on knowledge production", *Tourism Management*, 51, 285-297.
EDGELL SR, D. L., ve SWANSON J. R. (2013). "*Tourism policy and planning: Yesterday, today, and tomorrow"*. London: Routledge.
HALL C. M., ve JENKİNS J. M. (1995). "Tourism and public policy", London: Routledge.
HALL C. M. (2013). "A typology of governance and its implications for tourism policy analysis" In *Tourism Governance* (pp. 37-58). Routledge, London.
JENİSH N. (2017). "Tourism Sector in Kyrgyzstan: Trends and Challenges". https://ucentralasia.org/Content/Downloads/UCA-IPPA-WP42_Eng.pdf (e-erişim 16.04.2021).
Kun.uz (2019). Uzbekistan to develop a national tourist brand. https://kun.uz/en/news/2019/01/07/uzbekistan-to-develop-a-national-tourist-brand (e-erişim 09.04.2021).
KTB (2019). "2019-2023 Stratejik Plan" https://www.ktb.gov.tr/Eklenti/67667, ktb20192023stratejikplani23mbpdf.pdf?0 (e-erişim 20.04.2021).
KTB (2021). *"Kuruluş Amacı ve Görevleri"*, https://www.ktb.gov.tr/TR-96130/kurulus-amaci-ve-gorevleri.html (e-erişim 12.04.2021).
MAMUTOVA K. (2020), "Destination Management Approach for Sustainable Tourism Development in Kazakhstan", *Eurasian Journal of Economic and Business Studies*, 2(56), 29-48.
OECD (2020). Kazakhstan. https://www.oecd-ilibrary.org/sites/6b47b985-en/1/3/5/8/index.html?itemId=/content/publication/6b47b985en&_csp_=a806bfa96e09b9351b58695070b6c960&itemIGO=oecd&itemContentType=book (e-erişim 10.04.2021).
TGA (2021). *"Hakkında",* https://tga.gov.tr/hakkinda, (e-erişim 12.04.2021).
Tourism.gov.kg/ (2021). About us. https://tourism.gov.kg/about-us-2/ (e-erişim 10.04.2021).
Tourism.gov.kg/ (2021). Tourism.gov.kg/закон-о-туризме. Tourism Law. (e-erişim 10.04.2021).
https://lex.uz/docs/-4428097
Uzbektourism.uz (2021). About Us. ttps://uzbektourism.uz/committee/aboutus (e-erişim 09.04.2021).
VOLGGER M., ve PECHLANER H. (2014). "Requirements for destination management organizations in destination governance: Understanding DMO success", *Tourism Management*, 41, 64-75.
WTTC (2020). Economic Impact Reports. https://wttc.org/Research/Economic-Impact (e-erişim 05.04.2021).

KIRGIZİSTAN'DA ALFABE MESELESİ

Alphabet Problem In Kyrgyzstan

Aysel BAYTOK[1]

Özet

Kırgız Türkleri Orhun-Yenisey Türk alfabesi başta olmak üzere tarih boyunca Arap, Latin ve Kiril alfabelerini kullanmışlardır. 20. yüzyıl başlarına kadar Arap alfabesi kullanan Kırgızlar, diğer Sovyet Türk Cumhuriyetleriyle birlikte 1928-1940 yılları arasında Latin alfabesine geçmiş, ama Sovyetlerin denetiminde gerçekleşen bu değişim de maalesef Türk cumhuriyetleri arasında alfabe birliğini sağlayamamıştır. 1940 yılından bu yana Kiril alfabesini kullanan Kırgızlar, geçiş aşamasında olan Kazaklar bir yana bırakılırsa, bağımsız Türk cumhuriyetleri arasında Kiril alfabesi kullanan tek Türk Cumhuriyeti olarak kalmıştır. Kırgızistan'ın Latin alfabesine geçişi konusu siyasîler ve bilim adamları tarafından 1991 yılındaki bağımsızlıktan bu yana dile getirilmektedir. Ancak gerek siyasî gerekse de ekonomik nedenlerden dolayı şu ana kadar bir adım atılamamıştır. 1991'de Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından yapılan Milletler Arası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumunda ortak Türk alfabesi oluşturulmuş ve bu karara, Kırgızistan da dahil olmak üzere katılan Türk Cumhuriyetlerinin temsilcileri imza atmışlardır. Ancak bugüne kadar Latin alfabesine geçen hiçbir Türk cumhuriyeti maalesef bu alfabeyi tam olarak dikkate almamıştır.

Kırgızistan da elbette bir gün Latin alfabesine geçecektir. Ancak Kırgızistan'da da aynı sonuçla karşılaşmamak için bilim dünyası sessiz kalmamalı, en azından üzerine düşen kısmını yerine getirmelidir. Kırgız Türkçesi, fonetiği oldukça net ve yalın olan bir lehçedir. Diftong ya da çift seslilik, belli belirsiz sesler yoktur. Digraf ya da trigraf'ı gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. Kırgız Türkçesi alfabesinin Türkiye Türkçesi alfabesinden farklı olan sesleri sadece kalın k (q), kalın h (x) ve nazal n (ñ)'dir. Şu anki alfabede yer alan ve sadece Rusça kelimelerde kullanılan çift sesli harflerin (ye, yo, yu, ya) alınmasına ise hiç gerek yoktur. Yeni belirlenecek alfabe karmaşa değil anlaşılırlık, zorluk değil kolaylık, bulanıklık değil netlik getirmelidir.

Bu makalede Kırgızistan'da Latin alfabesine geçiş süreci ile ilgili güncel durum ele alınmış ve oluşturulacak Latin temelli yeni Kırgız alfabesi ile ilgili görüşlere katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Kırgızistan, Kırgız Türkçesi, Alfabe, Kiril Alfabesi, Latin Alfabesi*

Abstract

Throughout history, Kyrgyz Turks have used the Orkhon-Yenisey script being in the first place, Arabic, Latin and Cyrillic alphabets. Having used the Arabic alphabet until the beginning of the 20th century, The Kyrgyz switched to the Latin alphabet between 1928 and 1940, together with the other Soviet Turkic Republics. However, unfortunately, this change under the control of the Soviets could not ensure an alphabet unity among the Turkic republics. The Kyrgyz, who have been using the Cyrillic alphabet since 1940, have remained the only Turkish Republic among the independent Turkic republics to use the Cyrillic alphabet, aside from the Kazakhs who are in the transition process. The issue of Kyrgyzstan's transition to the Latin alphabet has been voiced by politicians and scientists since its independence in 1991. On the other hand, due to both political and economic reasons, no action has been taken so far. In 1991, at the International Symposium on Contemporary Turkish Alphabets held by Marmara University Turkic Studies Institute, a common Turkish alphabet was created and the decision taken was signed by the representatives of the participating Turkic Republics, including Kyrgyzstan. Unfortunately, however, no Turkish republic, which has adopted the Latin alphabet, has fully paid the necessary attention to this alphabet.

One day Kyrgyzstan will also switch to the Latin alphabet definitely. However, in order not to encounter the same result in Kyrgyzstan, the scientific world should not remain silent, but at least fulfill its part. Kyrgyz Turkish is a dialect whose phonetics is quite clear and plain. There are no diphthongs or bilinguals, or vague sounds. There is no need for a digraph or trigraph. The only sounds of the Kyrgyz Turkish alphabet that differ from the Turkish alphabet are voiceless uvular stop (q), deep-voiced h (x) and nasal n (ñ). There is no need to include the double sounded letters (ye, yo, yu, ya) that exist in the current alphabet and are used only in Russian words. The new alphabet to be determined should bring clarity not complexity; ease not difficulty, and intelligibility not ambiguity.

[1] Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümü öğretim üyesi, abaytok@pau.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3868-2855

In this article, the current situation regarding the transition to the Latin alphabet in Kyrgyzstan is discussed and it is tried to contribute to the views on the new Latin-based Kyrgyz alphabet to be created.
Keywords: *Kyrgyzstan, Kyrgyz Turkish, Alphabet, Cyrillic Alphabet, Latin Alphabet*

1. Giriş

Tarihte en çok alfabe değiştiren toplumlardan biri olan Türkler, eldeki yazılı kaynaklara göre başta Göktürk-Yenisey, Uygur, Arap, Kiril ve Latin alfabeleri olmak üzere Soğd, Mani, Brahmi, İbrani, Tibet, Çin, Süryani, Yunan, Ermeni ve Moğol yazılarını kullanmışlardır (Demir ve Yılmaz, 2014: 25-31; Çaycı, 2002: 182; Şahin, 2013: 449; Can, 2014: 5-7; Aslan, 2009: 358). Bunlar arasında en uzun ve en yaygın kullanılanı Arap alfabesi olmuş, bu alfabe değişimleri bazen gönüllü, bazen de dayatma sonucu gerçekleşmiştir.

Türkistan Türkleri 20. yüzyıla gelindiğinde Arap alfabesi kullanmaktaydılar. 18-19. yüzyıllarda Türkistan'ı işgal eden Ruslar işgalin başlangıcından itibaren dil ve alfabe konularında kültürel yayılmacılıklarına hizmet edecek politikalar geliştirmiş ve uygulamışlardır. Rus hâkimiyetiyle birlikte alfabe, bir dil konusu olmaktan çıkıp tarihî ve siyasî koşullara bağlı olarak bir asimilasyon aracı olarak kullanılmıştır. "Çarlık Rusya'sı döneminde Türkleri Hıristiyanlaştırabilmenin ilk adımı olarak Arap alfabesinin kaldırılarak yerine Rus alfabesinin uygulanması fikri ilk olarak Rus misyoner ve Kazan İlâhiyat Fakültesi profesörü N.İ. İlminski (1822 -1892) tarafından ortaya atılmıştır" (Kapağan, 2014: 1-13; Kerimli, 2002: 14).

Tatar dilinin gramerini Kiril alfabesinde Tatarlara öğretmeye başlayan İlminski, 1864 yılından itibaren Kazan'da okullar açarak, onların dilinde ama Kiril harfleriyle dersler vermeye başlamış, 1862'de Hıristiyanlaştırılmış Tatar Türkleri (Kreşen Tatarları), 1871'de de Çuvaş Türkleri Kiril alfabesini kullanmaya başlamış, onları Yakut Türkleri takip etmiştir (Açık, 2008: 3). Bu arada büyük Türk düşünürü İsmail Gaspıralı 1884 yılında Kırım'da çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesi ile Osmanlı, Azerbaycan ve Çağatay edebî dillerini birleştirmeye, daha doğrusu Osmanlı Türkçesini oralarda yaymaya çalışmış, bunda kısmen başarılı da olmuştur. Açıktır ki dil ve alfabe meselesi birbirinden ayrılmaz bir bütündür ve dil üzerinde yapılan planlamaların içinde daima alfabe de yer almıştır. Ancak o dönemde Arap alfabesi kullanan Türk dünyasında alfabe birliği zaten sağlanmış olduğundan Gaspıralı dil birliği üzerinde durmuştur. "Bu durumdan rahatsız olan İlminski her Türk boyunun konuşma dilinin ayrı ayrı birer yazı dili olmasını isteyerek Tatar, Kazak ve Özbek aydınlarına bunu telkin etmiştir. 19. yüzyıl sonlarında bazı Tatar ve Kazak aydınları, konuşma dillerini edebî dil hâline getirmeye başlamışlardır" (Ercilasun, 1997: 106-107).

İlminski Türk dünyasındaki dil, din ve alfabe birliğini, kazanılacak zaferlerin önündeki en büyük engel olarak görmekteydi. Bu yüzden önce boylar arasında bölgesel milliyetçiliğin kuvvetlendirilmesini, her boy için ayrı bir alfabe teşkil edilmesini ve İncil'in yerel lehçelerde bastırılarak dağıtılmasını önerdi. Bu öneriler Ruslar tarafından büyük destek buldu ve İlminski bu

düşüncelerini hayata geçirmek üzere resmî görevle Türkistan'a gönderildi (Kapağan, 2014: 4; Yılmaz, 2014: 345).

İlminski öncelikle Türkistan'da Türk kültürünü, tarihini öğreten, Türk lehçelerini birbirine yakınlaştıran Tatar okullarının kapatılmasını ve İncil'i her şivede bastırarak bunların halka dağıtılmasını sağladı. 1870 yılında Rusya Eğitim Bakanlığı tarafından "Rusya'da Yaşayan Müslüman halkın Eğitimi" hakkında hazırlanan kanuna göre derslerde yerli dil ve Kiril alfabesi kullanılacak, bu yeni Kiril alfabesinin her Türk lehçesine göre farklı versiyonları oluşturulacaktı. Böylece o zamana kadar birbirleriyle rahatlıkla anlaşan Türk toplulukları, zamanla yazı dilinin konuşma dilini etkilemesiyle birbirleriyle dil birliğini kaybettiler. Yüzyıllardır aynı coğrafyada bir bütün olarak yaşayan Türk boyları, ayrı ayrı milletler durumuna geldiler (Yılmaz, 2014: 345).

2. Kırgızistan'da Alfabenin Gelişimi

Kırgızlar Yenisey alfabesi başta olmak üzere tarih boyunca Arap, Latin ve Kiril alfabelerini kullanmışlardır. Özellikle Rus literatüründe Kırgızların daha önce yazıyı bilmeyen, göçebe hayatı yaşayan eğitimsiz bir halk olduğu dile getirilmektedir. Oysa bugün Yenisey (Ene-say) yazıtlarının Kırgızların Minusinsk (Bin-Su) vadisinde[2] yaşadıkları dönemden kalma yazma eserler olduğu Türkolojide artık kabul edilen bir gerçektir. Yine "Orta Asya'da yaygın olarak, özellikle de Kırgızların tarihi olarak yaşadıkları yerlerde (Minusinsk vadisi, Yenisey kıyıları, Fergana, Isık-Köl, Talas vadileri) bu yazıların halen bulunmaya devam etmesi Yenisey yazılarının Kırgızlara ait olduğu fikrini tahmin olmaktan çıkarmaktadır. Manas başta olmak üzere tüm Kırgız destanlarında da haberleşmenin yazı ve mektup vasıtasıyla sağlanması Kırgızlar için yazı işinin gelişmiş ve oturmuş bir iş olduğunun göstergesidir" (Cumakunova, 2001). Örneğin Manas Destanının Radloff varyantında Manas'ın evlenişi bahsinde Manas Kanıkey'e şöyle seslenmektedir:

Çiyip koygon kat emes,	Yazdığın mektup değil,
Bölök kişi cat emes,	Ben bir yabancı değilim,
Toburçak-minen at aydap,	Kamçı ile at sürüp,
San cılkı bee aydap,	Sayısız yılkı, kısrak sürüp,
On çuñkurun tolturgan,	On vadiyi dolduran,
Oşo Manas özümin!	İşte o Manas benim! (Gürsoy Naskali, 1995: 83)

Kırgızlar daha sonra Karahanlı Devletinin bir parçası olarak orta asırlarda Arap alfabesi kullanmış, bu durum Sovyet devrine kadar devam etmiştir.

Kırgızlar 1876'da Hokant Hanlığının Ruslar tarafından yıkılması neticesinde diğer Türkistan Türkleriyle birlikte Rus hâkimiyetine girmiş ve böylece ilk olarak dil planlamasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Çarlık Rusya'sı döneminde dil konusunda yapılan çalışmalar Ekim (1917) devriminden sonra Komünist partisi eliyle tam olarak uygulamaya konulmuştur.

[2] Günümüzde Krasnoyarsk Krayı sınırlarında kalan Sayan-Altay bölgesinde, Baykal Gölü'nün batısında Yenisey Nehri'nin aşağısında kalan bölge.

İlk Kırgız alfabesi sanıldığı gibi Sovyet devrinde değil, Çarlık Rusya'sı devrinde oluşturulmuştur. İlk Kırgız alfabesi 15 Şubat 1911'de Arap yazısıyla Çağatay Türkçesine uygun olarak Ufa şehrinde basılmıştır. "Alifbe Yaki Tuta Okuu" adlı bu kitabın amacını, yazarları İşenali Arabayev ile Hafis Sarsakeyev şöyle belirtmişlerdir: *Bu Alifbeyi yazıp bastırmamızın amacı Kırgız ve Kazak çocukları için öz ana dilinde ders kitaplarını hazırlamak, onları ilim dünyasına eriştirecek yüce yollardan biri olan Türk ve Tatar dünyasına ayak bastırmaktır.* Fakat onların bu çabaları, özellikle Arabayev'in "İlim dünyasına götürecek olan yüce yolların biri olan Türk ve Tatar dünyasına ayak bastırmak" ifadesi daha sonra onun Pan-Türkizmle suçlanması ve katledilmesinin nedenlerinden biri olmuştur (Cumakunova, 2001).

Kasım Tınıstanov 1923'te Arap alfabesinin Kırgız Türkçesi ses sistemine uyarlanmış şeklini oluşturmuştur. 1924'te İşenalı Arabayev, Kasım Tınıstanov'un oluşturduğu 4 ünlü 20 ünsüzden oluşan bu alfabe temelinde Kırgız Alippe kitabını yayınlamış ve bu kitap aynı yıl mekteplerde okutulmaya başlanmıştır. Yine 1924'te "bu reformlaştırılmış Arap alfabesiyle ilk Kırgız gazetesi Erkin Too (Özgür Dağ), ilk ders ve edebiyat kitapları, gramerleri yayınlanmış; Kırgız Türkçesinin yazma ve noktalama normları belirlenmiş; Aalı Tokombayev, Kasım Tınıstanov, Mukay Elebayev gibi şair ve yazarların eserleri de bu alfabeyle gün ışığına çıkmıştır" (Cumakunova, 2001; Dıykanov, 1990: 4; Kamçıbekova, 2006: 33).

Sovyet devrine gelindiğinde Türk boylarının kullandığı Arap alfabesi de bazı operasyonlara tabi tutulmuştur. 20. yüzyılın başlarına kadar ortak Arap alfabesini kullanan SSCB sınırları içerisindeki Türk toplulukları için "1923-1924 yıllarında Arap alfabesi temelinde, ancak farklı şekillerde düzenlenmiş alfabeler kabul edilmiştir. Bu adımların temelinde Türk boylarının dilini ve kültürel birliğini birbirinden uzaklaştırma amacı yatmaktadır" (Kamçıbekova, 2006: 32-33).

SSCB'deki bu alfabe operasyonları sırasında Arap temelli Kırgız alfabesi üzerinde de bir dizi düzenleme yapılmıştır. 25-26 Mayıs 1925'te Kırgızistan'da ilk İlmî Pedagoji Kurultayı düzenlenmiş ve burada 1924'te kabul edilen Arap alfabesinden Kırgız Türkçesinin ses sistemine uygun olmayan bazı sesler çıkarılıp /i, ö, ü/ sesleri eklenerek 24 harfli bir alfabe hâline dönüştürülmüş ve resmî olarak onaylanmıştır (Kamçıbekova, 2006: 33). Bu alfabe Doğu Türkistan'da yaşamakta olan Kırgız Türkleri tarafından günümüzde hâlâ kullanılmaktadır.

2.1. Kırgızistan'da Latin Alfabesi Devri (1927/1930-1940)

SSCB'nin kuruluşuna kadar Arap harflerini kullanmış olan Türk topluluklarını Latin alfabesine geçirme girişimi Çarlık Rusya'sının yıkılmasının hemen ardından başlamış, gerekçe olarak da Doğu ile Batı, İslâm kültürü ile diğer kültürler arasındaki duvarları kaldırma isteği gösterilmiştir (Demir, Yılmaz, 2014: 51). "Sovyet dilbilimcileri özellikle Müslüman halkların kullandıkları Arap alfabesinin bu dillerin özelliklerine uygun olmadığını iddia etmişlerdir. Rusya Türklerini, bazı Rus harfleriyle karıştırılmış olan Latin harflerine geçirme konusu, Rus hükûmetinin Türklere karşı uyguladığı politikaların merkezine oturmuştur" (Açık, 2008: 3). Hatta "Rusya'da da

Kiril alfabesinin Latin alfabesine dönüştürülmesi konusu Rus basınında tartışılmış, ancak iki yüz yıllık Rus medeniyetini olumsuz etkileyeceği, çok masraf gerektireceği ve toplumu cahilleştireceği gibi gerekçelerle reddedilmiştir" (Kerimli, 2002: 278; Karaman, 2010: 134, 136).

Rusların nihaî hedefi Arap alfabesi kullanan Türk halklarını Kiril alfabesine geçirmek olsa da "ilk aşamada Kiril alfabesi yerine Latin alfabesini seçmelerinin nedeni özellikle Müslüman halklara dil politikasında Ruslaştırma amacı güdüldüğü izlenimini vermekten kaçınma düşüncesidir" (Açık, 2008: 3). Bu nedenle Ruslar milliyetçilik ve dinî inancın çok kuvvetli olduğu bu dönemde Türkleri doğrudan Kiril alfabesine geçirmekten çekinmiş, bunun yerine daha az tepkiyle karşılanacak olan ve kötünün iyisi olarak gördükleri Latin alfabesine geçiş fikrini telkin etmeye başlamışlardır. "Çarlık rejiminin uygulamaları, misyonerlerin Türk dilli ahali arasındaki faaliyetleri, bazı Türk dilli halklara Kiril alfabesinin zorla kabul ettirilmesi, Rusya'da yaşayan Türkler arasında Ruslara karşı bir nefret uyandırmıştır. Bu yüzden Ruslar taktik değiştirmiş ve Kiril yerine Latin alfabesine geçilmesi gerektiğini dile getirmeye başlamışlardır (Açık, 2008: 3; Kerimli, 2002: 281; Abdiyeva, 2017: 105; Ergun, 2010: 146-147).

Sovyet devrinin ilk yıllarında (1920'den itibaren, aslında 19. yüzyılın ortalarından itibaren) alfabe meselesi, Türkiye Cumhuriyeti de dahil olmak üzere Türk dünyasında da yoğun olarak tartışılan bir konu hâline gelmiştir. Bu tartışmaların temelini Arap yazısının Türk dilinin seslerini göstermede yetersiz kaldığı görüşü oluşturmuştur (Awelbekova, 2015: 146). SSCB coğrafyasında bu düşüncenin ortaya çıkmasında Sovyet dilbilimcilerinin bu konuyla ilgili telkinleri de etkili olmuştur. "Başta Azerbaycan olmak üzere Türkistan Türkleri aydınları arasında, geri kalmışlığın ve cehaletin sebebi olarak görülen Arap alfabesinin bırakılıp modernleşme, batılılaşma ve ilerleme kavramlarıyla özdeşleştirdikleri Latin alfabesine geçme konusu tartışılmaya başlanmıştır. Böylece reform ve modernleşme getireceğini düşünen Latin alfabesi taraftarları ve kültürel ve bilimsel mirasla bağın Latin alfabesine geçişle kopacağını ve gelecek nesillerin bu büyük mirastan yararlanamayacaklarını ifade eden Arap alfabesi taraftarları olmak üzere iki grup oluşmuştur (Ergun, 2010: 140; Aslan, 2009: 359).

Latin alfabesine geçiş meselesi Türk yurtlarında bir dil meselesi olarak ele alınıp Latin alfabesinin Türk dilinin fonetik yapısına daha uygun olduğu ve bu alfabe vasıtasıyla medenî dünyadaki gelişmelerin daha kolay takip edileceği konusuna vurgu yapılırken, Sovyet Rusya'da Türk halklarını Arap alfabesinden ayırmak, onların İslâm dini ve İslâm medeniyetiyle bağını koparmak, Kiril alfabesine geçişi kolaylaştırmak anlamına geliyordu. Lenin'in "Latin harfleri Doğu'da devrim hareketlerinin başlangıç unsurudur." şeklindeki sözleri, Stalin döneminde Latin teşkilatlarının temel ilkesi olmuştur. Rusya için Latin politikası, Doğu'da uygulanacak devlet politikasıdır ve Arap harfleri de devletin düşmanıdır. Bu nedenle Arap alfabesinin reforma tabi tutulması yeterli görülmemiş ve dil kurultaylarında sık sık alfabe meselesi gündeme getirilmiştir (Çakın, Narmamatova, 2015: 137; Demir ve Yılmaz, 2014: 52; Ergun, 2010: 146-147). Türk aydınları

tarafından talep edilen Türk halklarının Latin alfabesine geçmesi işi Sovyet hükûmeti tarafından da desteklenmiş ve izin verilmiştir. "Sovyet rejiminin bu değişime aslında bir anlamda göz yummuş olmasının sebebi federatif yapıda halkların iradelerine saygının bir ifadesi olmaktan çok, Sovyet Türklerini İslâmî geçmişlerinden uzaklaştırmaktır" (Ergun, 2010: 146-147).

Bu sırada Azerbaycan'da 1922'de Yeni Türk Alfabesi Kurulu oluşturulmuş, Latin alfabesi temelinde 33 harften oluşan Azerbaycan alfabesi bütün Azerbaycan'a dağıtılmıştır" (Kerimli, 2002: 278; Karaman, 2010: 134, 136). Latin alfabesinin kullanımının tebligatını yapmak için de Latin alfabesi ile yayımlanmış ilk Türk gazetesi olan *Yeni Yol* 21 Eylül 1922'de yayın hayatına başlamıştır. 20 Ekim 1923'de Azerbaycan hükümeti Yeni Türk Alfabesinin devlet alfabesi olarak kabul edilmesi kararını almış ve 27 Haziran 1924 itibarıyla Latin alfabesi Azerbaycan SSC yönetimi tarafından resmî şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Ergun, 2010: 142-143; Karaman, 2010: 134; Morkoç, 2011: 1544; Aslan, 2009: 360). Böylece Azerbaycan, 1926 yılında yapılan Bakü Türkoloji kurultayından yaklaşık iki yıl önce Latin kökenli yeni Türk alfabesine geçiş yapmıştır.

1924'te Arap alfabesinin oluşturulmasından kısa bir süre sonra Kırgızistan'da da Latin alfabesine geçiş meselesi kamuoyunda konuşulmaya başlanmıştır. Kırgızistan'da çıkarılan ve Kırgız halkına Marksist-Leninist ideolojinin öğretilip benimsetilmesinde önemli bir rol üstlenecek olan gazete ve dergilerde dil ve alfabe çalışmalarıyla ilgili haberlere ve Sovyet yöneticilerinin Latin alfabesini destekler nitelikteki beyanlarına yer verilmiştir.

1924 yılında oluşturulan Arap Alfabesi ile yazılı hayata geçen Kırgızistan'da Latin alfabesine geçiş meselesi ilk olarak Haziran 1925'te komşu ülkelerden gelen uzmanlarla beraber Frunze'de (Bişkek) düzenlenen Bilimsel-Pedagojik Kongrede (Kırgız Öğretmenlerinin Birinci Konferansında) gündeme gelmiş, zamanın medeniyet zamanı ve yarış zamanı olduğu belirtilerek medeniyete hızlı ulaşmanın yolunun basın ve edebiyat olduğu, ancak Arap alfabesinin bunu engellediği ifade edilmiştir (Çakın, Akman, 2017: 287-288; Çakın, Narmamatova, 2015: 137-138).

Anlaşılıyor ki "Sovyet hükümeti 1926'da yapılması planlanan Türkoloji kurultayından yaklaşık iki yıl önce Latin alfabesine geçiş için propagandaya başlamıştır. Amaç Türk topluluklarının Türkoloji Kurultayında Latin alfabesine geçmelerini sağlamaktır. Çünkü Sovyet Rusya yönetimi açısından alfabe değişikliği, Türk halkları arasında yazı birliğini bozarak onları birbirlerinden uzaklaştırmak, özellikle de Türkiye Türklerinden ayırmak amacına yönelik bir araç olarak görülmekte ve Rus Kiril alfabesine geçiş için bir merhale olarak düşünülmektedir. Ruslar bu hedefleri doğrultusunda alfabe değişikliğine yönelik çalışmaları desteklemişlerdir. Nitekim Bakü Türkoloji Kongresi'nin toplanmasında Sovyet yönetimi etkin bir rol oynamıştır (Morkoç, 2011: 1545; Aslan, 2009: 361).

26 Şubat-20 Mart 1926'da imlâ problemi, terim meselesi, öğretim ve metot meselesi, akraba ve komşu dillerin karşılıklı ilişkisi ve etkileşimi problemleri, Türk lehçelerinin yazı dili problemleri, ortak yazı dili meselesi, dil teorileri ve Türk yazı dillerinin tarihî problemlerini ele almak amacıyla

toplanan 1. Bakü Türkoloji Kongresi'nin asıl gündemini de Arap yazısından Latin yazısına geçiş oluşturmuştur (Ercilasun, 1997: 108, 112; Kocaoğlu, 2020: 59; Demir ve Yılmaz, 2014: 38, 51; Karaman, 2010: 135; Altımışova, 2013: 78; Tasilova, Toyşubekova, Külmeshanova, 2015: 131; Memmedov, 2015: 135; Demirci, 2011: 227; Nerimanoğlu, 2015: 79; Yaman, 2001: 462; Ergun, 2010: 143-144; Aslan, 2009: 361). Sovyetler Birliği, Avrupa ve Türkiye'den 131 temsilcinin katıldığı bu kongrede mevcut alfabenin korunmasını, Arap alfabesinin ıslah edilmesini ve Latin alfabesine geçilmesini savunanlar arasında şiddetli tartışmalar yaşanmış ve sonunda Türk Cumhuriyet ve Topluluklarına Latin alfabesini tavsiye etme kararı alınmış, bunun uygulanması için de 26 kişilik bir komisyonun kurulması kararlaştırılmıştır (Ercilasun, 1997: 112; Awelbekova, 2015: 146; Demirci, 2011: 227-228; Ergun, 2010: 143-144; Demir ve Yılmaz, 2014: 51).

Bu sırada Türkiye'de de Atatürk Bakü Kongresini yakından takip etmiş, Türkiye Cumhuriyetinden temsilci olarak Fuat Köprülü ve Hüseyinzâde Ali Bey ile o dönemde İstanbul'da bulunan yabancı Türkologlardan Barthold toplantıya katılmıştır (Demirci, 2011: 227). Kırgızistan'dan yeni Kırgızca Latin alfabesi komisyonunu yöneten O. Aliyev, İ. Arabayev ve K. Tınıstanov'la birlikte Bakü Türkoloji Kongresine iştirak etmiştir (Altımışova, 2013: 78). Kongrede Arap alfabesi taraftarları ile Latin alfabesi taraftarları arasında tartışmalar yaşanmış, "Arap alfabesinin korunması yönünde Kazak temsilcilerinden Ahmet Baytursınulı ve Tatar temsilcilerinden Alimcan Şerif; Latin alfabesine geçiş taraftarları adına da Azerbaycan Eğitim Bakanlığı Sanat ve Yüksek Okullar Müdürü Celil Memmedquluzade ile Azerbaycan Yeni Alfabe Komitesi üyelerinden Ferhad Ağazade konuşmuşlardır" (Ergun, 2010: 144). Baytursınulı ıslah edilen Kazak yazısını tanıtarak Kazakların Latin harfine geçmesine karşı çıkmış, milletin diline uygun olarak yeniden düzenlenen Kazak yazısını bırakıp Latin harflerine geçmenin siyasî-ideolojik ve ekonomik bakımdan anlamsız olduğunu ileri sürmüş, yazı sistemi değiştirildiği takdirde asırlarca yaşatılan mirastan, yazı geleneğinden uzaklaşma tehlikesini dile getirmiştir. Çünkü Baytursınulı liderliğindeki Kazak aydınları, bunun bir siyasî oyun olduğunun, bu hareketin ne tür sonuçlar getireceğinin farkındaydılar. Onlar asıl hedefin Rus alfabesi olduğunu biliyorlardı (Awelbekova, 2015: 145, 148).

1925 yılının Ağustos, Eylül aylarında Erkin Too'nun baş editörlüğünü yapan ünlü dilci, edebiyatçı, şair Tınıstanov (1901-1938) Bakü Kongresinde bütün Türk halklarına Latin alfabesi projesini önermiş ve kabul edilecek Latin alfabesinin harflerinin bütün Türk halkları için aynı olması gerektiğini savunmuş, ancak Tınıstanov'un projesi kabul edilmemiştir (Altımışova, 2013: 78). Bakü 1. Türkoloji Kurultayında Prof. Bekir Çobanzade'nin sunduğu rapor ve teklif üzerine 11 Mayıs 1927'de yeni Türk (Latin) alfabesinin birleştirilmesine karar verilmiş ve "Birleştirilmiş Yeni Türk Alfabesi (Yañalif)" adı verilen ve 33 harften oluşan Latin alfabesi kabul edilmiştir. Bununla birlikte yeni alfabenin kabul edilip hayata geçirilmesi her cumhuriyetin isteğine bırakılmıştır (Ercilasun, 1997: 112; Tasilova, Toyşubekova, Külmeshanova, 2015: 131-132; Ergun, 2010: 145). "Birleştirilmiş Yeni Türk Alfabesi" hareketi, özellikle 1928 yılında Türkiye'nin de Latin esaslı

alfabeyi kabul etmesiyle bütün Türkler arasında alfabe birliğini sağlamakta ve böylece dil birliğine giden yolu açmaktaydı. Sovyet Rusya bunu kendi geleceği için bir tehdit olarak algıladı (Aslan, 2009: 371).

Almatı'da yapılan Yeni Alfabe Komitesinin 6. toplantısında Latin alfabesinin kabulüne en fazla Kazaklar ve Tatarlar itiraz etmişlerdir. Kazan Tatarları arasında okur yazarlık oranının yüksek ve basın yayıncılığın gelişmiş olması Latin harflerine karşı direnişin diğer Türk halklarından daha güçlü olmasına neden olmuştur. Ancak kısa bir süre sonra, 1 Kasım 1928'de Türkiye'de Latin harflerine geçilmesi onların da direncine son vermiştir (Demir, Yılmaz, 2014: 51). Azerbaycanlı dilci Ağamalioğlu gibi bazı dilciler de Latin harflerini şiddetle savunmuşlardır. 1927-1928 ders yılında Azerbaycan yeni alfabeye resmen geçmiş, 1928-1930 arasında da Sovyetlerdeki bütün Türkler kademe kademe Birleştirilmiş Yeni Türk Alfabesini kabul etmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti de 1 Kasım 1928'de Latin esaslı Türk alfabesini kabul etmiştir. Türkiye'de kanun 3 Kasım'da yürürlüğe girmiş, 1 Ocak 1929'dan itibaren de uygulanmaya başlanmıştır (Ercilasun, 1997: 112; Demirci, 2011: 228).

Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş süreci Kırgızlar için millî kimlik kazanma mücadelesi olmasının yanında, diğer Türk halkları ile ilişkilerin geliştirilmesi için önemli bir şans olarak görülmüştür. Kırgızlar 1924 yılında oluşturdukları Arap alfabesini aradan geçen bir yıl içerisinde değiştirme kararı almışlardır. Özellikle Tınıstanov Latin alfabesine geçiş için önemli girişimlerde bulunmuştur. Tınıstanov 1926 yılında Latin alfabesinden oluşan *Ene Tilibiz*[3] (Ana Dilimiz) adlı okul kitabını ve Latin alfabesiyle ilgili taslağı hazırlamış ve bu taslak 1927 yılında Kırgız Merkez Komitesi tarafından devlet alfabesi olarak onaylanmıştır. Bu alfabe ilk onayından sonra iki kere daha değiştirilerek (1928, 1929) 25'ten 31 harfe çıkarılmıştır (Kamçıbekova, 2006: 33; Cumakunova, 2018: 128; Çakın, Akman, 2017: 288; Demir ve Yılmaz, 2014: 52).

1927'de Kırgızistan Muhtar SSC Sovyetlerinin ilk kuruluş kongresinde, 1927'den itibaren Latin alfabesine dayalı Kırgız yazısına geçme kararı alınmış ve yeni alfabeyi uygulamaya sokmanın zamanı beş yıl olarak belirlenmiştir. Latin alfabesine geçme işini tecrübeli eğitimci İşanalı Arabayev üstlenmiş, onun başkanlığında hazırlanan yeni alfabe ve ders kitapları 1928 yılında yürürlüğe girmiştir (Gündoğdu, 2014: 11). Kırgızistan'da 1927 yılında Latin alfabesine geçilmiş, ancak bu süreç 1930 yılına kadar sürmüştür. Erkin Too Gazetesi halkın yeni alfabeyi öğrenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir (Çakın, Narmamatova, 2015: 137). 1 Ocak 1930'da Kırgızistan Muhtar SSC'nin Merkezî İcra Komitesi Arap alfabesine dayalı Kırgız yazısının tamamen ortadan kaldırılmasına ve tüm devlet işlerinin Latin harfleriyle yürütülmesine dair karar almış, böylece Arap alfabesi planlanandan iki yıl önce, yani üç yıl içinde kullanımdan çıkarılmıştır (Altımışova, 2013: 78).

[3] Tınıstan Uulu, Kasım, (1928), *Ene Tilibiz*, Frunze.

Kırgız Türkçesinin oluşturulması sürecinde çok büyük roller üstlenen Tınıstanov 1928 yılında Kırgız Türkçesinin ilk gramerini Latin alfabesiyle yayınlamıştır. Tınıstanov yine "1934 yılında Kırgız imlâ kılavuzunun taslağını hazırlamış ve yayınlamış; ancak bu çalışma resmî olarak onaylanmadan önce Tınıstanov, Stalin diktatörlüğünün kurbanı olmuştur. Titizlikle hazırlanan bu imlâ kılavuzu, 1938 yılında Ş.K. Bakeyev, İ.A. Batmanov ve U. Baktıbayev'in ortak çalışmaları olarak yayınlanmıştır" (Kamçıbekova, 2006: 33).

Netice itibarıyla Rusların uyguladıkları politikalar sonucunda diğer Sovyet Türk Cumhuriyetleriyle birlikte Kırgızistan da 1927-1940 arasında Latin alfabesine geçmiştir. Ancak Sovyetlerin denetiminde gerçekleşen bu değişimde maalesef Türk cumhuriyetleri arasında alfabe birliği sağlanamamıştır. Aksine "Türk boylarının farklı şekillerde hazırlanmış Latin alfabelerine geçirilmeleri ile Türk topluluklarının hem birbirleriyle hem de diğer İslâm dünyasıyla bağı kopartılmıştır. Ancak Türkistan Türkleriyle eş zamanlı olarak 1928'de Türkiye Cumhuriyeti'nin de Latin alfabesini kabul etmesi Sovyet yöneticileri yeni bir planlamaya sevk etmiş ve her bir Türk boyu için Kiril harflerinden oluşan farklı alfabelerin oluşturulmasına karar verilmiştir. "Türk dili üzerinde Latin alfabesiyle birçok kıymetli eserin yazılması ve Türkçede yeni harflerin sayesinde görülen bu ilerlemenin ortak Türkçe istikametinde olması özellikle Pan-Slavist çevreleri korkutmuştur" (Aslan, 2009: 363). Önceleri "Arap alfabesi aleyhinde ortaya atılan iddialar bu sefer 1930'ların sonlarında Latin alfabesi için söylenmeye başlamıştır. Latin alfabesi Yüksek Tabakaların Dili olarak suçlanmış, Kiril alfabesine karşı çıkanlar cezalandırılmış, Komünist gazetesinde sık sık Kiril alfabesini öven yazılar yer almıştır" (Kerimli, 2002: 281).

Kırgızistan'da yaklaşık 10-12 yıl arası bir süre kullanılan Latin alfabesi Kiril alfabesine geçişte bir basamak olmuştur. Kiril alfabesine itirazsız bir şekilde geçebilmek için Sovyet yönetimi tehlikeli gördüğü tüm aydınları 1937-1938 yıllarında ortadan kaldırmıştır.

2.2. Kırgızistan'da Kiril Alfabesi Devri (1940-…)

1930'larda Sovyetleştirme politikasının Ruslaştırma biçimini alması Sovyet dil politikasının dönüm noktasını oluşturmuştur (Açık, 2008: 3). Ruslar tarafından ilk defa 1933 yılında "tek alfabe" konusu gündeme getirilmiş, Sovyet halklarının Merkez ile aralarında sıkı iletişimin sağlanması, ulusal diller için ayrı, devlet dili olan Rus dili için ayrı yazı kullanma zahmetinden kaçınılması gibi gerekçeler öne sürülerek Latin alfabesinden Kiril alfabesine geçilmesi gerektiği açıkça ifade edilmiş, böylece Kiril alfabesine geçiş süreci başlatılmıştır. Özellikle bu dönemde Kırgızistan'ın Rusça ve Kırgız Türkçesinde yayımlanan Sovettik Kırgızstan ve Kızıl Kırgızstan gazetelerinde Kiril alfabesine geçişle ilgili haberlere geniş bir şekilde yer verilerek kamuoyu oluşturulmuştur (Çakın, Akman, 2017: 288; Cumakunova, 2018: 128; Aslan, 2009: 365-366).

Parti Merkez Komitesi tarafından 1939 yılında yayımlanan bir bildiride Latin alfabesinin kendi görevini yerine getirdiği ve çeşitli sebeplerle Kiril alfabesine geçişin gerekli olduğu bildirilmiş; Rusların Kırgız eğitim öğretiminin, edebiyatının, sanatının ve kültürünün geliştirilmesi için verdiği

katkılar dile getirilmiş, gelişmeleri devam ettirmek için Rusların kullandığı Kiril alfabesine geçmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Kırgızların sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelere Rusların sayesinde ulaştığı fikrine Sovyet gazete ve dergilerinde geniş bir şekilde yer verilmiş, Kiril alfabesine geçiş Kırgızlar için medeniyete giden yolun anahtarı olarak gösterilmiştir (Çakın, Akman, 2017: 288).

Latin alfabesinin aksine Türk toplumlarında Kiril alfabesine geçiş Sovyet yönetiminin kararı doğrultusunda ve çok hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir. "Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş konusu aydınlar arasında yoğun olarak tartışılmasına ve lehte ya da aleyhte her tür görüş rahatlıkla ifade edilebilmesine karşın, Latin alfabesinden Kiril alfabesine geçiş ve bununla ilgili eleştiriler kamuoyunda neredeyse hiç yer almamıştır. Bunun temel sebebi, Stalin döneminin baskıcı politikalarının hedefi haline gelen ve dinci ya da milliyetçi oldukları gerekçeleriyle cezalandırılan aydın kesimin ortadan kaldırılmış olmasıdır. Kiril alfabesine geçme kararı 1930'ların ortasından başlayarak uygulamaya konulan Sovyet milliyetler politikası ile kültürel politikalarının doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur. Zira Sovyet milliyetler politikasının özünde etnik kimliğinden ve dininden bağımsız bir Sovyet insanı yaratmak esası bulunmaktadır" (Ergun, 2010: 148; Çakın, Akman, 2017: 288).

Kiril alfabesine geçilmesi bütün Sovyet halkları tarafından kullanılacak ortak bir alfabenin kullanılmasını sağlamakla birlikte, öncelikle etnik ve kültürel açıdan ortaklıkların çok olduğu Türkiye ile bağların kopartılmasını da amaçlamıştır. Kiril alfabesi Sovyet ülkesi dahilinde halklar arası entegrasyonun ayrılmaz bir parçası olacak ve aynı zamanda olası bir Pan-Türkçü birliğin kurulmasını imkânsız kılacaktı. 1920'lerde İslâmî mirasla bağın zayıflatılması amacıyla desteklenen Latin alfabesi, bu kez Türk dünyası ile kurulacak bir bağın simgesi olarak görülüyor ve Kiril alfabesine geçişle bu bağ zayıflatılmış ve hatta ortadan kaldırılmış oluyordu (Ergun, 2010: 148; Memmedov, 2015: 135).

1939 yılından sonra Sovyet yönetimi Kiril alfabesine neden geçilmesi gerektiğiyle ilgili yazılar yayımlamış ve bu yazılarda Sovyetler Birliği içerisinde farklı alfabelerin kullanılmasının ülkeler arasında diplomatik, ekonomik ve kültürel gelişime engel olduğu dile getirilmiştir. 1940'lı yıllarda da SSCB içinde tek alfabeye, Kiril alfabesine geçilmiştir. Ermeni, Gürcü, Yahudi alfabelerine ise Sovyet idaresi altında olmalarına rağmen dokunulmamıştır (Çakın, Akman, 2017: 288; Demir ve Yılmaz, 2014: 52).

1935'ten sonra bütün Sovyet cumhuriyetlerinde başlayan Kiril alfabesine geçiş konusu 1939 yılında Kırgızistan'da da gündeme gelmiştir. "Ruslar tarafından Kırgızların hazırlayacakları alfabenin daha önce Kiril alfabesini kullanmaya başlayan Özbek, Kazak ve SSCB'de yaşayan diğer milletlere yakın olması istenmiş, bunun diğer Sovyet ülkelerinin Kırgız dilinde çıkan gazete, dergi ve kitapları geniş bir şekilde kullanmalarını kolaylaştıracağı belirtilmiştir. Kiril alfabesine geçişte

yapılan bütün işler Moskova'da bulunan Yeni Alfabe Komitesi emir ve beyanları doğrultusunda gerçekleştirilmiştir (Çakın, Akman, 2017: 288-289).

1940'lı yıllara gelindiğinde Latin alfabesi ve son yayımlanan imlâ kılavuzu, Ruslaştırmayı amaçlayan bazı kimseler tarafından beğenilmemeye başlanmıştır. Çünkü Rus sömürgesi, hükûmet dilinin her işin anahtarı olduğunu ve eğitimin de sosyal kontrolün ilk araçlarından olduğunu çok iyi bilmektedir. 1940 yılında Sovyetler Birliğindeki diğer Türk boyları gibi Kırgızların da Rus alfabesini kullanması gerektiği belirtilmiş, çok geçmeden Kırgız telaffuzuna ve fonetik kurallarına ters gelen bazı noksanları, lüzumsuz harf kalabalığı ile ve Kırgız Türkçesinin özelliklerini tam yansıtmaktan ziyade mevcut Rus alfabe kadrosunun tam korunması gayesiyle oluşturulan 36 harfli Kırgız Kiril alfabesi 12 Eylül 1941'de KSSC[4] Büyük Millet Meclisinde (Coğorku Keñeş) onaylanmıştır (Cumakunova, 2018: 128; Dıykanov, 1990: 27).

Kabul edilen bu alfabede, sadece Rusça sözlerde kullanılan ve Kırgız Türkçesinin fonetik yapısına uygun olmayan /я/ (ya), /ю/ (yu)/ gibi çift sesli harfler ile ayırma ve inceltme işaretleri (ъ, ь) de yer almıştır. Rusçada bulunmayan /ö/ ve /ü/ sesleri için Kırgızlar özel harfler kabul etmişlerdir. Yabancı dillerden giren bütün yeni kavram ve terimler Rusça ya da Rus imlasına uydurulmuş şekliyle karşılanmıştır. Kırgız imlasının da temeline oturtulan bu prensip, Kırgız Türkçesini bambaşka tipolojik bir özelliğe sahip bir dile bağımlı hâle getirmiştir. Neticede ulusal dilin tabiatına aykırı gelen ve morfo-fonolojik kalıbını bozan kelime ve kelime terkipleri meydana gelmiştir. Hazır terim alma alışkanlığı, Kırgız terminolojisinin yapım tekniklerinin gelişmesine, işlevselliğinin artmasına engel olmuştur. Kırgızistan'da 1940-1941 yıllarında Latin ve Kiril alfabeleri gazetelerde birlikte kullanılmıştır. Böylece Kırgızlar 1939-1941 yılları arasındaki geçiş sürecinin ardından, 1942 yılında tamamen Kiril alfabesini kullanmaya başlamışlardır. Kırgızlar Kiril esaslı bu alfabeyi günümüzde de kullanmaktadırlar (Cumakunova, 2018: 128; Çakın, Akman, 2017: 288-289).

Böylece Stalin, ortak alfabe Rusçanın tek dil olmasına engel olacağı için 1937-1940 yılları arasında Türklerin Latin kökenli alfabelerini teker teker değiştirterek Kiril kökenli ve her biri diğerinden farklı yeni alfabelerin kabul edilmesini sağlamıştır. Edebî dillerin oluşturulması gibi, farklı Kiril alfabelerine geçiş de Türklerin kendi iradeleriyle değil, hâkim gücün irade ve kararıyla gerçekleşmiştir. Alfabe değişikliğiyle Türkler birbirlerinin eserlerini artık okuyamaz hâle gelmişler, böylece edebî diller birbirlerinden daha da uzaklaşmıştır (Ercilasun, 1997: 109; Aslan, 2009: 368).

1940 yılında artık her Türk lehçesi için birbirinden farklı Kiril alfabesinin uygulama alanına konulması tamamlanmış ve Latin alfabesi ile yazılan kitaplar toplanarak imha edilmiştir. Türk lehçelerine girmiş olan İslâmî kelimeler ile Türkiye Türkçesinden geçen terimler atılarak yerlerine Rusça terimlerin yerleştirilmesine karar verilmiştir. Özellikle siyasî, iktisadî, ilmî ve teknik

[4] Kırgızistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti.

terimlerin Rusça olması mecburiyeti getirilmiş, Türk lehçelerinin birbirinden kelime almaları da yasaklanmıştır (Aslan, 2009: 370).

Bu durumun topluma yansıması iki farklı alanda olmuştur: Bir yandan yeni nesil, Arap harfleriyle yüzyıllar boyunca oluşturdukları bilgi ve kültür birikimini okuyup anlayamaz hâle gelmiş, diğer taraftan ortaya konan yeni imla ve yazım kurallarının karışıklığı insanları duygu ve düşüncelerini ifade edemez hâle getirmiş, ayrıca Türkiye ile kültürel temasa engel olunmuştur. Kiril alfabesine geçişin ekonomik ve diğer bedelleri de adı geçen devletlere oldukça ağır bir yük getirmiştir. Kısa bir zaman önce Latin alfabesine göre ayarlanan daktilo, matbaa ve diğer âletler kullanılamaz, milyonlarca cilt okul kitabı işe yaramaz hâle gelmiştir. Ayrıca Arap veya Latin alfabesiyle okuma yazma öğrenmiş olan yetişkinler bir anda okuryazar olmaktan çıkmıştır. Kiril alfabesine geçişin bir diğer sonucu da milliyet dillerini Rusçanın etkisine daha açık hâle getirmesidir (Açık, 2008: 4).

Sovyet hükûmeti Türk halklarına Kiril esaslı olmakla birlikte aynı ses için farklı harflerin alındığı alfabeler oluşturarak Türkleri parçalamayı, aralarındaki iletişimi koparmayı ve ortak kültürlerini yok etmeyi amaçlamıştır. Kiril alfabesine geçiş aynı zamanda Türk halklarının geçmişle olan bağlarını da koparmıştır. Sovyetler Birliğinin Türkistan Türklerinin kullandığı alfabeyi Latin'den Kiril'e geçirmesinin en önemli nedenlerinden biri de 1928'de Latin alfabesine geçmiş olan Türkiye ile Orta Asya Türklüğü arasındaki bağları koparmak, kültür alışverişini önlemektir (Gömeç, 2002: 68; Çakın, Akman, 2017: 289; Aslan, 2009: 371).

Kırgızların Kiril alfabesini kullanmaya başlamalarıyla birlikte Kırgız Türkçesine Rusçadan birçok kelime girmiş ve Kırgız Türkçesinin yapısı Rus diline benzetilmeye çalışılmıştır. Kırgızistan'da 1939 yılına kadar kişilerin soyadlarına "uulu, kızı" sözcükleri eklenirken, Kiril alfabesine geçişle birlikte bu sözcükler Rus diline uygun olarak "ov" ve "ova/eva" ekleriyle yer değiştirmiş, ayrıca Kırgız Türkçesinde kullanılan birçok terim Rusçaya uygun hâle getirilmiştir (Altımışova, 2013: 88; Çakın, Akman, 2017: 289).

Alfabeden sonra sıra imlâ meselesine gelmiştir. Rus hâkimiyeti öncesi Arap alfabeli Kırgız yazısının oturmuş bir imlâsı yoktu. Latin alfabesine geçme aşamasında Bakü 1. Türkoloji Kurultayında imla konusu da ele alınmış, Kurultayın 6. ve 7. toplantısında Türk lehçelerinin imla meselesi tartışılmıştır. Türk toplulukları arasında alfabelerin yakınlaştırılması gibi imla konusunda da birlik sağlanmaya çalışılmış, 11 Mayıs 1924 tarihinde Umumittifak Yeni Türk Alfabesi Merkez Kurulu oluştuktan sonra birbiri ardınca Taşkent, Kazan ve Alma-Ata şehirlerinde imla kongreleri düzenlenmiştir (Baytok, 2019: 55). Kırgızistan'da imla kılavuzu hazırlama sorumluluğunu Kırgız aydınlarından Hüseyin Karasayev üstlenmiştir. Karasayev Kırgız imlâ ve noktalama kurallarının taslağını hazırlamış ve taslak, yasalar gereği Rus aydını Y. Yantsin tarafından gözden geçirilip onaylandıktan sonra 1948'de yayımlanmıştır. Bu kılavuz 1953'te gözden geçirilip bazı düzenlemeler yapılmıştır. Kırgız alfabesi hazırlanırken Kırgız Türkçesinin iç yapısı dikkate alınmadığı gibi, imla

kuralları da Rus bilim adamlarının gösterdiği şekilde hazırlanmış ve kabul edilmiştir. Bu durum hem yazı diliyle konuşma dili arasında farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuş, hem de Kırgız Türkçesinin öğretiminde pek çok zorluğu beraberinde getirmiştir (Kamçıbekova, 2006: 33-34).

3. Kırgızistan'ın Bağımsızlık Devrinde Alfabenin Durumu (1991- …)

Eski Sovyet coğrafyasında, bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetlerinde dil ve bununla bağlantılı olarak alfabe konusu bağımsızlık sonrası dönemde en önemli konulardan birini oluşturmuştur. Kırgızistan'da ise tartışmalar bir taraftan ikidillilik, millî dil, ana dili ve Kırgız Türkçesinin statüsü üzerine yürütülürken, diğer taraftan da alfabenin değiştirilmesi üzerine yoğunlaşmış, Sovyetler Birliğinin dağılmasının hemen ardından, millî kimlik oluşturma bağlamında Kiril harflerini değiştirme konusu gündeme gelmiştir. "Ancak tek alternatif Latin harfleri olmamıştır. Arap, hatta Orhon yazısı bile bir seçenek olarak tartışılmıştır. Latin harflerini savunanların bir bölümü, 20. yüzyılın başında Türk halkları tarafından kullanılmış olan ortak Latin alfabesini, bir kısmı bunun ek yapılmış biçimini, bir kısmı da birkaç harf ekleyerek Türkiye Türkçesinin yazımında kullanılan Latin alfabesini önermiştir" (Demir, Yılmaz, 2014: 52).

Kırgızistan 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilân ettikten sonra sosyal, ekonomik, siyasî pek çok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Böyle bir ortamda dil konuları elbette başlangıçta gerektiği şekilde ele alınamamıştır. Bu aşamada, bağımsızlık ilânlarının ilk gününden itibaren, Türkiye kardeş ülkelere her alanda yardım ve destek vermeye başlamış ve ekonomik, siyasî, kültürel alanlarda birçok girişimde bulunmuştur (Baytok, 2019: 64).

Bu çerçevede "alfabe ve dil meselelerine dair yapılan çalışmalardan ilki Türkiye'de 18-20 Kasım 1991 tarihinde Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından 'Milletlerarası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu' adıyla gerçekleştirilmiştir. Sempozyuma Türkiye'den 9, Kazakistan'dan 5 (1'i Uygur), Azerbaycan'dan 3, Başkurdistan'dan 2, Çuvaşistan, Dağıstan, Kırım, Moldova (Gagavuz), Kabardey-Balkar bölgelerinden 1'er bilim adamı katılmıştır. Türk cumhuriyet ve topluluklarının çoğunlukla tanınmış bilim adamlarının katıldığı bu toplantıda ilk defa 34 harfli çerçeve Türk alfabesi benimsenmiştir. Buna göre en kalabalık konuşura, en köklü ve kesintisiz yazı dili geleneğine sahip olan Türkiye Türkçesinin alfabesi esas alınacak, geri kalan Türk lehçeleri ihtiyaçları olması durumunda ek harfler kullanabileceklerdir. Bu alfabede Türkiye Cumhuriyeti'nin hâlen kullanmakta olduğu 29 harften başka şu harfler bulunmaktadır: /ä/ (açık e), /x/ (sızıcı h), /q/ (art damak k'si), /ŋ/ (damak n'si), /w/ (çift dudak v'si). Toplantıda ayrıca bütün Türk dilli halkların Latin harflerine geçmeleri ve 34 harfli bu alfabe içinden seçim yapmaları önerilmiştir. Türk lehçeleri için kabul edilecek tüm Latin kökenli alfabelerin sesçil olması ve farklı dillerdeki aynı sesler için aynı harflerin kullanılması da öneriler arasında yer almıştır. 29 Eylül-2 Ekim 1992'de Bişkek'te toplanan Türk Cumhuriyetleri Eğitim Bakanları ve Türk Toplulukları Eğitim Temsilcileri 2. Konferansında, 8-10 Mart 1993 tarihinde Türk İş Birliği Kalkınma Ajansı (TİKA) tarafından Ankara'da düzenlenen ve beş bağımsız Türk Cumhuriyetinden bilim adamlarının katıldığı Alfabe ve

İmlâ Konferansında, ayrıca 21-23 Mart 1993'te Antalya'da yapılan Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk-Kardeşlik ve İş Birliği Kurultayında bu mesele ele alınmış; 34 harfli Ortak Türk Alfabesine geçiş teyit edilmiştir. Böylece basit ve düzenli ses farklarıyla karakter kazanan Türk lehçelerinin ortak bir yazım geleneğiyle okuma-anlama oranlarının çok yukarı çekilebileceği gerçeği göz önünde tutularak ve 1926 Bakü Kurultayı sonrasında kaçırılan fırsata karşılık, doksanlarda Ortak Türk Alfabesi gerçekleştirme imkânı yeniden elde edilmiştir (Ercilasun, 1997: 113-114; Demir, Yılmaz, 2014: 52-53, 59; Yaman, 2001: 463; Açık, 2008: 5; Abdiyeva, 2017: 106; Demirci, 2011: 229; İbrahimov, 2016: 217; Şahin, 2013: 449, 450-451).

Marmara Üniversitesinde yapılan bu toplantıdan 35 gün sonra, 25 Aralık 1991'de Azerbaycan Latin alfabesine geçme kararı almış ve on yıllık aşamalı bir süreçten sonra 1 Ağustos 2001'de tümüyle Latin harflerine geçmiştir. Ancak Azerbaycan /ä/ harfi yerine /ə/'yi kabul etmiş, bu kabul de 34 harfli ortak alfabeden ilk sapma olmuştur. Daha sonra 12 Nisan 1993'te Türkmenistan (tam geçiş 1 Ocak 2000'de gerçekleşmiştir), 2 Eylül 1993'te de Özbekistan (tam geçiş 2010'da gerçekleşmiştir) Latin alfabesini kabul etmiştir. Bu iki Türk Cumhuriyetinin kabul ettiği alfabede de ortak alfabeden sapma epeyce fazladır. Türkmenistan /ı/ yerine /y/, /y/ yerine /ÿ/, /c/ yerine de /j/'yi kabul etmiştir. Özbekistan bir yandan /ş/, /ç/ gibi harflerin İngilizcedeki yazılışları olan /sh/ ve /ch/'yi esas alırken bir yandan da yuvarlaklaşan /a/ ile /o/'nun tek kodla gösterilmesini (o) kabul ederek iki farklı harfi birleştirmiştir. Daha sonra 13 Mayıs 1993'te Gagauz Türkleri, 31 Temmuz 1993'te Kırım Türkleri, 26 Şubat 1994'te de Karakalpak Türkleri Latin alfabesine geçme kararı almış ve Gagauz Türkleri 13 Mart 1993'te Latin alfabesine geçmiştir. Nihayet 1999 yılında Tataristan da Latin alfabesine geçmeyi kabul etmiş, ancak Rusya Federasyonu'nun 15 Kasım 2002'de çıkardığı "Tüm Rusya Federasyonu içerisindeki halkların Kiril alfabesine devam etmesi" konusundaki kanun sonucunda Kazan Tatar Türkleri Kiril alfabesini kullanmaya devam etmek zorunda kalmışlardır. Ancak Latin alfabesine geçiş konusu Tataristan'da, en azından şimdilik, askıya alınmışsa da basın yayında kısmen Latin alfabesi kullanılabilmektedir (Açık, 2008: 5; Abdiyeva, 2017: 107; Demirci, 2011: 229; Demir, Yılmaz, 2014: 53-54; İbrahimov, 2016: 217; Şahin, 2013: 451-452).

Türkiye'de alfabe konusunun ele alındığı ikinci toplantı 4-8 Mayıs 1992'de Ankara'da yapılan ve Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığınca düzenlenen "Sürekli Türk Dili Kurultayı"dır. Kurultayın Alfabe Komisyonunda daha önce Marmara Üniversitesinde benimsenen 34 harfli çerçeve alfabe aynen kabul edilmiştir. Alfabe komisyonundan başka Yazım ve Yazı Dili Komisyonlarının da toplandığı kurultaya Türkiye'den çok sayıda delegenin yanı sıra Azerbaycan'dan 8, Kırgızistan'dan 5, Kazakistan'dan 3, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinden 3, Özbekistan'dan 2, Başkurdistan'dan da 1 bilim adamı katılmıştır (Ercilasun, 1997: 114-115).

29 Eylül-3 Ekim 1992'de Kırgızistan'ın başkenti Bişkek'te toplanan "Türk Cumhuriyetleri Eğitim Bakanları ve Türk Toplulukları Eğitim Temsilcileri İkinci Konferansı" tavsiye kararı alarak "dünya ile bütünleşmede ve çağdaş bilim ve teknolojinin imkânlarından ülke halklarını

yararlandırmada etkin bir araç olduğu kabul edilen Latin alfabesine geçiş için ülkelerin bilimsel çalışmalarının uygun olacağı" görüşü benimsenmiştir (Ercilasun, 1997: 115).

Yine Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı TİKA beş bağımsız Türk cumhuriyetine resmî bir davet yaparak 8-10 Mart 1993'te Ankara'da bir "Alfabe-İmlâ Konferansı" toplamıştır. Türkiye'den 9, Özbekistan'dan 4, Azerbaycan ve Kazakistan'dan 3'er, Kırgızistan ve Türkmenistan'dan ise 2'şer bilim adamının katıldığı konferansta 34 harfli çerçeve alfabe "Ortak Türk Alfabesi" adıyla yeniden kabul edilmiştir. Konferansın sonuç bildirgesinde her Türk cumhuriyet ve topluluğunun bu 34 harften istifade etmesi, bir ses için bir harf prensibi, ortak sesler için aynı işaretlerin kullanılması görüşleri benimsenerek karar altına alınmıştır. 21-23 Mart 1993'te yine Türkiye'nin Antalya şehrinde yapılan Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İş Birliği Kurultayında da yine alfabe konusu ele alınmıştır. Kurultaya Türkiye'den ve diğer Türk cumhuriyetlerinden çok sayıda siyasî ve bilim insanı katılmıştır. Kurultayın Dil-Alfabe Komisyonu 34 harfli çerçeve alfabeyi aynen kabul etmiştir (Ercilasun, 1997: 115-116; Demir, Yılmaz, 2014: 54).

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere 1992 yılından bu yana 34 harfli ortak Türk alfabesinin Kırgız dilbilimcileri tarafından değişik toplantılarda kabul edilmiş olmasına rağmen, 2025 yılına kadar Latin alfabesine geçme aşamasında olan Kazakistan bir kenara bırakılırsa, Kırgızistan bağımsız Türk Cumhuriyetleri içinde Latin alfabesine geçemeyen tek Türk cumhuriyeti olarak durmaktadır. Aslında "2017 yılında Kazakistan'da Latin alfabesine geçiş konusunun gündeme gelmesi ve Ekim ayının sonunda da yeni alfabe tasarısının onaylanmasının ardından bu konu Kırgız parlamentosunda da gündeme gelmiş ve bu konuda öncelikle Latin alfabesi uzmanlarını yetiştirmek gerektiği yönünde bir öneri dile getirilmiştir. Ayrıca Latin alfabesine geçişin zamanın getirdiği bir ihtiyaç olduğu, Latin alfabesinin yeni teknolojileri geliştirmede kolaylık sağladığı ve en önemlisi Kırgız ulusal kimliğinin korunması açısından önemli olduğu vurgulanmıştır (Abdiyeva, 2017: 113).

Kırgızistan ve Türkistan coğrafyasındaki diğer bağımsız Türk Cumhuriyetleri her ne kadar bağımsızlıklarını kazanmış olsalar da onların Rusya'yla ilişkileri ekonomik ve siyasî olarak çok sıkı şekilde devam etmektedir. Ayrıca bu ülkelerdeki siyasî liderler, Sovyet devrinde Rus eğitim sisteminden geçmiş olmalarının da etkisiyle çoğunlukla Rus yanlısı politikalar benimsemektedirler. Rusya da hem ekonomik nedenlerle hem de çok sayıda vatandaşının o ülkelerde yaşaması nedeniyle eski Sovyet coğrafyasından elini çekmiş değildir. Bütün bu koşullar altında Kırgızistan'da Rusçanın etkisinin azaltılması da en azından yakın bir gelecekte pek mümkün gözükmemektedir. Bağımsızlıktan bu yana Latin alfabesine geçiş Kırgızistan'da hükûmetlerin hep gündeminde olmuş, 2019'da kaynak bulunması koşuluyla Latin alfabesine geçme niyeti ifade edilmiş, ancak bu konuda bugüne kadar somut bir adım atılamamıştır. Ancak her şeye rağmen Kırgızistan da büyük olasılıkla yakın bir gelecekte Latin alfabesine geçecektir.

3.1. Neden Latin Alfabesi?

Her alfabe değişiminde olduğu gibi Kırgızistan'daki alfabe değiştirme meselesinde de farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazıları Kiril alfabesiyle devam edilmesini, bazıları Arap alfabesinin kabul edilmesini, bazıları Latin alfabesine geçilmesini, bazıları da Göktürk yazısının alınmasını önermişlerdir. Ancak bugün Kırgızistan'da tartışılacak konu, 20. yüzyılın başında olduğu gibi "Hangi alfabe?" sorusu değildir. Türk halklarının genel yolu takip edilecek ve 21. yüzyılın talepleri doğrultusunda, küresel entegrasyon sürecinde önemli bir yer edinmek için Latin alfabesine geçilecektir. Bu, öncelikle içinde bulunulan çağın bir gereği, dünyayla entegrasyonun bir yoludur.

Burada Çin, Japonya, Kore, Rusya gibi farklı alfabeleri kullanan ülkeler geri mi kaldılar? Dünyadan kopuk mu yaşıyorlar? gibi sorular akla gelebilir. Ancak Türk dünyasının bir parçası olan Kırgızistan için durum bundan ibaret değildir. Kırgızistan'ın Türk dünyasıyla birlikte hareket etmek, "dilde, fikirde, işte birlik" gibi bir sorumluluğu da vardır ki bu, önceki nedenden daha önemlidir. Türk toplulukları 20. yüzyıla gelene kadar diğer pek çok konuda olduğu gibi yazıda da birlik içinde olmuşlardır. 20. yüzyılın başında da Türkler toplu halde Arap alfabesini bırakıp Latin alfabesine geçmişler; ancak dış etkilerle bu birlik yeniden bozulmuştur. 1991'deki bağımsızlıktan sonra yeniden her alanda birlik olmak için fırsat doğmuştur. Bugün Kırgızistan hariç bağımsız Türk dünyası, aralarında küçük bazı farklar olsa da Latin alfabesinde birleşmiştir. Nihai hedef aynı sese aynı işaretin alındığı Ortak Türk alfabesidir. Bugün de buna çok yaklaşılmıştır.

Diğer taraftan Kırgızistan'ın Latin alfabesine geçmesi aslında bir alfabe değiştirme değil, eski alfabeye geri dönüştür. Latin alfabesine dönüş, Kırgız Türkçesinin fonetik yapısının tekrar net bir görünüme kavuşmasını sağlayacak, Kiril alfabesinin dilin doğasını etkileyen olumsuz yönlerini ortadan kaldıracaktır. Yine Latin alfabesine geçiş, Kırgız Türkçesinin bağımsız olarak ve alfabenin çevirisi olmadan dünya bilgi kaynaklarına girmesine olanak sağlayacaktır. Böylece ana dilin olanaklarını sınırlayan ve dilde ödünç alınan her kelimeyi veya yeni terimi Rusça yazımına bağlayan bağımlılıktan kurtulacaktır (Cumakunova, 2021, https://www.qyrgyz.com/post/qyrgyz-latyn-gulzura-cumakunova-03032021-rus).

Bugün dünyanın büyük bölümü Latin alfabesi kullanmaktadır. Bu nedenle Latin alfabesi uluslararası ilişkileri ve uluslararası ticareti de kolaylaştıracaktır. Günümüzde bilgisayar programlarının çoğu Latin harfiyle yazılmakta, klavyeler Latin alfabesiyle hazırlanmaktadır. "Ama bilgisayarlarda Türkçe karakterler yok." denecek olursa da bugün Türk ülkeleri kendi bilgisayarını üretmeye muktedirdir. Çin karakterlerinin bile özel programlarla rahatça yazılabildiği günümüzde Latin karakterlerini yazmak hiç de zor olmayacaktır. Ayrıca Latin alfabesine geçildiği takdirde harf sayısı azalacak, Kırgız Türkçesinin yazımı kolaylaşacaktır.

Eğer "Kırgızistan'da resmî dil Rusçadır ve her iki dilde de resmî yazışmalar yapılmaktadır, evrak işlerini iki farklı alfabede yazmak, durumu karmaşık hâle getirecektir." denirse de o zaman şunu sormak gerekir: Kırgızistan'da Rusça neden resmî dildir? Kırgızistan bağımsız bir ülke değil midir? Kırgızistan'ın kendi öz dili vardır ve Rusça en kısa zamanda resmî dil olmaktan

çıkartılmalıdır. Böylece herhangi bir sorun da kalmayacaktır. Bugün İngilizce, Almanca vs. diller nasıl öğretiliyorsa elbette isteyenlere Kiril alfabesi ve Rusça da öğretilmeye devam edilmelidir.

Alfabe farklılığı lehçelerimizin karşılıklı olarak öğretimini de zorlaştırmaktadır. Bugün Türk Cumhuriyetlerinden Türkiye'ye gelen ya da Türkiye'den oralara giden gençlerin alfabe farklılığı dolayısıyla derslerdeki başarı seviyeleri düşmekte, alfabe öğretimi için çok zaman harcanmaktadır. Ortak Latin alfabesi, bu sorunu da ortadan kaldıracaktır.

Kırgızistan elbette Latin alfabesine geçmeyi istemekte ve planlamaktadır. Kırgızistan'da Latin harflerinin kabulünün önemi ve gerekliliği konusu siyasîler ve bilim adamları tarafından bağımsızlığın hemen ardından dile getirilmeye başlanmıştır. Ancak bu konudaki en önemli engel ülkenin ekonomik durumudur. Alfabe değişikliği her şeyden önce ekonomiler için büyük bir mali yüktür. Kırgızistan'ın ekonomik durumu ise şu an için Latin alfabesine geçiş sürecinin masraflarını kaldırabilecek durumda değildir. Bunun yanı sıra Kırgızistan'da Rus nüfusun etkisi, Rusya ile ilişkilerdeki hassasiyet, Rusçanın ikinci resmî dil olarak anayasada yer alması ve bu dilin sosyal hayatta aktif kullanılışı Latin alfabesine geçişi zorlaştırmaktadır (Abdiyeva, 2017: 113; Şahin, 2013: 454). Kırgız ekonomisinin Rusya'ya bağımlılığı da alfabe değişikliğine karşı ciddî bir direniş oluşturmaktadır. Bir başka ve çok önemli etken de bu değişikliğin son elli yılda yazılmış eserleri topluma unutturma tehlikesidir. Üstelik bu son elli yıl, Türk Cumhuriyetlerinde yazılı kültürün en üst düzeye ulaştığı dönemdir (Demir, Yılmaz, 2014: 53). Ancak bu "Kiril alfabesi ile yazılmış olan mirastan uzak kalınacağı" iddiası bugün için gerçekçi değildir. Günümüzde Kiril alfabesiyle yazılmış herhangi bir kitap, belge veya arşiv materyalini aynı anda birkaç dile çevirmeyi mümkün kılan teknolojiler ortaya çıkmıştır. Bağımsızlıktan bu yana Latin alfabesine geçiş Kırgızistan'da hükûmetlerin hep gündeminde olmuş, 2019'da kaynak bulunması koşuluyla Latin alfabesine geçme niyeti ifade edilmiş, ancak siyasî olarak bu konuda bugüne kadar maalesef somut bir adım atılamamıştır.

3.2. Yeni Kırgız Latin Alfabesi Üzerine Çalışmalar

Her şeye rağmen son zamanlarda konu daha çok gündeme gelmekte, bilim insanları tarafından Latin temelli alfabe taslakları hazırlanmaktadır. Alfabe değişimi konusunda en yoğun çalışan ve bu alana katkı sağlayan bilim insanlarından biri 1993 yılından beri Ankara Üniversitesi DTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Gülzura Cumakunova'dır. Kendi Latin alfabesi taslağını hazırlayan Cumakunova ilk olarak Eylül 2019'da Cusup Balasagın adlı Kırgız Ulusal Üniversitesinde Kırgızistan bilim, kültür, siyaset insanlarının ve yerel-uluslararası medya temsilcilerinin katılımıyla Kırgız Latin alfabesi taslağını sunmuş, sosyal medya üzerinden de bu alfabeyi tanıtmıştır. Yine Cumakunova 3 Mart 2021'de, Latin alfabesine geçen kardeş halkların deneyimlerini dikkate alarak ve 1993 yılından bu yana tüm çalışmaları özetleyerek oluşturduğu kendi Latin alfabesi taslağını sunmuştur. Bu yeni Kırgız Latin alfabesi projesi hem yurt içi hem de yurt dışında büyük yankı uyandırmış, hatta Kırgızistan

parlamentosunda tartışmalara neden olmuştur. "Gülzura Cumakunova sosyal medya hesabı üzerinden yaptığı açıklamada, *Sanal ortamda da olsa çağımızın talebi olan Latin yazısını hemşerilerimin yazışmalarında kullanmalarına katkı sağlayacağını, düşünsel anlamda çalışma yapılabileceğini düşünüyorum.* ifadelerini kullanmıştır (Cumakunova, https://qha.com.tr/haberler /kirgizistan-da-latin-alfabesi-icin-taslak-hazirlandi/80661/) (18.03.2021)

Cumakunova'nın Latin alfabesi taslağı ek sembol ya da işaretlere gerek duymayan tek sese tek işaret prensibiyle hazırlanmış, diftong (*iki ünlüden oluşan bileşik ses)*, digraf (tek sesi temsil eden iki harf) ya da trigraf (tek sesi temsil eden üç harf) içermeyen, yazma ve okuma kolaylığını dikkate alan oldukça pratik bir alfabedir. Ayrıca bu alfabenin edebî dilin tüm seslerini tam olarak yansıtmasına dikkat edilmiştir. Örneğin Kiril alfabesinde tek harfle gösterilen /k/ sesi Kırgız Latin alfabesinde ön damak /k/ sesi ile art damak /q/ sesi şeklinde ayrı işaretlerle gösterilmiştir. Türkiye Türkçesinden farklı olarak Kırgız Türkçesinde bu sesler arasındaki fark oldukça hissedilir derecede olduğu için ayrılması doğru olmuştur. Yine doğru şekilde ön damak /g/ sesi ile art damak /ğ/ sesi de Kiril alfabesinin aksine bu alfabede ayrılmıştır.

Cumakunova'nın alfabe taslağı büyük oranda Ortak Türk alfabesiyle uyumlu olmakla birlikte ayrıldığı noktalar da vardır. En önemli fark /y/ sesinin /j/ ile, /ı/ sesinin de /y/ ile gösterilmesidir. Bu taslak /ı/ sesinin /y/ ile gösterilmesi bakımından Türkmen Latin alfabesiyle uygunlaşmaktadır. Nazal /n/'nin Özbek Latin alfabesinin aksine, tek işaretle (/ñ/) gösterilmesi alfabede harf kalabalığını önlemesi ve yanlış okumalara (sesi n ve g şeklinde ayırarak) meydan vermeyecek olması bakımından önemlidir. Yine ön damak /h/ sesi ile art damak /x/ sesi de alfabede ayrı ayrı yer almıştır. Bu alfabe taslağı Ortak Türk alfabesine bire bir uymasa da büyük oranda yaklaşmış bulunmaktadır.

Bu alfabe taslağında Rusça kelimelere has olan çift sesli harfler de atılmıştır. Çünkü bu harflerin ifade ettiği sesleri karşılayan harfler zaten alfabede yer almaktadır. Yine Kırgız Türkçesinde fonolojik bir farklılık göstermeyen /e/ sesi, Kiril alfabesinde kelimedeki konumuna bağlı olarak iki farklı işaretle (э, e) gösterilmekteydi. Yeni Latin alfabesinde bu harf de her konumda aynı şekilde yazılacaktır: эне > *ene* "ana", эртең > *erten* "yarın", кечээ > *keçee* "dün" vb. Ayrıca iletişim çağında yaşadığımız gerçeğinden hareketle bu alfabeye uluslararası kelimeler için /w, x, ẓ/ harfleri de eklenmiştir.

Cumakunova hazırladığı bu alfabenin dayandığı ilkelerden birinin de "halen kullanılmakta olan veya önerilen diğer Türk halklarının Latin alfabeleriyle ortaklığın korunması" olduğunu da ifade etmiştir (https://www.qyrgyz.com/post/qyrgyz-latyn-gulzura-cumakunova-03032021-rus). Bugün alfabe konusundaki deneyimler arttıkça, ondan dersler çıkardıkça, Türk halklarının Latin alfabeleri varyantlarının da gelişiyor olması ve ortak özelliklerin sayısının artması sevindirici bir durumdur.

Ortak alfabe Türk dünyasının nihai hedefi olan "ortak iletişim dili"ne giden yolun da ön koşullarından biridir. Bugün geldiğimiz aşamada Türk devlet ve toplulukları dil konusunda daha

bilinçli ve duyarlı hâle gelmiş ve birlik olma yönünde irade ortaya koymuşlardır. Ortak Türk Alfabesi önünde bugün ekonomik nedenler dışında bir engel kalmamıştır. Bağımsızlığın ilk yıllarında Türk toplumları birbirini tanımama, aceleye getirme, farklı olma isteği gibi nedenlerle bazı uygun olmayan alfabeler oluşturmuşlardır. Bu hatalar da yavaş yavaş düzeltilmektedir.

4. Yeni Kırgız Latin Alfabesine Geçerken Nelere Dikkat Edilmeli?

Bugün Türk dünyası Latin alfabesinde birleşme kararı almıştır. Ancak Latin alfabesine geçmek ortak alfabeye sahip olmak anlamına gelmemektedir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır:

1. Alfabe değişikliği ilk bakışta bir dil ve eğitim sorunu olarak görülmekle birlikte özü itibarıyla siyasî bir konudur. O nedenle bu iş için gerekli olan ilk şey güçlü bir siyasî irade ve belirli aşamalara bölünmüş tutarlı bir devlet programıdır. Alfabe değişikliği elbette devlet için büyük bir malî yük getirmektedir. Ancak yeniliklerin çoğunun dijital ortamda gerçekleştirildiği çağımızda, yazıyı değiştirmenin maliyeti 1920'lerde olduğu kadar yüksek ve zaman alıcı olmayacaktır.

2. Türk halkları arasında genetik, tarihî ve kültürel akrabalık vardır. Alfabe değiştirme meselesinde bu husus öncelikli olarak dikkate alınmalıdır. Özellikle devleti yönetenlerin kendilerinin Türk dünyasının bir parçası oldukları şuurunda olup buna göre hareket etmeleri ve ortak Türk alfabesini dikkate alıp mümkün olduğunca alfabelerini yakınlaştırmaya çalışmaları gerekir. Bu niyetle yola çıktıktan sonra yapılacak en önemli iş, "Türk Dünyası Ortak Alfabe Komisyonu" oluşturmaktır. Hem Latin alfabesine yeni geçecek olanlara yol göstermek hem de daha önce geçmiş olanlarda meydana gelebilecek sorunlara çözüm üretmek amacıyla tüm Türk ülkelerinin temsilcilerinden oluşacak geniş kapsamlı ve her tür görüşün tartışılabildiği bu komisyonda dilbilimcilerin yanı sıra eğitimci, sosyolog, ekonomist, tarihçi, felsefeci ve siyasetçi gibi konuyla ilgili olan her tür alanın temsilcileri de yer almalıdır. Çünkü alfabe değişikliği ekonomik, sosyal, dilbilimsel vb. pek çok yönü olan bir konudur.

3. Alfabe değiştirmek kolay bir iş değildir; o nedenle hemen değiştirilemese bile uzmanlar tarafından gerek bilim çevrelerinde gerek basın-yayında ve gerekse halk arasında tartışılmalı ve linguistik, ekonomik, sosyal vb. her mesele netleştirilmelidir. Tartışmalar vasıtasıyla halk bu fikre alıştırılmalı, eğitim kurumlarının ve bilim insanlarının önerileri dikkate alınıp incelenmelidir. Görevler tespit edilip bunları uygulama zamanları ile maliyetleri ortaya konmalı, sorumlu resmî kurumlar belirlenmelidir. Bu çalışmalar oldukça zaman alıcıdır. O nedenle şimdiden başlanmalı, ekonomik koşullar elverdiğinde de değişim sağlanmalıdır. Kırgızistan'ın önünde bu konuda bağımsızlıktan hemen sonra Latin alfabesine geçen Azerbaycan, Türkmenistan gibi ülkeler yanında 93 yıllık bir tecrübeye sahip Türkiye örneği durmaktadır. Bu ülkelerin tecrübelerinden de faydalanılmalıdır. Bugün Kırgızistan'da bu çalışmaların büyük çoğunluğu yapılmaktadır.

4. Genel olarak Türk dünyasında "aynı sese aynı harf" prensibine uyulmalı, Kırgız Latin alfabesinin de mümkün olduğunca Ortak Türk Alfabesine uygun olması sağlanmalıdır. Böylece

kardeş halklar arasında yazılan eserler kolayca okunabilecek, bu da kültürel açıdan yakınlaşma sağlayacaktır. Bu durum aynı zamanda Türk toplumlarının dillerinin benzerliklerini de açıkça ortaya koyacaktır. Ortak alfabeyi esas almak tüm harflerin aynı olacağı anlamına gelmemektedir. Örneğin nazal /n/ (ñ) sesi Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmamaktadır. Ancak Kırgız Latin alfabesine bu sesi almak zorunludur.

5. Yeni Kırgız Latin alfabesinde "bir sese bir harf" prensibi esas alınmalıdır. Kiril alfabesinde tek işaretin iki sesi karşılaması (ц-ts, щ-şç), "alfabede ayrı ayrı bulunan /y/ ile /a, o, e, u/ seslerinin yan yana kullanıldıklarında yotlaşarak Rus alfabesine has tek bir işaretle (Я-ya, ё-yo, e-ye, Ю-yu) gösterilmesi gibi karmaşa yaratan bir durum vardır. Fakat aynı hadise /y/ sesinden sonra gelen /o, ı, ü, i/ ünlüleri için düşünülmemiştir. Bu ise tamamen Rusçaya has seslerin sembolü olan harflerin millî alfabeye zorunlu olarak sokulması demektir. Ayrıca fonetik sisteminde uzun ünlüleri bulunan Kırgız Türkçesi gibi diller için yotlaşma hiç uygun değildir. Uzun ünlünün bir tanesi yotlaşırken, diğeri dışarıda kalmakta, yani bir ses, harf olarak ikiye ayrılmış olmaktadır" (Cumakunova, 2001). Oysa tek sese tek işaret prensibine uygun olarak oluşturulacak bir alfabe daha pratik, daha sade olacak ve kolay öğretilebilir hâle gelecektir.

Gerekirse alfabeye noktalı harfler alınmalı, ama /ch/, /sh/ gibi çift harflerden kaçınılmalıdır. "Dilbilimdeki 'en az çaba yasası' gibi alfabede de de 'en az çaba' ilkesi esas alınmalıdır. Bir harf yerine iki harf yazmak veya iki tuşa basmak için daha fazla çaba ve zaman harcamak gerekir" (Ercilasun, 2020: 15).

6. Alfabedeki Rusça seslerin olduğu gibi telaffuz edilmesi talebi, ardından imlâda da Rusça kuralların alınmasını getirmiştir. Rusça ve Rusça vasıtasıyla giren uluslararası kelimelerin Rusça telaffuzuna uygun şekli alınmıştır. Böylece alfabe, imlâ gibi millî dilin kendine has özelliklerini yansıtan unsurlar Kırgız Türkçesinin değil, Rusçanın yapısı esas alınarak oluşturulmuştur. Neticede mükemmel bir şekilde Rusça konuşan, ancak kendi dilinin seslerini çıkaramayan bir nesil meydana gelmiştir (Cumakunova, 2001). Bu nedenle alfabe ve imla ana dilin özelliklerine göre oluşturulmalıdır.

7. Kiril alfabesinde sadece Rusça kelimelerde kullanılmak üzere alfabeye pek çok harf alınmıştır. Kırgız Latin alfabesinde alıntı kelimelere has, Kırgız Türkçesine yabancı olan hiçbir ses alfabeye alınmamalı, alıntı kelimeler Kırgız Türkçesinin ses sistemine uyarlanmalıdır.

Sonuç

Kırgızistan'da Latin alfabesine geçme meselesi bağımsızlıktan bugüne değin konuşulan, tartışılan bir konudur. Nasıl geçilecek, alfabe nasıl olacak, nereden başlanacak, ekonomik yükü ne kadar olur, halk hazır mı, geniş kitlelerin eğitimi nasıl olacak vb. pek çok soru sorulmakta ve cevap aranmaktadır. Şurası bir gerçektir ki gerek Türk dünyasıyla gerekse de Batı dünyasıyla bütünleşmek için Kırgızistan muhakkak Latin alfabesine geçmelidir. Bu, öncelikle Türk dünyasında ortak alfabe ve ortak konuşma dili konularına atılmış önemli bir adım olacaktır. Bugün küreselleşen ve internet

teknolojisine sahip olan dünyada Kırgız halkı zaten Latin alfabesine aşinadır. Bu bakımdan öğretimi çok zor olmayacaktır.

Günümüzde 1920'li yıllarda yapılan "Arap alfabesi mi, Latin Alfabesi mi, Kiril alfabesi mi", hatta bağımsızlıktan sonra yapılan "Arap-Kiril-Latin alfabesi" tartışmaları aşılmıştır. Bağımsız Türk devletlerinin çoğunluğu Latin alfabesini seçmiştir. Kiril alfabesiyle dil birliği bozulan Türk Dünyasının tekrar Latin alfabesinde birleşmesi hem ekonomik bakımdan hem de kültür mirasımızın korunması bakımından çok faydalı olacaktır. Ayrıca Sovyetlik ve Rusluk ile özdeş olan Kiril alfabesinden vazgeçmek Kırgızistan'da millî kimliğin yeniden tanımlanmasına da hizmet edecektir.

Kırgızistan'da 20. yüzyılın başlarından bu yana yapılan alfabe değişiklikleri Rusların siyasî amaçları doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu sefer alfabe değişikliği herhangi bir siyasî amaç uğruna değil, dilin kendi yapısına en uygun olacak şekilde, yazı ve okumadaki bazı zorluklara çözüm getirmek amacıyla ve Türk dünyasının hedeflerine uygun olacak şekilde oluşturulmalıdır.

Günümüzde Türk dünyasında ortak alfabe konusu güncel bir sorun olarak durmaktadır. Bugün Latin alfabesine geçen Türk cumhuriyetleri 1991'de kabul edilen Ortak Türk alfabesine tam olarak uymamış olsalar da büyük oranda yaklaşmışlardır. Kırgız Latin alfabesinin de ortak alfabeye uyması, en azından yaklaşması için herkes üzerine düşeni yerine getirmelidir.

Kaynakça

ABDİYEVA, Rakhat, (2017), "Bağımsızlıklarını Kazandıktan Sonra Türk Cumhuriyetlerinin Dil Politikaları ve Türkiye İle Ortak Dil ve Ortak Alfabe Çalışmaları", *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi TÜRKLAD*, I, 2: 104-119.

AÇIK, Fatma, (2008), "XX. Asrın Başlarında Türk Dünyasında Yaşanan Alfabe Değişikliklerinin Sebepleri, Gelişimi ve Sonuçları", *I. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu 20-21 Kasım 2008 Bildirileri*, Ankara.

ALTIMIŞOVA, Zuhra, (2013), "Kırgızistan'da İlk Millî Gazetenin Tarihçesi (1924-1940)", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29: 73-90.

ASLAN, Betül, (2009), "Sovyet Rusya Hakimiyetinde Yaşayan Türklerin Ortak *Birleştirilmiş Türk Alfabesi*nden *Rus Kiril Alfabesi*ne Geçirilmesi", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 40: 357-374, Erzurum.

AWELBEKOVA, Şınar, (2015), "Ahmet Baytursınulı Alfabesi Prensiplerindeki Milli Değerler", *II. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, IV: 144-150, Almatı.

BAYTOK, Aysel, (2019), "Başlangıçtan Günümüze Kırgızistan'da Dil ve Eğitim Politikaları", *Diyalektolog*, 22: 45-82.

CAN, Mehmet, (2014), *Türk Dünyası Birlik Yönetimini Engelleyen Alfabe ve Dil Faktörü*, Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

CUMAKUNOVA, Gülzura, (2001), "Atatürk'ün Harf Devrimi ve Kırgızistan'da Alfabe Meselesi", *I. Uluslararası Atatürk ve Türk Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, 65-70.

CUMAKUNOVA, Gülzura, (2018), "Bağımsızlığının 27. Yılında Kırgızistan'da Devlet Dilinin Durumu", *Karadeniz Araştırmaları*, XV, 60: 124-134.

ÇAKIN, Ömer, AKMAN, Erdoğan, (2017), "Kırgızistan'da Kiril Alfabesine Geçiş Süreci ve Gazetelere Yansıması", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38: 287-297.

ÇAKIN, Ömer, NARMAMATOVA, Topa, (2015), "Kırgızlarda Latin Alfabesine Geçiş Süreci (1925-1930) ve Erkin Too Gazetesi, *II. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, IV: 136-140, Almatı.

ÇAYCI, Abdurrahman, (2002), *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Millî Bağımsızlık ve Çağdaşlaşma Önderi (Hayatı ve Eseri),* Ankara.

DEMİR, Nurettin, YILMAZ, Emine, (2014), *Bitmeyen Öykü: Alfabe tartışmaları (Rapor)*, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme- Araştırma dizisi, Ankara.

DEMİRCİ, Ümit Özgür, (2011), "Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süreci (Geçmişten Günümüze)", *Türk Yurdu Dergisi*, XXXI, 287: 225-229.

DIYKANOV, K. (1990), *Kırgız Tilinin Körsötmö Kuraldarı*, Almatı.

ERCİLASUN, Ahmet Bican, (1997), "Türk Dünyasında Alfabe ve Dil", *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, 101-110, Ankara: Akçağ.
ERCİLASUN, Ahmet Bican, (1997), "Latin Alfabesi Konusunda Gelişmeler", *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, 111-124, Ankara: Akçağ.
ERCİLASUN, Ahmet Bican, (2020), "Alfabe Değişiminde Uyulması Gereken İlkeler", *Türk Dünyasında Ortak Alfabe: Uygulamalar, Arayışlar, Teklifler*, Ed. Okan Yeşilot, Özlem Deniz Yılmaz, Yeşim Çağlar, Bihter Gürışık Köksal, 13-16, İstanbul: Ötüken.
ERGUN, Ayça, (2010), "Azerbaycan'da Bir Ulusal Kimlik Meselesi Olarak Alfabe Değişiklikleri", *Bilig*, 54: 139-160.
GÖMEÇ, Saadettin, (2002), *Kırgız Türkleri (Tarihten Günümüze)*, Ankara: Akçağ.
GÜNDOĞDU, Abdullah, (2014), "Türk Dil Birliğinin Sonbaharı (1926-1941 Latin Alfabesi Dönemi)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, LIV, 2: 1-18.
GÜRSOY NASKALİ, Emine, (1995), *Manas Destanı*, (Wilhelm Radloff varyantı), Ankara.
İBRAHİMOV, Elçin Alioğlu, (2016) "Türk Dünyasında Ortak Konuşma Dili Oluşturulmasında Alfabe ve İmla Sorunları", *Gazi Türkiyat*, Bahar, 18: 213-220.
KAMÇIBEKOVA, Kıyal, (2006), "Sovyet Dönemi Kırgız Türkçesinde Dil Planlaması", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 26: 31-40.
KAPAĞAN, Enver, (2014), "İlminski'nin Projeleri İle Parçalanan Türkistan'da Yeniden Birlik Çalışmaları Üzerine Görüşler ve Öneriler", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, III, 4: 1-13.
KARAMAN, Erdal, (2010), "Dünden Bugüne Azerbaycan'da Alfabe", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2: 130-143.
KERİMLİ, Latif, (2002), "Azerbaycan'da Dil Siyaseti: Alfabe ve İmla Meseleleri Tarihinden", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 14: 273-288.
KOCAOĞLU, Timur, (2020), "Türk Ülkelerinde Ortak Türk Latin Alfabesinin Onaylanması Konusundaki Son Gelişmeler ve Çözüm Arayışları", *Türk Dünyasında Ortak Alfabe: Uygulamalar, Arayışlar, Teklifler*, Ed. Okan Yeşilot, Özlem Deniz Yılmaz, Yeşim Çağlar, Bihter Gürışık Köksal, İstanbul: Ötüken, 59-63.
MEMMEDOV, Rövşen, (2015) "Türk Dünyasında Elifba Problemi", *II. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, IV: 133-136, Almatı.
MORKOÇ, Ayvaz, (2011), "Türk Harf İnkılâbı İle Millet Mektepleri ve İzmir'deki Uygulamalar", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, VI, 1: 1543-1555.
NERİMANOĞLU, Kâmil Veli, (2015), "Türk Dünyasında Devlet Dili Politikası (Azerbaycan Türkçesi Örneği)", *Aydın Türklük Dergisi*, I, 1: 71-85.
ŞAHİN, Erdal, (2013), "Türk Dünyasında Yazı Birliği: Latin Alfabesi Temelinde Yeni Türk Alfabeleri", *Yeni Türkiye*, 53: 449-457.
TASİLOVA, N. A., TOYŞUBEKOVA, C. K., KÜLMESHANOVA, S. S., (2015), "XX yy. Basındağı Kazakstanda Latın Alfabitine Köşüw Nawkanı Jäne Saldarı", *II. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, IV: 129-133, Almatı.
TINISTAN UULU, Kasım, (1928), *Ene Tilibiz*, Frunze.
YAMAN, Ertuğrul, (2001), "Tarihî Seyirden Hareketle Türk Dünyasında Ortak İletişim Dili", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Güz, I, 12: 453-474.
YILMAZ, Mehmet Yalçın, (2014), "İşgal Dönemi Türkistan'da Rus Dil Planlaması ve Cedid Hareketi", *The Journal of Academic Social Science Studies JASSS*, 29: 339-349.

İnternet Kaynalları:

CUMAKUNOVA, Gülzura, (2021), "Yeni Kırgız Latin alfabesi tarihi bir zorunluluktur", https://www.qyrgyz.com/post/qyrgyz-latyn-gulzura-cumakunova-03032021-rus (12.04.2021)
CUMAKUNOVA, Gülzura, (2001), http://ekitap.ktb.gov.tr/TR,78700/ataturkun-harf-devrimi-ve-kirgizistanda-alfabe-meselesi-.html, (23.03.2021)
https://qha.com.tr/haberler /kirgizistan-da-latin-alfabesi-icin-taslak-hazirlandi/80661/ (18.03.2021)

TATABBU' – YANGI IJODIY MAYDON

Nazora Jo'raevna BEKOVA[1]

Annotatsıya

Ma'lumki, Alisher Navoiy tatabbunavislikni adabiy yo'nalish darajasiga ko'tardi va bu bilan o'ziga xos an'ana yaratdi. Shu bilan birga asos qismini tatabbu' g'azallar tashkil etgan "Devoni Foniy"ni tartib berdi. Tatabbu' yozishga kirishgan shoir ustozlari darajasida qobiliyati borligini, o'sha shaklda, o'sha motivda she'r aytishga o'zining qodir ekanligini namoyish etadi. Adabiy ta'sir va ijodiy hamkorlik mahsuli sifatida yaratilgan payravlar tatabbunavislarning chuqur bilim, katta ijodiy kuch, maxsus tayyorgarlik, adabiy ijodiy tajribaga ega bo'lganligidan dalolat beradi. Navoiyning tatabbulari shu jihatdan xarakterlidir. Shoir yaratgan tatabbular taqlid va takrordan xoli, yangi fikr va tasvirlarga boy. An'analar zaminida originallikka intilgan Navoiy-Foniyning ustozlari g'azallariga bitgan tatabbularining ko'pchiligi badiiy mahorat bilan ijodiy rivojlantirilgan an'ana va yangilikni o'zida mujassamlashtirgan mukammal payravlar sirasiga kiradi. Alisher Navoiyning tatabbularini o'rganish jarayonida shuni kuzatdikki, shoir ba'zi g'azallarga ma'no va mazmun (g'oyasi, mavzui, obrazlari), shakl belgilari (vazn, qofiya radif) jihatidan o'xshatma tarzida tatabbu' bitgan bo'lsa, ba'zilarining vazn, qofiya va radifi saqlangan holda mazmuni erkin, she'riy san'atlar chuqur ishlangan masnu' tatabbular yozadi, ba'zi g'azallarga esa mazmunga katta e'tibor bergan holda vazn va radif yangilangan, shakl o'zgacha matbu' tatabbular ijod qiladi. Navoiy salaflari qo'llagan timsollar, adabiy an'analardan ustalik bilan foydalangan.

Hofiz g'azallari baytlari mazmunan bir-biri bilan mustahkam aloqada emas. Bu xususiyat kamchilik emas. Baytlar mustaqilligi shoirga lirik mavzudagi g'azallarga falsafiy mushohadali baytlarni joylashtirish imkonini bergan. Foniy g'azallari esa musalsalligi, ya'ni voqeabandligi bilan ajralib turadi. Ularda bir mavzu chuqur va izchil yoritiladi. Hofiz g'azallarida aks etmay qolgan jihatlarga urg'u berish, uning fikrini to'ldirish va yangi sharoitlarda rivojlantirish, mavzuni yangi-yangi tasviriy vositalar yordamida ochish Foniy tatabbu'lariga xos xususiyatdir. Alisher

Navoiy forsiy devonida Hofiz Sheroziy, Sa'diy Sheroziy, Amir Xusrav Dehlaviy, Abdurahmon Jomiy, Kamol Xo'jandiy va boshqa shoirlarga izdoshlik qilar ekan, ko'p hollarda mahoratda o'z salaflaridan ham yuqori pog'onaga ko'tarila oldi. Ular yo'lidan borib, ajib nozik his-tuyg'ularga to'la rindona, oshiqona, orifona lirik she'rlar yaratdi.

[1] Doç. Dr. Buhara Devlet Üniversitesi (BuxDU) f.f.n. İletişim: bekova.nazora@mail.ru

«ТҮРКІШІЛДІК» ҰҒЫМЫНЫҢ ИДЕНТФИКАЦИЯСЫ МЕН ЭТНОГЕНЕЗІ

Ісбек БЕРІКХАН [1]

Аннотация

Бұл мақалада «түркішілдік» ғымының мәні, шығу тегі және функционалдық ерекшелігі айқындалған. Қазақ халқы танымындағы «түркішілдік» ұғымының өзгешеліктері мен интерпретациясы, сондай-ақ болашақта қолданылу диапазоны басты назарға алынған. Зерттеу жұмысының өзектілігі аталған мәселелермен тығыз байланысты.

[1] – PhDдоктор «Семей қаласының Шәкәрім атындағы университеті» КЕ АҚ

QAZİ BÜRHANƏDDİNİN ŞEİR DİLİNDƏ FEİL

Verb In The Language Of Poetry Of Gazı Burhanaddın.

Kamil BƏŞİROV[1]

Xülasə

Ümumtürk ədəbi dilinin ərəb-fars qatqılarından təmizlənərək müqtədir bir şeir dili səviyyəsində formalaşmasında XIV əsrdə yaşanmış böyük dövlət xadimi və şair Qazi Bürhanəddinin müstəsna zəhməti və fəaliyyəti olmuşdur. Bu dövrdə doğma türk dili əsasında şeir yazmağın xeyli çətinliyinə baxmayaraq o, yorulmadan, usanmadan bu ağır və şərəfli işə girişmiş, qəlbində bəslədiyi səmimi elat sevgisini, qanında-canında olan türk fituhatçılıq ruhunu öz şeirlərinə hopdurmuş, xalq dilini cilalayaraq onu yüksək bir poeziya dili səviyyəsinə ucaltmağı bacarmışdır. Qazinin bir ədəbi məktəb sayıla biləcək bədii irsi özündən sonra gələn bir çox görkəmli türk şairləri üçün örnək olmuşdur. Türk poeziya səmasının ulduzlarından olan İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli, Əlişir Nəvai, Şah İsmail Xətai kimi bir çox şairlərin yaradıcılığına onun çox böyük təsiri vardır. Bu şairlərdə olan türkcəyə sevgi və bağlılıq Qazi Bürhanəddin yaradıcılığından qidalanmışdır. Hökmdar şairin yaratdığı əsərlər təkcə oğuz-türk şeirinin deyil, bütövlükdə başlanğıc mərhələdə türk ədəbi dilinin ən gözəl örnəyidir. Ona görə də Qaziyə təkcə Osmanlı və ya azəri türkü kimi yanaşma meylləri özünü doğrultmur, ona görə ki, şairin yaradıcılığı və düşüncə tərzi bu dil məkanı ilə məhdudlaşmır, demək olar ki, o dövrün bütün türk cöğrafiyasını əhatə edir. Şeirlərində özünə geniş yer tapmış qıpçaq, karluq dil elementləri də bu fikrə gəlməyə vəsilə olur. Bir sözlə, Yunus Əmrə, Məsihi, Füzuli, Xətai, Vaqif nə qədər azəri və ya osmanlı, Əlişir Nəvai özbək, türkmən şairidirsə, o qədər də digər türk xalqlarına məxsusdur. Bu mənada Qazi də bütün türk dünyasının ən qüdrətli söz ustadlarından biridir. Zamanında yüksək təhsil və tərbiyə görmüş şair fars şeirində olan yalançı məddahlıq əvəzinə türk şeirinə səmimi bir təbiilik bəxş etmişdir. Onun ustalıqla yaratdığı təşbeh və məcazlar qondarma olmayıb, həyati müşahidələrinə əsaslanmışdır. Məsələn, bir şeirində şair aşiqin öz sevgilisinin dodaqlarını əmməyini təzəcə doğulmuş quzunun öz anasından ağuz südü əmməsi ilə təşbeh edərək yazır:-Eşq toldu ləbində qo əmsün, Quzu içməyəmi ağuz, çələbi?

Ömrümü dövlətçilik uğrunda döyüşlərə sərf edən "Qağan aslan qaypınmaz dilkülərdən" deyən Qazi həqiqət və vətən yolunda ölməyi şərəf bilərək döşəkdə ölməyi igidlərə yaraşdırmır: Ər odur həq yoluna baş oynaya, Döşəkdə ölən igid murdar bolur.

Qazinin şeirlərini oxuduqca elə xəyal edirsən ki, guya dünyagörmüş pir çoban uşaq və gəncləri bir dəyədə başına cəm edərək onlarla söhbət edir. Xalqın dilini və məişətini gözəl bildiyindəndir ki, o, öz şeirlərində dönə-dönə bu tükənməz xəzinədən bəhrələnmişdir. Xalq dilində tez-tez işlədilən qadan alım, sənə canım qurban kimi isti-ilıq ifadələr Qazi şeirlərinə doğma bir ovqat qatır: Gözi oxuna dedim; ox, canım sənə qurban, Bir ox ilə hələ şol qoşa yaya irdik axı.

Mövzu və məndərəcə genişliyi ilə yanaşı, Q. Bürhanəddin yaradıcılığı dilin leksik, fonetik və frazeoloji imkanlarından istifadə zənginliyinə görə də diqqəti cəlb edir. Qaziyə qədərki və sonrakı klassiklərimiz sırasında onun qədər növbənöv hərəkət bildirən sözlərdən, feillərdən istifadə edən ikinci bir şair tapmaq qeyri-mümkündür. Çağdaş dil mövqeyindən yanaşdıqda görmək olur ki, bu feillərin əksəriyyəti osmanlıcaya qədər çox işlək olsalar da, artıq unudularaq arxaikləşmiş, yaxud bəzi türk dilləri və dialektlərində qalsa da, oğuz qrupu türk dillərinin aktiv leksikasını tərk etmişdir. Məsələn, bolar, bolğay, olmağay, tutmağay, tağınğan, yazılğan tipli feillərə hazırda özbək, türkmən dillərində rast gəlmək mümkün isə, Türkiyə və Azərbaycan türkcələrində bu formalar köhnəlmiş, yeni formalarla əvəz edilmişdir. Hərəkəti yapanı bildirmək məqsədilə fellərə qoşulan şəxs şəkilçilərində də müəyyən fərqlər nəzərə çarpır. Yəni indi oğuz türkcəsində gəlirəm, gəliyorum, gəliriz, gəlirik, gəlirsiniz, gəlir və s. kimi işlədilən feillər Qazinin dilində gəlirmən, gəlirvən, gəlirvüz, gələ durur şəklində kullanılmışdır.

Q. Bürhanəddinin dilində işlənən feilləri Türkiyə və Azərbaycan türkcələrində mövcudluğu baxımından müqayisə etdikdə görmək olur ki, sunmaq, ündəmək, üşmək, şeşmək, ulaşmaq, irişmək, yasanmaq, ülüşmək, konuşmaq, əsrimək, önülmək kimi feillər Türkiyə türkcəsində işləkliyini sürdürsə də, Azərbaycan türkcəsində artıq tanı olaraq arxaikləşmişdir. Elə feillər də vardır ki, hər iki dil üçün arxaik səciyyəlidir; qağımaq (qəzəblənmək), qaypınmaq (qorxmaq, çəkinmək), yasamaq (bəzəmək), ayıtmaq (demək, söyləmək), qayırmaq (düşünmək, əndişələnmək), uru turmaq (ayağa durmaq), ulaşmaq (qovuşmaq) və b.k.

Türk dillərinin inkişaf tarixi və tendensiyasını araşdırmaq üçün Q. Bürhanəddinin şeir dilinin dərindən incələnməsi dilçilik elmimiz üçün çox aktual olaraq qalmaqdadır

[1] Prof. Dr. Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti. Ubeshirli@gmail.com

XIX ҒАСЫРДЫҢ II ЖАРТЫСЫНДАҒЫ ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАН АЙМАҒЫНДАҒЫ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Formatıon Of Educatıon System In Eastern Kazakhstan In The Second Half Of The Xıx Century

Қаламқас Болатқызы БОЛАТОВА[1]

Аннотация

Бұл мақалада XIX ғасырдың II жартысындағы Шығыс Қазақстан аймағындағы білім беру жүйесі мен оқу-ағарту салалалрының алғышарттары жайлы баяндалады. Атап айтқанда, XIX ғасырдың II жартысында Шығыс Қазақстан өңіріндегі оқу-ағартудағы патшалық Ресей саясатының білім саласындағы бастамасы, Қазақстанның шығыс аймағындағы алғашқы мектептердің ашылуы мен қызметі, мектептермен қатар кітапханалар, оқу үйлері, жеке мамандықтар бойынша бірнеше оқу мекемелерінің қызметі айтылады.

Сонымен қатар, Ресей бодандығын толықтай қабылдағаннан кейін жалпы қазақ жерінде, соның ішінде Қазақстанның Шығыс аймақтарында орыс тілді мектептердің ашылуы, алғашқы бастауыш мектептері, бір уездік училище және оның жанында қыздар мектебі, шіркеулік-приходттық мектебі, Өскемен жеріндегі татарлар мешіті жанында мұхаметтік ерлер мектебі жайында қарастырылған. Осы аталған білім орындарындағы сабақ кестесі мен оқытылған пәндер, білім берген мұғалімдер жайлы баяндалады.

[1] Doç. Dr. Қазақстан Республикасы, Семей қаласы-Қазақ инновациялық гуманитарлық заң университеті Тарих ғылымдарының кандидаты kalamkas_17_81@mail.ru

XILVATIY IJODIDA ILM VA OLIMLIK FAZILATLARI TALQINI

Hilvati'nin Eserlerinde Bilgi Ve Bilimsel Erdemlerin Yorumlanmasi

Interpretation Of Knowledge and Scientific Virtues in Khilvati's Work

Ozodaxon BOLTABOYEVA[1]

Annotatsiya

XX asr boshlari Namangan adabiy harakatchiligi namoyandasi Mulla Yo'ldosh To'raboy o'g'li Xilvatiy ijodi adabiyotshunoslik ilmida XX asrning 90-yillaridan boshlab ilmiy tadqiq etila boshlandi. Ushbu maqolada Xilvatiyning axloqiy-ta'limiy mavzudagi 96 baytdan iborat forscha "Qasidai ilm" asari hamda axloqiy-ta'limiy mavzudagi she'rlari tahlil etilgan. Shoirning "Qasidai ilm" asarida ilm va olimlik fazilatlari ulug'langan. Baytlar tahlili asosida shoirning o'ziga xos tasvir uslubi aniqlangan. "Qasidai ilm" vazni, obrazlar mohiyati hamda asar badiiyati tahlili orqali shoirning san'atkorlik mahorati ochib berilgan. Maqolada Xilvatiyning "Qasidai ilm" asari kabi ilm-ma'rifatni ulug'lovchi qasida adabiyotshunoslikda hali-hanuz yaratilmagani qayd etilgan. Ushbu qasida aruzning mafoiylun bahrida yozilgani, qofiyalanish tartibi, badiiy mukammalligi misollar asosida yoritilgan. Asar fors tilida yozilgan bo'lib, maqolada shoirning zullisonaynlik an'anasi davomchisi sifatidagi faoliyati ham o'rganilgan. Sayfiddin Sayfulloh tomonidan ozbek tiliga nasriy usulda tarjima etilgan ushbu asarda ilm-ma'rifatni egallash har narsadan ustun va beqiyos ekani ta'kidlab o'tilgan.

Xilvatiyning ikki she'riy majmuasi mavjud. Uning "Charog'i maktab", "Mavludi sharif", "Sayr-ul jibol" kabi asarlari XX asr boshlarida Toshkentdagi G'ulom Hasan Orifxonov bosmaxonasida chop etilgan. Shoirning 1903-yilda yozilgan "Qasidai ilm" asari "Sayr-ul jibol"ning toshbosma nusxasi bilan birga 1910-yilda nashr etilgan. Ilm va olimlik fazilati yoritilgan ushbu qasidaning fors tilida yozilgan kirish qismida shoir asarga quyidagicha ta'rif bergan: "In qasida dar bayoni madhi ilm va donish va xasoil va manoqibi ulamo....", ya'ni "Bu asar ilm-u donish madhida va olimlarning xislat va manoqiblari haqida". Asarning qo'lyozma nusxasi O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi sharqshunoslik instituti qo'lyozmalar fondida 1870-ashyo raqami bilan saqlanayotgan Xilvatiyning qo'lyozma she'rlar majmuasida mavjud. Asarning kirill yozuvidagi nashri 2009-yil, lotin yozuvidagi nashri esa 2012-yil Toshkentda "Fan" nashriyotida chop etilgan. Ushbu manba o'zbek va fors tilida sermahsul ijod etgan Xilvatiyning ma'rifatparvar shoir ekanini anglatadi. Hozirgi vaqtda zullisonayn shoirning 3000 misraga yaqin fors tilidagi lirik merosi nashr etishga mushtoq. Shoirning "Hayot", "Ilm uchun", "Ko'ngil", "Dilim" kabi radifli g'azallari axloqiy-ta'limiy mavzuda bitilgan bo'lib, shoirning san'atkorlik mahoratini, ilm-ma'rifatni ulug'lash haqidagi qarashlarini aks ettiradi.

Kalit So'zlar: *Qasida, zullisonayn, vazn, obraz, qofiya, adabiy harakatchilik, badiiylik, tasvir uslubi, mavzu, g'oya, mahorat.*

Özet

Yirminci yüzyılın başlarındaki Namangan edebi hareketinin bir temsilcisi olan Molla Yuldash Turaboy oğlu Khilvati'nin eseri, yirminci yüzyılın 90'lı yıllarında edebi eleştiri alanında incelenmeye başlandı. Bu makale, Hilvati'nin 96 ayetlik Farsça eseri olan Qasidai Ilm'i ahlaki ve eğitsel konularda ve ahlaki-eğitici şiirlerini incelemektedir. Şairin "Kaside ilmi" ilmi ve ilmî nitelikleri övmektedir. Ayetin tahlili, şairin kendine has tasvir tarzını ortaya koymaktadır. Şairin sanatsal becerileri, kıvılcım analizi, görüntülerin özü ve eserin sanatı yoluyla ortaya çıkar. Makale, Hılvati'nin Kasidei İlmi gibi bilgiyi yücelten bir şiirin edebi eleştiride henüz oluşturulmadığını belirtiyor. Bu ayette, rüya yazılı forumu mafoiylun, kafiye düzeni, sanatsal mükemmellik örnekler bazında anlatılmaktadır. Eser farsça yazılmıştır ve makale şairin hanedanın bir takipçisi olarak kariyerini incelemektedir. Seyfiddin Sayfulloh tarafından nesir üslubuyla Özbekçeye çevrilen oyun, bilgi edinmenin her şeyden önce ve benzersiz olduğunu vurgular.

Khilvati'nin iki şiir koleksiyonu vardır. "Çaroghi Maktab", "Mevludi Şerif", "Seyr-ül Cibol" gibi eserleri yirminci yüzyılın başlarında Taşkent'te Gulom Hasan Arifkhanov tarafından yayımlandı. Şairin 1903 yılında kaleme aldığı "Kasıdayî İlm" adlı eseri, "Seyr-ül Cibol" litografisiyle birlikte 1910 yılında yayımlanmıştır. İlim ve ilmin faziletlerini anlatan farsça bu âyetin giriş kısmında şair, eseri ve âlimlerin nitelikleri ve tavırları hakkında şu şekilde tasvir etmiştir. Eserin el yazması bir nüshası, Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yazma Eserler Fonu'nda 1870 madde numarasıyla saklanan Hilvati'nin el yazması şiirleri koleksiyonunda bulunmaktadır. Eserin Kiril edisyonu

[1] Namangan davlat universiteti. Filologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori. E-mail: ozodaxonb@gmail.com.

2009'da, Latin baskısı 2012'de Taşkent'teki "Fan" yayınevinde yayınlandı. Bu kaynak, Hilvati'nin Özbekçe ve Farsça yazan aydın bir şair olduğunu gösterir. Şu anda, şairin farsça lirik mirası yaklaşık 3.000 satır uzunluğundadır. Şairin "Hayot", "İlm uchun", "Kungil", "Dilim" gibi gazelleri ahlaki ve eğitici bir tema üzerine yazılmış olup, şairin sanatsal becerilerinin, bilgilerinin ve aydınlanmalarının yüceltilmesi hakkında görüşlerini yansıtır.

Anahtar Kelimeler: *Kaside, iki dilli, kıvraklık, imge, kafiye, edebi hareket, sanat, imge tarzı, tema, fikir, beceri.*

Annotation

The work of Mulla Yuldash Turaboy oglu Khilvati, a representative of the Namangan literary movement of the early twentieth century, began to be studied in the field of literary criticism in the 90s of the twentieth century. This article analyzes Khilvati's 96-verses persian work, Qasidai Ilm, on moral and educational topics, as well as his moral-educational poems. The poet's "Qasidai ilm" glorifies science and scientific qualities. The analysis of the verse reveals the poet's unique style of depiction. The poet's artistic skills are revealed through the analysis of the lilt, the essence of the images and the art of the work. The article notes that a poem glorifying knowledge, such as Khilvati's Qasidai Ilm, has not yet been created in literary criticism. In this verse, the dream is written forum of mafoiylun, the order of rhyme, artistic perfection is illustrated on the basis of examples. The work is written in persian, and the article examines the poet's career as a follower of the dynasty. Translated into Uzbek by Sayfiddin Sayfulloh in a prose style, the play emphasizes that the acquisition of knowledge is above all and unique.

Khilvati has two collections of poetry. His works such as "Charoghi Maktab", "Mavludi Sharif", "Sayr-ul Jibol" were published in the early twentieth century by Gulom Hasan Arifkhanov in Tashkent. The poet's work "Qasidai ilm", written in 1903, was published in 1910 together with a lithograph of "Sayr-ul Jibol". In the introductory part of this verse in persian, which describes the virtues of science and scholarship, the poet described the work as follows and about the qualities and attitudes of scholars. A manuscript copy of the work is in the collection of Khilvati's manuscript poems, which is kept in the Manuscripts Fund of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan under item number 1870. The Cyrillic edition of the work was published in 2009, and the Latin edition in 2012 at the "Fan" publishing house in Tashkent. This source indicates that Khilvati was an enlightened poet who wrote in Uzbek and Persian. At present, the poet's lyrical legacy in persian is about 3,000 lines long. The poet's ghazals, such as "Hayot", "Ilm uchun ", "Kungil", "Dilim"are written on a moral and educational theme, about the glorification of the poet's artistic skills, knowledge and enlightenment reflects their views.

Keywords: *Qasida, bilingual, lilt, image, rhyme, literary movement, art, image style, theme, idea, skill.*

Xilvatiyning ilm va olimlik fazilatlari ulug‘langan baytlari o‘ziga xos tasvir uslubida yaratilgan. Uning axloqiy-ta’limiy mazmundagi she’rlari zamondosh shoirlarning ijod namunalariga nisbatan salmoqli o‘rin egallaydi. Shoirning “Chiqib” radifli sarguzasht she’ri axloqiy-ta’limiy mazmunga boyligi bilan alohida ajralib turadi. Dastlabki ta’limni qishloqdagi Mulla Azim qozidan olgan shoir Namangandagi “Azizxo‘ja eshon” madrasasida 15 yil Bahodirxon eshon, Mullo Muhammad Zokir Maxdumi Shoshiy, hazrati Inoyatxon domla Langariy, Mulla Oxundshoh, Mulla Eshonjon domla, Abdullohxon eshon kabi mudarrislar qo‘lida ilm o‘rganadi. Bu kabi biografik ma’lumotlar shoir diniy imlarni qay darajada o‘rgana olgani haqidagi tasavvurimizni boyitadi. Ushbu sarguzasht she’r nasriy usuldagi xotiralar va 150 bandli muxammasning aralash holda berilishi bilan xalq dostonlariga xos bayon usulini eslatadi hamda shoir ijodidagi ilm va olimlik fazilatlari tasviri manbasini aniqlashda muhim ahamiyat kasb etadi. Xilvatiy tarjimai holini yoritishda muhim manba sanalgan bu asarda uning ustozlari, do‘stlari haqidagi ma’lumotlar ham uchraydi (Xilvatiy 2001: 384-410]. Xilvatiy madrasada dastlab, Bahodirxon eshondan, u vafot etgach, Mullo Muhammad Zokir Mahdumdan ilm o‘rganadi. U Xilvatiyga o‘zidagi bor ilmni o‘rgatgach, o‘qishni davom ettirishni maslahat beradi va uni hazrat Inoyatxon Langariy qo‘liga topshiradi. Shogirdlikka qabul

qilish asnosida bu ulug‘ mudarris uni bir necha savollar bilan sinab ko‘radi. Bu jarayonni shoir shunday ta’riflaydi:

G‘arq o‘lub xijlat teriga haddin oshdi hayratim,
Domi hayratga giriftor o‘ldi murg‘i fikratim,
Jomiyga qilgan muxammas bor edi bir san’atim,
Matla’in qildim hayo birla nisori suhbatim,
Sharmdin andog‘ki bo‘ldi ketgudek jonlar chiqib (Xilvatiy 2001: 389).

Bu baytlar mazmunidan bilish mumkinki, Xilvatiy madrasada tahsil olib yurgan chog‘larida o‘zbek va fors-tojik mumtoz adabiyoti namoyandalari ijodidan bahramand bo‘lgan va ularga ergashib naziralar, taxmislar yozgan. Xilvatiy Langariy domla bilan uchrashuvdagi suhbatda Jomiy g‘azaliga yozgan bir muxammasi matla’sini o‘qib berib, o‘z iste’dodini namoyish etadi. O‘z navbatida, bu ulug‘ mudarris madrasada o‘tkaziladigan she’r bahslarida Xilvatiyning san’atkorlik mahoratiga ko‘p bor maqtov aytgan. Shoirning yashirin iste’dodi namoyon bo‘lgach, unga “Xilvatiy” taxallusida ijod qilishni ham shu muhtaram ustoz tavsiya qilgan edi:

Boshladim “Shamsiya”din darsu chiqib bo‘ldim ravon,
So‘ngra izhor aylamishlar xizmatig‘a hoziron:
“Xilvatiy” derlar muni tab’idadur maxzan nihon,
Oshkor aylar duri pinhonini ba’zi zamon,
Ko‘rinur gohi varaqlarda yozilg‘onlar chiqib (Xilvatiy 2001: 389).

Shoir bu voqeaga qadar “Jiydakafagiy”, “Namangoniy” taxalluslarida ijod qilganini Toshkentdagi do‘stlariga yozgan forscha maktubidagi qaydlar ham tasdiqlaydi. “Xilvat” so‘zining ma’nosini yaxshi anglagan shoirga bu taklif ma’qul kelib, shu taxallusni qo‘llay boshlaydi. Shoir uzlatga chekinib ijod qilmagan, faqat u kamtarligi sabab iste’dodini, o‘zidagi shoirlik mahoratini ko‘z-ko‘z qilishdan saqlangan.

“Xilvat” so‘zi “yolg‘izlik”, “tanho bo‘lmoq”, “ma’lum fursat odamlardan uzoqlashish” kabi ma’no anglatadi. Xilvatga chekingan darvesh (moddiy borliqdan, nafsi shum orzularidan qo‘l siltab, dunyo ne’matlarini tark qilib, Haqiqat yo‘liga kirgan kishi. Darvesh – umrini ishq va riyozatga bag‘ishlagan tariqat Yo‘lchisi, chin oshiq) qirq kun mobaynida oz ovqatlanib, oz uxlab, davomli ibodat orqali chilla tutishi kerak bo‘lgan. Bu – nafsni yengib, ko‘ngilni poklash “tajriba”sidir (Ahmad Yassaviy hikmatlari 1991: 1, 251). Darvesh atamasini izohlagan I.Haqqulov o‘z tadqiqotida unga quyidagicha ta’rif beradi: “Darveshlik – ko‘ngil yo‘lchiligi. Darveshlar shu yo‘ldan og‘ishmay yuruvchi Haq elchilari. O‘tmish uchun “o‘lib”, kelajak uchun doimo qayta “tug‘ilish”ga qodir kishilardir. Ular dunyoning botiniy mohiyatini mukammal bilish, Haq va haqiqatni ichki tomondan teran idrok eta olishlari bilan ibrat ko‘rsatganlar” (Xaqqulov 1995: 213). Bu zahmat tasavvufning Xilvatiya tariqatiga xos, ammo Xilvatiy Naqshbandiyaning “Xilvat dar anjuman” tamoyiliga amal etgan, ya’ni zohiran xalq bilan, botinan Haq bilan birga bo‘lgan:

Agarchi bir-iki kun zohiran Sandin judo bo'ldim,
Va lekin botinan hargiz dilim Sandin judo bo'lmas (Xilvatiy 2001: 127).

Shoirning *"hayot", "ilm uchun", "ko'ngil", "etib ket", "dilim", "etmagan yaxshi", "kerak bo'lsa"* kabi radifli g'azallari axloqiy-ta'limiy mavzuda bitilgan bo'lib, ilm-ma'rifatni ulug'lash haqidagi qarashlarini aks ettiradi:

Ur o'zing ilm eliga uchrasa mardona dilim,
Bu sifatkim uradur sham'ga parvona, dilim.

Juhalolarga yaqin yurma-yu ulfat bo'lmag'il,
Nazaring solma dari kulbai nodona, dilim (Xilvatiy 2001: 97).

Ilm elini shamga, tolibi ilmni esa parvonaga o'xshatgan shoir o'z diliga murojaat etib, yoshlarni ilm o'rganishga chaqirmoqda. Parvona shamga o'zini urishi haqidagi manzarani misol qilib keltirgan shoir fikrini *tamsil* san'ati orqali ziynatlaydi. Shoir yana bir g'azalida ilm olib, dunyoda izzatu ikromga, oxiratda sharofatga yetishmoq mumkinligi, nodonlar bilan esa ko'ngil bog'lamaslik zarurligini quyidagicha ifodalaydi:

Cho'milgil bahri ilm ichra, g'ubori jahldin pok bo'l,
Sharofat oxiratda, dunyoda izzat kerak bo'lsa (Xilvatiy 2001: 56).

Xilvatiy masnaviyda barakali ijod qilgan. Ushbu janrdagi "Charog'i maktab", "Mavludi sharif", "Sayrul jibol" (Tog' sayri) kabi shye'riy asarlari xalq orasida ma'lum va mashhur bo'lgan. Uning axloqiy-ta'limiy mavzudagi 96 baytdan iborat forscha "Qasidai ilm" asarida, asosan, ilm va olimlik fazilati ulug'langan:

Zihi, shamsuz-zuho, badrud-dujo ilm,
Charog'i bazmgohi du saro ilm (Xilvatiy 2009: 65).

(Qanday yaxshi! Ilm – choshtgoh quyoshi va to'lin oydir, ikki olam bazmgohining chirog'idir)

Yoki:

Ba izzi olimon shohid hamin bast,
Ki mondast az Muhammad Mustafo ilm (Xilvatiy 2009: 74).

(Olimlarning azizligiga shu dalil yetarliki, ilm Muhammad Mustafo (s.a.v)dan meros qolgandir)

Ushbu qasida g'azal kabi a-a, b-a, v-a tarzida qofiyalangan. Qasida janri hajman kattaligi bilan g'azaldan farq qiladi. Bunday janrdagi asarlarda biror tarixiy shaxs madhi yoki ijtimoiy mavzular qalamga olinadi. Xilvatiyning ilm-ma'rifatni ulug'lovchi ushbu qasidasiga o'xshash asar adabiyotshunoslikda uchramaydi. Asar aruz vaznining hazaji musaddasi maqsur ko'rinishida, ya'ni mafoiylun, mafoiylun, mafoiyl (V– – – // V – – – // V – –) shaklida yozilgan. "Qasidai ilm"ning qo'lyozma nusxasi Xilvatiy devonida ham mavjud. Asarni fors tilidan o'zbek tiliga Sayfiddin

Sayfulloh nasriy usulda tarjima qilgan (Xilvatiy 2009). Bu manba o‘zbek va fors tilida sermahsul ijod qilgan shoir Xilvatiyning zullisonaynlik an’anasi davomchilaridan biri bo‘lganini anglatadi. “Qasidai ilm” asarining quyidagi baytlarida shoir ilmning manfaati, qudrati haqida bayon etgan:

Agarchi ahli donish mushti xokand,

Barad shonro ba avji kibriyo ilm (Xilvatiy 2009: 65).

(Ilm ahli agarchi bir kaft tuproq bo‘lsalar ham ularni ulug‘lik avjiga yetkazguvchi ilmdir)

Zi xas gul bishkufonad metaroshad,

Zi xoro gavhari qimmatbaho ilm (Xilvatiy 2009: 65).

(Ilm–xasdan gul undiradi, qattiq toshdan qimmatbaho gavhar yasaydi)

Qasidada ilm-ma’rifat tufayli notanishlar bir-biri bilan tanishga aylanishi, ilmli insonning chehrasi ham go‘zal ekani quyidagicha izohlangan:

Kunad har noshinosoro shinoso,

Kunad begonagonro oshno ilm (Xilvatiy 2009: 66).

(Ilm–begonalarni oshno va notanishlarni tanishga aylantiruvchidir)

Agar shaklat qabihu noxush aftod,

Namoyad dar nazarho dilrabo ilm (Xilvatiy 2009: 66).

(Agar ko‘rinishing xunuk bo‘lsa ham, xalq nazariga chiroyli ko‘rsatguvchi ilmdir)

Barcha maqsadlarning kaliti ilm ekanini yaxshi anglagan shoir shariat daraxti ilm bilan yashnab turishini ta’kidlaydi:

Kalidi jumla maqsud ast donish,

Kushoihoy jam’i muddao ilm (Xilvatiy 2009: 67).

(Barcha maqsadlarning kaliti, jami muddaolarning ochqichi ilmdir)

Zi obi ilm naxli shar’ sabz ast,

Shavad xushk in shajar chun shud fano ilm (Xilvatiy 2009: 67).

(Shariat daraxti ilm suvidan yashnab turuvchidir. Agar ilm yo‘q bo‘lsa, bu daraxtlar qurib qoladi)

Shoir ilmning o‘ziga xos sifatlarini sanab o‘tar ekan, o‘ziga xos tasvir usulidan foydalanib, ilmni tegirmon toshiga ham qiyos etgan:

Durushti az tab’iat mahv sozad,

Zi gandum hamchu sangi osiyo ilm (Xilvatiy 2009: 67).

(Tegirmon toshi bug‘doyni yo‘q qilganidek, ilm ham inson tabiatidagi yomonliklarni yo‘q qiladi)

Sof qalbga joylashgan ilmdan elga manfaat bo‘lishi va har qanday ilm u manzil tutgan qalb egasi izmida ekani haqida shoir shunday misol ketiradi:

Shavad oyinadori aksi vahdad,

Dili sofiki, o’ro kard jo ilm (Xilvatiy 2009: 68).

(Ilm sof qalbga joylashsa, oyna kabi vahdat aksini jilolantiradi.)

Johil insonlar tufayli turli fitna-fasodlar paydo bo‘lsa, ilm ularni bartaraf etishga qodirligi quyidagicha izohlangan:

Fasodu fitnaro xirman kunad jahl,

Ba in xirman zanat barqi fano ilm (Xilvatiy 2009: 77).

(Jaholat fitna fasodlarni xirmon qilsa (bir yerga jamlasa), ilm bu xirmonga o‘t urib, kuydirib yo‘q qilguvchidir)

Shoir yoshlarni ilm-ma’rifatli bo‘lishga chorlab, ilm olish uchun Rimdan to Xitoygacha bo‘lsa ham borish lozimligini uqdiradi:

Agar az zindagoni bahrajo‘yi,

Biju az Rum to mulki Xito ilm (Xilvatiy 2009: 70).

(Agar hayotdan bahramand bo‘lishni istasang, Rumdan to Xitoy mulkigacha bo‘lsa ham ilm o‘rgan)

Shoir ilm egasi bo‘lish sharofati haqida shunday deydi:

Zi be bargi maxur g‘am, donish omo‘z,

Ki sozad sohibi bargi navo ilm (Xilvatiy 2009: 70).

(Bargsizlikdan (yo‘qchilikdan) g‘am yema. Ilm o‘rgan, ilm egasini serhosil va boy qiladi)

Havodis dar pai fursat nufur ast,

Biju, hargiz magu sayfu shito ilm (Xilvatiy 2009: 70).

(Aslo yozu qish demay ilm o‘rgan, chunki hodisalar fursatning keyinidan qochib yuradi)

Azizat mikunad –dar dori dunyo,

Sharifat mikunad yavmil jazo ilm (Xilvatiy 2009: 71).

(Ilm– seni bu dunyoda aziz, qiyomat kuni sharofatlik qiluvchidir)

Xilvatiy ustozlarni qadrlash, e’zozlash muhimligini yoshlarga uqdirar ekan, ularning duosini olish muhimligini ta’kidlaydi:

Hamisha haqqi ustozat nigahdor,

Nayobi to nagardad u rizo ilm (Xilvatiy 2009: 75).

(Doim ustozing haqqini ado et, to u rozi bo‘lmaguncha ilm ololmaysan)

Ilmning o‘ziga xos xususiyatlari, qimmati haqida qancha o‘rganmaylik, uning fazilatlarini hali ham yaxshi anglab yetmaganimizni shoir shunday izohlaydi:

Javohirpora ast ammo na fahmim,

Manu tu loaqal hamchun haso ilm (Xilvatiy 2000: 78).

(Ilm bir gavhar porasidir, ammo biz uni loaqal toshchalar kabi ham tushunmaymiz)

Ushbu “Qasidai ilm” asarida ilm va olimlik fazilatini ulug‘lagan shoir o‘z fikrini quyidagi bayt orqali xulosa etadi:

Nagardat, Xilvatiy, hargiz barahna,

Kasiro, ki bi pushonad qabo ilm (Xilvatiy 2009: 78).

(Ey Xilvatiy, kimgaki ilm qabo (libos) kiygizgan bo'lsa, u hargiz yalang'och qolmaydi)

Xilvatiyning axloqiy-ma'rifiy asarlari, uning ilm va olimlik fazilati haqidagi o'ziga xos qarashlari bugungi yoshlarni ilm-ma'rifatli bo'lishga chorlaydi. XX asr boshlari Namangan adabiy harakatchiligi namoyandasi Mulla Yo'ldosh To'raboy o'g'li Xilvatiy mudarris, fiqh ilmi sohibi hamda ma'rifatparvar shoir sifatida milliy uyg'onish davri o'zbek adabiyoti tarixi rivojida ezgu nom qoldirdi.

Foydalanilgan adabiyotlar:

Ahmad Yassaviy hikmatlari. – Toshkent: Adabiyot va san'at, 1991. – B. 251.

BOLTABOEVA O. (2019). *XX asr boshlarida Namanganda adabiy harakatchilik: namoyandalari, an'analari, yangilanishi*: Filologiya fanlari bo'yiha falsafa doktori (PhD) diss. – Toshkent, 146 b.

XAQQULOV I Ch. (1995). *O'zbek tasavvuf she'riyatining shakllanishi va taraqqiyoti*: Filol. fan. d-ri ...diss. – Toshkent, B. 213.

Xilvatiy. Mavludi sharif (2000). Nashrga tayyorlovchi: Qurbonov A. Namangan: Namangan, 76 b.

Xilvatiy. Devon (2001). Nashrga tayyorlovchilar: Abdullayev I, Yo'ldoshev A. – Toshkent: Fan, 524 b.

Xilvatiy. Mavludi sharif (2003). Namangan: Namangan, 2003. – 79 b.

Xilvatiy. Mavludu-n-nabiy Sallallohu alayhi vasallam (2004). Toshkent: Movarounnahr, 72 b.

Xilvatiy. Sayrul jibol (2009). Nashrga tayyorlovchilar: S.Ra'fiddinov, O.Boltaboyeva. – Toshkent: Fan, 88 b.

Xilvatiy. Mavludi nabiy (2013). Toshkent: Movarounnahr, 144 b.

Xilvatiy. Charog'i maktab (2014). Nashrga tayyorlovchilar: Boltaboyeva O, Sayfullayev M / Sog'lom e'tiqod – mo'minga najot – Toshkent: Sharq, B. 147-178.

Xilvatiy. Mavludi sharif (2015)). – Toshkent: Toshkent islom universiteti. 256 b.

Xilvatiy. Mavludi sharif (2017). Toshkent: Movarounnahr, 256 b.

HOMIDIY H, MA'MUROV M. (2007). *Namangan adiblari.* – Toshkent: Fan, 244 b.

QAYYUMIY P. (1998). *Tazkirai Qayyumiy.* Uch jildlik. Jild I, II, III. – Toshkent: O'zR FA SHI Qo'lyozmalar instituti tahririy nashriyot bo'limi, 1998. 712 b.

QOSIMOV B. (2002). *Milliy uyg'onish: jasorat, ma'rifat, fidoyilik.* – Toshkent: Ma'naviyat, 400 b.

MAHMUD l. (2017). *Mullo Yo'ldosh Xilvatiy.*– Namangan: Namangan, 236 b.

MURODOV M. (1967). *Ijod durdonalarini izlab.* – Toshkent, B.48-55.

NAMANGONIY Muhammad Obid (2019). *Tuhfat-ul obidin va anis ul-oshiqin.* – Toshkent: Navro'z, 240 b.

NOSIROV O, MA'MUROV M. (1994). *O'zbek adabiyotining muhim sanalari.* – Toshkent: Fan, 128 b.

ALISHER NAVOIY ASARLARIDA “QALB MUOLAJASI”NING BADIIY TALQINI

Qizlarxon BOLTAYEVA[1]

Annotatsıya

Ushbu tadqiqotda Alisher Navoiy asarlaridagi ezgulik, yaxshilik, qalbni va ruhni davolash masalasi yoritilgan. Navoiyning “Hayrat ul-abror “asarini “Sehrli ko‘zgu” deyish mumkin. Uni o‘qigan kitobxon go‘yo sehrli oynaga boqadi va o‘zidagi yomon illatlarni ko‘radi. Navoiyning bu asarida inson o‘zidagi salbiy jihatlarni ko‘rib,uni tuzatishga, yaxshi tarafga o‘zgarishga harakat qiladi.

Asardagi oltinchi maqolat “Odob” haqida. Odobning eng muhim shartlaridan biri ota-onaga ehtiromdir. Ota-onani doimo qadrlash, ularning hurmatini joyiga qo‘yish, asrab-avaylash farzandlarning burchidir. Alisher Navoiy ota-onani qadrlashni odobning eng muhim shartlaridan biri deb hisoblaydi. “Bu ikki zotning xizmatlarini bir xil bajar, bu xizmatlarni qancha ko‘p bajarsang, shuncha kam”. Ya’ni qanchalik ota-onaning xizmatini qilsak ham, ularning haqqini ado etolmaymiz. Ikki jahonda rohat istasang, bu ikki zotning roziligini olgin. Navoiy odob bolaning ota-onaga hurmatidan boshlanishini ta’kidlagan. Shu bilan ota-onaning farzand oldidagi burchlari haqida ham Alisher Navoiy bu maqolatda keltirib o‘tgan. Ota-onaning eng birinchi burchlaridan biri farzandga yaxshi ot qo‘ymoq. Shunday ism qo‘ymoq kerakki, odamlar chaqirganda uyalib qolmasin. Ism insonlarning ko‘rki hisoblanadi. Ota-ona farzandga yaxshi ot qo‘yishi va munosib tarbiyalamog’i zarurdir. Ota-onaning muhim burchlaridan yana biri bu ilm o‘rgatmoqlik, bolaga ta’lim berish va ilm-u odob o‘rgatish uchun muallim topishdir. Bolani tarbiyalashda unga shafqat ko‘rsatish, uning yutuqlarini taqdirlab borish ham zarur. Tushunmagan, bilmagan narsalarini mehr bilan tushuntirish lozim. Bolaga mehrni ham, jazo berishni ham me’yoridan oshirmaslik uning kamoliga xizmat qiladi. Alisher Navoiy o‘z asarlarida insoniy munosabatlar, burch, odob, ta’lim-tarbiya masalalariga alohida ahamiyat qaratadi.Tadqiqotimizda shular xususida fikr yuritiladi.

Kalit so‘zlar: *Alisher Navoiy, “qalb muolajasi”, burch, odob, tarbiya, ta’lim.*

[1] ToshDO‘TAU magistranti Sayyora-2018@mail.ru +998 99 561 95 95

OTELLERDE ENERJİ, SU VE ATIK YÖNETİMİ VERİLERİNİN ÇEVRESEL AÇIDAN İNCELENMESİ

Mehmet BOYRAZ[1]

Özet

Araştırmanın amacı, otel işletmelerinde uygulanan enerji yönetimi ve su yönetimi kapsamındaki tüketim miktarları ile atık yönetimi kapsamında üretilen geri dönüştürülebilen atık miktarı verilerinin çevresel açıdan incelenmesidir. Bu kapsamda otel işletmelerinin hazırlamış oldukları sürdürülebilirlik raporları aracılığıyla enerji, su ve atık yönetim verileri değerlendirmeye alınacaktır. İkincil veri kaynaklarının kullanılacağı bu araştırmada, dokuman-arşiv tarama tekniği ile Türkiye'de faaliyet gösteren otellerin web siteleri üzerinden işletme sürdürülebilirlik raporlarına ulaşılacaktır. Tespit edilen bu raporlar ise içerik analizine tabi tutulacaktır. Elde edilen veriler sayısallaştırılarak sıklık ve yüzde analizi ile çapraz tablolar halinde değerlendirilecektir. Araştırma sonucunda Türkiye'deki otellerin ortalama enerji ve su tüketim miktarları ile atık üretim miktarlarının ortaya konması ve bu değerlerin hem ülke içerisindeki ortalama tüketim/üretim değerleri hem de diğer ülkelerdeki otellerin verileri ile karşılaştırmalı olarak incelenerek, otellerin çevre üzerinde oluşan etkilerde ne kadar payı olduğu tahmin edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Konaklama işletmelerinde sürdürülebilirlik, çevre yönetimi, enerji yönetimi, su yönetimi, atık yönetimi.*

[1] Arş. Gör. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü mboyraz@aku.edu.tr // Afyon Kocatepe University, Faculty of Tourism, Department of Tourism Management mboyraz@aku.edu.tr

АЛИШЕР НАВОИЙНИНГ ҚАНОАТ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИ

Ali Şir Nevaî'nin Kanaat Hakkındaki Görüşleri

Alisher Navai's views on satisfaction

Ибодат БОЗОРОВА[1], Ирода ШОДИЕВА[2]

Аннотация

Навоий ижодининг гултожи − "Хамса"нинг илк достони – "Ҳайратул-аброр"да инсонни мукаррам этувчи фазилатлар ҳамда тубанликка бошловчи иллатлар хусусида ҳам фикр юритилади. XXXIV бобнинг еттинчи мақолатида шоирнинг қаноат ҳақидаги фалсафий мушоҳадалари баён этилади. Алишер Навоий ўзининг қаноат ҳақидаги қарашларини боб аввалидаёқ баён этади: "Қаноат бобидаким, айн жуъдин айрилса, замзами нажот қаноти, балки салсабили ҳаёт сори учмоғнинг қаноти дурур ва паришон тамаъким, мазаллат заҳри таъми мазоққа еткурур ва қонеъким, кўзи узра қон мавж урса, иззати бор ва томеъким, олтун маснад узра ором тутса, мазаллати бор" (80-бет). Яъни: "Қаноат ҳақидаким, "Жўъ" (очлик) сўзидан (сўнгги ҳарф) "айн" (ъ) ажратилса, "жў" (ариқ) қолиб, нажот қанотининг майин товушини беради, ҳатто ҳаёт чашмаси сари учиш қаноти бўлиб хизмат қилади, "тама" сўзи ҳар қандай шаклда ёзилганда ҳам, ундаги хорлик заҳрининг таъмини тотишга олиб боради; қаноатли одамнинг (очликдан) кўзида қон мавж урса ҳам, иззати бор; тамагир одам олтин тахтдан жой олган бўлса-да, хорликка учрайди".

Навоий қаноатли дарвешни таъмагир шоҳдан устун ҳисоблайди:

Кулбада дарвешки, қонеъ дурур,
Фойиқ эрур шоҳғаки, томе дурур.

Чунки таъма бўлди гадолар иши,
Билки гадодур таъма этган киши.

Навоийнинг таъма ҳақидаги фикрларини унинг қитъаларида ҳам кўриш мумкин. Шоирнинг фикрича, таъмадан холи инсон шарафга лойиқдир:

Эй Навоий, олам аҳлида таъмасиз йўқ киши,
Ҳар кишида бу сифат йўқтур,анга бўлғай шараф.
Сен агар тарки таъма қилсанг,улуғ ишдур бу ким,
Олам аҳли барча бўлғай бир тараф, сен бир тараф.

Тадқиқотимизда Алишер Навоийнинг шахс камолоти, нафс тарбияси, қаноат ҳақидаги қарашлари таҳлил қилинади.

Калит сўзлар: *Алишер Навоий, "Хамса", "Ҳайратул-аброр", нафс тарбияси, қаноат.*

Özet

Nevaî'nin eşsiz eseri sayılan Hamse'nın ilk destanı − Hayretü'l-Ebrâr insanı yücelten erdemleri ve aşağılanmaya yol açan kötülükleri de yansıtır. XXXIV. Bölümün yedinci makalesi, şairin kanaat ile ilgili felsefi gözlemlerini anlatır.Ali Şir Nevaî, kanaat konusundaki görüşlerini bölümün başında ifade ediyor: ve altın mesnâd üzerinde oturan tome'kim zevk alıyor "(s. 80). Yani, Mutlulukla ilgili olarak, 'jo' (açlık) (son harf) kelimesi 'ayn' (') 'dan ayrılırsa,' jo '(akarsu) kalır ve kurtuluş kanadının yumuşak sesini verir ve hatta hayat pınarına uçmak için kanat görevi görür" "Şehvet" kelimesi, herhangi bir biçimde yazıldığında, içinde aşağılama zehrinin tadına varır; (açlıktan) gözlerinde kan olsa da, kanaat edenin şan ve şerefi vardır; Açgözlü adam, altın tahtta olsa bile aşağılanacak.

Nevaî, kanaatlı bir dervişi açgözlü bir padişahtan üstün görür:

Кулбада дарвешки, қонеъ дурур,
Фойиқ эрур шоҳғаки, томе дурур.

Чунки таъма бўлди гадолар иши,
Билки гадодур таъма этган киши.

Nevaî'nin kanaat konusundaki fikirleri kıtalarında da görülebilir. Şaire göre, tamahsız bir insan şerefi hak eder:

---

[1] Навоий давлат педагогика институти ўқитувчиси. Ўзбекистон, Навоий.
[2] Навоий давлат педагогика институти талабаси. Ўзбекистон, Навоий.

Эй Навоий, олам аҳлида таъмасиз йўқ киши,
Ҳар кишида бу сифат йўқтур,анга бўлғай шараф.
Сен агар тарки таъма қилсанг,улуғ ишдур бу ким,
Олам аҳли барча бўлғай бир тараф, сен бир тараф.
Çalışmamızda Ali Şir Nevaî'nin şahsiyet, nefis terbiyesi ve kanaat konusundaki görüşleri analiz edilmektedir.
***Anahtar Kelimeler**: Ali Şir Nevaî, Hamse, Hayretü'l-Ebrâr, nefis terbiyesi, kanaat.*

Abstract
The flower of Navai's creativity - the first epic of "Khamsa" - "Hayratul-abror" also reflects on the virtues that glorify man and the vices that lead to humiliation. The seventh article of Chapter XXXIV describes the poet's philosophical observations about contentment. Alisher Navai expresses his views on contentment at the beginning of the chapter: "Қаноат бобидаким, айн жуъдин айрилса, замзами нажот қаноти, балки салсабили ҳаёт сори учмоғнинг қаноти дурур ва паришон тамаъким, мазаллат заҳри таъми мазоққа еткурур ва қонеъким, кўзи узра қон мавж урса, иззати бор ва томеъким, олтун маснад узра ором тутса, мазаллати бор."(80). That is, "Қаноат ҳақидаким, "Жўъ" (очлик) сўзидан (сўнгги ҳарф) "айн" (ъ) ажратилса, "жў" (ариқ) қолиб, нажот қанотининг майин товушини беради, ҳатто ҳаёт чашмаси сари учиш қаноти бўлиб хизмат қилади, "тама" сўзи ҳар қандай шаклда ёзилганда ҳам, ундаги хорлик заҳрининг таъмини тотишга олиб боради; қаноатли одамнинг (очликдан) кўзида қон мавж урса ҳам, иззати бор; тамагир одам олтин тахтдан жой олган бўлса-да, хорликка учрайди".Navoi considers a contented dervish to be superior to a greedy king:
Кулбада дарвешки, қонеъ дурур,
Фойиқ эрур шоҳғаки, томе дурур.

Чунки таъма бўлди гадолар иши,
Билки гадодур таъма этган киши.
Navai's ideas about taste can also be seen on his continents. According to the poet, a person without taste deserves honor:
Эй Навоий, олам аҳлида таъмасиз йўқ киши,
Ҳар кишида бу сифат йўқтур,анга бўлғай шараф.
Сен агар тарки таъма қилсанг,улуғ ишдур бу ким,
Олам аҳли барча бўлғай бир тараф, сен бир тараф.
Our research analyzes Alisher Navai's views on personal development, self-education, satisfaction.
***Keywords:** Alisher Navai, "Khamsa", "Hayratul-abror", self-education, contentment.*

Жаҳон адабиётининг забардаст намояндаларидан бири ҳисобланган Алишер Навоий ҳаёти ва ижоди барча даврларда катта қизиқиш билан ўрганилган. Навоий ижодий меросининг аҳамиятини сўз билан таърифлаш қийин. Мутафаккир шоир ҳеч бир ижтимоий масалани эътиборсиз қолдирмаган. Бу эса унинг ниҳоятда кучли билим, тенгсиз тафаккур, кенг дунёқараш эгаси бўлганидан далолатдир

Навоий Ҳайратул-аброр" достонида қаноатнинг хосиятлари, таъмагирликнинг оқибатлари тўғрисидаги фикрларини давом эттириб, "**Форс навоҳисидин Чин сори азм этган икки рафиқ"** ҳақидаги ривоятни келтиради.Уларнинг бири қаноатли, иккинчиси ношукур эди. Йўлда ярмигача қумга кўмилган тошга дуч келишди.Тошда: *"Кимки бу тошни айлантириб кўрса, хазинага эга бўлади. Сабру қаноат эса ҳамма нарсадан яхшироқ",* − деб ёзилган эди. Хазинага эга бўлиш иштиёқи оромини ўғирлаган йўловчи минг бир машаққат билан тошнинг атрофини қазиб, уни тескари ўгиради.Тошнинг иккинчи томонидаги *"Таъма ҳаётда машаққатларга дучор қилади"*ҳикматини ўқийди. Қаноатли ҳамроҳи эса йўлида давом этади.Тонгда бир шаҳарга кириб келади.Ўша тунда юрт ҳукмдори вафот этганди. Анъанага

кўра, шаҳар дарвозасидан биринчи бўлиб кирган киши тахтга ўтирар эди. Шундай қилиб, тонгда шаҳар дарвозасидан биринчи бўлиб кирган сабр-тоқатли йигит юрт ҳукмдорига айланади. Навоий воқеа хотимасида шундай хитоб қилади:

Қилма, Навоий тамаъ ул бодадин,

Ким олур озу тамаъ озодадин (Навоий, Алишер 1989: 89)

"Ҳайрат ул-аброр" достонида қарама-қарши тавсифларга эга бўлган қаноат ва таъма ҳақидаги фикрлар зидлантириш асосида тасвирланади. Бу эса фикрларни янада таъсирчанроқ ифодалаш имкониятини беради. Шоҳ ва дарвеш зидлиги мисолида худди шундай зидлантиришни кўриш мумкин.

Алишер Навоий қаноат ҳақидаги фикрларини ҳайвонлар оламига қиёслаган ҳолда, **анқо** ҳамда **ҳудҳуд** мисолида давом эттиради ва сўз ўйинидан маҳорат билан фойдаланади. Бу ўринда *қонеъ* ва *анқо* сўзларининг араб ҳарфлари билан ёзилиши кўзда тутилади. "Қоф", "алиф", "нун" ва "айн" ҳарфлари ҳар икки сўзда ҳам бор" (Навоий, Алишер 1989: 265). Анқо қушларнинг шоҳи ҳисобланади. Ҳудҳуд, гарчи бошида тожи бўлса ҳам, бу мақомда эмас:

Қушлар аро шоҳки, анқо дурур,

Нуктае бу амрда пайдо дурур:

Бордур агар фикр ила топсанг вуқуф,

Қонеу анқоға мувофиқ ҳуруф.

Туъмаға ҳудҳуд неки муҳтож эрур,

Пайк бил, арчи бошида тож эрур.

Қаноат ҳақидаги фикрларини бир-бирига қофиядош бўлган *муҳтож* ва *тож* сўзлари воситасида давом эттирган Алишер Навоий подшоҳ бошининг шарафи тождан эмаслиги, кимки муҳтож бўлмаса, шуни подшоҳ деб билиш кераклигини уқтиради:

Шоҳ бошининг шарафи тож эмас,

Англа ани шоҳки, ким муҳтож эмас.

Алишер Навоий тўпланган мол-мулк, бойлик инсонларнинг кибрга берилишларига сабаб бўлмаслиги кераклиги, қаноат билан умргузаронлик қилиш лозимлиги мазмунидаги қарашларини бетакрор ўхшатишлар воситасида ифода этади. Бепоён осмон биттагина нон(қуёш)га қаноат қилгани, ой гардишини кўксига тош қилиб боғлаб олгани шарофатидан нодир тизимга эга бўлган:

Мулк ила ўзни демагил аржуманд,

Мулки қаноат била бўл сарбаланд,

Чархки, бир қурс ила тузди маош,

Боғлади ой жирмини кўксига тош.

Зеб-зийнат ва таъмадан йироқ кишининг кўнгли хотиржам, ҳаёти осойишта бўлади. Қаноатли бўлиш билан бирга донолар насиҳатларига қулоқ солиш ва амал қилиш ҳам яхши амаллардандир. Олтин исирға қулоқни, зарҳал этик оёқни оғритади. Навоийнинг фикрича, насиҳатни қулоққа исирға қилиш, яъни унутмаслик; оёқ оғримаслиги учун эса кенгроқ этик кийиш афзалдир:

Гавҳар-у дурни қулоқ озори бил,
Сўзни қулоқнинг дури шаҳвори бил.
Олтун исирғаки, қулоқ оғритур,
Зарҳал ўтукдурки, аёқ оғритур,
Нукта дурин бил қулоқ оройиши,
Кенг ўтук ўлду аёқ осойиши.

Инсон зоти қанча елиб-югурмасин, буюрганидан ортиғига эришолмайди. Қолаверса, чин дунёга бу дунёда тўплаган моддий бойликларини олиб кета олмайди. Навоий машҳур ҳукмдор Искандарнинг бу дунёдан кетишини ниҳоятда таъсирчан, эсдан чиқмайдиган қилиб тасвирлайди (XLIX боб). Искандарнинг ҳаётлик давридаги мавқеини Навоий шундай таърифлайди:

Қуллуғини шаҳлар этиб ихтиёр,
Қуллуғи шаҳларға бўлуб ифтихор.
Ҳам шаҳ ўлуб, ҳам валию ҳам наби,
Ҳикмат ила ҳам туз олуб машраби.
Ҳам ети кўк ҳукми муяссар анга,
Ҳам ети иқлим мусаххар анга. (Alisher Navoiy 2013: 151).

Ёруғ дунёдан насибаси узилаётганини ҳис қилган Искандар *"ҳукамосининг дастгир, хадаму бандасининг фармонпазир бўлолмаётгани, барчаси бу яшил боғ аро қолиб, қаро туфроғ аро ўзи озим бўлаётгани"*ни англайди ва васият қилади:

Қабрға чун бошлағунгуздур йўлум,
Наъш ёнидин чиқаринг бир қўлум.
То кишиким қилса назар ул сори,
Ибрат ила боққай ўшул қўл сори.
Билгай аниким, ети кишвар шаҳи,
Етти фалак мушкулининг огаҳи,
Жисмида жон йўқ бу макондин борур,
Холи илик бирла жаҳондин борур..."(Alisher Navoiy 2013: 152).

Бу аччиқ ҳақиқатни таъсирчан тарзда тасвирлаган Алишер Навоий "Маҳбуб ул-қулуб" асарида қаноат боис инсон азизлик мақомига юксалишини таъкидлайди:

Хорлиғлар боши тама; билгил,

Доимо "азза ман қана" билгил. ..."(Alisher Navoiy 2013: 525).

(Хорликларнинг боши тамагирликдир,

Доимо "Қаноатли ҳамиша азиз деб билгин) (Навоий, Алишер. 2018 :141).

Алишер Навоий ижодининг бош ғояси инсон камолотидир. Камолот сари элтувчи йўллардан бири, шубҳасиз, қаноатдир. Моддиятга эътибор ва рағбат ғоятда кучайган ҳозирги даврда Алишер Навоийнинг қаноат ҳақидаги фикрлари янада долзарб аҳамият касб этади. Хусусан, ёш авлод тарбиясида ана шу жиҳатга алоҳида аҳамият қаратиш шарт. Таълим-тарбия жараёнида Алишер Навоий асарларидан самарали фойдаланиш инсон маънавияти учун ниҳоятда муҳим бўлган ана шундай фазилатларни шакллантиришга хизмат қилади.

Фойдаланилган Адабиётлар

NAVOIY Alisher (2013). *To'la asarlar to'plami.* O'n jildlik. 9-jild. Тошкент: G'afur G'ulom nomidagi NMIU.

АБДУҒАФУРОВ А. (1995). *Буюк бешлик сабоқлари.* Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти.

ДЎСТҚОРАЕВ Б. (2011). *Буюк мутафаккир /* ЎзАС, 4 февраль.

ИСЛАМОВ Ў. (2011). *Алишер Навоий асарларида нутқ маданияти талқини.* Филол. фан. номз... дисс. автореф. Т.

НАВОИЙ, Алишер (1988). *Топмадим: Ғазаллар.* Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти.

НАВОИЙ, Алишер (1989). *Ҳайратул-аброр.* Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти.

НАВОИЙ, Алишер (2018). *Маҳбуб ул-қулуб (Қалбга маҳбуб ҳикматлар ва ҳикоятлар).* Тошкент: Sano-standart.

ҲАЙИТМЕТОВ А. (1986). *Шеъриятнинг нурафшон чўққиси.// Хамса.* Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти.

O'zbekiston Respublikasi Prezidentining "Oliy ta'lim tizimini yanada rivojlantirish chora-tadbirlari to'g'risida"gi Qarori.

ЮСУПОВА Д. (2016). Ўзбек мумтоз ва миллий уйғониш адабиёти (Алишер Навоий даври). Т.: Tamaddun.

YUNUS EMRO SHE'RLARIDA KO'NGILNING POETIK TASVIRI

The Poetic Depiction of the Heart in Yunus Emre's Poems

Nasiba BOZOROVA[1]

Annotatsiya

XIII asr oxiri va XIV asr boshida turkiy hikmatnavislikda Ahmad Yassaviy va Sulaymon Boqirg'oniy an'analarini o'ziga xos usulda davom ettirib, she'rlari bilan qalblarga kirib borgan mutasavvif ijodkorlardan biri onado'lilik Yunus Emrodir. Yunus Emro – turkiy she'riyatni yangi nafas, toza ruh, yangicha shakl va ifoda bilan boyitgan va qadim an'analar o'zanidan yangi irmoq bo'lib o'z yo'lini ochgan betakror oshiq shoir. Uning ilohiylari ko'ngildagi g'uborlarni quyosh nuri yanglig' mahv etadi va o'quvchini hayot aslida ishq va oshiqlikdan o'zgasi emasligiga ishontiradi.

Yunus Emro she'rlarida ko'ngil hol va haqiqatlari juda go'zal tasvirlangan. U o'z she'rlarida ko'ngilni Haqning tasarruf taxti va nazargohi sifatidagi talqin etadi. Bilamizki, mutasavvif shoirlarning ko'ngilni Olloh taxti, Arshga tashbeh etishi shunchaki tasodif emas. Buning asoslari Qur'oni karim, Hadisi sharif va ularga bitilgan tafsir-u sharhlardir. Xuddi shunday Yunus Emro ham ilohiy manbalarga tayanib ko'ngil haqidagi qarashlarini she'r tiliga ko'chirgan. Mutasavvif shoirlar kabi oshiq Yunus ham ko'ngilni har narsadan ulug' deb biladi. U bir she'rida "Bir gal ko'ngilni og'ritding, Bu qilganing namoz emas", – deya ko'ngilni toppishga undaydi. Shoir she'rlarida ko'ngil ziyorati, ko'ngilni topmoq – insonga, nafaqat insonga, balki butun maxluqotga yuksak nazar bilan qarash odamiylik matlabi ekanligi aytilgan. Bu orqali Yunus Emro zohir (Ka'ba) va botin (ko'ngil)ni farqlash lozimligini, musulmonlik asli botinbinlik ekanini uqtiradi.

Maqolada mazkur masalalar haqida so'z yuritilgan.

Kalit so'zlar: *Turkiy tasavvuf she'riyati, she'r, shoir, ko'ngil tasvirlari, poetik obraz, tazod, talmeh, Yunus Emro, hikmat.*

Özet

Anadolu'dan Yunus Emro, Türk edebiyatında Ahmed Yesevi ve Süleyman Bakirgani'nin geleneklerini eşsiz bir şekilde sürdüren ve şiirleriyle gönüllere giren Sufi yazarlarından biridir. Yunus Emro, Türk şiirini yeni bir soluk, saf ruh, yeni biçim ve anlatımla zenginleştiren, eski geleneklerin kalbinden yeni bir akım olarak yolunu açan eşsiz bir aşık şairidir. Ilohilari kalbin tozunu porloq güneş kadar yok eder ve okuyucuyu hayatın aşk ve romantizmden başka bir şey olmadığına ikna eder.

Yunus Emro şiirlerida kalbin holi ve gerçeği güzel bir şekilde tasvir ediliyor. Şiirlerinde kalbi Allah'ın tahtı ve meskeni olarak yorumlanır. Tasavvuf şairlerinin gönulün Allah'ın tahtına, yani Taht'a benzetmelerinin tesadüf olmadığını biliyoruz. Bunun temeli Kuran, hadis ve bunlara ilişkin tefsirlerdir. Yunus Emro da benzer şekilde gönulla ilgili görüşlerini ilahi kaynaklardan yararlanarak şiire çevirdi. Sufi şairler gibi aşik Yunus da kalbi har şeydan daha yüça görür görür. Bir şiirinde, "Bir kez kalbini incittiğinde, yaptığın dua değildir" der. Şairin şiirlerinde, ruhun hac ziyaretinin, gönülun arayışının sadece insana değil, tüm canlıya bakmak için insani bir amaç olduğu söylenir. Bu şekilde Yunus Emro, dış (Kabe) ile içe (kalp) arasında ayrım yapmanın gerekli olduğunu ve İslam'ın içselliğin özü olduğunu öğretir.

Makale bu sorunları ele alıyor

Anahtar Kelimeler: *Türk mistik şiiri, şiir, şair, ruhun imgeleri, şiirsel imge, tazod, talmeh, Yunus Emro, hikmat.*

Annotation

Yunus Emro from Anatolia is one of the Sufi writers who continued the traditions of Ahmad Yassavi and Suleyman Baqirgani in Turkish literature in a unique way and famous with his heartfelt poems. Yunus Emro is a unique poet in love who enriched Turkish poetry with a new breath, pure spirit, new form and expression, and opened his way as a new stream from the core of ancient traditions. In his poems, the dust of the heart is destroyed by sunlight, and the reader is convinced that life is nothing but love and romance.

[1] Filologiya fanlari nomzodi. O'zbekiston. Toshkent davlat yuridik universiteti. O'zbek tili va adabiyoti kafedrasi. n.bozorova@tsul.uz

Yunus Emro's poems beautifully depict the mood and the truth of soul. In his poems, he interprets the heart as the throne and abode of the Allah. We know that there is no coincidence that Sufi poets liken the soul to the throne of Allah, the Arsh. The basis for this is the Qur'an, the Hadith, and the commentaries on them. Similarly, Yunus Emro transfirmed his views on the soul into poetry, drawing on divine sources. Like the Sufi poets, the lover Yunus considers the heart to be the greatest of all. In one of his poems, he says, "Once you have hurt once heart, it is not pray that you have done." In the poems of the poet, it is said that the pilgrimage of the soul, finding the heart is a humanistic goal to look at not only man, but the whole creature. In this way, Yunus Emro teaches that it is necessary to distinguish between the outward feelings (Ka'bah) and the inward feelings (soul), and that Islam is the essence of inwardness.
Keywords: *Turkish mystical poetry, poem, poet, images of the soul, poetic image, tazod, talmeh, Yunus Emro, morality.*

Bilamizki, butun turk ma'naviy hayotida islom va ilohiy kalom mazmunining barqarorlashuvida Turkiston piri Xoja Ahmad Yassaviy "Hikmatlar"ining ta'siri benihoya katta bo'lgan. XIII asr oxiri va XIV asr boshida turkiy hikmatnavislikda Ahmad Yassaviy va Sulaymon Boqirg'oniy an'analarini o'ziga xos usulda davom ettirib, ilohiylari bilan qalblarga kirib borgan mutasavvif ijodkorlardan biri onado'lilik Yunus Emrodir. Yunus Emro – turkiy she'riyatni yangi nafas, toza ruh, yangicha shakl va ifoda bilan boyitgan va qadim an'analar o'zanidan yangi irmoq bo'lib o'z yo'lini ochgan betakror oshiq shoir. Uning ilohiylari ko'ngildagi g'uborlarni quyosh nuri yanglig' mahv etadi va o'quvchini hayot aslida ishq va oshiqlikdan o'zgasi emasligiga ishontiradi. Adabiyotshunos olim Ibrohim Haqqul ta'kidlashicha, Yunus Emro – Sir va Xayolot, Ishq va Ilohiyot shoiri. Ijodiyotining ziyosi va shukuhi ilohiy Ruh. Uning so'z va tasvirlari Zoti Mutlaq madhiga yo'naltirilgan. Shoirning qalbini ishg'ol etgan haqiqat – Xudo va inson munosabatidirki, buni "Suhbatimiz ilohiydir, Shohimiz shohlar shohidir", degan e'tirofdan ham bilsa bo'ladi (Haqqul 1990: 94). Oshiq Yunus hikmatlarini o'qigan kishi ishqning inson qismatidagi o'rni xususida mushohada yuritadi, komillik saodatining poyasi-da ishq, manzil marhalasi-da ishq, xulosasi-da ishq ekaniga dildan iqror bo'ladi. Ishq ila Tangri dalolat aylagan, shu ne'mat ila hikmat sochgan shoirning qalb mulkiga sayohat qilgan chin she'rxon, xayolan darveshlik xirqasini kiyadi, oriflar suhbatidan fayz oladi, miskinlik holini tuyadi, visoldan umidvor oshiq nolalarini tinglaydi va shoirning:

Bu boqqa ishq birlan kiring, yayrab, yashnab sodiq turing,

Bir gul sevib, iskab yuring, ul gul chechak so'lmas hecham (Yunus 2000: 60) , –

degan so'zlarining haqiqatiga ishonadi. Zeroki, o'zida haqiqatni singdirgani bois bu so'zlar zamon to'fonlarida yo'qolmagan, asrlardan g'olib bo'lgandir.

Shoir talqinicha, haqiqat ko'ngilda paydo bo'ladi va u tarjima qilinmaydi, qalbdan-qalbga oqadi:

Minal qalbi ilal qalb – yo'l bor demishlar erlar,

Har ko'ngildan ko'ngilga rost – to'g'ri yo'l emasmu?

Oshiqlik – rostlik, to'g'rilik, sidqu sadoqat. Bu yo'lga kirganki bor sekin-asta o'zlik yukidan xalos bo'ladi va har qanday zohirparastlikdan qutulib, botin – ma'ni olami tomon parvoz etadi. Bunda esa, albatta, ko'ngil qulfini ochar rahnamo, hodiy zarurati bor. Yunus Emro shayxi Topduq

dargohida yetilganini “Yunus miskin xom edik, Pishdik, alhamdulillah”, – deb yozar ekan, ko‘ngil tarbiyachisi ulug‘ Shayxini sog‘inch bilan tilga oladi. U o‘z she’rlarida “Murshiddur Qur’on menga”,– deya inson uchun eng ulug‘ rahnamo, tarbiyachi Kalomulloh ekanini aytadi. Obidlik, oshiqlik va eng yuksak Ollohga qullik darajasiga faqat shu Kitobga muhabbat va unga amal bilan yetishishni ta’kidlaydi. Chunki ishqning asosi oshiq shoir yozganidek shu Kitobdadir:

Ilm – ko‘zning hijobi,
Dunyo – uqbo hisobi,
Kitob – ishqning kitobi,
Bu o‘qilgan varaq nadir?

Ko‘ngilda ma’rifat hosil qilmagan ilm Haq va haqiqatni anglashda to‘siq bo‘ladi. Buni uqtirar ekan shoir o‘quvchini go‘sht-u ustixon – jasad bilan emas, unga tiriklik baxsh etgan jon qayg‘usi bilan yashashga chorlaydi. Zero, jon qayg‘usi jonon mushohadasiga yo‘l ochadi. Shundan so‘ng qalbda yaralish mohiyati, umr mazmuni, ulug‘ ahdga sodiqlik, nafs-u havo, dunyoga tobelanmaslik fikri uyg‘onadi. She’rdagi “Dunyo – uqbo hisobi” – Qur’oniy hikmat. Qur’oni karimning bir qator suralarida o‘lim va hayot insonlarga sinov uchun berilgani, biroq inson mol-u joh tashvishi, dunyoning o‘tkinchi matohiga berilib, asl maqsadni unutishi eslatilgan. Olloh lutfi, marhamatiga sazovor bo‘lmoqchi odam Ishq arqoni – muqaddas Kalomga bog‘lanmog‘i lozim. Zeroki, bu kitob butun bashariyatga shafoat, xidoyat, hikmat, ehson, marhamat o‘laroq nozil etilgan. Undan g‘ofil umr esa “o‘qilgan varaq” kabi qiymatsizdir.

Shoir shu kabi o‘gitlarini davom ettirar ekan insonni butun maxluqotdan ustun etgan bir haqiqat – Tangri qarorgohi Ko‘ngilni lahza bo‘lsin unutmaslikka chorlaydi. Ko‘ngilni o‘z holiga tashlab qo‘yish emas, uni turli g‘uborlardan tozalab nur chashmasiga aylantirish lozimligini uqtiradi:

Qur’onni yo‘llabon Haq,
Ko‘ngilni uyim, dedi.
Ko‘nglin is-qurum bosgan
Odamdin demagaylar.

She’rdagi ayni mazmun boshqa bir she’rda yanada yorqinroq ifodalangan:

Ko‘ngil Ollohning taxti, ko‘ngilga Olloh boqdi,
Ikki jahon badbaxti, kim ko‘ngilni og‘ritsa.

Yunus Emroga o‘xshab Sinon Poshsho ham bir she’rida “Qalbi mo‘min Arshi Rahmondir, Ani yiqmoq (og‘ritmoq) ziyoda tug‘yondir”,– deb yozadi. “Arsh – ayvon, osmon, taxt. Butun olamlarni bag‘riga olgan munavvar bir borliq – kulli makon. Arsh koinotning muazzam ruhi bo‘lib, u moddiy olamning ilk bosqichi sanalgan. Arsh – tajalliy manbai, ya’ni ilohiy qudrat asosi. Shuning uchun u ilohiy taxt deb qabul qilingan” (Haqqul 2004: 211). Mutasavvif shoirlarning ko‘ngilni Olloh taxti, Arshga tashbeh etishi shunchaki tasodif emas. Buning asoslari Qur’oni karim, Hadisi sharif va ularga bitilgan tafsir-u

sharhlardir. Chunonchi, Qur'onning ba'zi suralarida: "...bilinglarki, shubhasiz Olloh har bir kishi bilan uning qalbi o'rtasini egallab turur" (Anfol.24), "Ollohdan qo'rqingiz! Albatta Olloh ko'ngillar zoti (siri)ni biluvchidir" (Moida.7). "Biz omonatni yerlarga va ko'klarga, tog'-u toshlarga taklif etdik, ular bu yukni olishdan bosh tortdilar, undan qo'rqdilar. So'ng uni inson o'z gardaniga oldi"(Ahzob.72) kabi qalb va amr xususidagi oyatlar nozil etilgan. Tafsirlarda Ollohning omonatini yuklashga hozir bo'lgan, bu yukni ko'tarishga kuchi yetgan narsa – qalb ekanligi bayon etilgan va bu borada shunday hadislar keltirilgan: "Bir hadisi qudsiyda Olloh taoloning shunday buyurgani rivoyat etiladi: "Mening yerim va mening samom meni yuklab olmadi.(Faqat meni) sokin, yumshoq va mo'min qulimning qalbi yukladi". Boshqa bir hadisda esa shunday keltiriladi: "Hazrat Payg'ambar(s.a.v)dan shunday so'raldi:

– Ey Ollohning rasuli! Olloh qayerdadir? Yerdami, ko'kda?

Hazrat Payg'ambar(s.a.v) javob berib shunday dedilar:

– Mo'min qulning qalbidadir" (G'azzoliy 2002: 54).

Demak, ko'ngil ilohiy manbalarda ham Haqning tasarruf taxti va nazargohi sifatida ko'rsatilgan. Shu bois ham yirik shayxlar qalbning rabboniy va sharafli narsa ekanini ko'p ta'kidlashgan. Bu borada Shayx at-Tustariyning "Qalb – Arshdir, ko'ks – kursidir" degan fikrlari e'tiborlidir. Imom G'azzoliy bu fikrni izohlab, "Qalb Ollohning mamlakati va tasarruf yeridir. Ollohning tadbir va tasarruf uchun birinchi yo'lidir. Bu jihatdan qalb bilan ko'ks xuddi Arsh va kursining Ollohga nisbati kabidir"(Ğazali 1993: 12), – deb yozadi. Oshiq shoirning "Ko'ngil Ollohning taxti" deganida hech bir ishtiboh-u mubolag'a yo'q. Zeroki, bu haqiqat bani bashar uchun berilgan Hikmatli kitobda bitilgan:

Haq ma'nosi ko'ngilda,
Oyati bor Qur'onda,
Arshdan yuqori jonda
Ishq burjining kullasi.

Yunus Emro "Ki gavhar ko'nglingdadur, o'ylaki ul ummondadur" (Tatçi 1990: 243),– deganda ham ayni shu haqiqatdan saboq bergan.

Tasavvufiy nuqtayi nazar bo'yicha ko'ngil olamdagi hamma narsadan, hatto muqaddas va muborak Haramdan-da yuksakroq mavqe kasb etadi. Ko'ngilga ozor yetkazish Ka'bani vayron qilish bilan barobar ko'riladi. Shuning uchun ham Yassaviy hazratlari "Kofir bo'lsa, berma ozor",– deydi. Hadisi sharifda ham bejiz "Insonni gunohga botirgan, azobga giriftor qilgan balodan chekinmoq – iltifot va ko'ngil olmoqdir" deyilmagan. Xuddi shunday qarash Yunus Emro she'riyatining ham asosini tashkil etadi. U bir hikmatida:

Mehnat-la turmush ayla,
Bir ko'ngilni xush ayla,

Yuz Ka'badan afzaldir,

Bir ko'ngil ziyorati (Yunus 2018: 151]

deya ko'ngil ziyorati, ko'ngilni topmoq – insonga, nafaqat insonga, balki butun maxluqotga yuksak nazar bilan qarash odamiylik matlabi ekanligidan so'z yuritadi. Bu orqali shoir zohir (Ka'ba) va botin (ko'ngil)ni farqlash lozimligini, musulmonlik asli botinbinlik ekanini uqtiradi. Shu bois ham ba'zan "Bir gal ko'ngilni og'ritding, Bu qilganing namoz emas", – deya keskin hukm chiqaradi. Xoja Bektoshi Valiy "Olamda Baytul Ma'mur bor, Ka'ba ham bor. Biroq ko'ngil ikkovidan ham qimmatlidir. Chunki baytul Ma'mur Karrubiya nomi berilgan (buyuk malaklar tavof etadigan bayti sharif) ko'kdadir. Karrubiylar (buyuk malaklar) tavof qiladilar. Ammo ko'ngil – Podshohi Olam Tangri nazargohidir"(Xoja Bektosh 2001: 39], – deb yozadi. Shunga ko'ra Yunus Emro ham bashariyat ma'naviy sirlarining xazinasi bo'lgan ko'ngilni qadrini juda yuqori, deb biladi va ta'riflaydi.

Hayotda shunday ilmlar borki, u kitoblarni o'qib, o'rganish natijasida emas, balki Haqning ehsoni o'laroq nasib etadi. Olam javhari ISHQ shunday ne'mat. Haq lutfu marhamati, inoyati bo'lgan nasiba. Bu gavhar arzimaslarga berilmas. Jaloliddin Rumiy kabi Yunus Emro uchun ham ishq va oshiqlik butun olamning mohiyati sanalgan. Shoir ta'biricha, ishqdan nasiblanmagan borliq hayot zavqini, yashash mohiyatini anglamaydi. Ishq manbadir, quyosh nuri qorong'ulikni qanday yoritsa, ishq ham odamning xomligini shunday ketkazadi. Oshiqlik totini his etganlar esa Oshiq Yunus kabi ko'ngil ko'zi bilan olamga boqib, bu ko'hna do'konda faqat ishq moli borligini, qolgan barchasi hech ekanini tan oladi:

Bugun oshiq manam armon ichinda,
Manam bir pahlavon maydon ichinda.
Bu dam ishq suvi-la yuvdim g'uborni,
Ajab orif manam armon ichinda.
Bugun ishq dengizin g'avvosi bo'ldim,
Guhar topdim qadim ummon ichinda...
Agar orif esang, ko'ngling bilan ko'r,
Faqat ishq moli bor do'kon ichinda.
Yunus, ishq birla turgaydir bu olam,
Uning-chun davr etar davron ichinda (Emro 2018: 61].

Yunus Emro she'rlarida ulug' bir dard, sog'inch va iztirob borki, o'qilganda bir mahzunlik qalbga oqib kiradi. Go'yo shoir emas o'z ko'ngilingiz nolasiga quloq tutasiz. Oshiq shoir o'z she'rlarida tog'larday sobit, samoday yuksak, oydek nurli, sahrodek sokin, visolday totli, jon qadar aziz tuyg'ularni jonlantirgan, so'zga sig'mas ishq va oshiqlik asrorlarini so'zga ko'chirgan. Yunus Emro o'z botinida kechgan isyon-u g'alayon, zavq va hayajonni she'r tili ramz va majozlar bilan juda go'zal tasvirlagan, poetik timsol va vositalardan mahorat bilan foydalanib botiniy hol va

kechinmalar ifodasida katta natijalarga erishgan. Oshiq shoir she'rlarida ko'ngil tasvirlari bilan bog'liq turfa xil ifodalar, tamsil va tashbehlar qo'llangan. Turk olimi Mustafo Totchi Yunus Emro devonini tadqiq etib shoir she'riyatida ko'ngil tasviri uchun "shisha", "varaq", "yaproq", "qush", "dengiz", "baliq", "darvesh", "Ka'ba", "Sulaymon", "Farhod" kabi yigirmadan ortiq tashbehlar, sinuq, mahzun, nolon, giryon, sayron kabi sifatlashlar qo'llaganini yozadi. Olim shoir qo'llagan har bir o'xshatish yo sifatlash oshiq ruhiy holi va ma'naviy maqomi anglashga yordam berishini ta'kidlaydi (Tatçi. 1990: 248).

Umuman, Yunus Emro she'riyatida ko'ngilning ma'naviy maqomi, "bir dam" – lahzalardagi o'zgaruvchan, rangdan-rangga kiruvchi hollari talmeh, tazod va o'xshatishlar bilan behad go'zal tasvirlangan. O'z she'rlarida ko'ngilning goh Arshga qadar yuksalishi, goh pastga tushishi, ba'zan jaholatga qolishi va ba'zan Jolinus-u Luqmondek hikmat sohibiga aylanishi yoki osiy bo'lib yo'ldan ozishi, yo imonda sobit bo'lishidan so'z yuritgan Yunus Emro o'quvchilarini ko'ngilni anglashga, ko'ngil ko'zi ila olamga nazar solishga da'vat etadiki, bu oshiq shoir she'rlarini chuqur o'rganish, poetik timsollar mohiyatini tadqiq etish orqali oydinlashadi (Po'lotjonovna 2021) Ko'ngil tasvirlarini o'rganish orqali Yunus Emroning Haq va inson, ishq va irfon haqidagi qarashlarini chuqur bilamiz va ma'lum xulosalarga kelamiz.

Foydalanilgan adabiyotlar:

ĞAZALI. Ihyau ulumi'd-din. – Istanbul: Arslan, 1993.

PO'LOTJONOVNA N. B. Lyric Hero Spiritual World And Creative Worldwide //Psychology and Education Journal. – 2021. – T. 58. – №. 1. – C. 2431-2435.

TATÇI M. Yunus Emra Divani (Inçeleme). Ankara, 1990.

АБУ ҲОМИД ҒАЗЗОЛИЙ.Мукошафат-ул қулуб. – Тошкент: Адолат, 2002.

ХОЖА БЕКТОШИ ВАЛИЙ. Мақолот. – Тошкент: Мовароуннаҳр, 2001.

ҲАҚҚУЛ И. Абадият фарзандлари. – Тошкент: "Ёш гвардия", 1990.

ҲАҚҚУЛ И. Тасаввуф истилоҳлари шарҳи / Кубро Н. Тасаввуфий ҳаёт. – Тошкент, Мовароуннаҳр, 2004.

ЮНУС ЭМРО. Нечун йиғларсан, эй булбул... (Ж. Камол таржимаси) – Тошкент: Ўзбекистон, 2018.

ЮНУС ЭМРО. Шеърлар. – Тошкент: Фан, 2000.

“OT” KOMPONENTLI MAQOLLAR TASNIFI

At İle İlgili Atasözlerinin Sınıflandırılması

Classification Of Articles With “Horse” Component

Sabohat BOZOROVA[1]

Annotatsiya

Til madaniyatning poydevori sanaladi.O‘tmishdagi madaniy qadriyatlar haqidagi ma’lumotlar til vositasida keyingi avlodlarga yetkaziladi.Shu ma’noda tilni “ma’naviy qadriyatlarni kelajak avlodlarga yetkazuvchi moddiy va ma’naviy ko‘prik” deb ta’riflash mumkin. Har bir tilning imkoniyatlari uning so‘z boyligiga qarab belgilanadi. Maqollar so‘z boyligini yanada oshiruvchi vositalardandir. Ular dunyoqarashimiz, qadriyatlarimiz, an’analarimiz, e’tiqodimizning so‘zga aylangan shakllaridir.Maqollarda xalqlarning asriy tajriba va hukmlari, tavsiyalari aks etadi. Ma’naviy qadriyatlarning shakllanishi va bardavom bo‘lishida maqollar muhim ahamiyatga ega. Maqollar bejizga “jamiyatning tarixiy xotirasi” deb ta’riflanmaydi.

Turkiy xalqlar maqollarida ular hayotida muhim o‘rin tutgan hayvonlar haqidagi fikrlar ham aks etgan. O‘z ma’nosida va ko‘chma ma’noda ishlatiluvchi bunday maqollarda jamiyat hayoti va insoniy munosabatlar, ijtimoiy hukmlar, axloqiy mezonlar haqidagi muhim ma’lumotlar o‘ziga xos tarzda ifoda etilgan. Turkiy xalqlar hayotida muhim ahamiyatga ega bo‘lgan hayvonlar ro‘yxatida ot birinchi o‘rinda turadi deyish mumkin. Turkiy xalqlar ot bilan birga cheki-chegarasi bo‘lmagan hududlarni bosib o‘tgan, jang-u jadallarda ishtirok etgan, quvonchli va qayg‘uli kunlarni o‘tkazgan. Otni qadrdon do‘st deb bilgan, xuddi qurol-aslahasi va sevimli yoridek qadrlagan, muqaddas sanagan turkiy xalqlar maqollarida eng ko‘p tilga olingan hayvon ham ot hisoblanadi.

Qadimgi turkiy tildan buyon ishlatilayotgan ot so‘zi dastlab O‘rxun yodnomalarida uchrashi mutaxassislar tomonidan qayd etilgan. Mahmud Koshg‘ariyning “Devonu lug’atit-turk”ida keltirilgan Qush qanoti bilan, yigit oti bilan maqolida qush uchun qanot qanchalik muhim bo‘lsa, inson uchun ot shunchalik ahamiyatli ekani ifoda etilgan. Devonda turkiylar uchun ulov, ish va jang quroli vazifalarini bajargan otning go‘shti, suti va terisidan ham foydalanilgani bois ot bilan bog‘liq bo‘lgan juda ko‘p tushunchalar mavjudligi haqidagi fikrlar, otning rangi, yurishi, xususiyatlari, egar-jabdug‘i, ozuqasini ifoda etadigan ko‘plab so‘zlar ham keltirilgan.

Hozirgi turkiy tillarda “ot” komponentli maqollar faol ishlatiladi. Ayniqsa, turkman, turk, qozoq, qirg‘iz, o‘zbek, tatar, gagauzlarda “ot” komponentli maqollar ko‘p uchrashini qayd etish o‘rinlidir. Tadqiqotimizda ana shunday maqollar tahlil qilinadi.

Kalit so‘zlar: ot, ot komponentli maqollar, turkiy xalqlar, tasnif.

Özet

Dil, kültürün temelidir. Geçmişin kültürel değerlerine ilişkin bilgiler dil aracılığıyla gelecek nesillere aktarılır. Bu anlamda dil, manevi değerleri gelecek nesillere aktaran maddi ve manevi bir köprü olarak tanımlanabilir. Her dilin yetenekleri, kelime dağarcığına göre belirlenir. Atasözleri kelime dağarcığımızı verimli bir şekilde etkilemektedir. Atasözleri dünya görüşümüzün, değerlerimizin, geleneklerimizin ve inançlarımızın sözlü biçimleridir.Atasözleri, milletlerin asırlık tecrübelerini, yargılarını ve tavsiyelerini yansıtır. Atasözleri manevi değerlerin oluşmasında ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. Atasözlerinin "toplumun tarihi hafızası" olarak nitelendirilmesi tesadüf değildir.

Türk halklarının atasözleri yaşamlarında önemli rol oynayan hayvanlarla ilgili düşünceleri de yansıtmaktadır. Bu tür makaleler, hem gerçek, hem de mecazi olarak toplum ve insan ilişkileri, sosyal yargılar ve ahlaki standartlar hakkında önemli bilgileri aktarır. At Türk halklarının hayatındaki en önemli hayvanlardan biridir. Türk halkları atlarıyla sınırları aşmış, savaşlara katılmış, mutlu ve hüzünlü günler geçirmiştir. Atı güvenilir bir dost olarak kabul eden, silahı ve sevgilisini koruduğu gibi koruyan Türk halklarının atasözlerinde en çok bahsedilen hayvanlardan biri at sayılır.

Eski Türkeden beri kullanılmakta olan at kelimesi ilk olarak Orhun yazıtlarında geçtiği uzmanlar tarafından belirtilmektedir. Kaşgarlı Mahmud'un Divânu Lugati’t-Türk eserindeki Kuş kanatın er atın atasözünde kanat kuş için ne derece önemliyse, insan için atın da o kadar önemli olduğu belirtilmektedir. DLT eserinde Türkler için bir silah ve iş aracı olan atın eti, sütü ve derisinden de istifade edildiğinden dolayı Eski

[1] Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti katta o‘qituvchisi, sabohatbozorova@gmail.com.

Türkçede atın rengi, yürüyüşü, özellikleri ve eğeri, atın beslenmesi gibi atla ilgili birçok kavram bulunduğu açıklanmaktadır. .

Günümüz Türk Lehçelerinde at ile ilgili atasözleri aktif olarak kullanılmaktadır. Özellikle Türkmen, Türk, Kazak, Kırgız, Özbek, Tatar ve Gagauz atasözlerinde at ile ilgili atasözlerinin çok olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Çalışmamızda bu tür atasözleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *at, at ile ilgili atasözleri, Türk halkları, sınıflandırma.*

Abstract

Language is the foundation of culture. Information about past cultural values is passed on to future generations through language. In this sense, language can be described as "a material and spiritual bridge that transmits spiritual values to future generations." The capabilities of each language are determined by its vocabulary. Proverbs are a great way to increase the vocabulary. They are the verbal forms of our worldview, values, traditions and beliefs. Proverbs reflect the centuries-old experience, judgments and recommendations of nations. Proverbs play an important role in the formation and perpetuation of spiritual values. It is no coincidence that proverbs are described as "the historical memory of society."

The proverbs of the Turkic peoples also reflect the ideas about the animals that played an important role in their lives. In such proverbs, which are used in their own meaning and in a figurative meaning, important information about the life of society and human relations, social judgments, moral criteria is expressed in a unique way. *The horse is one of the most important animals in the life of the Turkic peoples. The Turkic peoples rode across the border with their horses, took part in battles, and had happy and sad days. The horse is one of the most mentioned animals in the proverbs of the Turkic peoples, who considered the horse as a dear friend, as a weapon and as a beloved companion.*

Experts have noted that the word "horse", which has been used since ancient Turkic languages, first appeared in the Orkhon memoirs. Mahmud Kashgari's "Divanu lugatit-turk" quotes a bird with a young horse as saying that a horse is as important to a person as a wing is to a bird. Mahmud Kashgari's "Divanu lugati-t-turk" contains many concepts related to the horse, as its meat, milk and skin were also used, which served as a weapon and tools for work for the Turkic people. There are also many words that describe the color, age, sex, gait, characteristics, saddle, care, and nutrition of the horse. *Proverbs with the "horse" component are actively used in modern Turkic languages. It is especially important to note that Turkmen, Turkish, Kazakh, Kyrgyz, Uzbek, Tatar, and Gagauz proverbs with a "horse" component are common. In our study, such articles are analyzed.*

Keywords: *horse, proverbs about horse, Turkic peoples, classification.*

Turkiy xalqlar maqollarida ular hayotida muhim o‘rin tutgan hayvonlar haqidagi fikrlar ham aks etgan. O‘z ma’nosida va ko‘chma ma’noda ishlatiluvchi bunday maqollarda jamiyat hayoti va insoniy munosabatlar, ijtimoiy hukmlar, axloqiy mezonlar haqidagi muhim ma’lumotlar o‘ziga xos tarzda ifoda etilgan.“U yoki bu maqolning ko‘chma ma’nosini, unda nima deyilmoqchi bo‘layotganini aniqlash uchun maqolda keltirilgan obrazlarning mohiyatini to‘g‘ri anglamoq kerak. Xalq og‘zaki ijodining ko‘pchilik janrlarida, jumladan, maqollarda xalq jamiyatdagi munosabatlar, hodisa va holatlarni soddaroq, oydinroq ifodalamoq maqsadida tabiatdagi o‘z xususiyati bilan shunga mos keladigan turli narsalar (hayvonlar, o‘simliklar, ularning mevalari, jismlar, uy jihozlari, kiyim-kechaklar, ish qurollari, mehnat mahsulotlari va h.k.) obrazidan ustalik bilan foydalanadi. Ana shu narsalarning har birini timsol qilib olib, ular vositasida muayyan sifatlarga(xoh ijobiy, xoh salbiy) ega bo‘lgan kishilarning obrazini gavdalantiradi”.(Shomaqsudov Sh., Shorahmedov Sh.,1990: 10)

Turkiy tilning eng qadimgi yozma yodgorligi bo‘lgan bitiktoshlarda ikkita maqol uchrashi mutaxassislar tomonidan qayd etilgan.

“X asrning birinchi yarmidan qolgan, qog‘ozga ko‘kturk harflari bilan yozilgan, 24 satrni tashkli etgan 16-17 maqol Britaniya kutubxonasida 8212/78-79 raqami bilan saqlanmoqda”. (Ercilasun, 2020: 52)

“Devonu lug‘atit-turk”dan bir necha yil keyin yozilgan “Qutadg‘u bilig”da ham maqollar bor. Faqat bu maqollar asarda asl holida emas, balki aruzga moslangan shaklda ishlatilgan. Turk olimi Ahat Ustuner ma’lum mezonlar asosida “Qutadg‘u bilig”dagi maqollarni tahlil qilgan va asarda 205 ta maqol keltirilganini bildirgan. Ustuner ana shu mezonlar asosida “Hibbat ul-haqoyiq’da 36 maqol uchrashini aniqlagan”. (Ercilasun, 2020: 52-53)

“Devonu lug‘atit-turk”dagi maqollarning soni masalasida dunyo olimlari tomonidan turli xil fikrlar bildirilgan. Turk olimi Ahmet Bijan Erjilasunning fikricha, “Devonu lug‘atit-turk”da, takrorlangan maqollarni ham hisobga olganda, 304 ta maqol bor. 26 maqol ikki marta, 6 maqol esa uch marta qaytarilgan, takrorlar hisobga olinmagan holatda “Devonu lug‘atit-turk”dagi maqollar soni 266 tadir. (Ercilasun, 2020: 53)

Tabiat bilan bog‘liq ma’lumotlar Matti Kuusining Xalqaro maqollar tip tizimining A qismidan joy olgan. Tabiat unsurlari A1; hayvonlar, inson-hayvon munosabatlari A2; havo, taqvim mavzulari esa A3 qismidadir. (Ercilasun 2020: 209) Bu esa insonlar hayotida muhim ahamiyatga ega bo‘lgan narsa va hodisalarning maqollarda ham aks etganini ko‘rsatadi. “Devonu lug’atit-turk”da “ot” komponentli 21 maqol borligini ko‘rish mumkin[2].

1.Kuş kanatın er atın. (29/15): *Kuş kanadıyla, er atıyla.*

KM: Kuş kanadı ile, er atı ile muradına erer[3].

Bu maqol o‘zbeklarda *Ot – yigitning qanoti; Osh − odamning quvvati, ot − odamning qanoti; Oti borning – qanoti bor; Otsiz er – qanotsiz qush; Ot bitdi – qanot bitdi*; turklarda *Kuş kanadını, er atını sever; Kuş kanadıyla, er atıyla;* turkmanlarda *Attır yiğidin yoldaşı; Atı barın ganatı bar; At yigide ganat; halı gıza; Atı barıñ ganadı bar, oğlı barıñ dövleti; Guş ganadı, yigid atı bilen; Atım bar ganatım bar, atım bar nä gamım bar;* uyg‘urlarda *At er kişige ḳanat; Er ḳanatı – at; Er ḳanatı – dost; Erniŋ ḳanatı at; Attın ḳalsan yat; Yaḫşı at oġulga ḳanat; Yaḫşı at er ḳanatı, Yahşı er el (ḳanatı); Yahşı at erge ḳanat;* qirg‘ızlarda At erdin kanatı; qozoqlarda At adamdıŋ qanatı, as adamdıŋ quvatı; Yer qanatı – at; tatarlarda *Atsız ir, ḳanatsız ḳoş; İr ḳanatı at; İr yuldaşı at* shakllaridadir.

2. Oluk yağırı ogulka kalır. (46/32; 186/159: Keriş yagrı) *Atın kürek kemikleri arasındaki yara oğula(yavrusuna) kalır.*

O‘zbeklar bu maqolni *Yelka yag‘iri – otga meros, ota “yagiri” – o‘g‘ilga meros* shaklida ishlatadi. Bu maqolda *yag‘ir* so‘zi o‘z va ko‘chma ma’nolarda ishlatilgan. O‘z ma’nosida *ot tanasining jarohatlangan, tuzalishi qiyin bo‘lgan qismi: kuraklari orasi*ni, ko‘chma ma’noda esa *otadan qolgan qarz, bitmay qolgan ishla*ni bildiradi.

---

[2] Misollar quyidagi manbadan olindi: Ercilasun, A. Dîvânu Lugati’t-Türk'teki Şiirler ve Atasözleri.(2020).Bilge Kültür Sanat. Manbadan olingan havolalarni o‘z tarjimamizda berdik.

[3] Yuqorida keltirilgan manba. Manbada Ahmet Bijan Erjilasun tomonidan shunday izoh berilgan: “Qavs ichidagi raqamlarning birinchisi qo‘lyozmaning; ikkinchisi Ercilasun va Akkoyunlu tomonidan 2014-yilda nashr etilgan kitob sahifasini ko‘rsatadi. Nuqtali vergul bilan ajratilgan raqamlar maqolning bittadan ortiq o‘rinda kelganini bildiradi. Menga tegishlisi − birinchi izoh. KM qisqartmasidan keyin keltirilgan izoh esa Mahmud Koshg‘ariy arabcha izohlarining turkchaga tarjimasidir”. (Ercilasun, 2020: 175)

3.Kişi alası içtin yılkı alası taştın. (58/44) *Kişi(nin) alacası içte, hayvan(ın) alacası dışta.*

Riyokor kimsalarga nisbatan ishlatiladigan mazkur maqol o‘zbeklarda Odam olasi ichida, Mol olasi tashida; turklarda *İnsanın alacası içinde, hayvanın alacası dışında;* qozoqlarda Adam alası işinde, Mal alası sırtında shakllarida uchraydi.

4. İzlik bolsa er uldımas, içlik bolsa at yagrımas. (65/51): *Ayakkabı olursa kişi yalınayak kalmaz, örtü olursa at (sırtı) yaralanmaz.*

Oyoq kiyim bo‘lsa, odam oyoqyalang qolmas, egar bo‘lsa, ot sirti yag‘ir bo‘lmas.Bu maqol doimo tadbirkor bo‘lish, har qanday vaziyatni oldindan hisobga olish maqsadida ishlatiladi.

5. Aŋduz bolsa at ölmes.(70/56): *Andız otu olursa at ölmez.*

Uzoq safarga chiquvchi kishilarning ehtiyot choralarni ko‘rishi lozimligini bildiruvchi bu maqol o‘zbek folklorida Andizli yerda ot o‘lmas, Iyirli yerda – er shaklida, turkman folklorida Andızlın atı ölmez qo‘llanadi.

6. Arpasız at aşumas, arkasız alp çerig sıyumas. (74/62).

Arpasız at aşamaz, arkasız alp asker kıramaz.

Ot arpa yemagunicha kuch to‘plolmaydi, yigit unga madad berib turuvchilar bo‘lmasa, dushman saflarini buzolmaydi. O‘zaro yordam mazmunidagi bunday maqollarda ot va arpa parallel holda ishlatilgan. Turk folklorida *Ata arpa, yiğide pilav;* o‘zbek folklorida *Arpasiz ot dovon osholmas; Arpasiz ot tov osholmas; Orqasiz alp yov bosolmas; Tog‘dan orqasi bo‘lganning toshdan yuragi bo‘lar; Tayanchsiz botir botinolmas; Boq otingni arpa bilan, Boqar qazi-qarta bilan;* turkman folklorida *Arabanı at sürmez, arpa sürer; Atın atası arpa;* ozarbayjon folklorida *Atın ölümü təki arpadan olsun; Yüyürən at arpasını artırar, Arpa verilməyən at qamçı gücü ilə yeriməz;* gagauz folklorida *At ölsä – emdän ölsün, At ölürsa, ko emdän ölsün* kabi maqollarni uchratamiz.

7. Alp erig yawrıtma, ıkılaç arkasın yagrıtma.(81/71)

Alp eri zayıflatma, küheylan(ın) arkasını yaralatma.

Alpga yomonlik qilib zarar yetkazma, ohuning belini yara qilma mazmunidagi bu maqol bizda *Ot oriq bo‘lsa ham, yag‘ir bo‘lmasin; Uchqur otning orqasini yag‘ir qilma* shakllarida ishlatiladi.

8.It ısırmaz at tepmes tūme. (98/91): *İt ısırmaz, at tepmez deme.*

At tepmesiz, it kapmasız olmaz. İtin kapmazı, atın tepmezi olmaz kabi turk maqollari*; Otni tepmaydi,* itni qopmaydi, *dema,* Ot bo‘lsang, choparsan, It bo‘lsang, qoparsan singari o‘zbek maqollari; *İti gapmaz dime, atı depmez; At depmez diyme, eşek gapmaz* kabi turkman maqollari*; At tipmes dime, ĕt ḳapmas dime* singari tatar maqoli “Devonu lug’atit-turk”dagi mazkur maqolning hozirgi turkiy xalqlar folklorida saqlangan variantlari hisoblanadi.

9. Tay atatsa at tınur, ogul ereḍse ata tınur. (112/100) Tay, at olunca at dinlenir, oğul, er olunca baba dinlenir.

Bu maqol bugungi kunda turklar tomonidan *Tay, at olunca at dinlenir, oğul, er olunca baba dinlenir;* tatarlar tomonidan *At toyağın tay basar, Attan tay uzar;* o‘zbeklar tomonidan *Ot o‘rnini toy bosar, ota o‘rnini – o‘g‘il;* Ot bosganni toy bosar; Ot o‘rnini toy bosar, Ota o‘rnini – o‘g‘il; turkmanlar tomonidan *Tay yetişse at dınar, ogul yetişse ata; At tırnağına tay basar; At ızına tay basar* tarzida qo‘llaniladi.

10.Tulum anutsa kulun bulur, tulum unutsa bulun bolur.(115/103) *Silah hazır eden kulun bulur, silah(ı) unutan tutsak olur.*

Dushmanga qarshi qurol tayyorlagan toy topadi, tayyorgarlik ko‘rishni unutgan esa asir bo‘ladi ma’nosidagi bu maqol doimo hushyor bo‘lishga undash maqsadida aytilgan.

11.It çakırı atka tegir, at çakırı ıtka tegmes. (183/156): *İt(in) çakır(ı) ata değer, at(ın) çakır(ı) ite değmez.*

Ko‘k ko‘zli it bir otga arziydi, ko‘k ko‘zli ot esa bir itga arzimaydi.Chunki uning ko‘rish qobiliyati past bo‘ladi. Ot savdosida e’tiborli bo‘lish zarurligini uqtiruvchi bu maqol xalqimizda *Ot chag‘iri – itga barobar, it chag‘iri – otga barobar* shaklida qo‘llaniladi.

12. Yadag atı çaruk, kūçi azuk. (191/164) *Yaya(nın) atı çarık, gücü azık(tır).*

Insonning oti choriq(ya’ni oyoq o‘rnida), kuchi esa oziqdir. Otga doimo e’tiborli bo‘lish safar mashaqqatlarini kamaytirishini ta’kidlash mazmunidagi mazkur maqol turk folklorida *Yayanın atı çarık, gücü azık* (Yayovning oti − choriq, kuchi – oziq) shaklida faol qo‘llanadi.

13. Tezek kārda yatmas, edgü isiz katmas. (194/166): *Tezek karda yatmaz, iyi (ile) kötü karıştırılmaz.* (Tezak qorda yotmas, yaxshi yomon bilan aralashtirilmas).

14. Kīz birle küreşme, kısrak birle yarışma. (238/207) Kız ile güreşme, kısrak ile yarışma.

Yosh qiz bilan kurashma, chunki u kuchli bo‘ladi. Musobaqalarda ham yosh baytal bilan bellashma, chunki u asov va kuchlidir. Sulton Ma’sudning nikoh kechasida turmush o‘rtog‘idan yengilgani munosabati bilan qoraxoniylar tomonidan aytilgan bu maqol turklarda *Kız ile güreşme, kısrak ile yarışma* shaklida hamon ishlatiladi.

15.Arslan kökrese at aḍakı tuşanur. (341/275) *Aslan kükrerse at ayağı dolaşır.*

Kuchli va ojiz munosabati haqidagi mazkur maqol bizda *Arslon bo‘kirsa, ot oyog‘i tushovlanur;* turklarda *Aslan kükrerse atın ayağı kösteklenir; Aslan kükrerse beygir titrer*; turkmanlarda *Arslan arlasa atıñ ayağı duşaklanar* tarzidadir.

16. Yund başın yularlap keŋeld(?)yi.(448/352): *Atın başını yularla, (sonra) iştahlanıp ye.*

Otning boshiga yugan taq, keyin ishtaha bilan ye.Bu maqol otga nisbatan juda ham e’tiborli bo‘lish kerakligini anglatadi.

17. Yağının erse kerek yundaki tegir.(463/368): *Düşmandan (da) olsa (mal) gerekli; atının pisliği (bile) işe yarar.*

18. Kişi sözleşü, yılkı yıḍlaşu. (487/389): *Kişi konuşarak, hayvan koklaşarak.*

Hozirgi kunda Turk folklorida *At kişneye kişneye, insan söyleşe söyleşe* shaklida ishlatiluvchi bu maqol bizda *Odam – so'zlashguncha, Yilqi – kishnashguncha; Odam so'zlashıb tanishar, Hayvon – hidlashib; Odam so'zlashar, Hayvon yalashar;* turkmanlarda *At kişñeyip tanışar, adam sözleşip;* uyg'urlarda *At kişnişip tépişar, Âdem sirdişip;* qozoqlarda Jılqı kisineskenşe, adam söyleşkense; tatarlarda *Adem söyleşĕp bĕlĕşe, at kĕşneşĕp tanışa, At kĕşneşĕp, ĕt isneşĕp tanışa*, yoqutlarda Sılgı kistehen, kihi kepseten bilser; oltoylarda At kisteşse tanıjar, Kiji ermekteşse bilijer; tuvalar Mal kiştejip tanıjar, Kiji çugaalajıp tanıjar; xakaslar At kïstezïp tanısça, kïzï – çoohtazıp tarzida uchraydi.

19. Kulan kuḍugka tüşse kur baka aygır bolur. (496/397): *Yaban eşeği kuyuya düşse kurbağa aygır olur.*

Bu maqolning o'zbek folkloridagi shakli: *Qulon quduqqa qulasa, Qulog'ıda qurbaqa qurillar.*Qulon quduqqa qulasa, qurbaqa ayg'ir bo'ladi, ya'ni ba'zi noqulay vaziyatlarda insonlar o'zlarining kuchlariga ortiqcha baho beradi.

20. Taz at tawarçı bolmas. (509/408): *Alacalı at yük hayvanı olmaz.*

Ola ot yuk tashishga yaramas, chunki tuyog'i baquvvat emas.

21.Keḍüklüg ölimes küweçlig kürimes. (557/459): *Kepenekli ıslanmaz; gemi, mızraksı demirli at huysuzlanmaz.*

Yopinchiqli ho'l bo'lmas, yuganli ot

KM: Kepenek sahibi yağmurda ıslanmaz, kendisini onunla korur. Gem de neyzekî (mızraksı demirli) olursa at taşkınlık ve huysuzluk yapamaz. Bu, işlerde önceden hazırlıklı olmak için söylenir.

"Devonu lug'atit-turk"da keltirilgan "ot" komponentli maqollarning aksariyati turkiy tillarda hamon faol ishlatilayotganini ta'kidlash o'rinlidir.

O'zbek tilshunosligida maqollar monografik planda o'rganilgan tadqiqot tilshunos olima Bibish Jo'rayevaning "O'zbek xalq maqollari shakllanishining lingvistik asoslari va pragmatik xususiyatlari" mavzusidagi filologiya fanlari doktori (DSc) ilmiy darajasini olish uchun yozilgan dissertatsiyasidir.Mazkur tadqiqotda o'zbek xalq maqollari turli xususiyatlariga ko'ra tasniflangan.

O'zbek xalqida ham, boshqa turkiy xalqlarda bo'lganidek, "ot" komponentli maqollar juda faol ishlatiladi.Ularni quyidagicha tasniflash mumkin:

1. Adolat, insof va insofsizlik mavzusidagi "ot" komponentli maqollar:[4] *Zamonaning ozgani – Otdan eshakning o'zgani* (113); *Otdan bo'lgan o't yeydi, Itdan bo'lgan et yeydi.* (115).
2. Baxt, omad va baxtsizlik mavzusidagi "ot" komponentli maqollar: Azobli qulni ot ustida it qopar (240); *Oriq otga chang yuqar.* (244).

[4] Maqollar quyidagi manbadan olindi: O'zbek xalq maqollari.− Toshkent: Sharq, 2019. – B.113. Keyingi o'rinlarda sahifalar qavs ichida ko'rsatiladi. Maqollar soni ko'p bo'lganligi sababli har bir mavzu guruhiga ikkitadan misol keltirishni yetarli deb hisobladik.

3. Botirlik va qo‘rqoqlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot bilan qurol ega tanlamas* (137); *Ot hurkkan yeridan o‘tmas, Er – qo‘rqqan yeridan.* (138).
4. Donolik va nodonlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Aqlli otini maqtar, Ahmoq – xotinini* (154); *Aqllining oti ham horimas, To'ni ham to‘zimas.* (154).
5. Do‘stlik va dushmanlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar”: *Do‘st otini minib yur, manzilingga yetasan* (123); *Otasi boshqa ot bermas.* (127).
6. Epchillik va noshudlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Qo‘ydek yuvvosh bo‘l, Otdek – yuguruk* (257); Baytal chopib, poyga olmas. (248).
7. Go‘zallik va xunuklik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: Yigit chiroyi – arg‘umog‘i, Kelin chiroyi – chaqalog‘i (220); Otni yaxshi ko‘rsatgan – Tuyoqdagi taqasi. To‘nni yaxshi ko‘rsatgan – Yengi bilan yoqasi. (221).
8. Ilm, kasb-hunar va ilmsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ilm – egarlangan ot, Bilganga – do‘st, bilmaganga – yov* (174); *Hunar to‘yg‘izar, Ot mindirib, to‘n kiygizar.* (182).
9. Jamoatchilik va xudbinlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: Yolg‘iz otning changi chiqmas, Changi chiqsa ham dong‘i chiqmas (19); *Otangning oti o‘zguncha, Ovulingning toyi o‘zsin.* (22).
10. Kamtarlik va manmanlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot ko‘rmagan ot ko‘rsa, Otxonada ot chopar* (232); *Ot mingan otasini tanimas, Toy mingan – og‘asini.* (232).
11. Mardlik va nomardlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: Jo‘mard yo‘qligini bildirmas, Tulpor ochligini bildirmas (184); Mard xotinin qaritmas, *Botir otin horitmas.* (187).
12. Mehmon va mehmondo'stlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: Mehmonning otini asl derlar, Uch kundan so'ng sasir derlar (207); *Qo'noqqa osh ber, otiga – yem.* (208).
13. Mehnatsevarlik va ishyoqmaslik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Uxlagan uyqu olar, Uxlamagan yilqi* (46); *Erinchoq eshikka chiqsa, ot yollaydi.* (47).
14. Odob va odobsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Qobil o'g'il otga mindirar, Noqobil – otdan tushirar.* (204).
15. Saxiylik va baxillik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Do'nonning toyligi bo'lmas, Nokasning – boyligi.* (212).
16. Tarbiya va odat mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: Ayg'ir qanday bo'lsa, ot shunday (192); Odam bo'lar yigit odatidan ma'lum, Tulpor bo'lar qulun – muchasidan. (194).
17. Tenglik va tengsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot bilan tepishgan toyning engagi sinar* (146); *Ot tepkisi otga o'tmas.* (49).
18. Vatan va vatanparvarlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *El – qo'ngan yerda, Ot – to'ygan yerda* (15); *El qo'ngan yerni bilar, Ot to'ygan yerda tinar.* (15).
19. Yaxshi so‘z va yomon so‘z mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Odam so‘zlashguncha, Yilqi – kishnashguncha.* (103).

20. Yaxshilik va yomonlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Yomon otga yol bitsa, Yoniga tursuq boylatmas* (73); *Yomon erga mol bitsa, Yoniga qo'shni yo‘latmas, Yo‘latsa ham tindirmas.* (73).
21. Sabr-qanoat va sabrsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Arg‘umoq birda yo‘lli, birda yo‘lsiz, Er yigit birda molli, birda molsiz* (265); *Qanoat qilsang, qorning to‘yar, Beqanoat otini so‘yar.* (274).
22. Mehr-oqibat va oqibatsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Otangni ko‘rsang, otdan tush* (278); *Siylangan otning tishiga qaralmas.* (279).
23. Qadr-qimmat va qadrsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Yoli qalin eshakdan Yag‘ir bo‘lsa ham, ot yaxshi.Qadr bilmas qarindoshdan Yaqindagi yot yaxshi* (284); *Ot xo‘rlagan toy minar, Toy xo‘rlagan − tayoq.* (289).
24. Oila va qo‘shnichilik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Biyaning yugurigi yaxshi, Xotinning – epchili* (304); *Yugurik otga yol bitmas,Toq yigitga mol bitmas.* (314).
25. Qarindosh-urug‘chilik va begonalik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Oziqli ot horimas, Qarindoshli qarimas* (325); *Oltmish qulon ot bo‘lmas,Tug‘ishganing yot bo‘lmas.* (325).
26. Farzand va farzandsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *O‘g‘il qanotli ot bo‘lsa,Qiz qanotli qushdir* (340); *Qulunli biya bo‘tasiz tuyadan yaxshi.* (342).
27. Tajribakorlik va kaltabinlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Oy minmay otingni maqtama,Yil turmay – xotiningni* (349); *Ot minsang o‘ylab uzoqni, Bilib yur yo‘ldagi tuzoqni.* (350).
28. Ta’magirlik va ochko‘zlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Nokasning boyligi bo‘lmas, Do‘nonning toyligi bo‘lmas* (359); *Ot minmagan ot minsa, Chopa-chopa o‘ldirar.To‘n kiymagan to‘n kiysa, Qoqa-qoqa to‘zdirar.* (359).
29. Umid va umidsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot o‘rnini toy bosar,Ota o‘rnini − o‘g‘il* (365); *Er yigitning ko‘nglida Egarlangan ot yotar.* (367).
30. Ishonch va ishonchsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Bir minarga ot berma* (369); *Yomg‘irda ot tanlama, Hayitda − qiz.* (369).
31. Barqarorlik va beqarorlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Yaxshi odam qarisa ham, so‘zi aynimas, Yaxshi ot qarisa ham, yurishi aynimas.* (379).
32. Ahillik va noahillik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Qadr bilgan qarindosh Mard bo‘lishga ko‘ndirar.Er boshiga ish tushsa,Suyab otga mindirar(* 388); *Ovulingdan olg‘ir chiqsa – oting o‘zar,Ovulingdan yomon chiqsa – eling to‘zar.* (383).
33. Or-nomus va nomussizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Yigitning xuni – yuz yilqi,Or-nomusi – ming yilqi* (391); *Toydan toy qolsa, qulog‘ini tishlar.* (393).
34. Samimiylik va nosamimiylik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot kishnashib topishar, It – iskashib.* (400).

35. Andisha va andishasizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Oshnangdan tuya so‘ra, Uyalsa, biya berar* (403).
36. Farosat va farosatsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *O‘g‘ridan botir chiqsa, Chodiriga qarab ot qo‘yar* (419); *To‘qol sigir – suzong‘ich,Oqsoq biya – tepong‘ich.* (414).
37. Sabab, bahona va natija mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *O‘zolmagan otga uzangi bahona* (426); *Qulunli biya ovulga sig‘mas.* (26).
38. Samaradorlik va besamarlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot yaxshisi – yovmut,To‘n yaxshisi – movut* (430); *Otning zo‘ri qiya oshganda bilinar.* (430).
39. Rizq-nasiba va benasiblik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Boshsiz bo‘rk bo‘lmas,Toysiz – turk* (433); *Ot aylanib qozig‘ini topar,Suv aylanib – yorig‘ini.* (436).
40. Tejamkorlik va isrofgarchilikn mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Otni ayagan ot minar, To‘nni ayagan to‘n kiyar* (443); *Tanga tiyindan o‘sar,Yilqi qulundan o‘sar.* (444).
41. Naqd va nasiya mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Kishanli ot – o‘z oting, Tushovli ot – bo‘z oting* (448); *Olisdagi otdan yaqindagi eshak yaxshi.* (450).
42. Ehtiyoj va zaruriyat mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Yo‘qni kerak toptirar,Yolg‘iz otni sottirar* (452); *Ot tuz deydi, Yigit – qiz.* (545).
43. Reja va rejasizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot minib yaqinni ko‘zlaguncha Tuya minib uzoqni ko‘zla* (459); *Ot minsang, olisni ko‘zla.* (459).
44. Qudrat va ojizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Boyning iti hurag‘on, Oti yurag‘on bo‘lar* (465); *Otdan otning chopishi ortiq, Er yigitning topishi ortiq.* (469).
45. Foyda va zarar mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Biya o‘lsa, qulun – bosh, Qulun o‘lsa, ko‘zing – yosh* (472); *Giryanda kulib yig‘lar, Toy bersang, erib yig‘lar.*(473).
46. Mas’uliyat va mas’uliyatsizlik mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot mingan olisni ko‘zlar* (483); *Otni sinash oson,Odamni sinash qiyin.* (483).
47. Taqdir va tadbir mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Ot olmay oxur tuzat* (486); *Otga minsang, qamchi ol.* (486).
48. Vaqt va fursat qadri mavzusidagi “ot” komponentli maqollar: *Oting borida yo‘l tani, Esing borida el tani.* (494).

To‘plamga kiritilmagan maqollarni ham hisobga olsak, bu mavzu guruhlarini yanada kengaytirish mumkinligini tushunish qiyin emas.

Maqollar quyidagi xususiyatlari bilan ham ahamiyatlidir:

1. Ijtimoiy hayot va tabiat hodisalarini aks ettiradi.
2. Axloqiy saboqlar va tavsiyalar beradi.
3. Yo‘l-yo‘riq ko‘rsatadi.
4. Urf-odat va e’tiqodlar haqidagi ma’lumotlarni o‘z ichiga oladi.

“Ot” komponentli maqollarda ham bu xususiyatlarning barchasi mujassam. Hayotdagi turli vaziyatlarda qanday yo‘l tutish kerakligi haqidagi tavsiyalar, ijtimoiy hukmlar necha asrlardan buyon yashab kelmoqda. 13 000 dan ortiq maqolni o‘z ichiga olgan “O‘zbek xalq maqollari”(Toshkent: Sharq, 2019) to‘plami tahlil qilinganda “ot” komponentli 263 maqol borligi aniqlandi.O‘mer Asim Aksoyning “Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü” (Maqollar va iboralar lug‘ati) tahlil qilinganda 2667 maqolning 84 tasi “ot” komponentli maqollar ekanligi ma’lum bo‘ldi.Bu maqollarda otning ijobiy va salbiy xususiyatlari misolida insonlarning xatti-harakatlari ta’sirchan shaklda tasvirlangani, ijtimoiy hukmlar, inson tabiati va ruhiyatining nozik qirralari aks ettirilgani, nasihatlar berilganini ko‘rish mumkin.O‘ziga xos “Tarbiyanoma” bo‘lgan xalq og‘zaki ijodining hajmi kichik, ta’sir kuchi katta bo‘lgan janri − maqol ajdodlarimiz badiiy zakovatining tensiz namunasi ekanligi, tilimiz va adabiyotimizning ma’lum davrlariga xos muhim xususiyatlarini aniqlash imkonini berishi bilan ham qadrlidir.

Foydalanılgan Adabıyotlar Ro‘yxatı

AKSOY, Ö. (1988). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü,* Inkılâp Kitabevi, İstanbul.

GÜMÜŞ, M. ve YOLDAŞEV, İ. (1995). *Türkçe Açıklamalı Özbek Atasözleri*, Engin Yayınevi, Ankara.

ÇOBANOĞLU Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

ÇOTUKSÖKEN, Y. (2004). *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul.

DAĞLI, H. (2019). “Azerbaycan Türkçesinde Atla İlgili Atasözlerinin Sözdizimsel Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Takvim-i Vekayi, Cilt:7* №:1, 88-101.

DAL Sevgi (2019). “Uygurların ‘At’ Konulu Atasözleri”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, №14, 99-110.

DUVARCI, A. (2019). “Saha ve Türkiye Atasözlerinde Dil Kavramının Anlamlandırılması”, *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS), 3(3)*, 157-166.

ERCİLASUN, A. (2020). *Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Şiirler ve Atasözleri.* Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd.Şti., İstanbul.

EYÜPOĞLU, A. (2017). *Kazan-Tatar Türkçesi ile Özbek Türkçesinde Hayvan Adları ile Kurulan Atasözlerinin Karşılaştırmalı İncelemesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

HÜNERLI, B. (2019). “Gagauz Atasözlerinde ‘At’,” *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, №:16, 108-116.

JO‘RAYEVA, B.(2019). *O‘zbek xalq maqollari shakllanishining lingvistik asoslari va pragmatik xususiyatlari.* Filol.fan.dokt...(DSc) diss. Samarqand.

KİRİŞÇİOĞLU, F. (2007). *Saha Türklerinin Atasözleri*, NobelYayın Dağıtım, Ankara.

КОШҒАРИЙ, M. (1963). *Девону Луғотит Турк.* I, II, III. – Тошкент: FAN.

MİRZAALİYEV I. (2020) *Qadimgi turkiy maqollar semantikasi va stilistikasi* (“Devonu lug‘ati-t-turk” materiali misolida) Filol. fan. fal. dok... (PhD) diss.– Toshkent.

ÖZ, A. (2000). “Hayvanlarla İlgili Özbek Atasözleri”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,* 9, 114-160.

ÖZDEMİR, A. (2014). *Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki At ile İlgili Atasözleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZEZEN, M. “Kırım Tatar Atasözleri ve Türkiye Türkçesi Atasözleri Arasında Kavramsal Bir Karşılaştırma”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 1 (2), 76-91.

O‘zbek Xalq Maqollari (2019). Toshkent, Sharq.

O‘zbek Xalq Maqollari (2019). Toshkent, Noshirlik Yog‘dusi.

SHOMAQSUDOV, Sh., SHORAXMEDOV, Sh. (1990) *Hikmatnoma,* O‘zbek Sovet Ensiklopediyasi, Toshkent.

SHOMAQSUDOV Sh., SHORAHMEDOV Sh. (2001) Ma’nolar Maxzani, O‘zbekiston Milliy Ensiklopediyasi Davlat Ilmıy Nashriyoti, Toshkent.

TOSHEVA, D. (2017). “Zoonim Komponentli Maqollarning Lingvokulturologik Xususiyatlari”, Filol.fan.b.f.d...(PhD) diss.– Toshkent.
TURMANCANOV A. (1959). *Qazaqtıŋ maqaldarı men mâtelderi*, Körkem âdebiyet baspası, Almatı.
YURTBAŞI, M. (1994). *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri,* Özdemir Yayıncılık, Ankara.

ESKİ TÜRKÇEDE KADİM EDATLAR

Old Partıcles İn The Old Turkic Language

Dilber Vatan Kizi CAMALI[1]

Özet

Edatlar tek başına anlam ifade etmeyen ancak birlikte kullanıldıkları sözcüklerle kullanılarak anlam kazanan yardımcı sözcüklerdir. Eski Türkçe edat bakımından zengin bir dildir. Kendi dilbilgisel özelliklerini birleştirerek bir cümlenin etkisini artıran ve belirli bir dilbilgisi kategorisi oluşturan parçacıklar. Konuşmanın diğer yardımcı bölümleri gibi, bağımsız sözcük birimlerinden oluşan edatlar da yavaş yavaş bağımsız anlamlarını kaybederek sadece gramer anlamlarını kazanırlar. Türk dillerindeki edatlar üzerinde çalışılmışsa da anlam gruplarına göre bölünmeleri henüz tam olarak tespit edilememiştir. Makalede eski Türk yazıtlarının metnleri ele alınarak kadim edatlar araştırılmıştır. Dillerindeki edatlar türlerine göre incelenmiş, benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiş ve Türkçedeki ortak edatların listesi derlenmiştir.

Anahtar kelimeler*: kadim, edatlar, eski türkçe, yazıtlar, türk dilleri.*

Abstract

Particles are the auxilary words that have no meaning alone but gain meaning with the words they are used with. Old Turkic is a preposition rich language. Particles that increase the impact of a sentence combining their own grammatical features and created a certain grammatical category.Like other auxiliary parts of speech, particles formed from independent lexical units, gradually lost their independent lexical meanings and acquired only grammatical meanings. Although particles in Turkic languages have been studied, their division according to the groups of meanings has not been fully identified yet. In Turkology, the term particle is taken as a synonym for auxiliary parts of speech. In the article, particles have been examined according to their types in old Turkic monuments identified similarities and differences, and compiled list of common particles in the Turkish languages.

Key words*: old, particle, old turkic, monuments, turkic languages.*

Edatlar, cümle içinde öge olabilmek için; isim, sıfat ve zamirlerle edat grubu oluşturmaktadır. Bu şekilde oluşturulan gruplarda edatlar yardımcı kelime, diğer ögeler ise ana kelime olarak nitelendirilmektedir. Edat, dil bilgisi kapsamında ele alınan ve öğretilen bir konudur. Türk dillerinde edat olarak görev yapan pek çok sözcük bulunmaktadır. Bu edatların bir çoğunun eski versiyonu yazıtlarda bulunmaktadır. Öncelikle şunu belirtelim ki edat (ilgeç) konusu öteden beri tartışılmış önemli bir gramer sorunudur. Edatların yapıları veya türleri üzerine yapılan çalışma ve sınıflandırmalarda şu ana kadar ortak bir yöntem belirlenememiş, her araştırmacı kendi tarzını doğru saymıştır. Böylece türkkolojide bu konuda ortak kabul gören tatminkâr bir metot geliştirilememiştir. Herbir türk dilinde yazılan akademik yayınlarda onların tesnifatı farklıdır. Bir türk dilinde yapılan tasnifat çalışması bir diğeriyle örtüşmemektedir. Edatların kökeni yapısı, kullanım yerleri ve cümle içinde üstlendikleri görevler itibariyle farklılıklar gösterir (Korkmaz, 2003: 1052). Aslında mustakil sözcüklerden oluşmuş edatlar zamanla anlamını yitirmiş ve bazıları da ekleşmiştir. Türk dillerinde ek şeklinde, sözcük şeklinde ve cümle şeklinde edatlara da rastlamaktayız. "Edatlar manaları olamayan, sadece gramer vazifeleri bulunan kelimelerdir. Tek başlarına manaları yoktur. Hiçbir nesne veya hareketi karşılamazlar. Fakat manalı kelimelerle birlikte kullanılarak onları desteklemek

[1] Azerbaycan Milli Bilimler Akademisinin Nesimi adına Dilcilik Enstitüsünün Türk dilleri bölümü araştırma görevlisi. Dilber.mehdiyeva@gmail.com

suretiyle bir gramer vazifesi görürler. Onun için manalı kelimeler olan isimlerin ve fiillerin yanında edatlara da vazifeli kelimeler diyebiliriz"(Ergin 1998: 348) Bazı bilim adamları onları işlevlerine gore sınıflandırmış, bazıları ise yapısına gore tasnifat etmiştir. Dördüncü grubu oluşturanlar ise, cümle yapısında olan bağlaçlardır. Bunlardan çoğu anlam kayması ve kalıplaşma yoluyla kendilerinde var olan asıl anlamları ve yargı bildirme özelliklerini yitirerek bütünüyle birer bağlaca dönüşmüşlerdir. Anlamlarını korumuş olanlar da artık bağlaç görevindedirler. (Korkmaz 2003: 1097) .Barutçu ise edatlar içi "enkritikler" terimini kullanır ve ekleşmiş edatları "ek enkritikler"diye adlandırır (Barutçu 1995: 75) Azerbaycanlı türkolog F.Zeynalov "*Çağdaş Türk dillerinde kullanılan edatların hepsinin anatürkçede bulunmadığını belirtsede eski Türk yazılı abidelerinde az miktarda var olduğunu söylemiştir*" (Zeynalov 2008: 310) Yazıtlarda bağlaçlar ve edatlarla beraber çekim edatları da geçmektedir. Çekim edatları çekim eki görevi yaparlar; isimlerin, zamirlerin, isim-fiil ve sıfat-fiillerin zarf halini oluştururlar. Göktürk yazılı abidelerinin dilinde kullanılan edatları E.Şükürlü dört sınıfa ayırır; bağlaçlar, çekim edatları ve diğer edatlar (Şükürlü 1993: 140) Bu çalışmamızda biz de kadim edatları araştırmayı önemli bildik. Eski edatlar Orhun ve Yenisey yazıtlarında ele alınmış, günümüz türk dillerindeki örnekleri ile karşılaştırdık. Araştırmamızdan malum oluyor ki bazılarının ses bilgisel olarak değişimi göz ardı edilemez. Bugünkü anlamlarıyla o dönemki anlamları arasındaki farklılaşmalar da yok değildir. Şöyle ki ***adın (dan başka) tegi (kadar, değin),teg (gibi), yeme (da, de,dahi), birle (ile,birlikte), kesre (den sonra), ötürü (den dolayı), tapa (doğru,karşı), tegi (e kadar), üçün (için), yan (taraf), tügül (değil), mu (mı) ve d.*** gibi edatlar,bağlaçlar ve çekim edatları kullanılmıştır.

Birle ise bağlaç gibi bir ve ile sözcüklerinin birleşmesi sonucu yaranmıştır. İle şeklinde Azerbaycan Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinde kullanılmaktadır. Bu edat adla fiiller arasında alaka yaratmaktadır. Bu çekim edatı eski uygur yazmalarında da kelimeler arasında anlamsal misyon taşımıştır.

Bu yirde olurıp tabğaç bodun birle tüzeltdim (K.T. G.Y., 4)

sekiz tümen [sü] ***birle*** süŋüşdüm. (B.K., D.Y., 26)

kırkız ***birle*** yagı boltı. (B.K., D.Y., 26)

oguz bodun tokuz tatar ***birle*** térilip kelti. (K.T., D.Y., 34)

Üçün ise çekim edatı Zeynep Kprkmazın da dediği gibi "sebep, maksatŞ gaye ve hedef" anlamı taşır. Çağdaş Türk dillerininin hemen-hemen hepsinde bugünde kullanılmaktadır. **"Üçün"** edatı Orhun Türkçesinde isimlerin yalın durumu ile, yükleme durum ekleri ile, zamirlerin yükleme durum ekleri ile, zamirlerin ilgi durum ekleri, sıfat-fiil ekleri ile kullanılırken bugün isimlerin ve zamirlerin yalın durumu ve ilgi durumu ekleri ile, ayrıca teklik 3. şahıs iyelik eki almış sıfat-fiil ekli kelimelerle beraber karşımıza çıkmaktadır. Gabain tarafından ileri sürülmüştür. Gabain bu edatı uç "nihayet, son" isminden yapılan uçı- "bir hedefe, bir sona erişmek" fiiline getirilen –n ekiyle yapılmış bir zarf-fiil olarak kabul eder (Korkmaz 1995: 94) Bu edat sebep anlamı ifade etmektedir. Kelimenin

kökeninin –uç sözçüğünden olduğu düşünülmektedir. Türk Dilinde Edatlar adlı eserinde Türkçede yer bulmuş edatları inceleyen Hacıeminoğlu, edatın kökeni üzerine ileri sürülen görüşleri sıraladıktan sonra Korkmaz'ın konuya ilişkin fikrine katıldığını belirtmektedir (Hacıeminoğlu 1992: 98). Bu edat Çağdaş Türk dillerinde tarih boyu kullanılmıştır. Nalbant için edatı ile üçün edatının farklı olduğunu tesbit etmiştir. Üçün ve için edatlarının farklı edatlar olduğunun bir başka göstergesi, Eski Oğuz Türkçesi metinleri ile Kıpçak Türkçesi metinleri dışında için ve içün şekillerine rastlanılmamış olmasıdır. Gerçekten de yukarıda da değindiğimiz gibi Doğu Türkçesi metinlerinin hiçbirinde üçün şekli dışında bu edatın varyantları olduğu varsayılan şekillere rastlayamamaktayız (Nalbant, 2012: 93).

-tök/-tok/-duk/-dök sıfat fiil eklerine üçün ilave edilerek yazıtlarda kullanılmıştır.

Teŋri küçük bertök üçün kaŋım kağan süsi böri teg ermiş (K.T., D.Y., 12)

Diğer bir örnekte ise isimlerin yalın hali ile kullanılmıştır.

Türük bodun üçün tün udımadım (K.T., D.Y., 27)

Üçün edatının anı ve antağının kelimesi ile beraber kullanıldığı versiyonlara da rastlamaktayız. Bes balık **anı üçün** ozdı (B.K.28) ÇağdaşKazak türkçesinde üşin,

Bir diğer edat olan **"ötrü"** edatı, Orhun Türkçesinde zamirlerin bulunma-ayrılma durum ekleri ile beraber kullanılırken Türkiye Türkçesindeki **"ötürü"** şeklinin ayrılma durum eki almış kelimelere bağlı olarak bulunduğunu görmekteyiz.

Orhun Türkçesindeki "adın" edatı yerine bugün Türkiye Türkçesinde"başka", **"birle** yerine "**ile**", **"ıngaru**" **yerine "başka, beri", "késre"** yerine "**sonra",** "**kudı**" yerine **"aşağı", "tapa"** yerine "**doğru, karşı",** "**teg"** yerine "**gibi",**"**yan**" yerine **"taraf**" edatları kullanılmaktadır.

Eski türk yazıtlarında edatların en büyük özelliği onların türk kökenli olmasıdır. Bunlar dilin kendi imkanları sayesinde yaranan edatlardır,diye biliriz. Bunlara çekim edatları, bağlaçlar ait etmek daha doğru olur. Cümle içerisinde bağlaçlar anlam bağlantısı oluşturmaktadır.

Sayu çekim edatı adlarla eylemler arasında anlam alakası yaratmakla beraber, yön ve istikamet anlamı taşımaktadır.

Berü istikamet anlamı taşır.

Bastın berü adakka tegi okıtım (Man I, 30, 24)

Ok/Kük- ifade olunan fikrin daha etkileyici olmasına yardım eden edatdır.

İsik küçig bertim **ok** (T, 52), kaç naŋ erser ölürteçi kük (T. 21)

Gü ve **Mu** edatları soru anlamı taşırlar adeta cümlenin sonunda kullanılmaktadırlar. Ekleşmiş edatlar olmakla beraber yanlız bir şekilleri mevcut olmuşdur. Çağdaş Türk dillerinin bazılarında ahenge uygun olarak düz ve yuvarlak ünlülerle olan versiyonları ortaya çıkmıştır. Zeymep Korkmaz Türkiye Türkçesinde bu edatın iki verisyonunu gösterir ve aslında bir soru eki olduğunu sonradan kalıplaşma yoluyla oluşan **mı/mi** bağlacı arka arkaya tekrarlanan bir kelimeyi anlamca pekiştiren bir işlev yüklendiğini söyler. Örn. İşler kızıştımı kızıştı (Korkmaz 2019: 942)

Mı, mi, mu, mü edatları tüm Türk dillerinde çeşitli fonetik versoyonlarda ve ya olduğu gibi kullanılmaktadır: ***mı, mi, mu , mü (azerb., türk, türkmen, başgırt, kazak, uygur ved.)***, Bazı dillerde ise ***(hakas, oyrat ve kazak) ma, me, pa, pe*** fonetik versiyonunda rastlıyoruz. Özbek dilinde mi daha çok ki edatı ile birleşerek **mi ki** şeklinde soru anlamı yaratıştır (Ecilasun 2007: 1213-15)

Kağan **mu** kısayın (Ton, 5), Bödke körigme begler **gü** yanıltaçı siz (KT.G.Y., 11)

Mı/mi edatı Azerbaycan türkçesinde dört versiyonda (mı/mi, mu/mü), kazak Türkçesinde (***ma, me)***şeklinde kullanılmaktadır.

Kodı çekim edatı fillerle adlar arasında anlam alakası yaratarak işin, eylemin belli bir istikamete yönelmesine yardım etmekdedir. C.Klason da kelmimenin türk kökenli olduğunu ve "doğru" sözcüyü il eşanlamlı olğduğunu kayd etmektedir (Klason 1972: 596)

Ol sub **kodı** bardımız (T. 27) Selenạ **kodı** bardımız (B.X. G.Y. 37)

Kiçig çekim edatı da eski türk yazılı abidelerinde e kadaranlamına gelir yine mesafe istikamet anlamı taşır.

Yeme edatı birleşik cümlelerin atarflarınıbirbirine bağalamak görevi yapar.

Kün **yeme**, tün **yeme** yelü bardımız (T., 27)

Azu edatı çağdaş Azerbaycan türkçesinde **meğer** edatına uygun gelmektedir. Buedat adeta ait olduğu addan önce gelmekte ve soru anlamı oluşturmaktadır. Şükür`ye göre eski uygur metinlerinde de bulunan bu kelime aynı zamanda bağlaç görevi de yapmaktadır. (Şükürlü 1993: 146).

Azu uluğ baçağ kün, azu kiçig baçağkünke kılsar (T., 62)

Yukarıdakı örnekte **azu** sözcüğü ister, istersede bağlaçlarının anlamını taşımaktadır.

Da/de edatı aynı zamanda bağlaç görevi de yapmaktadır. Bu Çağdaş Türk dillerinde de iki görevlidir. Bağladığı ögenin anlamını güçlendiren sıradan pekiştirme görevi görür.

Kırğız Türkçesinde pekiştirme edatları az veya çok derecede eski edatlarla benzerlikler taşır. Örneğin, ***da, də, de, dahi, bile*** ved. (Ercilasun, 2007, s.538). Hatta ***da, de*** edatlarının Orhon-Yenisey abidelerinde bir diğer örneği "yeta" ədatıdır. Kül Tigin abidesinde **gü, ğu** edatı pekiştirme edatı gibi abidenin iki yerinde kullanılmıştır. De edatı isə yalnız bir dəfə abidenin kuzey tarafında 11-ci satırda , **ta** fonetik versiyonunda ise doğu tarafı 5-ci satırda işlenmiştir (Recepli 2009: 440). Bu da bu əedatın daha kadim kökleri olmasından haber verir. ***Da, de, daqı , dele, dale*** (kırgız), ***da, de, ta, te*** (karakalpak.), da, ***de, ta , te*** (türk.), ***də*** (özbek), ***da*** (uygur), ***da, de, ta, te*** (kazak) ve diğer türk dillerinde mananı pekiştirmek için kullanılmaktadır. Diğər türk dilleriyle farklı olarak saka (yakut) dilinde ***da, də***pekiştirme edatının ***dağanı, da, de*** versiyonları kulanılmakdadır. Kırgız dilinde ***dagı*** (da, de) edatı pekiştirme edatıdır. Da edatı türk dillerinde geniş faaliyet dairesine sahip bir edat olarak bağalç gibi de kullanılmaktadır. (Ercilasun 2007: 538).

Tegi edatı eski Türkçede en çok kullanılan edatlardandır. İsimlerin Yaklaşma-Bulunma Durum Ekleri ile beraber kullanılmıştır. Düşünüyoruz ki, kelime **teg-** "değmek, ulaşmak" fiiline-i

zarf-fiil ekinin gelmesiyle oluşmuştur. Çağdaş Türkmen dilinde **anıteg** şeklinde kullanılan edatın tegi edatı ile bağalntılı olduğunu düşünmekteyiz. Orhun Türkçesinde **"tegi"** şeklinde bulunan edat isimlerin yaklaşma bulunma durum ekleri ile beraber kullanılmış olmakla birlikte bugün **"dek, değin"** biçimleriyle yalın ve yönelme durum eki almış isim ve zamirlerleberaber varlığını sürdürmektedir.

Ilgerü şantuŋ yazıka **tegi** süledim (K.t., G.Y., 3)

Kurgaru yençü ügüz keçe temir kapıgka **tegi** süledim (K.T., G.Y., 3.)

Tegere çekim edatı günümüz Türk dillerinde "hakkında" kelimesine uygundir.

Üze edatı isimlerin yalın durumu ve bulunma-ayrılma durum ekleri almış şekilleriyle birlikte görülürken, bugün "**üzre, üzere"** biçimlerinde yalın durumdaki isimlerle beraber kullanılmaktadır

Tapa edatı Çağdaş Türk dillerinde "**karşı", "tarafa", "doğru**" çekim edatının anlamına denk gelmektedir. C. Klason da bu edatın eski türk yazıtlarında aynı zamanda uygur yazıtlarında da geçtiğini söyler (Klason 1972: 436)

Ançıp bars yılka çik **tapa** yorıdım (M.Ç. Ş.U., D.Y., 7)

Kırkız **tapa** er ıdmış siz taşıkıŋ (M.Ç. Ş.U., D.Y., 10)

Sonuç: Edatlar, kullanıldıkları yere göre kelimeler arasında ilgi kuran, ifademizin tam ve eksiksiz anlaşılmasına yardımcı olan, anlam ve anlatım güçlerini zenginleştiren yardımcı kelimelerdir. Yardımcı kelime olmaları nedeniyle edatlar, geniş bir kullanım alanına sahiptir. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda, genellikle edatların eylemlerden veya adlardan türedikleri dile getirilmiştir. Çağdaş Türk dillerinde kullanılan edatların bazılarının eski versiyonu Göktürk yazıtlarında vardır. Orhun Türkçesinde kullanılan çekim edatlarından **üçün, üze, içre, tegi** bazı fonetik değişikliklere ve gelişmelere uğrayarak bugün hâla Türkiye Türkçesinde ve diğer Türk dillerinde çekim edatı göreviyle kullanılmaktadır. Edatlar iki farklı şekilde görülmektedir: 1) ekleşmiş edatlar (**gu, ğu ve mu**) 2) kelime şeklinde olan edatlar. Eski türkçede edatları üç sınıfa ayırmak daha doğru olur. Çağdaş Türk dillerinden farklı olarak modallık bildiren edatlara ve ünlemlere rastlamadık. Kadim edatların sayısı çok azdır. Günümüz Türk dillerindeki edatlarla say itibarile az olmasının farklı nedenleri de vardır. Düşünyoruz ki dillerin sonrakı dönemlerinde yeni yeni edatların ortaya çıkış nedenleri alıntıların çoğalması ve bazı kelimelerin anlamını yitirmesidir. Birleşik şekilde yalnız iki edata rastladık (**anı üçün, antağının üçün**) Eski yazıtlarda cümle menşeli edatları neredeyse hiç olmamıştır.

Kaynakça

BİROL İpek (2012). "Türkiye Türkçesinde Edatlar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/4, p. 2019-2028, ANKARA (https://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423933446.pdf)

CLAUSON Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenty-Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press

DOĞAN Levent (2012). "Uygur Türkçesi'nde çu, ġu ve ze Edatları" (https://arastirmax.com/tr/system/files/dergiler/79199/makaleler/7/1/arastirmax-uygur-turkcesinde-cu-gu-ze-edatlari.pdf)

ERCİLASUN Ahmet, Bican (2007). *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri Grameri*, Ankara:Akçağ Yay.

HACIEMİNOĞLU Necmettin (1992). *Türk Dilinde Edatlar*, İstanbul: MEB Yayınları.

KARAAĞAÇ Günay (2009). “Edat Üzerine Düşünceler”, *Gazi Türkiyat,* S. 5. Güz (http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/arsiv/sayi05/Gazi_Turkiyat_Sayi_5_0157_0169_Karaagac. pdf)

KORKMAZ Zeynep (2019). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yay.

KORKMAZ Zeynep (2003) . *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ Zeynep (1995). “Uçun~üçün~için vb. Edatların Yapısı Üzerine”, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, Cilt I, ss. 94-97, TDK Yayınları: Ankara.

MUHARREM Ergin (1998). *Türk Dil Bilgisi*, istanbul: Bayrak Yayınları.

NALBANT, Mehmet, “üçün ve için Edatları Üzerine Yeni Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 19, 2 (2012) 87-94. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/1975/20652.pdf

RECEPLI Ebulfez (2009). *Kadim Türk Yazısı Abideleri*, c. II, Bakı: Nurlan.

ŞÜKÜRLÜ Elisa (1993). *Kadim Türk Yazılı Abidelerinin Dili*, Bakü: Maarif Yay.

YONG SONG LI (2004). *Türk Dillerinde Sontakılar*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 4, İstanbul,

ZENGİN Aslı (2015). “Orhun Türkçesinde Çekim Edatları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* Cilt/Sayı: 53 112-136 s.s.

TURİZM REHBERLİĞİ ÖĞRENCİLERİNİN UZMANLAŞMA, REHBERLİK EĞİTİM KONULARI VE TUR REHBERLİĞİ HİZMET KALİTESİ UNSURLARINA ATFETTİKLERİ ÖNEM DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ

Determının The Importance Levels Attached By Tourısm Guıdance Students To The Elements Of Specıalızatıon, Guıdance Educatıon, And Qualıty Of Servıce Of Tour Guıdance

Ahmet ÇETİN[1], Hasan Hüseyin SOYBALI[2]

Özet

Dünyada hızla gelişen iletişim teknolojileri ve araçları insanların bilgiye daha kolay ve hızlı ulaşmasına olanak sağlamaktadır. İnsanların bundan 20 yıl önce adını dahi bilmedikleri yerlerden haberdar olmaları, varlığını dahi bilmedikleri şeyleri ihtiyaç olarak görmeye başlamaları, turizm eğilimlerini ve turist beklentilerini olağan üstü derecede değiştirmiş ve çeşitlendirmiştir. Buna bağlı olarak turizm sektörü içinde yer alan tur operatörleri turlarını çeşitlendirmeye, destinasyonlar farklı özelliklerini ön plana çıkartarak bunlardan faydalanmaya başlamıştır. Böylesine çeşitliliğin arttığı bir ortamda özellikle paket tur denilen turistik ürünün operasyonel kısmında büyük önem taşıyan turist rehberlerinin önemi arttığı gibi işleri de daha zor hale gelmeye başlamıştır. Bu noktada uzmanlığı, bilgisi, ahlakı ve müşteri odaklı yaklaşımı ile müşteri memnuniyetinde önemli rol oynayan turist rehberlerinin bu kadar çeşitli ürün ve destinasyon içerisinde hepsine birden hâkim olmaları zorlaşmaktadır. Bu yüzden rehberlik mesleğine başlamadan önce iyi bir eğitimin gerekliliği yanında belli alanlarda uzmanlaşmada göz ardı edilmemesi gereken bir konudur. Ülkemizde fiili olarak belirli alanlarda rehberlerin uzmanlaştıkları görülmektedir. Ancak yasal olarak rehberler "Ülkesel Turist Rehberi" ve "Bölgesel Turist Rehberi" olarak sınıflandırılmakta ve bu rehberlerin ülke içinde her antik kenti, her müzeyi, her tarihi yapıyı vb. bildiği varsayılarak turlarda görevlendirilmektedir.

Rehberler kendilerini geliştirmekte ve değişen şartlara uyum sağlamaya çalışmaktadır. Rehberliğin turist ihtiyaçlarına cevap verebilmesi, turist memnuniyetini artırması ve ülke turizmine kendisinden beklenen katkıyı sağlayabilmesi ihtiyaca yönelik farkındalığın eğitim alan kişilerde oluşması ve kendilerini bu yönde geliştirmesi ile mümkün olacaktır. Bu amaçla rehberlik öğrencilerinin turist rehberliği için ihtiyaç gördüğü, dil, beceri ve bilgi alanlarından ve tur rehberliği kalite unsurlarından öncelikli gördüğü alanları belirlemeye yönelik bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Ayrıca 2021 yılı itibariyle ülkemizdeki rehber sayıları, kokartlarının hangi dilden olduğu bilgileri ile ülkemizi ziyaret eden turist sayıları ve bu turistlerin milliyetleri karşılaştırılmış, sonuçlar öğrenci görüşleri ile değerlendirilerek yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Turizm Rehberliği, Turist Rehberliği Eğitimi, Rehberlik Hizmet Kalitesi, Rehberlikte Uzmanlaşma, Turist Rehberleri*

Abstract

The rapidly developing communication technologies and tools in the world allow people to access information more easily and quickly. The fact that peopleare aware of places they didn't even know before their names and they begin to feel things as a need that they didn't even know existance before, It has changed and diversified tourism trends and tourist expectations to an extraordinary degree. For this reason, tour operators have started to diversify their tours, and destinations have started to benefit from them by highlighting their different features. In an environment where such diversity has increased, the importance of tourist guides, which is of great importance especially in the operational part of the package tour, has increased and their jobs have become more difficult. At this point, it is difficult for tourist guides, who play an important role in customer satisfaction with their expertise, knowledge, ethics and customer-oriented approach, to dominate all of them in such a variety of products and destinations. Therefore, before starting the guidance profession, besides the necessity of a good education, it is an issue that should not be ignored in specializing in certain areas. In our country, it is seen that the guides are actually specialized in certain fields. However, legally, guides are classified as "Territorial Tourist Guide" and "Regional Tourist Guide", and these guides are assigned to

[1] Öğr. Gör. cetina@pau.edu.tr Pamukkale Üniversitesi, Denizli Sosyal Bilimler MYO, Seyahat Turizm ve Eğlence Hizmetleri Bölümü ORCID: 0000-0002-0753-8175

[2] Prof. Dr. hsoybalı@aku.edu.tr Afyon Kocatepe Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü ORCID: 0000-0002-5929-0933

tours on the assumption that they know every ancient city, every museum, every historical building, etc. within the country.
Guides improve themselves and try to adapt to changing conditions. In order for tour guides to respond to the needs of tourists, increase tourist satisfaction and contribute to the country's tourism expected from them, awareness of the need should be formed in the people who receive training, and it will be possible by developing themselves in this direction. For this purpose, this study was carried out to determine the areas that guidance students need for tourist guiding, which are prioritized from language, skill and knowledge areas and tour guiding quality elements. In addition, as of 2021, the number of guides in our country, the language of the guide badges, the number of tourists visiting our country and the nationalities of these tourists were compared, and the results were evaluated and interpreted with student opinions.
Keywords: *Tourism Guidance, Tourism Guidance Education, Guidance Service Quality, Guidance Specialization, Tourist Guides*

Giriş

Tur rehberi, turizm rehberi ya da turist rehberi gibi kelimelerle ifade edilebilen rehberlik için WTFGA (World Federation of Tourist Guide Associations) 2003 yılında Dunblane'de gerçekleştirilen kongrede benimsediği tanım "Ziyaretçilerin kendi seçtikleri dilde onlara rehberlik eden, alana özgü niteliklere sahip olduğu yetkili otorite tarafından onaylanan ve tanınan bir bölgenin kültürel ve doğal mirasını yorumlayan/anlatan/açıklayan kişi" şeklindedir (WTFGA, t.y.). Turist rehberi, 6326 sayılı Turist Rehberliği Mesleği Kanunu'nda "Seyahat acentalığı faaliyeti niteliğinde olmamak kaydıyla kişi veya grup hâlindeki yerli veya yabancı turistlerin gezi öncesinde seçmiş oldukları dil kullanılarak ülkenin kültür, turizm, tarih, çevre, doğa, sosyal veya benzeri değerleri ile varlıklarının kültür ve turizm politikaları doğrultusunda tanıtılarak gezdirilmesini veya seyahat acentaları tarafından düzenlenen turların gezi programının seyahat acentasının yazılı belgelerinde tanımladığı ve tüketiciye satıldığı şekilde yürütülüp acenta adına yönetilmesini" ifade eden "turist rehberliği hizmetini sunma hak ve yetkisine sahip olan gerçek kişi olarak tanımlanmaktadır" (Resmi Gazete, 2012). Tanımlara bakıldığında benzer ifadeler ile rehberin ziyaretçilere belirli konularda bilgi verdiği ve bilgileri yorumladığı görülmektedir. Rehberin bu görevini gerçekleştirebilmesi için belirli konularda bilgi sahibi olması gerektiği, sahip olduğu bilgiyi yorumlayabilme ve aktarabilme yetisine de sahip olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bilgiyi aktarma görevini yerine getirirken ziyaretçilerin kendi dilinde bunu gerçekleştirebilecek yabancı dil bilgisine de sahip olması gerektiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Rehberlik yalnızca bilgi verme değil aynı zamanda eşlik ettiği grubu yönetme, sorunlarla başa çıkabilme, uygun iletişimi gerçekleştirebilme, liderlik etme gibi rollerinde yerine getirilmesi gereken bir meslektir (Holloway, 1981; Cohen, 1985). Dolayısıyla rehberlik mesleğini icra edebilmek için belirli bir eğitim ve bu eğitimin yeterliliğini belirleyebilecek ölçme ve değerlendirme süreçlerinden bireyin geçmiş olması gerekmektedir. Türkiye'de rehberlik eğitimi turizm eğitimi kapsamında verilen örgün ve yağın eğitim şeklinde yürütülen bir eğitimdir.

Turizm başta gelişmekte olan ülke ekonomileri için oldukça önemli bir gelir kaynağıdır. Turizm sektöründe hizmet üretimini gerçekleştirenin ve üretilen hizmetin tüketenin insan olduğu düşünüldüğünde, bu alandaki başarının eğitimli işgücü ile mümkün olabileceği görülmektedir. Rehberlik yukarıda da bahsedildiği üzere pek çok konuyu içeren ve farklı yetkinlikleri gerektiren

ülkeyi ve toplumu farklı millet ve kültürlerden insanlara karşı temsil etme sorumluluğunu taşıyan (Temizkan, 2005) bir meslektir. Tur rehberinin bu konulara hakim olması mesleğini gerektiği şekliyle icra edebilmesi için gereklidir. Son yıllarda turizm sektörü içerisinde çalışacak profesyonelleri eğitmek amacıyla üniversitelerde bölüm ve program sayıları hızla artmıştır. Turizm programları geneliyle birlikte rehberlik program sayısında da hızlı bir artış gerçekleşmiştir. Rehberlik eğitimi önlisans seviyesinden yüksek lisans seviyesine kadar örgün olarak üniversiteler tarafından verilmektedir. Ayrıca yaygın eğitim ise 2012 yılına kadar Kültür ve Turizm Bakanlığı'nca açılan kurslar kapsamında verilirken, 2012 yılında meslek yasasının yürürlüğe girmesiyle birlikte ihtiyaç görülen bölge ve dilde birlikler tarafından düzenlenen sertifika programları ile verilmektedir (Eker ve Zengin, 2016). Son yıllarda rehberliğe olan ilgi ve talebin artması üniversitelerin rehberlik programlarını çeşitli düzeylerde açıyor olması bölüm ve programlarda okuyan öğrencilerin alması gereken eğitim içerik ve düzeyinin ne olması gerektiği tartışmalarını da ortaya çıkarmıştır ve Turist rehberliği eğitimine ilişkin çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir (Değirmencioğlu, 2001; Yenipınar ve Zorkişci, 2013; Eker ve Zengin, 2016; Çakmak ve İstanbullu Dinçer, 2018; İşçeli ve Kılıç, 2018). Bununla birlikte eğitim gören öğrencilerin eğitime yönelik algı ve tutumlarına ilişkin çalışma sayısı oldukça sınırlı sayıda gerçekleştirilmiştir (Aslantürk, 2010; Köroğlu ve Asmadili, 2019; Çeşmeci, Çalışkan ve Özsoy, 2020).

Bu çalışma ile alandaki bu boşluğa katkı sağlamak amacıyla turist rehberliği öğrencilerinin aldıkları derslere ilişkin, yabancı dil ihtiyacına ilişkin ve rehberlik hizmet kalitesi unsurlarına ilişkin algıları ve atfettikleri önem ele alınmıştır. Öğrencilerin değerlendirmeleri Türkiye'deki rehber sayıları, yabancı dil durumları, ülkeyi ziyaret eden yabancıların konuştukları dillere göre dağılımları ile karşılaştırılarak öğrencilerin atfettikleri önem ile mevcut durum karşılaştırılmıştır. Çalışmada öncelikle turist rehberliği ve eğitimi konusu ele alınmış, sonrasında Afyon Kocatepe Üniversitesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi ve Pamukkale Üniversitesi Turizm Rehberliği ve Turist Rehberliği programlarında okuyan öğrencilerden online anket yöntemiyle toplanan veriler değerlendirilmiştir.

Turist Rehberliği ve Turist Rehberliği Eğitimi

İnsanların yerleşik hayata geçip üretime başlaması ile insanoğlu komşularıyla ticaret yapmaya başlamış, bu ticari faaliyetler sonucu insanlar seyahat etmeye başlamıştır. Seyahate çıkan seyyahlar yol güzergahını bilen ve buralardaki tehlikelere karşı kendilerini koruyabilecek bilgi ve yeteneğe sahip olan kişileri (Kartal, 2020) koruyucu-rehber diyebileceğimiz bir mantıkla işe alıyorlardı. Pond (1993) Rehberliği ve rehberlik tarihini Roma dönemi, Orta Çağ, Rönesans ve Modern dönem olmak üzere dört dönemde ele almaktadır. Ziyaretçilere rehberlik etmek antik dönem medeniyetlerinde de yoğun olarak icra edilen bir faaliyettir. (Ahipaşalıoğlu, 2006). Ancak bu dönemlerde rehberlik profesyonel bir uğraştan çok din adamlarının tapınakları ya da dini bölgeleri ziyaret edenlere rehberlik etmesi veya bu dönemde oldukça yoğun olarak gerçekleştirilen çeşitli dini

temalı festivallere eski dünyanın farklı yerlerinden gelen izleyicilere yardımcı olan kişilerin yaptıkları faaliyetler şeklinde gerçekleştiği söylenebilir (Seyhan ve Evcim, 2012). Bu dönemde gerçekleştirilen seyahatlerin temel motivasyonlarından bir diğeri de sağlık amaçlı yapılan seyahatlerdir (Yalçın ve Çelik, 2018). Bu amaçla termal ve dini bölgeleri ziyaret eden insanlara bu bölgelerde yer gösteren ve buralardaki uygulamalar konusunda bilgi veren kişiler bulunmaktaydı (Casson, 2008). Roma medeniyeti bilindiği üzere bir "Yollar Medeniyeti" olarak ta adlandırılan, imparatorluğun her tarafına ulaşım için yolların ve bu yollar üzerinde konaklama olanakları sunan hanların yapıldığı, yolların güveliğinin sağlandığı bir medeniyettir. Bu dönemde Romalılar ünlü tapınakları, Mısır'ın anıtlarını, Olimpiyat oyunlarını, yazlıkları ve sağlık tesislerini ziyaret etmişler, festival ve törenlere katılmışlardır. Rehber kitaplar ve rehberler kullanmışlardır (Seyhan ve Evcim, 2012). Yazılı kayıtlara geçen ilk rehberlerin Mısırlı rahipler olduğunu belirten Ahipaşalıoğlu (2006)'na göre Romalı ziyaretçiler Mısır'a geldiklerinde M.Ö. 27'de bir depremde kafası koptuktan sonra rüzgârda çığlığa benzer ses çıkaran ve bunun tanrıların sesi olduğuna inanılan "konuşan heykeli" görmek için Nil'den yukarıya doğru teknelerle ilerler ve bu heykele ulaşırlardı. Bu ziyarette olsun diğer ziyaretlerde olsun Mısırlı rahiplerde ziyaretçilere rehberlik ederdi. Bu dönemde ki seyahatlerde Anadolu'da önemli ölçüde yer almaktaydı. Rehberlik ile ilgili önemli kayıtlardan biride bu dönemde Truva'yı ziyaret edenlerin Truva'yı takdir edebilmeleri için rehberli gezilere katılmaları zorunluydu (Feifer, 1986, akt. Ahipaşalıoğlu, 2006). Modern anlamda turizm olayı ilk kez eski Yunan'da belirgin bir şekilde görülmeye başlanmıştır. M.Ö. 700'lü yıllarda olimpiyatların başladığı kabul edilmektedir. Bu oyunlara sporcu veya izleyici olarak katılmak amacıyla seyahatlerin gerçekleşmesi bunun kanıtı olarak ifade edilebilir. Heredot gezdiği yerlerin adetlerini ve geleneklerini öğrenerek beraberindekilere aktarmış ve böylece kültür turizminin öncülüğünü yapmıştır ayrıca o dönem ki Yunanistan'ın ilk tercüman rehberlerinden birisi olmuştur (Stark, 2009). Roma İmparatorluğunun çöküşüyle karanlık çağ olarak ta adlandırılan Orta Çağ başlamış kabul edilmektedir. Roma'nın çökmesi genel olarak ticaretin ve ekonominin gerilemesine ve seyahat etme arzusunun azalmasına neden oldu, ekonomik nedenlerle seyahatler azaldı. Ancak ekonomik durgunluğa rağmen bazı gruplar özellikle dini sebeplerle hala seyahat etmeye devam ettiler (Stark, 2009). Hacı olmak amacıyla seyahat edenler ya da üst sınıfa mensup farklı amaçlarla seyahat edenler olsun bu yolculuklarında sıklıkla güvensiz yollar nedeniyle soygun ve talana uğruyor ya da cinayetlere kurban oluyorlardı. Bu nedenle yalnız seyahat etmekten korkan insanların onlara eşlik etmesi, güvenli yolları göstermesi ve kendilerini koruması için talepleri çok sayıda rehber ihtiyacını ortaya çıkardı. Casson (2008)'a göre bu dönemdeki rehberlerin işleri sadece yol göstermek değil, aynı zamanda güvenli bir seyahati de yaratmaktı ve bu yüzden ücretleri oldukça yüksekti.

Rehberlik tarihini üçüncü dönemi Rönesans dönemi olarak adlandırılmakta ve 1500 – 1700 lü yıllar arasını ifade etmektedir. Bu dönem Avrupa'da sanat, bilim ve sosyal hayatta önemli değişimlerin gerçekleşmeye başladığı bir dönemdir. Rönesans döneminde kültürel ve eğitim

maksadıyla seyahatler başladı. Aristokrat ailelerin çocukları Büyük Tur denilen bir tur ile Avrupa'da yurtdışı gezilerine katılarak belirli güzergâhlarda seyahatler gerçekleştirdiler. Bu genç beyler Batı ve Güney Avrupa'da dolaştırılıyor, Marsilya'dan İtalya'nın batı sahillerine, Roma ve Napoli üzerinden kuzeye, Venedik'e götürülüyordu. Özellikle İngiltere merkezli bu seyahatlerde gittikleri bu ülkelerde bu gençleri rehberler karşılıyor ve gezilerinde yardımcı oluyordu (Löschburg, 1998). Bu seyahatlerde katılan bu Beylerin bilgi ve görgülerinin artırılması bekleniyordu. Löschburg (1998)'un, bildirdiğine göre bu gezilerde gelen bu beylerden para koparmak için onları karşılayan ve insanların ağzından girip burnundan çıkan rehberler, bu yeni gelenlere önceki gezdirdikleri kişilerin isimlerini referans olarak gösterir ve onları kendi iş yerlerine davet eder, topladıkları grubu kişi başına bir İspanyol altını karşılığında yürüyerek ya da at üstünde kent içinde ve dışında on dört gün boyunca gezdirirlerdi. Bu rehberler *cicerone* (çaçaron) olarak adlandırılmaktaydı. Cicerone kelimesinin Avrupa'nın en saygın tur rehberi olarak bilinen Cicero'dan gelmektedir (History of Tour Guiding, t.y.).

17. yy'dan sonra bilimsel alandaki gelişmeler teknolojik buluşlarında fitilini ateşlemiş ve tarım ve hayvancılığa ve kısmen de atölye tarzı üretime dayalı toplumsal ekonomi yerini fabrikalara ve kitlesel üretime bırakmaya başlamıştır. Bu dönemde kırsal bölgelerden sanayi kentlerine yoğun göçler ve buna bağlı sosyal değişimler meydana gelmiştir. Ahipaşalıoğlu (2006)'na göre kent yaşamına geçiş yapan ama kökleri kırsalda bulunan bu insanların zaman zaman yakınlarını ziyaret etmeleri ve doğa özlemlerini gidermek için seyahatler yapmaya başlamaları organize seyahatlerin artmaya başlamasına neden olmuştur. "*Ancak küçük çaplı gezilerin yerini turizm hareketlerine bırakması Sanayi Devriminin burjuva sınıfını yaratması ve çalışma koşullarının iyileşmesi ile Thomas Cook'un ilk organizasyonu yapmasına kadar bekleyecekti*". Marangoz ve gezici vaiz olan Thomas Cook Derby-Rugby tren hattında, kişi başına bir şilin gibi indirimli bir fiyata özel turlar düzenliyordu; 5 Temmuz 1841'de 570 kişiyi Leicester'dan Loughborough'a çay molası dahil götürüp getirmişti. Bu demiryolu yolculuğundan sonra, modern turizmin ve seyahat acentası sektörünün temelleri atılmış oldu (Gardner, 1996; Kozak vd. 2011). Thomas Cook bu organizasyonların geleceğini görmüş ve bu iş üzerine faaliyetlerini artırmaya başlamıştı. Örneğin Cook 1851 yılında, 165.000 kişinin Londra Dünya Fuarı'nı ziyaret etmesini örgütlemiş ve 1855 yılında ise ilk uluslararası organize turunu Paris Dünya Fuarına düzenleyerek gerçekleştirmiştir. Thomas Cook düzenlediği bu turların pek çoğunda yönetimi kendisi gerçekleştirmiş ve modern rehberliğinde öncüsü olmuştur. Thomas Cook'un bu girişimleri büyük ölçekli seyahat acentelerinin kurulmasının da önünü açmış ABD'deki American Express Company, Hollanda'daki Lissone & Zoon firması ya da 1854'te Karl Riesel tarafından kurulan ilk Alman seyahat acentası gibi acentalar ortaya çıkmıştır (Löschburg, 1998). 20. yy turizmin kitlesel bir hal almaya başladığı dönem olmakla birlikte uluslararası boyut kazanması 2. Dünya Savaşı sonrasına gerçekleşmiştir (Roney, 2011). Uluslararası kitlesel turizmin yaygınlaşması ile gidilen yerlerdeki kültürel aktarımların ve doğal ve tarihsel bilgilerin turistlere aktarılması artık profesyonel bir iş haline gelmiştir. Bu konulardaki

anlatımların ziyaretçiler için daha anlamlı hale getirilebilmesi ve doğru bilgilerin verilebilmesi için lisanslı tur rehberleri eğitilmeye başlanmıştır (Ahipaşalıoğlu, 2006).

Avrupa'daki bu gelişmeler neticesinde farklı yerlere seyahat eden gezginler Osmanlı İmparatorluğu'na da seyahatler gerçekleştirmeye başlamışlardır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde İstanbul'u ziyaret edenlere rehberlik etmesi için azınlıklara verilen bir iş olarak Rehberlik mesleğinin icra edildiği görülmektedir. Bu dönemde Müslüman Türk halkın tercüman rehberlik olarak adlandırılabilecek bu mesleğe ilgisi olmamıştı. Azınlıklar ve Levantenlerden oluşan bu tercüman rehberler hiçbir eğitimden geçmemiş ve mensup oldukları devlete bir yakınlığı bulunmayan sadece kazanç peşinde koşan kişilerdir. Bu grubun o dönemin siyasi ortamı içerisinde kendi etnik kökenlerinin bağlı olduğu devletler lehine faaliyette bulundukları çeşitli kaynaklarda yer almaktadır (Gülersoy, 1996; Ahipaşalıoğlu, 2006). Osmanlı Devleti bu gelişmeler üzerine 1890 yılında "Seyyahine Tercümanlık Edenler Hakkında 190 Sayılı Nizamname" yayınlayarak rehberlik meleğinin düzenlenmesine ilişkin ilk adımı atmıştır (Çimrin, 1995). Cumhuriyet döneminde Türkiye'ye gelen yabancıları gezdiren turizm rehberlerinin gayrimüslimlerden olması ve o dönemin çeşitli sosyal ve siyasal nedenlerinin etkisiyle bu rehberlerin ülke tanıtımında ve Türk milleti hakkında düşmanca fikirleri ziyaretçilere aktarmaları, Avrupa'da olumsuz bir Türk imajının oluşmasında rol oynamıştır (Güler, 2019). Bu konunun ele alınarak tercümanların denetlenmesi zorunluluğunu gören Atatürk, bu gereksinimi karşılayacak kurumsal bir yapının kurulması girişimlerini başlatır. Başlatılan çalışmalar sonucu 1923 yılında Türk Seyyahin Cemiyeti Reşit Saffet Bey tarafından kurulmuştur. Böylece Türkiye'ye gelen yabancılara Türk milleti ve ülke hakkında doğru bilgilerin verilmesi aktarılması çalışmaları cemiyet tarafından başlatılmıştır (Güler, 2019; Türk Seyyahin Cemiyeti, t.y.). Daha sonra adı, 1926 yılında "Türkiye Turing Kulübü", 1930 yılından itibaren ise "Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu" olmuştur. Cemiyetin yine ilk ve en önemli uygulamalarından birisi Avrupa'da olumsuz Türk imajının devamında önemli roller oynayan tercüman konusuna el atmak olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Belediyeden alınan yetki ile bu tercümanlara bir kurs açılmış, cemiyetin arkeoloji uzmanları tarafından nazari ve tatbiki derslerle yeniden tercümanlar yetiştirilmiş, hak edenlere "bröve" verilmiş, bu tercümanların vazife ve ücretleri tespit edilmiş diğerlerinin ise yabancılarla teması yasak edilmiştir (Şahin, 2006). Ülkemizde rehberlik eğitimini ilk girişimleri bu şekilde başlatılmış oldu. Çevirmen rehberlik konusunda ilk kez 1929 yılında kurs düzenlenmiş ve ilk kez rehberlik eğitim konusu haline getirilerek bir sınavla elde edilen meslek haline gelmiştir (Çimrin, 1995). 1935 yılında belediyelerin turizm şubeleri kurulmuş ve bu yıl içinde tercüman rehber kursu açılmış ve 53 rehber mezun edilmiştir. 1951 yılında Türkiye Milli Talebe Federasyonu yabancı dil bilen üniversite öğrencilerini açtığı kurslarla rehberlik mesleğine kazandırmaya başlamış, daha sonra Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı ve Milli Türk Talebe Birliği de rehberlik kursları açmışlardır (Ahipaşalıoğlu, 2006). 1950'li yıllarda Türkiye modem bir şekilde turizme önem vermeye başlamıştır. 1950 yılında yapılan İkinci

Turizm Danışma Kurulu tercüman rehberlik mesleği üzerinde önemle durmuştur (Saruhan1989; Ahipaşalıoğlu, 2006). 20 Ağustos 1 963 tarih ve 265 sayılı yasayla kurulan Turizm ve Tanıtma Bakanlığı kuruluş kanununun 26. maddesine göre Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, çalışma alanına içeren konularda personel yetiştirmek için kurslar ve uzman okulları açabilir ibaresi yer almaktadır. 1965 yılından itibaren Turizm ve Tanıtma Bakanlığı İstanbul İzmir ve Antalya'da kurslar açarak rehber ihtiyacının karşılanmasına katkı sağlamıştır. 1971 yılında Tercüman Rehber Kursları ve Tercüman Rehber Yönetmeliği ile meslek günün koşullarına göre düzenlenmiştir. Bu yönetmelik 21 Mart 1974 tarihinde değiştirilerek Profesyonel Turist Rehberliği Kursları ve Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği adını almıştır (Değirmencioğlu, 2001). 1986 yılında Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği yayınlanarak Öğrenci birliklerinden alınan kokartlar iptal edilmiş ve değiştirilmesi için iki yıl süre verilmiştir (Ahipaşalıoğlu, 2006). 1990 yılında turist rehberliği kurslarını açma ve belge verme yetkisi sadece Turizm Bakanlığına verilmiştir (Resmi Gazete, 1990). Bu kanun hala geçerli olmakla birlikte eğitimini yükseköğretim kurumlarında tamamlayanların da Bakanlığın yaptığı dil sınavlarında ya da ÖSYM tarafından yapılan YDS dil sınavında 75 puan almaları halinde ve gerekli gezileri yaptıktan sonra belgeleri (kokart) yine bakanlıkça verilmektedir. Türkiye'de rehberlik mesleğinin icrası görüldüğü üzere bakanlığın verdiği belge ile gerçekleşebilmektedir. İlk dönemlerinde çeşitli öğrenci birliklerinin ve cemiyetlerin verdiği kurslar ve belgeler ile yapılabilen rehberlik 1990 yılı itibariyle sadece bakanlığın düzenlediği kurslar ve verilen belge ile uygulanabilir hale gelmiştir. Ayrıca 1990'ların ikinci yarısından itibaren üniversiteler içerisinde de uygulanmaya başlanmıştır (Ahipaşalıoğlu, 2006). Turist rehberliği eğitimi açıklamalardan anlaşıldığı üzere yeni bir çalışma alanı değildir. Ancak bu konudaki çalışmaların artması 2012 yılında turist rehberliği meslek yasasının çıkması ve aynı dönemde turizm fakültelerinin kurulması ile birlikte gerçekleşmiştir (Çakmak ve İstanbullu Dinçer, 2018). Günümüzde rehberlik eğitimi üniversitelerde önlisans, lisans ve yüksek lisans seviyesinde eğitimlerle gerçekleştirilmektedir. Ayrıca bakanlığın ya da bakanlık denetiminde birliklerin düzenlediği sertifika programlarını tamamlayanlar da diğer koşulları da yerine getirerek rehber olabilmektedir.

Bu koşullar Resmi Gazete'den (2012) özetle şu şekilde belirtilmiştir; Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak. Başvuru tarihi itibarıyla on sekiz yaşını doldurmuş olmak. Üniversitelerin turist rehberliği bölümlerinin önlisans, lisans veya yüksek lisans programlarından mezun olmak veya üniversitelerin turist rehberliği bölümü dışındaki diğer bölümlerinden en az lisans düzeyinde mezun olanların, ülkesel veya bölgesel turist rehberliği sertifika programını başarıyla tamamlaması ve yabancı dil sınavından başarılı olmak. Uygulama gezisini tamamlamak ve gezi sonunda yapılan sınavda başarılı olmak. Yasada belirtilen suçlardan hüküm giymemiş olmak. Daha önce meslekten çıkarılmamış olmak.

Rehberlik eğitimi Dünya'da farklı şekiller de gerçekleştirilebilmekte ve bu eğitimler sonunda farklı rehberlik türleri için şahıslara icra yetkisi verilmektedir. Avrupa'da ülkemizin de dahil olduğu

birçok ülkede turist rehberliği çeşitli yasalarla düzenlenen ve gerçekleştirilmesi için bazı şartların ve yeterliliklerin yerine getirilmesi gereken bir meslektir. Bu yeterlilikler ülkemizde önlisans, lisans ve lisansüstü üniversite eğitimleri ve sertifika programları ile bireylere kazandırılmaya çalışılmaktadır. Yaygın eğitim çerçevesinde gerçekleştirilen Turist rehberliği yönetmeliğinde kurslarda okutulacak temel ders grupları ve konferanslar şunlardır (Resmi Gazete, 2014):

- *Genel turizm bilgisi ve turizm mevzuatı,*
- *Meslek etiği ve meslek dersi,*
- *Türkiye'nin tarihi ve turizm coğrafyası,*
- *Genel Türk tarihi ve kültürü,*
- *Türk dili ve edebiyatı,*
- *Arkeoloji,*
- *Mitoloji,*
- *Sanat tarihi, ikonografi,*
- *Dinler tarihi,*
- *Genel sağlık bilgisi, ilk yardım, sağlık turizmi, turist sağlığı,*
- *İletişim becerileri,*
- *Anadolu medeniyetleri tarihi,*
- *Türk halk bilimi ve geleneksel Türk el sanatları,*
- *Türkiye'nin flora ve faunası, doğa tarihi,*
- *Turizm sosyolojisi,*
- *Müzecilik.*

Bu konular üniversitelerdeki rehberlik programları müfredatları içerisinde de yer almaktadır. Rehberlerin turizm sektöründe önemli görevleri, katkıları ve aynı oranda sorumlulukları vardır. Onların görevlerini önemli kılan, rehberlerin ülkelerini yabancılara karşı kendi kişilikleriyle temsil etmeleridir. Turist rehberleri çok çeşitli becerilere sahip olmalıdır (Yenipınar ve Zorkirişçi, 2013). Turizmin birçok sektörle ilişkisi çok yönlü ve çok disiplinli yapısı (Rabotic, 2015) rehberlik eğitiminin yapısının da şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır ve sadece teorik eğitimin yani teori ve kavramların yanı sıra metodolojiler, teknikler, prosedürler ve pratik uygulamaları hakkında mesleğe yönelik uygulamalı eğitimin de birlikte yürütülmesi gereken bir özellik göstermektedir. Tüm bu açılardan bakıldığında turist rehberliği geleneksel bir bilim alanı eğitimine uymayan disiplinler arası işletme, yönetim, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, beşeri coğrafya veya hukuk gibi konuları kapsayan ve hatta disiplinler ötesi bir bakış açısını gerektiren yapısı itibariyle (Volgger ve Pechlaner, 2015) eğitiminin oldukça kapsamlı olması gereken bir alandır. Ayrıca gelişen iletişim teknolojileri

ve değişen turist beklentileri bu mesleği tercih eden bireylerin okul hayatı sonrasında da bilgilerini güncel tutmayı ve öğrenme süreçlerini devam ettirmeyi gerektirmektedir.

OSYM (2021) verilerine göre ülkemizde 2020 yılında örgün ve ikinci öğretim olmak üzere 44 Turizm Rehberliği Bölümü (lisans) ve 43 Turist Rehberliği Programı (önlisans) öğrenci almıştır. 2020 yılında lisans bölümlerine 2055 öğrenci, önlisans programlarına ise 1546 öğrenci yerleştirilmiştir.

Rehberlik eğitimi alan öğrencilerin Turist rehberliği mesleğini gerçekleştirebilmek için şimdiki ihtiyaçların farkında olmaları ve geleceğe yönelik ortaya çıkacak ihtiyaçlara göre kendilerini hazırlamaları önem arz etmektedir. Bu yüzden Türkiye'de mevcut duruma ilişkin öğrencilerin farkındalıkları ve önem atfettikleri konuların değerlendirilmesi önemlidir.

Yöntem

Bu çalışma ile turist rehberliği eğitiminin en önemli paydaşları olan turizm rehberliği ve turist rehberliği öğrencilerinin rehberlik eğitimi, ders konuları, yabancı dil ihtiyacı, rehberlik hizmet kalitesi unsurları ve rehberlikte uzmanlaşmaya ilişkin konulara atfettikleri önem düzeyinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Konular belirlenirken, Zhang ve Chow (2004)'un Rehberlik hizmetine ilişkin kalite unsurları, Knobbout vd, (2013)'nin rehberlik uzmanlık alanları ve ihtiyaçlarına ilişkin belirttikleri unsurlar ve 26/12/2014 tarih ve 29217 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan Turist Rehberliği Meslek Yönetmeliği'nde belirtilen ders konularından faydalanılarak belirlenmiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için Afyon Kocatepe Üniversitesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi ve Pamukkale Üniversitesi lisans ve önlisans rehberlik bölümlerinde eğitim görmekte olan öğrencilere Google formlardan hazırlanan anket online olarak uygulanmıştır. Bu ankette öğrencilerin belirlenen her bir konuya ilişkin önem dereceleri 1-Hiç önemli değil ve 5- çok önemli aralığında değerlendirmeleri istenmiştir. Ayrıca Knobbout vd. (2013) çalışmalarında ele aldıkları rehberlik uzmanlık alanlarına ilişkinde öğrencilerin önem dereceleri bu çalışmada ortaya konulmuştur.

Bulgular

Çalışma kapsamında elde edilen veriler 3 farklı üniversiteden lisans düzeyinde Turizm Rehberliği ve önlisans düzeyinde Turist Rehberliği bölümlerinde okuyan öğrencilerden elde edilmiştir. Araştırmadan elde edilen veriler neticesinde ulaşılan bulgulardan demografik bulgular tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Demografik Bulgular

Cinsiyet	Kadın	79	**Üniversite**		**Katılan**	**Toplam**
	Erkek	50		Pamukkale Üniversitesi	40	285

Yaş	18-21	67	Afyon Kocatepe Üniversitesi	72	520
	22-25	55			
	26-29	2			
	30 Üstü	5	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	17	56
Öğrenim Derecesi	Lisans	112			
	Önlisans	17			

Pamukkale Üniversitesi ve Kocatepe Üniversitesi'nden lisans düzeyinde toplam 112 öğrenci Mehmet Akif Ersoy Üniversitesinden ise önlisans düzeyinde 17 öğrenci araştırmaya destek vermiştir. Cinsiyete göre katılımcıların %61.2'si kadın, %38.8'i erkektir. Yaşa göre dağılımları ise %51.9 18-21, %42.6 22-25, %1.6 26-29 ve %3.9 30 yaş üstü şeklindedir.

Konobbout vd (2013) yaptıkları çalışmada turist rehberliği konusunda uzmanlık alanları altı alanla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmadaki uzmanlık alanlarının Türkiye için gerekliliği rehberlik öğrencileri tarafından değerlendirilmiş ve ortalamalar ile standart sapmaları tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Turist Rehberliği öğrencilerinin turist rehberliği uzmanlık alanlarında uzmanlaşmanın gerekliliği konusunda görüşleri

Turist Rehberliği Uzmanlık alanları	**Ortalama**	**SS**	**Sıra**
Müze, kale, eski yapı rehberliği	4,760	0,4805	1
Şehir Rehberliği	4,713	0,5030	2
Ulusal Turist Rehberliği	4,667	0,6166	3
Doğa Rehberliği	4,550	0,7285	4
Arkeoloji rehberliği	4,504	0,7408	5
Aktivite Rehberliği	4,349	0,8896	6

Araştırmaya katılan lisans ve önlisans rehberlik öğrencilerinin tabloda belirtilen alanlarda rehberlikte uzmanlaşma gerekli olduğu görüşünde oldukları görülmektedir. Rehberlikte uzmanlık alanlarında "müze, kale, eski yapı rehberliği" en yüksek ortalamayla (4,760) öğrenciler tarafından uzmanlaşmanın en gerekli olduğu alan olurken, Aktivite rehberliği en düşük (4,349) ortalamaya sahiptir. Bazı ülkelerde turizm politikaları kapsamında rehberliğin ulusal (Zimbabwe, Mısır, Çin ve Yunanistan) düzeyde, bölgesel düzeyde (Avusturya, K.K.T.C, Japonya, Singapur, ABD, Kanada, Hırvatistan, İtalya, İspanya, Slovenya, Almanya, Ukrayna, Avusturalya, Fransa) ve ayrıca hem ulusal hem de bölgesel düzeyde (Dubai, Hong Kong, Rusya, İngiltere, İskoçya) yapılmaktadır bununla birlikte ülkelerdeki aktif turizmin yoğun olarak yapıldığı alanlar için uzman rehberliklerin varlığı (İzlanda'da kurvaziyer rehberliği, Zimbabve profesyonel avcılık ve rehberliği, İngiltere, Fransa şehir ve müze rehberliği vb.) (Tanrısever, Bektaş ve Koç, 2019). Ülkemizde de rehberlik eğitim alan

öğrencilerin bu yönde bir beklentisi olduğu ve bunun da günümüz gerçekliği ile uyumlu olduğu görülmektedir.

Rehberlik öğrencilerinin Turizm rehberi olabilmek için alınması gereken minimum eğitim seviyesine ilişkin değerlendirmeleri Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3: Turist rehberliği için alınması gereken eğitim düzeyi

Eğitim Seviyesi	**Sıklık**	**Yüzde %**
Lise/Meslek Lisesi	5	3,9
Önlisans	21	16,3
Lisans	51	39,5
Lisans Üstü	52	40,3
Toplam	129	100

Çalışmaya katılan öğrencilerin %79.8'i rehberlik için lisans ve yüksek lisans derecesinin gerekli olduğunu ifade ederken %16.3'ü önlisans, %3.9'u ise lise ve dengi bir eğitimin rehberlik için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Bu sonuçlara ilişkin yapılan değerlendirmede ağırlıklı olarak lisans ve lisans üstü eğitimin gerekli olduğu fikrinin hakim olduğu görülmektedir. Bu süre dünya genelinde bakıldığında Rusya (5), Ukrayna (4), Hong Kong yerli (4) yabancı (6), Kırgızistan, Azerbaycan, Özbekistan (2 ya da 4) gibi (Tanrısever vd. 2019) ülkelerle uyumlu olmakla birlikte diğer pek çok ülkede rehberlik eğitimi 10 günden 2,5 yıla kadar farklı sürelerde gerçekleştirilmektedir.

Rehberlik öğrencilerinin turist rehberliği için Türkiye'de gerekli olduğunu düşündükleri dillere ilişkin ortalamalar ve sıralaması, bildikleri diller göre rehber sayıları, konuştukları diller göre Türkiye'yi ziyaret eden yabancı ziyaretçi sayıları ve rehber başına düşen yabancı ziyaretçi sayıları Tablo 4'de verilmiştir. Tablo oluşturulurken ziyaretçilerin konuştukları dillere göre dağılımı aşağıdaki şekilde gerçekleştirilmiştir.

- İngilizce: İngiltere, İrlanda, İskoçya, ABD, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda
- Almanca: Almanya, Avusturya, İsviçre 1/4
- Arapça: Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Arap Yarımada'sı
- Rusça: Azerbaycan (901.723), Beyaz Rusya (Belarus), Ermenistan, Gürcistan, Kazakistan Kırgızistan Moldova Özbekistan Rusya Fed. Tacikistan Türkmenistan Ukrayna
- Fransızca: Fransa, Belçika (%50), İsviçre ¼
- Felemenkçe: Hollanda, Belçika %50
- İtalyanca: İtalya, İsviçre ¼
- İspanyolca: İspanya, Meksika ve Brezilya dışındaki Güney Amerika Ülkeleri
- Portekizce: Portekiz, Brezilya

Birden fazla dil konuşulan Belçika, Hollanda gibi ülkelerdeki oranlar ülkede bu dili konuşan yaklaşık oranlar ölçüsünde alınarak dahil edilmiştir. Ayrıca bir diğer konuda Rusça konuşan ülkelere dahil edilen Gürcistan'dan gelen ziyaretçi sayısının büyüklüğüne rağmen Gürcüce kokartlı rehber sayısı sadece bir tanedir.

Tablo 4: Rehberlik öğrencilerinin Turist Rehberliği için Türkiye'de gerekli olduğunu düşündükleri diller, konuştukları dillere ziyaretçi sayıları, bildikleri dillere göre rehber sayıları

Sıra	Konuşulan Dil	Rehber Sayısı	Ziyaretçi Sayısı 2019	Rehber Başına Kişi Sayısı	Öğrenci sıralaması	Öğrenci Ortalaması
1	Rusça	729	13 157 885	18.049	4	4,333
	(Gürcüce)	1	2 438 730			
2	Almanca	1643	5.498.947	3.346	3	4,333
3	Arapça	391	4.601.443	11.768	10	3,578
4	İngilizce	7236	3.517.937	480	1	4,806
5	Bulgarca	234	2.713.464	11.596	-	-
6	Farsça	38	2.102.890	55.339	-	-
7	Felemenkçe	234	1.417.290	6.056	9	3,752
8	Fransızca	1114	1.245.957	1.118	8	3,837
9	Lehçe	51	880.839	17.271	-	-
10	Yunanca	144	849.237	5.897	-	-
11	İbranice	24	569.368	23.723	-	-
12	İspanyolca	801	516.578	644	-	-
13	İsveçce	28	444.285	15.867	-	-
14	İtalyanca	549	447.011	814	5	4,046
15	Çince	320	426.344	1.332	7	3,843
16	Danca	8	335.837	41.979	-	-
17	Korece	33	212.970	6.453	-	-
18	Portekizce	384	155.294	404	-	-
19	Japonca	588	103.320	175	6	3,922

Tablo 4 incelendiğinde öğrencilerin ağırlıklı olarak Türkiye'deki eğitim sistemi içerisinde kendilerine ilköğretimden itibaren eğitimi verilen İngilizce dilinde rehberliğin gerekli ve ihtiyaç olduğu görüşünde oldukları, ayrıca anadilleri Türkçe'nin (tabloda yer almamaktadır) ve eğitim sitemi içerisinde yaygın olarak eğitimi verilen ikinci yabancı dil olana Almanca'nın da rehberlik için gerekli olduğunu düşündükleri görülmektedir. Ancak öğrencilerin turist rehberliğinde ülkemizde yabancı dil

ihtiyacına ilişkin değerlendirmelerinin, mevcut durumdaki Türkiye'nin ihtiyaçları ile büyük oranda uyumsuzluk gösterdiği tablodan anlaşılmaktadır. Tablo 4'te rehber başına kişi sayılarına bakıldığında Farsça, Danca, İbranice, Rusça, Lehçe, İsveççe, Arapça, Felemenkçe ve Korece dillerini bilen rehber sayısının artması gerektiği görülmektedir. Ancak bu dillerden birçoğu öğrencilerin belirttikleri diller arasında yer almamaktadır.

Tablo 5'te rehberlik öğrencilerinin Zhang ve Chow (2004)'un rehberlik hizmet kalitesi unsurlarına verdikleri önem düzeyleri belirtilmiştir.

Tablo 5: Hizmet kalitesi unsurlarına öğrenci ve ziyaretçilerin önem düzeyleri

Rehberlik hizmeti kalitesi Unsurları	**Ortalama**	**SS**	**Öğrenci Sıralamas[1]**	**Ziyaretçi Sıralamas[1]**
Yabancı dilde iletişim becerisi	4,868	0,4217	1	12
İyi eğitilmiş olmak	4,860	0,4634	2	9
Sakinlik ve problem çözebilmek	4,845	0,4584	3	2
Detaylara önem verme	4,829	0,4528	4	17
Sunum/anlatım becerisi	4,822	0,4752	5	8
Güvenilirlik ve dürüstlük	4,814	0,4466	6	4
Destinasyon bilgisi	4,806	0,5601	7	3
Güler yüz neşeli olmak Arkadaşlık	4,798	0,4740	8	13
Gruba saygılı olma	4,721	0,6371	9	11
İyi giyinme görünüm	4,682	0,6845	10	15
Nezaket	4,589	0,8534	11	7
Samimi bir ortam oluşturma	4,574	0,7046	12	14
Turistleri güvenilir dükkanlara yönlendirme	4,516	0,7935	13	19
Dakiklik	4,430	0,9448	14	1
Tur programında vaad edilenleri yerine getirme	4,419	0,9074	15	6
Günlük Program Hakkında Bilgilendirme	4,281	1,0717	16	10
Güzergahta önemli konular hakkında ön bilgi	4,156	0,9916	17	18
Her zaman yardıma hazır olabilmek	3,603	1,4203	18	16
Esprili olma	3,320	1,3889	19	20
Güvenlik konularında bilgilendirme	3,119	1,4999	20	5

Rehberlik hizmet kalitesine ilişkin öğrencilerin önem dereceleri ile turist gruplarının önem dereceleri de farklılık göstermektedir. Ancak Türkiye'de Servqual, Servperf ölçekleri ile yapılan rehberlik hizmet kalitesine ilişkin bazı çalışmalar (Aksaray ve Ateş, 2019; Özsoy ve Tayfun, 2020) bulunmasına rağmen, yapılan rehberlik hizmet kalitesi çalışmalarında Zhang ve Chow'un ölçeği üzerinden bir çalışma gerçekleştirilmediği için karşılaştırma yine Zhang ve Chow (2004) çalışmalarında ortaya çıkan ziyaretçi değerlendirmeleri üzerinden yapılmıştır. Bu karşılaştırmada ziyaretçilerin rehberin bazı kişisel özelliklerinin işe yansıması, dakiklik, sakinlik, güvenilirlik gibi unsurlara daha yüksek derecede önem verirken, öğrencilerin yabancı dil bilgisi, eğitim ve sakinlik gibi unsurları önceledikleri ve yine ziyaretçiler açısından önemli görülen dakiklik, tur programında vaad edilenleri yerine getirme, güvenlik konularında bilgilendirme gibi konuları ise çok daha az öncelikli gördükleri anlaşılmaktadır.

Araştırmanın son değerlendirme konusu olan rehberlik eğitiminde temel ders konularına ilişkin öğrenci değerlendirmeleri tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Rehberlik eğitimi temel ders konuları

Rehberlik Eğitimi Konuları	**Ortalama**	**SS**	**Sıra**
İlk Yardım	4,876	0,4508	1
İletişim Becerileri	4,791	0,5255	2
Uluslararası ve ulusal kültür gelenek ve turistik çekicilikler hakkında bilgi	4,789	0,4804	3
Turizm coğrafyası	4,775	0,5190	4
Tur Organizasyonu Yönetimi ve Rehberlik Uygulamaları	4,773	0,4731	5
Çevre koruma	4,721	0,6844	6
Coğrafya	4,643	0,6823	7
Sürdürülebilir Turizm	4,617	0,7437	8
Sanat Tarihi	4,602	0,6441	9
Seyahat acenteciliği	4,602	0,7136	10
Anadolu Medeniyetleri Tarihi	4,469	0,7729	11
Termal Turizm	4,460	0,9002	12
Müze ören yeri kalelerdeki nesne ve konuların tarihi	4,419	0,8450	13
Doğa Tarihi	4,367	0,9125	14
Meslek Etiği	4,331	0,9682	15
Mitoloji	4,285	1,0285	16
Flora ve fauna	4,258	0,9744	17

Turizm Mevzuatı	4,000	1,1433	18

Rehberlik eğitiminde yaygın eğitimde uygulanması gereken ve resmi gazetede yayınlanarak yaygın eğitimde zorunlu olarak verilen derslerden ve konferanslardan hareketle hazırlanan tablo 6'daki dersler örgün eğitim birimlerinin müfredatlarında da ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu derslere verilen önem düzeylerine bakıldığında tabloda üst sırlarda yer alan "ilk yardım ve iletişim" gibi derslerin öğrenciler tarafından yüksek derecede önemli görüldüğü anlaşılmıştır. Bu sonucun Tanrısever vd. (2019) yaptıkları çalışmada "farklı ülkelerde gerçekleştirilen rehberlik eğitimlerinde ya da kurslarında rehber adaylarının özellikle iletişim becerilerine sahip olmaları ve ilk yardım konusunda bilgili olmaları gerektiği" ile de uyumlu olduğu görülmektedir. Tablo geneline bakıldığında öğrencilerin bütün ders konularını önemli gördükleri ortaya çıkan ortalama değerlerinden anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada rehberlik bölüm ve programlarında okuyan öğrencilerin rehberlikte uzmanlık alanları, Türkiye'de rehberlik için gerekli yabancı dil bilgisi, rehberlik eğitim seviyesi, rehberlik hizmet kalitesi ve rehberlik temel ders konularına verdikleri önem düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Turizm rehberliği ve turist rehberliği öğrencilerinden toplanan verilerin değerlendirilmesi ve ikincil kaynaklardan elde edilen verilerin karşılaştırılması ile ulaşılan sonuçlara göre Avrupa'da ve Dünya'nın farklı ülkelerinde uygulanan rehberlik uzmanlık alanlarının rehberlik öğrencileri açısından önemli ve gerekli görüldüğü anlaşılmıştır. Günümüzde bilginin artış ve yayılım hızı ile turist beklenti ve yaşamak istedikleri deneyimlerin çeşitlenme hızı düşünüldüğünde uzmanlaşmanın sadece ulusal bölgesel çerçevesinden çıkartılarak ülkemizde de konulara göre çeşitlendirilmesi rehberlik mesleği ve yetişecek rehberin kalitesi açısından önemlidir. Bu sayede rehberler de her farklı tur da farklı bilgi ve yetenek zorunluluğu olmadan kendi alanında uzman ve yetkin olarak faaliyet gösterebilir.

Rehberlik mesleğinin icra edilebilmesi için gerekli eğitim dünyanın farklı ülkelerinde 10 günden, 6 yıla kadar farklı sürelerde ve seviyelerde gerçekleşebilmektedir. Ülkemizde de 6 aylık kurslardan, lisanstan sonra ve yüksek lisans yaparsa 6 yıla kadar uzayabilen bir süreçte rehberlik eğitimi verilmektedir. Rehberlik hem teorik hem de pratikte kapsadığı alan ve konu itibariyle belirli bir eğitim sürecinin mutlaka gerekli olduğu bir alandır. Bu yüzden eğitimin kapsamlı bir şekilde yapılması ve bununda bir süreyi kapsayacağı muhakkaktır. 10 günlük rehberlik eğitiminin yeterli olduğu ülkelere bakıldığında bu eğitime başvuranların öncesinde sanat tarihi vb bir bölüm bitirmiş olması ve bir yabancı dil konuşabilmesi gibi farklı şartlar yer almaktadır. Araştırmaya katılan öğrenciler de eğitim düzeyi konusunda bu durumumun farkında olarak lisans ve yüksek lisans eğitim düzeyinin gerekli olduğunu çoğunlukla ifade etmişlerdir. Ancak rehberlik eğitimine ilişkin olarak

ülkemizdeki temel sorun önlisans düzeyinden mezun olan öğrenci ile lisans mezunu öğrencilerin eğitim süresi bakımından farklı olmasına rağmen kazanılan haklar bakımından bir farklılığın olmaması konusudur. Eğitim düzeyleri arasındaki fark yukarıda bahsedilen uzmanlık alanlarının uygulanması ile ilişkili ele alınarak bu sorunun üstesinden gelmek mümkün olabilir.

Rehberlik öğrencilerin Türkiye'de rehberlik için gerekli gördükleri dillere ilişkin görüşleri, ülkemizi ziyaret eden yabancıların dillere göre dağılımı ve bu dilleri bilen rehber başına düşen kişi sayısı ile karşılaştırılarak mevcut rehber durumu ile birlikte öğrenci algıları ortaya konulmuştur. Ortaya çıkan sonuç öğrencilerin ihtiyaç gördükleri dillerle gerçekte ihtiyaç olan diller konusunda büyük oranda farklılık ortaya çıkmıştır. Bu sonuç göstermektedir ki rehberlik bölümlerinde okuyan öğrencilerin Türkiye'de rehberlik alanında en çok ihtiyaç duyulan diller konusundaki tutumları kendi bildikleri ya da öğrenebilecekleri diller çerçevesinde oluşmaktadır. Elbette bu ülkelerden gelen ziyaretçilerin birçoğu İngilizce ve bir kısmı Almanca ve Fransızca dillerinde de de gayet iyi iletişim kurabilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki kişinin ziyaret ettiği ülkede kendi anadilinde konuşan bir rehber tarafından kendisine eşlik ve rehberlik edilmesi ziyaretçi memnuniyetini büyük ölçüde artıracak ve ülke imajını olumlu yönde geliştirecek bir unsurdur. Öğrencilerin yabancı dil öğrenimi konusunda yönlendirilmeleri, ikinci yabancı dillerin ihtiyaç duyulan dillerden seçilmesi ve bu dillerin eğitimini gerçekleştirilebilmesi için rehberlik bölüm ve programlarının gerekli insan kaynağı ve altyapı konusunda çalışmalar gerçekleştirilmesi gerekli görülmektedir.

Öğrencilerin rehberlik hizmet kalitesi değerlendirmelerine ilişkin sonuçlara bakıldığında ilk beş içerisinde öğrencilerin önceliğinin rehberlik eğitimine bağlı olarak rehberin kazanacağı yetkinliklerin ortaya çıkaracağı hizmet kalitesi unsurlarını daha önemli gördükleri ortaya çıkmıştır. Bununla beraber ölçek ifadelerinin uyarlandığı çalışmada bu ölçeğin uygulandığı turist gruplarının sonuçlarında rehberin kişilik özelliklerinin işe yansıması ile ortaya çıkan hizmet kalitesi unsurlarının öne çıktığı görülmektedir. Ancak mevcut durumda ortaya çıkan bu farklılığın daha fazla araştırılmaya muhtaçtır. Çünkü orijinal çalışmanın yapılmasının üzerinden geçen zaman içerisinde turistlerin beklenti ve seyahat amaçlarındaki değişimler, turlara ilişkin kalite algıları, çevre ce sürdürülebilirliğe ilişkin farkındalıkta değişim ve çalışmanın yapıldığı ülke ile Türkiye arasındaki farklar sağlıklı bir kıyaslamayı zorlaştırmaktadır. Bu yüzden Türkiye'yi ziyaret eden rehberli gruplar üzerinde daha fazla çalışma yapılarak karşılaştırılması daha uygun olacaktır. Ancak bu gerçekleştirildikten sonra bu konularda da öğrencilerin sağlıklı yönlendirilmesi sağlanabilir.

Rehberlik eğitiminde uygulanan ders konularına ilişkin öğrencilerin değerlendirmeleri sonucunda, bütün konuları önemli gördükleri, öne çıkan konuların dünyadaki rehberlik eğitiminde öncelikli konularla uyumlu olduğu görülmüştür. Çalışmada ele alınan bu konular üniversite rehberlik bölümlerindeki derslerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte diğer farklı derslerde müfredatlarda yer almaktadır. Bu konular bir rehber için gerçekten önemli konular olmakla birlikte rehberi bütün konularda uzman olması beklenemez fakat bütün bu konulara hakim olmak

zorunluluğu öğrenciler üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Rehberlikte uzmanlık alanlarının oluşması bu anlamda da bir rahatlamanın ve temel konuları aldıktan sonra öğrencilerin uzmanlık alan tercihlerine göre eğitimin gerçekleştirilmesi sağlanabilir.

Kaynakça

AHİPAŞALIOĞLU Suavi (2006). *Turizmde Rehberlik*. (2. Baskı), Ankara: Gazi Kitabevi.

AKSARAY M. ve A. ATEŞ (2019). "Turist Rehberlerinin Hizmet Kalitesinin Destinasyon İmajına Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, XXII, 1: 112-132.

ASLANTÜRK Yalçın (2010). "Yükseköğretim Düzeyinde Turist Rehberliği Eğitimi Veren Öğretim Kurumlarında Uygulanan Eğitime Yönelik Öğrenci Algılamaları", *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, II, 1: 63-78.

CASSON Lionel (2008). *Antik Çağda Seyahat.* (Çev. N. Özsoy), İstanbul: MB Yayınevi.

COHEN Erik (1985). "The Tourist Guide: The Origins, Structure, and Dynamics of A Role", *Annals of Tourism Research*, XII 1: 5-29.

ÇAKMAK T. F. ve F. İSTANBULLU DİNÇER (2018). "Turist Rehberliği Bölümleri Ders Programlarının "Türk Kimliği" Açısından İncelenmesi", *International Journal of Contemporary Tourism Research*, II, 67-75.

ÇEŞMECİ N., N. ÇALIŞKAN VE A. ÖZSOY (2020). "Turizm Rehberliği Öğrencilerinin Bireysel Kariyer Hedefleri ve Mesleğe Yönelik Tutumları". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, VIII, 2: 852-869.

ÇİMRİN Hüseyin (1995). *Turizm ve Turist Rehberliğinin ABC'si,* Antalya: Akdeniz Kitabevi.

DEĞİRMENCİOĞLU A. Özdal (2001). "Türkiye'de Turizm Rehberliği Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi,* XII, 189-196.

EKER, N., ve B. ZENGİN, (2016). "Turizm Rehberliği Eğitimi Müfredatlarının Uygulama Yeterliliğinin Profesyonel Turist Rehberleri Bakış Açısıyla İrdelenmesi", *Turizm ve Araştırma Dergisi*, V, 2: 4-19.

GARTNER William, C. (1996). *Tourism Development: Principles, Processes, and Policies* (1st Edition), Toronto: John Wiley & Sons.

GÜLER Güneş (2019). *Reşit Saffet Atabinen ve Faaliyetleri (1923-1965)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul

GÜLERSOY Çelik (1996). Turizm Elçilerimiz. *Rehber Dünyası,* Kasım İstanbul: Rehber Yayınları

HOLLOWAY, J. Christopher, (1981), "The Guided Tour: A Sociological Approach", *Annals of Tourism Research*, VIII, 3: 377-402.

İŞÇELİ Z. ve G. KILIÇ (2018). "Lisans Düzeyinde Turizm Rehberliği Eğitimi Veren Fakültelerin Müfredatlarının İncelenmesi", *Turist Rehberliği Dergisi*, I, 1: 41-56.

KNOBBOUT T., A. B. BAROGH, O. NAZAROVA ve R. KNOBBOUT (2013). *Regional and Rural Tour Guiding Educational Guide Book*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Amsterdam: PCT Groep B.V.

KOZAK N., KOZAK M. A. & KOZAK M. (2011). *Genel Turizm İlkeler – Kavramlar*, (11. Baskı), Ankara: Detay Yayınevi.

KÖROĞLU A., Ö. KÖROĞLU ve İ. ASMADİLİ (2019). "Turizm rehberliği eğitimi alan öğrencilerin yaşam boyu öğrenme eğilimlerinin belirlenmesi", *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, III, 3: 559–574.

LÖSCHBURG Winfried (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi*. (Çev. J. Traub), Ankara: Dost Kitabevi.

ÖZSOY A. ve A. TAYFUN (2020). "Profesyonel Turist Rehberlerinin Kişilik Özellikleri İle Sundukları Hizmet Kalitesi Arasındaki İlişki". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX, 2: 1101-1116.

POND Kathleen Lingle (1993). *The Professional Guide: Dynamics of Tour Guiding*. New York: Van Nostrand Reinhold.

RABOTIC Branislav (2015). "Tourist guiding as a new course in higher education: The case of college of tourism in Belgrade", 4th International Research Forum on Guided Tours Estoril, Portugal | 18th-21st March, 2015*, Abstracts & Selected Papers eBook*, 114-129.

RESMİ GAZETE (1990). *Yürütme ve İdare Bölümü*. Yönetmelikler, Sayı 20519, Tarih 15.5.1990.

RESMİ GAZETE (2012). *Turist Rehberliği Meslek Kanunu*, Sayı 28331, Tarih 22.6.2012.

RESMİ GAZETE (2014). *Turist Rehberliği Meslek Yönetmeliği*, Sayı, 29217, Tarih 26.12.2014

RONEY Sevgin Akış (2011). *Turizm Bir Sitemin Analizi.* Ankara: Detay Yayıncılık.

SARUHAN Şadi Can (1989). *Tercüman Rehberlik Mesleği Ders Notları*. İstanbul: TÜRSAB yayınları.

SEYHAN B. ve EVGİN S. (2012). "Antik Çağda Anadolu'da Turizm". N. Kozak ve B. Özdemir (Ed.) *II. Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (219-234. ss.) Ankara: Anatolia Turizm Araştırmaları Dergisi

STARK David James (2009). *Religious Tourism in Roman Greece*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Wilfrid Laurier University, Faculty of Arts, Department of Classical Studies and Archaeology Theses and Dissertations (Comprehensive). 951. Ottawa, Kanada.

ŞAHİN Gürsoy (2006). "Atatürk Döneminde Batı'daki Olumsuz Türk ve Türkiye İmajını Düzeltme Çabaları ve Türk Seyyahin Cemiyeti'nin Bu Konudaki Çalışmaları". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VIII, 3: 138-160.

TANRISEVER C., İ. BEKTAŞ ve D. E. KOÇ (2019). Dünyada Turist Rehberliği Eğitimi, *Turist Rehberliği Dergisi,* II, 1: 44-56

TEMİZKAN Rahman (2005). *Turist Rehberlerinin Türkiye İmajını Algılamaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay.

VOLGGER M., ve H. PECHLANER (2015). "Interdisciplinarity, transdisciplinarity and postdisciplinarity in tourism and hospitality education". Edt. D. Dredge, D. Airey, ve M. J. Gross, The Routledge Handbook of *Tourism and Hospitality Education* İçinde (ss. 85-102). Oxon: Routledge.

YALÇIN B. ve S. ÇELİK (2018). Sağlık Turizminin Tarihi. S. Çelik ve B. Yalçın (Ed.), *Termal Turizm ve İşletmeciliği* içinde (1-6. ss). Ankara: Detay Yayıncılık.

YENİPINAR U. ve A. ZORKİRİŞÇİ (2013). Türkiye veAvrupa Birliği Ülkelerinde Turist Rehberliği Eğitimi. *Cag University Journal of Social Sciences*, X, 2: 111-136.

Elektronik Kaynaklar

HISTORY OF TOUR GUIDING (t.y.). Erişim adresi https://www.tourismbeast.com/history-of-tour-guiding/

KARTAL, Hayati. (2020). Rehberliğin Tanımı. Erişim Adresi https://www.hayatikartal.com/post /rehberli%CC%87%C4%9Fi%CC%87n-tanimi

TÜRK SEYYAHİN CEMİYETİ (t.y.). Erişim adresi https://www.turkcebilgi.com/t%C3%BCrk_ seyyahin_cemiyeti **Erişim Tarihi: 20.04.2021.**

WTFGA, (t.y.). What is a Tourist Guide? Erişim adresi https://wftga.org/about-us/what-is-a-tourist-guide/ Erişim Tarihi: 20.04.2021.

YUNUS EMRE'DE TOPRAKTAN YARATILIŞ-VAROLUŞ-

Creation-Existencse from Soil in Yunus Emre

Ayşe YÜCEL ÇETİN[1]

Özet

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren evrenin, insanın, yaratılış süreci, mahiyeti, mitlerin, inanç sistemleri ve felsefenin konusu olmuştur. İslam düşünce sisteminde, insanın yaratılışı ve mahiyeti açıklanırken varoluş süreci de açıklanır. Yaratılış ve varoluşun mertebeleri; insanın öncelikle "kendini bilme", dolayısıyla da hakikatin bilinmesi anlamında değerlendirilir. Mutasavvıfların; akıl, bilgi, marifet ile kendini bilme, ideal insanı (insan-ı kâmil) oluşturan beden, can ve nefisten oluşan bir bütünlüğün ifadesidir. Bu aynı zamanda insanın yaratılış, varoluş ve mahiyetinin anlamıdır.

Yunus Emre, Risaletü'n-Nushiyye ve Divan'ında varlığın yaratılışını, mahiyet ve maksadını biyolojik-psikolojik, iç ve dış âlem olarak tasavvur eder. Varlığın, varoluşun anlamını, hakikati idrak etme noktasında insan-ı kâmilin sıfatları ile değerlendirir. Maddî âlemin aslî unsuru olan anasır-ı erbaa; su, toprak, hava ve ateşten mürekkep olan insanın sıfatları, olumlu ve olumsuz olarak dört unsurla ilişkilendirilir. Kâinatın ve insanın yaratılışını İslâmî referans kaynakları ile tasvir eden Yunus Emre, yaratılış hikmetini, insanın tekâmül ve varoluşunu, hakikate ulaşmasını toprağın temsil ettiği olumlu sıfatlarla ilişkilendirerek açıklar.

Anahtar Kelimeler: *Yunus Emre, anasır-ı erbaa, toprak, yaratılış, varoluş*

Abstract

Since the first periods of human history, the universe, man, the creation process, its nature have been the subject of myths, belief systems, and philosophy. In the Islamic thought system, while the creation and nature of man is explained, the process of existence is also explained. The stages of creation and existence; It is evaluated in the sense of "knowing oneself", and therefore knowing the truth. Sufis; it is the expression of a unity consisting of mind, knowledge, ingenuity, and self-knowledge, body, soul, and soul that make up the ideal human being (insan-i kamil). This is also the meaning of man's creation, existence, and nature.

Yunus Emre envisions the creation, nature, and purpose of existence as a biological-psychological, internal and external world in his Risaletü'n-Nushiyye and Divan. Evaluates the meaning of existence, existence, with the adjectives of the perfect human being at the point of realizing the truth. Anasır-ı erbaa, which is the essential element of the material world; The adjectives of man, which is composed of water, earth, air, and fire, are associated with four elements as positive and negative. Yunus Emre, who describes the creation of the universe and man with Islamic reference sources, explains the wisdom of creation, the evolution, and the existence of man, his reaching the truth by associating them with the positive attributes represented by the soil.

Key Words*: Yunus Emre, Soil, Creation, Existence*

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren evrenin, varlıkların, insanın yaratılışı, yaratılış süreci, mahiyeti mitoloji, inanç sistemleri ve felsefenin konusu olmuştur. İnsanın yaratılışı, İslam düşünce sisteminde Kur'an merkezli olarak açıklanır. İnsanın yaratılış süreci, yaratılış gayesi, varoluş mertebeleri, insanın özellikle "kendini bilme", dolayısıyla hakikatin bilinmesinin ifadesidir. Mutasavvıfların; akıl, bilgi, marifet ile ifade ettikleri kendini bilme, insan-ı kâmilin beden, can ve nefisten oluşan bütünlüğünde yaratılış hikmetinin ifadesidir. Bu aynı zamanda yaratılış ve varoluşun anlamıdır.

Varlığın yaratılış maksadını, mahiyetini maddi ve manevi yönüyle değerlendiren Yunus Emre, iç ve dış âlemi de tasavvur eder. Yaratılış-varoluşun anlamı, yaratan ve kendini bilme, hakikati idrak etme noktasında insan-ı kâmilin sıfatları ile değerlendirilir.

[1] Prof. Dr. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi; ayucel@gazi.edu.tr

Yunus Emre'ye göre insan varlığı doğumla başlamaz. Zira can ezelden beri vardır.

Âdem yaradılmadın can kalıba girmedin

*Şeytan la'net olmadın arşıdı seyran bana (*Divan 2005: 28)

Kur'an'da varlıkların yaratılması ve yaratılış maksatlarına dikkat çekilirken kâinatla ilişkisi ve yaratılış nizamı da açıklanır. Şüphesiz burada en son insanın yaratılması ile de bütünlük, tamamlanmanın gerçekleşmesi vurgulanır.

İslam düşünce sisteminde maddenin esasını oluşturan dört unsur (su, toprak, hava ve ateş) anasır-ı erbaa olarak adlandırılır. Antik Yunan felsefesinden ilk madde töz, arkhe olarak ifade edilen bu dört unsur, insan ve diğer canlıların temel ögesi kabul edilmesinin yanı sıra birbiriyle etkileşiminin kişinin mizacı ile olan ilgisine de dikkat çekilir. Madde âleminin aslî unsuru olan anasır-ı erbaa, İslam tasavvufunda insanın sıfatlarıyla ilişkilendirilerek nefsin mertebeleri açıklanır. Dolayısıyla yaratılışın esası olan dört unsur, insanın tekâmülünün, varoluşunun da ifadesidir.

Kâinatın ve insanın yaratılış hikâyesini İslami referans kaynaklarıyla tasvir eden Yunus Emre, yaratılış merhalelerini açıklarken yaratılmanın hikmetini idrak etmenin mecburiyetine de dikkat çeker. Zira Kur'an, insan ruhunu aynı zamanda Tanrı'nın ruhu ile irtibatlandırır. Bu yönüyle cana, ruha dair ifade edilen sıfatlar hem insanî hem de ilahî nitelikler taşır (Chittick 2016:53). İnsanı diğer varlıklardan ayıran, üstün kılan bu özelliklerdir.

Yunus Emre, Risalütü'n-Nushiyye ve Divan'ında Tanrının insanı suret ve can olarak yarattığını, dört unsurdan meydan gelmiş bir terkip olduğunu ifade eder.

Niteliğüm soran işit hikâyet,

Su vü toprak od ve yil oldu sûret (Divan 2005: 34)

Od vü su toprağı(yle) bile

Anunla bünyâd eyledi teni (Divan 2005: 365)

Yaratılışın merhaleleri anlatılırken insanın fiziksel ve ruhsal boyutu açıklanır. Kâinat ve insanın yaratılışında müessir olan su, toprak, hava ve ateşin vasıflarına yer verilir. Kur'an'da insanın yaratılışında temel unsur veya temel madde olarak toprak, çamur, balçık gibi farklı formlardan ve oluşumlardan bahsedilir. İnsanın biyolojik olarak yaratılış merhaleleri; topraktan yaratılmayı, Hz. İsa'nın anasız babasız yaratıldığına Âdem'in yaratılışı örnek gösterilmek suretiyle "Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi" (Âl-i İmran: 59), çamurdan ve sudan yaratılmadı da "O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir öz sudan yarattı" (Secde: 7-8) ayetlerinde açıklanır. Yerkürenin temel iki maddesi; toprak ve suya dikkat çekilir. Dolayısıyla toprakta bulunan elementlerin insanın hem biyolojik hem de psikolojik özelliklerine tesir ettiği ifade edilir.

Yunus Emre, yaratılışı, yaratılış hikmetlerini kâinat ve insanın yaratılışında müessir olan toprak, su, hava ve ateş ile bu dört unsuru temsil eden vasıflarla açıklar.

Pâdişahın hikmeti gör neyledi
Od u su toprağ u yile söyledi

Bismillah diyup getürdi toprağı
Ol arada hâzır oldı ol dagı

Toprağıyla suyı bünyâd eyledi
Ana Âdem dimeği ad eyledi

Yil gelüp ardınca depitdi anı
Andan oldı cism-i Âdem bil bunı

Od dahı geldi vü kızdurdı anı
Çünki kızdı cisme ulaşdı cânı (Risaletü'n-Nushiyye 1991: 27-28)

Eşyanın hakikati olan dört unsuru, Allah'ın hikmeti ile ilahi bir terkiple Âdem'in yaratılışını hikâye eden Yunus Emre, yaratılışın maddi ve manevi boyutunu İslami referansla açıklar. "And olsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık" (Hicr: 26) âyeti Onun referans kaynaklarından biridir. Beden, can ve nefisten ibaret olan insanın biyo-fizik teşekkülü tamamlanmış olur.

Ateşle can surete girer, beden nurla dolar. Kur'an'da; "Hani Rabbin meleklere, 'Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin' demişti" (Hicr: 28-29); mealindeki ayetleriyle izah edilen yaratılışın hikmeti, bu yüzden de varlığın idraki en göz kamaştırıcı nuruyla evrenin en soluk ve cansız tozunu kendisinde birleştirir (Chittick 2016: 53). Yunus Emre, varlığın biyo-fizik varoluşunu, cana kavuşmasını, toprağı-suyu birleştirerek açıklar.

Yaratılışta anasır-ı erbanın fonksiyonunu açıklayan Yunus Emre, bu unsurları dört mizaç, her birini dörder sıfatla açıklar. Kişinin mizacı ile unsurların etkileşimini kabul eden anlayış (İbn-i Sina 1995: 8) insanın beden ve candan ibaret olmasına da dikkat çeker. İnsanın bedeni maddî, ruhu ise manevî yönünü temsil eder. İnsanın yaratılmasında en önemli iki unsur olan su ve toprak, yaratılışın başlangıcından itibaren birçok merhaleden geçerek kazanılan vasıflarla nefesin, ruhun üfürülmesi ile biyolojik yapı tamamlanır.

İnsan canı, "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin." (Sad: 71-72) ayetinde de ifade edildiği gibi insanoğlunun manevi yönüyle anlamlandırılmasına dikkat çekilir. İnsanın yaratılış merhaleleri,

yaratılışın maksadı açıklanırken onun mahiyeti ve değeri de ifade edilir. Kur'an-ı Kerim'de, yaratıkların en mükemmeli olan insandaki güzelliği ifade eden; "Andolsun ki biz insanı en güzel şekilde yarattık" (Tîn: 4) mealindeki ayette, mükemmel surette yaratılan insan, beden-ruh bütünlüğü içinde ulvi olanı temsil etmesiyle insan-ı kâmil olarak açıklanır.

İslâmî anlayış; insan Tanrı için, her şey de insan için yaratılmış düşüncesinden hareketle verilen değeri açıklarken varoluşunun anlamını hakikat ve kendini idrak etme ve sorumluluklarını da vurgular.

İslam felsefesi, hakikatin bilinmesi noktasında kâinat-varlıklar-yaratılış düzeninde insanın önce kendini bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Varlıklar içinde en üstün mertebede olan insan; biyolojik ve ruhsal tekâmül, manevi yolculuk neticesinde insan-ı kâmil ile temsil edilir.

Yunus Emre; "piştik elhamdülillah" ifadesi ile sembolleştirdiği bu değişimi nefisle olan mücâhede sonucunda insan-ı kâmile ermesi olarak açıklar.

Hak bir gevher yarattı kendinün kudretinden

Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden (Divan 2005: 246)

İnsanın varoluş düzeyini can, gevher kavramıyla anlamlandıran Yunus Emre, özellikle biyolojik yapısının çok üstünde olan mertebeye dikkat çeker.

Yunus Emre insanı, beden, can, nefis bütünlüğü içinde tasvir eder. "Bu bütünlüğü sağlayan unsurlar kendi içinde kemale erişmiş insanın oluşumunu sağlayan dereceler ve yapılar olarak da görülür. Bu bütünden hangi unsur etkinse insanın mahiyetinin de ne olacağına dair belirleme bu etkin unsur tarafından belirlenir" (Erdem 2011:317). Bedene can veren ruhun insanın ahlaki yapısıyla olan ilişkisini belirleyen özellikler olumlu ve olumsuz yönleriyle davranışlarımızın temelini oluşturur. Maddî ve fânî olan vücut ile manevî olan ruh mahiyet itibariyle birbirine zıttır (Kaplan 1991: 205). İnsanın yaratılışında müessir olan dört unsurdan da birbirine zıt sıfatlar meydan gelir.

Toprak, su, ateş ve yelin/havanın her birinden insana geçen dörder unsur nefsin, insan bedeninde faaliyet gösteren duygu ve davranışların esasını oluşturur. Dünya ve insanın yaratılış hammaddesi olan toprak, eski inanç sistemlerinde ve dinlerde, mitik anlatılarda (Çetin 2004) bereketin, varoluşun sembolü olarak kutsal kabul edilir. Yunus Emre, insanın maddi yönünü temsil eden toprak ve sudan olumlu, od ve yel/hava da olumsuz duygular yaratarak, insanın kendisi ve birbirleriyle olan ilişkilerinin belirleneceğini ifade eder:

Topragıla bile geldi dört sıfat

Sabr u eyü hû tevekkül mekremet

Suyıla geldi bile dört dürlü hâl

Ol safâdur hem sehâ lutf u visâl

Yil ile geldi bile dört heves

Ol durur kibz ü riyâ tizlik nefes

Odıla geldi bile dört dürlü dad
Şehvet ü kibr ü tama birle hased

Cânıla geldi bile uş dört hisâl
İzzet ü vahdet hayâ âdâb-ı hâl (Risaletü'n-Nushiyye1991: 28-29)

Yunus Emre'nin sembolik olarak on altı sıfatla ifade ettiği unsurlarla insanın mahiyeti, ahlaki yapısı, varlık âlemindeki yeri ifade edilir. İnsanın biyolojik varlığının üzerinde yer alan manevî yön canla ifade edilerek onunla insana verilen sıfatlar açıklanır. İnsan ruhunu aynı zamanda yaratıcının ruhu ile irtibatlandıran Kur'an, insanı diğer varlıklardan ayıran, üstün kılan yönüne de dikkat çeker. Dolayısıyla can, ruha dair ifade edilen sıfatlar hem insani hem de ilahi nitelikler taşır (Chittick 2016: 53). Tanrının, balçıktan yarattığı insana ruh üflemesi (Sâd: 38/72) insanın yaratılış hikmetinin aynı zamanda eşref-i mahlûkat olmasını da açıklar. Şurası muhakkak ki insanın ebedî olan manevî yönünün sıfatlarını da temsil eden canı, varoluşunun da en temel belirleyicisidir.

Yunus Emre, insan varlığını beden, can, nefis bütünlüğü içinde tasvir ederken madde-mana, iyi-kötü, cennet-cehennem gibi bu yapının zıtlıklarına da dikkat çeker. İnsanın mahiyetini anasır-ı erbaa ile ilişkilendiren Yunus Emre, bedenin nefsi, canın ise ahlaki sıfatların kaynağı olduğunu belirtir. Toprak ve su ile gelen olumlu sıfatlar, od ve yel ile de kötülüğe sevk eden huylar meydan gelir. "*Toprak, pâdişahun nur-ı pertevindedür. Su pâdişahun hayatı pertevindedür.* Yil, *ol pâdişahın heybeti pertevindedür. Od, pâdişahın hışmı pertevindedür. Topragıla su Uçmakda yirlüdür. Odıla yil, Tamu'da yirlidür"* (Risâletü'n-Nushiyye 1991: 30-31).

Madde âleminin temel unsurları olan ateş, hava, su ve toprak İslam tasavvufunda nefsin dört mertebesi ile ilişkilendirilir. "Nefs-i emmâre ateşe, nefs-i levvâme havaya, nefs-i mülhimme suya, nefs-i mutmainne toprağa benzetilir (Uludağ 1991: 48).

Bu vücudun sermâyesi od u su toprağ u yildür
Her biri aslına gider gâfil olmak nendür senün (Yunus Emre 2005: 49)

Dört unsurun her birinin aslının, varlığın teni ve ruhu ile ulaşacağı mertebede belirlenmiş olur. İnsanda vücut bulan dört unsurdan toprak ve su ile "iyi", ateş ve hava ile "kötü" davranışlar ortaya çıkar. Yunus Emre, dört unsurdaki zıtlık ve çatışmaları insanın yaratılış ve mahiyeti, varoluşu, ahlaki yapısını ilişkilendirerek varoluşu Tanrı'nın kudreti ve hikmeti ile özünü ifade eden gevher kavramı ile açıklar. Yunus'a göre insan, eşyanın hakikatine ulaşmak, seferini idrak etmek için kendine dönmesi gerektiğini söyler. İnsanın kendisini tanıması aynı zamanda nefsi ile verilen mücadeleyi de ifade eder. Emreden nefisten, dünyevi arzulardan sıyrılan insan toprakla temsil edilen nefs-i mutmainneye ulaşır.

İslam tasavvufunda çok önemli olan nefis terbiyesi, insan iradesiyle kötülüklerden arınmaktır. İnsanın kötü ve çirkin huylarını temsil eden nefis Yunus Emre için mutlak düşman olarak ifade edilir. Kur'an-ı Kerim'de nefsin yedi merhalesi (Kıyamet 2; Şems 8-9), makamları seyr u sülûkta bir mertebeyi karşılar. Bütün perdelerin sıyrıldığı son makam nefs-i kâmiledir. Yunus Emre, yedi nefis mertebesinin tamamlanarak son makama ulaşmanın zorluğunu "od denizinden geçmek" olarak ifade eder.

Allah'ın mutlak iradesine teslim olan Yunus, manevi yolculuğu kendi nefsinde yaşadığı mücadele neticesinde sabır, kanaat, rıza ve tevekkül ile zıtlıklardan sıyrılarak tamamlar, dünyevi olandan uhrevi olana ulaşır. Bu aynı zamanda ruhun esaretten kurtulması, maddi olanla ilgili kaygı taşımaması, eşyanın hakikatine ulaşmasıdır. Bu meşakkatli yolda nefsin zorluklarına toprağın temsili olan sabırla tahammül edilir. Yunus, hırs ve hevadan kurtulmak, fenadan bekaya ulaşmak için sabırla hareket etmek gereğini vurgular. Dolayısıyla, kibir ve gururdan uzaklaşarak tevazu ile nefsini terbiye etmek, toprak olmaktır.

Varlığın şuurunda olan insan için dünya geçici bir mekândır. Yunus Emre için asıl vatan mülk-i ezelidir, dolayısıyla yaratılış ve dönüş fikrini "Benüm bunda kararum yok, ben bunda gitmeğe geldüm" ifadesiyle birlikte değerlendirir. Topraktan vücuda gelen varlığın özünün cevher olması, ruhun aslına kavuşmasına işaret eder.

Sûret toprakdur diyeni gönlüm kabul itmez anı

Bu toprağun cevherini hazrete irgürdüm ahî (Divan 2005: 365)

Yunus Emre, topraktan yaratılan varlığın, toprakla temsil edilen sıfatlarla yüceltildiği gibi yine toprağa döneceğinin şuurundadır.

Toprakdan yaratıldun yine toprakdur yirün

*Toprak olan kişiler nider bu 'alâmeti (*Divan 2005: 366)

Var olmanın; yaratılış hikmetini, hakikati idrak etmekle mümkün olacağını ifade eden Yunus Emre, insanda toprakla temsil edilen sıfatların hâsıl olması ile mümkün olacağını açıkça dile getirir.

İnsanın varoluş düzeyini insan-ı kâmilin vasıflarıyla tasvir eden Yunus Emre, nefsi terbiye etmek suretiyle kendini, hakikati idrak eden manevi yapıya dikkat çeker. İnsanı; madde-mânâ, ten-can, iyi-kötü, fâni-baki, Cennet-Cehennem kavramlarıyla anlamlandıran Yunus Emre zıtlıklardan kurtulmanın sırrını yaratanının hikmetini idrak etmekle açıklar. Yaratılışın merhalesini topraktan/balçıktan başlayıp varoluşunun da yaratılışta müessir olan toprağın sembolize ettiği tevazu, sabır, tevekkül, kanat, cömertlik gibi sıfatlarla gerçekleştiğini ifade eder. İnsana topraktan geçen vasıfların bir cevher değerinde olması, manevi boyuttaki ruhsal yolculuğu tamamlayarak aslına rücu etmeyi, topraktan vücut bulup toprağa dönmenin hakikatini açıklar. Varlığın hakikatini kendinde bulan insan seyrini tamamlayarak aslî olana, öze döner. Dış âlemden iç âleme yapılan yolculuk aynı zamanda dünyevî olandan, maddî kayıtlardan sıyrılmak, dağılan ruh bütünlüğünü tamamlamak, yaratılış, varoluşu idrak etmektir.

Kaynakça

ALTUNTAŞ Halil-ŞAHİN Muzaffer (2011), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını.

CHİTTİCK William C. (2016). *Sufinin Bilgi Yolu*, (Çev.Ö. Saruhanoğlu), İstanbul.

ÇETİN İsmet (2004), *Kazak Türkleri Arasında Yaşayan Mitik Anlatmalar*, Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'e Armağan, Ankara, 197-214.

ERDEM Hüseyin Suphi (2011). "Yunus Emre'de İnsanın Varoluş Gerçekliği", *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni, Bildiriler*, Eskişehir,305-318.

KAPLAN Mehmet (1991). "Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü", *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler* (Haz. H. Özbay, M. Tatçı), Ankara, 204-226.

ULUDAĞ Süleyman (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.

Yunus Emre (1991). *Risaletü'n- Nushiyye,- Tenkitli Metin-III*, (Haz. M. Tatçı), Ankara.

Yunus Emre (2005). *Divan-Tenkitli Metin*, (Haz. M. Tatçı), İstanbul.

KARİZMATİK ŞAHSİYET OLARAK YUNUS EMRE

Yunus Emre as a Charismatic Character

İsmet ÇETİN[1]

Özet

Tarihin muhtelif dönemlerinde Anadolu coğrafyasına gelen ve nihayet 11. yüzyıldan itibaren bu coğrafyayı Türkiye kılan Türk grupları, vatan kıldıkları Türkiye'de devlet kurarak kalıcılığını sürdürecektir. Yüzyıllarca süren bu dönemde toplumu bir arada tutan dinamikler, devlet kurumları ile diğer sivil kurumlar; tarikatlar, bunların organize olduğu tarikat kurumları ile bütün bu dinamiklere öncülük eden toplum liderleri önemli fonksiyon üstlenmişlerdir.

Nesiller boyu süren vatan edinme mücadelesinin dinamik unsurlarından biri şüphesiz toplum liderleridir. Bunlar, içine doğdukları, içinde yaşadıkları sosyal çevrede zamanın ruhuna uygun eğitim alıyor, bilgileniyor ve kendinden önce olanların da aktarılmasıyla tecrübe kazanıyorlardı. Bunun sonunda bilgi, tecrübe ve faaliyetleriyle toplum nezdinde itibar kazanıyor, üzerlerinde topladıkları "karizmatik özellikleriyle" hem yaşadıkları dönemde, hem daha sonraki dönemlerde varlıklarını sürdürüyorlardı.

Yunus Emre; bu önder, karizmatik şahsiyetlerden biri olarak içinde bulunduğu toplumun hayatı dört-beş yüzyıl öncesinden itibaren çatışmalar içinde geçmiş ve bu tecrübelerin aktarılmasıyla yetişmiştir. Bu tecrübeler, dönemin bilgileriyle donatılmış, toplumun zihniyet dünyasının yarattığı dinî-mitik anlatılarla zenginleştirilmiş, her an mücadele eden ve mücadele etmeye hazır bir karakter yaratmıştır. "Ben" merkezli "Biz" bilinciyle hareket eden Yunus Emre, yetiştiği dönem itibariyle dinamik, mücadeleci, toplumun aydınlanması için çaba gösteren, ahlakçı bir şahsiyettir. Yunus, iman ettiği, inandığı değerler sistemi içinde olmayanlara karşı katı tavırlarını mısralarına aktaran bir karakter olarak varlığını sürdürmüştür. Onun geniş kitleler tarafından tanınması, türbe/makam ayırımı yapılmaksızın Yunus mezarlarının çeşitli coğrafyalarda bulunması, şiirlerinin sözlü ve yazılı gelenek yoluyla aktarılması buna işaret eder.

***Anahtar Kelimeler**: Yunus Emre, Karizmatik liderlik, bilge öğretmen.*

Abstract

Turkish groups, who came to Anatolia in various periods of history and finally made this geography Turkey since the 11th century, will maintain their permanence by establishing a state in Turkey, which they have made their homeland. During this centuries-long period, the dynamics holding the society together, state institutions and other civil institutions; sects, the sect institutions in which they are organized, and the community leaders who lead all these dynamics have undertaken an important function.

One of the dynamic elements of the generational struggle to acquire a homeland is undoubtedly community leaders. They were educated in accordance with the spirit of the time in the social environment in which they were born and lived, they were informed and gained experience through the transfer of their predecessors. As a result of this, they gained a reputation in the eyes of the society with their knowledge, experience and activities, and with the "charismatic features" they gathered on them, they continued their existence both in the period they lived and in the later periods.

Yunus Emre; This leader, as one of the charismatic personalities, lived in conflicts from four to five centuries ago and was brought up by the transfer of these experiences. These experiences, equipped with the knowledge of the period, enriched with the religious-mythical narratives created by the mentality of the society, created a character who is always ready to fight and fight. Yunus Emre, who acts with the consciousness of "We" centered on "I", is a dynamic, combative, moralist person who strives for the enlightenment of the society as of his growing up period. Yunus continued to exist as a character who conveyed his strict attitudes towards those he believed in and did not belong to the system of values he believed in. The fact that he was known by the masses, that Yunus tombs were found in various geographies without making any distinction between tombs and offices, and that his poems were transmitted through oral and written tradition indicate this.

***Key Words**: Yunus Emre, Charismatic Leadership, Wise Teacher*

Türkler, tarihin ilk dönemlerinden itibaren Sibirya'nın güney bölgeleri/Taygalardan Doğu Avrupa içlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyada, tarihin her döneminde varlığını sürdürmüşlerdir. İlk defa, M.Ö. 1200-700 yıllarından itibaren Yenisey civarında tarih sahnesinde görülmeye başlayan,

[1] Prof. Dr. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi; icetin@gazi.edu.tr.

bu bölgeden Batı'ya doğru geniş bir alanda, süratli ve sürekli hareket halinde olan Türkler, bu hareketliliğe sahne olan geniş coğrafya içinde Beş Deniz (Hazar Denizi, Karadeniz, Akdeniz, Kızıldeniz ve Basra Denizi) bölgesinin Hazar Denizi, Karadeniz ve Akdeniz üçgeninde de tarihin hemen her döneminde varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Malazgirt Zaferi ile bu bölgedeki Türk varlığı adeta tescil edilir ve özellikle Batı ile Doğu arsında stratejik bir alan olan Anadolu Türkiye olur. Malazgirt zaferinden sonra Anadolu içlerine akan Türk grupları, Sultan Melikşah'ın cülûsundan itibaren de daha sistematik bir hal almıştır. Bu sistemli göç ve yerleşim hareketi özellikle Süleyman Şah'ın Orta-Anadolu bölgelerini Türk nüfusu ile meskûn hale getirmesi, Türkistan'da bulunan Oğuz Türklerinin de Türkiye'ye akmasını teşvik edici mahiyettedir (Köprülü 1988:38-39). Kutalmışoğlu Süleyman Şah'tan (ölümü 1086) itibaren kesif bir Türk yerleşimine sahne olan topraklar, göçlerle gelen kitlelerin yeni vatanı oluyordu. Bu kitleler hayatını daha iyi bir mekânda sürdürebilmek, yeni vatanda daha huzurlu, toprağın ve sosyal yapının sağlayacağı imkânlarla maddi zenginlik elde etmek amacını taşıyordu. Bunların sağlanması için mücadeleci bir yapı, manevi bir dinamizmin olması gerekir ki bu da sahip oldukları gaza ruhu ve toplumun günün şartlarına göre yeni bir teşkilatlanmaya gitmesidir. "Xl. yüzyılın son çeyreğinden itibaren öncelikle askerler, ardından aileleri ve ardından bunların ihtiyaçlarını karşılayan çeşitli insanlar Diyar-ı Rum'a akın ettiler. Yunus Emre'nin atalarının (4-5 nesil önceki dedeleri) bulunduğu bu zümrenin hayatı, sürekli mücadele, çatışma içinde geçti. Sakin dönemlerde bile her an savaşa ve mücadeleye hazır bir pozisyonda bulunmak zorundaydılar" (Baykara 2012).

Türk yerleşim faaliyetleri 12. yüzyılda yoğunlaşarak 13. yüzyıldan itibaren hız kazanmaktadır. Ticaret ve sanayi merkezleri şehirler, devletlerin merkezi otoriteleri tarafından Türk nüfusu ile doldurulmaya çalışılmaktaydı. Türk unsurun yanında farklı din ve ırka mensup gruplar bir yandan daha iyi bir hayatın sürdürülebilmesi için cazibe merkezi olmaya çalışıyor, bir yandan da birlikte yaşamanın yollarını arıyorlardı. Çeşitli sosyal teşkilatlanmalar, ahi ocakları, tarikatlar, dinî-tasavvufî gruplar, tekeler, medreseler, bütün kurumlar daha iyi şartlarda, ahenkli bir hayatın teşekkülü için sürekli mücadele ediyorlardı. Özellikle Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı'nın ilk dönemlerindeki ilmî, fikrî, edebî ve mimarî faaliyetler, kurumlaşmalar bir devletin inkişafı için gerekli olan bütün maddî ve manevî kuvvet unsurlarına işaret etmekteydi (Köprülü 1988: 45-46).

13. yüzyıla kadar, Türkiye'nin fikrî yapısını belirleyen en güçlü unsur, dinî-tasavvufî unsurdu. Özellikle 13. yüzyıl Türkiye'sinde Mâverâünnehr, Hârezm, Horasan ve Azerbaycan bölgesinden gelen dinî-tasavvufî düşünceler ile bunlara katılan Mısır, Suriye ve Irak üzerinden gelen dinî-tasavvufî düşünceler, Melâmîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Vefaîlik tarikatları akıyor (Ocak 1992: 65), Türkiye'de dini yaşama ve algılama bakımından farklılıkların ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Her birisi farklı kültürel çevrede ortaya çıkan bu dinî-tasavvufî düşünce temsilcisi şeyh, dede, baba, derviş ve bunların yakınları, popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki büyük grup

oluşturuyor, bunlar Türkiye'nin çeşitli yerlerine dağılarak hem kendi düşüncelerini yayıyor, hem de toplumu aydınlatıyor, yeni hayata uyum sağlamalarına yardımcı oluyorlardı.

Bütün bu çalışmaların, mücadelelerin, yarışma, çatışma ve savaşların amacı, hem yaşanılan dönemde kendileri, hem de gelecek sonraki nesillerin daha iyi bir hayat yaşamalarıydı. Bu amacı gerçekleştirmek, idealize edilen bir gelecek kurabilmek için teşkilatlanan toplum, ideallerini gerçekleştirmek için aynı idealleri paylaşan ve kendine önderlik edebilecek liderler arıyor, buluyor ve onun ardından gidiyordu.

"Liderlik, tüm grubun gücünü kendi çabalarında ortaya koyabilmektir." Yani lideri olduğu toplumun bütün özelliklerini kendi üstünde toplayıp toplum adına kararlar alabilen, uygulayabilen ve gerektiğinde bunları değiştirebilen şahsiyettir.

Lider, toplumun kurumsal amaçlarına ve hedeflere ulaşmak için yeni bir yapı ve süreç başlatabilir. Kurumsal yapıyı değiştirebilir ve toplumu değişen bu kurumsal yapıya kabullendirmede başarılı olur, bilgi ve kişilik gücüyle toplumu etkiler ve inandırıcılığını en üst seviyede tutar. Dolayısıyla toplumsal krizi önler, kriz yönetiminde başarılıdır. Toplum değerlerini ve ilkelerini korur ve toplumun da korumasını sağlar. (Akdemir 2008: 64-65) Lider karizmatik gücü sayesinde töre koyucudur. Zira bu konuda yaratılıştan uzmandır. Karizmatik güç ile uzmanlığı, toplumun kurallara uymasını mecbur kılar, toplum buna kendini mecbur hisseder. Lider içinde bulunduğu, topluluğun örnek davranışını sergiler, yönlendirir.

İbn Haldun, kurucu liderin özelliklerini ifade ederken, onun; her kurulan devletin, kavminin diğer fertleri arasından sıyrılarak öne çıkan bir kişiliğinin olması, şeref ve ululuk özelliklerinin bulunması, gerekir. Liderin, insanda bulunan iyilik ve hayra meyletmek özelliğine sahip, güzel ahlaklı, toplumunu bu düşünce etrafında toplayabilmesi, hamiyet, kudret sahibi olması ve bu hasletleri korumasının şart olduğuna işaret eder (Yaşar 2017). Liderin toplum tarafından kabul görmesi için onun ilahî kaynağa dayanması, yani karizmatik özelliklere sahip olması gerekir. Lider şahsiyetin karizmatik/ ilahî kaynaklı olması Türk mitik dönemi anlatılarında, kam dualarında da Han/Khan kavramının yer almasıyla da bağlantılıdır. (İnan 1972: 121-145; Ögel 1989: 433-465). Bunun en güzel örneği Gök-Türk Bengütaşlarında geçen; "Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kağan/ Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağan" ifadelerinden anlaşıldığı gibi ilahî bir yanının olduğu kabul edilmelidir (Çetin 2015).

Günümüzde liderlikle ilgili kanaatler değişmiş, yeni tanım ve özellikler belirlenmiştir. Lider kimi zaman bir ticari faaliyette üst yönetici/ceo/, kimi zaman bürokratik alanda âmir, askeri alanda komutan olarak ele alınmış. Bütün bu tanımlamalarda ast-üst ilişkisi içinde dikkate alınmak suretiyle liderliğin, karizmatik/ilahî kaynaklı olma özelliği ortadan kalkmış, kendi alanında bilgili, stratejist, üst seviyede/âmir pozisyonunda bulunması esas alınmış. Ancak Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin liderlik anlayışı, modern dönemde liderde aranan özelliklerinin yanında karizmatik özelliklere de sahiptir.

Liderlik, farklı kategorilerde ele alınmaktadır. Bunlardan biri etkileşimci liderlik olup takipçilerini performanslarına göre değerlendirip onları olumlu hallerinde ödüllendirir, aksi takdirde cezalandırır (Bass, 1998: 6'dan Ercan 2010). Menkıbeye göre Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli'ye gelmesi ve Hacı Bektaş Veli'nin istediği gibi davranmaması üzerine nasip verilmemesi, ikinci defa huzura geldiğinde yine kabul edilmeyip Tapduk Emre'ye gönderilmesi, dönüştürücü liderlik özelliğine sahip Hacı Bektaş Veli'yi, Yunus Emre ve Yunus gibi düşünenlerin oluşturduğu toplum yapısında etkileşimci liderlik anlayışına yakınlaştırmaktadır. "*Hacı Bektaş Veli'nin kerametleri, velayetleri çevrede çok duyulmuştu. Her taraftan mürid ve muhipleri gelmekte, yenilip içilmekte ve semahlar yapılmaktaydı. Yoksullar gelip erenlerin huzurunda kısmetine ne düştüyse bir şeyler alıp gitmekteydi. Hünkar'rn bu halini Yunus da duymuştu. Yunus'un doğduğu yer Sivrihisar şimal Sarıgök dedikleri yerdir. Mezarı da oradadır. Orada çiftçilik yapan fakir birisiydi. O sene sert rüzgarlar estiğinden ekinler çok zayıf olmuştu. Erenlerin halka yardımlarını işitince bir bahane ile Hünkar'ın yanına gitmek istedi. Ondan nafakası, için biraz yiyecek alacağını ümit ediyordu. Yolda giderken öküzüne biraz alıç yükleyip Sulucakarahöyük'e Hünkar'ın dergahına getirdi. Fakir birisi olduğunu, bu sene kıtlık olduğunu ekinlerin yetişmediğini söyledi. Topladığı alıçları alıp bana uygun göreceğiniz bir şeyler verin. Sizin sayenizde yiyeceğimiz olsun. Alıçları aldılar, bir iki gün orada kaldıktan sonra geri dönmek istedi. Hünkar'a durumu bildirdiler. Hünkar, 'sorun bakalım buğday mı ister yoksa her aluçuna iki nefes mi verelim?' dedi. Yunus'a durumu bildirdiler. Yunus, 'ben nefesi ne yapayım, bana buğday lazım' dedi. Halifeler Hünkar'a gidip durumu aktardılar. Hünkar bu sefer 'her aluçun başına on nefes verelim' dedi. Bunu Yunus aynı sözü tekrar etti ve 'nefesi ne yapayım ailem buğdaya ihtiyacı olduğunu' söyledi. Hünkar bu sefer Yunus'un öküzüne buğday yüklemelerini söyledi. Köyün aşağı ucundaki hamamın yanına gelince ben ne hata ettim. Velayet eri bana nefes sundu, hatta her bir aluç çekirdeğine on nefes verdi. Bu buğdaylar bir süre sonra tükenecek, ben de nasipten mahrum kalacağım diye düşündü. Dergaha geri dönüp tekrar nasip almak istedi. Dergaha geldi. Buğdayı indirdi ve 'erenlerimiz bana buğday gerekmez nasip versinler' dedi. Halifeler durumu Hazreti Hünkar'a bildirdiler. Hünkâr, 'o iş bundan sonra olmaz, biz o kilidin anahtarını Tapduk'a verdik. Gitsin nasibini ondan alsın' dedi. Halifeler Hünkar'ın bu sözlerini Yunus Emre'ye bildirdiler. Yunus Emre, Tapduk Emre'ye gelip olanı biteni olduğu gibi anlattı*" (Duran 2010: 447-51).

Çağdaş liderlik anlayışları içinde etkileşimci liderlikten bir basamak üste olan, etkileşimci liderlik özelliklerini de barındıran, gelecek odaklı bir tarza sahip yönetici, dönüştürücü lider olarak tanımlanmaktadır. Dönüştürücü liderlik anlayışında liderlerin ve takipçilerinin de yapmak istedikleri bir şeyi birlikte motive olarak ve birbirlerini etkileyerek yapmaları esastır. "Liderliğin dehası, davranışlarını kendi gördükleri ve davrandıkları şekilde yerine getirirken takipçilerinin değer ve motivasyonlarını da kendi değer ve motivasyonlarıyla eşdeğer görmelerinde yer alır. Uzun dönemli bir bakış açısına sahip olan dönüştürücü liderler, astlarının tüm yetenek ve becerilerini ortaya çıkartıp, kendilerine olan güvenlerini artırarak, onlardan normal olarak beklenenden daha fazla sonuç

almayı hedeflemektedirler (Tabak 2005: 40). Dönüştürücü liderler, organizasyonlarda özellikle kriz ve çalkantılı dönemlerde, hızlı değişim ve bu değişimi yönetme konularında son derece önemli rol oynarlar.

Weber'e göre karizmatik liderlik, bir gelenek veya resmi bir otoriteyi tanımlamak amacıyla değil, daha çok takipçilerin liderin üstün niteliklerle donatılmış kişiler olmasına ilişkin inancına dayandırmıştır (Weber 1947'den Ercan 2010). Karizmatik lider, beslendiği ilahî kaynaktan aldığı güçle, toplum adına gözlemler, düşünür, planlar ve uygular. Toplumu istediği gibi değil, lider kendi istediği biçimde yönetir, yönlendirir. Zira karizmatik liderin çevresi, onun olağanüstü niteliklere sahip, ilahî güce olan birisi olarak bilir ve kabul ederler. İdealize edilen bir hedef tespit eder ve takipçilerini o hedefe yönlendirir. Bu aynı zamanda liderin takipçileri olan toplumun da ulaşmak istediği hedeftir. Bu yönüyle dönüştürücü liderle karizmatik lider arasında birçok yönden benzerlik bulunmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, Türkiye'de 11. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Gaziyân-ı Rum, Baciyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum ve Fakihan-ı Rum'a mensup olanların çatısı altında bulundukları kurumlar, tasavvufî çevre bunların mensuplarının pir, bab, şeyh, derviş gibi adlarla andıkları liderleri, yaşadıkları bu dönemde toplumun kabul ettiği karizmatik lider özelliklerine sahip karakterlerdir. Bu kabulden dolayı hem yaşadıkları dönemde hem ölümlerinden sonra kendileriyle ilgili birçok menkıbe, şahısları çevresinde inançlar ve türbeleri çevresinde de pratikler oluşmuştur. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Yunus Emre de muhtemelen yaşadığı dönemde oldukça geniş bir kitle tarafından tanınır, hayatı etrafından anlatıların oluştuğu bir şahsiyet olmuştur. Ölümünden sonra da birçok yerde türbe/ makam ve ziyaretgâhlarının bulunması, hem sözlü gelenekte hem yazılı kaynaklarda hakkında menkıbelerin anlatılması buna işaret etmektedir. Sadece hakkında anlatılar değil, türbe/makam,/ ziyaretgâh olarak kabul edilen yerlerin kutsanması, sağaltma merkezi olarak kabul edilmesi de Yunus Emre'nin sıradan bir sûfi olmadığına işaret eder.

Yunus Emre, yaşadığı dinamik toplum yapısı ve toplumun yaşadığı dinamik hayatta, oldukça cevval, atılgan, cesur; toplum adına hareket edip çokluğun birliği olan "biz"i "ben" olarak telakki eden bir kişiliğe sahip olmalıdır. Aksi halde yüzyıllardır yaşaması mümkün olmaz. Onun liderlik özelliğini şiirlerinden hareketle tespit etmek de mümkündür.

Tasavvufî alanda sık kullanılan nefis kavramı, benlik, bir şeyin kendi varlığı, insanın kötü vasıfları, olumsuzlukları, fiillerini ifade eder. Kişinin kendi aklı, iradesiyle kazandığı bütün olumsuzluklar olarak; Tanrı tarafından insana üflenen ve "Rûh-ı Rahmânî", "ilâhî ben" anlamlarıyla nefis/ben kavramına kutsallık yüklenmiştir. Felsefî anlamda; ego, self, öz, ben, bireyin öznel bütünlüğü, bilinç anlamları yüklenen nefis, Kur'ân'da sekiz ayrı manada kullanılmıştır. Kur'an'da nefis kavramı, bağlamı içinde; Zâtullah, insan ruhu, kalp, insan bedeni, insana kötülüğü emreden kuvvet gibi farklı anlamlar yüklenmiştir (Cebecioğlu 1997). "Kişinin kendini başka herkesten ve her şeyden ayrı, eşsiz bir bütünlük olarak hissetmesi, bunun bilincinde olması ve bu şekilde bilincinde

olunan tümel bir varlık; her türlü öznel yaşantının altında yatan bütünleştirici ilke (ruh)" (Budak 2000) olarak anlamlandırılan benlik kavramı, insanın kendini tanıma, değerlendirme ve tanımlamasıdır.

Yunus Emre, mensubu olduğu tasavvufî alanın öğretisi gereği, kendisinin de içinde bulunduğu insanı en üstün varlık kabul eder. Yunus; İnsanın, dolayısıyla kendi yaratılış hikâyesini şiirleştirir. Evrenin ve Âdem'in/insanın yaratılışını anlatarak, evrenin yaratılış sebebinin de insan olduğunu, evrenin insan için yaratıldığını ve dolayısıyla insan olması münasebetiyle de kendisini için yaratıldığını aktarır. O kendini tanımlarken, merkezinde kendisinin bulunduğu bütün insanlığı; Tanrı-İnsan, İnsanın –insan ve insanın-ben ilişkisi içinde değerlendirir. *Tasavvufî düşünceye göre herşey Tanrı ve O'nun tecellîlerinden ibarettir. Yaratan ve yaratılan aynıdır, zât ve vücûd aynıdır, görülen her şey, âlem gölgedir, hayalidir; gerçekte var olan Tanrı'dır. Yunus Emre,* bu düşünceler ışığında kendisini toplumdan soyutlayıp merkeze kor ve bütün insanî sıfatlardan arınıp Tanrılık vasıflarını yüklenir.

Evvel benem ahir benem canlara can olan benem
Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem
…
Kün deminde nazar eden, bir nazarda dünya düzen,
Kudretinden han döşeyip, aşka bünyad vuran benim.

Düz döşedim bu yerleri, çöksü vurdum bu dağları,
Sayvan eyledim gökleri, geri tutup duran benim.
….
Kar yağdıran, buz donduran, hayvanlara rızkın veren,
Şöyle bilin o mahluka o Rahim ve Rahman benim.

Halk içinde dirlik düzen, dört kitabı doğru yazan,
Ak üstüne kara dizen, o yazılan Kuran benim.

Dost ile birliğe yeten, buyruğu ne ise tutan,
Mülk bezeyip dünya düzen, o bahçıvan hemen benim.

Dünyada ben o Rüstem'im, dünya içinde bostanım,
Gönlümdeki sensin benim, seni sende gören benim.

Benim Hakk'ın kudret eli, benim beli aşk bülbülü,
Söyleyip her türlü dili halka haber veren benim.

Diller damaklar şaşıran, aşk kazanını taşıran,
Hamza'yı Kaf'tan aşıran o ağılı yılan benim.

Yağmur olup yere yağan, bulut olup göğe ağan,
Gözsüzlerin gözündeki boz pusarık duman benim.

Yunus değil bunu diyen, kendiliğidir söyleyen,
Kafir olur inanmayan, evvel ahir hemen benim (Tatçı 2005: 194-195)

Yunus' aslında Tanrılaşmaz. O kendinde iki varlık hisseder. Birisi insan olarak tanımlanan ve biyolojik olarak görülen, hissedilen, tanınan, beslenen, korunan, konuşan, vücut bulmuş, bedeniyle, davranışıyla, zıtlıklarıyla var olan, insanî davranış sergileyen Yunus ile kendini Onunla bir gördüğü, aynîleşen, dünyaya gelmeden, yaratılmadan önce var olduğu, insan olarak dünyaya gelmesini sağlayan, ruh üfleyen Tanrı'dır. O, yaratılan ve yaratanı ayrı görmez, Tanrı-insan ilişkisini bu düşünce üzerine kurgular; öğrendiği, kavradığı, anlamlandırdığı, bildiği tasavvuf bu düşünceyi gerekli kılar. Bütün bu düşünce içinde kendini konumlandırır, kendini bulur ve buluşunu da açıklar, bildirir.

Yunus Emre, insan olarak 'ben'ini Tanrı'da bulmuş, Tanrı'da yok etmiş ve kendisi Tanrı'nın tecellisi olarak görülmüştür.

Ben bende seyreder iken, acep sırra erdim ahi,
Bir siz dahi sizde görün, dostu bende gördüm ahi.

Bende baktım, bende gördüm, benim ile ben olanı,
Suretime can olanı, kimdiğini bildim ahî.

Ben istedim buldum onu, o ben isem ya ben hani,
Seçemedim ondan beni bir kezden o oldum ahi (Tatçı 2005: 356).

Tanrı-insan ilişkisi içinde Yunus'un "ben" ve "içimdeki ben" metaforları çevresinde oluşturduğu ikilik, "eş benlik" kavramıyla ifade edilmektedir. Eşbenlik kavramı, insanın doğasında olan, narsizmle açığa çıkan, kişinin içinde hissettiği, onu yönlendiren ve gerçekte görünen varlığının sınırlılığını aşabilen boyut olarak açıklanmaktadır (Öztokmak 2020).

Yunus, görünen varlığı, hiçlik olarak kabul ederken içteki varlığı/beni yüceltir. Kendi varlığının Tanrı'nın varlığı ile anlam kazandığının idrakindedir. O, dinî- tasavvufî bilgisi, yaşadığı dönemin gereği toplumu aydınlatma görevi, yaşadığı dönemde ve daha sonraki zamanlarda da söyledikleri ve koyduğu kuralların yaşayacağının bilincindedir. Bu itibarla sahip olduklarıyla içinde yaşadığı toplumun diğer fertlerinden farklıdır. 'Benlik' duygusu olarak ifade edilen bu düşünce,

sahip olunanların sahip olan tarafından algılanması, bununla ilgili kendi düşünceleri kedine dönük bir saygıya da getirir. Bu da kendisinin değerli olduğu anlamına gelir. Kişi, kendi değerini ve kendine duyduğu saygıyı davranış haline getirir ve sonunda toplum içindeki davranışını belirler. Buna bağlı olarak toplum da kişiye karşı bir davranış geliştirir. Sonunda kişi evreni "ben" merkezli kavrar, yorumlar ve yaşar.

Karizmatik şahsiyet figüründe "ben" merkezli düşünüş ve yaşayış hâli, kişinin içinde yaşadığı "biz" kavramını ifade eder. Yunus Emre'nin birinci tekil şahıs zamirlerini kullanması, sadece kendi adına değil, kendi gibi düşünen, dolayısıyla aynı bilgilerle bilgilenmiş, aynı düşünce yapısına sahip grup adına kullanılmıştır.

Yunus Emre'nin şiirlerine bakıldığında "ben" zamirinin sık kullanıldığı görülmektedir.

Ben oruç-namâz için süçi içdüm esridüm
Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz (Tatçı 2005: 111).

….

Nûr bana 'Îsâ oldı erenler du'â kıldı
Niçe kezin toprakdan ben öri turup geldüm (Tatçı 2005: 220).

…

Ben Hazret'e tutdum yüzüm ol 'ışk eri açdı gözüm
Gösterdi bana kendözüm âyet-i küll dinen benem (Tatçı 2005: 187).

…

Ol Kâdir-i Kün feyekûn lutf idici Sübhân benem
Kesmedin rızkını viren cümlelere sultân benem (Tatçı 2005: 216).

…

Sen kim didün yâ Rab bana ben yakınam senden sana
Çün yakınsın benden bana görklü yüzün göster bana (Tatçı 2005: 30).

…

Beni okıdı sultânum uş gönüldi gider cânum
Elden bırakdı benligi bunda niçe egleneyin (Tatçı 2005: 261).

…

Mansûr'ıdum ben ol zamân uş yine geldüm bunda ben
Yak külümi savur yile ben Ene'l-Hak didüm ahî

…

Nitekim ben beni bildim, dilediğim Hakk'ı buldum,
Korkum onu buluncaydı, korkudan kurtuldum ahi. (Tatçı 2005: 264).

Yunus, kendi dışındaki insanlardan farklı olduğunu, Tanrı ile hemhal olduğunu ifade eder. Var olan kendisi değil, Tanrı'dır aslında. Zira bütün varlık insan Tanrı'nındır ve kendi varlığının da Tanrı'da olduğunu, bedenin göründüğünü söyler.

Yunus Emre, insanlık tarihinde seçilmişlerden Âdem, Nuh, Eyüp, Zekeriya, Musa Peygamberlerle bir olur, onların gösterdikleri kerametlere şahitlik eder. Yaşadığı dönemde içinde bulunduğu toplumdan farklı olduğunu, bu farklılığını da bir devriyesinde, din tarihine atıfta bulunarak dile getirir.

Tehî görmen siz beni dost yüzin görüp geldüm
Bâkî devrân-rûzigâr dostıla sürüp geldüm

Ne var söylenen dilde varlık Hakk'undur kulda
Varlıgum hep ol ilde ben bunda garîb geldüm

Bezirgânam meta'm çok dest-gîrüm üstâdum Hak
Ben ziyânum assıya anda degişüp geldüm

Yir ü gök yaradıldı 'ışkıla bünyâd oldı
Topraga nazar kıldı aksurdı durup geldüm

Gördüm yidi Tamu'sın sekiz Uçmak kamusın
Korkıdan günâhumı andan sızurup geldüm

Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın
Yanıldum bugday yidüm Uçmak'dan sürlüp geldüm

Nûh oldum Tûfân içün çok dürişdim dîn içün
Dînüme dönmeyeni suya gark idüp geldüm

Yalan degüldür sözüm bak yüzüme aç gözün
Dah'örtülmedi izüm uş yoldan urup geldüm

Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma
Çagurdum Sübhân'uma kurtlar toyurup geldüm

Zekeryâ oldum kaçdum ırdüm agaca geçdüm
Kanum dört yana saçdum depem deldürüp geldüm

Mûsâ'yla Tûr'a çıkdum bin bir kelime kıldum
Bu halâyık bilsünler anda bulınup geldüm

'Îsâ oldum kudretden bahâne bir avretden
İnâyet oldı Hak'dan ölü dirgürüp geldüm (Tatçı 2005: 191-192).

Karizmatik liderler, toplumdan farklı olmamak için kibirli davranmazlar, benliklerini ön plana çıkarmazlar. Karizmatik liderler, sahip oldukları ilahî özelliklerin yanında davranışlarıyla sıradanlaşmak yerine, toplumun davranış kalıplarını benimser, toplumun kendi istediği gibi davrandığına inanmalarını sağlarlar. Sürekli yardım eden, yol gösteren, bilgilendiren, aydınlatan bir karakter olarak toplumun aradığı, idealize ettiği rol model olurlar. Bu yapılarıyla toplumda kabul görürler. Yunus Emre, kendi varlığını yok sayarken, ümmet toplumunun lideri olma özelliğini yine dinî referans vererek göstermektedir. "Yeri de yaydık, ona sabit dağlar yerleştirdik ve orada ölçülü (bir biçimde) her şeyi bitirdik" mealindeki âyeti (Hicr: 19), Yunus Emre şiirleştirir:

Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları
Sayvân eyledüm gökleri girü tutup duran benem (Tatçı 2005: 194).

Yunus Emre, yaşadığı dönemde, Ahmed Yesevî'den başlayan Türk tarikat ve tasavvuf geleneğinin temsilcisi olmak münasebetiyle faaliyetlerinde sınırlı kalmayacak, birçok dinî karakterin bulunduğu toplumda, öğretilerini, düşüncelerini mümkün olduğunca geniş kitlelere yayacaktır. Aksi takdirde faaliyetlerini belirli bir grup içinde sürdürürlerse karizmatik olma özeliğini kaybederler. Yunus Emre, henüz hayatta iken, temsil ettiği alandaki varlığını kabul ettirmiş, geniş bir çevrede tanınmıştır. Onun;

Gezdüm Urum'ıla Şam'ı
Yukaru illeri kamu
Çok istedüm bulımadum
Şöyle garîb bencileyin (Tatçı 2005: 269).

mısraları, hayatta iken toplumda oldukça aktif bir rol üstlendiğini, Türk –İslam coğrafyasını dolaştığını, kendi gibi liderlik özelliğine sahip olan biriyle karşılaşmadığını da gösteriyor. Bunun içindir ki günümüzde Türk kültür coğrafyasının hemen her yerinde bilinmektedir.

Yayıldı Yûnus adı suçdur cümle tâ'atı
Çalab'um 'inâyeti suçın geçüre meger (Tatçı 2005: 54).

Biz Yunus'un sebakın evliyadan okuduk
Gizlü değül bellüyüz şimdi ziban içinde.

Yunus'un bu ve benzeri şiirleri dışında başta Hacı Bektaş Velayetnamesi olmak üzere birçok kaynakta Yunus'un tanınırlığı ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Onun tanınırlığının bir başka işareti ise,

kütüphanelerde bulunan Yunus Emre şiirleri ve daha da önemlisi bir Yunus Emre geleneğinin oluşmasıdır. Bundan başka Yunus'un tasavvufî Türk edebiyatı alanı dışında âşık tarzı edebiyat geleneğinde işlenmesi de Onun sadece tasavvufî alan sınırları içinde kalmadığına işaret etmektedir.

Kaynakça

AKDEMİR Ali (2008). *Vizyon Yönetimi*, Bursa, Beta Yayınları.

AKYÜZ Öztoprak, Çiğdem (2020). "Eş Benlik Perspektifinden Yunus Emre'yi Okumak: Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri", *ERDEM*, 79, (Aralık), 21-40.

BASS, Bernard M. (1998). *Transformational Leadership; Industrial, Military, and Educational Impact*, New Jersey, Londra, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

BUDAK Selçuk (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

CEBECİOĞLU Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları.

ÇETİN İsmet (2015). Dede Korkut' ta Örgüt Lider Yönetici ve Fonksiyonları, *III: Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi Bildirileri, C:1*, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 363-372.

DURAN Hamiye- GÜMÜŞOĞLU Dursun (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*. (Ed. G. Aytaş), Ankara, G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını.

ERCAN Ümit (2010). *Liderlerin Kültürel Değer Yönelimleri ve Değerlerin Liderlik Sürecine Etkileri: Türk ve ABD Yöneticileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara, (T.C. Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü YL. Tezi).

İNAN Abdulkadir (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, TTK Yayınları.

ÖGEL Bahaeddin (1989). *Türk Mitolojisi-I*, Ankara, TTK Yayınları.

TABAK Akif (2005). *Lider ve Takipçileri*, Ankara, Asil Yayın Dağıtım.

WEBER Max (1947). *The Theory of Social and Economic Organizations*, New York, Free Press.

YAŞAR Ali (2017). *İbn Haldun'a Göre Siyasi Otorite ve Liderlik*, https://www.academia.edu/33104381/ibn_halduna_gore_siyasi_otorite_ve_liderlik_pdf

ABDULLA ORIPOV – INSONIY TUYG'ULAR KUYCHISI

Abdulla Aripov − İnsanî Duyguların İfadecisi

Is A Sınger Of Human Emotıons

Durdonaxon DADAJANOVA[1] , Naima ERGASHEVA[2], Abidjan KERIMOV[3]

Annotatsiya

Ushbu maqola o'zbek xalqining sevimli farzandi, sermazmun va badiiyatga boy she'rlar muallifi, O'zbekiston Qahramoni Abdulla Oripovning go'zal she'rlari tahliliga bag'ishlandi.

Yaxshi ma'lumki, shoirning ijodidan bahramand bo`lmagan, she`rlarini yoddan bilmagan, asarlaridan zavq tuymagan o`zbek kitobxoni bo`lmasa kerak. O`z nazmida qalbdagi harorat, fikran teranlik, yurakdagi orziqishlarni to`laligicha ifodalab bera olgan shoirning she`rlarida bahoriy kayfiyat sezilib turadi. Jonkuyar adib O`tkir Hoshimov: "Ijodkorda qishloqning qalbi, shaharning aqli bo`lishi kerak " , – deya ta`kidlab o`tgan edi. Darhaqiqat, Abdulla Oripov bor ilhomni o`z qishlog`i Neko`zning yashnab turgan qir-adirlaridan, sof, musaffo tog` havosidan, qishloqdoshlarining sodda va pokiza yuraklaridan topdi-yu, qog`ozga to`kdi.

Vatan va erk kuychisi, inson ruhiyatining turfa jihatlarini so'nmas satrlarida ifodalab, xalqimizning qalbidan joy olgan Abdulla Oripov o'zbekning asl farzandi edi. Vatan va xalqqa mehr-muhabbat, tabiatni sevish, ardoqlash, iymonli, vijdonli insonlarga madhiyalar o'qish , goh yig'lab goh quvonib kuylash shoir tuyg'ulari ummonini tashkil etadi. Abdulla Oripov lirikasi orqali o'zbek she'riyatiga ko'ngil dardlarining sur'atlari, ruhiy iztiroblar manzarasi, armonga aylangan orzular inson sezimlarida qoldirgan iz tasviri kirib keldi. Shoirning qaysi bir she'rini o'qimaylik, unda bag'ubor tuyg'ular va falsafiy qarashlar mushohadasiga duch kelamiz. Vatan va erk kuychisi, inson ruhiyatining turfa jihatlarini so'nmas satrlarida ifodalab, xalqimizning qalbidan joy olgan Abdulla Oripov o'zbekning asl farzandi edi. Vatan va xalqqa mehr-muhabbat, tabiatni sevish, ardoqlash, iymonli, vijdonli insonlarga madhiyalar o'qish, goh yig'lab goh quvonib kuylash shoir tuyg'ulari ummonini tashkil etadi. Shoir lirikasi orqali o'zbek she'riyatiga ko'ngil dardlarining sur'atlari, ruhiy iztiroblar manzarasi, armonga aylangan orzular tasviri kirib keldi. Shoirning qaysi bir she'rini o'qimaylik, unda bag'ubor tuyg'ular va falsafiy qarashlar mushohadasiga duch kelamiz. Abdulla Oripov vatanparvarlik va insoniylik ruhini uyg'otgan, qalb torlarimizni cherta olgan satrlar muallifidir. Zero, uning barhayot she'riyati har bir o'zbek xonadoniga kirib borgan.

Shoirning she'riyatga bo'lgan o'z qarashlari, ijod tabiati, tengdoshlar va shogirdlar izlanishlari haqidagi fikr-mulohazalari ham o'ziga xosligi bilan ajralib turadi. "Umuman, har bir shoir ijodida u yo, bu darajada yetakchi tuyg'u-bosh yo'nalish bo'lishi zarur, har bir ijodkor o'z faoliyati davomida hayotda o'ziga xos bir vazifani bajarishi ham lozim. Afsuski ba'zi ijodkorlar quyonga o'xshaydilar ", –deydi Abdulla Oripov. Shoir chinakam she'riyat qanday bo'lishi kerakligi haqidagi o'z qarashlarini tushuntirgan.Uning fikricha, "chinakam hissiyot, samimiyat, yuksak mahorat, go'zal did va saviya, ongli va ijodiy mehnat mujassamlashgan she'rgina haqiqiy shoirlardan tug'uladi"..

***Kalit So'zlar**: Abdulla Oripov, pafos, she'riyat, Maxtumquli,erk kuychisi, "Ehtiyoj farzandi", "Hayotga qaytish", hikmatlar.*

Özet

Araştırmamızda Özbek halkının ünlü şairi Özbekistan Kahramanı Abdulla Aripov'un güzel şiirleri incelenmektedir. Vatan ve hürriyet duygularının ifadecisi Abdulla Aripov, insan ruhunun eşsiz yönlerini unutulmaz mısralarıyla dile getiren ve halkımızın gönlünde yer edinen şairdir. Vatan ve insan sevgisi, doğa sevgisi, hürmet, inançlı ve vicdanlı insanları methetmek şair eserlerinin özünü oluşturmaktadır. Abdulla Aripov'un şiirleri Özbek şiiri, insan duygularına damgasını vuran gönül yarası, zihinsel ıstırap ve hayallerle doludur. Şairin hangi şiirini okusak bile duygular ve felsefî görüşlerle karşılaşırız. Özbek şiiri, şairin sözleri aracılığıyla, gönül yaralarının görüntüleri, zihinsel ıstırap sahneleri ve rüyaya dönüşen rüyalar almıştır. Abdulla Aripov, vatanseverlik ve insanlık ruhunu çağrıştıran, kalbimize dokunan dizelerin yazarıdır.

***Anahtar Kelimeler:** Abdulla Aripov, pafos, şiir, şarkı, Mahtumkuli, özgürlüğün şarkıcısı, "İhtiyaç Çocuğu", "Hayata Dönüş", vecizeler.*

---

[1] Namangan davlat universiteti. Filologiya fakulteti o'zbek tili yo'nalishi talabasi.
[2] Namangan davlat universiteti. Filologiya fakulteti o'zbek tili yo'nalishi talabasi. k_obitjon@mail.ru
[3] Namangan davlat universiteti. Filologiya fanlari dotori, dotsent. k_obitjon@mail.ru

Annotation

This article is dedicated to the analysis of the beautiful poems of Abdulla Aripov, the beloved son of the Uzbek people, the author of rich and artistic poems, the Hero of Uzbekistan.

It is well known that there is no Uzbek reader who has not enjoyed the poet's work, memorized his poems and enjoyed his works. In his poems, the warmth of the heart, the depth of thought, the spring mood can be felt in the poems of the poet, who is able to express the desires of the heart in fiber. Jonkuyar writer Otkir Hoshimov said: The creator must have the heart of the village, the mind of the city. Indeed, Abdulla Aripov is inspired by the lush hills of the small village of Nekoz, the pure, mountain air, and the simplicity of his fellow villagers and found it in his pure heart, and poured it out on a piece of paper.

Abdulla Aripov, a singer of the homeland and freedom, who expressed the unique aspects of the human psyche in his indelible lines, was in the hearts of our people. Love for the motherland and the people, love for nature, reverence, chanting hymns to people of faith and conscience, sometimes crying and sometimes singing joy, form the ocean of the poet's feelings. Through Abdulla Aripov's lyric poetry, Uzbek poetry has been filled with images of heartaches, scenes of mental anguish, and dreams that have become dreams. No matter which of the poet's poems we read, we come across obscure emotions and philosophical views. The singer of the homeland and freedom, expressing the unique aspects of the human psyche in endless lines, Abdulla Aripov, who is in the heart of our people, was the real son of the Uzbeks. Love for the motherland and the people, love for nature, respect, faithful, conscientious people singing hymns, sometimes crying, sometimes singing with joy, forms the ocean of the poet's emotions. Through the poet's lyrics, Uzbek poetry has received images of heartaches, mental anguish, and dreams that have become dreams. No matter which of the poet's poems we read, we come across obscure emotions and philosophical views. Abdulla Aripov is a teacher of lines that awaken the spirit of patriotism and humanity, and touch our hearts ifidir. After all, his living poetry has penetrated into every Uzbek household.

The poet's own views on poetry, the nature of creativity, and his views on the pursuit of peers and students are also unique. "In general, every poet should have a leading emotion in his work, and every artist should play a special role in life. Unfortunately, some artists look like rabbits, "said Abdulla Aripov. The poet explained his views on what true poetry should be. .

Key Words: *Abdulla Aripov, pathos, poetry,Makhtumkuli, The singer of the freedom," Child of the necessity", "Return to life", proverbs.*

"Abdulla qaysi bir mavzuga qo'l urmasin, nima haqida she'r yozmasin, uning ko'zi oldida Ulug' Vatan turadi, o'sha ulug' vatanning farzandi sifatida qo'liga qalam oladi. Shu sababdan uning she'rlari doim hayotbaxsh, pafosi baland, ovozi dadil, ruhi tetik".

Matyoqub Qo'shjonov (Qo'shjonov 2000)

Abdulla Oripov – zamonaviy o`zbek adabiyotining yorqin vakillaridan, qalami o`tkir shoir, tarjimon, O`zbekiston Qahramoni… Uning ijodidan bahramand bo`lmagan, she`rlarini yoddan bilmagan, asarlaridan zavq tuymagan o`zbek kitobxoni bo`lmasa kerak. O`z nazmida qalbdagi harorat, fikran teranlik, yurakdagi orziqishlarni to`laligicha ifodalab bera olgan shoirning she`rlarida bahoriy kayfiyat sezilib turadi. Jonkuyar adib O`tkir Hoshimov: "Ijodkorda qishloqning qalbi, shaharning aqli bo`lishi kerak", – deya ta`kidlab o`tgan edi (Hoshimov saviya.uz.com). Darhaqiqat, Abdulla Oripov bor ilhomni o`z qishlog`i Neko`zning yashnab turgan qir-adirlaridan, sof, musaffo tog` havosidan, qishloqdoshlarining sodda va pokiza yuraklaridan topdi-yu, qog`ozga to`kdi. Shoir bahor faslini sevdi, uni madh etdi, nashida qildi. Nashida arab tilidan olingan so`z bo`lib, "qo`shiq", "madhiya" kabi ma`nolarni anglatadi va adabiyotshunoslikda biror mavzuga bag`ishlab yozilgan tantanali she`r hisoblanadi.. Shoir ijodini kuzatarkanmiz, uning "Ona sayyora" she'rida avval oddiy personaj-obraz tasvirlanganiga guvoh bo'lamiz:

Qarshimda Yer sharin suvrati turar,

Salmog'i Quvaning anoricha bor.

Tim qora osmonda porlab ko'rinar,

Shu jajji sayyora ko'rkam,ulug'vor. (Hoshimov saviya.uz.com: 210).

She'rning ushbu kirish qismida obrazning poetik tuzilishiga ekspozitsion kirish hosil qilinadi. Asta-sekin shoir tafakkuridagi ong oqimi oddiy tarzda chizilgan Yer shari obrazini falsafiy-majoziy ma'no bilan boyita boradi:

Unga boqamanu ushlayman yoqa,

Nahot shu ko'rganim rost bo'lsa,nahot?

Nahotki yerimiz bir kichik soqqa?

Nahotki biz shunga jo bo'lsak,hayhot!..

Ummonlar ko'rinar qatra yosh misol,

Chigit uvog'icha kelmas tog'lar ham.

Qit'alar,dengizlaraftoda bir hol,

Bari bir nuqtaga bo'lib olmish jam. (Hoshimov saviya.uz.com: 210).

"Jajji sayyora", "bir kichik soqqa", ummonlar "qatra yosh", tog'lar "chigit uvog'i" va shu kabi bir qator mubolag'a, kichraytirish, litota, istiora(metafora) kabi badiiy ifoda va tasviriy vositalar yordamida shoir "salmog'i Quvaning anoricha" bo'lgan asosiy poetik obrazni tazod (zidlash) usuli bilan ulug'lashtira boradi:

Sen hozir suvratsan ko'zim o'ngida,

Eshita bilmassan so'zimni balkim.

Bir zumlik bezovta o'ylar so'ngida

Yana ruxsoringga tikilaman jim.

Bir yonda lojuvard Bahri Muhit bor,

Bir yonda za'faron Sahroi Kabir.

Bir yonda oq sochli tog'lar purviqor,

Sening toleingga o'qiydi takbir. (Hoshimov saviya.uz.com: 211).

Endi Yer shari obrazi oddiy-personaj timsol ma'nosidan murakkab tuzilmaga ega bo'la boradi. Bu esa shoirga Yer shari,uning buyukligi, qudrati, insoniyat uchun yagona beshik, Galaktikada tanho hayot manbai ekanligi haqidagi falsafiy-kosmogonik qarashlariga, xulosalariga zamin yaratadi. SHe'r poyonida turli elat va millatlar maskani bo'lgan sayyora timsoli bilan lirik qahramonning qayg'uli va sururli tuyg'ulari chizgisidan yaratilgan Vatan timsoli birlasha boradi va shoir haqli ravishda shunday deydi:

Ellar to'zg'ib yotar gul yaprog'idek

Bir yon shohu gado,bir yon do'st,g'anim.

Bir yonda xayoliy Eram bog'idek

Buyuk va betimsol mening vatanim.

U mening ko'zimga hilolday mahvash,

Oftob kelar faqat uning qoshiga.

O, ona sayyora, bag'ringni poklash

Mening Vatanimning tushgan boshiga.

She'r misralarini tahlil qilishda davom etarkanmiz,yuqoridagi holatni ta'minlash shoirning falsafiy tafakkuri zimmasiga tushganini osongina payqaymiz. Natijada"Ona sayyora" – hamma uchun bir butun vatandir" ma'nosidagi jiddiy xulosani chikarishga ishonch hosil qilamiz:

Men ham bir o'g'lingman,ona sayyora,

Bag'ring men uchun ham, hoki pok bo'lsin.

Toleing to abad bo'lmasin qora,

Manglaying oq bo'lsin,yarqiroq bo'lsin. (Hoshimov saviya.uz.com: 212).

"Poetik obraz – bu faqatgina shakl bo'lmay, balki sub'ekt (lirik qahramon) tuyg'u tafakkuri orqali yangi ma'no kasb etib kengayib va murakkablashib boruvchi badiiy jarayon hamdir" (Oripov 2018).

Abdulla Oripov ijodida badiiy obrazning falsafiylik bilan sug'orilgach, bu tarzda metaforiklashib mazmun-mundarija hosil qilishi 1980-90- yillar o'zbek she'riyatida alohida maktabga aylangani quvonarli holdir.

Badiiy obrazning poetik tuzilishidagi qavatlanish, eni va bo'yiga tomon ma'no kengayishini faqatgina falsafiy mazmun bilan bog'lab qo'yish muammoni bir tomonlama tahlil qilishga olib keladi. Masalaning ikkinchi tomoni ham borligini unutmasligimiz lozim.

Adib ijodiga umumiy jihatdan nazar solar ekanmiz, asosan, bahor mavsumi alqoviga bag`ishlab yozilgan satrlar miqdori ko`pligiga guvoh bo`lamiz. Shoirning "Bahor", "Bahor shamoli", "Sen bahorni sog`inmadingmi", "Bahor senikidir", "Bahor nashidasi" kabi she`rlarida umr bahoriga qiyos beriladi.

Vatan va erk kuychisi, inson ruhiyatining turfa jihatlarini so'nmas satrlarida ifodalab, xalqimizning qalbidan joy olgan Abdulla Oripov o'zbekning asl farzandi edi. Vatan va xalqqa mehr-muhabbat, tabiatni sevish, ardoqlash, iymonli, vijdonli insonlarga madhiyalar o'qish , goh yig'lab goh quvonib kuylash shoir tuyg'ulari ummonini tashkil etadi. Abdulla Oripov lirikasi orqali o'zbek she'riyatiga ko'ngil dardlarining sur'atlari, ruhiy iztiroblar manzarasi, armonga aylangan orzular inson sezimlarida qoldirgan iz tasviri kirib keldi. Shoirning qaysi bir she'rini o'qimaylik, unda bag'ubor tuyg'ular va falsafiy qarashlar mushohadasiga duch kelamiz. Abdulla Oripov vatanparvarlik va insoniylik ruhini uyg'otgan , qalb torlarimizni cherta olgan satrlar muallifidir. Zero, uning barhayot she'riyati har bir o'zbek honadoniga kirib borgan.

Shoirning she'riyatga bo'lgan o'z qarashlari, ijod tabiati, tengdoshlar va shogirtlar izlanishlari haqidagi fikr-mulohazalari ham o'ziga xosligi bilan ajralib turadi. "Umuman, har bir

shoir ijodida u yo, bu darajada yetakchi tuyg'u-bosh yo'nalish bo'lishi zarur, har bir ijodkor o'z faoliyati davomida hayotda o'ziga xos bir vazifani bajarishi ham lozim. Afsuski ba'zi ijodkorlar quyonga o'xshaydilar.Ma'lumki, quyonning muhim bir marrasi bo'lmaydi, uni qayoqqa quvlasangiz, o'sha yoqqa qarab qochadi" – deydi, Abdulla Oripov. Shoir chinakam she'riyat qanday bo'lishi kerakligi haqidagi o'z qarashlarini asosli dalillar, fikrlar mantig'i orqali tushuntirgan. Uning fikricha, chinakam hissiyot, samimiyat, yuksak mahorat, go'zal did va saviya, ongli va ijodiy mehnat mujassamlashgan she'rgina haqiqiy shoirlardan tug'uladi. Shu o'rinda uning "Shoir" deb nomlangan she'riga nazar tashlasak,

Shoir deganlari shahiddir-xunsiz,
Uchinchi dunyodir-kunduzsiz, tunsiz.
Bola kabi kular, biroq ko'zda yosh,
Bola kabi yig'lar, va lekin unsiz. (Oripov 2018).

Ushbu to'rt misrada birgina shoirning harakter xususiyati ochib berilmoqda. U shunday insonki, kunduzi yo'q tuni yo'q uchinchi dunyodadir,ko'rinishidan bola kabi beg'ubor ammo ichida g'amlari pinxon, yig'lasa ham bolalardek yig'lar lekin zaboniga chiqarmas, - deydi shoir. Bu nima degani? Shoir xalq dardi bilan tug'ulib, uning hursandchiligida yashab, g'amini baham ko'ruvchidir. Abdulla Oripov qaysi mavzuda qalam tebratmasin, hammasi o'zining betakror jilosi ila qalblarni zabt etib kelgan. Ayniqsa bahor, sevgi, sadoqat, vatan, erk, mehr-oqibat, ona , va boshqa butun bir hayotimizni bezab turuvchi rangin tuyg'ularni go'zal sur'atlarda qog'ozga tushura olgan. Shoirning hayotdan chiqargan xulosasi yanglig' yangragan "Hayotga qaytish" she'rida ham baxt, do'stlik, muhabbat mavzulariga o'zgacha bir nigoh tashlangan. Quyida ushbu she'r tahliliga yuzlanamiz:

Hayotga qaytish
Yonimda aytmagin baxt degan so'zni
Tanimda nogahon titroq boshlanar.
Tutib turolmayman aslo o'zimni,
Yuragim zo'riqib, ko'zim yoshlanar.
Axir men umrimni ishonib rosa,
O'sha baxt yo'lida sarflaganim rost
O'tdi u davronlar , o'rnida esa,
Bir uyum va'dalar qoldilar holos. (Sharafiddinov 1979: 124).

"She'riyat kishi qalbiga, eng avvalo, ruhiy tashnalik, cheksiz ehtiyoj, ajib bir sehr tariqasida kirib keladi… She'r inson ruhining birmuncha g'ayritabiiy, ayricha holatidan tug'uladi… Armonga, go'zal iztirobga qondirilishi nihoyatda zarur bo'lgan ehtiyojga aylanadi. Bu ehtiyoj chinakam shoirni umr bo'yi taqib etadi…" - deydi, Abdulla Oripov. Ushbu she'rda ham hayotimizda uchrab turadigan voqea va hodisalar misralarda solingan. Baxt… bu so'zni eshitishga shoirda toqat yo'q, gar eshitsa tanida titroq boshlanib, yuragi zo'riqib, ko'zlari yoshlanadi… Butun umri davomida baxt deya

sarobga ishonib umrini sarfladi, davrlar o'tib unda faqatgina bir uyum va'dalar qoldi holos. Yuqoridagi satrlarning Maxtumquli hikmatlari bilan oshno tarzda ifodalasak:

Kuydirar shum falak jabr-u jafosi,
Yolg'ondir ishonmang, ahd-u vafosi.,
Maxtumquli yo'q bu so'zning xatosi,
Falak alif qaddim duto ayladi (Oripov 2001).

Maxtumquli falakning jabr-u jafosidan kuyib, yolg'on ahd-u vafosiga ishonib oxiri alifdek tik qomati bukilganini aytmoqda. Puchga aylangan orzu umidlar talqini Abdulla Oripov she'ri bilan hamohang deyishimiz mumkin.

Agar bo'lsang menga chindan hayrixoh,
Do'st degan so'zni ham qilmagin takror.
Ko'ksimdan vulqondek ko'tarilar oh,
Insonni do'sti ham aylar ekan xor.
Qorong'u tunlarda ko'tarib mash'al,
Do'st deya o'zimni urdim kulfatga.
Ular-chi bir kuni topib kuch, amal
O'zimni otdilar o'sha zulmatga.(Oripov 2001).

Do'stdan ham kuygan shoir: Agar menga chindan hayrixoh bo'sang, do'st so'zini ham zinhor tilingga olma, bu so'zlardan qalbimda shunday oh ko'tarilayabdiki, insonni do'sti ham xor qilar ekan demoqda. Qorong'i tunlarda (tashvishli kunlarida) mash'al ko'tarib do'stim deya o'zimni kulfatga otdim (dardlariga malham bo'ldim). Ularchi amal va kuch topishganda, o'zimni o'sha zulmatga otdilar. Shu o'rinda Maxtumquli hazratlarining :

Bu dunyo foniydir, to'xtamas, kechar,
Kimning aqli bo'lsa, bil, undan qochar,
Iblisga yo'l berib o't yutma zinxor,
Gul deb, 'zni etma tikanga duchor (Sharafiddinov 1979).

Hazrat bu o'tkinchi dunyo to'xtamas o'tar-u ketar, kimning aqli bo'lsa dunyodan voz kechadi, iblisga yo'l berib, do'st tutunib olov ichinda qolmagin, gul kabi ko'rinsa, tikonga o'zingni duchor etmagil, demoqchilar bu to'rtlikda. Bundan xulosa shuki, hamma ham ko'ringani kabi emas, do'stimgman deb dunyolarga jar solib, ortingdan pichoq sanchadiganlardan ehtiyot bo'lish kerak. Ushbu hikmatni shoir satrlariga hamohang deyishimiz mumkin.

Muhabbat qanchalar sehrli kalom,
Ruhingga suyanchiq, toza, bokira,
Men-chi unutganman uni batamom,
Bul ajib so'zni ham eslatma sira.
Muhabbat deganda ko'zimga endi,

Jafo ko'rinadi vafo ko'rinmas.

Dildagi olovli hislar ham tindi,

U yorug' xayollar barham topgan bas.

Muhabbat umrimiz bezagi, yorqin soniyalar sababchisi…U inson hayotiga bir ajib mo'jiza singari singigan sehrdir. Ammo muhabbat har doim vafo tushunchasi bilan yonma-yon kelmasligini shoir qalamga olmoqda. Toza va bokira, ruhingga suyanchiq bo'lgan bu tuyg'u menga vafoni emas faqat jafoni eslatyapti…Endi dilimdagi olovli hislar ham tindi, visolga boy yorug' hayollar barham topdi, deya o'z nadomatlarini bayon qilmoqda shoir. Lekin shunday vaqtda ham u muhabbatdan kechmaydi, hayotiga yana takror kelishiga umid qiladi:

Lekin ishonaman tog'lar yuksalib,

Daryolar guvillar men uchun yana .

Tag'in hayot qaytar guldiros solib,

Yana sevgi qalbda qilgay tantana! (Oripov 1978).

Abdulla Oripov she'riyat sahnasiga chiqqan davrda shaldiroq so'zlarni qofiyaga solish, baxtiyorlik haqida ko'tarinki satrlar tuzish odat edi. Mavzuni she'r emas, she'rni mavzu mukarram qiladi deb hisoblanar, shuning uchun she'rning qanday yozilishidan ko'ra, uning nima haqida ekanligi muhimroq sanalardi.

Abdulla Oripov o'zbek she'riyatiga o'ychil g'am va o'ychil o'y olib kirdi. Shoir alohida biro dam va uning dardlari haqida o'yga botdi, qalam surdi. Insonni o'rab turgan barcha hislar haqida chuqur mulohaza etib uni go'zal satrlari ila namoyon etdi. Bizga ma'lumki, shoir "nimaiki yozsa,baxt haqida yozadi,baxtini yoki baxt haqidagi orzusini yozadi" /Erkin Vohidov/. Biz baxtga doim achchiq ko'z yoshlar bilan erishilishini ham yaxshi bilamiz. Bundan kelib chiqadiki,shoir o'z she'rida obrazning poetik tuzilishiga katta e'tibor bergan. SHoir tafakkuridagi ong oqimi asta-sekin oddiydan murakkabga tomon majoziy ma'no asosida kengayib,boyib borgan.Obrazli vosita asosida metafora, metaforik obraz yuzaga kelganini payqash qiyin emas.

Bu uslubiy rang-baranglik Abdulla Oripov she'riyatida, umuman, hozirgi she'riyatimizda metaforizmning kuchayishiga, kutilmagan tashbehu sifatlashlarning kashf etilishiga olib keladi.

O'zining qurilishi, ifoda tarziga ko'ra shoirning "Sharq hikoyati", "Echki" kabi she'rlari ham "Hangoma"ga o'xshashki, yuqoridagi gaplarni ularga nisbatan ham bemalol aytish mumkin. Faqat "Sharq hikoyati" she'rida ko'chma ma'no muallif tomonidan shakllantirilgan bo'lib, unda she'r-allegoriya xususiyatlari ustunroq. Ma'lumki, xalq og'zaki ijodida "Sharq hikoyati" she'ridagi voqeaning turli variantlari mavjud. Lekin bu shoir o'sha variantlardan birini yoki umumlashtirgan holda she'rga soldi degani emas. Shoir uni ijodiy qayta ishlaydi, voqeaning yangi ma'no qirralarini ochadiki, bu she'rning yakunlovchi bandida aks etadi:

Qondoshlikning million yillik

Rishtalari uzildi.

O'rtaga bir eshak tushib

Oralari buzildi (Hoshimov saviya.uz.com: 327).

Agar rivoyatning xalq ijodidagi variantlarida: 1) "*el og'ziga elak tutib bo'larmidi, nimaiki qilma, undan o'yan qidiruvchilar hamisha topiladi*" va 2) "*odam o'zgalarning nima deyishiga qarab emas, aql-farosati bilan ish qilmog'i kerak*" degan ma'nolar kelib chiqsa, A.Oripov ma'no urg'usini kishilar orasini buzuvchilirga ko'chiradi, ularni eshakka mengzaydi. Shoirning kashfi tufayli rivoyat o'zining yangi umrini boshlasa ajab emas. Cunki endi "*o'rtaga bir eshak tushib...*" deyilsayoq ko'pchilik yodiga shu she'r keladi, demak, u endi "masal", ya'ni mos hayotiy holatlarning yechimi sifatida muloqotda faol yashayveradi. Ko'ryapmizki, "Hangoma" bilan "Sharq hikoyati" she'rlari ko'p jihatdan o'xshash, ularning orasidagi farq keyingisida ko'chma ma'noga ochiq ishora borligi bilan belgilanadi.

A.Oripov ijodida 80-yillarga tomon allegoriya xarakteridagi she'rlar va she'r-allegoriyalar salmoqliroq o'rin tuta boshlaydiki, bu ijtimoiy sharoitning o'zgarib borishi, ya'ni so'z aytish imkonining kengayib borishi va adabiyot zimmasidagi tashviqiy funktsiyaning dolzarblashuvi bilan bog'liqdir. Aksincha, shoirning she'r-metaforalari ko'proq so'z-fikr erkinligi bo'lmagan davr mahsulidir. Xulosa qilib aytganda, shoir butun umri davomida Vatanga bo'lgan muhabbat, betakror ona timsoli, munosib farzand, sejilo tabiat, jamiyki insoniy tuyg'ularni takrorlanmas obrazlarini yarata oldi. Shoirni ayni damda ruhiyatning insoniyatga aloqador turfa jihatlarini, nuqtalarini ochishga usta deb aytsak, adashmagan bo'lamiz. Har bir she'ri har bir misrasi o'z ohangiga ega, sevsa yonib, o'rtanib sevgan, nafratlansa sevgi darajasidagi kuchli dard, armon bilan nafratlangan, har bir mavzuda o'rtanib, qalamni taroshlab, avaylab ishga solgan erk kuychisi-Abdulla Oripov qalblarimizda mangu barhayotdir.

Foydalanilgan adabiyotlar:

HOSHIMOV O'tkir (?). *Mashaqqatli safar*. – saviya.uz.com.
KARIMOV Obidjon (2012). Abdulla Oripov she'rlarida metaforik obrazlar tizimi – Toshkent: Akademi nashr.
QO'SHJONOV Matyoqub (2000). *Suvon Meli. Abdulla Oripov*. – Toshkent, Ma'naviyat.
MAXTUMQULI (2015). *Hikmatlar*. – Toshkent: O'zbekiston.
ORIPOV Abdulla (2018). *Everest va ummon*. – Toshkent: O'zbekiston.
ORIPOV Abdulla (2001). *Tanlangan asarlar*. To'rtinchi jild. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at.
ORIPOV Abdulla (1978). *Yuzma-yuz*. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at.
saviya.uz.com sayti.
SHARAFIDDINOV O. (1979). *Birinchi mo'jiza*.-T.- B.124.

ИСТИҚЛОЛ ДАВРИ ЎЗБЕК РОМАНЛАРИДА РУҲИЯТ ТАСВИРИ

Шоҳсанам Ғайбуллоевна ДАВРОНОВА[1]

Аннотация

Истиқлол даври ўзбек адабиёти хилма-хил шаклий-услубий янгиланишлар билан характерланади. Мазкур ўзгаришлар замонавий ўзбек романларида ҳам намоён бўлди. Қаҳрамон ички оламида кечган жараёнлар тасвирига муайян ўрин ажратилиши ҳаёт ҳақиқати ва бадиий ҳақиқатнинг мувозанатини, мутаносиблигини таъминлаши қаторида асарнинг ишонтириш ва таъсир кучини оширишга ҳам хизмат қилади. Ижтимоий, маданий, маънавий, маиший ва шахсий муаммо ва муносабатларнинг таъсири натижасида инсон руҳиятида кечадиган ҳолатларнинг бадиий образ оламида акс этиши натижасида унинг табиатида сезиларли ўзгаришлар намоён бўлиши кузатилади.

Ҳозирги ўзбек романчилигида инсон руҳияти тасвирига алоҳида эътибор қаратилди. Бадиий образнинг характери унинг оламни англаш ва тушуниш, индивидуал идрок этиши натижасида шаклланади. Романларда руҳият тасвиридан унумли фойдаланилиши бадиий характернинг мукаммаллигини таъминлашда ҳам муҳим ўрин тутди. Мақолада истиқлол даври ўзбек романчилиги намуналари мисолида характер, руҳият, бадиий образ табиати ва ўзига хослигини таъминлашда психологик таҳлилнинг ўрни масалалари хусусида сўз боради. Жумладан, замонавий ўзбек адабиётининг таниқли вакилларидан Улуғбек Ҳамдам, Исажон Султон, Луқмон Бўрихон каби ёзувчилар асарлари таҳлили мисолида руҳият тасвирининг бадиий образ табиатини очиш, асарнинг поэтик жозибасини таъминлашдаги аҳамияти масалалари тадқиқ этилган. Ишда айниқса Улуғбек Ҳамдамнинг "Ота", Исажон Султон "Генетик", Луқмон Бўрихон "Жазирамадаги одамлар" романлари таҳлилига кенг ўрин ажратилган. Мазкур асарлардаги образларнинг ички олами тадқиқи мисолида истиқлол даври ўзбек романчилигида кечаётган инсон оламини бадиий жонлантиришдаги янгиланиш жараёнларига оид умумлашмалар чиқарилган.

Шунингдек, мазкур мақолада роман сюжети ва композицион қурилишида психологизмнинг ўрни ўрганилган. Бадиий асарда воқеалар тизимининг қаҳрамон ички оламида намоён бўлган ҳолатлар билан алоқадорликда кечишига диққат қаратилган. Замонавий ўзбек романларда бадиий образ руҳияти тасвири орқали унинг миллий ва умуминсоний қадриятларга муносабати, ўзига хос идрок этиш, фикрлаш ва хулоса чиқариш тарзига эътибор қаратилганлиги очиб берилган.

Қаҳрамоннинг ички субъектив муносабати ва ҳиссиёти портретда яққол намоён бўлади. Қолаверса, поэтик нутқ ҳам бадиий образнинг ўзига хос характери билан биргаликда руҳияти, ҳиссиёт ва кечинмаларининг воқеланиш шаклидир. Мақолада бадиий образнинг портрети тасвири ҳамда индивидуал тил ва психологизмнинг боғлиқлиги муаммолари истиқлол даври ўзбек романлари таҳлили асосида ойдинлаштирилган.

Шунингдек, ишда бадиий образнинг психологик моҳиятини ёритишда романнависларнинг индивидуал маҳорат қирраларига оид хулосалар берилган.

Таянч Сўзлар: *тамойил, роман, истиқлол даври романчилиги, бадиий образ, бадиий ғоя*

[1] Doç. Dr. филология фанлари доктори Бухоро давлат университети доценти, (Ўзбекистон) e-mail: davronova-sh@mail.ru тел:

ESKİ TÜRKÇEDE YOKLUK BİLDİREN +sXz EKİ ve BUNUNLA GENİŞLEYEN EKLERLE KURULAN BAZI TEK ÖRNEKLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment On Some Sıngle Examples Establıshed Wıth "+Sxz Supplement" In Old Turkısh Wıth An Extendıng Supplement And Extendıng Supplements Wıth Thıs Supplement

Ezgi DEMİREL[1]

Özet

Bir dilin derlemini oluşturan tarihsel ve çağdaş döneminde yalnızca bir metinde tanıklanan ve başka metinlerde izine rastlanamayan sözcüklere "tek örnek (hapax legomenon)" adı verilmektedir. Bunların kendinden sonra yazılan metinlerde niçin bulunmadığı ise bilinmemektedir.

Tarihsel Türk dili alanında, "tek örnek" olarak adlandırılan sözcüklerin yazarın tasarrufundan dolayı mı ortaya çıktığı yoksa özellikle Eski Uygur Türkçesi döneminde karşılaşılan yoğun çeviri faaliyetlerinin mi buna sebep olduğunu kestirmek oldukça güçtür. Çünkü bu dönemde çevirmenler, kendi dillerinde olmayan kavramları, ilgili dinin terminolojisini ifade edebilmek için kimi zaman yeni sözcüklere ihtiyaç duymuştur. "Tek örnekler"in bazıları muhtemelen bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Modern sözlük biliminin sunduğu olanaklar çerçevesinde düşünüldüğünde bir sözcüğün toplumsal kabul yoluyla sözlüğe girebilmesinin birtakım aşamaları bulunmaktadır. "Tek örnek" sözcüklerin ise bu aşamaların belirli bölümlerinde kalarak henüz tarihsel dönemdeyken yaygınlaşamadan bir metinde donup kaldıkları görülmektedir.

Bu çalışmada Eski Türkçede +sXz eki ve bununla genişleyen biçim birimlerin oluşturduğu "tek örnek"ler ele alınmaktadır. Sözü edilen ek ve biçim birimlerin çalışmaya konu edilmesinin sebebi bunlarla kurulan sözcüklerin niçin kullanımdan düştüklerini sorgulamaya dayanmaktadır. Bu ekle kurulan ve "tek örnek" olmayan bazı sözcüklerin de zamanla kullanılmadıkları ve bunların yerine başka sözcüklerin tercih edildiği dikkat çekmektedir. Bu nedenle yazıda, Eski Türkçe dönemini kapsayan derlemde ilgili biçim birimlerle kurulan bazı tek örneklerin oluşumu ve niçin sözlükselleşemedikleri konusu tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Eski Türkçe, tek örnek, sözlük bilimi, sözlükselleşme, +sXz eki, biçim birim.*

[1] Dr. Öğr. Ü. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Öğretim Üyesi. İletişim: ezgiamasyali@gmail.com

YUNUS EMRE DİVANI'NDA EKSİLTİLİ YAPILAR

Elliptic Structres In Yunus Emre Divan Literature

Aysun DEMİREZ[1]

Abstract

Indicators are the shape of the human thoughts in which they have been converted into concepts; whereas linguistic indicators consist of particle, word and sentences. If the deficient linguistic indicators in a survey made in terms of criterion of textuality have been mentally completed and if the meaning in the text has not been deteriorated, it means that; ellipsis which is one of the criterion of homogeneity exists therein. Ellipsis is related with the meaning and structure both in every sense. There are common points for the perception of surface structure and deep structure; the deep structure of language units should be settled as the same by the language users. Examination of units which are not able to be transmitted to the surface structure and which have been left in the deep structure and filling the spaces which are included in the surface structure are important in terms of historical texts as well. Settlement of ellipsis in the deep structure of the historical texts shall reveal relevant information on the criterion of homogeneity in the text belonging to that period.

In this survey, elliptic structures in Yunus Emre's Divan Literature, one of most important works of previous Oğuz Turkish language period is hereby examined.

Key Words: *Yunus Emre Divan, ellipsis, surface structure, deep structure, Previous Oguz Turkish language.*

Özet

Göstergeler, insan düşüncelerinin kavramlara dönüşmüş biçimidir; dilsel göstergeler ise ek, kelime ve cümlelerdir. Metinsellik ölçütleri bakımından yapılan bir incelemede eksik olan dilsel göstergeler zihinsel olarak tamamlanmış ve metinde anlam bozulmamış ise bağdaşıklık ölçütlerinden biri olan eksilti (elipsis) mevcuttur. Eksilti hem anlamla hem de yapıyla ilişkilidir. Yüzey yapı ve derin yapının algılanmasında ortaklıklar bulunur; dil birimlerinin derin yapısı dil kullanıcıları tarafından aynı biçimde çözümlenmelidir. Yüzey yapıya taşınmayan derin yapıda bırakılmış eksiltilmiş birimlerin incelenmesi yüzey yapıda yer alan boşlukların doldurulması tarihî metinler için de önemlidir. Tarihî metinlerde derin yapıda bulunan eksiltilerin çözümlenmesi, o dönemdeki metnin bağdaşıklık ölçütleri hakkında da bilgiler ortaya koyacaktır.

Bu çalışmada Eski Oğuz Türkçesi döneminin önemli eserlerinden Yunus Emre Divanı'nda eksiltili yapılar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Yunus Emre Divanı, eksilti, yüzey yapı, derin yapı, Eski Oğuz Türkçesi.*

Giriş

Eksilti (Osm. *hafzu takdi*r; İng. *ellipsis*; Fr. *ellipse*; Alm. *ellipse*; TT. *eksilti, eksiltim, eksiltme, eksiltili anlatım, sıfır tekrar, sıfır birim, kısaltma, kesik tümce; kesik sözcük, düşüm, düşüklü anlatım*) dilde tekrardan kaçınmak veya kolaylıkla söyleyebilmek maksadıyla bir cümlenin, bir kelime grubunun, sesin anlatımda iletişim esnasında karışıklığa yol açmayacak biçimde düşürülmesi veya eksik ifade edilmesidir.

Zeynep Korkmaz "Bu olayda, bazı ses veya kelimeler atılmış olduğu hâlde, anlamı aksatmayan kendine özgü dil biçimlenmesi, bir biçim bütünlüğü" olduğunu belirtir(Korkmaz, 2003:81).

Oya Külebi ise "cümlede bulunması gereken bazı ögelerin tümüyle cümleden çıkarılması" olarak tanımladığı eksiltiyi tekrardan kaçınmanın yollarından biri olarak değerlendirir. Külebi'ye göre "Eğer eksiltinin değindiği yapı ya da anlam önyinelem yoluyla cümle veya öncüller yardımıyla

[1] Doç. Dr., AHBVÜ Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, aysun.demirez@hbv.edu.tr

belirtilmişse ön yinelemeli eksiltiden söz edilebilir. Bazı durumlarda ise eksiltinin yorumu dinleyici/ okuyucu konumundaki kişilere bağlı kalmaktadır" (Külebi1990).

Eksiltilerin yani boşlukların görünürde olmasalar bile mantıksal izler bıraktığını ifade eden Kerim Demirci, konuşmada veya yazıda bulunan eksiltinin kimi zaman en az çaba yasası gereği kimi zaman da üslup gereği yüzey yapıda görünmediğini vurgular (Demirci 2017:206). Kerime Üstünova da eksiltinin "kestirilebilir, tamamlanabilir olması gerektiği" koşulunu dile getirir(1998: 204).

Hasene Aydın, "yüzey yapıda görülmeyen ancak var olduğu kabul edilen dil birimlerinin sıfır birim/ sıfır biçim birim özelliği" gösterdiğini belirterek "Sıfır biçim/ sıfır biçimbirim, tek bir biçimin göstergesi değil, yüzey yapıda olamayıp varlığı kabul edilen dil birimlerinin ortak göstergesidir. Sözcük, sözcük öbeği, cümle eksiltilerini göstermek için kullanılan işaret sıfır birim(∅), düşen ya da başka nedenlerle derin yapıda kalan eklerin yerine kullanılan işaretse sıfır biçim birim (-∅) adını alır" biçiminde izah eder (Aydın 2012:170). Aydın, Türkiye Türkçesinde derin yapıda bırakılan birimlerin yüzey yapıda oluşturduğu, sıfır birim/sıfır biçim birimle gösterilen boşlukları "yüklem, özne, nesne, tümleç, tamlayan, tamlanan, cümle, eksiklik, ek eksitisi" olarak sınıflandırır. Ek eksiltilerini de "birincil özne durumu eki, eksiz birincil nesne durumu eki, eksiz tamlayan durumu eki, üçüncü tekil kişi eki, emir kipi ikinci tekil kişi eki, adı edata bağlayan ad işletme eki (yalın durum eki), yüklemleştirici ek, iyelik eki, ortak kullanılan kişi ve zaman ekleri" biçiminde gruplara ayırır (2012:171).

Eksilti en kısa tanımla derin yapıda bulunan ancak yüzey yapıda gösterilmeyen ögelerdir. Derin yapıda var olup yüzey yapıda belirtilmeyen eksiltiler bir cümlede sayısal olarak birden fazla olabilir. Klasik dil bilgisi kitaplarında gizli özne ve kesik cümle konuları dışında yüzeyde görülmeyen bu unsurlara değinilmemiştir. Cümle çözümlemelerinde yüzeye yansımış unsurları sorgularız. Bu da eksiltiyi hem anlamla hem de yapıyla ilişkili kılmaktadır.

Kesik cümle veya eksiltme çoğu zaman söze duygusallık katma, anlatımı güçlendirme, hayal kurma becerisini harekete geçirme vb. amaçlarla tercih edilirken eksiltide sözü kolaylıkla, daha hızlı iletme, tekrardan kaçınma çabası görülür.

Bu çalışmada Eski Oğuz Türkçesi döneminin önemli eserlerinden Yunus Emre Divânı'ndaki eksiltili yapılar, edilgen cümleler dışarıda tutularak incelenmiştir. Çünkü derin yapı ve yüzey yapı açısından işi yapan unsur, işten etkilenen unsur farklı bir inceleme gerektirmektedir. Öznesi olmayan fiil cümleleri olduğunu ileri sürmek de yüzey yapı incelemesinin sonucudur.

1. Yunus Emre Divanı'nda Eksiltili Yapılar

Eski Oğuz Türkçesinin en önemli temsilcilerinden Yunus Emre bir söz ustasıdır; öyle bir ustadır ki kısa, yalın şiirlerin içerisinde kendisine özgü bağdaştırmalar; benzetmeler; aktarmalar da yer alır. Kullandığı kafiye, ölçü ve yapmış olduğu tekrarlarla şiirde ritim meydana getirir.

Doğan Aksan, Yunus Emre'nin "şiirinde dile egemenliğinden, yaratıcılığından da kaynaklanan bir tutumla, o günkü dilde olmayan ögeler kullandığını, türetmelere başvurduğunu"

belirtir (2004:336). Aksan, ayrıca "şiir dilinin en önemli özelliklerinden biri kısa ve eksiltili anlatım ve bu açıdan göstergelerin özelliğidir" açıklamasını yaparak "az sözle çok şeyi anlatabilen" şairler arasında saydığı Yunus Emre'nin şiirlerinden seçilmiş, eksiltili yapılar barındıran iki dörtlük örneği verir:

Yunus Emre ∅ ∅ der: Hoca∅∅	Derviş∅ bağrı∅ baş olur
Gerek∅se var bin hacca	Gözün∅ dolu yaş olur
Hepisinden eyice ∅	∅ Koyundan yavaş olur
∅∅Bir gönüle girmekdür.	Sen ∅derviş olamazsın" (Aksan 2004:344).

Aksan'ın vermiş olduğu örnek dörtlüklerde yüzey yapıda gösterilmeyen eksiltiler, bizim tarafımızdan işaretlenmiştir. Görüleceği üzere kelime, ek eksiltileri anlam bozukluğu yaratmayacak biçimde alıcı tarafından zihinde tamamlanıp doldurulabilmektedir.

Bu çalışmada Yunus Emre'nin Divânı'ndaki eksiltiler söz dizimi, kelime grupları, şekil ve ses bilgisi bakımından incelenmeye çalışılmıştır.

1.Söz Diziminde Eksilti

Eksiltili cümlelerde cümlenin yüzey yapısı mutlak bir belirsizlik içermektedir. Üstünova, eksiltili cümlelerin diğer cümleler sayesinde tam yargı bildirdiklerini, cümle niteliğini koruduklarını ifade eder (Üstünova 1999: 94).

1.1.Cümlenin Ögelerinde Eksilti

Türkçede vurgulama işlevi istisna olmak üzere I. ve II. kişiyi ifade eden özneler sıklıkla yüzey yapıda görünmez. Cümlede var olan biçimbirimler aracılığı ile özne eksiltileri tespit edilir.

1.1.1. Öznede Eksilti

Yüzey yapı ile derin yapı yapısal bakımdan birbiri ile ilişkilidir. Konuşurun ifade ettiği yüzey yapıda yer almayan yükleme bağımlı olan boşluklar dinleyen tarafından tamamlanır; aynı biçimde anlaşılır; çözümlenir; iletişim kolaylıkla sağlanır. Türkçede öznenin atılma eğilimi fazladır. Yunus Emre'nin şiirlerinde yüzey yapıda öznenin belirtilmediği örnek sayısı oldukça fazladır:

' Âşık mı diyem ben ana **[O]** Tanrı'nuŋ uçmagın seve(YD 3)

[Onlar]Pervâz ururlar dem-be-dem uçuban dosta gitmeğe (YD 4)

[O] 'Işkdan haber eyitmesün kim dünyâ 'izzetin seve (YD 4)

Yola düşüp dosta gider gine **[O]** aslın ulaşmağa (YD 3)

[O]Baykuş çagırur vîrânda kimse murâd almaz anda

[Siz]Eyü 'amel ide görün ol Hak terâzû andadur (YD 36,44, 4)

Söz gelür/ [söz] akar /söz dile ansuzın gelür (YD35,42, 8)

Yunus'un şiirlerinin her biri tema bakımından bütünlük içerir. Temada var olan bu bütünlük şiirde eksilti sayısını artırır. Yunus'a göre insan yaşadığı sürece kemale erme yollarını arar ve bu arayışla hâlden hâle geçer. Kimi zaman yol olarak mescidi, Kuran'ı seçer kimi kez İncil'i; kimi

zaman Musa, İsa, Cebrail gibi kimi zaman da Firavun gibi davranır. İnsan tabiatındaki bu değişiklik Yunus'u Hayranlık makamına ulaştırır. Sözünü ettiği " O" öznesi, insandır:

[O] Bir dem varur mescitlere [O] yüzin sürer anda yire
[O] Bir dem varur deyre girer [O] İncîl okur ruhbân olur (YD41,49,10)

[O] Bir dem gelür Mûsâ olur [O] yüz bin münâcâtlar kılur
[O] Bir dem girer kibr evine [O] Firavn'ıla Hâmân olur (YD41,49,11).

[O] Bir dem gelür 'İsâ gibi [O] ölmişleri diri kılur
[O] Bir dem gelür güm-râhleyin [O] yolında ser-gerdân olur (YD41,49,12).

[O]Bir dem döner Cebrâîl'e [O] rahmet saçar her mahfile
[O] Bir dem gelür güm-râh olur miskin Yûnus Hayrân olur (YD41,49,13).

[Ben] Dursam[ben] senünle dururam [Ben]baksam [ben] senünle bakaram
Her kancaru kim [ben] yürürem [benim]gönlüm yöni senden yana [yürür] (YD 9,4).

Ya [sen] bildügüni eyit ya [sen] bir bilürden işit
[Sen] Teslîmlik ucını tut [Onlar] sözi uzatmayalar (YD 47, 57, 2).

1.1.2. Nesnede Eksilti

Cümlede yüklemin bildirdiği işten etkilenen öge nesnedir. Yüklemi geçişli fiil olan cümlelerde bulunur. Belirtme durum eki alan nesneler belirtili; almayanlar ise belirtisiz nesnedir. Belirtili nesne bilinen bir varlığı ifade eder. Bu tür nesneler cümlede farklı yerlerde bulunabilirken belirtisiz nesne yüklemin yanındadır.

Yunus Emre'nin şiirleri arasında belirtili nesnenin yüzey yapıda bulunmadığı örnekler mevcuttur:

Bir kez yüzün gören senüŋ 'ömrince **[bunı]** hîç unutmaya(YK5, 1)
[Bizüm]'Aklumuz ol levhe bakar [O] [benüm]gizli marazlarum**[ı]** açar
Zebânîler **[beni]** çeke/ **[onlar] [beni]** tuta / **[onlar] [beni]** götüre/**[onlar] [beni]** Tamu'ya ata
Deri yana/ sünük düte/ dün-gün işi efgân ola (YD10, 4)

Sıralı cümlelerden oluşmuş bir mısrada ortak nesne unsuru ile beraber özne de derin yapıda gizlenmiş, eksiltilmiştir. Bir mısrada yer alan bu eksiltiler sanatsal üslubu gölgelemediği gibi "çek-e, tut-a, götür-e, at-a" fiillerindeki istek kipi eki –A'nin tekrarı Yunus Emre'nin şiirindeki ahengi kuvvetlendirmektedir.

1.1.3. Yer Tamlayıcısında Eksilti

Yer tamlayıcısı, cümlede yönelme, bulunma ve uzaklaşma bildirerek tamamlayan ögedir. Leyla Karahan bu ögenin bazı cümlelerde zorunlu, bazılarının da yardımcı ögesi olduğunu belirtir (Karahan 2011:29).

[O]Bir dem döner Cebrâîl'e rahmet saçar her mahfile

[O] Bir dem gelür güm-râh olur miskin Yûnus **[on-a]** Hayrân olur (YD 41,49,13).

2. Kelime Gruplarında Eksilti

2.1. Tamlamalarda Eksilti

2.1. 2. Belirtili Ad Tamlamalarında Eksilti

İki addan meydana gelen tamlayan ve tamlanan unsuru bulunur. Tamlayan unsur ilgi hâli ekini alır; eksiz kullanıldığı da olur. Tamlayan unsur zamir, ad veya ad grubu olabilir. Tamlayan bir zamir ise ilgi hâli ekiyle bağlanır; bir ad ise eksiz de kullanılabilir.

Adı kendisinden önceki bir başka ada bağlayan, aitlik bildiren iyelik ekleri Eski Oğuz Türkçesi döneminde 3.teklik ve 3. çokluk kişi eklerinde düz ünlülü; diğerlerinde ise yuvarlak ünlü ile kullanılır:

[Benüm]Gönlüm [benüm]canum [benüm] 'aklum [benüm]bilüm senün ile karâr ider (YD 4).

[Bizüm]'Aklumuz ol levhe bakar [benüm]gizli marazlarum açar (YD35,42, 8).

Deri yana/ sünük düte/ dün-gün **[o-nuŋ]**işi efgân ola (YD10, 4).

[O- **nuŋ**] Gözlerinden hicâb girsin dîdâr ıyân olsun ana (YD, 13, 6).

[O-nuŋ] Tesbîhi sensin dilinde ayruk nesne eyitmeye (YK5, 1).

2.1.3. Sıfat Tamlamalarında Tamlanan Eksiltisi

Sıfat- fiil grubunun nitelediği ad yüzey yapıda belirtilmemiştir. Aşağıdaki örneklerde sıfat-fiil grupları insan/kişi özelliklerini nitelemektedir. Böylece tekrara düşmemiştir. Bu tür eksilti günümüz Türkçesinde de sıklıkla kullanılır:

İy kendözini bilmeyen **[kişi]** söz ma'nîsin anlamayan [kişi]

Hak varlığın isterisen uş 'ilm ile Kur'ân'dadur (YD53,65,2)

Başında aklı olan **[kişi]** âhrete 'amel itmez

Hûrîlere aldanmaz gözile kaştan geçer (YD57,70,6)

İy dün ü gün Hak isteyen **[kişi]** bilmez misin Hak kandadur

Her kandasam anda hâzır kanda bakarsam andadur (YD44-54,1).

3. Şekil Bilgisinde Eksilti

3.1. Ek Düzeyinde Eksilti

3.1.1.Çokluk Ekinde Eksilti

Yunus Emre'nin dizelerinde kimi zaman +lAr çokluk ekinde eksilti yapılmıştır:

Ma'ni şarâbını içen[ler] mestlikden ayılmadılar (YD33, 6).

3.1.2. Durum Eklerinde Eksilti

3.1.2.1. Belirtme durum ekinde eksilti

Eski Oğuz Türkçesinde +nı/+ni belirtme durum eki zamirlere getirilir. Türkçede bazı fiiller hem yalın hâlde hem de belirtme hâli eki almış adlarla kullanılır Bu kullanışlar arasında belirlilik ve belirsizlik farkı bulunur. İyelik eki almış fiillerde ise belirtme hâli eki bulunması zorunludur. Eski Oğuz Türkçesi döneminde ise iyelik eki almış adlara da kimi zaman +(y)i / +(y)ı veya +ni/ +nı belirtme durum ekinin getirilmediği görülür. Birçok kaynakta +∅ belirtme ekinden söz edilse de bu bir eksiltidir. Kişi iyelik eki için + (s)ı(n) /+ (s)i(n)eklerindeki n iyelik ekine dâhil edilmiş +∅ eksiz bir belirtme ekinden söz edilmektedir (Gülsevin ve Boz 2013:54).

Bir söz ustası olan Yunus Emre'nin aruzu ustalıkla kullanma becerisi ve sanatlı söz söyleme maksadıyla sık sık biçim birimlerde eksilti yaptığı gözlenir. Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün aruz kalıbıyla yazılmış aşağıdaki örnekte şiirlerinde söz ve ek tekrarları yapan Yunus Emre'nin bu ekleri yinelerken eklerde iki mısrada bulunan paralelliklerdeki tenafürü eksiltilerle ustalıkla bertaraf ettiği gözlenmektedir:

'Aklumuz ol levhe bakar gizli marazlarum[+ı] açar (YD35,42, 8).

Her kim diler ise benüm o dostumdan ayrıldugum[+ı]

Gözlerinden hicâb girsin dîdâr ıyân olsun ana (YD, 13, 6).

3.1.2.2. Yönelme durum ekinde eksilti

Yunus Emre'nin şiirlerinde yüzey yapıda yönelme durum ekinin bulunmadığı örneklere de rastlanmıştır:

Yola düşüp dosta gider gine [O] aslın[+a] ulaşmağa (YD 3,11).

3.1.2.3. İlgi durum ekinde eksilti

Eski Oğuz Türkçesi döneminde ünsüzlerden sonra +Uŋ, ünlülerden sonra +nUŋ biçiminde kullanılır:

Sen[üŋ] sanmadugun yirde

Nâgâh açıla perde

Dermân irişe derde

Allah görelüm n'eyler(YD 58-71,5)

Diliyile 'ışk diyenler bilmediler 'ışk**[uŋ]** neydügin (YD 4).

4. Ses Bilgisinde Eksilti

Türkçede kullanım sıklığı ve ses olaylarının tesiri ile farklı biçim birimlerin kaynaştığı; bu yolla yeni kavramlar, kelimeler türetildiği hatta bu yöntemle dilde kavram karşılandığı bilinmektedir. Yunus Emre Divânı'nda ses düzeyinde meydana getirilmiş eksiltilerle farklı yapılardaki biçim birimlerin kaynaşarak birlikte ifade edildiği birçok örnek bulunmaktadır. Yunus Emre'nin şiirlerindeki eksiltilerden bir bölümünün aruz ölçüsünü şiirlerinde ustalıkla kullanan şair tarafından sanatkarâne bir üslup maksadıyla özellikle kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3.1.Kelimede Ses Eksiltisi

böyl'(YD, 19,2)< böyle.

Böyl' uzamak ne ma'nîdürçünki bu dünyâ fânîdür

Bu fuzûllık nişânıdur gel beri miskinliğe geç (YD, 19, 2).

va'llâh< va'llâh[i]

Sensin benüm cânum cânı sensüz karârum yok durur

Uçmak'da sen olmazısan va'llâh[i] nazarum yok durur (YD43,52,1)

Şimd'<şimdi

Dostdur bizi okıyan üstümüze şakıyan

Şimd'üç buçuk okıyan derin dânışmân olur (YD,48, 58,2)

3.2. Ad+ Ek Fiil Birleşmelerinde Eksilti

Eski Oğuz Türkçesi döneminde *er-* ek fiilinin sonunda bulunan r düşmüş; e daralmış; isim çekimi ve birleşik fiillerin çekimlerinde i- fiili biçimiyle eklendiği isim veya fiil çekiminde uyuma girmiş biçimleri görülmektedir.

neydügin (YD4) < ne i(r)-dük+i+n

Diliyile 'ışk diyenler bilmediler 'ışk neydügin (YD4) < ne i(r)-dük+i+n

n'iderse (YD 3) < ne it(d)- er- se

Kim n'iderse boyun bura çâre yok gönül yıkmağa (YD 3) < ne it(d)- er- se

3.3. Sıfat + Ad Birleşmelerinde Eksilti

Niç'erenler (YD60-72,7) < niçe erenler

Kendözinden (YD60-73, 4) < kendü özinden

Yûnus Emre kendözün toprağa urgıl yüzün

Ma'şûkaya yaraşur bir miskînligüm vardur (YD43-51,7)

Kur'agaca< kuru agaç

Yunus Emre sen bir niçe eksükligün yüz bin anca

Kur'agaca yol sorunca teferrüclen yoluna geç (YD, 20, 7).

3.4. Zarf-fiil+Çıkma Durum Eki Birleşmelerinde Ses Eksiltisi

Kılaldan< kıl-alı+dan

Geyiklü Baba bize bir kez nazar kılaldan

Hâsıl oldu Yûnus'a her ne ki vâyesidür (YD,25,10).

3.5.Belirtisiz Ad Tamlamalarında Ses Eksiltisi

Tanr'evi< Tanrı evi

Çün cân agdı Hazret'e yarak it âhirete

Tanla turan tâate Tanr'evine ir gider (YD,30,6)

Sonuç

Eski Oğuz Türkçesinin en önemli temsilcilerinden biri olan Yunus Emre (1240-1320), sade ve akıcı bir dille yazmış olduğu şiirlerle tasavvuf şiirinin en güzel örneklerini vermiştir.

Yunus Emre şiirlerinde hem aruz hem de hece ölçüsünü ustalıkla kullanır ve şiirlerinde ritm yaratır. Kafiyelerde, rediflerde, seslerde tekrarlar Yunus'un şiirini kalıcı ve etkili kılar. Hece ölçüsünde çoğunlukla 4+4 duraklı, 8'li ölçüsünü tercih eder. Kelime, kelime gruplarında tekrarlar (Yun. anaphora); ses tekrarları (İng. alliterasyon) Yunus'un şiirinde ritmi artırır. Yunus Emre, şiirinde ölçü konusunda oldukça titiz, vurgulu biçimde söz söylemede oldukça başarılıdır.

Yunus Emre'nin şiirlerinde eksiltiler söz dizimi, kelime grupları, şekil ve ses bilgisi bakımından ele alınmıştır. Şiirlerinde ad tamlamalarında tamlayan unsurun; sıfat tamlamalarında nitelenen adın; iki adın veya ad ile fiil birleşmelerinde seslerde eksilti yapıldığı ancak yüzey yapıya yansımayan bu eksiltilerin anlamda bulanıklığa yol açmadığı tespit edilmiştir.

Yunus Emre şiirlerinde eksiltiyi ana dili sezgisiyle tekrardan kaçınmanın, tekrara düşmemenin yollarından biri olarak ustalıkla kullanmıştır. Şiirlerindeki eksiltiler aradan geçen yüzyıllara rağmen okuyucu veya dinleyici tarafından kolaylıkla tahmin edilebilmekte ve tamamlanabilmektedir.

Yunus Emre'nin şiirleri açık, yalın, tasarım, duygu ve hayallerin söze dökülmesinde oldukça güçlüdür.

Kısaltmalar

YD TATÇI, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvânı*, Kültür Bakanlığı (**www.kulturturizm.gov.tr** /5 Mayıs 2021).

Kaynaklar

AKSAN, Doğan (2004), "Göstergeler ve Şiir Dili", *Dilbilim ve Türkçe Yazıları*, İstanbul: Multilingual.

AKSAN, Doğan (2004)," Yunus Emre'nin Dil Ustalığı", *Dilbilim ve Türkçe Yazıları*, İstanbul: Multilingual.

AYDIN, Hasene (2012), "Dilde Sıfır Birim Ve Sıfır Biçimbirimin Kullanımı", *Turkish Studies-İnternational Periodical For The Languages , Literature and History Of turkish or Turkic Volume /2 Spring 2012*, 169-181s.

DEMİRCİ, Kerim (2017), *Türkoloji İçin Dilbilim*, Ankara: Anı.

GÜLSEVİN, Gürer; BOZ, Erdoğan (2013), *Eski Anadolu Türkçesi*, Ankara: Gazi.

KARAHAN, Leyla (1999), "Yükleme (Accusative) ve İlgi (Genitive) Hâli Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler". *3. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, 1996, (1999), s.605-611.

KARAHAN, Leyla (2011), *Türkçede Söz Dizimi*, Ankara: Akçağ.

KORKMAZ, Zeynep (2003), Gramer Terimleri Sözlüğü, Ankara: TDK.

KÜLEBİ, Oya (1990), "Türkçede Eksilti Tümceleri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1-2),117-137.

TATÇI, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvânı*, Kültür Bakanlığı (www.kulturturizm.gov.tr/ 5 Mayıs 2021).

ÜSTÜNOVA, Kerime (1998), *Dede Korkut Destanları ve Cümleden Büyük Birlikler*, İstanbul: Alfa.

ÜSTÜNOVA, Kerime (1999), Eksilti ya da Sıfır tekrar", *UÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 1, S. 1, s.93-105.

ÜSTÜNOVA, Kerime (2006), "Yüklem yalnız Özneyi mi içinde taşır?", *Uludağ Üniversitesi Fen–Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, (2006/2) C.11, S.11, ss.241-250.

DİLİN OLDUĞU YERSE DÜNYA, "YENİ" DÜNYANIN KEŞFİ YA DA TANZİMAT SONRASI TÜRK SANATKÂRLARININ YUNUS EMRE TÜRKÇESİNİ ARAYIŞI

(The World Where Language Is, The Discovery of the New World or The Search of Turkish Artists for Yunus Emre Turkish After the Tanzimat)

Mitat DURMUŞ[1]

Özet

Varlığın var olma biçimi, kendisini dilde gösterir. Dünyamızda olmayan hiçbir varlığın dilimizde de karşılığı yoktur. Dilde kendisine ad bulan "şey" varlık bulmuş olur. Bu bakımdan adlandırma, "şey"in varlığına gönderme yapmaktır. Adlandırmayı dil ile yaptığımıza göre dil, varlığın varoluşunun ön koşuludur. Dil olmadan varlığın varlığını onayamayız. Dil varlığın onaylanma, var kılınma alanıdır. Her dilin dünyadaki varlığı onaylaması o varlığı algılamasına bağlı olarak gerçekleşir. Nesnelerin varlıkları belirgin, herkesçe görülür ve ortada olmasına rağmen onun her dilde başka bir adla varlığının onaylanması işte bu algıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan her dil bir dünyadır ya da ne kadar dil varsa o kadar "dünya" var demektir. Çünkü her dil dünyayı (varlıklar alanını) kendisine göre tanımlar. Ulusların dili varlıkları algılama ve aktarma biçimlerini gösterir. Türkçe ile algılanan tüm varlıkların, bu dilin olanakları ile 13. ve 14. yüzyılda edebi metinlerde görünüm kazanması hiç şüphesiz Yunus Emre ile başlar. Türkçenin kendine özgü evreni, yönetsel aklın Arapça ve Farsçadan yana seçkide bulunmasına bağlı olarak önce örselenmeye, daha sonra ise edebi metinlerden itilmeye başlar. Taşraya çekilen Türkçe, edebi metinlerden koparıldığı gibi bu dil ile konuşanlar da yönetsel merkezlerden çekilir olmuştur. Divan edebiyatı olarak adlandırılan dönem, -dil felsefesi açısından- Türklerin ve Türkçenin kendi kabuğuna çekilmesine, yönetim merkezinden ve sanat alanlarından dışlanmasına karşılık gelir.

Resmi anlamda 1839'da -kaçınılmaz olarak- ilan edilmek zorunda kalınan Tanzimat Fermanı ile yönetsel akıl ve sanatkârlar geri kalmışlığımızın (kendi kabuğuna kapanmanın) temel sebebi olarak bilgiden kopmuşluğumuzu gösterirler. Bilginin mayalanma alanı olarak da dili ve ulusu ön plana çıkarmak temel çaba olur. Böylece "Tanzimat"la başlayan "yeni" bir ufuk arayışımız, eski kabuller dünyamızın değişimini zorunlu kılmıştır. 1860'tan başlayıp 21 Nisan 1911'e gelinceye değin yani arı ve duru Türkçe ile edebi metinler de üretilebilir söyleminin Yeni Lisan makalesi ile başarıya ulaştırılması süresince yapılan tüm tartışmalar, aslında Yunus Emre'nin 13. ve 14. yüzyılda mayalandırdığı dile dönüş çabalarımızı gösterir. Bu çabalar, kısa zaman sonra Fuat Köprülü tarafından 1918'de Ahmet Yesevi ve Yunus Emre üzerine yapılan çalışmalarla kayıp kıtamızın keşfi olarak görünürleşir. Yeni Lisan makalesinin taçlandırdığı milli edebiyat anlayışı, toplumumuzca Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin keşfedilmesine olanak sağlamıştır. Bildirimizde, 1860'tan 1911 gelinceye değin "yeni" edebiyat sanatkârlarının dil konusundaki yaklaşımları, yukarıda ifade edilen ölçütler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Açar Sözcükler: Dil, Kimlik, Yunus Emre, Yeni Edebiyat, Dil Tartışmaları, Kayıp Kıta

.

Abstract

The way of existence of being shows itself in language. There is no equivalent in our language for anything that does not exist in our world. The "thing" that has a name for itself in the language comes into being. In this respect, naming refers to the existence of the "thing". Since we make the naming with language, language is the prerequisite for the existence of existence. We cannot confirm the existence of being without language. Language is the area of affirmation, existence, of being. Each language's confirmation of existence in the world depends on its perception of that existence. Although the existence of objects is evident, visible and obvious, the confirmation of their existence in every language with a different name is directly related to this perception. In this respect, every language is a world, or there are as many "worlds" as there are languages. Because each language defines the world (the sphere of beings) according to itself. The language of nations shows the way they perceive and transfer beings. The emergence of all beings perceived in Turkish in literary texts in the 13th and 14th centuries with the possibilities of this language undoubtedly begins with Yunus Emre. The unique universe of Turkish begins to be disturbed first and then pushed out of literary texts, depending on the administrative mind's selection in favor of Arabic and Persian. Turkish, which was withdrawn to the provinces, was removed from the literary texts and those who spoke this language were withdrawn from the

[1] Prof. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mithat.durmus@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8409-5187

administrative centers. The period referred to as Divan literature corresponds to the withdrawal of Turks and Turkish to their own shell, in terms of language philosophy, and their exclusion from the administrative center and art fields.

With the Tanzimat Edict, which had to be officially announced in 1839 - inevitably - the administrative mind and the craftsmen show our detachment from knowledge as the main reason for our backwardness (closing into one's own shell). It is the main effort to bring language and nation to the fore as the fermentation area of knowledge. Thus, our search for a "new" horizon, which began with the "Tanzimat", necessitated the change of our world of old assumptions. All the discussions, starting from 1860 until April 21, 1911, that is, during the success of the discourse that literary texts can be produced in pure and clear Turkish with the New Language article, actually show our efforts to return to the language that Yunus Emre fermented in the 13th and 14th centuries. These efforts soon became visible as the discovery of our lost continent by Fuat Köprülü's studies on Ahmet Yesevi and Yunus Emre in 1918. The understanding of national literature crowned by the New Language article has enabled our society to discover Ahmet Yesevi and Yunus Emre. In our declaration, the approaches of "new" artists of literature from 1860 to 1911 on language have been evaluated in line with the above-mentioned criteria.

Keywords: *Language, Identity, Yunus Emre, New Literature, Language Discussions, The Lost Continent*

"Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr"[2]
"Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarıdır"
Wittgenstein (Utku 2004: 5)

Tanzimat Fermanı'nın ilanını takip eden yıllarda Türk aydın ve sanatkârlarının "yeni" ile irtibat kurma çabası içine girmiş olduğunu ve bu "yeni" dünyadaki işlevsellikleriyle ön plana çıkmış unsurları kendi topraklarına taşıma arzusuna giriştiklerini görürüz. 19. yüzyıl özellikle Osmanlı-Türk toplumu için bir bakıma dünyaya bakışın değiştiği bir yüzyıl olur. İlan edilen fermana tanzim / düzenleme adlandırmasının verilmiş olması da bu bakımdan dikkat çekicidir. Fermanda ilan edilen *adalet*, *eşitlik*, *hak*, *hürriyet* açar sözcüklerine bağlayacağımız unsurlar ve bunları gerçekleştirmek üzere temellendirilecek düzenlemeler "yeni" anlayış ve bakışı içinde taşır. Bu bakışı ilk kavrayan kişi olması bakımından öne çıkan ve yöneldiğimiz batıyı görerek ilk deneyimleyen İbrahim Şinasi[3], dönemin batı toplumlarında gördüğü ilerlemeye matuf değerleri, kendi coğrafyasına aktarma çabasına girişir. Tanzimat Fermanı'nın ilanındaki etkin isim Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı kasidelerde kullandığı kimi kavramlar da ilk kez kültür dünyamıza girmiş olur. Bunlar içinde özellikle "reis-i cumhur" ve "medeniyet" ile "akıl" ve "millet" kavramları dönemi içinde olduğu gibi konumuz itibariyle de önemlidir.

Her şeyden önce İbrahim Şinasi'den önceki beğenilerimiz gibi değer atfettiğimiz pek çok unsur "eski", İ. Şinasi'den sonraki değer atfedeceğimiz şeyler ise "yeni/ cedid" olarak tanımlanmaya başlayacaktır. Dilden beslenerek şekil bulan kendilerinden önceki edebiyat da artık "eski" konumuna yerleştirilmiştir. Yeninin konumlandırılması, eskinin yıkılmasını zorunlu kılacağından, dile ilişkin yaklaşımlar da kırılmaya başlar.

Bir yanda matbaanın aktif kullanıma girmesi, gazeteciliğin yaygınlık kazanması; diğer yanda ise İbrahim Şinasi'nin kültür dünyamıza taşıdığı kavramların kamuoyu ile paylaşılmak istenmesi ile

[2] İbrahim Şinasi'den alıntılanan metin için bk.: (Kaplan- Enginün- Emil, 1978: 490-491)
[3] Geniş bilgi için bk.: (Akıncı 1962:48 s.)

devlet erkinin fermanda ileri sürdüğü ilkelerin uygulamaya konulabilmesi için halk ile saray / merkez ile taşra arasındaki boşluğun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bütün bunlar doğal olarak dili de etkileyecektir. İbrahim Şinasi'nin yukarıda adını andığımız kavramları kamuoyu ve izler çevreye açmak için yöneldiği dili sadeleştirme düşüncesi Türkçe'nin ihmal edilmişliğinin de ortadan kaldırılmasına ilişkin kapıyı açmış olur. Taşra olarak vasıflandırılan "millet"in de gündeme alınmış olması, dil-millet bağıntısını tartışma konuları arasına dâhil eder.

Bu dönemde şair/ yazar çevrenin üzerinde en çok durduğu konu dil ve millet kavramları etrafında kümelenir. İ. Şinasi'nin *Tercüman-ı Ahval Mukaddimesi*'nin, *Durûbı Emsâl-i Osmaniyye*'sinin, Ziya Paşa'nın *Şiir ve İnşâ*'sının, Namık Kemal'in *Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazâtı Şamildir* makalesinin yanı sıra Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmanî;* Süleyman Paşa'nın *İlm-i Sarf-ı Türkî,* Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kavâ'id-i Osmaniyye (Kavâ'id-i Türkiyye)* ve Şemsettin Sami'nin *Kâmûs-ı Türkî* gibi eserleri bu çerçevede vücut bulur. Ancak bu dönemdeki söylemler genellikle dile ilişkin sorunsalların belirlenmesi ve ilk tepkiselliklerin gösterilmesi şeklinde kendisini gösterir. Örneğin Namık Kemal, *Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazâtı Şamildir* makalesinde; *"Ekser erbâb-ı kalem yazdığını söylemekten ve söylediğini yazmaktan hayâ eder."* (Kaplan-Enginün-Emil 1978: 490-491) derken *Celal Mukaddimesin*'de de; *"İki sayfalık bir yazı okumak için seksen defa Kamûs'a veya Burhan'a müracaat mecburiyetinde bulundurmak niçin marifetten madûd olsun."* (Timurtaş 1963:87) diyecektir. Dilsel kendilik açısından bu ifadelere dönülmüş olması, dönemi itibari ile son derece önemlidir. Çünkü dil ile birlikte millet ve kendilerinin kim olduğu sorularına karşılık aranırken Osmanlı adlandırmasının yanlışlığına da değinilecektir. Namık Kemal millet, dil-edebiyat, zevk ve milliyet kavramlarını; *""Edebiyatsız millet dilsiz insan kabilinden olur. Filhakika tarih-i medeniyeti nazar-ı hikmetle mütalaa edenler edebiyatın muhafaza-i milliyete olan tesirine her milel-i muntazamayı bir delil-i nâtık bulmuşlardır… Edebiyatın rabıta-i milliye ait olan hizmetinden ise o kadar mahrumuz ki… (…) Devr-i Mahmudî şuarasının Türkçeleştirdikleri şey yalnız alfazdır. Yoksa tasavvurlarının âsâr-ı Acemden yine zerre kadar farkı bulunmaz; yine divanlarında dağlı lâlelerden, yakası yırtık güllerden, feleğe benzer nilüferlerden, kıl kadar bellerden, yılan gibi saçlardan, servden uzun 'gul yabani gibi' boylardan, kılıç gibi kaşlardan, ok gibi kirpiklerden, hançer gibi gamzelerden, benefşe veyahut zümrüt gibi bıyıklardan, su kenarında bitmiş çemen gibi saklardan, hiç yok ağızlardan, tuzlu dudaklardan, kuyu gibi çene çukurlarından, deryadan ziyade kanlı yaşlardan, dünyayı yakacak kadar ateşli ahlardan, üzerlerine pamuk yapışmış iğrenç yaralardan, sihirbaz kalemlerden, batmanla şarap içen sarhoşlardan, tımarhaneden boşanmış gibi sokaklarda çıplak gezer ve bağırarak göğsünü döver âşıklardan, bir dilberin saçına tarak olmuş parça parça gönüllerden geçilmez."* (Kemal 1303; Levend 1962: 159-160) cümleleri ile tanımlarken, Şemsettin Sami bir sonraki hamleyi yaparcasına; *"Bu lisanla mütekellim olan kavmin ismi "Türk" ve söyledikleri lisanın ismi dahi "lisan-ı Türkî"dir."* (Sami 1880; Timurtaş 1963: 89) diyecektir.

Dönemin bir başka ihtilalci ruhu olan Ali Suavi, 1866'da önce İstanbul'da, sonra Londra'da çıkardığı Muhbir gazetesinde, gazetenin kullandığı dil için *'vatanımızın lisan-ı millisi'* ifadelerine yer verecek ve dili Arapça ve Farsçanın baskılamasından kurtarmak için; *"Muradımız mesele anlatmakken niçin halkı bir de ibare için düşündürelim."* (Ali Suavi 1286/1869: 120) diyerek tepki gösterecektir. Benzer şekilde Muallim Naci de Istılah-ı Edebiyye'de; *"Öteden beri manayı o kadar nazara almayıp letafeti tumturak-ı elfazda arayan erbab-ı kalem tarafından birtakım lüzumsuz tekellüfata boğulmuş olan lisanımızın bu tekellüfattan tecridiyle sadeliğinin, letafetinin izharı zamanı çoktan gelmiştir. Bir söz ne kadar tabii söylenir, ne kadar tabii yazılırsa o derece latif olur. Fesahat, belagat denilen şeylerin tabilikte aranması lazım gelir. Söze tekellüf karıştığı gibi fesahat, belagat aradan çıkar"* (Sevgi- Özcan 1995: 405) der.

Bu türden tepkisel yaklaşımlar belli bir zaman sonra toplumsal bir varoluş biçimi olarak "dil"in bilgiyle ilişkiye girmesine ön ayak olur. Öyle ki yazılan eserlerde terim yanlışları Türkçe duyarlılığa göre eleştirilir. Örneğin Recaizade M. Ekrem'in *Talim-i Edebiyat* kitabının yayımlanması üzerine Süleyman Paşa kendisine bir mektup göndererek şu eleştiriyi yapar; *"Bana kalırsa söylediğiniz lisan Türkçedir. Osmanlıca tabiri sahîh değildir. Osmanlı, sıfat-ı tâbiiyeti bildirir bir ifadedir… Bu lisana efrâd-ı ümmet Türkçe diyor, Avrupa, Asya, Amerika, Avustralya kıtaâtındaki milyonlarca millet de Türkçe diyor. Öyle ise lisanımız Türkçe imiş. Hatta bir ecnebiye Türkçe bilir misin? diye sorarız. Osmanlıca bilir misin demeyiz."* (Parlatır 2009)

Bu dönemde Türkçenin henüz edebi metinlere yansıtılmış yüzü görülememiş olsa da gazete yazılarına, makale metinlerine, araştırma eserlerine tepkisel olarak yansımış olması da son derece önemlidir. Çünkü alışkanlıkların ve beğenilerin kırılmaya başlanacağına dair ilk ipuçları bunlardır. Diğer yandan kalem sahiplerinin Arapça ve Farsçayı çoğunluğun değil merkeze konumlanmış yönetici ve yönlendiricilerin kullandığını ve bunun yanlış olduğunu dile getirmeleri bir dilsel uyanış hamlesi olarak görülmelidir. Örneğin Ahmet Mithat *"Osmanlıcanın Islahı"* başlıklı makalesinde; *"Gele gele Osmanlı kitabeti o dereceyi bulmuştur ki, kaleme alınan bir şeyi ne Arap, ne Acem ve ne de Türk anlamayarak, bu lisan yalnız birkaç zat arasında tedavül eder bir lisan-ı hususi haline girmiş ve azlığın çokluğa tabi' olması darb-ı mesel hükmündeyken, bu azlık çokluğu kendisine tabi' etmek davasına düşerek, nihayet milleti adeta lisansız bırakmıştır"* (Ahmed Midhat 1288/1872: 20-25) diyecektir.

Tanzimat dönemi sanatkârlarının sanatı sosyal yarar ilkesine bağlamış olmaları da dile dönüş çabalarında etkin olur. Bu dönemin yazar ve şairlerinin aynı zamanda yönetsel boyutta erk sahibi olmaları da Türkçeye devlet aklının da yönelimini sağlayacaktır. Öyle ki 1876 Anayasasına devletin resmi dilinin Türkçe olduğu vurgusu taşınacak ve meclis üyeleri ile görev yapacak memurların

Türkçe bilmeleri şarta bağlanacaktır. *"Tabiye-i Osmaniyenin hizmet-i devletinde istihdam olunmak için devlet-i lisan-ı resmisi olan Türkçeyi bilmeleri şarttır."*[4] (Öksüz 1995: 30).

Bu yıllarda dilsel yitimimizin farkına varılmasında etkili olan önemli isimlerden birisi de hiç şüphesiz Şemsettin Sami'dir. Türkçe sözlük çalışmasının dışında *Hafta* dergisi ve *Sabah* gazetesinde yazdığı makaleler ile dilsel uyanışı üst bilince taşır. 1880'de çıkardığı *Hafta* dergisinde yayınlanan *"Lisan-ı Türkî (Osmanî)"* başlıklı yazısında, ilk defa, konuştuğumuz dilin Türk dili olduğunu, buna 'Osmanlı Lisanı' demenin doğru olmayacağını kaydederek; *""Memâlik-i Osmaniyye'de söylenilen lisânların cümlesine elsine-i Osmaniyye denilmek câiz olabilirse de, bunların yerine ve hususiyle ekseriyet- i efrâdı bu memâlikin hâricinde olup, bu devletin te'essüsünden çok daha eski bulunan bir lisâna lisân-ı Osmanî denilmek tarihe ve ensâb-ı elsineye asla tevâfuk etmez."* (Şemseddin Sami 1298: 177; Levend 1962: 165) diyecektir. Yine *Sabah* gazetesinde yazdığı *"İzah-ı Meram"* başlıklı makalesinde yıllar sonra Ömer Seyfettin'in *Yeni Lisan* makalesinde ve başkaca makalelerinde dile getirdiği dilin coğrafi yayılım alanlarına ilişkin vurguyu daha 1898'de şöyle ifade eder. *"…biz bu edebi dilin yalnız Osmanlı ülkesine ait olmasıyla kanaat etmeyip, Kırım'da, Kazan'da, Şirvan'da, Azerbaycan'da, Taşkent'de, Kaşgar'da da konuşulmasını arzu ettiğimizden edebi dilimizin onlarca da kabul edilebilecek bir halde bulunması lazım geldiğine inanıyoruz."* (Sami 1898)

Tanzimat yıllarında başlayan kayıp kıta olan Türkçe'nin yeniden keşfi ve onun metinlere sinmesi yolundaki çabalar edebi kalem kavgalarına, siyasi suçlamalara, bilimsel tartışmalara konu olarak belli bir olgunluğa ulaşarak Servet-i Fünun yıllarına değin devam eder. Bir bunalım nesli olan Servet-i Fünun şair ve yazarları kendi benlerini kaplayan "sis" içinden dünyaya bakarak metinlerini kurarken metinlerin dili de bu sisten geniş ölçüde etkilenir. Dile yansıyan anlam kapalılığı onların dünyalarındaki dışavurumu gerçekleşememiş buhranlarına gönderme yaparcasına derinleşir. Arapça ve Farsça arkaik sözcüklerin kullanılması ile 'tazyikini gittikçe artıran sis' arasında Türkçe yeniden kaybolur.

Dil ile birlikte Tanzimat'la başlayan "halk", "millet" ve "vatan" gibi kavramlar da ikinci plana itilerek Ömer Seyfettin'in öykülerinde sıklıkla eleştirisi yapılan kozmopolit bir yapı ortaya çıkar. Zamanında İbrahim Şinasi'nin dile getirdiği ve ciddi anlamda eleştirildiği (Kaplan 1991: 179); *"milletim nev-i beşer vatanım rûy-ı zemin"* anlayışı bu dönemin bir bakıma sloganı olur. Bir yanda divan şiirinde aşağılanan ve örselenen "Türk" imajı diğer yanda batıda yapılan Türkoloji çalışmaları ile gelişen Türk-severlik yayılımı arasında sıkışmış olan Servet-i Fünun nesli, bireysel ve yönetsel anlamda yaşadıkları sıkışmışlıklarla dış dünyaya sırt dönerler. Servet-i Fünun nesli ile aynı yıllarda eser veren Mehmet Emin Yurdakul, tüm bu sıkışmışlık ve örselenmişlik psikolojisinin baskılaması ile 1897'de *"Anadolu'dan Bir Ses"* olarak yeni bir 'cenk' başlatacaktır. Yazdığı şiirlerini 1900'de

[4] *Kanun-ı Esasi,* Sabah Matbaası, İst.1327 / 1911.

Türkçe Şiirler[5] (Mehmet Emin Yurdakul 1316 /1900) adıyla ve baş kısma dönemin önemli isimlerinin görüşlerini alarak yayımlayınca dil tartışmaları yeniden gündeme gelir.

Rıza Tevfik, *Türkçe Şiirler* kitabının başında yer alan uzun mektubunda, arkadaşı Mehmet Emin'e hitaben: *"Milletin lisanıyla söyleyebilmişsiniz: Herkesten güzel, herkesten şairane söylüyorsunuz… Gönlüme munis olan samiamı okşayan o dilber Türkçe ile söylüyorsunuz."*(Uçman 1984: 276) ifadelerine yer verir. Gerek bu ifadeler gerekse *Türkçe Şiirler* kitabındaki metinler için başta Ömer Naci olmak üzere pek çok isim itiraz eder[6].

Dilsel bilinç yitimine uğramış Ömer Naci'nin Rıza Tevfik'e yönelttiği eleştirilere Rıza Tevfik'in verdiği cevap Ömer Seyfettin'e gelinceye değin dil konusunda aydın sınıf içinde değerlendirilen sanatkârların dilsel bilinç yitimine nasıl uğradığını göstermesi bakımından önemlidir. Adı geçen yazısında Rıza Tevfik, Ömer Naci'ye şöyle seslenir: *"Anasından öğrendiği bir Türkçeyi anlayamayacak bir Türk, Acem ve Arapça vasf-ı terkibiler ile o lisanı edibanemizi anlayacaksa beis yok. Çin'ce dahi yazabilirsiniz."*(Rıza Tevfik Bölükbaşı 1905: 1-6).

Henüz Ömer Seyfettin'in *"Yeni Lisan"* makalesi yayımlanmadan önce başlayan bu tartışmalarda Türkçe'ye karşı duruş sergileyenlerin nasıl bir dilsel yitime uğradığını görmek olasıdır. Süleyman Nazif'in; *"Lisanını seven bir Osmanlı Türkü hiçbir vakit hatavat-ı terakki yerine ilerleme adımlarını isnat edemez."* (Süleyman Nazif, 1909) ifadeleri ile Tevfik Fikret'in 1899'da yazdığı *"Tasfiye-i Lisan"* başlıklı makalesindeki; *"…lisan nasıl tasfiye edilecek? Osmanlıcanın yüzlerce seneden beri alışmış olduğumuz Arabi ve Farsi kelimelerini terkiplerini kaldırarak yerine Türkçelerini koymak suretiyle mi? Bu epeyce bir zaman için tevlit-i garabetü müşkilat etmekten başka bir şeye yaramaz. Şimdi ne yapacağız? Sırf Türkçe mi yazacağız? Zannetmem ki bu mümkün*

---

[5] Şair, kitabının yayımlanmasından sonra *Bağçe* dergisinin 1324 / 1908 tarihi sayısında bu kitabında yer alan şiirlerde kullandığı dil hakkında şunları söyler; *"Ben eski edebiyattan iki yoldan ayrıldım. Bunlardan birincisi yazış, ikincisi vezindir. Çünkü yazışla, vezinle birleşemedim. Çünkü umum Türklere karşı şimdiye kadar geciken bir işi ancak bu yolda yazarsam görebileceğim. Onlarla vezinden ayrıldım, çünkü bu yola yazılan şiirlerin parmak hesabından başka bir yolda söylemeye dili dönmüyor. Bir parça anlatayım: üslup yahut yazış nedir? Tabiatın, insanlığın ruhta yahut beyin ve yürekte uyandırdığı birtakım düşünceler ve duyguları başkalarına anlatmak sanatıdır ki bu her şairin yaradılışına ve içinde bulunduğu âlemin kendisine gönderdiği şeyleri duyuşuna göre olur. O halde ben ne yolda yazı yazmalı idim? Gözleri ilk açılışında bir balıkçı kulübesinin islı çatılarına ilişen ve nenesinin söylediği ninni seslerini dalgaların uğultuları boğan bir balıkçı oğluna nasıl yazmak yaraşırsa işte öyle! Ahalinin düşüncelerini kendi beyninde, duygularını kendi yüreğinde duyan ve o cahil ana-baba arasında eline alıp okumak için yazılmış bir kitap bulamayan, yüzü okşamak için arınmış bir el, zayıf ruha kuvvet vermek için karşısında bir kuvvet bulup göremeyen bir avam evladına nasıl yazı yazmaksa işte öyle! Vatanın kendisine öğrettiği şiirleri öğrenemeyenlere öğretmek ve elindeki çerağı onu elde edemeyip karanlıkta kalanlara göstermek kendisinin borcu olan velhasıl kendi kanını taşıyan ve kendi diliyle konuşan, kendi düşüncesi ve kendi duygusuyla yaşayan bütün hemşerilerine karşı bir iş görmek isteyen bir Türk'e nasıl yazmak lazım gelirse işte öyle! Mademki aşağıda bulunanları yukarıya doğru çıkaracağız; o halde onların bulundukları yere inmekliğimiz lazımdır. Acaba şimdiye kadar yazılmış basılmış olan o kütüphaneler dolusu kitaplardan bu adamlar için bir kitap seçip gösterebilir mi? Asla. Altı asırdan beri yalnız şu toprak üzerinde bütün fikirler, bir avuç halkı düşünmüş; bütün yürekler bir avuç halk için çırpınmış; bütün kalemler bir avuç halk için yazmış, beride milyonlarca, yığın yığın zavallılar hep bunlardan uzak kalmışlar.(…) İntibah devri benim açtığım şiir yolu için bana pekiyi kılavuzluk etti. Eğer o zaman, Luter İncil'i milli dil olan Almancaya tercüme etmeseydi halkın düşünmeye alışkanlıkları olacak mıydı? Bu halkın beyinlerine bu alışkanlık gelmeseydi yine o zaman, yine o dille ve halkın anlayacağı bir yolda birtakım milli kitaplar yazılabilecek miydi? Bunlar yazılmasaydı Avrupa bugünkü hale gelebilecek miydi? Tarlalar bellendi, tohumlar saçıldı. Ondan sonra da ekinler devşirildi. Luter Hıristiyanlıkta ne yaptıysa, işte ben de memleketimin edebiyatında onu yapmak istiyorum."*Bağçe, "Türkçe Şiirler-Mehmed Emin Bey'in Kendi Ağzından", *Bağçe*, C. II, s.28, 27 Kanunısani 1324/1908).

[6] Bu itirazlara ilişkin bilgi için bk.: Uçman 1984:275-285.

olsun." (Timurtaş 1963: 90) ifadeleri dönem içindeki genel dilsel yitimi gösterecek örneklerden yalnızca ikisidir.

Servet-i Fünun neslinin edebiyat ve kültür tarihimiz açısından en büyük önemi, kendilerinden önce başlayan dili sadeleştirme çabalarının, millileşme gayretlerinin yoğun bir basınca evrilmesine - kendileri böylesi bir amaç taşımamış olmakla birlikte- hizmet etmiş olmalarıdır. Dildeki aşırılıkları kendilerinden sonraki nesillerin infilakına bir bakıma ortam hazırlar. Servet-i Fünun'un dilsel açıdan bütün büyüklüğü / başarısı belki de budur. Onların dildeki aşırılıkları ile konuya ilişkin girdikleri polemikler zamanla siyasal bir ortama da taşınarak yüksek perdeden eleştirilir. Kemalpaşazade Said (Lastik Sait) tepkisini şiir dili içinde şöyle ifade eder;

"Arapça isteyen Urban'a gitsin,
Acemce isteyen İran'a gitsin,
Frengiler Frengistan'a gitsin
Ki biz Türküz, bize Türkî gerektir."[7]

II. Meşrutiyetin ilanından hemen sonra bu tepkisel yaklaşımlar gittikçe yoğunlaşarak dilsel bilinç yitimiz okur-yazar çevrelerce de konu edinilmeye başlanır. 1901'den itibaren İzmir'de Necip Asım (Türkçü)'ın yazıları[8] bir bakıma Ömer Seyfettin'in kaleme alacağı *Yeni Lisan* makalesinin ön hazırlayıcısı olurken Meşrutiyet sonrasındaki Türk Derneği'nin[9] çalışmaları ile İslamcılık fikir hareketinin yayın organı olan *Sırat-ı Müstakim*'deki yazılar / tartışmalar Genç Kalemlerin uygulamaya geçirecekleri dil ve edebiyat duyarlılıklarını okur-çevre açısından besler. Örneğin Mehmet Akif Ersoy'un 1910'da kaleme aldığı *Hasbihal* başlıklı yazı, dil açısından gelinilen noktayı ve eleştiriyi şöyle yansıtır: *"Türkçe kelimelerin yanı başlarında Arapçaları olmazsa zavallı ümmet-i merhume hiçbir şey anlamayacak! (…) Gazetelerde zabıta vukuatı öyle ağır bir lisanla yazılıyor ki avam onu bir dua gibi dinliyor: "Mehmet Bey'in hanesine leyle'n fürce-yab-ı duhul olan sarik sekiz adet kaliçe-i giran-baha sirkat etmiştir" deyip de "Mehmet Bey'in bu gece evine hırsız girmiş sekiz halı çalmış" dememek adeta maskaralıktır."* (Mehmet Akif 1326 / 1910: 92). Yine *Sırat-ı Müstakim* dergisinde N. Y. imzası ile yayımlanan *"Lisan Meselesi ve Süleyman Nazif Beyler"* başlıklı makalede süreli yayınlardaki dil problemine dikkat çekilerek dile dayalı edebi geçmişe olduğu gibi yayın hayatındaki sürece de itiraz edilir. *"(….) içi boş Edebiyat-ı Aliyye'nizden bizi halas edin!..*

---

[7] Metin için bk.: Timurtaş 1963:89; Öksüz 1995: 40.

[8] "Necip Türkçü'nün *Ahenk*'te çıkan *"M. Şeref Bey'e Açık Mektup"* adlı iki yazısıyla *"Türkçe Dilimiz"* konulu 16 uzun makalesi (Hizmet, 1901), daha sonra Milli Edebiyat Akımının başlıca ilkeleri olarak düşünce özlerini gereğince açıklıkla ortaya koyar." (Mutluay 1973:73) Not: Necip Türkçü hakkında geniş bilgi için bk.: (Huyugüzel 1987: 240).

[9] Bu derneğin kurucuları arasında yer alan Ahmet Hikmet Müftüoğlu, *"Dilimiz"* başlıklı yazısında Ömer Seyfettin'i 1911'de dile getireceği dilsel kaygıları Türk Derneği aracılığı ile dile getirmiş, ancak bu dönemdeki tartışmalar dilsel kaygıların bir bakıma ön hazırlayıcısı konumunda kalmışlardır. Ömer Seyfettin'in dil konusunda ileri sürdüğü fikirler, edebi metinlerde de örneklerine ulaşınca tartışmaların tükenmeye yüz tutmasına ve Türkçenin bu tartışmalardan olumlanan sonuçlarla çıkmasına zemin hazırlar. Ahmet Hikmet Müftüoğlu, ilgili yazısında şunları ifade etmektedir; *"Bir düzgün lisan, bir muntazam ordu kadar bir milleti, bir milliyeti saklar, esirger."* (Metin alıntısı: Paçacıoğlu, 2011: 10).

Hayat-ı siyasiye ve içtimaiyyemize aksetmesi lazım gelen matbuatın başından çekilin!.. Yahut lafzen bizim anladığımız lisanla yazın…"(N. Y. 1325/1909).

Dil konusunda Tanzimat'tan beri süregelen tartışmalar, çok az sayıda edebi metne yansımış çoğunlukla gazete veya dergi sayfalarında kala kalmıştır. Bu dönemde daha çok bir kavram kargaşası içerisinde gördüğümüz Tanzimatçılar, geleneksel *"yazı diline karşı yaptıkları çıkışlara rağmen, eski şekle bağlı kalmaktan, kendilerini kurtaramamışlardır. Her ne kadar Osmanlıca tabiri yanında, Türkçe tabirini de kullanmış olsalar bile, yine de Arapça ve Farsçayı Türkçe için önemli bir kaynak olarak görmeden edememiş ve bu düşüncelerinden sıyrılamamışlardır"* (Öksüz 1995:33). Dolayısıyla tepkiden ve yakınmadan öteye geçemeyen kalem kavgaları tartıştığı dili estetik düzlemde işler kılamaz. Ancak Ömer Seyfettin'in *Yeni Lisan* makalesi ile başlattığı ve adına milli edebiyat denilen Türkçenin yazı ile buluşturulmasındaki başarının arkasında da bu kalem kavgalarının etkisi olduğu yadsınamaz. Ömer Seyfettin'in ve arkadaşlarının başarıya ulaşmasında şu üç temel unsur önemlidir. Birincisi Ömer Seyfettin'in aynı içerikte söylediklerini edebi metinlerle desteklemesi; ikincisi önceden başlayan bu tartışmaların önemli bir aydınlanmanın kapısını açmış olması; üçüncüsü ise II. Meşrutiyet sonrasında "öteki" aracılığı ile yaşanan toplumsal, siyasal, kültürel pek çok olayın ayrışmayı derinleştirmiş olması.

Balkan ulusları Osmanlı tebaası olduğu dönemde dahi, dil ve soy kimliğine sahipken[10] ne yazık ki Türk ulusu bu uyanışı onlardan çok daha sonra yaşayacaktır[11]. Balkan uluslarının kendi kaderlerini çizme yolundaki savaşımına tanık / muhatap olan Osmanlı bürokrasisi de imparatorluk içerisindeki büyük çoğunluğu oluşturan Türklerden yana tavır alarak Türklük düşüncesine yönelir. Bu bağlamda Genç Kalemler'in girişimini ülkenin gidişatından kaygı duyan, yerli nitelikli *'yaratıcı azınlık'*ın (Türkdoğan 2008: 56) -yani Türk aydınının- varoluş refleksi, kendini arayışı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Dilimizi keşfe çıkarken, ulusumuzu bulmuşuzdur. Bu durum tarihsel ve kökensel kendiliğimizi dil içinde sakladığımızı ortaya koymuştur. Dile dönüş çabaları içindeki aydınların uğraşıları, direnç sergileyen özden uzaklaşmışların kırılmalarını, kopmalarını, direnmelerini, kendiliğin dışına düşen alışkanlıklardan ve öğretilerden kurtulamamalarını su yüzüne çıkarmıştır. Bu çabaların kabullenilmesinde sosyo-politik olayların da önemli etkisi olmuştur. Savaşın yarattığı derin "travma"[12] bilincin sarsılarak açık hale gelmesine öncülük etmiştir. Osmanlı'nın coğrafi sınırları değişirken zihni sınırları da bu savaşlar dolayısıyla değişir. 1860'tan başlayıp 21 Nisan 1911'e

---

[10] Geniş bilgi için bk.: (Gökdağ- Dinçer, 2007: 192; Karpat, 2011: 37).

[11] Türk ulusunun bu geç uyanışını Ömer Seyfettin 1915 tarihli *"Milliyetle Lisanın Kıymeti ve Ehemmiyeti"* başlıklı makalesinde şöyle anlatır: *"Biz de daha milliyetimizi bilmiyorken hiç lisana ehemmiyet vermiyorduk. Ve hatta kendi millî lisanımızı kullanmayı cehalet, kabalık, terbiyesizlik sanıyorduk. En büyük bir adamımız bir mektubunda Türkçe kelimeler yazıp Arabî ve Farisî cümleler sarf edemediği için af diliyordu. Zihnimizde tuhaf bir 'laf ve lügat' mefhumu vardı. Konuştuğumuz ve mânâsını bildiğimiz Türkçe ve Türkçeleşmiş kelimelere 'lâf'; kasidelerden, gazellerden, inşa müsveddelerinden, eski edebiyattan öğrendiğimiz Arapça, Acemce kelimelere 'lügat' diyorduk."* (Ömer Seyfettin, 2001: 376-377).

[12] "Travma" sözcüğünün anlam açılımı için bk.: (Kogan, 2012: 10).

gelinceye değin dil hakkında yapılan tartışmalar, bir yanda milli edebiyat denilen "yeni" bir bakış ufkunu açarken diğer yandan da kayıp kıtalarımızın keşif yolculuğunu hızlandırır. Keşif yolculuğunda kısa bir zaman sonra bulduğumuz iki önemli isim, 1918'de Fuat Köprülü tarafından yapılan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adıyla kamuoyu ve izler çevre ile paylaşılır. *Yeni Lisan* makalesinde dile getirilen düşünsel zemin olmasıydı ne milli edebiyat denilen kendi kaynaklarımıza dönme süreci ne de Ahmet Yesevi ve Yunus Emre olmayacaktı.

Kaynaklar

AHMED MİDHAT (1288/1872), "Osmanlıcanın Islahı", *Dağarcık*, S.1, s.20-25

AKINCI, Gündüz (1962), Batıya Yönelirken Şinasi, Ankara Ünv. DTCF Yay., Ankara: Kurtuluş Matbaası

ALİ SUAVİ (1286/1869), "Lisan ve Hatt-ı Türki", *Ulum,* S.2, 3

BAĞÇE (1324/1908), "Türkçe Şiirler-Mehmed Emin Bey'in Kendi Ağzından", *Bağçe*, C. II, s.28, 27 Kanunısani.

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik (1321 / 1905), "Şair-i Sahib-Meslek Mehmed Emin Beyefendi'ye", *Çocuk Bahçesi*, s.36, 6 Teşrin-i evvel 1321 / 19 Ekim 1905, s.1-6

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız - DİNÇER, Aslıhan (2007), "Balkanlarda Dil ve Kimlik", *Balkanlar El Kitabı*, C. 3, Ankara: Vadi Yayınları

HUYUGÜZEL, Faruk (1987), *Necip Türkçü*, Ankara: KBY *Kanun-ı Esasi* (1327 / 1911), İstanbul: Sabah Matbaası

KAPLAN, Mehmet - ENGİNÜN, İnci - EMİL, Birol (hzl.:) (1978), *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865 - 1876*, İstanbul: İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (1991), *Şiir Tahlilleri I*, İstanbul: Dergah Yayınları.

KARPAT, Kemal H. (2011), *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.

KOGAN, Ilan (2012), *Kendilikten Kaçış Sınırları Yıkmak, Bir-liğe Duyulan Açlık*, (çev.: Banu Büyükkal), İstanbul: İstanbul Bilgi Ünv. Yayınları.

LEVEND, Agâh Sırrı (1962), *Türkçülük ve Millî Edebiyat*, Ankara: TTK Yayınları.

Mehmet Akif (1326 / 1910), "Hasbihal", *Sırat-ı Müstakim*, C.IV, S.92, 27 Mayıs.

MUTLUAY, Rauf (1973), *100 Soruda Türk Edebiyatı (1908-1972)*, İstanbul: Gerçek Yayınları.

N. Y. (1325/1909), "Lisan Meselesi ve Süleyman Nazif Beyler", *Sırat-ı Müstakim*, C. III, s.53, 27 Ağustos.

Namık Kemal (1303), *Bahar-ı Daniş*, İstanbul: Kitabhane-i Ebüziyya.

ÖKSÜZ, Yusuf Ziya (1995), *Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: TDK Yayınları.

Ömer Seyfettin (2001), "Milliyette Lisanın Kıymeti ve Ehemmiyeti", *Bütün Eserleri Makaleleri 1*, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları.

PAÇACIOĞLU, Burhan (2011), "Türk Derneği Tasfiyeci Miydi?", *TÜBİAR*, S.10.

PARLATIR, İsmail (2009), "Niçin Genç Kalemler?", *Türk Yurdu*, S.259, Mart.

SEVGİ, Ahmet- ÖZCAN, Mustafa (hzl.:) (1995), *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, Konya: Star Ofset.

Süleyman Nazif (1909), "Lisan Mes'elesi -Halil Rüşdü Beyefendiye-", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, Y. 1, S.43, 12 Temmuz.

Şemseddin Sami (1298), "Lisân-ı Türkî (Osmanî)", *Hafta*, S.12, 10 Zilhicce, s.177.

Şemseddin Sami (1898), "İzah-ı Meram", *Sabah*, S.3160, 5 Eylül.

Şemsettin Sami (1880), "Lisan-ı Türkî", *Hafta.*

TİMURTAŞ, Faruk K. (1963), *Dil Davası ve Ziya Gökalp,* İstanbul: Fakülteler Matbaası.

TÜRKDOĞAN, Orhan (2008), *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

UÇMAN, Abdullah (1984), "Genç Kalemlerden Önce Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa", *Mehmet Kaplan'a Armağan*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

UTKU, Ali (2004), *Ludwig Wittgenstein (Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe)*, Erzurum: Atatürk Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).

YURDAKUL, Mehmet Emin (1316 /1900), *Türkçe Şiirler*, Kostantiniye.

YUNUS EMRE: İNANÇ VE TURİZM KÜLTÜR ROTASI

Yunus Emre: Faith and Tourism Cultural Route

Mehmet Tahir DURSUN[1], Mehmet YALÇIN[2]

Özet

Yunus Emre, Anadolu topraklarında hem bir ilahi şair hem de bir gezgin olarak tanınmaktadır. Bu özelliğiyle Anadolu illerinde pek çok yere seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu seyahatlerden ve yaşadığı coğrafyadan dolayı bu bölgelerde adına inşa edilen anıt mezarlar ve türbeler bulunmaktadır. Yunus Emre olgusu insanlık için bir kültür, dini bir motif ve tasavvuf temelli bir şair olarak kabul edilmektedir. Yapılan anıt mezar ve türbeler halk için dini inancın, şiirlerin, beyitlerin, Yunus Emre kişiliğinin ve anlayışının önemli merkezleri haline gelmiştir. Zamanla Yunus Emre Haftası, Yunus Emre Anma, Yunus Emre Festival ve şenlikleri gibi etkinlikler de düzenlenmiştir. Bu çalışmada, Yunus Emre ile ilgili türbe ve anıt mezarların yer aldığı destinasyonlar ve etkinliklerin oluşturduğu bir kültür rotası önermek amaçlanmıştır. Kültür rotasının belirlenmesinde haritalar, festival, şenlik ve müzelerin internet sayfaları ile daha önceki araştırmalardan yararlanılmıştır. Önerilen kültür rotasıyla Yunus Emre'nin dini bir kişilikten ziyade Türk dünyası kültürünün önemli bir parçası olarak devam etmesi ve bir turizm unsuru olarak görülmesi hedeflenmektedir. Çalışma sonucunda Yunus Emre'yi tanımak ve yaşadığı coğrafyadaki kültürü deneyimlemek için bir kültür rotası önerilmiştir. Kültür rotasının içeriği, Yunus Emre türbelerinin bulunduğu, Eskişehir, Afyon ve Manisa illerinde bulunan anıt mezar ve müzeler ile festival ve şenliklerden oluşmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Yunus Emre, turizm, kültür rotası.*

Abstract

Yunus Emre is known as both a divine poet and a traveller in Anatolian lands. With this feature, he travelled to many places in Anatolian provinces. Due to these travels and the geography, he lived in, there are mausoleums and tombs built in his name in these regions. The phenomenon of Yunus Emre is accepted as a culture, a religious motif and a Sufi-based poet for humanity. The mausoleums and tombs built have become important centres of religious belief, poems, couplets, Yunus Emre's personality and understanding for the people. In time, events such as Yunus Emre Week, Yunus Emre Commemoration and Yunus Emre festivals were also organized. In this study, it is aimed to propose a cultural route consisting of destinations and activities related to Yunus Emre's tombs and mausoleums. Maps, web pages of festivals, festivals and museums, and previous research were used to determine the cultural route. With the proposed cultural route, it is aimed that Yunus Emre continues as an important part of the culture of the Turkish world rather than a religious personality and is seen as a tourism element. As a result of the study, a cultural route has been proposed to get to know Yunus Emre and to experience the culture in his geography. The content of the cultural route consists of mausoleums and museums in Eskişehir, Afyon and Manisa, where Yunus Emre tombs are located, as well as festivals.

Keywords: *Yunus Emre, tourism, cultural route.*

1. Giriş

Yunus emre, ilahi aşkı, inancı ve hocası Tapduk Emre'ye olan hizmeti ile Anadolu'da çok saygı görmüş bir kişilik olarak kabul edilmektedir. Yunus Emre'nin gördüğü saygı ve sevgi seyahatlerinde uğradığı bölgelerde yaşam biçiminin sahiplenilmesi, şiirlerinin dinlenmesi, ezberlenmesi ve nesilden nesile aktarılmasını ortaya çıkarmıştır. Ölümünden sonra adına pek çok bölgede anıt mezar, türbe ve camiiler inşa edilmiştir. Gerçek mezarına ilişkin her ne kadar kesin bir ispat olmasa da Yunus Emre'nin Eskişehir (Sarıköy), Karaman, Manisa (Kula), Kırşehir (Ortaköy) ve Afyon (Sandıklı) illerinde türbeleri bulunmaktadır (Tatçı, 2011). Bu mezarların doğruluğunu

[1] Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi-DENİZLİ, mtdursun@pau.edu.tr , ORCID: 0000-0003-3907-2469
[2] Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi-DENİZLİ, mehmetyalcin@pau.edu.tr , ORCID: 0000-0003-2040-3424

ortaya koyan pek çok görüş mevcuttur. Her biri için makul derecede kanıtlar sunan pek çok araştırmaya rastlanmaktadır.

Yunus Emre, inancın ve ilahi aşkın kültürel bir unsuru olarak yüzyıllardır Anadolu topraklarında kültürel miras olarak aktarılmaktadır. UNESCO tarafından 750. doğum yılı anısına 1991; ölümünün 700. Yılı anısına da 2021 yılları "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" ilan etmiştir (Resmi Gazete, 2021). Her yıl mayıs ve eylül aylarında Yunus emre festival ve anma günleri düzenlenmektedir. Kültürel etkinliklerin ve inanç merkezlerinin ortaya çıkmasına vesile olan Yunus Emre'ye ait anıt mezarların ve türbelerin bulunduğu bölgeler yerli turistlerin ve halkın günü birlik ziyaretler gerçekleştirmelerine olanak sağlamaktadır. Özellikle festival zamanlarında gecelik konaklamalar, türbe ziyaretleri ve kültürel etkinlikler turistik seyahatlere zemin hazırlamaktadır. Bu çalışmada, Yunus emre türbelerini ve kültürel etkinliklerini kapsayan bir turizm ürünü ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Aynı güzergâh üzerinde bulunan Eskişehir, Afyon ve Manisa illerinde bulunan yunus Emre türbeleri ile düzenlenen festivaller ve anma törenleri kültürel bir rotayı oluşturmuştur. Kültürel rotanın bir turizm ürünü olarak pazarlanması, destinasyon imajı, iç turizm desteği ve kültürel mirasın aktarılması konularında katkı sağlamaktadır.

1. Yunus Emre Türbeleri

Yunus Emre'nin mezarı olduğu iddia edilen çok sayıda anıt mezar ve türbe bulunmaktadır. Alan yazında geçen yerler arasında Eskişehir- Sarıköy, Afyon- Sandıklı ve Manisa-Emre Sultan Köyü yer almaktadır. Bu çalışmada, aynı güzergâh üzerinde bulunan üç türbe ve anıt mezara ilişkin detaylı bilgilere değinilmiştir.

1.1. Eskişehir (Sarıköy)

Yapılan araştırmalarda Yunus Emre mezarı için en eski kanıtlar Eskişehir ilinin Mihalıççık ilçesine bağlı Sarıköy'de bulunduğunu işaret etmektedir. Tarihi kaynaklara göre, Ankara-Eskişehir yolu arasında demir yolu yapımı devam ederken Yunus Emre'ye ait olduğu düşünülen eski bir mezardan kemik kalıntıları geçici bir mezara aktarılmıştır. Mezardan çıkan kemiklerin ve kafatasının altı asır önce yaşamış ve 80 yaşında birine ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, bacak kemiklerinin çömelme alışkanlığı olan birine ait olduğu saptanmıştır (Özkırımlı, 1981). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Vilayetnamesi adlı esere göre, Tapduk Emreye 40 yıl odun taşıyarak hizmetinde bulunduğuna ve bu süre içerisinde pek çok şiir söyleyip, ilahi aşkını dile getirdiğine dikkat çekmektedir. Esere göre, mezarının da doğduğu yere (Sarıköy) yakınlarında olabileceği belirtilmiştir (Gökpınarlı, 1963). Yunus Emre'yi en geniş kapsamlı ele alan ve alan yazına katkı sağlayan Fuat Köprülü ise, Lamii Çelebi'nin görüşleri çerçevesinde, Yunus Emre'nin mezarının, Porsuk ile Sakarya nehrinin kesiştiği bir noktada gömülü olabileceğini ifade etmektedir (Köprülü, 1976). Eskişehir Sarıköy'de bulunan mezarı gerçek olarak kanıtlayan başka bir araştırmada, Yunus Emre Zaviyeleri ile ilgili olarak elde

edilen yedi kaydın üçünün Eskişehir'e ait olduğunu göstermektedir (Ateş, 1991). Yapılan araştırmalar sonucunda kesin bir delil olmamasına rağmen en güçlü görüşlerin Yunus Emre mezarının Eskişehir'de olabileceğini işaret etmiştir (Yetim, 2005).

Görsel-1: Yunus Emre Türbesi (Sarıköy)

Eskişehir'de yer alan eski mezar, üç odadan oluşmaktadır. Yunus emre mezarının üçüncü odada yer aldığı bilinmektedir. 1944 yılında mezarın demiryolu inşaatı nedeniyle başka bir yere taşınması kararlaştırılmış ve eski yapının taşları da kullanılarak yeni mezar inşa edilmiş. Daha sonra tekrar 1970 yılında aynı eksen üzerinde yer alan başka bir yere taşınan mezar bugünkü halini almıştır. Yeni yapı, sekizgen bir plan üzerinde köşe ayaklar üzerinde geniş saçaklı bir tavanla tasarlanmıştır. Yunus Emre'nin türbesi sanduka tipi yapılmış ve kubbenin altına yerleştirilmiştir. Yeni yapının etrafında Yunus Emre'yi anmak için bir tören alanı, müze ve sergi bölümü ile birlikte şiir ve tasavvuf müzik dinletisi için küçük bir amfi yer almaktadır. 1984 yılında bu hali tamamlanmış ve batı girişine yakın bir yere Yılmaz Büyükerşen tarafından bronzdan yapılmış bir Yunus Emre heykeli konumlanmıştır (Önge, 1991).

1.2. Manisa (Kula)

Manisa'nın Kula ilçesinde bugünkü adıyla Emre sultan köyünde eski kalıntılar arasında bir çeşme ve iki hamam ile birlikte bir medreseye rastlanmıştır. Tapduk Emre Türbesi olarak anılan yapı, mimari bakımdan aynı ilde bulunan Saruhan Bey Türbesi ile benzerlik taşımaktadır. Türbe içerisinde bir Yunus Emre'nin hocası olan Tapduk Emre'ye, diğerleri de aile fertlerine ait olduğu ileri sürülen on mezar bulunmaktadır.

Görsel-2: Yunus Emre Türbesi (Manisa)

Yunus Emre'nin elinde baltasıyla Tapduk Emre'ye 40 yıl boyunca odun taşıdığı bilinmektedir. Türbenin kapısında bulunan bir mezarın taşında balta tasviri olduğundan bu mezarın Yunus Emre'ye ait olduğu kabul edilmektedir. Türbenin yapısı, kare biçiminde olup, etrafı kısa duvarla örülüdür. Yunus Emre'nin kabri kare biçimindeki yapının hemen dışında ağacın dibinde yer almaktadır.

1.3. Afyon (Sandıklı)

Afyon ilinin eski adıyla Çayköy olan Yunus Emre mahallesinde, Tapduk Emre'nin kabri bulunmaktadır. Kabir konumu itibariyle iki nehrin arasında yer almaktadır. Belediyeye ait tapu kayıtlarına göre, kabrin bulunduğu 95 m^2'lik alan Tapduk Emre adına kayıtlıdır. Bu bilgiye dayanarak bazı görüşler, Yunus Emre'nin mezarının yine burada hocasının kabrinin yakınında olduğunu belirtmektedir (Atilla, 1967; Kunter, 1991). Ayrıca, Yunus Emre'nin ilahi aşkını ve anlayışını benimseyen müridleri Hacim Sultan, Yalıncak Sultan ve Nasreddin Sultan gibi şahsiyetlerin kabirlerinin de yakın köy ve bölgelerde yer alması bu görüşü desteklemektedir (www.sandikli.gov.tr, 2021). Afyonlu şair Şeyh Hamza yazdığı şiirden bir beyit, Yunus Emre'nin mezarı hakkında destekleyici ipuçları vermektedir (Şeyh Hamza, 1758).

"Çay köyüdür iki dere arası, Yunus Emre'dir O'nun aşinası, Gel sorarsan Tapduk Emre, O'dur hocalar hocası."

Nafahat al-uns tercümesinden bir bilgiye göre, Yunus Emre kabri "iki çayın birleştiği yerin kurbunda (ucunda) yatur" şeklinde başka bir destekleyici kaynak da ortaya çıkmaktadır . Buna göre kabrin bulunduğu yer, şimdilerde Sel çayı ile Çanlı dere arasında olduğu söylenebilir. Yunus Emre mezarının Afyon ilinde olduğuna dair son olarak, Osmanlı döneminde çıkarılan 1880 yılına ait salnamede Yunus Emre'nin ziyaretgahının Afyon Sandıklı ilçesine yer aldığı belirtilmiştir.

Görsel-3: Yunus Emre Türbesi (Sandıklı)

Sandıklı ilçesinde yer alan türbe Eskişehir'deki mekanla benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde eşkenar bir kubbenin altında yer alan sanduka tipi mezarın etrafını ziyaret yeri çevrelemektedir (www.sandikli.gov.tr, 2021).

2. Yunus Emre Kültürel Çekicilikler

2.1. Yunus Emre Müzesi

Yunus Emre Müzesi, Eskişehir'deki Yunus Emre türbesi ve külliyesinin içerisinde yer almaktadır. Müze bugünkü görünümünü 1974 yılında almıştır.

Görsel-4: Yunus Emre Müzesi

Müzenin bölümlerinden birinde, zaviyeye ait beratlar ve muhasebe koçanları bulunmaktadır. Ayrıca, Yunus Emre mezarlarının taşınması sırasında çekilen fotoğraflar ve Yunus Emre'nin yaşamına dair bilgi aktarıcı eserler sergilenmektedir. Müzenin diğer bölümlerinde de bölgeye ait etnografik öğeler, Yunus Emre'nin yaşadığı döneme ait ev eşyaları, tesbih, seccade, giyecek, tarımsal araç gereçler ve Selçuklu döneminden kalma taş süslemeleri bulunmaktadır (www.yunusemre.net, 2021).

2.2. Yunus Emre Haftası

Yunus Emre kişiliğini anma, onun değerlerini ve şiirlerini öğrenme, gelecek nesillere aktarma amaçlarıyla her yıl 1-7 Mayıs tarihleri arasında Yunus Emre Haftası kutlanmaktadır. Yurtiçi ve yurt dışından Yunus Emre türbelerine yapılan çok sayıda ziyaretten dolayı zamanla küresel bir özellik kazanarak anma etkinliği "Uluslararası Yunus Emre Kültür ve Sanat Haftası" olarak kutlanmaya devam etmiştir. Ayrıca, Yunus Emre adına ülkenin farklı bölgelerinde özellikle türbelerin yer aldığı şehirlerde Yunus Emre Festivalleri düzenlenmektedir. Bunlardan biri de Eskişehir'de yapılan Yunus Emre Festivali'dir. Festivalde, tasavvuf ve ilahi dinletilerin yanı sıra Yunus Emre'nin hayatı, inancı, ilahi şiirleri ve yaşama dair öğretileri ziyaretçilere sunulmaktadır. 2019 yılında yapılan festivalde, dinleti, şiir ve fotoğraf sergisi, kuran tilaveti, yunus emre ile okuma ve kortej yürüyüşü gibi etkinlikler gerçekleştirildi. (www.eskisehir.ktb.gov.tr, 2021).

3. Kültür Rotaları

Kültür rotaları, bir güzergâh üzerinde bulunan bölgelerin benzer kültürel ve doğal miras ile ilgili farkındalık yaratma ve geleceğe taşıma, koruma ve tanıtma fırsatı sunmaktadır (Kavak, 2019). Kültür rotası kavramının ortaya çıkmasına yönelik ilk tanımlamalar, UNESCO ve ICOMOS uzmanlarının bir araya geldiği "Kültürel Mirasımızın Bir Parçası Olarak Kültürel Rotalar" başlıklı toplantısında gerçekleşmiştir (Karataş, 2011). Ayrıca, Avrupa Konseyi'nin kültür rotalarını kültür benliğinin oluşması ve gelişmesi için bir araç olarak görmesi bu kavramın önem kazanmasına katkı sağlamaktadır (Durusoy, 2016).

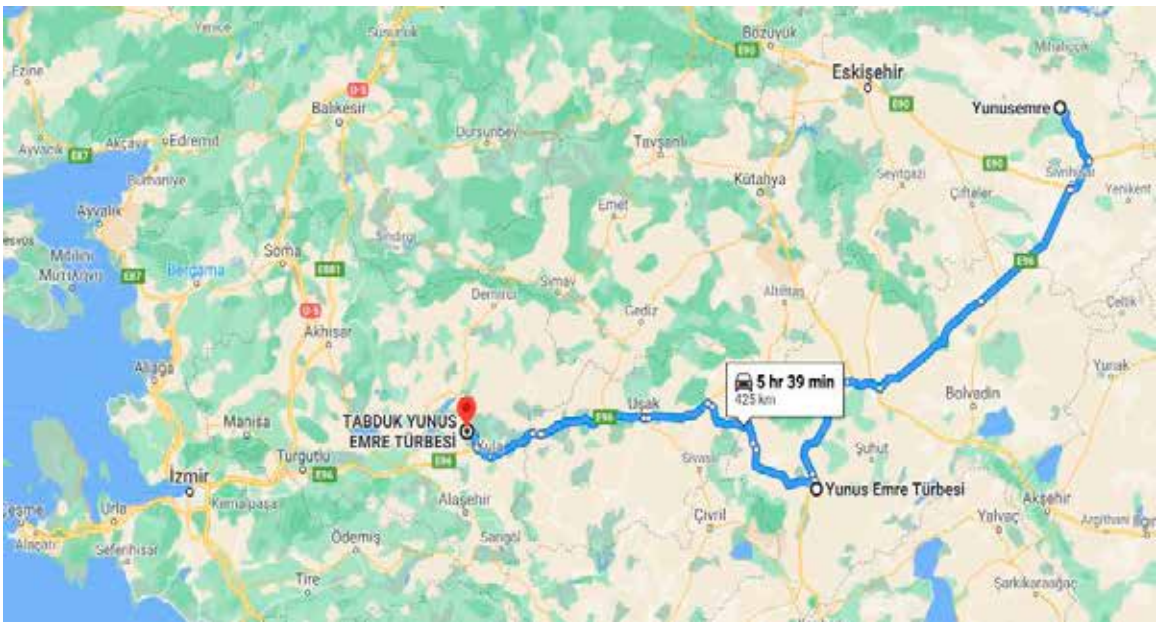
Kültür rotaları, tarihi bakımdan ve yapay olarak hazırlanan rotalar olarak iki kategoride açıklanabilir. Tarihi rotalar, inanç, ticaret, savaş ve göç ile birlikte geçmiş şahsiyetlerin yaşamlarını içeren destinasyonları ifade etmektedir. İpek Yolu, İstiklal Yolu, Hac Rotası ve seyahatnameler bu tür rotalara örnektir. Yapay rotalar ise, aynı güzergâh üzerindeki çekim unsurlarını bir araya getirerek turizm ürünü oluşturmak ve sürdürülebilir kalkınma kapsamında kültürel öğeleri korumak amacıyla geliştirilmektedir (Kavak, 2019). Bu amaçla düzenlenen rotalar, kültürel mirasın aktarılmasına ve bilinirliğinin artmasına imkân tanımaktadır.

4. Yunus Emre: İnanç ve Turizm Kültür Rotası

Bu çalışmada, Yunus Emre kişiliği ve kültürü içerikli bir turizm rotası oluşturmak amaçlanmıştır. Kültür rotasında yer alan türbeler, anıt mezarlar, müze ve kültürel çekiciliklere değinilmiş ve yaklaşık iki gün sürecek bir Yunus Emre Kültür Rotası ortaya çıkarılmıştır. Kültür rotasını Eskişehir, Afyon ve Manisa illerinde bulunan Yunus Emre anıt mezar ve türbeleri oluşturmaktadır. Eskişehir ilinde bulunan türbe ve mezar içerisinde bulunan müze, sergi alanı, tören alanı ve festival dolayısıyla rotanın en kapsamlı destinasyonu olarak değerlendirilebilir. Kültür

rotasının yer aldığı türbeler arasındaki mesafeler ve toplam uzaklık incelendiğinde, Eskişehir'den başlayan turun 425 km uzaklıktaki Manisa türbesinde son bulduğu anlaşılmaktadır. Afyon-Sandıklı'da bulunan türbe bu rotanın ortasında yer alarak 227. km'de bulunmaktadır (Görsel-5).

Görsel-5: Rota Haritası



Önerilen inanç ve turizm rotası Eskişehir-Afyon-Manisa şeklinde ilerleyen bir güzergahı içerse de bu rota tam tersine de işleyebilir. Kültür rotasında bulunan destinasyonların her birinde de Yunus Emre'ye ait kültürel ve tarihi değerler bulunmaktadır. Bu değerler bölgenin yönetim kurumları tarafından turizme açılmış ve birer ziyaretgah niteliği kazandırılmıştır. Bu türbe ve mezarların tanıtım faaliyetleri de aynı şekilde bölgenin kültür ve turizm müdürlüklerince yürütülmektedir. Yunus Emre Rotası, potansiyel bir turizm ürünü olarak Yunus Emre kişiliğine, şiirlerine, yaşam felsefesine ve tarihi kalıntılarına karşı ilgi duyan ziyaretçilerine özel ilgi turizmi kapsamında bir deneyim sunabilir.

Turizm, kitlesel olmaktan ziyade özellikle son yıllarda bireysel faaliyetlere doğru değişim göstermektedir. Özel ilgi turizm türlerinin daha çok tercih edilmesi, farklı deneyim ve arayışların ve turist davranışlarının ortaya çıkması yeni turizm trendlerine ve yeni turizm türlerinin de araştırılması zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada inanç turizmi kapsamında gezgin grupların ve tasavvuf mekanlarına ilgi duyan bireylerin ilgisine hitap eden bir kültür rotası önerilmiştir. Bu kültür rotasında üç farklı destinasyonda yer alan Yunus Emre türbelerinin yanı sıra 1-7 Mayıs tarihlerinde düzenlenen anma etkinlikleri ve festival ve bir müzeden oluşan turizm çekicilikleri dahil edilmiştir.

Sonuç olarak, Yunus Emre kültürünün aktarılması, tanıtılması ve bir turizm içeriği olarak sektörde yer edinmesi önerilen kültür rotasıyla bir niş pazar özelliği ile uygulamaya katkı sağlayabilir. Bu rota üzerinde turlar düzenleyecek turizm profesyonelleri turistik ürünlerine güzergâh üzerindeki hediyelik eşya, yunus emre hatıra ürünleri, tasavvuf müziği dinletileri ve okuma etkinlikleri gibi çeşitli unsurları da turistlerin beğenisine sunabilirler. Bu çalışmadaki kültür rotası, önerilen üç anıt mezar ile sınırlıdır. Yunus emre ile ilgili aynı şehirde yer alan diğer turistik çekiciliklerle kültür rotası hem zaman hem de mekânsal olarak genişletilebilir.

Kaynakça

ATEŞ, Ibrahim, (1991). "Yunus Emre'nin Vakıf İlkeleri İstikametindeki Düşünceleri ve Zaviyeleri ile İlgili Belgeler", *Diyanet Dergisi*, I, 27: 117-134.

ATİLLA, Osman, (1967). "*Büyük Mutasavvıf Yunus Emre'nin Mezarı Sandıklı'dadır.*", Kocatepe Gazetesi, Afyon, S. 616, 30 Ağustos 1967, s. 3.

ÇELEBİ, Lamii, (H-1270). "*Nefahâtü'l Uns Tercemesi*", Istanbul Matbaa-i Amire.

DURUSOY, Elifnaz, (2016). *Tarihi Yoldan Kültürel Rotaya: Milas ile Labraunda Arasındaki Yolun Korunması ve Yönetimi.* Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

GÖLPINARLI, Abdulbaki, (1963). "*Yunus Emre ve Yattığı Yer*", Eskişehir: Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları.

KARATAŞ, Esra, (2011). "The Role of Cultural Route Planning in Cultural Heritage Conservation The Case of Central Lycia". (Yüksek Lisans Tezi). Fen Bilimleri Enstitüsü, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

KAYA, Doğan, (2000). Yunus Emre'nin Ortaköy'deki Mezarı Üzerine Düşünceler

KAVAK, Muhammed, (2019). "*Frig Yolu'nun Turizm ve Kültür Rotası Açısından Değerlendirilmesi*", (Yüksek Lisans Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ege Üniversitesi, İzmir.

KÖPRÜLÜ, Fuat, (1976). "*Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar*", Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

KUNTER, Halim Baki, (1991). *Yunus Emre, Bilgiler-Belgeler,* 2. Baskı, Eskişehir.

ÖNGE, Yılmaz, (1991). "*Yunus Emre'nin Makamları (Anıt-Mezarları)*", 103-116.

ÖZKIRIMLI, Atilla, (1981). *Yunus Emre Gerçeği*, Hürriyet Gazetesi, Mart, Sayı:4.

TATÇI, Mustafa, (2011). "Yukarı İllerde Bir Gezgin Derviş: Yunus Emre (Azerbaycan Notları)", *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Dergisi.* 58: 155-170.

YETİM, Fahri, (2005). "Yunus Emre'nin Kabri ile İlgili Görüşler Üzerine", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, I, 6: 171-185.

Yunus Emre Türbesi. (2021). http://www.sandikli.gov.tr/yunus-emre-turbesi, (e-erişim 18.05.2021).

Yunus Emre Kültür ve Sanat Haftası. (2019). https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-235522/yunus-emre-kultur-ve-sanat-haftasi-programi-5-10-mayis-.html, (e-erişim 18.05.2021).

Yunus Emre Müzesi. (2021). http://www.yunusemre.net/muzesi, (e-erişim 18.05.2021).

GÖÇEBE DÜŞÜNMEK VE YERSİZ YURTSUZ YUNUS EMRE

Nomading Thought and Deterritorial Yunus Emre

Ali DUYMAZ[1]

Özet

Geçen yüzyılın başlarında başlayan Yunus Emre ile ilgili bilimsel ölçekli araştırmalarda bugün dahi sonuca bağlanamayan pek çok tartışma konusu mevcuttur. Memleketi, yüzyılı, mezar ve makamları gibi… Yunus Emre ile ilgili ilk araştırmalardan başlayarak hafifleyerek olsa da günümüze kadar ulaşmış tartışmalı hususlardan birisi de onun "nereli olduğu" meselesidir. Yunus Emre'yi sahiplenme yarışındaki kentlerin tarihsel ve coğrafî belge ve bilgiler üzerinden Yunus Emre'ye mekân ve zaman biçme çabaları hız kesmeden sürmektedir. Resmî nitelikli çalışmaların çoğu Yunus Emre'yi Eskişehir'e bağlarken bazı tarikatlar üzerinden Yunus Emre'ye isnat edilen kabir ve makamlar mevcuttur. Bildirimizin konusu Yunus Emre'nin nereli olduğu, nerede yaşayıp öldüğü veya kabrinin nerede olduğu şeklinde tartışmalı konulara değinmek değildir. Bu bildiride Yunus Emre'nin Gilles Deleuzei ile Felix Guattari'nin ifadesiyle "göçebe düşünmek" ve "yersiz-yurtsuz oluş" kavramlarıyla izah edilebilecek yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yunus Emre'nin "göçebe düşüncesi", varılacak bir menzil ve hedeften ziyade "yolda olmak", "istikamet üzere olmak" gibi kavramlara daha yakın durmaktadır. Kendi ifadesiyle Yunus Emre, bir "yol eri"dir. Bilinç düzeyinde kendilik iddiasından uzak duran, özne olmayan Yunus Emre, her türlü somut ve fani varlıktan uzak durduğu gibi mekânsal bağlamda da belki hiçbir zaman varılamayacak, ulaşılamayacak bir "mükemmel" ve "mutlak" hedefe doğru giden yol üzerindedir. Bu bildiri, Yunus Emre'nin kendi şiirlerinden hareketle "yersiz-yurtsuz" bir "yol eri" oluşu üzerinde değerlendirmeler ve yorumlar içerecektir.

Anahtar Kelimeler: *Yunus Emre, göçebe düşünme, tasavvuf, yersiz yurtsuzluk.*

Abstract

There are many topics of discussion about Yunus Emre, which started at the beginning of the last century, that have not been concluded even today. Like his hometown, century and tombs... Although it has eased since the initial investigations about Yunus Emre, one of the controversial issues that has survived to the present day is the issue of "where he is from".The efforts of the cities in the race to adopt Yunus Emre to give Yunus Emre space and time through historical and geographical documents and information continue unabated. While most of the official work connects Yunus Emre to Eskisehir, there are tombs and authorities attributed to Yunus Emre through some cults. The subject of our paper is not to address the controversial issues such as where Yunus Emre is from, where he lived and died, or where his tomb is. In this statement, Yunus Emre's aspects that can be explained by Gilles Deleuze and Felix Guattari's "nomadic thought" and "deterritorialization" concepts will be tried to be revealed. Yunus Emre's "nomadic thought" stands closer to concepts such as "being on the road" rather than a range and goal to be reached. In his own words, Yunus Emre is a "road man". Yunus Emre, who avoids the claim of self-consciousness at the level of consciousness and is not the subject, is on the way towards an "excellent" and "absolute" goal that can not be reached in a spatial context as well as avoiding all kinds of concrete and mortal beings. This statement will include assessments and comments on Yunus Emre's status as an "deterritorial" "road man" based on his own poems.

Keywords: *Yunus Emre, nomadic thought, mysticism, deterritorialization*

Giriş

Başlangıcından bu yana Yunus Emre araştırmaları doğduğu, yaşadığı, öldüğü mekân ve zaman dilimi ile "divan"ının nüshalarının istinsah tarihi gibi teknik konular üzerine yoğunlaşmış görünüyor. Yunus Emre'nin Türkçesi üzerine yapılan çalışmalar ise kelime analizleri ve karşılaştırmaları noktasında birikti. Ayrıca ilahilerinin içeriği de daha ziyade "tasavvuf" çerçevesinde ele alındı. Bütün bu araştırmalarda daha çok tarihselci ve metin-biyografi merkezli bir

[1] Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, ali_duymaz@hotmail.com, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2890- 2749.

bakış açısının egemen olduğu dikkati çekmektedir. Oysa Yunus Emre'yi oluşturan sosyal çevrenin, muhit ve devrin, Türk kültürünün bütüncüllüğü ve sürekliliği ekseninde daha yoğun ve ayrıntılı biçimde ele alınması gerekirdi. Mesela Yunus Emre'nin yerleşik veya göçebe kültürlere mensubiyeti konusunda pek fazla bir tartışma ve değerlendirme yapılmadığını düşünüyoruz. Bu hususta Türk edebiyatı metinlerini yerleşik ve göçebe hayat tarzlarının etkileri çerçevesinde ele alan araştırmacılardan Mehmet Kaplan'ı ayrı bir yere koyabiliriz. Mehmet Kaplan'ın ilk olarak *Türkiyat Mecmuası*'nda 1955 yılında makale olarak yayımlayıp daha sonra ise *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar* adlı kitabına alınan "Yunus Emre ve Nebatlar" başlıklı yazısı bu çerçevede önemli yaklaşımlar içermektedir. Bu yazıda Yunus Emre'nin şiirlerindeki bitkilerin imge ve simge olarak kullanımına dair örnekler verilerek Yunus Emre'nin hem bir veli tipi olarak hem de yansıttığı yaşam biçimi olarak yerleşik hayat tarzına ait ve mensup olduğu neticesine ulaşılmıştır. Mehmet Kaplan'ın (Kaplan 1955, Kaplan 2006). Göçebe hayatın imge ve simgelerinin hayvan merkezli, yerleşik köy hayatının ise "nebat=bitki" merkezli olduğunu savunan bu yazının üzerinden oldukça uzun bir zaman geçtiği halde konuya dair yeterince tartışma yapıldığına tanık olunamamıştır. Şairin şiirlerinde sözü geçen nesneleri merkeze alarak yapılmış bir çalışma olan Mehmet Kaplan'ın yazısı, yayımlandığı zamana göre oldukça ileri bir aşamayı temsil ediyordu. Ancak bugün yerleşik hayat ya da göçebe/bozkır kültürü kavramları etrafında daha derin çözümlemeler yapılmaktadır. Özellikle Batılı düşünürler ve felsefeciler "göçebe düşünce", "bozkır düşüncesi", "göçebe dağılımı" gibi kavramlarla günümüz insanının içinde yaşadığı durumlara ve sorunlara dair tespitler yapıp çözüm önerileri üretiyorlar. Bu yüzden bu bildiride Yunus Emre'nin yine ve zorunlu olarak ona atfen yayımlanan "divan"ındaki şiirlerinden hareketle onu üreten ve oluşturan muhitin "göçebe"liğe yüklediği soyut bir anlam dünyasının varlığını ve niteliğini sorgulamak istiyoruz.

Günümüzde göçebelik ve yerleşiklik gibi kavramların, insanı saran, kuşatan ve etkileşim içinde olduğu nesneler dünyasının ötesine geçip bir düşünme ve duygulanma hali olduğu kanısı egemen olmaya başlamıştır. Bu konuda ayrıntıya girmeden önce Yunus Emre'nin gerek hayatı hakkındaki menkıbelerde gerekse ölümünden sonra kabir ve makamlar bağlamında bir türlü bir yere bağlanamayışı sebebiyle göçebeliğini sürdürdüğü düşüncemizi de kaydedelim. Söylediklerimize bir dayanak teşkil etmesi bakımından Fuat Köprülü'nün ilk ve öncü eseri olan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın bir dipnotunda yer alan menkıbeyi ve bu menkıbenin kökeninde yer alan ilahi parçalarını imlâsına dokunmadan alıntılamak isteriz:

"Yunus'un birçok manzumelerinde öyle diyar diyar dolaştığını gösteren parçalara rastlanıyor. Mesela: "Gel ey Yûnus-ı bîçâre / Var derdine eyle çâre / Gezin şöyle şardan şara / Yoktur garib benciliyin" parçasında olduğu gibi. Umûmiyetle mutasavvıflar arasında, uzlet ve inzivâyı tercih edenler müstesnâ olmak üzere, çeşitli yerleri gezip dolaşmak, gurbete çıkmak pek eski bir âdettir. Anadolu'da halk arasında Yûnus'a ait pek yayılmış bir menkabe vardır: Gûyâ şeyhi ona her nedense kırk yıl seyahat etmesini emretmiş, o da tamam kırk sene gezip dolaştıktan sonra tekrar şeyhinin

dergâhına gelmiş; "Ana Bacı"yı, yâni şeyhinin zevcesini bularak, şeyhinin kendi hakkındaki fikrini sormuş. O da demiş ki, "Yarın, sabah namazında şeyhin yolu üzerine uzan yat. Şeyh senin kim olduğunu tabi'î bana soracak. Ben de ona Yûnus diyeceğim. Eğer bizim Yûnus mu? diye soracak olursa, anla ki artık çillen dolmuştur". Ertesi sabah Yûnus bu nasihata kulak vererek yola uzanır, şeyhi de "Bizim Yûnus mu?" diye sorunca, artık çillesini doldurduğunu anlıyarak teşekkür için, şeyhinin ayaklarına kapanır ve işte, o günden başlayarak da, şeyhin emir ve müsâadeleri ile o meşhur ilahilerini söylemeye başlar. …" (Köprülü 1976: 269).

Bu menkıbenin Tapduk dergâhına kırk yıl boyunca doğru odun taşıyarak çileyi doldurma şeklinde bir başka varyantı daha vardır. Bu menkıbeden ve tarikatların yapısından hareket eden araştırmacıların Yunus Emre'nin doğduğu, yaşadığı yer ve özellikle de ölümü sonrasında oluşan makam ve mezarlarının değişkenliği bağlamında göçebeliğini onun gezgin dervişliğine ve bu bağlamdaki "çile"ye bağladıkları görülür. Gezgin Türk dervişlerinin din ve tarikatlarını yaymak aşkıyla göçebe Türkler arasına geldikleri ve yeni mefkûrelerini onların anlayacakları bir lisan ve zevk alabilecekleri bedii bir şekil ile yaymağa çalıştıkları (Köprülü 1976: 2) Ahmet Yesevi'den beri bir gerçekliktir. Kimi tarikatlar bu durumu kurumsal bir niteliğe de büründürmüşlerdir. Zaten göçebe ya da dağınık köyler şeklinde yerleşen bir toplum için başka bir "tebliğ" yolu ve yöntemi de düşünülemezdi. Yunus Emre'nin muhatabı olan kitleye uygun bir dil ve söyleme sahip oluşu da bu olguyu doğrulayan temel ögeler arasındadır. Ancak bu gezgin dervişlik durumunun sadece tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkmış özgün ve yaygın bir durum olmadığı, ozanlık gibi daha eskiye uzanan bir geleneğe yaslandığı açıktır. Bu yüzden gezgin dervişliğin/ozanlığın göçebe hayatın ve buna bağlı gelişen göçebe düşünmenin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Dede Korkut Kitabı'ndaki soylamalarda geçen "ilden ile beğden beğe ozan gezer" sözünde saklı gezginliğin bilginin ve haberin yayışına hizmet ettiği gibi "çok gezen çok bilir" ifadesi çerçevesinde bilgi ve haber kaynağı olarak ozanın/dervişin birikimine de destek olduğu açıktır. Yunus Emre için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bir yanda Yunus Emre'yi Hacı Bektaş'a himmet almaya gönderen efsanede veya Köprülü'den alıntıladığımız menkıbede görüldüğü üzere gezgin derviş algısı söz konusu iken menkıbenin diğer bir varyantında kırk yıl aynı tekkeye doğru odun taşıması anlatılır. Bu iki menkıbe, en azından göçebelik-yerleşiklik bağlamında çelişik anlam içermektedir. Bu durum da doğal olarak Yunus Emre'nin göçebeliği hususunda tereddüde mahal verir. Mehmet Kaplan'ın yukarıda değindiğimiz makalesinde "nebatlar" üzerinden ve "veli" tiplemesi çerçevesinde Yunus Emre'yi yerleşik-ekinci hayata bağlamasının gerekçelerinden biri de budur. Yüzeysel bir değerlendirme yaparak Yunus Emre'nin menkıbevi hayatına dair bu iki anlatıyı hem yerleşik hem de göçer toplulukların kendi bakış açıları çerçevesinde ürettikleri iki ayrı menkıbe olarak ele almak da mümkündür. Yahut da Yunus Emre'nin yaşadığı çağı bir geçiş süreci olarak değerlendirip Yunus Emre'yi kuşatan çevrede hem yerleşik veya yarı-yerleşik hem de göçebe bir ahalinin varlığından söz edebiliriz. Bütün bu tespitler Yunus Emre'nin şiir varlığından ve menkıbevi hayatından hareketle güçlendirilebilir. Ancak bu

bildirinin ana fikri, Yunus Emre'nin göçebe yaşamaktan göçebe düşünmeye doğru evrilen bir süreçle birlikte mitik düşünceden mistik düşünceye geçişi de temsil ettiği esasına dayanmaktadır. Bu durum, göçebe düşünme ile tasavvuf arasındaki bağlantıya da ışık tutacak mahiyet taşımaktadır.

Göçebe Düşünme Nedir?

Kentli ve yerleşik hayat, bireyin serbest dolaşım hakkını ortadan kaldıran sınırlar koymuştur. Bu bazen bir ferdi mülkiyet bazen de bir ülke sınırı olarak belirir. Toprak mülkiyeti esaslı arazi, ev, kent, vatan ve ülke kavramları bir yandan insanın zihin dünyasını darlaştıran ve kısıtlayan unsurlar olarak değerlendirilirken öte yandan devlet otoritesinin din destekli kodlamalarıyla kutsiyet de kazanmıştır. Günümüzde ise bu sınırlar kent, sokak, çarşı ve hatta ev içinde bile simgesel işaretlemelerle sınırsız sayıda karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu durum insanı zihinsel olarak da kodlamakta ve sınırlamaktadır. Üstelik kent merkezli hayatı "uygarlık" olarak sunan ve bozkır halklarını nomad/göçebe hatta barbar olarak tahkir eden batılı zihniyetin telkin ve propagandaları da işin bir başka yönüdür. İlerleme çizgisi göçebelikten yerleşikliğe doğru çizilmiş ve toplumsal altşuura medya ve eğitim yoluyla çakılmıştır. Bozkırda genlerine sımsıkı sinmiş özgürlükçü ruhu terk etmeye yanaşmayan ve fakat siyasal erkten de gölge etmemesinden başka bir ihsan istemeyen bozkır Türk'ü göçebe düşünmeye ısrarla devam etmektedir. Her ne kadar kente karşı duran düşünceleri benimseyen insanlara ve gruplara "berduş" denilerek aşağılanmaya uğraşılmış olsa da Türk kültüründe berduş ile derviş arasında gelip giden insan modelinin serüveni önemli bir yer tutmaktadır. Bugünkü geldiğimiz noktada göçebe kavramını metaforik anlamda göçebelerin karakter özellikleri olarak anlamlandırmak doğru olacaktır. Türk kültürünün yaşayarak deneyimlediği bu kültür, Gilles Deleuze ile Félix Guattari tarafından sistemleştirilmiştir. Kısacası "göçebe düşünce" kavramı, Gilles Deleuze tarafından ortaya atılıp Félix Guattari ile birlikte 1980 yılında yayımladıkları *Bin Yayla* adlı eserde kavramsal çerçevesi belirgin biçimde çizilen bir kavramdır. Eser, Türkçeye değişik ad ve biçimlerde çevrilmiştir (Deleuze-Guattari 1990; ayrıca bk. Karadağ 2013). Göçebe düşünce, özgürlük, bağımsızlık, sınıfsızlık, statüsüzlük, mülkiyetsizlik, anonimlik, eşitlik, türdeşlik, kod bozuculuk gibi kavramlarla belirginleşir. Bildirimizde göçebe düşünme kavramının teorik boyutu üzerinde ayrıntılı olarak durup felsefi karmaşaya düşmemek için menkıbevi hayatını ve eserlerini bütüncül bir "text" olarak kabul ettiğimiz Yunus Emre algısı ile göçebe düşünmenin kimi ögeleri arasındaki bağıntılara temas etmek istiyoruz.

Yunus Emre'de Göçebelik Ögeleri

Öncelikle Yunus Emre'nin, konmak, göçmek, gelmek, geçmek, kışlamak, gezmek, durak, menzil, süluk, yol ve tarikat gibi göçebelikle ilişkili sözleri soyutlayıp metafor haline getirerek içsel biçimde göçebe düşünmeyi tasavvufa taşıdığını ifade edebiliriz. En yaygın eğretilemelerden biri

olarak görülen hayat ile ölümü konup göçme simgeciliğine bağlamanın bir göçebe yaşam kalıntısı olduğunu belirleyelim. Bir örnek verelim:

"Bildük gelenler geçdiler gördük konanlar göçdiler

'Işk şarâbın içen cânlar uymaz göçmege konmaga" (Tatcı 2008: 3)[2]

Yunus Emre, Türk göçerlik kültürünün temel niteliklerinden biri olan yayla-kışla hayatına da göndermeler yapar.

"İndük Rûm'ı kışladuk çok hayr u şer işledük

Uş bahâr geldi girü göçdük el-hamdüli'llâh" (236)

"Yaylalar yaylamaz olmış kışlalar kışlamaz olmış" (171)

Yunus Emre'nin yaylamak, yazlamak ve yayla kelimelerini tasavvufla birleştirerek soyutladığı da görülür:

"Dervîşlik yaylasında hareketüm kış ben*üm"* (184)

"Ne ogul vardı ne kız vâhid idük anda biz

Konşıyıduk cümlemüz nûr tagın yaylar iken" (199)

"Hezâr destân olubanı dost bâgını yaylayayın" (229)

Örnekleri çoğaltmak mümkün, ama Yunus Emre'nin şiirlerindeki söz varlığında yayla-kışla hayatına yansımalar son derece açıktır. Onun dervişliği "yaylamak" fiiliyle tanımlaması, bozkır kültürünün etkisinin sürdüğünü veya en azından göçebe Türkmen aşiretleri arasında İslam dininin sufi yorumuna bağlı inançları yaymak açısından bu tür sözleri kullanmak durumunda olduğunu ortaya koyar.

Yunus Emre'de belirgin bir şekilde görülen bir başka kavramlaştırma ise yol metaforudur. Dervişleri ve doğal olarak kendini "yol eri" olarak tanımlayan Yunus Emre, yol sözü ile birlikte bu sözün anlam çevresindeki süluk, tarikat, menzil, durak gibi pek çok sözü kullanır ve bu sözleri tasavvufla sentezleyerek yeni bir anlam alanı oluşturur. Bu "yol" kavramı, "tarikat"ı da içerecek biçimde tasavvuf ile göçebe düşünme arasındaki geçişli bağlantıyı en açık biçimde ortaya koyan bir çizgi oluşturur. Deleuze ile Guattari'nin eserinden bir alıntı ile konuyu açabiliriz:

"Göçebenin bir yurdu vardır, geleneksel bir yolu izler, bir noktadan başka bir noktaya gider, noktaları hiç unutmaz Su noktası, oturma, toplanma, vb. noktalar. Ama sorun göçebe yaşamında sadece netice veya ilke olanıdır. İlk olarak, noktalar yolu belirlese bile, onları belirleyen yollara, yerleşiklerin tersine, bağlı kalırlar. Su noktası terkedilmek üzere vardır ve her nokta bir konak yeridir ve sadece konak yeri olarak vardır. Bir yol daima iki nokta arasındadır, öyle ki, arasında olan tüm dayanağı eline geçirir ve tam bir yönmüş gibi bir özerklikten haz duyar. Göçebenin yaşamı bir intermezzodur." (Deleuze-Guattari 1990: 80).

---

2 Bundan sonraki şiir alıntıları için parantez içinde sayfa numarası vermekle yetinilecektir.

Yunus Emre'nin yolu, tıpkı göçebelerinki gibi sonu bilinmez, rotasız ve zorunlu bir yolculuktur, başka bir ifadeyle bilinen yolu bulmak ve izlemek değil yeni bir yol açmaktır. *"… sûret cân menzilidür"* (34) diyen Yunus Emre, insan hayatını da bir göçebe yolu olarak eğretiler ve canı bu yolun menzili olarak tanımlar. İnsan için *"son menzilün ölmek durur"* (36) diyerek menzilin sonuncusunu işaretler. Birkaç örnek verelim:

"Bu yol uzakdur menzili çokdur
Geçidi yokdur derin sular var" (72)
"Cân bedenden uçıcak menzilinden göçicek
Ol cihâna geçicek göze 'iyân olasın" (203)
"Bî-mekânam bu cihânda menzilüm turagum anda" (239)
"Ne turum var ne turagum hiç yirde yokdur karârum
Hakk'a münâcât itmege bellü yirüm olmaz benüm" (139)
"Turmış ma'rifet söyler erene Yûnus Emrem
Yol eriyle yoldadur yolsuza yoldaş degül" (129)

Bu hususta daha fazla örneklemeye gerek görmüyoruz. Zira tasavvuf edebiyatı ve bu bağlamda Yunus Emre'de "yol" metaforu çok sık, geniş ve zengin bir biçimde kullanılmıştır. Özetle göçebenin yolu, tasavvufun tarikatına evrilmiştir.

Somut yoldan soyut tarikata yönelen Yunus Emre, kırk yıl gezip dolaşarak çile doldurmuş, sonra şeyhince olgunlaştığı tasdiklenince şiir söylemeye başlamıştır. Tasavvufa göre yol, onu olgunlaştıran bir çile olduğu gibi aynı zamanda "göçebe" düşünmeye sevk eden bir olgudur. Yani yolculuk, bir kaçış olduğu gibi bir keşif, bir yenilenmedir. Yunus Emre, önce şeyhinin telkiniyle kırk yıl diyar diyar gezerek yolu öğrenmiş, sonra da yeni bir yol açmıştır. Tanpınar'ın ifade ettiği gibi *"Yunus'un hanedanı kendisi ile başlar."* (Tanpınar 1977) Aslında bu da bir göçebe düşünce ürünüdür. Çünkü Yunus, belirsiz değildir ama bütün kodlamalardan bağımsız biçimde kendi kendini belirlemeyi tercih etmiştir.

Üzerinde duracağımız bir başka husus mekânsızlıktır. Yunus Emre, yersiz yurtsuz olmayı "bî-mekân" ve "lâ-mekân" sözleriyle ifade eder. Lâ-mekân sözünü ise daha ziyade Allah'ın mekândan münezzehliği, mekâna ihtiyacı olmayışı anlamında kullanmayı tercih eder. Tanpınar onun için *"… kendisine seçtiği adıyle çok manalı bir yerde bulunmama sembolüdür."* der (Tanpınar 1978). Yunus Emre'nin üzerinde durduğu temel kavramlardan birisi de mekânsız oluştur.

"'Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur
Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur" (Tatcı: 75)
"Bî-mekânam bu cihânda menzilüm turagum anda
Sultânam tâcıla tahtum Hulle vü Burâg'um anda" (Tatcı: 252)
"Bî-mekânam anun içün dünyede
Kimsene bilmez benüm mekânumı" (Tatcı: 318)

Yunus Emre'nin anlattığı yersiz yurtsuz oluş, bir yere yurda, mekâna, meskene ait olamama durumudur. Yunus Emre, aslında bu durumu bir mecburiyet veya yoksunluk hali olarak değil "âşık" oluşun bir tercihi olarak ifade etmektedir. Yunus'un söz ettiği mekânsızlık günümüz felsefecilerinden Gilles Deleuze'ün "kaygan mekân" dediği duruma denk düşmektedir. *"Yerleşiklerin mekânı duvarlarla, çitlerle, çitler arasındaki yollarla çevrilidir, mekânı pürtüklüdür, halbuki göçebenin mekânı yalnızca çizgilerle işaretlenmiş kaygan mekândır."* (Deleuze-Guattari 1990: 82). Yunus Emre, kaim yani kentte ikamet eden bir kişi değildir, mekânsızdır veya "kaygan mekân" tanımına uyan biçimde "eşik"tedir. Bu mekânsızlık aslında bir oluş değil mekândan kurtulma çabasını içerir. Tanrı'ya ulaşmayı gaye edinen "âşık" cihanı terk etme arzusuyla mekândan kurtulma kaygısı taşır. Bu mekânsızlık durumunu, Yunus Emre'nin gerek yaşarken gerekse ölümünden sonra somut ve kesin bir yere bağlanamayışı durumuna da uyarlayabiliriz. Yunus Emre, tıpkı şiirlerinde dile getirdiği gibi mekân olarak somut bir yere bağlanmayı değil "âşık" olarak gönüllerde yer etmeyi arzu etmiş ve bunu da başarmış bir derviştir.

Burada konuyu daha fazla ayrıntıya boğmamak adına gurbet ve mülkiyet karşıtlığı gibi hususlara girmek istemiyoruz. Ancak Yunus Emre'de "toprak" algısının malik olunan değil ait olunan bir nesne olduğu vurgusuna dikkat çekmek isteriz. Toprak ile mülkiyet arasında yaygın kanının aksine bir karşıtlık ilişkisi kurduğu şu dizeler son derece çarpıcıdır: *"Yûnus 'âkil isen bunda mülke sûret bezemegil / Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmış yatur"* (61). Gurbet ve gariplik konusu da aslında göçebe için doğal bir oluşun tasavvufi bir mana yüklenmesiyle eğretilenmesinden ibarettir. Tanpınar'ın ifadesiyle "Dilimize ve ruhumuza gurbet kelimesini - tasavvuf yoluyle olsa da - aşılayan odur." (Tanpınar 1977). Elbette bütün bu ögelerin ayrıntılı biçimde değerlendirilmesiyle konunun daha çok netleşeceği ve pekişeceği açıktır. Gurbetle ilgili olarak çok bilinen şiirinden bir dörtlük örnekleyelim:

"Hey Emrem Yûnus bî-çâre
Bulunmaz derdüne çâre
Var imdi gez şârdan şâra
Şöyle garîb bencileyin" (224).

Sonuç

Mülksüzlük, gurbet, yolda oluş, mekânsızlık, konup göçme, kodlamaların dışında oluş, sınırsızlık metaforları gibi pek çok kavramsallaştırılmış unsurlar aslında göçebe düşünmenin sonuçlarıdır. Göçebe düşünmede birey özgür, bilhassa toprağa bağlı mülkiyeti reddeden, bağımsız ve doğal bir konumu özümser ve benimser. İşte bu bozkır düşüncesini tasavvufla harmanlayan tasavvuf yolunun kurucularından birisi de Yunus Emre'dir. Göçebelik sözlerini kavramlaştıran, simgeleştiren, metafor haline getirenlerin başında da o gelir. Mekânsızlık, yolda olmak, durak, menzil, süluk, tarikat gibi sözcükler aslında göçebe yaşamın somut sözlerinin soyutlanması,

düşünceye aktarımı sayılmalıdır. Yunus Emre'yi saran nesneler dünyası ve hayat tarzı değişmiş olsa da göçebe düşünce soyutlamalar ve eğretilemelerle tasavvuf çerçevesinde varlığını sürdürmüştür. Onun kendini "bî-mekân", "yol eri" gibi nitelemelerle tanımlaması da bu bağlamda bir metafor olarak kabul edilebilir. Başka bir açıdan "halk", "mülk", "şehir/şar", kalıcılık onda olumsuz kavramlar olarak belirir. Göçebe hayatın somut sınırları içinde sayılmasa da Yunus Emre'nin hali, bir yolda olma halidir, bir yere ait ve mensup olmama halidir. Başka bir ifadeyle o, "kaygan mekân" üzerinde yani eşikte göçebe ruhlu bir birey olarak görünür. Yunus Emre, etik, dini ve politik kodlarla kodlanmış, bu kodları içselleştirmiş bir "özne" değildir, bütün kodların dışında duran ve kelimenin bütün anlamlarıyla özgür ve bağımsız bir "göçebe"dir.

Nomos denilen bozkır töresinden logosa yani yasaya ve özellikle de dinî hukuka, bu çerçevede "zühdî ibadet"e eleştirisi de bu manada buyurgan ve dışsal söze karşı içeriden gelen, içten doğan ahlakçı ve özgürlükçü bir göçebe düşünmeyle izah edilebilir. Sınırları çizilmemiş, asimetrik, akışkan veya başka bir ifadeyle dairenin kapanmamış halidir Yunus Emre… Bir yolda oluş, yol buluş halidir, istikamet üzere gidiş hâlidir, mekânsızlık ve eşikte bulunuş halidir. Ahmet Yesevi'den başlayıp Yunus Emre durağında yeni bir ivme kazanan göçebe düşünme ya da bozkır düşüncesi Yesevi soyundan gelen Evliya Çelebi'nin gezginliğine kadar zayıflayarak da olsa sürdürülebilmiştir. İster at veya merkep sırtında isterse yayan yapıldak, atsız pusatsız olsun Yunus Emre'nin gezdiği ve gittiği yerlerden çok daha fazlasına ünü gitmiştir. Yaşarken ve şiirlerini söylerken gördüğümüz göçebe ruhu, ölümünden sonra da devam etmektedir. Onu "her dem taze" tutan da bu ruhtur. Eseri de bu göçebe ruha uygun biçimde ekleme ve çıkarmalarla sürekli yeni ve taze durmaktadır.

Yunus Emre, bir yandan tıpkı göçebeler gibi tarihsiz, mekânsız ve sınırsız bir kimliğe sahip olurken öte yandan "devlet" ve "din" kodlamalarından her ne kadar uzak dursa da Tapduk'un emrince tarihe bir eser, bir "text" bırakacak kadar da yerleşiklikten nasiplenmiştir. Ancak bu da yerleşik oluşun getirdiği kodları içselleştirme ve benimseme olarak değil tam aksine göçebeliğin yerleşiklik içine doğru bir yayılma faaliyeti olarak dikkati çeker. Bu yüzden Yunus Emre, devlet ve din başta olmak üzere pek çok otoritenin kodlamasının dışında durur, hatta yerleşik kültürün kodlarını bozar ve dağıtır. Bu durum mekân, yol, kimlik, mülkiyet gibi kavramlarda kendini açık biçimde gösterir. O elbette kentli toplumun ötekisi olarak kodlanan yersiz yurtsuz bir hane/hayme-berduş veya nerede akşam orada sabah gibi serseriliğe yol açan bir öncü değildir, ama kendi yolunu açan, çizen ve yürüyen "göçebe" bir derviştir.

"Yârimden elçi gelür cânumdan ulak diler
Merkebden inübeni yayan varasum gelür" (38).

Kaynakça

DELEUZE GİLLES-GUATTARİ FÉLİX (1990). *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinesi*, Çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları.
KAPLAN Mehmet (1955). "Yunus Emre ve Nebatlar", *Türkiyat Mecmuası,* (XII): 45-56.

KAPLAN Mehmet (2002). “Yunus Emre ve Nebatlar”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 117-130.
KARADAĞ İlke (2013). “Bozkırda Düşünce”, *Varlık*, (1274): 8-16.
KÖPRÜLÜ Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (3. Bs.).
TANPINAR Ahmet Hamdi (1977). *Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul.
TATCI Mustafa (2008). *Yûnus Emre Dîvânı,* H Yayınları, İstanbul.

S.A.STAROSTİN'İN ÇAĞDAŞ ALTAİSTİK ARAŞTIRMALARINA KATKISI

S.A.Starostin's Contribution To Contemporary Altaistics Research

Juliboy ELTAZAROV[1]

Özet

Çağımızın en büyük dilbilimcilerinden biri, Altay, Kuzey Kafkasya, Çin-Tibet, Hint-Avrupa, Yenisey dilleri, dillerin tarihsel ilişkilerinin bilimsel kuruluşunun ilkeleri, iyileştirme konuları üzerine temel çalışmaların yazarı merhum Sergey Anatolyevich Starostin (24 Mart, 1953 - 30 Eylül ,2005), Rusya Bilimler Akademisi Muhabir Üyesi, Leiden Üniversitesi Fahri Doktoru (Hollanda), Rusya Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsünün Baş araştırmacısi imiş ise de Türkolojide, Türkiye ve Türk Dünyasında o kadar bilinmiş bir isim değil maalesef. Ancak o 1980lerden itibaren o Altaistik bilimine yön veren araştırmacı sıfatında bu alanın vekilleri arasında meşhürdür. Maalesef, Türkiye ve Türk Dünyası bir zamanlar aynı L.N.Gumilevin gibi Sergey Anatolyevich Starostin'ı da geç tanımaktadır. Örneğin, onun şahsiyeti ve yaptığı araştırmalar hakkındaki «Dile Âşık Bir Adam Dr. Sergey Anatolyeviç Starostin» konulu tek makale «Dil Araştırmaları Dergisi»nin 2008 Bahar, 2 sayısında Ekrem Arıkoğlu tarafından bilimadamının vefatından 3 sene geçe yayınlanmıştır.

S. A. Starostin "Altay sorunu ve Japon dilinin kökeni" adlı çalışmasında (Moskova, 1991) Japon dilinin Altay ailesine mensup olduğunu ispatlamıştır. Aynen bu noktadan hareket ederek bilimadamı daha sonra Proto-Altay dilinin en büyük sözlükbilimsel kaynağı olan (yaklaşık 3000 proto-dilbilimsel temel) olan Altay dillerinin Etimolojik sözlüğünün (Brill, 2003) yazarlarından oluşan bir ekibin başında Pra-Altay dilinin yeni bir fonolojik yeniden inşası yarattı, Altay ailesinin beş alt grubu arasında düzenli fonetik eşleşme sistemini kurdu (Ramstedt-Poppe'nin büyük ölçüde modası geçmiş teorisi yerine), Altay ve Pra Altay dillerindeki birçok fonetik yasaları keşfetti.

O 1970'lerden 2005'teki ölümüne kadar Moskova Karşılaştırmalı Çalışmalar Okulu'nun gayri resmi başkanıydı. O okul Rusyada 18.yüzyıldan beri devam ede gelen Türkoloji ve Altaistik geleneklerini daha geliştiren ve ona yeni ufuklar açan, dillerin ayrışmasını tarihleme (glottokronoloji) yöntemini önemli ölçüde geliştiren bir bilimsel akımdı.

Babil Kulesi, S.A.Starostinin karşılaştırmalı tarihsel dilbilime adanmış uluslararası bir İnternet projesinin adıdır. Şu anda, bu belki de Web'deki Dilbilimi: özellikle Altaistik için virtüel projelerin en büyüğü ve en anlamlısıdır.

Babil Kulesi, 1998 yılında, 30 Eylül 2005'teki zamansız ölümüne kadar Sergey Anatolyevich Starostin'in (1953-2005) kişisel sayfası olarak lanse edildi.

Bugün, on beş yıl sonra, Babil Kulesi, Avrasya'nın en önemli tüm dil aileleri için muazzam bir bilgi kaynağı haline geldi ve bu kıtanın sınırlarının çok ötesine yayılan diller için yeni veritabanları oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Kule doğası gereği salt bir bilgi portalı değildir; materyali, farklı dil aileleri arasındaki hem kanıtlanmış hem de varsayımsal genetik bağları yansıtan hiyerarşik bir yapı olarak sunmaya çalışılmakta. Starostın'ın ekölünüğn amacı, dünya dilleri hakkında bir bilgi ansiklopedisi oluşturmak değil, aynı zamanda araştırmacılara insanlığın dilsel tarihöncesi alanında daha ileri araştırmalar için güçlü bir araç takımı sağlamaktır.

https://starling.rinet.ru/intrab.php?lan=en Bu site, S. A. Starostin tarafından Y. Bronnikov ile birlikte geliştirilmiştir. Teknik detaylar: Programın özü, S.A. Starostin'in Clipper ve C dillerinde yazılmış ve bir dizi formatı (dBase, Clipper, FoxPro) ve kendi dahili formatını destekleyen kendi DBMS'sidir. Bu sistem (STARLING), Windows (ve ayrıca DOS) altında tam olarak çalışır ve İnternet sürümünde bulunmayan birçok özelliği içerir. WWW bileşeni, Yu Bronnikov tarafından TCL dilinde yazılmış bir CGI programları kompleksidir: istekleri kabul eder, yanıtları işler ve tarayıcıların anlayabileceği bir arayüz oluştururlar. Web tasarımı Artem Kozmin ve Anatoly Starostin tarafından yapılmıştır. Tüm bu sistemin inşası, Rusya Devlet Beşeri Bilimler Üniversitesi'nin verdiği hibe ve Soros Vakfı'nın PCD874 projesi hibe sayesinde mümkün oldu. Orijinal veri tabanlarının önemli bir kısmı Rusya Temel Araştırma Vakfı tarafından desteklendi (proje 99-06-80474). Şu anda Santa Fe Enstitüsü ile uluslararası "Dilin Evrimi" projesi çerçevesinde temeller üzerine çalışmalar yürütülmektedir.

Starling DBMS'nin yaratıcısı olarak ve çevrimiçi dil kaynağı "The Tower of Babel" dahil olmak üzere dilbilimde bilgisayar yöntemlerinin kullanımına büyük katkı sağladı.

Starostin'in belirli dil aileleri üzerinde yapılan çalışmalardaki büyük başarıları:

• Eski Çin şiirindeki tekerlemelerin analizine ve diğer verilere dayanarak eski Çin fonolojik sistemini yeniden inşa etti.

1 Prof. Dr. Uluslararası İpekyolu Turizm Üniversitesi, Semerkant, Özbekistan. juliboy2@gmail.com

• Çin-Tibet proto-dilinin yeniden inşası önemli ölçüde açıklığa kavuşturuldu.
• Kuzey Kafkas dillerinin geniş bir etimolojik sözlüğü yayınladı.
• Kaybolma tehlikesi mevcut olan Yenisey dillerini araştırdı ve Proto-Yenisey dilini yeniden yapılandırdı.
• Bu üç rekonstrüksiyona dayanarak, Çin-Tibet, Yenisey ve Kuzey Kafkas dilleri arasındaki beklenmedik paralellikleri ilk keşfeden kişi oldu; onları Çin-Kafkas makro ailesinde birleştirmeyi önerdi, Çin-Kafkas proto-dilinin yeniden inşasını yaptı.
• Çivi yazısı anıtlarından bilinen Hurri-Urartu dillerinin Doğu Kafkas dilleriyle akrabalık olduğunu kanıtladı.
• Hatti (Proto-Hitit) dilinin Batı Kafkas (Abhaz-Adıgece) dilleri ile ilişkisi sorunuyla uğraştı.
• Japon dilinin Altay ailesine ait olduğuna dair bir hipotez geliştirdi.
• Yaklaşık üç bin kök içeren ve Altay dil ailesinin (Türkçe, Moğolca, Tungus-Mançu, Korece, Japonca dahil) varlığı lehine bir argüman görevi gören Altay dillerinin etimolojik bir sözlüğünü yayınladı.
• Hint-Avrupa fiilinin paradigmatik sınıflarının (S.L. Nikolaev ile birlikte) yeni bir yeniden inşasını önerdi.
• Eski kelime dağarcığındaki tanımlanmış kültürel borçlanmalara dayanarak Batı Asya halklarının atalarının vatanı ve kültürel tarihi sorununu araştırdı.

Bir bilimadamının 53 senelik ömrüne sığmış bu araştırmalar.
Türkiye Dilbilim feni ve Türkoloji S:A.Starostin'in bilimsel mirasini öğrenmeli ve benimsemelidir. Çünkü onun araştırmaları direk bizim dilimiz, tarihimiz ve kültürümüzün geçmişi ile alakalıdır.

SÖZLÜ TARİH VERİLERİ IŞIĞINDA SOVYET DÖNEMİ KAZAKİSTAN'DA İSLAM

Islam In The Sovıet Perıod Kazakhstan In The Lıght Of Oral Hıstorıcal Data

Güljanat KURMANGALIYEVA ERCİLASUN[1]

Özet

Kazakistan'ın 20. yüzyıldaki tarihinin büyük bir kısmı, Sovyetler Birliği bünyesinde, sosyalist rejimde geçmiştir. Marks'la başlayan ve Lenin'le devam eden sosyalist doktrin ve ideolojide din, afyon olarak nitelendirilmiş, ateizm ise devlet siyasetinin önemli bir kolunu oluşturmuştur. Bu çalışma, Kazakistan'da 2011 yılından itibaren yürütülen sözlü tarih projesinin sonuçlarına dayanmaktadır. Sözlü tarih, Sovyet dönemi Kazak tarihi için oldukça önemli bir kaynaktır, zira Sovyet döneminde tarih, Marksist-Leninist bakış açısına uygun ideolojik çerçeveden yazılmak zorundaydı. Bu sözlü tarih projesinde 65 yaşından büyük, hayatının büyük çoğunluğu Sovyet döneminde geçen insanlarla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmişti.

Bu bildiride ateist bir cumhuriyette yaşanan İslami uygulama ve ibadetler ile İslamiyet'in ne derecede yaşanabildiği ve ne ölçüde yaşanamadığı üzerine durulacaktır. Teori ile pratik arasındaki fark, Sovyet Kazakistanı'nda resmî ideolojiye karşıt İslamiyet'in gündelik hayattaki yeri ve rolü irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kazakistan, İslamiyet, sosyalist rejim, din, ibadet, 20. yüzyıl, sözlü tarih.*

[1] Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü; g.ercilasun@hbv.edu.tr, guljanatke@gmail.com.

SÖZ - EYLEM (SPEECH ACT) TEORİLERİ AÇISINDAN TÜRKMEN TÜRKÇESİ
Turkmen Turkish From The Point of Speech Act Theory

Melek ERDEM[1]

Özet

Son yıllarda, dilbilimi araştırmalarında, söylenen sözün arkasındaki psikolojik ögelerin de göz önünde tutulmasını gerektiren teoriler geliştirilmiştir. Chomsky de dahil olmak üzere, günümüze doğru dil bilimi araştırmalarında şeklin ön plana alınmış olmasına rağmen son yıllarda dil kullanımının hem psikolojik hem de felsefi boyutlarını inceleyen, özellikle konuşma dili üzerine kurulu, söz-eylem teorileri geliştirilmiştir. Söz-eylem (speech act theory) teorileri, dil dışı psikolojik ve mantıksal etkenlere dayanan yeni bir açıklama yöntemi şeklinde ortaya çıkmıştır. Searle ve Austin'in çalışmalarından beri konuşma olayları; anlatım eylemi (locutionary act), edimsel eylem (illocutionary act) ve etkisel eylem (perlocutionary act) olmak üzere başlıca üç bölüm halinde ele alınmaktadır. Bunlardan anlatım eylemi (locutionary act) normal olarak dilin gramer kurallarına uygun, doğru bir anlatım düzeni içinde çeşitli gerçeklerin, yapanın söylediğiyle düşüncesi arasında uyum sağlanacağı şekilde açığa vurulması durumunu anlatır. Konuşma olaylarının etkisel eylem (perlocutionary act) bölümü, bir kişinin dinleyicilde uyandırmayı amaçladığı, dinleyende gözlemlenen bir inanma, ikna edilmiş olma gibi bir etki yaratılması durumudur. Konuşma olaylarının edimsel eylem (illocutionary act) bölümünde ise temel birim, örneklerin dile getirilmesidir. Belli durumlarda cümle örneklerinin dile getirilmesi edimsel eylemdir. Konuşmacı sözcelerle fikrini açıklarken aynı zamanda dinleyen ile ilgili ve bildirişimde etkili olan, bir niyeti, bir amacı yansıtan bir açıklama şeklini, birtakım eylemler ile birlikte ortaya koyar. Söylenenle düşünülen arasında fark vardır. Türkmen Türkçesinde {-An bol-}, {-An kişi bol-}, {-An adam bol-} gibi perifrastik yapılar söylenenle düşünülen arasındaki farkın çeşitli duygu ve düşüncelerin de katılımı ile ortaya konduğu edimsel eylem örnekleridir. Bu türden birden fazla anlatım şekli vardır. Bu tür örneklerin yanı sıra bir ikaz, tastik, emir verme, eleştiri ya da tasvir etme gibi bir niyeti belirten kalıp sözlerin kullanımı da söz konusu olabilir.

Anahtar Kelimeler: Türkmen Türkçesi, söz-eylem teorisi, anlatım eylemi, edimsel eylem, etkisel eylem.

Abstract

Recently, theories have been developed in linguistics research, which also require consideration of psychological facts. In the studies of Chomsky and his followers, structure is given priority. However, in recent years, both psychological and philosophical extents of language use have been taken into account. In this way, based on the spoken language in particular, speech act theories have been developed. Speech act theory is based on psychological and logical factors. Since the studies of Searle and Austin; speech events are addressed in three major parts as locutionary act, illocutionary act and perlocutionary act. Locutionary act shows the correct expression in accordance with the normal grammatical rules of the language. Perlocutionary act is the state of creating an effect such as believing and being convinced on the audient. Illocutionary act is the expression of sentence examples in certain situations. While the speaker explains his idea with utterances, he also reveals an intention, a form of explanation that reflects a purpose, together with some actions. There is a difference between what is said and what is thought. Periphrastic structures such as {-An bol-}, {-An kişi bol-}, {-An adam bol-} in Turkmen Turkish reveal the difference between what is said and what is thought. Turkmen Turkish has more than one structures of expressions like these. There may also be the use of phrases to indicate an intention, such as a warning, endorsement, order, criticism, or description.

Key Words: Turkmen Turkish, speech act theory, locutionary act, illocutionary act, perlocutionary act.

0. Söz - Eylem Teorisi

Son yıllarda, dilbilimi araştırmalarında, söylenen sözün arkasındaki psikolojik ögelerin de göz önünde tutulmasını gerektiren teoriler geliştirilmiştir. Chomsky de dahil olmak üzere, yakın dönemlere gelinceye kadar dilbilimi çalışmalarında şekil ön plandaydı. Ancak, son yıllarda dil kullanımının hem psikolojik hem de felsefi boyutlarını inceleyen, özellikle konuşma dili üzerine

[1] Prof Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarh-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Günaybatı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Başkanı, Sıhhiye/Ankara, **merdem@ankara.edu.tr**; ORCID 0000-0003-4273-7951.

kurulu, söz-eylem teorileri geliştirilmiştir. Söz-eylem (*speech act theory*) teorileri, dil dışı psikolojik ve mantıksal etkenlere dayanan yeni bir açıklama yöntemi şeklinde ortaya çıkmıştır. Austin'in 1962'de çıkan *How to do Things with Words* (Nesneler Kelimelerle Nasıl Anlatılabilir) adlı kitabında ortaya atılan bu akım; psikolojik, felsefi ve dilbilimsel bir akım olarak beraberinde, söylem çözümlemesi ve metin dilbilimi (text linguistics) alanlarının doğmasına yol açtığı gibi, kavramları ve konuları da bu alanlarla örtüşmekte ve kullanılmaktadır. Bu teorinin hareket noktasını teşkil eden şey, kısmen retorik çalışmalarında da ele alınmış durumdaydı. Fikirle sunuluş arasında bir ilişki kuran, konuşmayı etkileyici duruma getiren düzenlemeler yapan bir hitabet sanatı olan retorikte; uygun fikirlerin keşfini ifade eden *buluş* (inventio); fikirlerin düzenlenmesi, sıralanması demek olan *düzen* (dispositio); söylenmek istenen fikirlerin, kullanılacak olan deyimlerle uyum haline sokulması demek olan *söyleyiş* (elocutio); hafızada kurmayı ifade eden *bellek* (memoratio) ve dile getirme, konuşma eylemi demek olan *hareket* (actio) kavramları vardır. Dolayısıyla önceleri retorik içinde ele alınan bu konu, bugün makrolinguistik içinde düşünülmektedir. Söz-eylem teorileri, konuşma işleminin dil ve ruh açısından ortak yönlerinin açıklanmasına yönelik makrolinguistik konusudur. İnsan bildirişiminin ana ögelerinin tek tek kelime ve cümleler olmadığını, belli konuşma işlemleri olduğunu ileri süren bu teori, ilk defa olarak dilin dil dışı etkenlerle oluşmuş, dil dışı, örtülü bölümünü ortaya koymaya çalışan bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Metin dilbilimi alanı ve söylem çözümlemesi de, doğrudan doğruya söz-eylem teorileri açısından dilin yönlenmesi sonucu ortaya çıkmış ve edebiyata da yansımıştır. 1960'larda ortaya çıkan bu akım dil incelemelerine yeni bir yöntem getirmiştir.

Searle ve Austin'in çalışmalarından beri konuşma olayları; **anlatım eylemi (locutionary act), edimsel eylem (illocutionary act) ve etkisel eylem (perlocutionary act) olmak üzere** başlıca üç bölüm halinde ele alınmaktadır.

1. Türkmen Türkçesinde Anlatım Eylemi

Anlatım eylemi (locutionary act) bir sözce oluşturulurken normal olarak dilin gramer kurallarına uygun, doğru bir anlatım düzeni içinde, doğru bir anlatım olarak gerçekleştirilir. Buna göre, çeşitli gerçekler, yapanın söylediğiyle düşüncesi arasında uyum sağlanacağı şekilde açığa vurulur.

> *Online hyzmatlaryny bermek işi ýola goýuldy* (**https://tdh.gov.tm/tk/post/** 26916). 'Online çalışmaları yapma meseleleri yürürlüğe girdi.'
>
> *Türkmen wekilleri Aral sebitinde hyzmatdaşlygy ösdürmek boýunça gepleşiklere gatnaşdy* (**https://tdh.gov.tm/tk/post/26976**). 'Türkmen milletvekilleri Aral kırsalında çalışmaları geliştirme açısından konuşmalara katıldı.'
>
> *Türkmenistanyň dünýä ýüzündäki sport abraýy barha artýar* (**https://tdh.gov.tm/tk/post/26916**). 'Türkmenistan'ın bütün dünyada spor başarıları gittikçe artıyor.'

Bu örneklerde doğrudan bildiriyi iletme amacı vardır. Söylenen şeyin ardında bir başka niyet yoktur. Bu tür örnekler; bir soru sorma, bilgi alma, güvence verme, niyet belirtme, karar açıklama, normal bir açıklama yapma gibi çeşitli konuları, gizli bir niyet olmaksızın dile getiren, anlatım şekilleridir. Burada, yapılan açıklama ile düşünülen şey arasında bir uyum söz konusu olacaktır.

2. Türkmen Türkçesinde Edimsel Eylem

Edimsel eylem (illocutionary act) konuşmacının sözcelerle fikrini açıklarken aynı zamanda dinleyen ile ilgili ve bildirişimde etkili olan, bir niyeti, bir amacı yansıtan bir açıklama şeklini, birtakım eylemler ile birlikte ortaya koymasıdır. Burada söylenenle düşünülen arasında fark vardır. Bu tür bir açıklama şeklinde bir ikaz, tastik, emir, eleştiri, kinaye gibi bir niyet söz konusu olabilir.

Bir edimsel eylemi dile getirebilmek için, kullanılan cümlelerin büyük bir bölümünde cümle, birbirinden ayrı olması gerekmeyen iki bölümden oluşur. Bunlar yargı bildirici öge ve işlev bildirici düzenektir. Farklı konuşma olayları içinde edimsel eylemlerin çoğunlukla birbirleriyle ortak yönleri vardır. Bu ortak içeriğe yargı (proposition) denilmektedir. İşlev bildirici düzenek, yargının nasıl algılanması gerektiğini gösterir, yani konuşucunun cümleyi söylerken hangi edimsel eylemi dile getirdiğini belirler (Searle 1982: 191-193). Türkmen Türkçesinde edimsel eyleme dahil edilebilen birden fazla anlatım şekli vardır. Cümle açıcılar, kalıp sözler, dolaylamalı anlatımlar vasıtasıyla edimsel eylemler gerçekleştirilebilmektedir. Edimsel eylem çözümlemesinde hem istek hem de gelenek konularına ve özellikle de bunlar arasındaki ilişkiye eğilmek gerekir.

2.1. Cümle açıcılar

Konuşur, cümleye *Bagışlañ*, *Boyun alyarın*, *Diymek*, *Diymeli* gibi bir cümle açıcı ile veya edimi gösteren bir eylemle başlamakla, aynı zamanda dile getirdiği edimsel eylem türüne de değinmiş olur. Mes.;

-Diymek, siz pul üçin işleyäñiz. Şeylemi? -Hava ... Diñe pul üçin! (Kulıyev 1971: 162).

'-Demek, siz para için çalışıyorsunuz. Öyle mi? -Evet ... Sadece para için!'

Konuşur, bu şekilde, edimi gösteren bir eylemle yani *diymek* cümle açıcısıyla cümleye başlayarak gerçekleştirdiği edimsel eylemin bir düşünceyi onaylatma amacına da değinmiş olur. Konuşur, bu türden işlev bildirici düzenekler kullanarak, yargının nasıl algılanması gerektiğini yani cümleyi söylerken hangi edimsel eylemi dile getirdiğini gösterebilir.

Bazı kalıp sözler de bu açıdan alınabilir. Kalıp sözlerdeki sembolik kullanımlar neticesinde çarpıcı metaforlar da dikkat çekicidir.

2.2. Kalıp Sözler, Deyimler ve Metafor

Selamlama, rica etme, teşekkür etme, olumlu yargı bildirme, olumsuz yargı bildirme, duygulanma (çok yaşa, sağ olasın, aklınla bin yaşa) gibi belirli durumlarda kullanılan birtakım kalıp sözler, söz eylem teorileri açısından bir niyet açıklama da gösterirler. Söylenen sözle onun arkasında oluşan bir duygu birikimi vardır. Kalıp sözlere günlük hayattta birtakım ilişkileri düzenlemesi açısından "ilişki sözleri" de denebilmektedir (Aksan 2000: 34). Mes.;

Bayram oña: -Gutlayarın sizi! Diyip, onuñ gülüp duran gözüne seretdi (Durdıyev 1982: 178). Bayram ona 'Kutlarım sizi!' diyerek onun gülen gözlerine baktı.'

Diğer yandan gramatikal olarak normal bir soru cümlesi görünümünde olan ancak soru sormak amacıyla değil de niyet belirtmek amacıyla kullanılan retorik sorular (erotema) da edimsel eylem içerisine girer:

Girmek mümkinmi? veya *Girmek bolarmı*?

gibi.

Edimsel eylemde konuşurun anlattığı olayla niyeti veya düşüncesi arasındaki farklılık ortaya konur. Mes.;

-Yagşıda bir iş edipsiñiz! Şura hökümeti size: "Ayratın hocalıklara şeyle göz bilen garamalı" diydimi? Yok, beyle diyip aydan däldir! Men gazetlerde çıkyan, ayratın hocalıklar hakındakı Şura hökümetimiziñ kararlarını ogluma okadıp eşidyän. Beyle zat yok ... (Durdıyev 1982: 96).

Bu örnekte, *Yagşıda bir iş edipsiñiz!* cümlesi ile bir tespitte bulunulmuştur, fakat asıl amaç tam tersine hiç iyi bir iş yapılmadığını belirtme yönündedir.

Kalıp sözlerde kullanılan metaforik unsurlar edimsel eylemin başlıca taşıyıcılarıdır. Metafor, bir konuşma figürü olduğu gibi, zihnî bir süreç olarak da kabul edilir. İdrak dilbilimi açısından metafor, bir kavram alanından bir kavramın başka bir kavram alanından bir kavram üzerine haritasının çıkarılması sürecidir. Lakoff ve Johnson metaforu, nüfuz alanları arasında bir haritalama olan, başka bir bağımsız nüfuz alanının yapısında bir nüfuz alanını kavramlaştırma olarak analiz etmişlerdir (Lakoff&Johnson 1980: 3-4).

-Inha, çıkaryan gızımız (Durdıyev 1982: 141). 'İşte evlendireceğimiz kız.'

örneğinde *çıkar-* deyimi ile kast edilen şey 'kız evlendirmek'tir. *Durmuşa çıkar-* deyiminin eksiltili kullanımı neticesinde ortaya çıkan bu kullanımda, metonimik ve metaforik süreçlerle meydana gelmiş ve sosyokültürel yaklaşımların ve gelenek ve ritüellerin sosyolojik tahlili ile dil dışı psikolojik, felsefi ve mantıksal izahların da gerektiği bir edimsel eylemle karşılaşırız.

Bunun gibi, bünyesinde eski bir inanışın, geleneğin izlerini taşıyan *gurtmıñ tilki* 'kurt musun tilki mi' kalıp sözü, bu geleneği ve inanışı bilmeyen birisi için ancak metin içinde bağlam bağlantılı olarak anlaşılabilecek pragmatik bir anlam taşır:

-Sag-aman geldiñmi? Dogrusı, ilk-ä tanabam bilmedim. Sen-ä işiñe ökdeläp gidipsiñ. Hanı, töre geç, diyip -Mämmet onı töre geçmäge ündedi.- Gurtmıñ tilki?

-Gurt-la! İlki bilen yuvnup-ardınayın, onsoñ ...

-Hernä biziñ işimiz hemişe şeyle şovuna bolsun-da-diyip, ol buları mähir bilen garşı aldı. (Taganov 1992: 216).

'-Sağ salim geldin mi? Doğrusu, önce tanıyamadım. Sen de işinde ustalaşmışsın. Hadi şöyle baş köşeye geç, diyerek Mämmet onu baş köşeye aldı.-Kurt musun tilki mi?

-Kurt tabiîki! Öncelikle bir yıkanıp temizleneyim, sonra ...

-Her ne işimiz olursa daima böyle yolunda olsun, diyerek onları sevinçle karşıladı.'

Bu bağlam içerisinde "kurt" ve "tilki" sözlerinin göndergesel anlamın dışında kullanıldığı ve neticesi iyi olan bir işin "kurt" kavramı ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Herhangi bir açıklama sırasında söylenenle düşünülen ve açıklanmak istenen arasında sıkı bir ilişki bulunmakta ancak sembolik kullanımlarla bu konuşma eylemi, belli bir davranış düşünce ve duygu birikimiyle gerçekleşmiş olmaktadır. Herhangi bir cümle kendisini oluşturan leksemlerin bir araya getirilmesiyle belli bir anlamı yansıtır. Ancak bu anlam her zaman göndergesel anlam yani temel anlam olmaz.

Kalıp sözler içerisinde yer alan dua ve beddua mahiyetindeki sözlerde de söz ile amaç farklı olabilir. *Başına dön-*, *elinden aylan-, dillerine dön-, gözlerinden aylan-* gibi ifadeler aslında eski Türk inanışının izlerini taşıyan "kötülüklerin, uğursuzlukların gitmesi yönünde bulunulan temenni"yi metaforik olarak anlatmakta olan ifadelerdir. Bu ifadelerde günümüzde gerçek şartlara uygunluk açısından bir "dönme" hareketi görülmez. Şüphesiz bu tür deyimler, geçmişteki eski Türk inanışı ile ilgili metonimik özelliklerin, soyut bir kavram alanına şemalanması neticesinde ortaya çıkmış metaforik kullanımlarıdır. Bu ifadelerde dil dışı etkenlerin sosyokültürel bağlamda değerlendirilmesi ile ortaya çıkan durum edimsel eylemi ortaya koymaktadır:

Yaş bagşınıñ huşunı başından uçurıp, çını bilen çalyan yerlerinde "Vah, elinden aylanayın", "Vah, yüreciğim bolansıñ!" diyip, içinden zol-zol gaytalap otırdı (Divangulıyev 1992: 50). 'Genç bagşının aklını başından alıp, yürekten çaldığı yerlerde "Vah, ellerin dert görmesin.", "Vah, canımsın!" diyerek, içinden defalarca tekrarlayıp duruyordu.'

Gülnar ece gözyaşlarını payradıp durşuna: - Vah il-oba gören gözleriñden aylanayın, käbäm. (Divangulıyev 1992: 56). 'Gülnar ece patır patır göz yaşı dökerken: -Vah, il-gün gören gözlerine döneyim, kabem.'

Türkmen Türkçesinde kullanım sıklığı yüksek olan *eli-gözi dert görmesin* dua sözünde de bir edimsel eylem gerçekleştirilmiş olur:

Gızamık çıkanda şeyle bolyandır. İndi acal ondan aranı açdı. Häzir görseñ, körpecik gözünem açayar. Tebibi dogrı gelende şeyle bolyandır, inim. Mıhman bagşınıñ eli-gözi dert görmesin (Divangulıyev 1992: 51). 'Kızamık çıktığında böyle oluyormuş. Şimdi ecel onunla arayı açtı. Şimdi görsen körpecik gözünü de açıyor. Tabibi denk geldiğinde böyle olurmuş, kardeşim. Misafir bagşının elleri dert görmesin.'

Burada da "elin görmesi", deneyimlerimizle algıladığımız gerçek şartlara uymadığından metaforik olarak değerlendirilmesi gereken bir edimsel eylemdir. Yapılan güzel bir işi taktir etmek ve beğeniyi dile getirmek açısından Türkiye Türkçesinde "ellerine sağlık" denildiği gibi Türkmen Türkçesinde *elinde güller bitsin* de denilmektedir. Bu sözde *gül* kelimesi metaforik olarak kullanılan bir semboldür.

Türkmen Türkçesinde *ak gövün, ak pata* ifadeleri de yine inanış ile ilgili metaforik deyimlerdir. *Ak pata ber-*, Türkmen Türkçesinde iyi dilekte bulunmayı, dua etmeyi anlatan bir kalıp söz olarak edimsel eylem içinde yer alır. Burada *pata* sözü aslında "fatiha" sözünden gelişmiş, aynı zamanda şerî mecaz (Bilgegil 1989: 131) olarak da tabir edilebilecek metaforik bir ifadedir ve bu örnekte metonimik bir unsur metaforik kullanılmış ve sosyokültürel şartlar ve maişet gibi dil dışı etkenlerle söz, daha genel bir anlam kazanmıştır:

> *-Ertir irden, Keti, menem Hırada ugrayan. Ondanam Buhara gitcek. Yol uzak, zamana bulaşık. Alla bilyär, gör haçan Aşgabada dolanıp bararın. Gel, ak gövün bilen maña pata ber, bolyarmı?* (Kulıyev 1971: 33). '-Yarın erkenden, Keti, ben de Hırad'a gidiyorum. Ordan da Buhara'ya gideceğim. Yol uzun, zaman karışık. Allah bilir, bakalım ne zaman Aşgabat'a dönerim. Gel, içten bana dua et olur mu?'

Türkmen Türkçesinde edimsel eylem dolaylamalı anlatımlar içerisinde de ortaya çıkabilmekte ve bu durum görünüş (aspect) kavramı ile de bağlantılı olabilmektedir.

2.3. Dolaylamalı Anlatımlar ve Görünüş

Dolaylama (ıtnab-ı makbul, periphrasis); en basit tanımı ile, bir tek kelimeyle anlatılabilecek kavramı, birden fazla kelimeyle anlatma durumudur. Türkmen Türkçesinde sıfat fillerin sık sık perifrastik veya analitik kullanımlar içinde, *bol-* fiiliyle genişletilmiş olarak yapılandığı görülür. Bu şekilde farklı duygu ve düşüncelerin de katıldığı ifadeler, sıfat fiillerin perifrastik kullanımları içinde gerçekleştirilebilmektedir. Bu tür kullanımların, Türkmen Türkçesinde birleşik zaman görünüşü altında modal anlamlarla da yüklü olması, Türkmen Türkçesinin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır.

Türkmen Türkçesinde {-An bol-} yapısı 'alay, küçümseme' (Hocayev 1977: 66) gibi birtakım anlam özelliklerini taşıyan perifrastik şekilleri meydana getirir:

> *Çüyşegöz yetişip bilşinden gum atan bolyar, emma onuñ atan gumı diñe gısımlap guyan yalıdı* (Govşudov 1990: 275). 'Çüyşegöz yetişe bildiğince kum atmış oluyor, ama onun attığı kum ancak avuçla konulmuş gibiydi.'

örneğinde *atan bolyar* 'atmış oluyor' sözü ile, gramatikal açıdan belirsiz geçmiş zamanda yapılan hareketin veya işin aslında hakkıyla ve istekle yapılmadığı ve yapılan işin, konuşur tarafından çok beğenilmediği anlaşılmakla beraber bir alay da hissedilir. Burada bir görünüş (aspect) ile birlikte bir edimsel eylem de ortaya konmuş olmaktadır. Bazan bu yapıyla birlikte *kişi*, *adam* sözleri de kullanılarak yapılan işin veya işi yapan kişinin, konuşucu tarafından, gerçekte tasvip görmediği anlamı dikkati çekerken ince bir alay da hissedilir:

> *Menem uyasından halat geyen adam bolyan* (Taganov 1992: 17). 'Ben de kız kardeşinden elbise alıp giyen/giymiş kişi oluyorum.'

Türkmen Türkçesinde [-an, -en] ekinin, *bolmaga çemeli* 'olmaya yakın, olmak üzere' ifadesi ile birlikte kullanımı da sık görülen bir durumdur. Bu şekilde, yapılan hareketle ilgili olarak, hareketi

yapan açısından bir niyetlenme, konuşur açısından da bir tahmin etme ile birlikte endişelenme duyguları da devreye girmektedir:

> Azacık oylanandan soñ, ol öz yüreğinde belli bir karara gelen bolmaga çemeli, yüzüni galdırdı-da: -Eğer men siziñ şu islegiñizi yerine yetirsem, siz meniñ yigitlerimem horlukdan gutararsıñızmı, diydi *(Govşudov 1990: 99). 'Azıcık düşündükten sonra, kendi gönlünde belli bir karara gelmiş olmalı ki, başını kaldırdı ve: -Eğer ben sizin bu isteğinizi yerine getirirsem, siz benim yiğitlerimi bu eziyetten kurtarır mısınız, dedi.'*

Türkmen Türkçesinde {-mAdı/ik} bol- yapısıyla kurulan kullanımların 'şüphe, tahmin, küçümseme, fikir yürütme' (Hocayev 1977: 117) gibi anlam izleri de taşıdığı fark edilir:

> *Skobelev özüne yüzlenip aytmadık bolsa-da, dilmaç onuñ aydanlarını Dıkma serdar daga düşündirdi* (Govşudov 2016: 321). 'Skobelev kendisinin yüzüne karşı söylememiş olsa da tercüman onun dediklerini Dıkma Serdar ve diğerlerine açıkladı.'

Türkmen Türkçesinde [ya:n, -yä:n] *bol-,* [-mayan, -meyän] *bol-* yardımcı fiili ile birlikte kullanılarak (Hocayev 1977:154) bazı örneklerde hareketi gerçekleştiren açısından bir niyetlenme veya tahmin anlamı konuşmaya yüklenirken, konuşucu açısından hafif bir alay veya küçümseme yansıtılması söz konusudur:

> *Sen toba bilen gözüñi beceryän bolsañ, becer-de otur* (Durdıyev 1982: 120). 'Sen töbe ile gözünü iyileştirebileceksen (< iyileştiriyor isen) iyileştire dur.'
>
> *Şeyle adamını özüñe çekip bilmegi başarmayan bolsañ, seniñ bize geregiñ yok* (Govşudov 1990: 83). 'Böyle insanı kendisine çekebilmeyi beceremeyeceksen sen bize hiç lâzım değilsin.'

Türkmen Türkçesinde {–cAk} bol- kullanımında, 'alçaltmak, küçümsemek, küçültmek, fikir yürütmek' gibi anlamların da katılabildiği durumlar dikkati çeker:

> *Adam bolcak bolsa, şu okanları bilenem bolar* (Taganov 1992: 364). 'Adam olacak olsa, bu okudukları ile de olur.'

Bu örnekte, hareketi gerçekleştiren açısından bir niyetlenme olurken konuşucu açısından bir alay, küçümseme söz konusu olmaktadır. Türkmen Türkçesinde, bu tür kullanımların *kişi* sözü ile genişletilerek kullanılmasında yine hareketi gerçekleştiren açısından bir niyetlenme konuşan açısından da bir alay etme söz konusudur. Hareketi gerçekleştiren ile konuşucu aynı kişi ise niyetlenme anlamı daha ağırlıklı olmaktadır:

> *Onsoñ men sığra ot yıgcak kişi bolup, onuñ gözüne görnüp, cövene girip gitdim* (Hocayev 1977:186). 'Ondan sonra ben sığıra ot yığmaya niyetlenip, ona görünüp, ekine gittim.'

3. Türkmen Türkçesinde Etkisel Eylem

Konuşma olaylarının **etkisel eylem (perlocutionary act)** bölümü, bir kişinin dinleyicilerde uyandırmayı amaçladığı, dinleyende gözlemlenen bir inanma, ikna edilmiş olma gibi bir etki

yaratılması durumudur. Ancak bu arada, farklı etki türlerini oluşturan etkisel yön (perlocutionary) ile edimsel yön (illocutionary) ayırımını yapmak gerekir. Bu farklı etki türleri "anlam" kavramıyla bağlantılıdır.

4. Sonuç

Son yıllarda dil kullanımının hem psikolojik hem de felsefi boyutlarını inceleyen, özellikle konuşma dili üzerine kurulu, söz-eylem teorileri dil dışı psikolojik ve mantıksal etkenlere dayanan yeni bir açıklama yöntemi şeklinde ortaya çıkmıştır. Söylenen sözün arkasındaki psikolojik ögelerin de göz önünde tutulması, bu teorinin hem psikolojik hem de felsefi bir dil akımı olarak görülmesini sağlamıştır. Türkmen Türkçesinde de bu açıdan çarpıcı örneklere rastlanmaktadır.

Türkmen Türkçesinde, bir sözce oluşturulurken normal olarak dilin gramer kurallarına uygun, doğru bir anlatım düzeni içinde doğru bir anlatım olarak gerçekleştirilen konuşma eylemleri **anlatım eylemi (locutionary act)** içinde yer alır. Buna göre, çeşitli gerçekler, yapanın söylediğiyle düşüncesi arasında uyum sağlanacağı şekilde açığa vurulur. Burada doğrudan bildiriyi iletme amacı vardır. Bu tür örnekler; bir soru sorma, bilgi alma, güvence verme, niyet belirtme, karar açıklama, normal bir açıklama yapma şeklinde gizli bir niyet olmaksızın dile getirilen anlatım şekilleridir. Ancak diğer yandan konuşmacının sözcelerle fikrini açıklarken aynı zamanda dinleyen ile ilgili ve bildirişimde etkili olan, bir niyeti, bir amacı yansıtan bir açıklama şeklini, birtakım eylemler ile birlikte ortaya koyması ise edimsel eylem içinde değerlendirilir. Burada söylenenle düşünülen arasında fark vardır. Bu tür bir açıklama şeklinde bir ikaz, tastik, emir, eleştiri, kinaye, alay gibi farklı bir niyet söz konusu olabilir. Türkmen Türkçesinde edimsel eyleme dahil edilebilen; cümle açıcılar, kalıp sözler, dolaylamalı anlatımlar vasıtasıyla gerçekleştirilen birden fazla anlatım şekli vardır. Cümleye *Bagışlañ*, *Boyun alyarın*, *Diymek*, *Diymeli* gibi bir cümle açıcı ile veya edimi gösteren bir eylemle veya bu tür bir işlev belirleyici ifadeyle başlamakla, aynı zamanda dile getirilen edimsel eylem türü ve yargının nasıl algılanması gerektiği belirlenmiş olur. Belirli durumlarda belirli olaylar karşısında kullanılması o toplumca adet haline gelmiş olan kalıp sözler de edimsel eylem içinde değerlendirilebilir. Türkmen sosyokültürel hayatında özel bir zenginliğe ve canlılığa sahip olan kalıp sözler de belli bir amaç ve niyet yansıtılabilir. *Başına dön-*, *elinden aylan-, dillerine dön-, gözlerinden aylan-, eli-gözi dert görmesin, elinde güller bitsin, ak pata ber-* gibi ifadeler şüphesiz dil dışı etkenlerin değerlendirilmesi ile ortaya çıkan bir edimsel eylemi dile getirmektedirler. Kalıp sözlerdeki metaforik unsurlar edimsel eylemin başlıca taşıyıcılarıdır ve edimsel eylem açısından özellik gösterirler. Türkmen Türkçesinde dolaylamalı anlatımlarda ortaya çıkan görünüş (aspect) ile de bir edimsel eylem gerçekleştirilmiş olur. Türkmen Türkçesinde sıfat fillerin sık sık dolaylamalı (perifrastik) kullanımlar içinde, *bol-* fiiliyle genişletilmiş olarak ortaya çıkan ve farklı duygu ve düşüncelerin de katıldığı dolaylamalı anlatımların, modal anlamlarla da yüklü olması, Türkmen Türkçesinin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır. Türkmen Türkçesinde {-An bol-}, {-mAdı/ik bol-}, [ya:n, -yä:n] *bol-*, [-mayan, -meyän] *bol-,* {–cAk} *bol-* yapıları ile gerçekleştirilen edimsel

eylemlerde, gramatikal açıdan bir kip içinde hareketi gerçekleştiren açısından, bir niyetlenme veya tahmin anlamı konuşmaya yüklenirken, konuşucu tarafından ise hareketin çok beğenilmediği, gerçekleştirilen hareketin veya işin aslında hakkıyla ve istekle yapılmadığı yönünde bir 'alay', 'küçümseme' yerine göre 'şüphe', 'tahmin' gibi birtakım anlamların katılabildiği durumlar dikkati çeker. Bu tür kullanımlardaki anlam özellikleri, aynı zamanda Türkmen Türkçesinin semantik bir yönünü de ortaya koymaktadır. Bu arada, bu anlam özelliklerinin, hareketi gerçekleştiren ve konuşur açılarından farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi gereği de ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda *kip ve kiplik* ile ilgili çalışmalar daha farklı perspektifler kazanarak genişletilmiştir. Kiplik tipleri belirlenirken "fail yönelimli kiplik" (agent-oriented modality) ve "konuşucu yönelimli" kiplik (speaker-oriented modality) ayırımı bu açıdan önem kazanmaktadır.

Korpus

DİVANGULIYEV H. (1992). *Çuval Bagşı* (Roman, edebi portretler), Aşgabat.
DURDIYEV Ağahan (1982). *Han Küyli*, Aşgabat.
GOVŞUDOV Ata (1990). *Mähri Vepa*, Aşgabat.
GOVŞUDOV Ata (2016). *Perman*, Aşgabat.
HOCAYEV B. (1977). *Türki Dilleriñ Günorta-Günbatar Toparında Ortak İşlik Formaları*, Aşgabat.
https://tdh.gov.tm/tk/post/26916
https://tdh.gov.tm/tk/post/26976
KULIYEV G. (1971). *Gara Kerven*, Aşgabat.
TAGANOV Şamırat (1992). *Gara Yılgın*, Aşgabat.

Kaynaklar

AKSAN Doğan (1978). *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi,* Ankara.
AKSAN Doğan (1999). *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi,* Ankara.
AZİMOV P., SOPIYEV G., ÇÖNNÄYEV Y. (1992). *Türkmen Dili*, Aşgabat.
AZİMOV P., HIDIROV M. N., SOPIYEV G., AMANSARIYEV C., SARIYEV G., IBRAYIMOV A. (1960). *Häzirki Zaman Türkmen Dili*, Aşgabat.
BASKAKOV N. A., HAMZAYEV M. Y., ÇARIYAROV B. (1970). *Grammatika Türkmenskogo Yazıka I, Fonetika i Morfologiya*, Aşhabat.
BİLGEGİL Kaya (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri Belâgat*, İstanbul.
BYBEE, J., PERKİNS R., PAGLİUCA W. (1994). *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in The Languages of The World*, Chicago and London.
CORBETT Edward P. J. (1990). *Classical Rhetoric for the Modern Student*, New York, Oxford.
CRUSE D. A. (1986). *Lexical Semantics*, Cambridge.
ÇARIYAROV B. (1969). *Günorta-Günbatar Türki Dillerde İşlik Zamanları*, Aşgabat.
DUNBAR George (1991). *The Cognitive Lexicon*, Tübingen.
ERDEM Melek (2003). *Türkmen Türkçesinde Metaforlar*, Ankara: KOKSAV Yayını.
_____ (2004). "Türkmen Türkçesinde Mental Fiillerin "İstem"e Göre Anlam Değişmeleri", *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı* (20-26 Eylül 2004), 1, Ankara: 939-949.
_____ (2006). "Metaphorization of the Material Process During the Mental Process in the Turkish Dialects of the Oghuz Group", *Central Asiatic Journal*, 50(2): 279-297.
_____ (2010). "The Time Metaphors in Oguz Concept System", *Central Asiatic Journal*, 54: 191-206.
HAMZAYEV M. (1969). *Türkmen Diliniñ Morfologiyasınıñ ve Sintaksisiniñ Meseleleri*, Aşgabat.
HOCAYEV B. (1975). *Häzirki Zaman Türkmen Dilinde Ortak İşlik Formaları*, Aşgabat.
HOCAYEV B. (1977). *Türki Dilleriñ Günorta-Günbatar Toparında Ortak İşlik Formaları*, Aşgabat.
HOCAYEV B. (1978). *Häzirki Zaman Türkmen Dilinde İşlik Formaları*, Aşgabat.
KİTTAY Eva Feder (1987). *Metaphor Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford: Clarendon Press.
LAKOFF George, Mark JOHNSON, (1980). *Metaphors We Live By*, Chicago and London.
LAKOFF George, Mark JOHNSON (1999). *Philosophy in the Flesh*: *The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York.
LYONS John (1995). *Linguistic Semantics*: *An Introduction*, Cambridge.
LYONS John (1977). *Semantics*, Volume 1-2. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.

PALMER F. R. (1986). *Mood and Modality*, Cambridge.
PALMER Gary B. (1996). *Toward A Theory of Cultural Linguistics*, Austin: University of Texas Press.
SEARLE J. R. (1982). "Söz Eylem Nedir?", *Dilbilim Seçkisi,* (Ed. Doğan AKSAN) (What is a Speech Act?: *The Philosophiy of Language* 1971 Oxford; Çev.: Oya GÖDEKLİ) Ankara.
SÖYEGOV M., SARIHANOV M., BORCAKOV A., ÄRNAZAROV S. (1999). *Türkmen Diliniñ Grammatikası Morfologiya*, Aşgabat.

TURİZM FAKÜLTELERİNİN TURİST REHBERLİĞİ BÖLÜMLERİNDE VERİLEN TARİH EĞİTİMİNİN AKADEMİK YETERLİLİĞİNİN SAPTANMASINA YÖNELİK BİR ARAŞTIRMA

A Research To Determine Academic Proficiency Of History Education In Tourist Guidance Departments Of Tourism Faculties

Elvan ESER[1]

Özet

Sosyal mevzuların tezahürüne dair yapılan akademik çalışmalarda beşeri ilgilendiren her türlü meseleye açıklama getirmeye çalışan ilim dalları eşgüdümlü çalışmak zorundadır. Nitekim bu düsturla hareket ederek ilimler arasındaki diyalog pekiştirildiği takdirde beşeri bilimlerin gelişmesi ve doğruya ulaşabilmesi mümkün olacaktır. Oysaki turizm gibi temelinde ekonomiden ziyade insanın olduğu bir sektör akademik düzleme aktarılırken bazı yanılsamalar yaşanmış ve felsefesinden ziyade neticesine odaklanılarak iktisat temelli bir eğitim modeli belirlenmiştir. Dahası Türkiye için 1960'larda başlayan bu yanılgı 1980 sonrası yapılan üniversite reformu neticesinde de devam ettirilmiş ve akademik birimlerde aktarılan turizm eğitiminde tercih edilen müfredat içeriği ağırlıklı olarak iktisat temelli hazırlanmış ve uygulanmıştır. Lakin turizm sektörü için iktisadi netice meselenin varış noktasıdır. Hâlbuki akademik çalışmalarda varış noktasından ziyade meseleyi o noktaya götüren başlangıç ve gidişat önemlidir. Beşeri bilimlerde gelişmeye yönelik yapılan ilimsel çalışmanın sacayağı olarak kabul edilebilecek bu yaklaşımda destekçilerden birinin eksik olması durumunda meselenin bilimselliğinden bahsedebilmek pek de mümkün olmayacaktır. Dahası turizm için beşeri ilimlerin hemen hepsi büyük önem arz etmekle birlikte tarih tüm bu ilimlerin primus inter paresi yani eşitler arasında birinci konumda olanıdır. Zira tarih ve tarihi birikimin ortaya koyduğu somut ve somut olmayan kültür 19.yy sonrası gelişimini hız kesmeden devam ettiren turizm sektörü için birincil kaynaktır. Bu önemine binaen akademik düzeyde turizm eğitimi veren başta turizm fakülteleri olmak üzere tüm birimlerde hak ettiği değeri ve önemi görmelidir.

Bu araştırmaya 4 yıllık eğitim veren 32 turizm fakültesi ve 3 yüksekokul bünyesinde bulunan turist rehberliği, turizm rehberliği ve seyahat işletmeciliği ile turizm rehberliği bölüm ve programları dâhil edilmiştir. Toplanan veriler ışığında 4 yıllık turist rehberliği eğitimi veren birimlerde istihdam edilen akademisyenler ve bu akademisyenlerin uzmanlık alanları tespit edilmiştir. Devamında ise söz konusu birimlerde verilmesi zorunlu olan insanlık tarihine ve kültürüne dayalı dersler saptanmıştır. Elde edilen bulgular doğrultusunda turist rehberliği alanında eğitim vermekte olan üniversitelerin 4 yıllık birimlerinde istihdam edilen akademisyenlerin verilmesi zorunlu olan dersler hususunda ne oranda yetkin olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelime: *Turizm, Turist Rehberliği, Kültür Tarihi, Tarih Eğitimi.*

Abstract

In academic studies on the manifestation of social issues, the branches of science that try to explain all kinds of issues that concern human beings have to work in coordination. As a matter of fact, if the dialogue between the sciences is reinforced by acting with this principle, it will be possible for the humanities to develop and reach the truth. However, while a sector such as tourism, which is based on people rather than economy, was transferred to the academic level, some illusions were experienced and an economics-based education model was determined by focusing on the result rather than the philosophy. Moreover, this misconception that started in the 1960s for Turkey was continued as a result of the university reform made after 1980, and the preferred curriculum content in tourism education transferred in academic units was mainly prepared and implemented on the basis of economics. However, the economic outcome for the tourism sector is the destination of the issue. Whereas, in academic studies, the beginning and the course that takes the matter to that point are important rather than the destination. In this approach, which can be considered as a pillar of scientific work for development in the humanities, it will not be possible to talk about the scientific nature of the issue if one of the supporters is missing. Moreover, although almost all humanities are of great importance for tourism, history is the primus inter paresi of all these sciences, that is, the first among equals. Because the tangible and intangible culture revealed by history and historical accumulation is the primary source for the tourism sector, which continues its development after the 19th century without slowing down. Due to this

[1] Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi Denizli Sosyal Bilimler MYO, eeser@pau.edu.tr ORCİD-00000-0001-5527-5413

importance, it should see the value and importance it deserves in all units, especially tourism faculties, which provide tourism education at academic level.

Tourist guiding, tourism guiding and travel management and tourism guiding departments and programs within 32 tourism faculties and 3 schools providing 4-year education were included in this research. In the light of the collected data, the academicians employed in the units that provide 4-year tourist guidance education and the areas of expertise of these academicians have been determined. Afterwards, courses based on human history and culture, which must be given in the said units, were determined. In line with the findings obtained, it has been tried to determine how competent the academicians employed in the 4-year units of the universities providing education in the field of tourist guidance are about the compulsory courses.

Keywords: *Tourism, Tourist Guiding, Cultural History, History Education*

Giriş

Beşerin insani güdülerinin (merak, eğlenme, dinlenme, öğrenme… vb) bağlı bulunduğu sosyo-kültürel yapı içerisinde farklı etmenler aracılığıyla tetiklenmesi neticesinde zuhur eden hadiseler bütünü turist kavramını doğurmuştur. Devamında ise ortaya çıkan bu arzın tatminini gerçekleştirmek gayesiyle oluşturulmuş olan kurum-kuruluş ve hizmet ağından mürekkep sisteme turistin de dâhil edilmesiyle birlikte turizm denilen yapı meydana gelmiştir. Söz konusu olan bu oluşumun tarihi kökenine dair bilimsel çalışmalar hali hazırda devam etmekle birlikte çağdaş dönemlerin zihinlerde somutlaşmış turizm faaliyetinin kökenleri 19. yy'a kadar götürülebilmektedir. Buna göre turizm hadisesinin her dönem için vazgeçilmez ilk tetikleyicisi hiç kuşkusuz ki, "merak" olmuştur. Nitekim insanoğlunun tarihi boyunca öncelikli olarak kendisine, ardılından ise kendisini var eden kudrete ve bu kudretin hükmettiği var olan her bir görünene ve görünmeyene dair beslediği merak ket vurulamaz bir güdü olmuştur. Nihayetinde sosyo-kültürel yapı içerisinde belli bir erginlik seviyesine ulaşmış olan birey bağlı bulunduğu sosyal mekânın dışında var olan her türlü bilinmezin merakkeşi olmuştur. Bu güdü onu diyardan diyara, kültürden kültüre geçiş yapan bir seferi haline getirmiştir. Kısaca merakının tatminkârı olarak tanımlayabileceğimiz turistin bu seyrüseferde mihmandarı hiç şüphesiz ki, tarih ve tarihi bakiye neticesinde zuhur etmiş olan kültürel birikimdir. Bahsi geçen bu kültürel birikimin bugün turizm sektörü için mühim destinasyonların tespit edilmesinde ve oluşturulmasında ana etmenlerden biri olarak kabul edildiği görülmektedir. Pek tabi ki, tarihi temel ile beslenmiş kültürel unsurun varlığı söz konusu destinasyonda turizm faaliyetinin faal bir biçimde yapılabilmesine imkân tanımaktadır. Lakin tarih ve kültür turizmi olarak adlandırabileceğimiz bu turizm faaliyetinin sürdürülebilmesi bazı gerekliliklerin yerine getirilmesiyle mümkün kılınmaktadır. Öyle ki, tarihi mekân, olay ya da şahıs ve devamında vücut bulmuş olan kültür kendiliğinden ortaya çıkmış ve kendi ederini değerlendirerek varlık sahasını turizm adına bir destinasyon haline getirmiş olabilir. Lakin bu değerin muhafaza edilerek dahası zenginleştirilerek sürdürülebilirliğinin sağlanması tüm turizm paydaşlarının ortak vazifesidir. Ancak bu vazifenin layıkıyla yerine getirilebilmesi bu bilince sahip olunması ile mümkündür. Bireysel ya da kitlesel olarak bu farkındalığa malik olmak bir meziyet olmasına rağmen turizm paydaşları arasında bir ya da birkaçının meseleye gereken hassasiyeti göstermemesi ve özellikle akademik olarak turizm sağlayıcılarını bilgilendirmekle vazifeli olan kitlenin yetersiz kalması tarihin

hiç edilmesine ve kültürün değerinin düşürülmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu olumsuz durumun önüne geçebilmek gayesiyle 1800'lerin son çeyreğinden itibaren başta Avrupa olmak üzere turizmin eğitimle desteklenmesi gerektiği fikri ortaya çıkmıştır (Ağaoğlu 1991: 42-64). Dahası bu tarihten sonra beliren turizmin eğitimle desteklenmesi gerektiğine dair fikirler ve girişimler 1930'larda akademik olarak karşılık bulmuştur. Türkiye'de ise Osmanlı döneminde başlayan turizm ve bilim birlikteliğine dair oluşan bilinç önem kaybetmeden devam ederek 1960 sonrasında akademik camiada karşılık bulmuş ve ilk defa üniversite düzeyinde turizm eğitimine başlanmıştır (Olalı vd. 1983:72). Nitekim Türkiye'de üniversite reformu sonrası başlayan bu ilk akademik çalışmaların 1969 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bünyesinde İktisadi Coğrafya ve Turizm Enstitüsü'nün kurulmasıyla ortaya çıktığı görülmektedir (Çakır 2014:719-720). Lakin isminden de anlaşılacağı üzere turizm eğitiminin ekonomi ve coğrafya temeli üzerine oturtulması Türkiye'deki turizm çalışmalarının uzun bir süre tarih ve kültür temelinden uzak icra edilmesine sebebiyet vermiştir. Dahası bu eksik ve yanılgılı eğitim anlayışı turizm eğitiminin müstakil olarak turizm fakültelerinin kurulması ve turizme dair spesifik olarak müfredatların belirlenmesi esnasında da yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte tarih ve kültür temelli turizm eğitimine geçilmesinin bir zorunluluk olarak kabul edilmesinin ardından bu defa da söz konusu tarih ve kültür derslerinin akademik olarak yeterliliği olmayan akademik personellere devredildiği vakidir. Nitekim bu çalışmanın ruhu; turizm paydaşları içerisinde tarih ve kültür fedaisi olarak nitelendirilebilecek bir misyona sahip olan turist rehberlerinin eğitiminden mesul olan akademik kadroların üniversiteler bünyesinde istihdamlarının değerlerine oranla karşılık ederlerinin tespit edilebilmesi gayesiyle oluşturulmuştur.

Kavramsal Çerçeve

Turizm Sektörü İçerisinde Bilginin Aktarım Meselesi

İnsanın tarihe olan meyli kendisine dair merakından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de merak beşerin bilinçaltının karmaşık yapısında olgunlaşan bir dürtüdür. Ancak insanların tümünde var olan merak duygusu bireysel yaklaşımlar veya ayrımlar ya da merak edilen şeyin kendi içindeki farklılıkları nedeniyle her bir bireyde aynı şekilde reflekse yahut davranış türüne sebebiyet vermemektedir (Bacanlı vd. 2020: 108). Öyle ki, beynin dış kısmında bulunan ve insan kabiliyetinin merkezi olarak kabul edilebilecek olan zekânın ve hafızanın (düşünen, planlayan, icatlar yapan, merak eden, öğrenen… vd) yani idrak mekanizmasının temelini oluşturan *korteks*, beşere mahsus olan algılar, dürtüler ve duyular aracılığıyla kendisine dair olanlarla ve kendisi dışındaki tüm yapılarla sürekli bir etkileşim halindedir. Bu etkileşim unsurlarından biri ya da birkaçı bireyin zihninde merak duygusu uyandırdığı takdirde orta beyinde bulunan *hipokamp* söz konusu olan bu bilinmezin öğrenilmesine dair dürtü oluşturmakta ve nihayetinde bu dürtünün tatmini neticesinde bilgi beyin korteksi üzerine kaydedilmektedir (Polat 2014: 266-267). İşte bu hal çerçevesinde asıl olan yeti doğru ya da doğruya yakın olan bilgiye ulaşabilmektir. Nitekim biyolojik olarak

*hipokamp*ın ortaya çıkardığı dürtü bireyler üzerinde farklı şiddetlerde baskı yaratmaktadır. Bu dürtü farklılıklarının temelinde yatan etmen ise bilinmezin biliniyor olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan biyolojisi üzerinde merak dürtüsünün ortaya çıkışının tespiti adına yapılan bilimsel bir çalışmada ulaşılan verilere göre merakın bilişsel bir yanı vardır ve eldeki bilgiler ile gereken bilgiler arasındaki eksiklik merak ve araştırma davranışını ortaya çıkarmaktadır. William James ile başlayan ve ardılından Jean Piaget gibi psikologların ortaya koyduğu ve geliştirdiği bu kurama göre merakın ortaya çıkması evvelinde merak edilen şeye dair az da olsa bir şey biliyor olmaya bağlıdır (Bacanlı vd. 2020:109). Dahası merak ile edinilen bilgi arasında doğrudan bağ olduğunu savunan bilim insanları zihinsel yaşla birlikte merakın da artığını söylemektedirler. Neticede bu döngü irdelendiğinde insanın bilebilmesinin meraka bağlı olduğu, merakın oluşabilmesinin de aynı şekilde bilgiye dayandığı gerçeği ile karşılaşılmaktadır. Peki, tüm bu izahlara bakılarak insan ezelden beridir merak ettiği kendisine nasıl ulaşacaktır. Pek tabi ki, bilerek bu bilgi ile evvel kendisini bulan insan sonrasında başka insanları, başka varlıkları öğrenmeye devam edecektir. Sarmal sistemde devam eden bu bilme, merak ve öğrenme sistemi insan için hayatın her evresinde karşılık bulmaktadır. Nitekim turizm faaliyeti içerisinde özne konumunda bulunan turist için de bu döngü geçerlidir. Zira turistik faaliyette en kuvvetli itici gücü hiç şüphesiz ki, meraktır. Bu merakın ardından gelişen öğrenme isteği bireyi aktif biçimde turistik faaliyetin içine iteklemektedir. Ancak burada mühim olan hadise bireyin bilgi düzeyi artıkça merak düzeyinin de aynı oranda artığıdır. Bu sebeple merak güdüsüyle bilmeye gelmiş turist öğrendikçe daha fazlasını isteyecek böylece turizmin sürdürülebilmesinde yeni bir kapı daha açılmış olacaktır. Lakin turisti bilgilendirme noktasında hizmet veren ve öğretmen statüsünde bulunan turist rehberi kendisi bu bilginin yoksunuysa ya da ehil biçimde bilgiyi üretip aktarmaktan ziyade anlatmakla kalifiye ise turistin zihnine yeni merak tohumları ekemeyeceği için bu hal sebebiyle turizmin sürdürülebilmesinden de bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu nedenle öncelikli olarak turist rehberinin aktardığı meselenin bilgini olması beklenmektedir. Bu noktada da evvel bilinmesi gereken şey bilebilmenin yani öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini bilmektir. Nitekim canlılardaki öğrenme eyleminin nasıl gerçekleştiğine dair deneylere ve gözlemlere dayanarak pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır. Neticede elde edilen bulgulara dayanılarak canlılarda öğrenme mekanizmasını açıklamaya yönelik farklı kuramlar ortaya atılmıştır. Bunlar;

1. **Davranışçı öğrenme yaklaşımı:** Bu kuramın savunucuları öğrenmenin uyarıcıyla davranış arasındaki ilişki sayesinde geliştiğini savunmaktadırlar. Onlara göre "yaparak öğrenme" esastır (Arslan 2007:46).

2. **Bilişsel öğrenme yaklaşımı**: Bu yaklaşımda öğrenmenin içsel bir süreç olduğu ve doğrudan gözlemlenebilmesinin mümkün olmadığı savunulmaktadır. Bilişsel yaklaşımın gayesi zihinsel süreçlerin nasıl örgütlendiğini ve çalıştığını açıklamaktır (Türkçapar vd. 2012: 7-8).

3. **Duyuşsal öğrenme yaklaşımı:** Bu görüşte olan bilim insanları öğrenmenin sürecinden ziyade sonucuyla ilgilenmektedirler. Yani davranışçı yaklaşım öğrenmenin edimsel (fiili) sonuçlarıyla, bilişsel yaklaşımsa zihinsel sonuçlarıyla ilgilenirken; duyuşsal yaklaşım öğrenmenin benlik ve ahlak gelişimi gibi duyuşsal sonuçlarıyla ilgilenmektedir (Karaman vd. 2021: 67).

4. **Yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı**: Bu kuram; öğrenme, öğretme ve bilgi arasındaki ilişkiye dayanmakta ve bu ilişkiyi belirlemeye çalışmaktadır. Yapılandırmacı öğrenme kuramı, bilginin nasıl iletildiğini ve kaydedildiğini açıklamaktan çok, bilgiyi yapılandırmayı amaçlayan ve vurgulayan bir öğrenme yaklaşımıdır. Bu kuramın temeli olan yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı, öğrenilenler arasında ilişki kurma ve bu doğrultuda elde edilen her yeni bilgiyi mevcut bilgilerle bütünleştirme ve/veya zihinsel süreçlerden geçirerek yeniden yapılandırma sürecini içermektedir. Bu süreçte, elde edilen yeni bilgilerin var olanlarla karşılaştırılıp yorumlanarak yeni anlamlar yüklenmesi ve bu doğrultuda yeni bilgiler üretilmesi söz konusudur (Arslan 2009:145).

5. **Nörofizyolojik öğrenme yaklaşımı**: Öğrenme üzerine geliştirilmiş olan kuramlar arasında biyolojik olarak neticeyi ortaya koymaya çalışan yöntem ise nörofizyolojik öğrenme yaklaşımıdır. Buna göre öğrenme ve beyin hücreleri arasında net bir ilişki vardır. Bu yaklaşımın savunucuları öğrenme sürecinin sonucunda nöronlarda yeni axon iplikçiklerinin oluştuğunu tespit etmişlerdir. Neticede her yeni öğrenme beyinde yeni sinaptik bağların oluşmasını sağlamaktadır. Görünen o ki, bu yaklaşımda öğrenme bireydeki biyokimyasal bir değişim olarak da açıklanmaktadır (Keleş vd. 2006:74, Yılmaz 2009:177-178).

Öğrenme eylemine dair ortaya atılan tüm bu kuramlar irdelendiğinde birinin diğerinden ayrılamadığı dahası çarklının dişileri gibi her birinin bir diğerinin itekleyicisi ve tamamlayıcısı konumunda olduğu neticesine ulaşılmaktadır. Burada asıl üzerinde durulması gereken şey hiç şüphesiz ki, öğrenmeye giden yolda "bilgi"nin yegâne birincil zorunluluk olmasıdır. Yani insanı öğrenme yoluna sokan birincil itici güç bilginin kendisidir. Neticede bilgiye ulaşan zihin öğrenmiş olur. Öyle ki, bilgi hem öğrenmeye aracı olan bir unsurdur, hem de öğrenmenin bir sonucudur. Görüldüğü gibi öğrenme ve bilgi doğrudan ilişkili ve birbirlerini etkileyen iki kavramdır. Bu noktada asıl değerli olan şey bilginin aktarım kanallarından olan eğitimin bu ikili döngü içerisindeki yeridir. Gerçekten de eğitim ile yeni bilgiler öğrenilmekte ve yeni kavrayışlar elde edilmektedir. Eğitim, bireyin yaşantısında, bilgisinde ve kavrayışında, kendi isteği ve çabasıyla yeni değişimlerin ve yeniliklerin sağlandığı ve edinilen bilgilerin öğrenmeyle hayata geçirildiği süreç ve/veya eylemdir (Yılmaz 2009:184). Bu hal çerçevesinde eğitimin ehil bir biçimde yapılması ve öğrenmenin sahih şekilde gerçekleştirilebilmesi bilgiyi aktaran kaynak konumundaki eğitimcinin yetkinliğine bağlıdır. İş bu ki, eğitimcinin yetkinliği; bireysel meziyetlerin yanı sıra sahip olduğu ilmi birikiminde aranmalıdır. İlim aktarıcısı olan eğitimci evvela şahsi olarak söz konusu olan ilmin doygunu olmalıdır. Nitekim "işi işin ehline tevdi etmek" vazifeyi layıkıyla nihayetlendirmek için birincil koşuldur ve bu koşul tarih boyunca semavi dinlerin öğretilerinin (Karagöz 2004) yanı sıra başta

Aristo olmak üzere (Avcı 2018:178) pek çok düşünür ve devlet adamı tarafından da vurgulanmıştır (Kaya 2017:10, Ergan 1999:35-36). Neticede bu kaideyi terk etmek bir noktada ilme ihanet etmektir. Filvaki tarih ve tarihten beslenerek ortaya çıkmış olan kültür ilminin bilimsel aktarımında aktarıcının salt biliyor olması yeterli değildir. Zira bilginlerin bilmenin ötesinde bilmek isteyenlere bilgiyi aktarma yöntemini de biliyor olmaları gerekmektedir. Ayrıca bilginin doygunu olabilmek için merakın aktif olması, merakın dinamik halinin devam edebilmesi için de biliyor olmanın zorunluluğu kuramı kabul edildiği takdirde aktardığı ilmin temelini bilmeyen kişi ilmin aktarıcısı değil salt o ilmin anlatıcısı konumunda kalacaktır.

Türkiye'de Turist Rehberliğinin Dünü-Bugünü

Sektör olarak Turizm global bazda her geçen yıl gerek ekonomik gerekse de sosyo-kültürel yapı içerisinde ivme kazanmaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak da gelişen turizm ekonomisinden turizm paydaşlarının tümünün ederi nispetinde nemalandığı görülmektedir. Özellikle turizm değeri olan ülkelerin GSMH (Gayrisafi milli hâsıla) içerisinde büyük yekûnunu sırtlayan turizm, sektörleşerek devlet hükmünde kanun ve kararnamelerle standardize edilmekte bu yol ile ülkelerin ve bölgelerin turizm ağları paydaşlar ve yasalar aracılığıyla markalaşmaktadır. Ancak söz konusu olan bu paydaşlar içerisinde pek azı tüzel kişilik yapısından sıyrılarak beşeri hüviyet kazanabilmektedir. Oysaki temelinde insanın bulunduğu turizm sistemi insan ve toplum kadar organik bir yapı arz etmektedir. Pek tabi ki, tüzel kişiliklerle desteklenip kanunlarla standardize hale getirilmiş bu sistem; turistin beklentisini tespit etmekte ve sınırlamakta iken, hizmet erbabının sunduğu hizmet kalitesini de garanti altına almaktadır. Lakin cümlenin başına atfen insan söz konusu olduğunda organik yapı içerisinde hizmet talep-karı olan turistin memnuniyetinin temincisi yine insan olarak görülmektedir. Bu sebepledir ki, turist rehberleri beşeri hüviyetleri ile turizm paydaşları içerisinde bayrak taşıyıcı konumdadır.

Tarihçesi hakkında hali hazırda mutabık kalınamayan rehberlik mesleğinin insanın gezgin ruhu kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. M.Ö. 8yy'da festivaller, dini bayramlar ve özellikle de olimpiyatların etkisiyle insanların kitleler halinde seyahat etmeye başladıkları bilinmektedir. Bu sebeple de pek çok bilim insanı profesyonel turist rehberliği hizmetinin bu faaliyetler esnasında ortaya çıktığını söylemektedir (Dursun vd. 2020:2605). Yazılı kaynaklara göre bu süreçte rehber statüsünde hizmet veren kişilere Yunanca "periegetai" (etrafı gezdiren-dolaştıran), "exegetai" (açıklayan anlatan) ya da "proxemos" (yaşadığı yerin dışında seyahat edenlere yardım eden) şeklinde hitap edilmektedir (Türker vd. 2018:266). Bugün ise profesyonel manada rehberlik hizmeti veren ve yetkini olduğu dil aracılığı ile yerel yapı ve turist arasındaki bağlantıyı sağlamakla mesul görülen turist rehberine dair literatürde pek çok tanım ve izah bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en kapsamlı tanımlamayı Dünya Turist Rehberliği Birliği Federasyonu (World Federation of Tourist Guiding Associations- WFTGA) yapmaktadır. Nitekim "*yurtiçi ya da yurtdışından gelen grup ya da bireysel ziyaretçilere, onların tercihleri doğrultusundaki bir dilde, bir bölge ya da şehirde bulunan anıtlar,*

müzeler, doğal ve kültürel çevre ve tarihi yerlerde kılavuzluk eden ve eğlendirici bir yorumla bunları ziyaretçilerine aktaran, yetkili otoriteler tarafından tanınan kişidir" şeklindeki tanım pek çok yönüyle turist rehberinin yetkinliğini ve vazifesini aktarmaktadır (Yenipınar vd. 2013:116). Ayrıca turist rehberinin mesleki ve yaşamsal rollerine dair 2004 (Zhang vd. 2004:81-91) ve 2013(Köroğlu 2013:100) yıllarında yapılan iki ayrı çalışmada turist rehberine dair 1981-2001 yılları arasındaki süreçte literatüre girmiş olan terimler tasnif edilmiştir. Buna göre bilimsel yapıda turist rehberi; aktör, elçi, denge unsuru, bakıcı/gözetmen, katalizör, kültür simsarı, bilgi aktarıcı, aracı, yorumcu, lider, arabulucu, organizatör, satış elemanı, öğretmen şeklinde kavramlarla karşılık bulmaktadır. Zikredilen tüm bu kavramların özünde yatan mana irdelendiğinde ise turist rehberinin tam bir kültür misyoneri olduğu gerçeğine ulaşılmaktadır. Bu sebepledir ki, milli olarak kendi ülkesinde hizmet veren turist rehberi Türkiye ve Türk imajının oluşturulup tanıtılmasında belirleyici bir rol oynamaktadır (Ehtiyar 2017:153). Bu cümleden hareketle turist rehberinin ülkesini temsil edebilmesi adına bir diplomat, bir büyükelçi gibi görüldüğü kabul edilmelidir (Altıntaş vd 2017:280). Dahası turist rehberi, turizm paydaşları içerisinde ülkeyi, kültürü ve tarihi tanıtan ve misafirperverlik sunan birincil kişi olarak da algılanmaktadır (Türker vd. 2012: 338). Ayrıca rehber turistin olumsuz önyargılarının değişmesinde de bir neferi gibi vazife almaktadır (Şahin vd. 2018:291). Tüm bunlarla birlikte turist rehberinin bu vazifeyi icra ederken kuşandığı en keskin silahının bilgi olduğu da unutulmamalıdır. Tam da bu noktada turist rehberlerinin var olmalarından ziyade yetkin olmalarının daha büyük bir önem taşıdığını söylemekte yarar vardır. Nitekim sosyo-kültürel, politik ve ekonomik olarak ülke tanıtımında ve gelişiminde nefer olarak görev alan turist rehberinin turizmin sürdürülebilmesinde (Tetik 2017:95) de mihenk taşı olarak vazifelerini layıkıyla devam ettirebilmelerinin yegâne yolunun almış olduğu eğitim ile doğru orantılı olduğu kabul edilmelidir. Aslına bakıldığında Türkiye'de bir meslek olarak turist rehberliğinin temellerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde atıldığı görülmektedir. Tebaa algısı gelişmiş olan Osmanlı teşkilatı; çok dinli, çok dilli, çok milletli olmasının yanı sıra coğrafi manada da çok geniş bir hüküm sahasına sahip olması sebebiyle vatandaşlarına İmparatorluğun sınırları içerisinde farklı gayelerle seyahat edebilme şansını tanımıştır. Lakin tarihi realite irdelendiğinde özellikle ekonomik gayeler sebebiyle bu durumdan çoğunlukla faydalananların ecnebi tebaa olduğu görülmektedir. Ayrıca Osmanlı coğrafyasında iç turizm faaliyeti olarak değerlendirilebilecek bu hareketlilikten ziyade dış turizm hareketliliğinin daha yoğun olarak yaşandığı da bilinmektedir. Nitekim başta Roma ve Bizans İmparatorlukları için başkentlik yapmış olan İstanbul'un siyasi bir misyonunun bulunmasının yanı sıra Osmanlı sathının pek çok noktasında Hıristiyanlık inancına dair kutsal mekânın yer alıyor olması bu duruma zemin yaratmıştır. Ayrıca 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile vatandaşlar ve yabancılar için hukukî ve malî güvenceler sağlanmış olmasının ardından eğitim, güzel sanatlar ve ticaret alanlarında da Avrupa ile ilişkilerin artması yabancı milletlerin Osmanlı coğrafyasına olan merakını kamçılamıştır. Bununla beraber ulaşım teknolojisindeki gelişmeler başta İstanbul olmak

üzere pek çok şehre gelen giden ve hatta yerleşen yabancı sayısının artışına da imkân tanımıştır. Fakat Müslüman Türk nüfusun yabancı dil konusundaki yetersizliği, Osmanlı Dönemi'nde rehberlik mesleğini azınlıkların yapmasına neden olmuştur. Özellikle Avrupa'dan Osmanlı topraklarına doğru gerçekleşen bu geziler esnasında ecnebi ziyaretçilere mihmandarlık yapanların Osmanlı Devleti'ne dair sadakatleri ortadan kalkmış olan bireylerden oluşması Türk kültür tarihi adına büyük bir yıkım yaratmıştır. Zira Osmanlı Dönemi'nin ilk rehberleri olarak adlandırdığımız bu güruhun kültür ve tarihe dair yanlı ve yanlış aktarımı gelen ecnebi misafirlerin zihninde Osmanlı ve dahası Türk ırkı aleyhine neredeyse bugüne kadar tamamen silinemeyen olumsuz bir imaj yaratılmasına sebebiyet vermiştir (Yenipınar vd.2013:114).

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte Gazi Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde milli seferberlik başlamış ve yıllardır devam eden harpler sonucunda zaferi kucaklayan ırk olarak dünya nezdinde oluşturulmuş yersiz ve yanlış Türk imajının düzeltilebilmesi gayesiyle 1923 yılında "Türk Seyyahatin Cemiyeti" kurulmuştur. Hemen ardından ise 8 Kasım 1925 tarih ve 273 sayılı "Ecnebi Seyyahlara Tercümanlık ve Rehberlik Edecekler Hakkında Kararname" yayınlanarak Cumhuriyet Dönemi'nin rehberlik mesleği ile ilgili ilk kuralları ortaya konmuştur. Böylece rehberlik mesleğini icra edeceklerin görev ve sorumlulukları 11 madde ile ilk defa kanunlar nezdinde belirlenmiştir (Yenipınar vd. 2014:91). Maddeler tek tek irdelendiğinde rehberlik eğitimi üzerinde titizlikle durulduğu görülmektedir (Yenipınar 2013:115). 1926 yılına gelindiğinde ise "Türkiye Turing Klubü"nün açıldığı bilinmektedir. Sonrasında ise bu kuruluş 1930 yılından itibaren "Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu" adını almıştır. Tüm bu süreçler ve atılımlarla birlikte dil yetkinliği sebebiyle bir vakitler yabancı uyruklu azınlıkların elinde olan rehberlik mesleği Türkiye adına millileşmeye başlamıştır (Şahin 2006:142).

1953 yılına gelindiğinde Türkiye'de turizm eğitimi Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın iş birliği ile devam etmiştir. Süreç Ankara ve İzmir Ticaret Liselerinde Turizm Meslek Kursları'nın açılmasıyla başlamıştır (Yıldırım vd. 2016:447). Ayrıca 1960'lı yıllarla birlikte Türkiye adına parlayan bir yıldız gibi görünen turizm sektörü 70'li yıllara gelindiğinde iyice atağa geçmiştir. Bu sebeple de turizm sektöründe verilen hizmetin standarda bağlanabilmesi adına devlet kanalıyla kurallar ve yönetmelikler oluşturulmuştur. Böylece profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliğine temel olacak olan ilk yönetmelik "Tercüman Rehber Kursları ve Tercüman Rehber Yönetmeliği" 3 Eylül 1971 gün ve 13945 sayı ile yayınlanmıştır (Düzgün 2021:243). Bu yönetmelik 21 Mart 1974 tarihinde değiştirilerek "Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği" adını almıştır (Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği: https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17550.pdf). Devamında 2 Temmuz 1986 tarihinde 19152 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği bazı değişikliklere uğrayarak 25 Kasım 2005 tarihli ve 16004 sayılı Resmî Gazete'de yeni Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği adıyla yayımlanmıştır. Yönetmeliğin içeriğinde yapılan

en önemli değişiklik ise Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından düzenlenen rehberlik kursları adına yapılmıştır. Nitekim eski yönetmelikte yer almayan "Rehberlikte Uzmanlaşma ve Eğitim" adı altında yeni bir maddenin eklenmesi ile bu konuda eğitim vermeye yetkili kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler, meslek kuruluşları ve özel kuruluşlar, bakanlığın denetiminde eğitim faaliyetleri düzenleyebilme hakkı elde etmişlerdir (Yenipınar vd. 2013:115). Nihayetinde 2012 yılında Turist Rehberliği Kanunu'nun kabul edilişiyle birlikte resmen bir meslek statüsüne kavuşan turist rehberliği aynı zamanda eğitim alanında da değişikliklere kapı açmış ve standardize edilmiştir. Buna göre 2012 yılına kadar yaygın turist rehberliği eğitimi yalnızca Kültür ve Turizm Bakanlığı kursları kapsamında verilirken sektörün duyduğu açığı kapatabilmek adına ihtiyaç duyulan bölgelerde ve dillerde sertifika programları düzenleme yetkisi Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın onayı dâhilinde Türkiye Seyehat Acentaları Birliği (TÜRSAB) ve Turist Rehberliği Birliği'ne (TUREB) verilmiştir. Bunun dışında kanunlar nezdinde hiçbir kurum ve kuruluş rehberlik sertifika programı açma hakkına sahip değildir. Ayrıca süre bakımından en az yedi yüz ders saati devam etmek zorunda olan sertifika programında günde en az dört, haftalık olarak da en az 45 saat ders verilmesi zorunludur. Program boyunca devam edecek olan konferanslar ise en az iki saat olacak şekilde belirlenmiştir (Esen vd. 2017:30). Neticede günümüzde devam eden turist rehberliği eğitimine bakıldığında bakanlık onayı ile verilen yaygın turizm eğitimi, ortaöğretim düzeyindeki mesleki turizm eğitimi ve yükseköğretim düzeyindeki turizm bölümleri bünyesinde devam eden örgün turizm eğitimi olmak üzere turist rehberliği eğitiminin üç koldan devam ettiği görülmektedir (Tolga vd. 2015:28).

Yaygın ve örgün olmak üzere tasnif edilebilecek bu eğitim kurumlarında yegâne amaç yetkin ve işinin uzmanı olmuş turist rehberleri yetiştirebilmektir. Söz konusu birimlerin eğitim süreleri farklılık göstermekle birlikte alınan eğitimin içeriğinde bir standart yakalayabilmek adına eğitim müfredatında zorunlu olarak addedilen dersler bulunmaktadır. Buna göre ister yaygın olsun ister örgün fark etmeksizin turist rehberi yetiştiren tüm eğitim kurumlarında Turist Rehberliği Meslek Kanunu uyarınca;

- Genel turizm bilgisi ve turizm mevzuatı
- Meslek etiği ve meslek dersi
- Türkiye'nin tarihi ve turizm coğrafyası
- Genel Türk tarihi ve kültürü
- Türk dili ve edebiyatı
- Arkeoloji
- Mitoloji
- Sanat tarihi
- İkonografi
- Dinler tarihi
- Genel sağlık bilgisi, ilk yardım, sağlık turizmi, turist sağlığı

- İletişim becerileri
- Anadolu medeniyetleri tarihi
- Türk halk bilimi ve geleneksel Türk el sanatları
- Türkiye'nin flora ve faunası, doğa tarihi
- Turizm sosyolojisi
- Müzecilik

Derslerinin okutulması zorunlu tutulmuştur (Yenipınar 2019:9).

Yukarıda zikredilen derslerin dağılımına bakıldığında bu çalışmanın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü üzere turist rehberi eğitiminde belkemiği olarak okutulması zorunlu kabul edilen derslerin ağırlıklı biçimde kültür ve tarih temelli olduğu vakidir. Müfredat içerisindeki bu afaki değere binaen turist rehberliği eğitimi veren ve özellikle de akademik olarak turist rehberi yetiştirmek için zorunlu ilk adım olan lisans düzeyindeki kurumlarda söz konusu olan bu dersleri taleplilerine aktaran akademik kadronun bahsi geçen bu derslere akli bilgi noktasında ne kadar hâkim olduklarının tespit edilmesi gerekmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Lisans düzeyinde turist rehberliği eğitimi veren fakülte ve yüksekokulların müfredatları irdelendiğinde verilmesi zorunlu olan derslerin büyük çoğunluğunun doğal olarak Dinler Tarihi, Türkiye Tarihi, Genel Türk Tarihi, Kültür Tarihi, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Mitoloji ya da Anadolu Medeniyetleri Tarihi gibi tarih ve kültür temelli olduğu görülmektedir. Çünkü turizm pek çok destekçisinden önce tarih ve kültürden beslenen bir yapıdadır. Söz konusu olan bu çok paydaşlı yapı bir noktada arz talep ilişkisi içerisinde gelişen ekonomik bir sistemdir. Lakin arzın gelişmesi talebin varlığına bağlıdır. Talebin varlığı ise evvel talep edilecek değere sahip olunmasını gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik göz ardı edildiği durumlarda ve turizm paydaşı olarak meseleye salt ticari bir meta olarak bakıldığı takdirde oluşturulamayan talep sebebiyle devam etmesi beklenen arz sunulamamaktadır. Bu hal doğrultusunda üniversitelere bağlı olarak turist rehberi yetiştirmek gayesi ile eğitim veren kurumların zikredilen derslerin ehemmiyeti derecesinde o dersleri aktaran akademik personelinde meselede yetkin olması beklenmektedir. Bu sebeple de 4 yıllık turist rehberliği eğitimi veren bölüm ve programların müfredatına bakıldığında akademik olarak tarih bilgisi ve bilinciyle donatılmış akademisyenlerin görevlendirilmiş olabileceği düşünülmektedir. Lakin bu görüş bir yanılsama mı? yoksa realitenin kendisi mi? bunun tespit edilebilmesi adına bu çalışma değer taşımaktadır.

Yöntem

Araştırmada ikincil kaynaklardan literatür taraması yapılarak alan yazın oluşturulmuştur. Devamında içerik analizi yöntemi benimsenerek Türkiye'de lisans düzeyinde turist rehberliği eğitimi veren fakülte ve yüksekokulların tespit edilebilmesi amacıyla YÖK bilgi yönetim sistemi üzerinden tarama yapılmış ve böylece 44 devlet üniversitesinde bulunan fakülte ve yüksekokullarda yer alan

turizm rehberliği, turist rehberliği, turist rehberliği ve seyahat işletmeciliği bölüm ve programı tespit edilmiştir (Türkiye'de lisans düzeyinde turist rehberliği eğitim veren fakülte ve yüksekokullar: https://istatistik.yok.gov.tr/). Ancak söz konusu bölüm ve programların öğrenci kontenjanlarını tespit etmek amacıyla 2020 ÖSYM tercih kılavuzu (2020 ÖSYM tercih kılavuzu: https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/tkilavuz13082020. pdf) tarandığında YÖK bilgi yönetim sisteminde zikredilen 44 bölüm ve programdan 9'unun pasif olduğu buna istinaden 35 bölümün aktif şekilde eğitim hayatına devam ettiği saptanmıştır. Tespit edilen 35 eğitim kurumu incelendiğinde bunlardan 32'sinin turizm fakültesinde 3'ünün de yüksekokul bünyesinde yer aldığı görülmektedir. Elde edilen listeden hareketle ilgili fakülte ve yüksekokulların resmi internet sayfalarında tarama yapılmış ve akademik kadrolarında yer alan isimlerin listesi çıkarılmıştır. İsim listesi hazırlanırken akademik birimlerde sadece ders verebilmekle yetkili olan öğretim üyelerine ve öğretim görevlilerine yer verilmiştir. Buna istinaden araştırma görevlileri çalışmanın dışında tutulmuştur. Devamında isim ve unvanlarına ulaşılan pek kıymetli akademisyenlerin YÖK ulusal tez merkezi üzerinden taraması yapılarak lisans, yüksek lisans ve varsa doktora uzmanlık alanlarına ulaşılmış ve alanlarına göre tasnif yapılmıştır. Akabinde üniversite bazında turist rehberliği eğitimi veren bu 35 eğitim kurumunun resmi internet sayfalarından ders müfredatları incelenmiş ve böylelikle tarih ve kültüre dair içerikleri bulunan dersler tespit edilmiştir. Buna göre Dinler Tarihi, Türkiye Tarihi, Genel Türk Tarihi, Kültür Tarihi, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Mitoloji ya da Anadolu Medeniyetleri Tarihi gibi derslerin varlığına ve ders sayılarına ulaşılmıştır. Araştırmaya sadece turizm fakültesi ve yüksekokul birimleri içerisinde eğitim vermekte olan turizm rehberliği, turist rehberliği ve seyahat işletmeciliği ve turist rehberliği bölüm ve programları dâhil edilmiştir. Meslek yüksekokullarında yer alan iki yıllık turist rehberliği bölüm ve programları ile tezli/ tezsiz yüksek lisans programları çalışma sınırları dışında bırakılmıştır. Araştırmanın turizm fakültesi ve yüksekokul merkezli olmasının birincil sebebi turizmde görev alacak olan akademik kadroların lisans eğitimleri sırasında tarih ve kültüre dair ne denli temellere sahip olduğunun tespit edilmesidir. Araştırmanın turizm fakültesi ve yüksekokul temelli olmasının bir diğer nedeni ise çalışmanın henüz tam olarak yapılanmamış turizm fakültelerinin ve yüksekokullarının turist rehberliği bölümlerinin akademik kadrolarının tespitinde ve müfredatlarının oluşturması sürecinde bir destek sağlanması ve fikir verilmesi amacını gütmesidir.

Sınırlılık

Bu süreçte üniversitelerin resmi internet sitelerinde akademisyenlerinin özgeçmişine dair net bilgilendirmeler yapmamaları araştırmanın sınırlılığını oluşturmuştur. Bu durumda net bilgilere Yükseköğrenim Bilgi Sistemi (Yöksis) üzerinden ulaşılarak kısıtlama bertaraf edilmiştir. Ayrıca söz konusu akademik birimlerin resmi internet sitelerinde ders görevlendirmelerine dair detaylı bilgi bulunamaması sebebiyle verilmesi zorunlu olan derslerin tümünün bölüm içerisinden mi yoksa bölüm dışından görevlendirme ile destek alınarak mı işlendiği tespit edilememiştir.

Bulgular

2012 yılında 6326 sayılı Turist Rehberliği Meslek Kanunu ile birlikte resmi olarak meslek statüsüne kavuşmuş olan turist rehberliğine her geçen gün rağbet artmakta ve kadrosunu büyütmektedir. Öyle ki, TUREB'in 2021 verilerine göre Türkiye'de 8385 eylemli 2966 eylemsiz olmak üzere toplam 11.351 kayıtlı rehber bulunmaktadır (TUREB'in 2021 verilerine göre Türkiye'ki turist rehberi sayısı: http://tureb.org.tr/tr/RehberIstatistik/) Günden güne ivme kazanan bu rakamlar göstermektedir ki, Türkiye'de ön lisans, lisans ve lisansüstü eğitimde rehberlik bölümleri öğrenciler tarafından talep edilmekte ve bunun bir neticesi olarak da her yıl üniversitelerin bünyesinde açılan kontenjanların %90-95'inde doluluk sağlamaktadır.

2015 yılında turist rehberlerine dair ÖSYM verilerine dayanarak yapılan bir çalışmaya göre 2003 yılında lisans düzeyinde turist rehberliği eğitimi veren okulların sayısı 4 iken, bu sayı 2013 yılında 8'e yükselmiştir. Lisans düzeyinde eğitim veren turist rehberliği bölüm ve programlarının kontenjanlarına bakıldığında ise, 2003 yılında 190 olan kontenjan sayısı 2013 yılında 732'ye yükselmiştir. Ayrıca ÖSYM kayıtlarına bakarak 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında turist rehberliği eğitimi almak isteyen öğrenciler için üniversitelerde 741 lisans düzeyinde kontenjan açıldığı öğrenilmektedir (Tolga 2015:28).

Tablo 1. Turist Rehberliği Alanında Eğitim Veren Devlet Üniversiteleri Kontenjan Dağılımı 2020

	Üniversite	Birim Grubu	Bölüm Adı	Kontenjan	Kontenjan	Toplam
1	Adıyaman	Turizm Fakültesi	Turist	40	*	40
2	Afyon	Turizm Fakültesi	Turist	50	40	90
3	Akdeniz	Manavgat Turizm	Turizm	60	50	110
4	Akdeniz	Turizm Fakültesi	Turizm	50	*	50
5	Aksaray	Turizm Fakültesi	Turizm	40	*	40
6	Alanya	Turizm Fakültesi		*	*	*
7	Anadolu	Turizm Fakültesi	Turizm	40	KKTC 2	42
8	Ankara Hacı Bayram Veli	Turizm Fakültesi	Seyahat İşletmeciliği	60	*	60
9	Atatürk	Turizm Fakültesi	Turist	30	*	30
10	Aydın Adnan	Turizm Fakültesi	Turizm	50	40	90
11	Balıkesir	Turizm Fakültesi	Turizm	60	40	100
12	Batman	Turizm	Turizm	30	*	30
13	Bolu Abant	Turizm Fakültesi	Turizm	40	*	40
14	Çanakkale Onsekiz Mart	Turizm Fakültesi	Seyahat İşletmeciliği ve	50	*	50
15	Çankırı	Ilgaz Turizm ve	Turizm	50	*	50
16	Ege	Çeşme Turizm	Turizm	55	*	55
17	Erciyes	Turizm Fakültesi	Turizm	60	*	60
18	Erzincan	Kemaliye Hacı Ali	*	*	*	
19	Giresun	Turizm Fakültesi	*	*	*	

20	Gümüşhane	Turizm Fakültesi	Turizm	50	*	50
21	Harran	Turizm ve Otel	Turizm	40	*	40
22	Isparta	Turizm Fakültesi	Turizm	40	*	40
23	İskenderun	Turizm Fakültesi	Turizm	20	*	20
24	İstanbul	Turizm Fakültesi	*	*	*	
25	İzmir Katıp	Turizm Fakültesi	Turizm	60	*	60
26	Kafkas	Sarıkamış Turizm	*	*	*	
27	Karabük	Safranbolu Turizm	Turizm	30	*	30
28	Karamanoğlu	Uygulamalı	*	*	*	
29	Kastamonu	Turizm Fakültesi	Turizm	50	*	50
30	Kırklareli	Turizm Fakültesi	Turizm	40	*	40
31	Kocaeli	Turizm Fakültesi	*	*	*	
32	Mardin	Turizm Fakültesi	Turist	30	*	30
33	Mersin	Turizm Fakültesi	Turist	60	*	60
34	Muğla Sıtkı	Turizm Fakültesi	*	*	*	
35	Necmettin	Turizm Fakültesi	Turizm	60	*	60
36	Nevşehir	Turizm Fakültesi	Turizm	50	*	50
37	Ondokuz	Turizm Fakültesi	Turizm	50	*	50
38	Pamukkale	Turizm Fakültesi	Turizm	60	*	60
39	Sakarya	Turizm Fakültesi	Turizm	60	*	60
40	Selçuk	Beyşehir Ali	Turizm	40	*	40
41	Selçuk	Turizm Fakültesi	Turizm	30	*	30
42	Sinop	Turizm	Turizm	40	35	75
43	Van Yüzüncü	Turizm Fakültesi	*	*	*	
44	Zonguldak	Karadeniz Ereğli	Turizm	40	*	40
Toplam						**1822**

2020 verilerine dayandırılarak hazırlanan bu tabloda (Tablo 1) YÖK'e bağlı devlet üniversiteleri içerisinde lisans düzeyinde eğitim vermekte olan 44 fakülte ve yüksekokul içerisinden aktif şekilde eğitim vermekte olan 35'i gösterilmektedir. Bu 35 eğitim kurumundan 3'ü yüksekokul olmak kaydıyla 32'si fakülte statüsündedir. Söz konusu 35 eğitim kurumunda 2020 ÖSYM tercih kılavuzuna göre normal öğretim ve ikinci öğretim olmak üzere toplam öğrenci kontenjanı 1822'dir.

Tablo 1'de zikredilen fakülte ve yüksekokul içerisinden turist rehberliği alanında aktif şekilde eğitim vermekte olan 35 eğitim biriminin akademik kadro dağılımına ve bu kadro sahiplerinin uzmanlık alanlarına bakıldığında aşağıdaki (Tablo 2) verilere ulaşılmaktadır.

Tablo 2. Turist Rehberliği Alanında Eğitim Veren Devlet Üniversiteleri Bünyesinde Görev Yapan Akademik Kadro Dağılımı 2020

	Üniversite Adı	**Birim Grubu**	**Bölüm Adı**	**Akademik Kadroların Dağılımı**	
1	Adıyaman Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turist Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Doç Dr.	Turizm
2				Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm

	Afyon Kocatepe	Turizm	Turist Rehberliği	Dr.	İşletme
3	Akdeniz Üniversitesi	Manavgat Turizm	Turizm Rehberliği Bölümü	Dr.	Biyoloji
				Dr.	Arkeoloji
				Dr.	Turizm
4	Akdeniz Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Arkeoloji
				Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Eskiçağ Dilleri ve
				Dr.	Mimar
				Dr.	Arkeoloji
5	Aksaray Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
6	Alanya Alaaddin	Turizm			
7	Anadolu Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	İngilizce
				Doç.	Turizm
				Doç.	İktisat
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Öğr.	Almanca/ Turizm
8	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Seyahat İşletmeciliği Turist Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Prof.	Turizm
				Prof.	İlahiyat
				Doç.	Rehberlik
				Doç.	Sanat Tarihi
				Doç.	İktisat
				Dr.	İktisat
9	Atatürk Üniversitesi	Turizm	Turist Rehberliği	Prof.	Coğrafya
10	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	Sanat Tarihi
				Doç.	Sanat Tarihi
				Dr.	Fransız Dili ve
				Dr.	Rehberlik
				Öğr.	Rehberlik
11	Balıkesir Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Rehberlik
				Doç.	Rehberlik
				Doç.	Rehberlik
				Doç.	Turizm
12	Batman Üniversitesi	Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Almanca
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
13	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
14	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği	Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Doç Dr.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Rehberlik
				Öğr.	Muhasebe ve
				Öğr.	Almanca
15	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Ilgaz Turizm ve Otelcilik	Turizm Rehberliği	Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm

16	Ege Üniversitesi	Çeşme Turizm	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Arkeoloji
				Doç.	Arkeoloji
				Öğr.	Arkeoloji/Halk Bilimi
17	Erciyes Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	İşletme
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Öğr.	Alman Dili ve
				Öğr.	İngilizce
				Öğr.	İngilizce
18	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	Kemaliye Hacı Ali Akın Uygulamalı	*		
19	Giresun Üniversitesi	Turizm	*		
20	Gümüşhane Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
21	Harran Üniversitesi	Turizm ve Otel	Turizm Rehberliği Bölümü	Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
22	Isparta Uygulamalı İlimler Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Rehberlik
				Öğr.	İngilizce
23	İskenderun Teknik Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Dr.	İşletme
				Dr.	İşletme
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Öğr.	Rehberlik
				Öğr.	Turizm
24	İstanbul Medeniyet	Turizm	*		
25	İzmir Katıp Çelebi Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm/Türk Dünyası
				Öğr.	Rus Dili ve Edebiyatı
26	Kafkas Üniversitesi	Sarıkamış Turizm	*		
27	Karabük Üniversitesi	Safranbolu Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Coğrafya
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Halk Bilimi
				Öğr.	Turizm
28	Karamanoğlu Mehmet Bey	Uygulamalı Bilimler	*		
29	Kastamonu Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Rehberlik/
				Doç.	Turizm
				Dr.	Yabancı Diller
30	Kırklareli Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
31	Kocaeli Üniversitesi	Turizm Fakültesi	*		
32				Prof.	Turizm
				Dr.	Turizm

	Mardin Artuklu	Turizm	Turist Rehberliği	Dr.	Turizm
33	Mersin Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turist Rehberliği Bölümü	Prof.	Coğrafya
				Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Arkeoloji
				Dr.	Sanat Tarihi
				Öğr.	Turizm
				Öğr.	İngilizce
				Öğr.	Turizm
				Öğr.	Rus Dili ve Edebiyatı
				Öğr.	Turizm
				Öğr.	Rehberlik
				Öğr.	Rehberlik
				Öğr.	İşletme
34	Muğla Sıtkı Koçman	Turizm	*		
35	Necmettin Erbakan Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Doç.	Coğrafya
				Doç.	Eskiçağ Tarihi
				Dr.	İngilizce Öğ/Radyo
				Dr.	Alman Dili ve
36	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	İktisat
				Öğr.	Sanat Tarihi
				Öğr.	Arkeoloji
37	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Coğrafya
38	Pamukkale Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Doç.	Eskiçağ Tarihi
				Dr.	Turizm
39	Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
40	Selçuk Üniversitesi	Beyşehir Ali Akkanat Turizm	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	İngilizce Öğr/Halkla
				Doç.	Siyaset
				Dr.	Alman Dili ve
				Öğr.	Turizm
41	Selçuk Üniversitesi	Turizm Fakültesi	Turizm Rehberliği Bölümü	Prof.	Turizm
				Doç.	İşletme
				Doç.	İşletme
				Doç.	İktisat
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Öğr.	Endüstri
				Öğr.	Tarih
				Öğr.	Arkeoloji
42	Sinop Üniversitesi	Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik	Turizm Rehberliği Bölümü	Doç.	Rehberlik
				Doç.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
43	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Turizm Fakültesi	*		
44	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	Karadeniz Ereğli Turizm	Turizm Rehberliği Bölümü	Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm
				Dr.	Turizm

				Prof.	**18**
				Doç. Dr	**51**
				Dr.	**68**
				Öğr.	**27**
				Toplam	**164**

6326 sayılı Turist Rehberliği Meslek Kanunu 2. maddesine göre "….rehber gezi halindeki gruba ülkenin kültür, turizm, tarih, çevre, doğa, sosyal ve benzeri değerleri ile varlıklarının kültür ve turizm politikaları doğrultusunda tanıtmak ve gezdirmekle yükümlüdür..." (6326 sayılı Turist Rehberliği Meslek Kanunu: https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120622-2.htm). Buna istinaden rehberlik mesleğinin layıkıyla yerine getirilebilmesi için eğitim kurumları tarafından alınması zorunlu olarak nitelendirilen derslere bakıldığında tarih ve kültür ağırlıklı derslerin yoğunluğu dikkat çekmektedir (Pelit vd 2018:79, İşçeli vd. 2018: 50-54). Bu önemine binaen turist rehberliği eğitimi veren birimlerde yoğunluk olarak tarihe dair uzmanlığa sahip akademisyenlerin görev yapması beklenirken, 35 eğitim kurumunda yapılan taramada elde edilen verilere göre tarih ve kültür tarihi alanında yetkin biçimde eğitim verebilecek düzeyde olan akademisyenlerin toplam içerisinde azınlık kaldığı görülmektedir. Dahası 2018 yılında Türkiye'de turist rehberliği lisans bölüm ve programlarındaki akademik personel istihdam değerlendirmesine yönelik yayınlanan bir çalışmaya göre tüm akademik elemanların toplamı 201 kişi olarak aktarılmaktadır. Bu sayı içerisinden ders verebilme statüsünde bulunan akademik kadroların kontenjanı tespit edildiğinde 153 sayısına ulaşılmaktadır. Görünen o ki, geçtiğimiz üç yıl içerisinde lisans düzeyinde eğitim veren turist rehberliği bölüm ve programlarında akademik kadro yönünden araştırma görevlileri daha çok istihdam edilmiştir. Lakin 2018 verilerine göre toplam kadro içerisinde 48 kişiye tekabül eden araştırma görevlilerinin sadece 2'sinin arkeoloji ve sanat tarihi dallarında yetkin olduğu görülmektedir (Aylan vd. 2018:140-146). Bununla birlikte 2020 verilerine (Tablo 3) göre akademik kontenjanlardaki uzmanlık dağılımı aşağıdaki gibidir.

Tablo 3. Turist Rehberliği Alanında Eğitim Veren Akademisyenlerin Uzmanlık Alanları 2020

Turizm Rehberlik Bölümlerinde Akademik Yapılanma	**Kontenjanların Dağılımı**
Arkeoloji	10
Biyoloji	1
Coğrafya	5
Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri/Eskiçağ Tarihi/ Tarih	4
İlahiyat	1

İşletme/iktisat/Muhasebe ve Finansman	15
Mimarlık ve Mühendislik	3
Sanat Tarihi	5
Siyaset Bilimi	1
Turizm	93
Turizm Rehberlik	13
Türk Dünyası Araştırmaları/ Halk Bilimi	3
Yabancı Dil	17
Birden fazla ihtisas alanı olan	9
İkiden fazla ihtisas alanı olan	2

Tablo 3 irdelendiğinde ilk intiba olarak pek çok ilim dalından uzmanın turist rehberliği bölüm ve programlarında istidam edildiği düşünülmektedir. Fakat okutulması zorunlu olan derslerin içerisinde tarih ve kültürden beslenen derslerin yüzdesi tespit edildiğinde söz konusu derslerin genel ders dağılımı içerisinde %63'lük bir oranının olduğu görülmektedir. Buna istinaden de akademik kadrolarda uzmanlık bakımından aynı yoğunluğun yakalanması beklenmektedir.

Tablo 4. Turist Rehberliği Alanında Eğitim Veren Devlet Üniversitelerinde Kültür ve Tarih Alanında Yetkin Olan Akademisyenlerin Sayısı 2020

Turizm Rehberlik Bölümlerinde Akademik Yapılanma	**Kontenjanların Dağılımı**
Arkeoloji	10
Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri/Eskiçağ Tarihi/ Tarih	4
Sanat Tarihi	5
Türk Dünyası Araştırmaları/ Halk Bilimi	3
Toplam	**22**

Fakat Tablo 4'deki veriler durumun kritik düzeyde olduğunu göstermektedir. Zira bu dağılıma göre toplamda 164 akademisyenin istidam edildiği eğitim birimlerinde uzmanlık alanı tarih ya da kültür olan sadece 22 kişinin bulunduğu görülmektedir. Bu da genel dağılım içerisinde sadece %13'e tekabül etmektedir.

Oysaki, Turist Rehberliği Meslek Yönetmeliği Madde 30(1)e göre; Turist Rehberliği Meslek Etiği İlkeleri'nin birinci bendi gereğince rehber "Kültür, tarih ve turizm bilincine sahip olmalıdır" (Öter 2017: 117). Bu hal çerçevesinde yetkin olması beklenen turist rehberinin aynı biçimde yetkin akademik kadrolar tarafından eğitilmesi bir zarurettir. Bu sebeple de kültür ve tarih alanında yetkin kişilerin bu noktada daha ehil rehberler yetiştireceği unutulmamalıdır. Dahası turist rehberinin sadece kendi kültür ve tarihini değil diğer kültürleri de bilmesi gerekmektedir (Şahin 2017:259).

Tablolar incelendiğinde bir başka afakî bilgiye daha rastlanmaktadır ki, o da akademiden beslenen bir meslek kolunun tamamen ırasına ters bir durumdur. Zira Turist rehberliği bölümlerinde görev yapmakta olan akademisyenlerin ihtisas alanlarının aktarıldığı Tablo 3 incelendiğinde 164 akademisyenin içerisinde lisan, yüksek lisan ve varsa şayet doktora eğitimleri fark etmeksizin rehberlik üzerine eğitim almış akademisyen sayısının 13 olduğu görülmektedir.

Nitekim 2018 yılında turist rehberliği ve eğitimine dair yayınlanan bir çalışmaya göre de; lisans düzeyinde eğitim veren üniversitelerin bünyesinde bulunan 24 fakülte ve yüksekokulda kadrosu bulunan öğretim üyesi, öğretim görevlisi, araştırma görevlisi, uzman ve okutman fark etmeksizin tüm öğretim elemanlarının toplam sayısının 141olduğu görülmektedir. Ancak bunlar içerisinde sadece 21 eylemli ve 20 eylemsiz olmak üzere 41 turist rehberinin görev yaptığı tespit edilmiştir(Albuz vd. 2018:89). Yapılan pek çok bilimsel çalışmanın desteklediğine göre rehberlik mesleği eğitimi alanında yetişmiş akademisyen sayısının yetersizliği mesleğin layıkıyla yapılmasının önünde duran engellerden biri olarak algılanmaktadır. Bu eksikliğin giderilebilmesi amacıyla rehberlik eğitimi veren üniversitelerde bu alanda mastır ve doktora programlarının açılmasının doğru olacağı düşünülmektedir (Türker vd. 2012:348).

Sonuç ve Öneriler

İşin icrasında -el yordamıyla bulunan yolların serencamının çıkmazlara bağlandığı gerçeğinin kabul edilmesiyle birlikte -bilgi, bilginin doğurduğu bilim ve nihayetinde ilime götüren eğitim insanlık adına zanaatların ilerlemesinin yegâne formülü olarak görülmüştür. Öyle ki, icra edilen zanaat her ne olursa olsun temelinde ve gelişerek yaygınlaşmasında bilgi, bilim ve eğitim üçlemesine muhtaç ilerlemiştir. Belki de Sumerlilerin *edubba*ları evveline götürebileceğimiz bu zihni yapı Aydınlanma Çağı ile ayyuka çıkmış nihayetinde de Bilim Çağı ile yadsınamaz bir zaruret olarak kabul edilmiştir. Bugün ise bu zaruri halin temini amacıyla akademik düzeyde zanaat ehilleri yetiştirmeye gayret edilmektedir. Nitekim ulaştığımız çağın mühim sektörlerinden biri olarak sosyo-kültürel, politik ve ekonomik noktada değer taşıyan turizm, tüm paydaşlarıyla birlikte bu ilmi düsturdan beslenmektedir. Pek tabi ki, bilimle yücelen her zanaat dalında olduğu gibi turizmde de eğitim başlıca yapı taşıdır. Ancak söz konusu turizm eğitiminin layıkıyla yapılabilmesi ve turizm sektörü için ehil vazifelilerin yetiştirilebilmesi onlara ilmi aktarmakla mesul akademik kadroların aktarılan bilginin yetkini olmalarıyla mümkündür. Özellikle turizm yapılanması içinde ülkeyi, kültürü ve tarihi tanıtmakla mesul turist rehberlerinin eğitimi ayrın bir önem taşımaktadır. Zira beşeri

hüviyeti bulunan ve milli olarak kendi ülkesinin doğrularını aktarmak ve menfaatini korunmak noktasında bir nefer gibi görev yapan turist rehberinin zikredilen vazifelerini layıkıyla yerine getirebilmesi almış olduğu eğitim ile doğru orantılıdır. Türkiye'de Osmanlı Dönemi'nden bu yana ehemmiyetleri fark edilmiş olan turist rehberlerinin hak ve sorumlulukları yönetmelikler ve kanunlar aracılığıyla belirlenmiş ve eğitimlerine dair mühim pek çok adım atılmıştır. Nitekim 2012 yılına gelindiğinde Turist Rehberliği Meslek Kanunu yayınlanmış ve bu kanun uyarınca turist rehberliği eğitimi şekillenmiş ve standardize edilmiştir. Böylece günümüzde devam eden turist rehberliği eğitimine bakıldığında bakanlık onayı ile verilen yaygın turizm eğitimi, ortaöğretim düzeyindeki mesleki turizm eğitimi ve yükseköğretim düzeyindeki turizm bölümleri bünyesinde devam eden örgün turizm eğitimi olmak üzere turist rehberliği eğitiminin üç koldan devam ettiği görülmektedir. Bu noktada ister örgün isterse de yaygın eğitim olsun fark etmeksizin turist rehberliğine dair eğitim veren tüm birimlerde okutulması zorunlu olan dersler müfredatlar aracılığıyla belirlenmiş ve sabitlenmiştir. Buna göre verilmesi zorunlu olan derslerin büyük çoğunluğunun Dinler Tarihi, Türkiye Tarihi, Genel Türk Tarihi, Kültür Tarihi, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Mitoloji ya da Anadolu Medeniyetleri Tarihi gibi tarih ve kültür temelli olduğu görülmektedir. Fakat bu noktada üniversitelerin lisan düzeyindeki turist rehberliği eğitimi veren birimlerinin eğitiminden mesul olan akademik kadrolarının zorunlu olarak atfedilen derslerin aktarılışında yetkin olmadıkları görülmektedir. Zira 2020 verilerine göre YÖK'e bağlı devlet üniversiteleri içerisinde lisans düzeyinde aktif olarak turist rehberliği eğitim vermekte olan ve 1822 öğrenci kontenjanına sahip 35 bölüm ve programın akademik kadroları tarandığında söz konusu birimlerde 164 akademisyenin görev yaptığı görülmektedir. Ancak bu sayı içerisinde tarih ve kültüre dayalı derslerin aktarılmasında yetkin olan akademisyen sayısının genel toplam içinde azınlık kaldığı tespit edilmiştir. Nitekim verilere göre tarih ve kültür alanında ders verebilecek akademisyen sayısının 22 olduğu bu sayının da genel toplama oranlandığında yaklaşık %13'e tekabül ettiği görülmektedir. Oysaki, tarih ve kültür dersleri genel zorunlu dersler içerisinde oranlandığında yaklaşık %63 sayısına ulaşılmaktadır. Bu afaki orantısızlık turist rehberi eğitimi vermekle mesul olan lisan düzeyindeki eğitim birimlerinin bazılarının tam manasıyla ehil turist rehberleri yetiştiremeyeceklerini göstermektedir. Dahası bu hal doğrultusunda söz konusu kültür ve tarih derslerinin verilmesinde görevlendirilmiş ve ilmin temelini bilmeyen akademik bireylerin bahsi geçen bilginin aktarıcısı değil salt anlatıcıları olduğu da söylenmelidir. Velhasıl hali hazırda ve gelecekte turizm sektöründe hizmet verecek olan kalifiye işgücünü yetiştiren akademisyenlerin tespit edilişinde ve üniversite kadrolarında görevlendirilmelerinde uzmanlık alanlarının profesyonellik gözetilerek tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca turist rehberliğinin ırasına uygun olarak belirlenen eğitim müfredatına sadık kalınarak müfredatın talep ettiği yetkinlikteki akademisyenler üniversitelerde turist rehberliği eğitimi veren birimlerinde istihdam edilmelidir. Bu görevlendirmelerde liyakat ve yetkinlik gözetilmeli ve böylece tarih ve kültüre dair akademik yeterlilikleri bulunan akademisyenler verilmesi zorunlu olan

derslerin oranında değer görmelidir. Nihayetinde üniversitelerdeki turist rehberliği bölüm ve programlarının temel olarak ekonomiden beslenen bir zihniyetle eğitim almış ve bu mantalite ile eğitim vermekte olan akademik kadroların tekelinden çıkarılması gerekmektedir. Ayrıca enaniyet ile beslenmiş ve reddiyeler üzerine kurgulanmış bir ilmin; kendi dışında kalan tüm bilimleri ötekileştirerek sakat bir zihnin ürünü olmanın ötesine geçemeyeceği de kabul edilmelidir. Oysaki kendisine fayda sağlayan her bilginin muhtaçlısı olan ilim kimyası gereğince çoğunlukçu olmak zorundadır. Ancak bu hal doğrultusunda kök salabilmekte ve ilerleyebilmektedir. Akademide kendisine bir yer edinme gayesinde olan turizm erbapları da bu düsturda hareket etmeli ve turizmi bir meslek olmanın ötesine taşıyarak bilimselleştirmelilerdir.

Kaynakça

AĞAOĞLU Osman Kemal (1991). *Türkiye'de Turizm Eğitimi ve Etkenliği,* Milli Prodüktivite Merkezi Yayınları, Ankara.

ALBUZ N., H. KÖŞKER F. ERCAN ve Ö. ÖZBERK (2018). "Turizm/Turist Rehberliği ve Eğitimi 2017 Yılı Turist Rehberliği Ön Lisans ve Lisans Eğitimine Yönelik Değerlendirme", *Turist Rehberliği Üzerine Güncel Araştırmalar*, (Ed. Necdet Hacıoğlu…vd), Detay Yayıncılık, s.78-93., Ankara.

ALTINTAŞ V., Z. TÜRKMENDAĞ ve T. TÜRKMENDAĞ (2017). "Tanıtım ve İmaj Oluşturma Faaliyetlerinde Turist Rehberleri", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Detay Yayıncılık, 267-289., Ankara.

ARSLAN Akif (2009). "Yapılandırmacı Öğrenme Yaklaşımı ve Türkçe Öğretimi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XIII, 1:143-154.

ARSLAN Mehmet (2007). "Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XL, 1:41-61.

AVCI İsmail, (2018). "Aristo'nun İskender'e Nasihatleri Ve İskendernamelere Yansımaları", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Ahmedi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Ed. Alim Yıldız), Sivas Üniversitesi Yayınları, Sivas.

AYLAN S. ve A. BAŞODA (2018). "Türkiye'de Turist Rehberliği Lisans Programlarındaki Akademik Personel İstihdamının Değerlendirilmesi", *Turist Rehberliği Üzerine Güncel Araştırmalar*, (Ed. Necdet Hacıoğlu…vd), Detay Yayıncılık, 132-154, Ankara.

BACANLI H. ve T. T. KURTÇA (2020). "Eğitim Psikolojisi Açısından Merak: Genel Bir Değerlendirme", *HAYEF*, XVII, 1:103-120.

ÇAKIR Onur (2014). "İstanbul Üniversitesi İktisadi Coğrafya ve Turizm Enstitüsü ve Lisansüstü Turizm Programlarının Kurumsal Tarihi", III. Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, s.719-732, Aydın.

DURSUN, M. T. ve D. CANKÜL, (2020). "Turist Rehberlerinin Kullandığı Bilgi Kaynaklarının Belirlenmesi", *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, VIII, 4: 2603-2620.

DÜZGÜN Ertuğrul (2021). "Türkçe Rehberlik Önerisinin Paydaşlar Tarafından Değerlendirilmesi: Doğu Karadeniz Bölgesi Örneği", *ASBİ Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, XXI, 1:239-258.

EHTİYAR V. Rüya (2017). "Turist Rehberliğinde Duygu Yönetimi", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Detay Yayıncılık, s. 141-159, Ankara.

ERGAN Nevin Güngör (1999). "Siyasetnamelerimizde Çizilen "Devlet Adamı" Portresinin Temel Özellikleri", *Bilig*, 8:27-45.

ESEN F. Ö. ve M. GÜLMEZ (2017). "Turizm Rehberliği Eğitimi ve Eğitim Modelleri", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Ankara: Detay Yayıncılık, 27-47.

İŞÇELİ Z. ve G. KILIÇ (2018). "Lisans Düzeyinde Turizm Eğitimi Veren Fakültelerin Müfredatlarının İncelenmesi", *Turist Rehberliği Dergisi*, I, 1: 41-56.

KARAMAN E. Ve D. B. ERAVCI (2021). "Güvenlik Kültürü İçin Öğrenme Kuramlarının Değerlendirilmesi", *OHS ACADEMY İş Sağlığı ve Güvenliği Akademi Dergisi*, IV, 1:62-73.

KAYA Umut (2017). "Kutadgu Bilig ve Yusuf Has Hacib'in Eğitimle İlgili Görüşleri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, 1:1-26.

KELEŞ E. ve S. ÇEPNİ (2006). "Beyin ve Öğrenme", *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 2:66-82.

KÖROĞLU Özlem (2013). "Turist Rehberlerinin İş Yaşamındaki Rolleri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16:91-112.

OLALI H., S. NAZİLLİ E., N. KIRCIOĞLU ve M. SÜMER (1983). *Dış Tanıtım ve Turizm*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
ÖTER Zafer (2017), "Turist Rehberliğinde Etik", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Detay Yayıncılık, s. 101-124, Ankara.
PELİT E., M. DEMİR ve T. TÜRKOĞLU (2018). Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği: Turizm Eğitimi Veren Kurum Müfredatları Üzerine Bir İnceleme, *Turizm Akademik Dergisi*, V, 2: 73-83.
POLAT Murat (2014). "Beyin Temelli Öğrenmenin Açılımı Nedir?", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, III, 2:265-274.
ŞAHİN Gürsoy (2006). "Atatürk Döneminde Batı'daki Olumsuz Türk ve Türkiye İmajını Düzeltme Çabaları ve Türk Seyyahın Cemiyeti'nin Bu Konudaki Çalışmalar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Doğumunun 125. Yılında Atatürk Özel Sayısı*, VIII, 3:137-159.
ŞAHİN S. ve Ö. ÖZDEMİR (2018). "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Tanıtılmasında Turist Rehberinin Önemi", *Turist Rehberliği Üzerine Güncel Araştırmalar*, (Ed. Necdet Hacıoğlu…vd), Detay Yayıncılık, s. 278-294, Ankara.
ŞAHİN Seda (2017). "Kültürlerarası İletişimde Turist Rehberliğinin Rolü", "Turizm Rehberliği Eğitimi ve Eğitim Modelleri", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Detay Yayıncılık, s. 229-266, Ankara.
TETİK Nuray (2017), "Sürdürülebilir Turist Yönetiminde Turist Rehberliği", *Turist Rehberliği Araştırmaları Öngörüler ve Uygulamalar*, (Ed. F. Özlem Güzel…vd), Detay Yayıncılık, s. 81-99, Ankara.
TOLGA Ö., H. KORKMAZ ve L. ATAY (2015). "Lisans Düzeyindeki Turist Rehberliği Öğrencilerinin Mesleki Tutumlarına Yönelik Bir Araştırma", *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, XII, 2:26-41.
TÜRKÇAPAR M. H. ve A. E. SARGIN (2012). "Bilişsel Davranışçı Psikoterapiler: Tarihçe ve Gelişim", *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, I, 1:7-14.
TÜRKER A. ve G. KÖKSAL (2018), "Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Turistlere Aktarılmasının Turist Rehberleri Açısından Değerlendirilmesi", *Turist Rehberliği Üzerine Güncel Araştırmalar*, (Ed. Necdet Hacıoğlu…vd), Detay Yayıncılık, s. 264-277, Ankara.
TÜRKER A., F. Ö. GÜZEL ve G. Ö. TÜRKER (2012). "Turizm Aktörü Olarak Profesyonel Turist Rehberlerinin Türkiye'deki Rehberlik Eğitim Sistemine Bakış Açılarını Belirlemeye Yönelik Bir Odak Grup Çalışması", *Turizm Eğitimi Konferansı.*
YENİPINAR U. ve A. ZORKİRİŞCİ (2013). "Türkiye ve Avrupa Birliği Ülkelerinde Turist Rehberliği Eğitimi", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, 2:111-136.
YENİPINAR U. ve K. KARDAŞ (2019). "Turizm Rehberliği Bölümleri Müfredat Geliştirme Önerisi", *Journal of Travel and Tourism Research*, 15:01-26.
YENİPINAR U., E. BAK ve G. ÇAPAR (2014). "Turist Rehberliği Meslek Kanununun, Meslek Örgütleri ve Öğretim Elemanlarının Bakış Açısı ile Değerlendirilmesi", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XI, 2:86-114.
YILDIRIMA H. M., B. ÇETİ, S. ÖZCAN, O. DÜLGAROĞLU ve F. ÖZER (2016). "Turizm Sektöründe Hizmet Kalitesinin Sağlanması Açısından Türkiye'de Turizm Eğitiminin Analizi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VI, 2:446-455.
YILMAZ Malik (2009). "Öğrenme ve Bilgi İlişkisi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, XXIX, 1:173-191.
ZHANG H. ve Q. I CHOW (2004). "Application of Importance-Performance Model in Tour Guides' Performance: Evidence From Mainland Chinese Outbound Visitors in Hong Kong", *Tourism Management*, XXV, 1:81-91.

Elektronik Kaynaklar

"2020 ÖSYM tercih kılavuzu", https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/tkilavuz13082020.pdf (e-erişim 09.04.2021)
"6326 sayılı Turist Rehberliği Meslek Kanunu", https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120622-2.htm (e-erişim 15.05.2021)
"Profesyonel Turist Rehberliği Yönetmeliği", https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17550.pdf (e-erişim:07.05.2021)
"TUREB'in 2021 verilerine göre Türkiye'ki turist rehberi sayısı", http://tureb.org.tr/tr/RehberIstatistik/ (e-erişim 13.05.2021)
"Türkiye'de lisans düzeyinde turist rehberliği eğitim veren fakülte ve yüksekokullar", https://istatistik.yok.gov.tr/ (e-erişim 09.04.2021)
KARAGÖZ İsmail, "İşi Ehline Vermek", https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=9576 (e-erişim 22.05.2021).

Z.M.BOBURNING “BOBURNOMA” ASARIDAGI HARBIY TERMINLARNING QO’LLANILISHIGA DOIR AYRIM MULOHAZALAR

Using Of Militaru Terms And Their Considerations In The Work Of Zakhiriddin Mukhammad Bobur's "Boburnoma"

Nazokat Jiyanova ESHQUVVATOVNA[1]

Annotatsiya

Ushbu maqolada shoh va shoir Zahiriddin Muhammad Boburning “Boburnoma” asarida qo‘lanilgan tarixiy harbiy terminlarning leksik ma’nosi izohlangan. Tarixiy harbiy terminlar ma’noviy guruhlarga bo‘lib tahlil etilgan. “Boburnoma” asaridan olingan misollar asosida yoritib berilgan. Shuningdek, harbiy terminlarning o‘sha davrda qo‘llanilishi va bugungi kundagi sinonimlik variantlari ham berilgan. Ayrim harbiy terminlarning etimologik tahlili keltirilgan. Tarixiy harbiy so‘zlarning “Boburnoma”da berilishi tarixiy lug‘atlarda mavjud etimologik tahlili asosida yoritib berilgan. Bugungi kunda qo‘llanilayotgan o‘zbekcha harbiy terminlariga mosligi tahlil etilgan. Bobur davrida qo’llangan tarixiy harbiy terminlarning ma’nolari tarixiy lug’atlarda berilishi haqida ham izohlar berilgan. O‘zbek tilida qo‘llaniladigan muqobillari ham keltirilgan. Chunki asarda harbiy qurol-aslaha nomlari, harbiy unvon va lavozim nomlari, harbiy taktikani ifodalovchi leksik birliklar, shuningdek, harbiy kiyimlarning nomlari juda ham ko’p qo‘llanilgan. Bunday harbiy terminlarni tahlil etish bugungi kunda muhim amaliy ahamiyatga ega hisoblanadi. Chunki Bobur asarlarini o‘rganish va qo‘llanilgan tarixiy so‘zlarning etimologik tahlilini bilish asarni to‘laqonli o‘rganishga yordam beradi. Shu nuqtai nazardan olib qaraydigan bo‘lsak, Zahiriddin Muhammad Bobur asarlarida q‘llanilgan tarixiy harbiy terminlarning leksik ma’nolari ilmiy tahlilni talab etayotgan masalalardan biri sanaladi.

***Kalit so’zlar**: chegaralangan leksika, harbiy termin, tarixiy so‘zlar, chegaralangan qatlam, argo, jargon, sheva, atama, fan, texnika, taraqqiyot, rivojlanish, so‘z qo‘llash, maxsuslashtirish.*

Annotation

This article explains the lexical meaning of historical military terms used in the work "Boburnoma" by the king and poet Zahiriddin Muhammad Babur. Historical military terms are analyzed into spiritual groups. It is illustrated on the basis of examples from the work "Boburnoma". The usage of military terms at that time and the synonymous variants are also given. An etymological analysis of some military terms is given. The presentation of historical military words in the Boburnoma is illustrated on the basis of an etymological analysis available in historical dictionaries. Compliance with Uzbek military terms has been analyzed. Comments have also been made on the meanings of historical military terms used in Babur's time in historical dictionaries. Some alternatives are also given. Such as, in the play, the names of military weapons, military titles and positions, lexical units representing military tactics, as well as the names of military uniforms are used a lot. The analysis of such military terms are play great practical importance today. Because the study of Babur's works and the knowledge of the etymological analysis of the historical words will help to study the work in full. From this point of view, the lexical meanings of the historical military terms and their usage are given in the works of Zahiriddin Muhammad Babur. They are one of the issues that require scientific analysis.

***Keywords:** limited vocabulary, military term, historical words, limited layer, slang, jargon, dialect, term, science, technique, development, development, word usage, specialization, biosis, onion, group.*

Bizga ma’lumki, hozirgi o‘zbek adabiy tilida qo‘llanish doirasi chegaralangan leksika uch katta guruhga bo‘lib o’rganiladi. Bular:1.Shevaga xos so‘zlar; 2.Termin (atama)lar; 3.Argo va jargonlar. Chegaralangan leksika ham matn tarkibida badiiylikni oshiruvchi vosita sifatida qo’llaniladi. Bu borada biz terminlar xususida fikr yuritamiz. Termin (atama) fan-texnika, qishloq

[1] Uzbek State University of World Languages (UzSWLU), Associate Professor of Uzbek Language and Literature, Candidate of Philological Sciences. Jiyanovanazokat+75@gmail.com. Tel: +998 90-963-78-01
O’zbekiston davlat jahon tillari universiteti (O’zDJTU) O’zbek tili va adabiyoti kafedrasi dotsenti, filologiya fanlari nomzodi. Tele:+998 90-963-78-01 Jiyanovanazokat+75@gmail.com.

xo‘jaligi, san’at va madaniyat, harbiy sohalarda qo‘llaniladigan til birligi hisoblanadi. Terminlarning qo‘llanilishiga ko‘ra chegaralanganligi, bu boshqa soha kishilariga nisbatan tushunarsiz degani emas, balki soha vakillarining qo‘llanilishiga ko‘ra chegaralanish mavjudligi uchun ham bunday terminlar chegaralangan qatlam nuqtai nazaridan tahlil etiladi. Olimlarning fikricha, termin ko‘pincha umumiste’mol so‘zidan ma’lum bir ma’noning maxsuslashuvi asosida hosil bo‘ladi. Masalan, fojia, ega, ot, qo‘shimcha, ayirish so‘zlari umumiste’mol so‘z, lekin ular fanga termin bo‘lib o‘tgan (Mengliev, Xoliyorov 2008: 65). Harbiy terminlar ham soha, kasb-hunarga oid terminlar sifatida o‘rganiladi.

Fanda termin lotincha terminus “chegara”, “chek” ma’nolarini ifodalashi qayd etilgan (Tursunov, vd. 1992: 63). Termin leksema notermin leksemadan o‘z ma’nosining aniq ta’riflab, chegaralab, belgilab qo‘yilganligi bilan farqlanishi ta’kidlanadi. Shu ma’noda yuqorida qayd etilgan ta’rifga harbiy terminlarni misol sifatida keltirish mumkin. Harbiy terminlarning boshqa soha terminlaridan farqi ularda so‘zning aniqligi va, asosan, bir tushuncha uchun xizmat qilishidir. Chunki biz bilamizki, ayrim leksik birliklar biror sohaning termini sifatida va keng xalq ommasi nutqida ham qo‘llanishi mumkin. Shuningdek, bir termin bir necha sohaning termini sifatida ham qo‘llanishi mumkin. Bunday holat fanda o‘z isbotini topgan. Biroq harbiy terminlarda bunday holat kuzatilmaydi. Bu esa sohaning boshqa sohalarga nisbatan murakkabligini bildiradi.

Shu o‘rinda harbiy terminlar haqida fikr yuritilganda uning tarixiy taraqqiyotiga ham bir nazar solish o‘rinli deb o‘ylaymiz. Xalq mavjud ekan uning o‘tmishi va kelajagi bor. Harbiy sohaning ham o‘z tarixi va kelajagi mavjud. Bu borada tarixiy asarlarda harbiy terminlarning q o‘llanishi va ularning leksik taraqqiyoti xususida fikr ifodalashni lozim topdik. Chunki mustaqil respublikamizning rivojida harbiylarning ham munosib o‘rni bor. Bu sohada ham zamon bilan hamnafas holda izlanishlar olib borilmoqda. Bunga R.I.Abdullaevning “Военно – энциклопедический словарь” (Ташкент 2018), D.A.P o‘latovning “Havo hujumidan mudofaa radiotexnika q o‘shinlariga oid asosiy harbiy atamalarning izohli lug’ati” (Toshkent 2015), Sh.Z.Dolimovning “Harbiy atamalarning qisqacha izohli lug’ati” (Tashkent 2007) kabi lug’atlarni misol sifatida keltirish mumkin.

Bugungi mustaqil respublikamizning yoshlari harbiy sohada qo‘llaniladigan terminlarning leksik ma’nosini bilishlari zarurdir. Ayniqsa, badiiy asarlarda qo‘llanilgan harbiy terminlarning izohini to‘laqonli tushunishlari kerak. Bu o‘rinda harbiy terminlar izohi bo‘yicha qilingan ishlarning amaliy ahamiyati katta. Ayniqsa, mutaxassislar, yozuvchilar, shoirlar va tarjimonlar uchun zaruriy ehtiyoj hisoblanadi. Harbiy sohaga oid asarlar yaratishda bunday lug’atlar muhim amaliy ahamiyatga ega.

Ushbu maqolamizda Afg‘oniston va Hindiston mamlakatidek keng hududni o‘z tasarrufida tutgan, Hindistonda buyuk imperiyani shakllantirgan shoh va shoir Zahiriddin Muhammad Boburning shohlik va hukmdorlik mas’uliyati, harbiy sarkarda sifatidagi faoliyati, o‘zga yurtlarda

olib borgan siyosati va mamlakatning gullab yashnashi uchun qo‘shgan hissasi haqida, shuningdek, barcha hayotiy faoliyatini bayon etadigan “Boburnoma” asarida qo‘llangan harbiy terminlar va ularning bugungi kundagi o‘rganilish holati xususida fikr yuritamiz.

Bizga manbalardan ma’lumki, Boburning shohlik faoliyati juda murakkab kechgan. U o‘z yurtini tashlab Hindiston sari yo‘l oladi va o‘zga yurtlarda (Hindistonda) buyuk imperiyani barpo etadi. Shuning uchun ham Bobur asarlarida turkiy so‘zlardan tashqari, arabcha, fors - tojikcha, hindcha so‘zlarni ham uchratish mumkin. Harbiy terminlar tahlilida ham bunday holat ko‘zga tashlandi. Asarda qo‘llanilgan harbiy terminlarni ma’noviy guruhlarga bo‘lib o‘rganish maqsadga muvofiq bo‘ladi. Chunki asarda harbiy qurol-aslaha nomlari, harbiy unvon va lavozim nomlari, harbiy taktikani ifodalovchi leksik birliklar, shuningdek, harbiy kiyimlarning nomlari qo‘llanilgan. Bunday ma’noviy guruhlarni yanada davom ettirish mumkin. “Boburnoma”da qo‘llanilgan harbiy terminlarning izohi qisman X.Nazarova tomonidan 1972- yilda nashr etilgan “Zahiriddin Muhammad Bobir asarlari uchun qisqacha lug’at”da berilgan. Ba’zi harbiy terminlar izohi umuman kiritilmagan. Bu borada biz Bobur asarlarida qo‘llangan harbiy terminlarni quyidagi tur asosida o‘rganishni maqsadga muvofiq deb topdik:

1.Harbiy qurol-aslaha nomlarini ifodalovchi leksik birliklar (harbiy terminlar). Asarda: **Biyozi, piyozi** – bir xil urush quroli, **guruha** – sopqonga solib otiladigan yumaloq narsa, to‘p o‘qi, **kistan** – urush asboblaridan biri, **ko‘ha** – qadimgi urush asboblaridan biri, **novak** – kamonning o‘qi, **paykon**–kamon o‘qi, o‘q uchidagi metall, **sog‘doq**– o‘qdon, o‘q solinadigan to‘vacha, **tabarzin** – harbiylarning ot egarida saqlaydigan boltaga o‘xshash asbob, **tarkash** – yoy, **tir, tiyr** – o‘q, kamon o‘qi, yoy o‘qi, **tufang, tufak** – miltiq, **farangi** – Evropadan kelgan otish quroli, **shashpar**– olti qirrali gurzi, to‘qmoq kabi so‘zlar harbiy qurol – aslaha nomi sifatida qo‘llanilgan. Badiiy asardan misollar keltiramiz.

1. Oxirlar tanbal bo‘lg‘onlarida qirg‘ovul va budanani **biyozi** bila otib kam yozar erdi (Boburnoma 75-bet)

2. Kamon **guruhasini** derlarkim, qirq botmon ekandur (Boburnoma 225-bet).

4. Yetti-sakkiz yuzcha **javshan** va **ko‘ha** bo‘lg‘ay edi (Boburnoma 182-bet).

5. Der edikim, **shashpar** va **piyoziy** va **kistan** va **tabarzin** va **boltukim** bor, tegsa bir yeri qorgardur, qilich agar tegsa, boshdin oyog‘i qorgadur, kesar (Boburnoma 160-bet).

Ko‘ha forscha so‘z bo’lib, Navoiy asarlar lug’atida ham qadimgi urush asboblaridan biri ekanligi qayd etilgan.

2.Harbiy unvon va harbiy lavozim nomlarini ifodalovchi leksik birliklar (harbiy terminlar). Bunday birliklar ham Bobur asarlarida ko‘p qo‘llanilgan: **Bahodur (bahodurlik) ulushi** – urushda hammadan o‘zib, qilich chopgan kishiga beriladigan bahodirlik unvoni, ulushi, **badgustvondor** - harbiy kishilar, **burong’or, brong‘or** – urush vaqtida qo‘shinning o‘ng qanotida turuvchi askar to‘dasi, **jangdovul** – soqchi, qo‘riqchi, **irovul** – askarning ayg‘oqchilik xizmatini qilib, oldinda

boradigan qism, **kutvol** – qal'a va shaharning soqchi otryadlari boshlig'i, **mirsipoh** – askarlar amiri, askar boshlig'i, **navkar** – 1) xodim, xizmatchi, amirning xos xizmatchisi; 2) jangchi yigit, **ra'dandoz** – olov otadigan qurolni boshqaruvchi, **sardor** – boshliq, yetakchi, **sarhadnishin** – chegara qo'riqchisi, **sipah, sipoh**– 1) askar, qo'shin; 2) amaldor, **tarkashband** – yoychi, yoy otar, **tunqator** –tungi qorovul, posbon, podshoh turgan joyning tun qorovuli, **tufangandoz** – miltiqlilar, miltiq otuvchilar, **tug'chi** – bayroqdor, bayroqni olib yuruvchi kabilar qo'llanilgan. Asardan mislollar keltiramiz:

1. Muhammad Do'st Tag'oyi ham qilich tegurdi, vale **bahodur ulushini** Sayid Qosim oldi (Boburnoma 88-bet).

2. Bir navbat bir laku yigirma ming **bargustvondor** bila Hindustonga cherik tortibdur (Boburnoma,339 -bet).

3. Bir-ikki kun chorbog'da turub, qolg'on asbob va olotin tayyor mukammal qilib, O'sh sori muxoliflarning ustiga **brong'or (**urush vaqtida qo'shinning o'ng qanotida turuvchi askar to'dasi) va **jvong'or (urushda podshohning so'l tomonida turadigan qo'shin to'dasi)** va **g'ul (qo'shinning markazidagi qismi)** va **xirovul (hujumchi)** va otlig'-yayoqin yasab, yasol bila o'q mutavajjih bo'lduk (Boburnoma 125-bet). Bu misolda qo'llanilgan **xirovul** so'zining izohi "Navoiy asarlar lug'ati"da ham "Bobur asarlari uchun qisqacha lug'at"da ham berilmagan. "Boburnoma"ning 2008- yilda O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Alisher Navoiy nomidagi Davlat adabiyot muzeyi xodimlari tomonidan o'zbekchalashtirilgan holda nashr etilgan variantida **hirovul** so'zini **hujumchi** deb bergan.

4. Qorovul yo'q, **jangdovul** yo'q, g'ofil yotilib edi (Boburnoma 163-bet).

5. O'zga **tufangandozlar** ham tufang otmoqta bisyor jalodat ko'rsatib yaxshilar ottilar (Boburnoma 283–bet).

3.Harbiy harakatlar va taktikani ifodalovchi leksik birliklar (harbiy terminlar). Bunday birliklarga quyidagilar kiradi: **dast burd** – to'satdan hujum qilish, kuch va quvvat k 'rsatish; g'alaba, ustunlik, **dastgir etmoq** – qo'lga tushurmoq, **jidol** – urush, jang, **korzor** – urush, jang, janjal, **kungura** – harbiy istehkom, qo'rg'on, okop devoridan miltiq va boshqa qurollarni chiqarib otish uchun qilingan tuynukchalar, **ko'klay otmoq** – poylab otmoq, **maof tutmoq** – ozod qilmoq, bo'shatmoq, **muqovamat** – qarshilik ko'rsatish, **muhosara** – qamal, qurshab olish, **muhosara qilmoq** –qamal qilmoq, o'rab olmoq, **tasallut** – bosib olish, zo'rlik, ezib–yanchish, **to'lg'ama** – dushman safining ikki yonidan tartibsiz hujum qilib shoshirish taktikasi, **jarrorliq** – jangovarlik, botirlik kabilar. Asardan misollar keltiramiz:

1. **Muhosara** mumtal bo'ldi (Boburnoma 89-bet).

2. Farmon bo'ldikim, Esan Temur Sulton, To'xta Bo'g'a Sulton, Bobo Sulton, Oroyishxon, Shayx Gran bu kemalar o'tgan yerda turub, kemani **muhofazat** qilgaylar (Boburnoma 442- bet).

3. O'zbakning urushta bir uluq hunari ushbu **to'lg'amadur**, hech urushi **to'lg'amasiz** bo'lmas (Boburnoma 145–bet).

4. Kofirning cherikini **jald** (chaqqon va tez harakat qiluvchi) va **jarrorliq** (jangovarlik, botirlik) bila asru ko‘p sitoyish va ta’rif qildilar (Boburnoma 380-bet).

5. Bo‘rkini fasilning kungurasiga **ko‘klay ottim (**poylab otmoq) (Boburnoma 169-bet).

4. Harbiylar uchun kiyiladigan maxsus kiyim - kechak nomlari (harbiy terminlar). Javshan - parcha-parcha po‘latdan yasalgan urush kiyimi, **kijim, kechim** – urushda otga yopiladigan maxsus yopiq, **jeba, jiba** – urushda kiyiladigan o‘q va qilich o‘tmaydigan kiyim, **zihgir** – o‘q yoy otganda boshmaldoqqa kiyiladigan qattiq narsa, **takband** – kamar, **go‘shagir** – o’q yoy otishda barmoqqa kiyiladigan narsa kabilar. Asardan misollar keltiramiz:

1. Ertasiga biz ham brongor, jvong’or, g‘ul, hirovulni, tartib qilib, **kechim** kiyib, yarog‘lanib, yasol yasab, to‘ra ko‘targan yayoqlarni olimizga solib, g‘anim ustiga yuruduk (Boburnoma 127-bet).

2. Shahsuvor andoq choparkim, **dubulg‘adin** o‘tib, Samadning boshig‘a qilich xeli o‘lturur (Boburnoma, 123-bet).

3. Ushbu yurtta Xisravshohning jebaxonasidagi **jebalarni** ulashildi (Boburnoma1 82-bet).

4. Xat va tasvir va o‘q va paykon va **zihgir** har nimaga iligi chaspondir (Boburnoma 68-bet).

5. Ushbu kun mening **takbandimning** oltun qullobini o‘g‘urladilar (Boburnoma 157–bet).

6. Xon dodam bir sarsabz **go‘shagir** berib edi (Boburnoma 164-bet).

7. Javshan - parcha-parcha po‘latdan yasalgan urush kiyimi: Yetti-sakkiz yuzcha **javshan** va ko‘ha bo‘lg‘ay edi (Boburnoma 182-bet).

Javshan so‘zi Navoiy asarlarida ham qo‘llanilgan. Asosan sovut, zirih (simdan to’qilgan qadimgi urush kiyimlaridan biri) deb beriladi (Navoiy asarlari lug’ati. Toshkent, 1972, 216)[2]. Asarda qo‘llangan harbiy terminlarni o‘rganish va to‘liq izohini keltirish asarni to‘laligicha tushunib olishimizga yordam beradi. Shuning uchun ham mumtoz adabiy asarlar tilida qo‘llanilgan harbiy terminlarni tahlil etish va avloddan avlodga yetkazish bugungi muhim ishlarimizdan biri bo‘lmog‘i kerak.

Xulosa o‘rnida shuni aytish mumkinki, asarda harbiy sohaga oid terminlar juda ham ko‘p qo‘llanilgan. Biz ushbu maqolamizda ayrimlari haqida fikr yuritdik, xalos. Bunday terminlarning etimologik tahlilini va leksik ma’nosini kelajagimiz vorislari bo‘lgan bugungi kun yoshlar bilishlari kerak. Shuning uchun ham tarixiy asarlarda qo‘llanilgan harbiy terminlarning izohini to‘laligicha tahlil qilish va keng xalq ommasiga taqdim etish bugungi kunning dolzarb masalalaridan biri bo‘lmog‘i zaruriy ehtiyoj ekanligini barchamiz birdek bilishimiz shart.

Foydalanilgan adabiyotlar ro‘yxati:

MENGLIEV B., XOLIYOROV O‘. (2008). *O‘zbek tilidan universal qo‘llanma.*Toshkent. “Fan”. yil. B.436.

TURSUNOV U., MUXTOROV J., RAXMATULLAEV Sh. (1992). *Hozirgi o‘zbek adabiy tili.* Toshkent. “O‘zbekiston”, B.398.

NAZAROVA X. (1972). *Z.M.Bobur asarlari uchun qisqacha lug‘at,* Toshkent, “Fan”, B.190.

[2] Navoiy asarlari lug‘ati. 15 tomligiga ilova. Toshkent, 1972- yil, 216-bet.

Z.M.BOBUR (1960). *Boburnoma*, Toshkent. B.512.
Navoiy asarlari lug'ati (1972). 15 tomligiga ilova. Toshkent, B.784.
Boburnoma (2008). O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Alisher Navoiy nomidagi Davlat adabiyot muzeyi. Toshkent, B.287.

AHMET YESEVİ'NİN HİKMETLERİNDEKİ AŞK KONUSUNUN İRFANÎ ANLAMI

The "Irfan Meanıng" Of The Subject Of Love In Ahmet Yesevi's Wısdom

Hüsniddin ESHONKULOV[1]

Özet

Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde geçen aşık, Allah'a olan derin sevgisiyle kendine has sanatsal bir üslupla ifade edilmiştir. Bu büyük mutasavvıf şairin aşkı tarif ediş şekli, kendine has bakış açısı ve tasniflerinin öğrenilmesi; onun görüşlerine yaklaşmak ve aşkın irfanî anlamını idrak etmek bakımından çok önemlidir. Zira, onun hikmetlerinde bulunan "Aşksız insan hayvan cinsi, bunu anla" mısrası şairin aşka ait görüşlerine göre ifade edilmezse, mahiyetten çok uzaklaşıldığını hissederiz. Büyük şair, aşka kendi inançları çerçevesinden baktığından Allah'a sevgi duymayan kişileri insan saymaz. Onların insani değerlere tamamen yabancı olduklarından bahseder. Şaire göre, imanı olan insanın Allah'a da sevgisi olması çok önemlidir. İşte bu görüşlerinden dolayı Ahmet Yesevi; aşıkları da çin, yani gerçek ve yalancı âşık olarak sınıflandırır. Büyük düşünür, nefsinin kötülüğünü yok etmeyen, Allah diyerek içine nur doldurmayan kişide aşkın bir belirtisi olmadığını hikmetlerinde sıkça ifade etmiştir. Bununla birlikte cehenneme gitse bile hiçbir şeyden korkmayan, cennetteki hurilere meyil vermeyen sadece Allah aşkıyla yanarak ona gönül verenleri de gerçek âşık olarak görür ve över.

Şairin hikmetlerinde takva, zikir, züht, aşk gibi irfani anlam taşıyan tassavvufa ait terimler olduğu gibi takvayla ilgilenen abit, ömrünü zühte bağışlayan zahit ve aşık gibi timsallere de geniş yer verilmiştir. Bu timsallerin derin anlamlarını idrak edersek, mutasavvıf şairin "Zahit olma, abit olma, âşık olgul" gibi çağrılarının manalarını daha iyi anlayabileceğimiz gibi hikmetlerindeki aşkın irfani mahiyetini de doğru idrak edebiliriz.

Şeriyat ilmi ve hakikat esrarlarında bilgisi olan Hoca Ahmet Yesevi Divan-ı Hikmet eserinde irfan ehli sayılan, Allah'ın marifetini derinden hisseden ariflerin aşıklığı sanatsal bakımdan yorumlamalarına da ayrıca değer verir. Şairin düşüncesine göre aşıkların arifliğe heveslenmeleri ve ona yönelmelerinde de hikmet vardır. Allah; aşk yolunu seçen aşığa zahmet, sıkıntı, güçlük ve azap göndererek onu sınavdan geçirir. Sadece bu sınavlarda başarılı olan aşıklar, mahşer gününde Allah'ın huzurunda olacaklar ve onun lütfundan nasipleneceklerdir. Dolayısıyla şair, arifler sohbetinde bulunan aşıkların Allah'ın lütfuna nail olduklarını hikmetlerinde sanatsal biçimde tasvir eder.

Anlaşıldığı üzere hikmetlerdeki aşkın irfani bir nitelik kazandığını idrak ederek yorumlamak, Hoca Ahmet Yesevi'nin eserinden aynı anlamı çıkarmamıza imkân sağlar ve bu konunun edebi mertebesinin gelişimi hususunda bilimsel sonuçları sunmamıza hizmet eder.

Anahtar Kelimeler: *Aşk, âşık, abit, takva, zikir, züht, zahit, irfâni anlam.*

[1] Doç. Dr. (DSc), Buhara Devlet Üniversitesi Özbekistan. İletişim: husniddin.eshonqulov72@mail.ru

ŞÜKRULLAH'IN ŞİİRLERİNE İNSANÎ DEĞERLER AÇISINDAN BİR BAKIŞ

Sevgi-Doğruluk ve Dürüstlük-İyilik ve Kötülük

Sema EYNEL[1]

Özet

Toplumun temel taşı olan bireyler, sahip oldukları değerlerle anlam kazanır. İnsana has bu değerler aynı zamanda bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapıyı güçlü kılar. Toplumsal yapının güçlenmesi bazı dinamiklerin işlevleriyle mümkündür ki bu dinamiklerin başında aydınlar ve sanatçılar gelir. Halk şairi Şükrullah Yusupov da Özbek toplumunda bu dinamiklerden biridir.

"Halk dardini joyladim dilga" dizeleriyle toplum için sanat görüşüne sahip olduğunu dile getiren Şükrullah Yusupov, oyun ve nesirlerinin yanı sıra şiirleriyle de insanî değerlere vurgu yapar. Yusupov "Inson va yaxshilik", "Inson inson uchun", "Mezon", "Kun va tun" gibi eserleriyle insanlığın eğitimi ve gelişimine değerli hizmetleri bulunmuştur. Arkadaşlık, iyilik, nezaket, asalet vb. gibi insanî mükemmelliği sağlayacak manevî ve ahlakî güzellikler onun şiirlerinin ana temasını oluşturur. Bu anlamda da filozof şair olarak tanınan Yusupov'un ana teması mükemmel insanın yetiştirilmesi olan edebiyat ve şiire katkısı büyüktür.

Çalışmamızda, içinde yaşadığı toplumun gerçeklerini yalın bir dille dizelere döken halk şairi Şükrullah Yusupov'un şiirlerinde sevgi, doğruluk ve dürüstlük ile iyilik ve kötülük temelinde insanî değerlere vurgu yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Şükrullah Yusupov, şiir, insanî değerler, sevgi, doğruluk, dürüstlük, iyilik, kötülük.*

Abstract

Individuals, who are the cornerstone of society, gain meaning with the values they have. These human-specific values also strengthen the social structure of the individual. The strengthening of the social structure is possible with the functions of some dynamics, of which intellectuals and artists come first. Folk poet Shukrullah Yusupov is one of these dynamics in Uzbek society.

He expresses that he has a view of art fort he society with the lines "Halq dardini joyladim dilga". Şükrullah Yusupov emphasizes human values with his poems as well as his plays and prose. Yusupov's Works such as "İnson va yaxshilik", "Inson inson uchun", "Mezon", "Kun va tun" have provided valuable services to the education and development of humanity. Spiritual and moral beauties that will ensure human perfection such as friendship, kindness, nobility constitute the main theme of his poems. In this sense, Yusupov, who is known as a philosopher-poet, has a great contribution to literatüre and poetry, the main theme of which is the upbringing of the perfect human being.

In this study, the poems of the folk poet Şükrullah Yusupov, who put the realities of the society he lives in, into lines with a simple language, will emphasize human values on the basis of love, truth and honesty, and goodness and evil.

Keywords: *Şükrullah Yusupov, poetry, human values, love, truth, honesty, goodness, evil.*

Giriş

Şükrullah Yusupov, 1921 yılında Taşkent'te doğmuştur. Yetenekli bir şair olmasının yanı sıra nesir ve oyun yazarı da olan Şükrullah, eğitimli bir ailenin çocuğudur. Şükrullah'ın babası Hafız Yusuf dindar bir sağlık memuru; annesi Zeynep Hanım ise mahalledeki çocuklara okuma yazma öğreten, Nevâî, Fuzûlî gibi klasik şairlerin gazellerini ezberden okuyan malumat sahibi bir kadındır (Şükrullah 1993, Karakaş 2012: 413-414).

Âlim ve müderrislerin bulunduğu bir ortamda büyüyen Şükrullah, ilk öğreniminin ardından 1935 yılında Taşkent Pedagoji Bilim Yurdu'ndan mezun olur ve Karakalpakistan'da köy öğretmeni

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, semaeynel7@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8875-762X

olarak çalışmaya başlar. 1944 yılında Taşkent Devlet Pedagoji Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra Filoloji Fakültesi'ne asistan olur (Karakaş 2012: 414). İkinci Dünya Savaşı devam ederken, eğitiminin devam etmesi nedeniyle askerden geri gönderilir ve sonrasında yüksek lisans eğitimine başlar. Yüksek lisans eğitimini yarıda bırakan Şükrullah, savaş sonrasında Taşkent'te çeşitli gazete ve dergiler ile matbaa ve yayınevlerinde çalışır (S. Mirvaliyev, 2016).

Yazar Kefensiz Gömülenler (1993) adlı eserinde belirttiği üzere akranlarının birinin düğününde Stalin'in savaştan sonra söylemiş olduğu "Sosyal hayat düzeldi yaşamak güzelleşti." şeklindeki sözünü alaylı bir şekilde anlatması (?) sebep gösterilerek Sovyet hakimiyetine karşı düşmanlık beslemek, Sovyet rejimine, Sovyet politikasına karşı çıkmakla ve sorgu zabitinin ifadelerine göre milliyetçilikle yargılanan hocası Prof. Hamid Süleyman, mütercim ve münekkid ağabey kardeş Abdurrahman ve Abdunabi Ali Muhammedler, Şöhret ve Mirza Kelan İsmaili, Kaşkaderya şehir gazetesinin baş muharriri Meli Cura gibi milliyetçi olmakla suçlanan, Sovyet düşmanlığı faaliyetleri yürüten kişileri tanımak, bunların tesiri altında kalmakla ve dolaylı olarak Pantürkizm ve Panislamizm için çalışmakla suçlanmış ve hapse atılmıştır. Yazdığı bir şiirin insanları pesimist kılması da mahkemenin Şükrullah hakkında kabul ettiği suçlardan biridir. Daha 30'una gelmeden hapse atılan Şükrullah 1,5 yıl hapiste yattıktan sonra hakim karşısına çıkar. 25 yıl hapis, 5 yıl sürgün ve 5 yıl da siyasî hak mahrumiyetine çarptırılır (Karakaş 2012: 421). Stalin'in ölümünden sonra 1954 yılının ekim ayının son günlerinde sürgünden döner ve 2 ay daha Taşkent KGB hapishanesinde yattıktan sonra özgürlüğüne kavuşur (Şükrullah 1993: 167-171). 19 Eylül 2020 tarihinde vefat eden Şükrullah'ın doğumunun 100. yılı aynı zamanda ölümünün de yıldönümüdür.

"Eğer şair kendi halkının dertlerini dile getirmiyor, onun yükünü hafifletmiyorsa, bir şeyler karalamasının ne gereği var ki" diyerek şiir anlayışını dile getiren (Şükrullah 1993: 46) Şükrullah'ın 1920 – 1960 yılları arasında etkili olan toplumcu şiir hareketinden etkilendiği söylenebilir. Toplumu oluşturan insan ile doğanın, özellikle de baharın, onun şiirlerinin ana konusunu teşkil ettiği görülür. O, yüksek bir toplum olmanın ön koşulu gördüğü ideal insan özelliklerine vurgu yaparak ideal bir toplum oluşturmayı hedefler. Bu amaçla sade ve yalın bir dil kullanan Şükrullah'ın şiirlerinin temel dayanağını dürüstlük, adalet, sevgi, barış, bilgelik, cesaret, güvenirlilik, hoşgörü, güzellik, iyilik, özgürlük, saygı, yardımseverlik gibi insana has ve insanı yücelten değerler, manevî ve ahlakî faziletler oluşturur.

Şükrullah'ın Şiirlerinde İnsanî Değerler

Her toplumda toplumun kültürel birikimini gelecek kuşaklara aktaracak toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan aydın, seçkin şair ve yazarlar vardır. Toplumların gelişmişlik seviyeleri toplumdaki edebî faaliyetlerle doğru orantılıdır. Şair ve yazarlar, eserlerinde içinde yaşadığı toplumu yansıttığı gibi o topluma yön de verirler. Toplumun temel taşı olan insanı düşünce boyutunda ve sosyal boyutta geliştiren, değiştiren yazar ve şairler bunu kendi kültürel birikimleriyle yaparlar. Yaşadığı toplumun

acılarını, sevinçlerini, yaşadığı toprakları, her yönüyle ele aldığını gördüğümüz Özbek halk şairi unvanına sahip Şükrullah Yusupov da bunlardan biridir.

Şükrullah, yaşadığı toplumdan uzak bir şair olmamıştır. Yaşadığı 99 yıla büyük acıları sığdırmış, büyük kayıplar yaşamış, haksızlıklara uğramış ve kendi gibi haksızlığa uğramış insanların yaşadıklarına yakından şahit olmuştur. O, bunun en büyük sebebini yaşadığı toplumdaki bireylerin insana has değerleri yitirmeleri olarak görmüştür. Şükrullah, "Birey düzelirse toplum düzelir." anlayışıyla insanî değerleri şiirlerinde temel konu olarak ele almıştır.

Bir amallab ***to'yg'izar-u inson qornini,***

Ayt-çi, Usmon, qanday topar inson qadrini![2] (TA 2, s. 52)

dizelerinde görüldüğü üzere, Şükrullah insanî değerleri insanın en temel ihtiyacı olan karnının doymasıyla eşit kabul eder. O, aldığı her nefes, gördüğü her günün kendine Tanrı'nın verdiği değeri hatırlattığını ve bunun kendini değerli hissetmesinde, Tanrı'ya şükretmesinde temel dayanak olduğunu bildirir:

Tong oqarib ***quyoş nuri*** *tushdi yuzimga,*

Bor ekan-ku qadrim, deyman, o'zim-o'zimga.[3] (TA 2, s. 52)

Yaratılmışların en şereflisi görülen insan, diğer varlıkların varlığı ile daha da değer kazanır. Doğan güneşin nuru, esen rüzgârın tenine değmesi bir nevî ona verilen değerin de ifadesidir:

Şükrullah, tasavvufta olduğu gibi insanın dünyaya gelme nedeni olan sevgi konusunu şiirlerinde her yönüyle ele alır. İnsanlar sevgiyle hareket ettiklerinde dünyadaki kötülüklerin yok olacağını, iyiliklerin çoğalacağını düşünür. Ama bunun için insan en temel değerlerden olan doğruluk ve dürüstlük ilkesine sahip olmalıdır. Şükrullah'ın şiirleri irdelendiğinde de sevgi, doğruluk ve dürüstlük ile iyilik ve kötülük değerlerinin sıklıkla ele alındığı dikkat çekicidir. Çalışmada bu değerler temelinde Şükrullah'ın şiirleri ele alınmıştır.

1. Sevgi

Şükrullah'ın şiirlerinde en çok üzerinde durduğu ve önem verdiği değer sevgidir. Bu sevgi yalnızca insana duyulan bir sevgi olmayıp doğaya, vatana, millete, hayata, dünyaya, diğer varlıklara da yönelir.

Şükrullah, her türlü olumsuzluklara, yaşadığı sıkıntılara, maruz kaldığı adaletsizliğe rağmen yani iyisiyle kötüsüyle en başta dünya hayatını sever. "Yoksa ömürden mi bezdim?" şeklinde sorduğu sorudan dahi utanan şair, nefret ettikleri, lanetledikleri, fırtınalı geçen gençliği, kaygılarının ardından gelen dinginliğiyle yani iyisi kötüsü, güzeli çirkiniyle bu hayatı sever ve sevgisini

Hayot naqadar yaxshi,

---

[2] Bir faaliyet doyurur insan karnını, / Söylesene, Osman, nasıl bulur insan değerini!

[3] Gün ağarıp güneşin nuru düşünce yüzüme, / Varmış ya diyorum, kadrim, kendim kendime.

Naqadar go'zal cahon![4] **(Na Qadar Yaxshi Hayot, TA 2, s. 117-118)**

dizeleriyle ifade eder. Şükrullah'a göre yalnızca sevgi, insana kendini hatırlamasını ve var olmasını sağlayan en temel duygudur:

O'zingni o'zingga tanitar faqat,

Muhabbat! Muhabbat, Muhabbat![5] (Muhabbat, TA 3, s. 16)

Şükrullah, sevgiyi ateşe benzetir. Bu ateş hayat yolunu aydınlatan bir ışık olmakla birlikte kalpleri de ısıtır. Şair sevgiyi alevlerde yanmak, kalplerde nur olup kalmak olarak tanımlar:

Bu nur bag'ishlaydi qalbga ***harorat,***

Bu ***nur*** *yoritadi doim yo'lingni.*

Nuri yahshi, ammo ***olovi*** *faqat*

Gohida ***kuydirib, o'rtardi*** *meni.*

Sevgi olovlarda ***yonmoq*** *demaktir,*

Qalblarga ***nur bo'lib qolmoq*** *demakdir.*[6] **(Mening Nazarimda, TA 3, s. 40)**

Şükrullah, bin sır, bin sihir, bin kenarlı taş, kalpteki şefkat, özlenene akıtılan yaş olarak tarif ettiği sevginin dıştaki yansımasını ise, kız cemaline benzeterek onun dünyada benzersiz olduğunu vurgular:

Yangi oy ko'rinsa, ***g'uncha*** *ochilsa,*

Qiz jamoli *bo'lib ko'rinar ko'zga.*

Kuylagandek bo'lar ***bulbul*** *sevgimiz*

Dunyoda dunyo yo'q sevgidan o'zga.[7] **(İlohiy Muhabbat, TA 3, s. 23)**

"Sog'inch" şiirinde ise sevginin ne olduğunu yazabileceğini ancak dilinin tutulup anlatamayacağını dile getiren Şükrullah, söz uçar yazı kalır felsefesine vurgu yaparak sevgiyi anlatmanın eylemlerle göstermekten daha ürkütücü olduğunu dile getirir:

Qilgin desa joningni fido,

O'limdan ham qurqmasdim hatto.

Tosh otgandek ***billur qadahga***

Cho'chir edim so'zlashga ammo.

İchgin *desa,* ***ichardim*** *qasam,*

Bosardim ham ***ontimga muhr****…*

Unutilar ammo qasam ham…

---

[4] Hayat ne kadar güzel, / Ne kadar güzel cihan!

[5] Seni kendine tanıtır yalnız / Muhabbet!, Muhabbet, Muhabbet!

[6] Bu nur bağışlıyor kalbe hararet, / Bu nur aydınlatıyor daima yolunu. / Nuru güzel fakat alevi yalnız / Kah yakıp, kül ediyor beni. / Sevgi alevlerde yanmak demektir, / Kalplerde nur olup kalmak demektir.

[7] Yeni ay çıksa, gonca açılsa, / Kız cemali olup görünür göze. / Şarkı söylemiş gibi olur bülbül sevgimiz / Dünyada dünya yok sevgiden başka.

Xiralashar muhr ham axir…[8] (Sog'inch, TA 3, s. 22)

"Muhabbat, sevgisiz qalbni quyoshsiz osmonga o'xshatdim.[9]*"* diyerek sevgisizliğe de değinen Şükrullah'a göre; nasıl ki güneşsiz bir gökyüzü düşünülemeyecekse, sevgisiz bir kalp de düşünülemez. Burada yukarıda değinilen sevginin nur olduğu düşüncesinin de tekrarlandığı görülür.

Şükrullah'a göre; sevgi insana kimlik bağışlayan bir duygudur. Şükrullah, sevginin insanı günahtan uzaklaştırıp, tıpkı Tanrı'nın karşısına çıkar gibi, temiz ve saf bir hale getirdiğini ifade eder. Burada güneş, sevginin kaynağı, yani "Allah" olarak düşünülebilir:

O'zim kimman, bilurmanmi*? **Qayu insonga o'xshatdim****?*

Sening shamsi jamoling, ming shukurlar kim nasib etdi,

Gunohdan forig' etgan sajdagoh topganga o'xshatdim.[10] (TA 3, s. 101)

Sevgi barındırmayan bir kalbin beden zindanında olduğunu düşünen şair sevgiyle uzakların yakın olacağını, onun kalpleri fiziksel mesafelere rağmen bütünleştiren ve insanı var eden bir olgu olduğuna değinir:

*Vale **ishqsiz hayot** o'lmas, **muhabbatsiz** va **zavq** o'lmas*

*Vujudingda **yurak** ermas, uni zindonga o'xshatdim.*

"Falaklar yondi ohimdan, murodim sha'mi yonmasmi?"

Murodim sha'mi gar so'nsa, falaklar sha'mi so'nmasmi*?*

İroqlar ham yaqin bo'lgay *muhabbat bo'lsa Shukrullo,*

Haqiqiy sevgini *do'st, deb to'kilgan qonga'o'xshatdim.*[11] (TA 3, s. 101)

Sevginin insanda yarattığı değişimler Şükrullah'ın şiirlerinde şu şekilde ifade bulur:

O, muhabbet! Yovvosh yigitlarni

Goho botir, goho şer etding*.*

Qayroq toshdek qattiq xotinlarni,

Ko'ngillarni goho eritding.

O, muhabbet! Chechan yigitlarni

O'zing macnun, tilin lol qilding*.*

So'zga no'noq qizlarni esa

Bulbullarga bir misol qilding.

O, muhabbet! Qancha qismatlarni

Dunyo dozaxida yondirding*.*

---

[8] Et dese canını feda, / Ölümden de korkmazdım hatta. / Taş atmış gibi billur kadehe / Ürker idim söylemeye ama. / İç dese içerdim yemin, / Basardım da andıma mühür… / Unutulur ama yemin de… / Bulanıklaşır mühür de sonunda…

[9] Sevgisiz, aşksız kalbi güneşsiz gökyüzüne benzettim.

[10] Ben kimim, bilir miyim? Hangi insana benzettim? / Senin güneş yüzünü, bin şükür ki nasip etti, / Günahtan ayrılmış, secdegâh bulmuşa benzettim.

[11] Ama aşksız hayat olmaz, sevgisiz de zevk olmaz / Vücudumda yürek değil, onu zindana benzettim. / "Felekler yandi ahımdan, muradım şemi yanmaz mı?" / Muradım şemi eğer sönse, felekler şemi sönmez mi? / Iraklar da yakın olacak muhabbet olsa Şükrullah, / Hakîkî sevgiyi dost, diye dökülen kana benzettim. (şem: mum, kandil)

Qanchalarning nomin sharaflab

Mangu qoshiq qilib qoldirding!..

Tangrining bu ulug' marhamati ku

Qalblarga muhabbat tuyg'usin solmoq! [12] **(TA 2, s. 95)**

diyerek de sevgiyi Tanrı'nın insana bahşettiği merhameti olarak görür.

Etkili bir iletişimin temel koşulu olan dürüstlük, sevginin de ön koşuludur. Şükrullah da sevgide dürüstlüğü öne almış, birine kul olmanın yani kendi değerleriyle değil de başkasının değerleriyle hareket etmenin sevgi olmadığını dile getirmiştir. İnsanın dürüstçe birini sevebilmesinin önce kendini sevmesiyle mümkün olduğunu ise aşağıdaki dizelerle ifade etmiştir:

Quloq sol, bilib ol haqiqatni sen,

Bu senga kul bo'lgin, deganim emas.

***Menga sevging bormi**, oxir ey, battol*

Meni ham o'zingdek seva olsang, bas![13] **(TA 3, s. 31)**

Şükrullah, insandaki sevgiye farklı açılardan da yaklaşır. Ona göre sevgi, canlı cansız Allah'ın yarattığı tüm varlıklara yönelmiştir. Ancak özellikle doğa, vatan, millet, insan sevgisi üzerinde durduğu söylenebilir.

Şükrullah insana duyulan sevginin anne, baba, evlat, şeklinde görünümlerine değinir.

1.1. Anne Sevgisi

Ishq, vafo, sirini izlama shoir!

Nima bor onaning mehridan afzal!

(…)

Onalarga abad shon-u sharaflar![14] **(TA 3, s. 72)**

diyen şair, anne sevgisini her şeyin üstünde görür. Onun değerini anlatmaya söz hazinesinin yetmeyeceğini, kendi canını verse de yine onun kıymetine denk gelmeyeceğini ifade eden Şükrullah, nice çocuk doğuran, her bir evladına kendi canından bir parça veren, bu uğurda ölümle bile cenk edip kendi canını hiçe sayan annenin ölümü yenerek bir nevî onlara can olduğunu dile getirir.

Onaning farzandga mehri beqiyos!

***Farzand qanday oqlar ona haqqini**?!*

***Onalar qalbini** o'rtamasa bas,*

---

[12] Ey, muhabbet! Sakin yiğitleri / Kâh cesur, kâh aslan ettin. / Değirmen taşı gibi katı kadınların, / Gönüllerini kâh erittin. / Ey, muhabbet! Usta yiğitleri / Kendine mecnun, dilini lâl ettin. / Sözü yetersiz kızları ise / Bülbüllere bir misal ettin. / O, muhabbet! Nice kısmetleri / Dünya cehenneminde yandırdın. / Nicelerinin namını şereflendirip / Sonsuz kaşık yapıp bıraktın. / Tanrının bu ulu merhametidir ki / Kalplere muhabbet duygusunu salmak!

[13] Dinle, bilebil hakikati sen, / Bu sana kul ol, deyişim değil. / Bana sevgin var mı, sonuçta ey gaddar / Beni de kendin gibi sevebilsen, yeter!

[14] Aşk, vefa, sırrını arama şair! / Ne var annenin sevgisinden daha üstün!/ (…) Annelere sonsuz şan ve şerefler!

Farzandlar dog'i-yu uning yolqini![15] **(Ona, TA 3, s. 76)**

Şükrullah, en gerçek sevgiyi anne sevgisi olarak görür ve diğer sevgileri onun karşısında bir yalan olarak nitelendirir:

Sevgidek nima bor oliy muqaddas!

Kim özin qılmaydi bu yolda qurbon!

Sevgi deb ont ichmoq bu faqat havas

Onaniñ sevgisi oldida yolg'on![16] **(Ziyoratgah, TA 2, s. 39)**

Anne Şükrullah için o kadar değerlidir ki; doğayı ışığı ve ısısıyla var eden güneşin doğuşunun bile annelerin mezarını ziyaret için olduğunu ifade eder. Buna göre anne, varlıkların yaşam sebebi olan güneşle karşılaştırılır ve ondan bile daha değerli görülür:

Nima bor ulug'roq ona mehridan!

Naqadar achchiqdir u to'kkan ko'z yosh!

Har kun çiqib kelar tuniñ qa'ridan,

Qabrini ziyorat qilay deb quyoş.[17] **(Ziyoratgah, TA 2, s. 39)**

Şükrullah'ın şiirlerinde doğa ve ona ait unsurlar yoğun bir şekilde kullanılır. Yeniden doğuşu simgeleyen bahar ise özellikle üzerine şiirler yazdığı bir konu olarak çıkar. *Ko'z oldimda bahor, sen onaginam…*[18] dizelerinde bu bakımdan bahar da Şükrullah'ın anne için kullandığı benzetme unsurları arasındadır.

1.2. Kadına Duyulan Sevgi

Şükrullah'ın sevgi adına şiirlerinde en çok üzerinde durduğu konu kadına duyulan sevgidir. Şükrullah'ın şiirlerinde genel anlamda kadınlar güçlü bir duruş sergiler. Kefensiz Gömülenler adlı eserinde bu hususa değinen şairin annesi, akrabaları, eşi Sovyet döneminde baskı, hapis, sürgün vb çeşitli işkencelere uğrayan yakınlarının ardından tek başlarına hayat mücadelesi vermek zorunda kalmışlardır. Yaşadıkları tüm sıkıntılara rağmen yılmayıp hayata tutunan ve çocuklarını tek başına büyüten bu kadınların sergiledikleri güçlü duruş, çektikleri sıkıntı ve azaba bizzat şahit olan Şükrullah'ı derinden etkilemiştir ve şiirlerinde de yoğun olarak kadınlara duyduğu sevgiyi işlemeye itmiştir.

Şair, evliliğinin ardından geçen uzun yılları eşinin saçıyla sembolleştirirken, eşinin güzelliğine de vurgu yapar. Nar kadim rengini eşinin yanağından almakta, yüzündeki kırışıklar ise

---

[15] Annenin çocuğuna sevgisine kıyas yok! /Çocuklar nasıl öder ana hakkını?! / Anaların kalbini yakmasa yeter, / Çocuklar keder ve onun ateşi!

[16] Sevgi gibi ne var büyük ve mukaddes / Kim kendini etmez bu yolda kurban! /Sevgi deyip ant içmek bu yalnızca heves / Ananın sevgisi karşısında (hepsi) yalan!

[17] Ne var daha ulu anne sevgisinden! / Ne kadar acıdır o döktüğü gözyaşı! / Her gün çıkar gelir gecenin koynundan, / Mezarını ziyaret edeyim diye güneş.

[18] Sen gözümün önünde baharsın, sen anneciğim…

çocuklarının sayısını göstermektedir. Şair eşinin saçlarındaki aklarda sevgisinin saklı olduğunu da belirtir. Eşinin gençliğini ve güzelliğini ise çocuklarında yeniden gördüğüne vurgu yapar:

Qo'limdagi tilla uzukka qarab

Nikoh kunlarini eslayman bir on.

Xotinim sochini turganda tarab

Umr o'tganiga qolaman hayron.

(…)

Sochlariga oqu ko'rsam ham ajin,

Sevgim qadimgidek saqlanur hamon.

Chunku yoshligini, uning chiroyin

Har bir farzandida ko'raman ayon.[19] **(Tilla Uzuk, TA 3, s. 79)**

Şükrullah, ebedî ve temiz bir sevgiyi arzu eder, sonsuz sevgisinin ona sonsuz bir mutluluğu getirmesini de diler:

Menga mashrabona sevgi ato qil,

Ajralmas mehr ber, umrlik vafo!

Kunduz quyosh, oqshom namozshomguldek,

Quvonch chehramizdan ketmasin aslo![20] **(TA 3, s. 45)**

Şükrullah, "Nasıl ki gecenin varlığı ışığın delili, vefasızlık ise ayrılığın sebebiyse; sevginin mührü de söze dökülmesidir." der. Ona göre sevgi, ancak dil ile ifade edildiğinde bir anlam kazanır. Şükrullah'ın sevgisinin delili ise yüreğinde kaynayan şiirleridir:

Gavhar dengizda-yu, sevgi dilda bo'lar,

Chindan dilda bo'lsa, goho tilda bo'lar.

Agar til bor desang yolg'onchilarda ham,

Tilimni kes, gung qil, pichoq bo'larmidi!

Yahshi bo'lmoq uchun shirin til ham kerak,

Sevgini aytishga ochiq til ham kerak.

Chiroqda til bo'lsa, axir parvona ham

İshq o'tida yonib cho'loq bo'larmidi![21] **(So'roq Bo'larmidi!.., TA 3, s. 17)**

---

[19] Elimdeki altın yüzüğe bakıp / Nikah günlerini hatırlıyorum bir an. / Hatunum saçını taradığında / Ömrün geçtiğine şaşa kalıyorum. / (…) Kırışıklık ve saçlarında ak görsem de / Sevgim eskisi gibi korunur hala, / Çünkü gençliğini, onun güzelliğini / Her bir çocuğunda görüyorum ayan.

[20] Bana meşrebane sevgi bahşet, / Tükenmez sevgi ver, ömürlük vefa! / Gündüz güneş, akşam akşamsefası gibi, / Neşe çehremizden gitmesin asla!

[21] İnci denizde, sevgiyse gönülde olur, / Gerçekten gönüldeyse, kâh dilde olur. / Eğer dil var dersen yalancılarda da, / Dilimi kes, lâl et, bıçak olur muydu!
Güzel olmak için tatlı dil de gerek, / Sevgini söylemeye açık dil de gerek / Işıkta dil olsa, sonuçta pervane de / Aşk ateşinde yanıp topal olur muydu!

Şükrullah hatasız kulun olmayacağını, hataları ve noksanlarıyla birini sevmenin değerli olduğunu, gerçekten sevenin kusurları görmediğini; sevgi olmadığında ise en küçük kusurun bile bir dağ gibi göründüğünü vurgular. Sevginin dille ifade edilmesinin önemli olduğu kadar, bunun kalpteki sevginin bir yansıması olması gerektiği belirtir. Şükrullah'a göre; gerçek sevgi söz söylenmeden de bir tebessüm, bir bakışla ifade edilebilir. Onun için sevgi, kalbin hem derdi hem de sürüldüğünde onu iyileştirecek merhemidir:

Asl sevgi tilda bo'lmaydi,
Qiz demaydi <Sevdim, oshiqman! >
Bilmak bo'lsang ishqin, sevgisin,
***Qalbin tingla**, shoshma, oshiqma…*

Boqishidan anglamoq mumkin,
Niyat, ishqin aytmasdan bir so'z.
*Chunki ba'zan **qalbining sirini,***
Oshkor qilar bir tabassum, ko'z.[22] (TA 3, s. 18)

1.3. Baba Sevgisi

Şükrullah'ta baba, rol model olarak, her sıkıntısında evladının yanında olup ona yol gösteren, kimse yanında olmadığında bile onu cesaretlendiren bir gönül dayanağı olarak görülür. Şükrullah'ın babası aydın bir insandır. "Suyanchiq" adlı şiirde ifade ettiği gibi, bu bakımdan ışığı yani bilgisi ile baba karanlıkta yolunu aydınlatan bir kandil olarak tasavvur edilir:

Yoshlik chog'larimda safarga chiqsam,
Mabodo qaygadir oqshom olsam yo'l,
Qo'lda chiroq tutib hamisha otam
Kuzatib qolardi silkitgancha qo'l.
***Uning daldasida** qishlokdan o'tib,*
*Ortimga qayrilib **qaraganim choq,***
Menga madad bolib, suyanchiq bo'lib,
*Ko'rinib turardi **hamon u chiroq.***[23] (Suyanchiq, TA 3, s. 107)

Şükrullah bir babanın öldüğünde bile yaktığı ışığın sönmediğini ve bir kandil olup evladının yolunu aydınlatmaya devam ettiğini söyler:

Endi qayga bormay, qayerda bo'lmay,

---

[22] Gerçek sevgi dilde olmaz, / Kız demez "Sevdim, aşığım!" / Bilmek istersen aşkını, sevgisini, / Kalbini dinle, telaş etme, acele etme… Bakışından anlamak mümkün, / Amaç, aşkını söylemeden bir söz. / Çünkü bazen kalbinin sırrını, / Aşikâr eder bir tebessüm, göz.

[23] Gençlik çağlarımda sefere çıksam, / Eğer nereye akşam alsam yol, / Elinde ışık tutup her daim atam / Eşlik ediyr salladıkça el. / Onun desteğiyle köyden geçip, / Ardıma dönüp baktığım an, / Bana yardım edip, destek olup, / Görünüyor hemen o ışık.

Ko'z o'ngimdan ketmas hamon u chiroq.

Unin shu'lasida kunduz kuniday

Yorqirab ko'rinar men o'sgan qishloq.[24] (Suyanchiq, TA 3, s. 107)

Şair, babayı kandil ve ışığın yanı sıra çınara da benzetir. Babanın, uzun yıllar yaşaması ve dayanıklılığı ile bilinen bu ağaçla özdeşleştirilmesi evlat için babanın her daim var olacağını ve gücünü simgelemektedir. Ayrıca yol göstericiliği ile işaret fenerine, sıcaklığı ile tandır alevine, cesaret verişiyle de kız türküsüne benzetilen baba geceleyin dünyayı ışığıyla aydınlatan bir ay gibi her daim evladını kollar. Fırtına tenini ürpertse pamuk olup ısıtır.

1.4. Evlat Sevgisi

Evladı olduktan sonra kadının dünyaya bakışının değiştiğini söyleyen Şükrullah'a göre evlat sahibi olmak bir nevî dünya yeniden gelmek, yeni bir aleme adım atmak gibidir. Evlat dünyaya getiren anne için dünyada bundan daha büyük bir mutluluk yoktur. Evlatsız günlerini bile yaşamamış sayan anne, gözünden bile aziz bilir evladını. Dünyanın tüm zevklerinin evlatsız yok olduğunu ise şu dizelerle anlatır:

Sensiz kirmas qulog'imga kuy,

Tovushlaring men uchun ohang.

Sensiz fayzin yo'qotadi uy,

Sensan mening ***yuzlarimga rang.***

Uyim, kuyim, yorug' yuzimsan,

Yo'q, ***jonimsan****, mening* ***o'zimsan,***

Alla- yo, alla.[25] (Alla, TA 3, s. 77)

Annenin evladına nasihatleri ve istekleri de vardır: Evladının mutluluğunu isteyen anne, onun her daim açık yürekli ve dürüst olmasını, kalbini karartmamasını nasihat ederken; evladının yolunu gözletmemesini, sağlıklı, dürüst bir insan olmasını, ondan ayrı kalmamayı da arzu eder.

Menga kuydek yoqmoq istasang,

Ochiq ko'ngil*, rostgo'y bo'l har on.*

Yuzlarimga bo'lmaq bo'lsang rang,

El ichida ammo hech qachon

O'z ichingga dog' solma zinhor,

Baxting qilar meni baxtiyor,

Alla- yo, alla.

Garchi menga jon bo'lmasang ham,

---

[24] Şimdi nereye varsam, nerede olsam, / Gözümün önünden gitmez asla o ışık, / Onun şulesinde gündüz güneş gibi / Aydınlık görünür büyüdüğüm kışlak.

[25] Sensiz girmez kulağıma şarkı, / Sesin menim için ahenk. / Sensiz bereketi yok olur evin, / Sensin benim yüzüme renk. / Evim, şarkım, aydınlık yüzümsün, / Yok, canımsın, benim özümsün, /Alla yu, alla.

Firoqingin ko'rmayin qo'zim.
Ko'zlarimga ko'z bo'lma,
Lekin
Yo'llaringga termultma ko'zim.
Umid bilan tug'dim, omon bo'l,
Chin inson bo'l, zamonga jon bo'l,
Alla- yo, alla[26] (Alla, TA 3, s. 77-78)

1.5. Vatan ve Millet Sevgisi

Vatan ve millet sevgisi Şükrullah'ın üzerinde en fazla durduğu konudur. Vatanı ve milleti için ölümü göze alan, ömrünü ona vereceği bir hediye olarak gören şairin vatanı ve halkı onun en değerli varlığıdır. Bunu Özbek varlığının ve Özbek Türk kimliğinin ifadesine yer verdiği şu dizelerde açık bir şekilde dile getirmiştir:

Axir, biz, ertasi büyük davlatning
Asl sohiblari, ulug' uzbekmiz!
Olamga ma'rifat bergan millatning,
Qadami har yerda qutlug' uzbekmiz![27] (Bu Vatan Meniki, TA 2, s. 44)

Kalbi vatan aşkıyla dopdolu olan Şükrullah, bu sevgiyi dilinden düşürmez, vatanından ayrı kalmak onu korkutur. Şair, yeni başlangıçları simgeleyen bahara vurgu yaparak vatanında da yeni bir başlangıç arzu eder.

Bahor chiroyiga qiyos yoq aslo,
Ta'rif etolmayman ociz tilimda,
Yoman ko'zdan uni asrasin xudo,
Uning mehri so'nmas bir dam dilimda,
Bu vatan meniki, bu go'zal vatan![28] (Bu Vatan Meniki, TA 2, s. 44)

Türk boy ve topluluklarının kolektif bilincinde bahar yeni yılın başlangıcı olarak kabul edilir. Böylelikle vatan sevgisinin yeni bir heyecanı, yeni başlangıcı ifade ettiğini dile getiren Şükrullah, nasıl ki tabiatta bahar, coşkunluğu, canlılığı ifade ediyorsa; onun içindeki bu vatan ve millet aşkı da bahar gibi yüreğinde heyecan uyandırır. Ardından gelen aşağıdaki dizelerde ise kolektif bilinç

---

[26] Bana ateş gibi yakmak istesen, / Gönlü açık, dürüst ol her an. / Yüzüme olmak istersen renk, / El içinde amma hiçbir zaman / Kendi içine keder salma asla, / Bahtın kılar beni bahtiyar, / Allah hu, Allah. / Gerçi bana can olmasan da, / Ayrılığını görmesin gözüm. / Gözlerime göz olma, / Lakin / Yollarına düşürtme gözüm. / Ümitle doğdum, aman ol, / Gerçek insan ol, zamana can ol, / Allah hu, Allah

[27] Nihayetinde, biz yarının büyük devletinin / Asıl sahipleri, ulu Özbekleriz! /Aleme marifet vermiş milletin, / Adımı her yerde kutlu Özbek'iz!

[28] Bahar güzelliğine kıyas yok asla, / Anlatamam, aciz kalır dilim, / Kem gözden onu saklasın Hüda, /Onun sevgisi sönmez bir an kalbimde, / Bu vatan benim, bu güzel vatan!

dışındaki millî kodlarla vatana olan bağlılığını, atalarının dedelerinin kendilerine bıraktığı topraklardaki izlerle somutlaştırır.

Gul, rayhon isimas men uchun aziz,

Hatto muqqaddasdir undagi g'ubor.

Bobolar qoldirgan bu to'proqda iz.

Buyuk bobolarning qutlug' xoki bor,

Bu vatan meniki, bu go'zal vatan![29] **(Bu Vatan Meniki, TA 2, s. 44)**

"Mening Sevgim" şiirinde ebedî bir vatan olgusuna vurgu yapar ve vatanı güneşe benzetir. Ebedî var olacağına inandığı vatanı ve milletine hıyanet edenleri ise "Asr Shairlariga" adlı şiirde "tembel" ve "korkak" olarak nitelendirerek lanetler:

Ming la'natlab bolsin bayroqni tashlab

Kimki o'z halqig'a xiyonat qilsa!

Safdan qolganlarga la'natlar bolsin

Tanbal, qo'rqoqlarga bolsin ming la'nat –

Kimki o'z conining huzurin o'ylab

Soya-salqin coyni izlasa faqat.[30] **(19. Asr Shairlariga, TA 2, 123-124)**

Kendi vatanı ve milletine oynanan oyunların farkında olan Şükrullah, uzun yıllar sıkıntı, zorluk içinde bunlara katlanmak zorunda kalsa da asla ümidini kaybetmez. Onun kalkanı halkının sevgisi ve verdiği emektir:

Hasad ḳuyun kabi tosib yo'limni,

Oroda ilondek o'rlagan zamon,

***Noumid** bolmadim, xalqim mehrini,*

Faqad mehnatimni etoldim qalqon.[31] **(Umid, TA 2, s. 38)**

Şükrullah, insanın, ancak vatanı ve milleti için kendinden, nefsanî isteklerinden ve sahip olduklarından vazgeçebildiğinde insan olabileceğini ifade eder. Ona göre insanlık, vatan ve millet bilinciyle, sevgisiyle eş değer görülür:

***Odamlar Vatan dep** joyin berganda,*

Odamlar millat dep bolganda ḳurbon,

***O'z nafsin** ḳurboni ey, şo'rlik banda,*

*Nahot, **ataş** mumkin, **nomingni inson!***[32]

---

[29] Yalnız çiçek, reyhan kokusu değil aziz, / Mukaddestir ondaki toz bile bana / Ecdadımız bırakmış bu topraklarda iz. / Büyük dedelerimin kutlu toprağı var, / Bu vatan benim, bu güzel vatan!

[30] Bin kere lanet olsun bayrağını bırakıp / Kim ki öz halkına hıyanet etse! / Saftan çıkanlara lanetler olsun! / Tembel, korkaklara olsun bin kere lanet – / Kim ki kendi canını huzurunu düşünüp / Serin ve gölgeli bir yeri arasa yalnız.

[31] Haset bir fırtına gibi kapayıp yolumu / Arada yılan gibi kıvrılan zaman, / Umutsuz olmadım, halkımın sevgisini, /Yalnız verdiğim emeği edebildim kalkan.

[32] İnsanlar "vatan" diye yerini verdiğinde / İnsanlar millet diye olduğunda kurban. / Kendi nefsini kurban et ey talihsiz bende / Nihayet o zaman, demek mümkün, namına insan!

1.6. Doğa Sevgisi

Doğa, Şükrullah'ın şiirlerinin en vazgeçilmez unsurudur. Tüm benzetmeleri doğadaki unsurlar üzerinedir. Hangi temayı ele alırsa alsın şiirlerinin süsü her zaman doğadır. O verdiği bir röportajda bu hususu şu şekilde açıklar: Şiirde yalnızca ülkeyi sevdiğinizi, partiye sadık kaldığınızı, halk için canını feda ettiğinizi söylemek değil tabiatı terennüm etmek, tabiatı anlatan şiirler yazmak vatanperverliktir. *Örneğin kardelen hakkında, bir lale hakkında, arıktan akan su hakkında şiirler yazdım. Kıştan kalan, değirmenin dibindeki buzları, şimdi erimekte olan göletten yakalanan balıkları anlatan şiirler yazdım. Peki onlar okuyucunun yüreğine dokunmuyor mu? Nereye giderse gitsin "Ah çocukluğumu geçirdiğim o mahalle", "gençliğim" diyor mu? Kendi büyüdüğü yerleri hatırlıyor mu? Sonuçta bu doğa aracılığıyla vatanseverlik duygusu aşılamanın bir yolu değil mi* (N. Rahimjonov 1988)? Nitekim aşağıdaki şiirinde vatan sevgisi doğa unsurları kullanılarak dile getirilmiştir.

Yana bog'larimga ***kuz rangi*** *kirdi,*
Naqadar ***çiroyli****, naqadar* ***go'zal****!*
Zarrin *poyondoz*[33] *dek* ***barglar*** *to'kildi,*
Har yaproḳ ***go'yoki*** *o'qirdi* ***g'azal****,*
Bu ***vatan*** *meniki, bu go'zal* ***vatan****!*[34] **(Bu Vatan Meninki, TA 2, s. 44)**

Şükrullah'ın lirik şiirlerinde de doğa unsurlarından yararlandığı görülür:

Faqat gina sevikligim
Şu yovvoyi ***tabiot***
Vayronasi içre yursa
Peçak gulidek faqat.
Ḳanı idi daradagi
Kiçkina ***kulba*** *bo'lsam,*
Devorlariniñ *yorig'idan*
Urib tursa ***yomg'ir*** *ham*
Faqat gina sevikligim
Yonimda bo'lip hamdam
Camolidan ***nur soçsa*** *u,*
Burçakda *yongandek şam.*[35] **(Agar Bo'lsam Edi…, TA 2, s. 122)**

---

[33] Gelin ve damat gelince kapıdan eve kadar yere döşenen kumaş.

[34] Yine bağlarıma güz rengi girdi, / Ne kadar hoş, ne kadar güzel! / Parlak kumaş gibi yapraklar döküldü, / Her yaprak sanki okurdu gazel, /Bu vatan benim, bu güzel vatan!

[35] Ancak yine sevgilim / Şu vahşi tabiat / Viranesi içinde yürüse /Ezilmiş gülü gibi yalnız. / Bilmem neredeki bir derede / Küçücük kulübe olsam, / Duvarlarının yarığından / Vurup dursa yağmur da / Fakat yine sevgilim /
Yanımda olup her an /Cemalinden nur saçsa o, / Köşede yanan kandil gibi.

Şükrullah'ın yalnızca doğayı betimlediği şiirleri de mevcuttur. Bu şiirlerde yoğun olarak baharın ele alındığı görülür.

*Xursand uyg'onardim **bahor** chog'lari,*
Tongdan bo'lar edi ko'zim osmonda.
Shamol silkitganda terak shoxlarin,
Kuvonchimning cheki bo'lmasdi manda.[36] **(GS TA 3, Varraklar, s. 44)**

Şükrullah, doğayı eserlerinde hep sembol olarak kullanır. Kaşları çatmak bulutun çıkması, konuşmak (yüksek sesle veya kesin konuşmak) şimşeğin çakmasıyla eşleşir. Tam tersi her şeyin normale dönmesi, güzelleşmesi şairin açık bir çehreyle bakması ise yağmurdan sonra güneşin çıkıp etrafı aydınlatması, doğanın temizlenmesi, her yerin berraklığı ile anlatılır.

Ko'kka bulut chikdi, momaqaldiroq
*Dardin aytmoqchiday soldi **gulduros**.*
*Birdan qovoq **soldi shoir** ham **shu choq**,*
Bir gap demoqchidek olamga ro'y-rost.

Ko'z yoshdek yumalab to'xtadi yomg'ir,
*Qayta **quyosh** chikib yashnadi **dunyo**.*
*Ochiq **chehra** boqdi atrofga **shoir**,*
Olam bo'lsa, derdi, shunday musaffo.[37]

2. Doğruluk, Dürüstlük

Vujudimni tilib, tilka-tilka
*Ayla, **vijdonimni sotmayman**.*
***Halq dardini joylagan dilga**.*
*O'ldir, **o'limdan** ham **qaytmayman**.*[38] **(TA 2, s. 78)**

diyen Şükrullah, sonunda ölüm bile olsa doğru bildiğini söylemekten geri durmayacağını dile getirir. O, bir halk şairidir ve halkın derdini, yaşadıklarını söze dökmelidir. Dolayısıyla kendi menfaati için doğrudan şaşmak, vicdanını satmak demektir ki o, hapishanede yaşadığı onca işkenceye, gördüğü eziyete, aşağılanmaya rağmen bunu yapmamış, doğru bildiği yolda kararlı bir şekilde ilerlemiştir. Çok ağır günler yaşayan, çekmediği azap kalmayan Şükrullah, bunun doğruları söylediği için başına geldiğini ifade etmektedir:

---

[36] Mutlu uyanırdım bahar zamanları, / Sabahtan olurdu gözüm semada. / Rüzgar salladığında kavak dallarını, / Sevincimin sınırı olmazdı bende. / Yeni gelin gibi dalda kardelen.

[37] Göğe çıktı bulut, şimşek / Derdini söylemek ister gibi gürledi. / Birden kaşını çattı şair de o an, / Bir söz söylemek ister gibi aleme doğru dürüst. / Göz yaşı gibi yuvarlandı durdu yağmur, / Tekrar güneş çıkıp parladı dünya. / Açık bir çehre ile baktı etrafa şair, / Alem ise, derdi, böyle açık/dupduru/berrak.

[38] Vücudumu dilip, parça parça / Eyle, vicdanımı satmıyorum. / Halk derdini koydum dile. / Öldür, ölümden de korkmuyorum.

"Bir og'iz aytilgan ***to'g'ri so'z*** *uchun*

Qancha balolarga bo'ldim giriftor."[39] **(Rad Etilgan Sevgi, TA 3, s. 25)**

Sevgi ve dürüstlük arasında da bir karşılaştırma yapan Şükrullah, bu iki değeri terazinin kefesine koyduğunda dürüstlük daha ağır basar. Onun için dürüstlük sevginin olmazsa olmazıdır, sevgide aradığı temel değerdir. Bunu "Rad Etilgan Sevgi" adlı şiirinde, sevgisine karşılık alamadığına değil, bu kadar dürüst bir insanı bir daha bulamayacağına üzüldüğünü ifade ederek ortaya koyar:

Sen, mening sevgimni ochiq rad etding,

Sevaman, deb aldab ***qilmading riyo****.*

Meni o'rtagan shu! Sendek rostgo'yni

Nasib etarmikan qaytagan Xudo!..[40] **(Rad Etilgan Sevgi, TA 3, s. 25)**

Silahı, hakikati ifade etmede bir metafor olarak kullanan Şükrullah, hakikati söylemek uğruna ölümü bile göze alır. Ona göre; insanı insan yapan temel özellik hakikattir:

Haqiqat qo'limda bo'lgan qurol,

Mayli, boshim ketsin, turolmayman jim.[41] **(TA 3, s. 31)**

Benim karşıma yalanla değil, gerçekle/hakikatle gel ve öyle tartışalım diyen Şükrullah, hakikatten uzak insanların karşısında dilsiz olup sessiz kalmasını ister. Onun için asıl hakikat ise sevgidir:

Men bilan talashib bahs qilmoq uchun

Avval bilib olgin— ***haqiqat*** *nima?*

Muhabbat hurmati so'zlar ekanman,

Qarshimda gung kabi tek tur, so'z dema![42] **(TA 3, s. 31)**

Şükrullah, dürüst olmayan insanları münafıklarla denk görür. Ona göre her zaman doğru söylemek ve dürüst olmak, korkmadan, incinmeden derdini söylemek gerekir. Diğer türlü davranmak yalnızca münafıklıktır. Münafıkların ise düşündükleri ve yaptıkları başkadır.

Dunyo shu ekanmi, ranjima sira,

Ko'zingga tik boqib kim bersa ozor*.*

Dunyoda munofiq bo'lishdan ko'ra,

Afzal-ku, ***dardini so'zlamoq oshkor.***[43] **(Qiyofa, TA 3, s. 98)**

---

[39] Ağızdan çıkan bir doğru söz için / Nice belalara oldum giriftar.

[40] Sen, benim sevgimi açıkça reddettin, / Seviyorum, diye aldatıp etmedin riya. / Beni yakan şu! Senin gibi dürüstü / Nasip eder mi ki tekrardan Hüda!...

[41] Hakikat elimde olmuş silah, / Olur, başım gitsin, duramam sessiz.

[42] Benimle atışıp tartışmak iççin / Evvel bilebil- hakikat ne? / Sevgi hürmeti konuşurmuşum, / Karşımda lâl gibi sessiz dur, söz deme!

[43] Dünya buymuş ya, incinme asla, / Gözüne tik bakıp kim azarlasa. / Dünyada münafık olmaktansa, / Daha iyidir, derdini etmek aşikâr.

Düşündüğü ile söylediği birbirine uymayan insanları zehir, ağı metaforuyla ifade eden Şükrullah'ın nazarında düşündüğünü çekinmeden insanların yüzüne söyleyenler ise şükredilecek, kıvanç duyulacak insanlardır. Onlar kimseyi şüphe azabıyla kıvrandırıp kalplerini karartmazlar.

Zahri yo'q deydilar betga aytganni
Sen bunga ***shukur*** *qil, sen bunga quvon*
Shubha azobidan qutqarmish seni*…*
Yaxshi- ku arisa qalbingdan tuman*.*[44] **(Qiyofa, TA 3, s. 98)**

Ancak öyle insanlar vardır ki, dürüst ya da yalancı oldukları anlaşılmaz. Onlar ruh ve gölge metaforlarıyla verilir. Ruhların ve gölgelerin tam olarak ne olduğu belli değildir ve bir biçimleri yoktur. Bunlara karşı bir davranış geliştirilemez, dürüst insanlar gibi tutarlı değillerdir. O yüzden de bir gölge ya da ruh gibidirler. Şükrullah bu insanları en tehlikeli varlıklar olarak ifade eder:

Kimdir ***ko'z oldingda haqorat*** *etsa,*
Buning azobiga chidamoq mumkin.
Shaytonlar o'zlarin farishta desa,
Uning qiyofasi ochilur bir kun*.*

Ammo, ba'zilar bor, ***na qahru rahmin,***
Uning qiyofasin bilmaysan ayon*.*
U ruhmi, sharpami, yetmaydi fahming,
Do'stim, hammasidan mana bu yomon*.*[45] **(Qiyofa, TA 3, s. 98)**

Dürüst olmayan insan için "ruh, gölge, kalpteki duman, şeytan" metaforlarının yanı sıra "çöldeki serap" metaforu da kullanılmıştır.

Qiyofasiz odam!.. U qandayligin
Ta'riflamoq mahol! Ana turar u.
Dashtdagi sarobga *birpas tikilgan,*
Qiyofasiz odam xuddi mana shu![46] **(Qiyofa, TA 3, s. 98)**

Hakikati dayanağı olarak gören Şükrullah, hakikatin ortaya çıkacağına olan inancını ve umudunu asla yitirmez:

O dunyo!.. O ***shayton****, tuhmat toshlarin*
Boshimga yag'dirdi goho ***beshafqat****,*
Noumid *tommadi ko'zdan* ***yoshlarim****,*

---

[44] Zehri yok diyorlar yüze söylediğinin / Sen buna şükret, sen buna sevin / Şüphe azabından kurtarmış seni… / İyi ya temizlense kalbinden duman.

[45] Kim ki göz önünde hakaret etse, / Bunun azabına dayanmak mümkün. / Şeytanlar kendilerine melek dese, / Onun gerçek yüzü ortaya çıkar bir gün. / Ama bazıları var, ne kahrı ne merhametini, / Onun gerçek yüzünü bilmiyorsun ayan, / O ruh mu, gölge mi, yetmiyor aklın, / Dostum, hepsinden işte bu yaman.

[46] Görünüşsüz insan!... Onun nasıl olduğunu / Tarif etmek inanılmaz! İşte durur o. / Çöldeki seraba bir an dikkatlice bakmış, / Görünüşsüz insan tıpkı işte o!

*Suyanchigim boldi faqat **haqiqat**.*[47] **(Fİ, TA 2, Umid, s. 38)**

Şükrullah'a göre şairler, toplumun gerçeklerine ayna tutan insanlardır. Dolayısıyla onların dizelerinde yalnızca hakikat vardır. Bu sorumluluk bilinciyle şairler, toplumların hakikat sözcüleridir. Topluma sorumlu oldukları için gerçeği haykırmalıdırlar.

Haqiqat** yolida bo'lmoqlik **qurbon

*Hammaga ham **nasib** bo'lmaydi, ammo*

*Shoir bo'lmasligi mumkin **qahramon**,*

***Yolg'onchi** bolishi **mumkinmas aslo**.*[48] **(TA 2, s. 89)**

Dünyanın akıl ve adalet üzere kurulu olduğunu ifade eden Şükrullah, gün gibi açık gerçeklerin zıddını ifade edenlerin dürüst olamayacağını, dürüstlüğün de bir ölçüsünün olduğunu dile getirir. Akıl ve adalet terazisini dengede tutan insanlar dürüst ve sağlam insanlar olarak görülür:

Sog'lom deyishning ham o'z mezoni bor,

***Aqlu adolatdan olam**.*

***Oqni qora desa, sahroni- gulzor**,*

*Hech kim bu **odamni demaydi sog'lom**.*[49] **(TA 2, Soglom Odam, 60)**

3. İyilik ve Kötülük

Yomonlikka qarshi kurashi bilan,

Yaxshiligi bilan qudratli inson. [50] **(TA 3, s. 115)**

diyen Şükrullah insanın asıl gücünün kötülüğe karşı iyilikle verdiği savaştan geldiğini düşünür.

"Bobomning Falsafasi" şiirinde iyilik ve kötülük temasını dedesiyle yaşadığı bir anı vasıtasıyla işler. Şiirde dedesinin karıncaya bile bir zararı dokunmazken; insanlara bazı zamanlar onları ağlatacak kadar sert tavırlar sergilediğini; yakınlarının bir kötülük yaptığını gördüğünde canı acıyıp hatta onlara vururken, koluna konan böceklere zarar vermeyip sadece baktığını, zehirli arıya bile merhamet eden dedesinin insanlara hışmına şaşıran şaire, bu durumu dedesi yaradılışla açıklar. Bu hayvanların birine yalnızca bir kez iğne batırabileceği ve daha fazlasını yapamayacağını dile getirip asıl niyetlerinin zarar vermek değil kendilerini korumak olduğunu söyler. İnsanlarda ise durum tam tersidir. Buna göre birine zarar vermek amacıyla yapılanları kötülük olarak nitelendiren şair, yaradılışı gereği kendini koruma niyetiyle yapılanları kötülük olarak addetmez denilebilir.

*Bu **bahor oshig'i**, gullar shaydosi,*

*Uning **niyatidir** yetkazmoqlik bol.*

---

[47] O dünya!.. O şeytan, töhmet taşlarını / Başıma yağdırdı kah insafsızca, / Umutsuzca damlamadı gözümden yaşlar, / Dayanagım oldu sadece hakikat.

[48] Hakikat yolunda olmalı kurban / Büsbütün de nasip olmuyor ama, / Şairin olmaması mümkün kahraman, / Yalancı olması mümkün değil asla.

[49] Sağlam demenin de kendi ölçüsü var, / Akıl ve adaletten alem. / Aka kara dese, çöle gül bahçesi, / Hiç kimse bu adama demiyor sağlam.

[50] Kötülüğe karşı savaşı ile, / İyiliği ile kudretli insan.

U jonivor kimgadir sancha nayzasin

O'zining umri *ham topadi zavol.*[51]

U kimni chaqmasin, qoladi nishi,

Bittani chaqishdan o'tmas nariga.

Birovga yomonlik yetkazgan kishi,

Koshki o'xshasaydi asalariga!...[52] **(Bobomning Falsafasi, TA 3, s. 95)**

Dünyada iyilerin kötülerden daha çok olduğunu düşünen Şükrullah, bunun delili olarak dünyanın kendi günahına batıp, berbat olmamasını gösterir:

Lekin, e'tirozim, sen aytganchalik,

Dunyoda yomonmas, yaxshilar ko'proq.

Hali ham ***yaxshilar*** *suyab turibdi,*

Ha, shular bolmasa, allaqaçonoq,

Dunyo ***g'arq bolardi öz gunohiga****!*

Zamin allaqaçon bolardi barbod*!*[53] **(Tinchlik III, TA 2, s. 208)**

Şükrullah, kötülük metaforu olarak şeytanı kullanır. Bu dünyada kötülüğün hep var olacağını vurgulayarak, iyiliğin olduğu yerlerin güzelleştiğine değinir:

Shayton o'lgan desa ishanma, aslo!

Odamlar o'lar-u o'lmagay shayton.

Qaydaki, ezgülik u bo'lar paydo,

Unga ham makondir bu go'zal cahon.[54] **(İymon, TA 2, s. 30)**

Şeytanın yanı sıra kötülük metaforu olarak karanlık da kullanılır. İyilik ise karanlığa üstün gelen güneş metaforuyla verilir. Sonsuz enerji ve ışık kaynağı olan güneş, karanlığa üstün gelen bir unsur olarak düşünüldüğünde, Şükrullah'ın her zaman iyiliğin galip geleceği düşüncesine sahip olduğu görülür.

Yomonlik bir zulmat bolsa, yaxshilik bu quyoshdir

Quyosh doim nur sochadi, tundan xoliy, bilmasang?[55] **(TA 2, s. 83).**

Sonuç

---

[51] Bu bahar aşığı, güller aşığı, / Onun niyetidir ulaştırmayı istemek. / O canavar kime ki batırsa iğnesini / Kendi ömrüne de verir zeval.

[52] O birini sokmasın, kalır iğnesi, / Bir kerecik sokmaktan geçmez öteye. / Birine kötülüğü dokunan kişi, / Keşke benzeseydi bal arılarına.

[53] Lakin, itirazım, dediğin gibi, / Dünyada kötüler değil, iyiler daha çok. / Hala iyiler dayanıyor, / Evet, onlar olmasa daha önceden, / Dünya gark olurdu kendi günahında! / Yer zaten olurdu berbat!

[54] Şeytan ölmüş derlerse inanma, asla! / İnsanlar ölür de ölmeyecek şeytan. / Nerde ki, o iyilik denen şey olur peyda, / Ona da mekândır bu güzel cihan.

[55] Kötülük bir zulmet olsa, iyilik bu güneştir / Güneş daima nur saçar, geceden uzak bilmesen?

Halkının dertleriyle dertlenen Özbekistan Halk Şairi unvanına sahip Şükrullah'ın şiirleri ideal insan yaratmak ve bu yolla ideal bir toplum oluşturmaya hizmet eder. Her şiirinde insanî değerleri ele alan Şükrullah, toplum için eser veren, yalnızca kendi toplumuna değil, diğer toplumlara da yön verecek eserler vücuda getirmiş bir şairdir. Şükrullah'ın sevgi, doğruluk ve dürüstlük ile iyilik ve kötülük temelinde ele aldığımız şiirlerinde en çok üzerinde durulan konunun "sevgi" olduğu görülür. Şükrullah Yusupov, gerek sade ve kolay anlaşılır dili, üslubu gerek ele aldığı konular, gerekse şiirlerindeki ifade, sembol, içerik ve söyleyişleri bakımından Tasavvufi Türk Halk şiirinin öncüsü Ahmet Yesevî'ye, Yunus Emre'ye yakınlaştığı gibi Kutadgu Bilig, Atabetü'l Hakayık gibi Türk İslam eserlerine de yabancı olmadığını göstermiş ve Türk millî hafızasını yüzyıllar sonrasına Özbek Türkçesiyle aktarmıştır.

Şükrullah gördüklerini, yaşadıklarını eserlerinde basit ve yalın bir dille ifade etmiştir. Şiirlerinde anlatmak istediklerini, imgelerin ardına sığınıp ağdalı bir dil kullanarak ifade etmekten özellikle kaçınır. Bunda Sovyet Dönemi'nin ve bu dönemde yaşadıklarının etkisi olduğu kadar halk için eser verme, ideal bir toplum oluşturma amacıyla didaktik bir anlatım metodu kullanmasının da etkisi vardır. Şükrullah'ın şiirleri üzerine yapılacak daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

KARAKAŞ, Ş. (2012). "Şükrullah Yusufoğlu ve Eserleri Hakkında", *Özbek Edebiyatı Yazıları*, Ankara: Kurgan Edebiyat, s. 413-432.

MİRVALİYEV, S., SHOKİROVA R. (2016). O'zbek Adiblari, Taşkent, G'afur G'ulom Nomidagi Adabiyot va San'at Nashriyoti: https://saviya.uz/hayot/tarjimai-hol/shukrullo-1921/

O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Til ve Adabiyet İnstituti (2006a). O'zbek Tilining İzohli Lug'ati I, (Ed. A. Madvaliyev, H. Abdiyev), Toshkent: 'O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher navoiy Nomidagi Til va Adabiyot Instituti.

O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Til ve Adabiyet İnstituti (2006b). O'zbek Tilining İzohli Lug'ati II, (Ed. A. Madvaliyev, H. Abdiyev), Toshkent: 'O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher navoiy Nomidagi Til va Adabiyot Instituti.

O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Til ve Adabiyet İnstituti (2007). O'zbek Tilining İzohli Lug'ati III, (Ed. A. Madvaliyev, H. Abdiyev), Toshkent: 'O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher navoiy Nomidagi Til va Adabiyot Instituti.

O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Til ve Adabiyet İnstituti (2008a). O'zbek Tilining İzohli Lug'ati IV, (Ed. A. Madvaliyev, H. Abdiyev), Toshkent: 'O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher navoiy Nomidagi Til va Adabiyot Instituti.

O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Til ve Adabiyet İnstituti (2008b). O'zbek Tilining İzohli Lug'ati V, (Ed. A. Madvaliyev, H. Abdiyev), Toshkent: 'O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher navoiy Nomidagi Til va Adabiyot Instituti.

RAHİMJONOV, N. (1988). Xalq Dardini Joyladim Dilga - O'zbekiston Xalq Shoiri Shukrullo Bilan Adabiyotshunos No''mon Rahimjonov Suhbati, Toshkent: Sharq Yulduzi Jurnoli 9-son.

ÜŞENMEZ, Emek (2016). Özbekçe Türkçe Sözlük, İstanbul.

YUSUFOĞLU, Ş. (1993). Kefensiz Gömülenler, İstanbul: Art Yayıncılık.

YUSUFOĞLU, Ş. (2008). *Tanlangan Asarlar II Jild Şe'rlar, Ruboiylar, Dostonlar*, Toshkent: Sharq Nashriyot-Matbaa Aktsiyadorlik Kompaniyasi Bosh Tahririyati.

YUSUFOĞLU, Ş. (2009). *Tanlangan Asarlar III Jild Şe'rlar, Dostonlar*, Toshkent: Sharq Nashriyot-Matbaa Aktsiyadorlik Kompaniyasi Bosh Tahririyati.

“MENING O‘G‘RIGINA BOLAM” HIKOYASINI QIYOSLASH USULI ORQALI O‘RGANISH XUSUSIDA AYRIM MULOHAZALAR

A Review On Study Of The Short Story "Mening O`G`Rigina Bolam" In The Style Of Comparison

Mohigul Fozilova FARHODOVNA[1]

Annotatsiya

Ushbu maqolada XX asr o‘zbek adabiyotining zabardast vakili G‘afur G‘ulomning “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasini qiyoslash usuli orqali o‘rganishga doir ayrim mulohazalar bayon etilgan.

Birinchi jahon urushi ko‘plab xalqlar singari ona diyorimizning mehnatkash vakillari boshiga ham cheksiz kulfatlar solgani tarixdan ayon. “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasi qahramonlari aslida mana shu urushning tirik qurbonlaridir. Bunda gap faqat “qora buvi” hamda “o‘g‘rigina bola”ning xatti-harakatida emas, balki ularning muloqoti ortida ota-onasidan ayrilgan – mehrga tashna bolalar, keksalar taqdiri, ijtimoiy turmush masalalari yotadi.

Adabiyotshunos olim Qozoqboy Yo‘ldoshevning “Qiyoslash – tahlil samaradorligini oshirish usuli” nomli maqolasida ta’kidlanishicha, “O‘quvchilarga muayyan bilimlar yig‘indisini beribgina qolmay, ularda muayyan ezgu ma’naviy fazilatlar shakllantira olgandagina adabiyot saboqlaridan ko‘zlangan maqsadga erishiladi. O‘rganilayotgan asarning mohiyati anglab yetilgandagina u kishida ezgu ma’naviy sifatlar shakllantirishga xizmat qiladi. Badiiy asar mohiyati esa tahlil natijasida yuzaga chiqadi”. Zotan, “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasini qiyoslash usuli orqali o‘rganish kitobxon dunyoqarashini kengaytirishga xizmat qilishi tabiiy. Bundan tashqari o‘quvchi asar qahramonlari tabiati, hayotidagi mushtarak va farqli jihatlar, ayrim atamalarning o‘zaro bog‘liqligi va ma’noviy tafovutlarini bilish orqali ijodkorning badiiy maqsadini anglay oladi, asarning mazmun-mohiyatini tushunadi, ularning orasidagi munosabatlarni davr nuqtayi nazaridan bog‘lay oladi, shuningdek, o‘zining fikr-mulohazalarini mustaqil bildira oladi.

Pedagogikada qiyoslash usulidan foydalanishning bosh mezoni ham ana shunda!

Tayanch so ‘zlar: *badiiy asar, hikoya, qiyoslash, qora, o‘g‘ri, mushtaraklik, farq.*

Abstract

This article provides some insights into the study of Gafur Ghulam, a master of twentieth-century Uzbek literature, by comparing the story of My Thief Child. History has shown that the First World War, like many nations, brought untold suffering to the working people of our homeland. The protagonists of my thief's story are actually the living victims of this war. It is not only the behavior of the black grandmother and the child thief, but also the fate of children, the elderly and social life, who are deprived of the love of their parents.

Literary scholar Kazakboy Yuldashev's article entitled "Methods for Improving the Effectiveness of Comparative Analysis" emphasizes that the purpose of literature lessons is achieved only when students are not only given a certain set of knowledge, but also able to form in them certain noble spiritual qualities. Only when the essence of the work being organized is understood, it serves to form good spiritual qualities in a person. The essence of a work of art emerges as a result of analysis. After all, it is only natural that the study of My Thief's child's story by comparison should serve to broaden the reader's worldview. In addition, the reader can understand the artistic purpose of the work, understand the essence of the work, connect the relationship between them in terms of time, knowing the nature of the heroes of the work, the commonalities and differences in their lives, the interrelationships and spiritual differences of some terms. , as well as be able to express their opinions independently. This is the main criterion for using the method of comparison in pedagogy.

Keywords: *work of art, story, comparison, black, thief, commonality, difference.*

Xulosa

Umuman, “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasi – o‘zbek adabiyotining noyob durdonalaridan biri. Asarni qiyoslash usuli orqali o‘rganish o‘quvchilarga uning mazmun-mohiyatini tushunish, shuningdek, qahramonlar tabiatidagi mushtarak va farqli jihatlarni anglashga, ijodkorning badiiy maqsadini tushunishga yordam beradi. Shuning bilan birga, hikoya qahramonlariga xos mehr-oqibat tuyg‘usi, samimiylik xislati, kuyunchaklik va odamoxunlik singari insoniy fazilatlarni shakllantirishga xizmat qiladi.

[1] O‘zbekiston Davlat Jahon tillari universiteti O‘zbek tili va adabiyoti kafedrasi o‘qituvchisi. fozilova1204@gmail.com

Kirish

O‘quvchilarga badiiy asarni qiyoslash usuli orqali o‘rgatish, ularda shu taxlit ko‘nikmalarni shakllantirish, ijodkor badiiy maqsadini anglashda, shuningdek, kitobxon tafakkurini kengaytirishda yetakchilik qilishi shubhasiz. Ayni shu jihatni G‘afur G‘ulomning “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasi tahlilda ham kuzatish mumkin.

Asosiy qism

“Otamizning o‘lganiga anchagina yil o‘tib ketdi. Bu yil – o‘n yettinchi yilning ko‘klamida onamizdan ham ajralib, shum yetim bo‘lib qoldik. Biz to‘rt yetimdan xabar olib turishga katta onam – onamning onalari Roqiyabibi kelib turibdilar. Bu kishini biz erkalab Qora buvi deb ataymiz”[2]*…*

Hikoya qahramoni tomonidan Roqiyabibining “qora buvi” deya atalishida ham ramziylik bor. Asarning mazkur parchasini o‘qigan kitobxon dastavval qoramag‘iz keksa insonni tasavvur qilishi ehtimoldan xoli emas.

Tarixiy manbalarda “qoraxon” atamasi uchraydi. Ushbu termin “ulug‘ hukmdor”, “ulug‘ xoqon” ma’nolarini ifodalaydi, ya’ni ijtimoiy yuksaklikni bildiradi. Binobarin, “qora buvi” ta’kidida esa aynan qahramonning yoshi ulug‘ligiga ishora qilingan. Bu jihat asarda shunday ifodalangan: *“…u kishi yoshi saksondan oshib ketgan, noskash kampir edilar”*[3]*.* Zero, yuksaklik va ulug‘lik uyg‘unligida “qora” so‘zi tutashadi. Yosh va ijtimoiy mavqeni ifodalashiga ko‘ra farqlanadi.

Aytish joizki, mazkur asar – voqeiy hikoya. Hodisalarning sodir bo‘lganidan bugungi kunga qadar yuz yildan ortiqroq davr masofasi bor…

Bir tomondan fan-texnika taraqqiyoti, ikkinchi tomondan to‘kin-sochinlik zamonida ulg‘ayayotgan zamonamiz bolalari ong-u shuurida o‘sha davrning murakkab jihatlarini anglatish mushkulroq.

Oqshomlari buvim boshliq hammamiz oldi ochiq ayvonda uvunto‘da ko‘rpa-yostiqlarga o‘ralib, bittagina O‘ratepaning kir ip sholchasi ustida uxlaymiz”[4]*…*

Ta’kidlash o‘rinliki, G‘afur G‘ulomning ijodiy salohiyati, badiiy maqsadi hosili o‘laroq, hikoyada XX asr boshida ro‘y bergan voqealar tiniq tasvirlangan. Ham otasidan, ham onasidan erta ayrilgan bolalar qismatida taqdir taqozosi bilan yetimlikning “tamg‘asi” bosildi. Yoshi bir joyga borib qolgan keksa ayol – Qora buvining tunlari bolalarni yolg‘iz qoldirmaslikdan o‘zga chorasi yo‘q. *“So‘qqaboshgina aravakash tog‘alarining topgani o‘zlarining ro‘zg‘oridan ortib, bularga qutloyamut bo‘lishi qiyin”*[5]*.* Bu o‘rinda biri nevaralari, ikkinchisi ko‘makka muhtoj jiyanlariga qo‘li kaltaligi tufayli tuzuk yordam bera olmagan ikki qahramon: Roqiyabibi va aravakash tog‘aning ijtimoiy ahvoli ko ‘zga tashlanadi.

---

[2] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 19-bet
[3] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 19-bet
[4] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 19-bet.
[5] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 20-bet.

O‘zbek adabiyotining ayrim namunalarida o‘g‘ri obrazi uchraydi. Bu singari qahramonlar, tom ma’noda, ijtimoiy tuzum ko‘zgusi desak, mubolag‘a bo‘lmaydi. Abdulla Qahhorning “O‘g‘ri” hikoyasidagi amin, ellikboshi qiyofasidagi o‘g‘rilar orqali jamiyat taraqqiyotining kushandalari, “Anor” hikoyasida Turobjon orqali esa homilador ayoli istagini o‘z g‘ururiga almashgan noiloj erkak qismatining badiiy tasviri aks ettirilgan. “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasida o‘g‘riga munosabat asarning bosh qahramoni – bola tilidan quyidagi taxlit ifodalangan:

“Buni qarang-a, bizning uyimizga o‘g‘ri kepti. Bizni ham odam deb yo‘qlaydigan kishilar bor ekan-da dunyoda?”[6]

Ota-ona mehridan to‘yib bahramand bo‘la olmagan bolaning fikrida mehrga tashnalik, qandaydir ilinj yotadi. Shuningdek, do‘stlari orasida “Bizlar ham jamiyat kishilari, o‘ziga yarasha obro‘yimiz bor, chunki uyimizga o‘g‘ri keldi”, - deya bolalarga xos tasavvur va tafakkuri bilan maqtangisi keladi. Uning nazarida o‘g‘ri ham har kimning uyiga kiravermaydi… *“… Ertaga o‘rtoqlarimga toza maqtanadigan bo‘ldim-da Bizning uyga o‘g‘ri keldi”. G‘urur bilan aytilsa bo‘ladi…”*[7]

Boshqa tomondan esa, bu zamonda beminnat tirgagidan, suyangan tog‘idan ayrilgan yetim-yesirlarni o‘g‘rilardan boshqa kim ham yo‘qlaydi, qabilida kesatiq ham bo‘lishi ehtimoldan xoli emas.

Odatda uyiga o‘g‘ri qadam bosgan xonadon kishilari sarosimaga tushishi aniq. Ammo “Mening o‘g‘rigina bolam” hikoyasida o‘g‘rining xatti-harakati o‘quvchida yumoristik kayfiyat bag‘ishlagan tasvirlar uchraydi. Uning tomdan sekin-asta yurib, aynan Qora buvining ro‘parasida kelganda birdan aksirib yuborishi buning birgina isbotidir. Shuning barobarida Roqiyabibi va o‘g‘ri suhbatida ularning ma’naviy olami ko‘zga tashlanadi:

– O‘g‘rigina bolam, hoy o‘g‘rigina bolam, biror tiriklikning ko‘yida tomga chiqqan ko‘rinasan, axir, kasbing nozik, tumov-pumovingni yozib chiqsang bo‘lmaydimi?[8]

Qarang-a, o‘zi, to‘rt yetim nevarasi-yu o‘g‘lining kuni zo‘rg‘a o‘tib turgan bo‘lsa-da, “o‘g‘rigina bola”ga maslahat berayotgan kampir qiyofasida kengfe’l, soddadil o‘zbek onasining siymosi gavdalantirilgan. Shuningdek, kampirning ovozini eshitgan zahoti juftakni rostlashga chog‘lanmay, hozirjavoblik bilan aytgan gaplari “o‘g‘rigina bola”ning bu dargohga beixtiyor, o‘zi xohlamay kelganidan darak beradi:

– Axir, buvijon, siz ham birorgina kecha tinchingizni olib uxlasangiz bo‘lmaydimi, bizning tirikchiligimizning yo‘lini to‘saverasizmi?[9]

Dastavval yengil kulgi kayfiyatini yuzaga keltirgan vaziyat bu ikki qahramonning hasratiga ulanadi:

---

[6] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 19-bet.
[7] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 20-bet.
[8] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 20-bet.
[9] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 20-bet.

– Shu to‘rtta yetimning ertasini o‘ylayman-da, bolam. Zamonni o‘zing ko‘rib turibsan, tirikchilik toshdan qattiq, tuyaning ko‘ziday non anqog‘a shapig‘. Hali bularning qo‘lidan ish kelmaydi… Zamon qattiq, o‘g‘rigina bolam, zamon qattiq!”[10]

To‘rt yetim g‘amini chekayotgan buvining dard-u alamini eshitgan o‘g‘rining ham hasrati kam emas:

– To‘g‘ri aytasiz, buvijon, mening ham ikki bolam, xotinim, bitta kampir onam bor. Bir tovuqqa ham don kerak, ham suv kerak deganlaridek, shularni boqishim kerak. To‘rtta chavati non topish uchun o‘zimni o ‘tga, chog‘ga, Alining qilichiga uraman. Bo‘lmasa, ishlay desam, bilagimda quvvat bor, aql-u hushim joyida. Menga hozir shu qilib turgan o‘g‘rilik kasbi yoqadi, deysizmi? Hali ham zamon-zamon o‘sha iligi to‘qlarniki”[11].

Bir davrning ikki mazlum kishisini zamona zayli, qismat yugurigi birlashtirsa, ayol qavmi vakili sifatida kampirni nevaralarining ertangi kuni tashvishga solardi. Oilani yurgizishdek zalvor, uning mustahkam qo‘rg‘oni bo‘lishdek mas’uliyatni zimmasiga olgan, o‘z ta’biri bilan aytganda, o‘zini o‘tga-chog‘ga, Alining tig‘iga uradigan – erkak qavmining vakili sifatida o‘g‘rigina bolaning tirikchilik g‘ami – bu ikki qahramonni ajratib turardi.

Asar davomida bir-biridan qiziq suhbat orqali Qora buvi hamda o‘g‘ri obrazlaridagi samimiylik, mehribonlik, insoniylik kabi ijobiy fazilatlar ifoda etiladi.

– …Tunov kuni Orif sassiqning otxonasidan to‘rtta tovuq, bitta xo‘roz o‘margan edim[12]. Xalqimizda o‘g‘rilik illat sifatida qoralanadi. Ayolmand bir kosibning farzandi – o‘g‘ri bola – hunarining bozori kasod bo‘lgach, chorasizlik oqibatida shu “ko‘cha”ga kirgan qahramon yaqin kishisidek Roqiyabibiga voqeani aytib beradi. Bu gapdan keyin Qora buvi o‘z farzandidek unga achinadi:

– Tovuq, xo‘roz dedingmi? Ha, bu maxluqlari qurg‘ur qaqaqlab seni sharmanda qilmadimi?[13]

Yuqoridagi jumlalardan kampirning kuyunchakligini his qilish qiyin emas.
Birinchi jahon urushi xalq hayotiga chang solib turgan bir davrda odamlar orasidagi mehr-oqibat ularni bir-biriga yaqinlashtirib turardi…

Mehmondo‘stlik ajdodlardan meros. Aynan mana shu jihat ham hikoyada qalamga olingan:

– Oshxonanig yonidagi tutdan sirg‘alib pastga tush, o‘tinimiz yo‘q. Oshxonada bir zamonlar bog‘dan kelgan bir-ikkita yong‘oq to‘nka bor. Boltani olib, shuning bir chekkasidan ozgina uchirib ber, qumg‘on qo‘yaman. Kecha to‘g‘ang berib ketgan zog‘oradan ikkitasini olib qo‘yganman, birgalashib choy ichamiz[14].

---

[10] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 21-bet.
[11] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 21-bet.
[12] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 22-bet.
[13] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 23-bet.
[14] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 23-bet.

Shunga yarasha o‘g‘rining javobi yanada qiziqroq: unda andisha, or-nomus, uyat singari tuyg‘ular mujassam.

– Yo‘g‘-e, buvi, to‘nka yorib-ku berarman, ammo choy icholayman, chunki kun yorishib qolsa, meni tanib qolasiz. Juda ham yuzimni sidirib tashlaganim yo‘q, andisham bor, uyalaman[15].

Foydalanilgan Adabiyotlar Ro‘yxati

Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G ‘afur G ‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018, 2016 b.

KARIMOV N. (2008). *XX asr adabiyoti manzaralari.* Toshkent.: “O ‘zbekiston”, 534 b.

YO ‘LDOSH Q. (2020). *Qiyoslash – tahlil samaradorligini oshirish usuli. // Global ta’lim va milliy metodika taraqqiyoti.* Toshkent, 26-35-betlar.

[15] Adabiyot xrestomatiyasi. 5-jild. G`afur G`ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. Toshkent.: 2018. 23-bet.

KIRIM TATARCADA QUŞLARIN ADLANDIRMA PRENSİPLERİ

Principles ornitonimes nomination in the Crimean Tatar language

Emine GANIYEVA[1]

Özet

Sözcüklerin kavram ve konu özelliklerinin incelenmesi modern dilbiliminin birçok dalına zengin malzeme vermekle birlikte dilin sözcük-semantik sisteminin gelişimini sağlamaktadır. Kuş adlarının (ornitonimlerin) en eski sözcükler arasında yer aldıkları ve dilde aktif olarak kullanıldıkları sebebinden bu konu grubuna ait kelimelerin öğrenilmesine öncelik verilmesinin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Kırım Tatar dilindeki zooloji terimlerinin alt tematik grubu kabul edilen kuş adlarının ortaya çıkma sebepleri halkın tarihi, etnografisi ve kültürü ile bağlı olduğundan dilin söz varlığının en zengin ve enteresan alanı kabul edilir.

Çalışmamızda Kırım Tatar dilinde kullanılan kuş adlarının özellikleri öğrenilmekte, adlandırma sebepleri araştırılmaktadır. İncelenen sözcük örnekleri mevcüt olan Kırım Tatarca çeviri sözlüklerinden, türk dünyasının ortak eserlerinden, edebiyat ve gazete metinlerinden ve eski yazılı kaynaklardan seçilerek toplanmış, ayrıca anket yolu ile dil taşıyıcıların iletişiminden de derlenmiştir.

Kuş adlarının ortaya çıkma sebep ve özelliklerine göre sözcükler motivasyonlu ve motivasyonsuz kavram gruplarına, motivasyonlu adlandırmalar ise direk ve vasıtalı olarak iki gruba ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kırım Tatar dili, quş adları, motivasyon belirtiler, adlandırma prensipler, motivasyon adlandırma.*

Annotation

The zoological vocabulary of the Crimean Tatar language with the birds' names being part of (along with the other thematic strata), is closely connected to the history, ethnography and culture of the nation and is one of the most interesting and rich national language vocabulary's layers.

The following article considers the nomination principles of birds' names in the Crimean Tatar language. The investigated tokens were obtained by sampling from dictionaries of various types and interviewing respondents.

The semantic groups of unmotivated and motivated names of ornithonyms are being revealed in the Crimean Tatar language based on motivation features. There are direct and indirect nomination methods being highlighted in motivated names.

Keywords: *Crimean Tatar language, birds' names (ornithonyms), nomination principles, primary nomination, secondary nomination, motivation.*

Çeşit devirlerde zoologik leksikanı toplamaq, ögrenmek til bilgisi içün ğayet aktual bir mevzu olıp kelgen. Çünki bu leksik birlemler halqnıñ dünya haqqında fikirlerini açıqlamağa bir vasta olaraq hızmet bermektedir. Bu til qatlamını teşkil etken çeşit tematik gruppalar ortaq türk yazma yadikârlıqlarında da qayd etilgeni bellidir. Böyle örneklerni türk sözlükçiliginiñ temellerini qoyğan Mahmud Kaşgariyniñ "Divan-i Lugat-it Türk" [Rustamov 2010], Alişer Navoiniñ "Muhakâmat al-luğatayn" adlı belli risalesinde [Sema Barutçu Özönder, 1996], qırımtatar tiliniñ çoq eski yazma yadikarlıqları sırasına kirgen "Kodeks Kumanikus" ta [Drımba 2000] köre bilemiz. Bu qıymetli leksikografik menbalarda zoonimler ayırı tematik taqımlarğa birleştirilip berilgen.

XIX asırnıñ ekinci yarısında Qırımnen bağlı zengin bir tarihiy miras qaldırğan V. H. Kondarakiniñ "Universalnoye öpisaniye Krıma. Samouçitel (tuzemnıh nareçiy Krıma) turko-

[1] Doç. Dr. Fevzi Yakubov adına Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi emine_gani@mail.ru

tatarskogo i novogreçeskogo yazıkov" adlı eserinde de hayvan ve quş adları ayırı mevzuat taqımını teşkil ete [Kondaraki 1875].

Bu mevzuğa ait zemaneviy türkşınaslıqta bir qaç monografiyalar ve ilmiy maqaleler [Safina 2005; Yusifov 1985; Ebzeyeva 2013; Ebzeyeva 2010] neşir etildi. 2010 yılında Romaniyada "Kırım Tatarca Alem-i Tayyarat" adlı sözlük yayınlandı [Taner Murat 2010]. Sözlükte latince eşdegerleri ile 1858 örnitonim toplanğan ve sistemalaştırıllğan. İşte quş adlarınıñ hem ilmiy variantları, hem de halq arasında qullanılğan nominatsiyalardır.

Quş adlarınıñ tarihiy cietten ögrenilmesi ve tasvirlenmesinde Prof. Dr. İ. Kerimov tarafından azırlanıp neşir etilgen monografiya da çoq faydalıi menbalardan biridir [Kerimov 2016]. İşte Qırımtatar tiliniñ çoqasırlıq inkişafı ve ilerilemesini akis etken eski luğatlarda ("Kodeks Kumanikus", Asiriddin Ebu Hayyannıñ Qırımca luğatları, P. İ. Köppinniñ "Tatarika" adlı Qırımtatarca elyazma luğatı, L. Budagov, A. Ç. Qırım-Hovacınıñ ve dig.) tasvirlengen leksik qatlamlar tasnif ve talil etile. Kösterilgen sözlükler içinde diger tematik gruppalar sırasında quş adları da keçe.

Bu mevzuğa ait malümat Qırımtatar tiliniñ tedqiqatına ait ilmiy işlerde de berile. Çeşit leksik qatlamlarnıñ peyda olmasında lingvistik ve ekstralingvistik faktorlarnıñ rolleri Prof.Dr. A. M. Memetovnıñ monografiyasında açıqlana [Memetov 2000]. Qırımtatar zoonimik leksikasınıñ genetik hususiyetleri belli bir derecede Doç. Dr. A. S. Mazinovnıñ işinde de baqıla [Mazinov 2004].

Qırımtatar quş adları tahlil etilgende eski ve zemaneviy luğatlardan, Türkiyeli tedqiqatçı Ümüt Çınar tarafından tertip etilgen quş adlarınıñ cedvelinden [Ümüt Çınar 2019] ve respondentlerden alınğan malümattan faydalanıldı.

İşniñ maqsadı olaraq tetqiq etilgen leksik birlemlerniñ adlandırma printsipleri ve usullarınıñ tasviri belgilendi.

Quş adlarınıñ nominatsiya pritsiplerini ögrenmek içün Qırımda rastkelgen quşlarnıñ çeşitleri haqqında malümat toplanıldı. İlim adamlarınıñ bildirgenine köre regionda 300 quş çeşiti yaşay ve olar 19 taqımğa birleştirilgen. Bularnıñ bir çeşiti Qırımda yuvalağan (60% teşkil ete), digerleri ise yuvalamağan quşlardır. Ekincilerine Qırımda yalınız qışlağan ya da tesaddüfen kelip çıqqan soyları kire. Qırım quşlarınıñ 90 türü – siyrek rastkelgen, qıymetli soyları. Bularğa Qırımda olğan hepisi büyük yırtıcılar kire: *yılan qırğıyı / yılanaşar*, *şah qartal*, *berkut*, *leş qartalı*, *lâçin* / *şain* 'sapsan', *gece yırtıcısı – puğu*. Olarnıñ sırasında yer alğan *aqbaba* ve *kızıl aqbaba* / *qızıl aq baş qartaqay* – endemik, yani çoq sıñırlı bir alanda bulunğan hayvan türlerdir.

Zemaneviy tilşınaslıqta ad berüv protsesslerinde adlandırılğan canlı ve cansız nesneniñ şu berilgen adğa temel olacaq motivatsion alâmetlerine ayırıca diqqat etilir. Belli ki, adlarnıñ peyda olmasına çeşit menba ve çeşit faktorlar tesir ete, şu sebepten bu mürekkep bir protsesstir. Mürekkepligi şunda ki, bir nesneniñ adlandırmaq içün onıñ çeşit alâmetleri temel ola bile: ya onıñ tış körünişi, ya yapqan hareketleri, ya da bütünley başqa bir alâmet. Meselâ, Qırımtatar tilinde bir

quşnıñ adı onıñ türlü alâmetleri esasında peyda olğanını közete bilemiz: "udod" (rus.), ibibik (türk.) quşu Qırımtatarcada quşnıñ tış yapısına esaslanaraq *taraqquş* adını alğan (başınıñ üstünde taraqqa (ya da yelpazege) beñzegen çöçorozı, ya da kekeli olğanı içün), amma diger adları (*ud-ud*, *op-op*) quşnıñ çıqarğan sesine köre meydanğa kelgeni şübhesizdir. Diger misaller: *yalıçapqını* / *emirçik quşu*. Bu quşnıñ birinci adı motivlengen, yani yalıda, suvğa yaqın yerlerde yaşağanı, yuva yasağanı içün böyle ad berilgen dep añlatmaq mümkün, amma quşnıñ ekinci adınıñ (*emirçik* / *emirçik quşu*) temelinde nasıl alâmet olğanı belli degil; "soyka" (rus.) quşu Qırımtatarcada bir qaç leksik birlemnen kösterile: *sasıq kisa*, *ala qarğa*, *gıcga*. Bu adlarnıñ hepisi quşnıñ çeşit hususiyetlerine esaslanıp meydanğa kelgenleri şüphe doğurmay: çıqarğan sesi, qoqusı, tüsü.

Şunı da qayd etmek kerek ki, tilşınaslıqta nominatsiyanıñ eki çeşiti ayırıla: birinci derece nominatsiya (adları motivlenmegen, ya da esas, eñ birinci peyda olğan manalarını ğayıp etken sözler, meselâ *qaz*, *turna*, *papiy*, *horaz, tavuq, quzğun, savusqan* ve il.) ve ekinci derece nominatsiya (tilde biraz keççe peyda olğan, nesnege has olğan bir de bir alâmet esasında, ya da olğan mananıñ keñleşüvi neticesinde, tilniñ söz yapıluv tipleri ve modellerine köre yapılğan adlar, meselâ, *aqquş, qarğa, deve quşu, çayır quşu* ve il.) ayırıla.

Birinci taqımğa kirgen quş adları eski türk qatlamlarını teşkil etken ve halq arasında sıq qullanılğan nominatsiyalardır. Bu kibi adlarnıñ manalarını añlatmaq qıyın ola, çünki bugünki künde bu tür quşqa ne içün böyle ad berilgenini añlamaq ve añlatmaq imkânsızdır. Meselâ, *sığırçıq* quşunıñ izaatı Şemseddin Saaminiñ sözlüginde, çeşit luğat maqalelerinde böyle añlatıla: *sığırçıq* – bir cıns quş, doğrusı *çoğurcıq*. Asıl manası ise *çekirge quşudır* [Şemseddin Saami, 2010]. Böylece, bu quş adınıñ temeline nasıl mana ve qaysı alâmet sebep olğanını bugünki künde eminliknen añlatmaq mümkün degil.

Ekinci gruppanı teşkil etken leksemalarnı adlav printsipleri ve usullarına köre böyle taqımlarğa ayıra bilemiz:

1. Quşnıñ tüsüne köre berilgen ad: *aqquş, qaraquş / qaratavuq*, *qızıltöş*, *sırlı tavuq*, *qumru*, *boztorğay* ve dig. Bu kibi adlarda esasen quş giperonimi (bazı allarda quş türüniñ adı) yardımcı vazifede, quşnıñ çeşitini köstermek içün ise tüs bildirgen sıfatlar qullanıla: aq, qara, sarı, sırlı ve dig.

2. Taqlidiy sözler esasında peyda olğan nominatsiyalar: *miyavquş*, *kukkuquş* (eski luğatlarda *kukoye* / *kukua* variantları da rastkele), *taq-taq quş*, *ud-ud quş* / *op-op quş*, *qarğa*, *tartar*, *çar-çar tavuq, çavke*, *ipilçik*, *puğu*. Bu nominatsiyalarda birinci nevbette quşnıñ çıqarğan sesi berilgen adğa temel ola (meselâ, *çavke* – quş çıqarğan *çau-çau* sesi esasında), bazı da ise taqlidiy sözge ya quş lekseması, ya da söz yapıcı yardımcı morfemalar qoşulıp (meselâ, *qar + ğa* affiksi; *taq-taq quş*) quş adı meydanğa kele.

3. Quşlarnıñ yayılım yeri esasında peyda olğan adlar: *çayır quşu*, *çalı quşu*, *ardıç quşu*, *qır tavuğı*, *dağ tavuğı*, *çalı horazı*, *yalıçapqını* / *emirçik quşu*. Böyle adlarnıñ temelini ya quşlarnıñ yaşağan yerleri (çayır, qır, dağ, yalı ve il.) ya da ösümlikler, ekseriyetle terek ya da çalılır teşkil ete.

4. Hayvan ya da aşeratqa beñzerliklerinden peyda olğan isimler: *devequşu*, *sinek quşu*.

5. Ğıda ile bağlı isimler: *balıqquş* / *balıqçil*, *leş qartalı*, *yılan qırğıyı* / *yılanaşar*.

6. Kuşlarnıñ aktiv yaşav süresi, ya da tabiat adiseleri ile bağlı quş adları: *tañ quşu*, *gece quşu* (aslında ilmiy edebiyatta bu hayvan quşlar taqımına kirmey, amma bazı bir qırımtatar menbalarında quşlar türüne kirsetilgen), *qar quşu*, *furtuna quşu*.

7. İnsannen analogiya keçirüv esasında peyda olğan quş adı: *qızquşu*.

8. Quşnıñ bir vucut bölümini diger nesnelere beñzetilmesi esasında: *qaşıqquş* / *qaşıqçı quş*.

9. Quşnıñ cınsiyeti esasında adlavlar: *erkek bödene*, *ana bödene*, *erkek qaz*, *ana qaz* ve dig.

10. Halqnıñ inançları (poverye) temelinde yapılğan adlar: *cennet quşu* / *tavus quşu*.

11. Quşnıñ başqa-başqa hususiyelerine esaslanğan adlar: *sarı asma quş* – hem quşnıñ tüsü, hem de yuvasınıñ şekli (asılğan sepet şeklinde) közge alınğan.

12. Hareket ve davranış hususiyetlerine köre meydanğa kelgen adlar: *duvadaq*: uçıp ketkende quş tınıq, devamlı bir ses çıqarır ve yürürken, başını hafif sallar. Bu quşnıñ rus menbalarında eki adı berile: ilmiy edebiyatta drofa, halq arasında ise dudak. Fikrimizce, soñki ad türkiy halqlarnıñ (şu cümleden qırımtatarlarınıñ) bu tür quşqa bergen adından kelip çıqqan.

Böylece, Qırımtatar tilinde quş nominatsiyalarınıñ adlandırma printsiplerine köre 12 taqım ayırıldı. Eñ sıq rastkelgenleri quşnıñ tüsüne, çıqarğan sesine, yayılım yerine kore berilgen adlardır. Amma bu işniñ devamı mıtlaqa olmalı, çünki Qırımtatar tilinde olğan bütün örnitonimler daha yeterli seviyede ögrenilmedi. Şunı da qayd etmeli ki, tedqiq etilgen leksikanıñ taqımlarını sistemalaştırmaq Qırımtatar tili içün ğayet faydalıdır, çünki bugünde-bugün til birlemleri arasında olğan bağlarnı tolusınen akis etici açıqlamalı sözlükler tertip etilmegen. Mevcut olğan leksikografik menbalar da yeterli derecede malümat bermey. Şu sebepten quş adlarınıñ temelinde olğan alâmetlerniñ hepisini köstermek imkânsızdır. Bu işni yapmaq içün, birinci nevbette, Qırımtatar tilinde quş adlarını bildirgen hepisi leksik birlemlerni (hem edebiy tilde, hem de şivelerde raskelgen) toplamaq ve yayınlamak kerektir.

Menbalar

DRIMBA V. (2000). *Codex Comanicus*, Bucarest: Editura Enciclopedica.

EBZEYEVA F. P. (2013). *Karaçayevo-balkarskaya zoonimiya,* avtoreferat dissertatsii doktora filologiçeskih nauk, Nalçik.

EBZEYEVA F. P. (2010). *Sposobı nominatsii jivotnıh v karaçayevo-balkarskom yazıke*, Gumanitarnıye issledovaniya, Vıp. I, Astrahan, 2010, 138–140.

KERIMOV İ. A. (2016). *Leksikografiçeskiye rabotı po krımskotatarskomu yazıku v dorevolütsionnıy period (1292-1916 gg.)*, Simferopol: İzdatelstvo tipografiya "Arial".

KONDARAKI V. H. (1875). *Universalnoye öpisaniye Krıma. Samouçitel (tuzemnıh nareçiy Krıma) turko-tatarskogo i novogreçeskogo yazıkov*. Çast vtoraya, Sankt-Peterburg: Tipografiya V. Vellinga.

MAZINOV A. S. (2004). *Greçeskiye i italyanskiye zaimstvovaniya v krımskotatarskom yazıke*, dissertatsiya kandidata filologiçeskih nauk: 10.02.03, Kiyev.

MEMETOV A. M. (2000). *Leksikologiya krımskotatarskogo yazıka*, Simferopol: Krımuçpedgiz.

RUSTAMOV A. R. (2010). *Mahmud al-Kaşgari, Divan lugat-turk (Svod türkskih slov*), v 3 t. / Per. s arab. A. R. Rustamova M.: Vostoçnaya literature.

SAFINA E. İ. (2005), *Nazvaniya ptits v tatarskom yazıke i ih leksikografirovaniye*, dissertatsiya kandidata filologiçeskih nauk: 10.02.02, Kazan.
BARUTÇU ÖZÖNDER F. Sema (1996). *Ali Şir Nevai. Muhakemetül-luġateyn*, Ankara: Irmak matbaacılık.
ŞEMSEDDIN Sami (2010). *Kamus-ı Türki*, Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
TANER Murat (2010), *Kîrîm Tatarca Alem-i Tayyarat*, CreateSpace, Charleston, SC, USA.
ÇINAR Ümüt (2019). *Kirim Tatarcası kuş adları,* Anqara: Keçiören, https://www.academia.edu /39341492/Crimean_Tatar_Bird_Names_2019.
YUSIFOV Yu. G. (1985). *Zoologiçeskaya leksika azerbaycanskogo yazıka (na osnove örnitonimov)*: avtoreferat dissertatsii kandidata filologiçeskih nauk: 10.02.02, Baku, 1985.

TÜRK DİLLERİNDE FİİL TERKİPLERİ VE CÜMLE YAPISININ TARİHİ GELİŞİMİ

Verb Structures And Historical Development Of Sentence Structure In Turkic Languages

Şebnem Hasanlı GARİBOVA[1]

Özet

Türk dillerinde bileşik cümle kavramı farklı uzman yaklaşımlarını kendisinde yansıtan bir konudur. Mürekkep fikrin gelişimi sonucu tümce yapısının da mürekkepleştiğini vurgulayan uzmanlar bu sürecin oluşumu ile ilgili maalesef hala orta paydaya gelememişler. Bu en çok eylemsi grupları ve bileşik tümce ilişkisinde kendini göstermektedir. Bazı uzmanlar fiil terkiplerinin (eylemsi gruplarının) tümce içerisinde mürekkep fikri yansıtma özelliğin yalnızca basit cümleyi genişlendirme işlevi gibi kabul ediyorlar. Bazılarıysa terkipleri yan tümceye eşdeğer görüyorlar. Türkolojide terkipler ve yan tümce ilişkisinin belirlenmesi ile ilgili farklı eğilimler gözlenmektedir. Yazıda bu farklı fikirlerin işığında eylemsi gruplarının Türk cümle yapısının oluşumundakı yeri, tarihi gelişim sürecinde bu grupların kazandıkları sözdizimsel görevler ve onların tanımlanmasında belirlenen kurallar incelenmiştir. Ortaçağa ait bilimsel eserlerden toplanmış örneklerden yola çıkılarak konu ile ilgili Azerbaycan bilimadamlarının fikirlerine dayanılarak konunun günümüz Azerbaycan dilbilimindeki durumu ile bağlı analizler yapilmıştır.

Anahtar kelimeler: *Türk dilleri, Ortaçağ, bilimsel uslup, cümle yapısı, bileşik tümce*

Abstract

The concept of compound sentence in Turkish languages is a subject that reflects different expert approaches. Emphasizing that the sentence structure has also become inked as a result of the development of the ink idea, the experts have unfortunately still not reached the middle ground regarding the formation of this process. This is most evident in the relation between verb groups and compound sentences. Some experts consider the ability of verb compounds (verb groups) to reflect the idea of ink in a sentence as a simple sentence expansion function. Others see the compound as equivalent to a subordinate clause. There are different tendencies regarding the determination of the compound and subordinate clause relationship in Turkology. In the light of these different ideas, the place of the verb groups in the formation of the Turkish sentence structure, the syntactic tasks that these groups gained in the historical development process and the rules determined in their definition were examined in the article. Based on the ideas of Azerbaijani scientists related to the subject, based on the examples collected from the scientific works of the Middle Ages, analyzes related to the situation of the subject in today's Azerbaijani linguistics were made.

Keywords*: Turkic languages, Middle Ages, scientific style, sentence structure, compound sentence.*

Birincisi, Azerbaycan dilbilimcilerinin bugün de tam anlamıyla kabul etdikleri, M.Şiraliyev ve ekölünün belirlediği akımdır ki, onlar terkiplerin olduğu tümceleri katiyyen bileşik cümle olarak görmüyorlar. Azerbaycan dilbiliminde 20. Yüzyılın 50`li yıllarından tam anlamıyla fiilimsi grupları basit cümleyi genişlendiren araç olarak kabul edilmiş, sözkonusu tümceler basit geniş tümce adlandırılmıştır. M.Kazımbey, V.Gordlevski, A.K.Borovkov gibi dilbilimcilerin de aralarında olduğu bazı uzmanlar fiilimsi grupları yan cümleye eşdeğer görerek sözkonusu tümceleri bileşik tümce olarak kabul eder. Bu sırada Azerbaycan dilbilimcisi A.Demirçizadeyi özellikle vurgulamak yerine düşer. O, ortaç (sıfat fiil) ve ulaç (zarf fiil) gruplarını yan tümceye eşdeğer görmüştür (Dəmirçizadə 1947: 5). Üçüncü grup temsilcilerinin fikrince, "fiilimsi gruplardan oluşan tümceleri kendi bağımsız öznesi olduğu zaman yan tümce olarak kabul etmek mümkündür" (Abdulla 2016: 174).

[1] Doçent doktor,Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Dilcilik Enstitüsü, Türk dilleri bölümü, shabnam.hasanli@yahoo.com https://orcid.org/0000-0003-0912-4504

Tüm bu fikir ayrılıklarının nedeni aslında fiilimsi grupların- terkiplerin sözdizimsel açıdan, gramatik ve anlam yapısı bakımından, yan tümceye benzemesidir. Fiilimsi grupların yapısı çokyönlüdür. Anlam çerçevesinin genişliyi bu sözdizimsel birleşmelerin tümcede farklı anlam katmanları oluşturmasına neden oluyor. Fakat oluşan anlam katmanlarına hangi sözdizimsel yaklaşımdan bakılması önemlidir. Örneğin ulaçların (zarf fiil) tümcede mevkii her zaman, her yerde aynı değildir. Bazen hareketin tarzını bildirmek için kullanılan zarf fiil ve ya iki kelimeden oluşan ulaç grubu bileşik tümce içerisinde ayrıca yan tümce olarak kabul edilemez. Aynı zamanda, artık tümcenin tüm yapısal özelliklerini taşıya yapıyı ulaç grubu diye basit geniş tümcenin bir parçası gibi görmek de doğru değildir. Demek ki, burada fiilimsi grupların sözdizimsel işlevselliyi hem tümce kurucu, hem de tayin edici olarak değerlendirilmelidir. Yani işlevsellik açısından tam ve natamam sözdizimsel birim gibi değerlendirildiğinde ulaç gruplarının tümce içi rolü daha aydın anlaşılabilir.

Tabii ki, konuya yalnızca günümüz dilbilimi değil, tarihsel açıdan da bir yaklaşım meseleyi daha da açıklığa kavuşturabilir. Şöyle ki, ortaç ve ulaç eklerinin tarihen zaman ifadeedebilme özelliği onların tasriflenenden tasriflenmeyene (çekimlenenden çekimlenmeyene) doğru gelişimini yansıtıyor. Eylemin iki temel özelliğinden biri olan zaman kavramı günümüz ulaç ve ortaç eklerinde de kendini göstermektedir. Eylemin zaman ekleri ile -ıb[4], -mış[4], -ar[2], -acaq[2] ulaç, ortaç ekleri arasındakı anlam yakınlığı, tarihi eserlerde bu eklerin sesteşliyi ulaç ve ortaçların zaman kavramını da kendinde ihtiva ettiğini gösteriyor. Tarihi eserlere dikkat etsek sözkonusu eklerin paralel şekilde hem zaman, hem ortaç, hem ulaç eki gibi kullanıldığını görebiliriz. Örneğin, kıpçak eseri ***"Ed-dürretul-mudiyye" eserinde***: "Kelip ne yizder sen?" (19a); Sen volturup laf vurur san (Oturub söz atırsan) (20b); "Sen kelğanda maña beyan bildir"(22a); "***Tuhfeyi-Mübarizi"de:*** Ot içmişiken anuñ üzerine issi su içmek ol otuñ amelin keser, tizliğin sır giderür (45a); ***"Müessiretül-ulum":"***Bildi disek malum olur ki geçmiş zamanda bilmişdür (17.3.)"; ***Tarihi-İbni Kesir tercümesi*** (Ş.Mahmud): "Ve bu yılda Yemen padişahı Melik Zahire ilçi gönderdi ve mubalağa armağanlar ve tuhfeler viribidi" (313) "Ahırul-emr bu vezir, Vasit adlu yire varıcak ibni-Huşker-i Şair bunun qatına geldi ve bunuñ içun bir qaside eyidüp qatında oqurken ezan oqundı" (354). Farklı eserlerden toplanmış örneklerde eylemsilerin farklı işlevleri gözlemleniyor.

Ulaçların "Kitabi-Dede-Korkut"ta kelimeler ve tümceler arasında ilişki kurmak için en çok kullanılan araç olduğunu bildiren A. Demirçizadenin fikrince, "ulaçların çoğu yüklem görevinde olan eyleme birleşmek yolu ile tümceyi yan tümceye dönüştürürerek temel cümleye bağlanmak için kullanılmıştır. Kitabi-Dede-Korkut dastanlarında sözkonusu ulaçların tümceler arası ilişki için en işlevsel ve çokamaçlı araç gibi kullanımı, özellikle bağımlı bileşik tümceleri oluşturan temel morfolojik aracın ta eskiden de ulaçlar olduğunu bir daha ispatlıyor" (Dəmirçizadə 1999: 119).

G. Abdürrahmanov`un fikrince, "Ulaç, ortaç ve eylemin şart şekli bağımsız yüklem işlevini de taşıya bilir. Bu eylem şekillerinin sözkonusu işlevi en eski ve eski (11-12 yy.) Türk dillerinde de yaygın olmuştur. Bağımlılık bağlaçlarının ve eylemin çekimlenen şekillerinin (verbum finitum)

gelişimi ortaç, ulaç ve eylemin şart şeklinin bağımsızlığının gitgide azalmasına neden oldu." (Abdurrahmanov 1971: 141). Genel olarak, ortaç ve ulaçların gruplar şeklinde tümce içerisinde işlevselliğinin genişliyi farklı fikirlere neden olmuştur. Fakat kesin olarak diyebiliriz ki, bazı ulaç grupları yan tümce şeklinde ilkin Türk bağımlı tümcesinin yapısının temelini oluşturmuştur.

"Ol çıkası nesne çıkmayup yıgılduğından südde renci belürür" (38a 4-5); "Kişi kim gündüz uykusuna öğrenmiş ola, uykusın bir kezden terk eylemek gerekmez (39a 8-9)"; Kişinüñ teninde demregü çok olmak kara baras renci nişanıdur". (4a-13)- "Tuhfeyi-Mübarizi" eserinden derlenen bu örneklerin her birinde mürekkep fikir farklı şekillerde ifade edilmiştir. Fakat örneklerin her birinde polipredikativlik (çokyüklemlilik) gözlemlenmektedir. Daha doğrusu, sintektik yapılı mürekkep tümce yapısında eylemsi gruplarından oluşan sözdizimsel birimler kullanılmıştır. "Sentetikliğin temel özellikleri olarak bağımlı bileşen olarak kabul edilen ve bazı durumlarda aslında bağımlı bileşen olan parçaların predikatif ve yarımpredikatif merkezleri ile eylem çekimlenmesi birbirinden farklıdır. Burada, predikatif merkezler, yani temel ve bağımlı bileşenler arasında sözdizimsel bağlılığın oluşumu uygun bir ilke olarak ele alınmıştır. Bu nedenle bağlaç işlevinde kullanılan sentetik araçlar belirlenmişti" (Musayev,2012:79). Sözkonusu tümce yapılarında birden fazla situasiya (durum yansıtılır. Örneğin, "Yigirmi birinci faslı gözüñ tabaka-i karniyyesi yarılıp, tabakai-`inebiyye taşra çıkduğınuñ ilâcınuñ tarikasın bildrür" (Cerrahiyyetül-Haniyye s.237.) cümlesinde "gözüñ tabakai-karniyyesi yarılıp", "tabakai inebiyye taşra çıkdığınuñ ılacınun tarikası" kelime qrupları iki farklı durumun bir mürekkep yapıda birleştiğini görebiliriz. Fakat tümceye Azerbaycan dilbiliminde formal grammatikal yaklaşım tümcenin basit geniş cümle olduğunu söylüyor. Demek ki, sözkonusu cümlelerde formal ve semantikal tahlil farklı sonuçlar doğuruyor.

K.Abdullanın fikrince, "Sintaktik analizin formal aspekti terkibinde şahssız grup olan tümceleri basit tümce gibi kabul etmeyi mümkün kılıyor. Fakat sintaktik analizin anlamsal aspekti bu yapıları yan tümcenin analoğu, eşdeğeri ve ya pragmatik varyasyonu gibi kabul etmeyi öngörüyor. Bu iki durumu aynı anda kabullenmek zorundayız" (Abdulla 2016: 195). Sözkonusutümceler yan tümcenin analogu gibi polipredikativlik (çokyüklemlilik) oluşturuyor ve içerik çerçevesinde yan tümce yapısına benziyor. Basit tümcenin formal açıdan genişlenmiş, semantik açıdan "mürek-kepleşmiş" bu şekilleri aslında tarihen mürekkepleşmeden basitleşmeye doğru gelişimin örnekleridir. Yani transformasyon sonucunda iki tümceden birinin yüklemliliyi zayiflamış, sonuç olarak tümcenin yüklemi (verbum finitum) ulaç, otaç ve ya mastarlara dönüşerek başka bir tümcenin terkibine dahil olmuştur. Fakat burada terkipleri veya asılı transformları işlevsellik ve yüklemlilik açısından aynı kabul etmek doğru değildir. Örneğin, ulaçlarda yüklemlilik daha fazla muhafaza edildiği halde, mastarlarda bu durum izlenilmiyor. Aslında bu süre kendiliğinde türk tümce yapısının iki bağımsız predikattı-verbum finitumu reddetmesiyle bağlıdır. Tranformasyon anlam bağımlılığını gramatikal bağımlılığa dönüştürerek iki bağımsız predikattan birini diğer verbum finitumun yapı çerçevesinin bir parçasında ait kılıyor. Böylece çoköğeli basit bir tümce diğer basit tümcenin içeriğinde

substantive ve ya adyektik komplekse dönüşüyor. Bu zaman tayinedici ekler yüklemleri isimleşmeye meyilli yapılar dönüştürerek aslında sıralama yolu ile yapılan yanaşma bağlantılı tümcelerin yapımına yol açıyor. Örneğin,

"Kendüyi aña tapar suretinde gösterüp katına varıcak Mengü Temuri süñüleyüp mecruh kıldı". (Şirvanlı,1996: 398, 53b1.) cümlesinde bir kaç analog transform izleniyor:

Kendüyi aña tapar suretinde gösterdi.

Katına vardı.

Meñgü Temüri süñüledi.

Mengü Temüri mecruh kıldı.

Sözkonusu tümceler transformasyon sonucunda tarz ve zaman özelliklerini yansıtan yapılar şeklinde birleşir. Birinci kısım zaman yan tümcesinin eşdeğeri olarak görülmektedir. Daha doğrusu, burada iki aşamalı transformasyon temelinde iki bileşik semantik yapılı cümle birleşmiştir.

Yahut da "Ahşam karañusı olıcak düşman kayısı kalmadı" (Şirvanlı, 1996: 160a) cümlesinde iki semantik saha gözlemleniyor:

Ahşam karanusı oldu.

Düşman kayısı kalmadı.

Birinci tümce ulaç grubuna dönüşerek zaman yan tümcesinin eşdeğeri niteliğindedir. Eğer tümce "Kaçan ahşam karanusı oldı, duşman kayısı kalmadı" şeklinde olsaydı şüphesiz herkes bu yapıyı zaman yan tümcesi olarak Kabul edecekti. Fakat, bu iki tümce arasındaki fark nedir ki, biri basit geniş cümle, diğeri bağımlı bileşik cümle olarak kabul görülüyor. M.Musaoğlu sözkonusu tümceleri mürekkep yapıda olmayan polipredikatif (çokyüklemli) birim adlandırıyor. O, bileşik tümcelerle "mürekkepleşmiş" basit geniş tümcelerin sinonimliyini iki semantik seviyede belirlemiştir: a) Sistem sinonimlik b) kontekstual sinonimlik" (Musaoğlu, 2012: 84) Bağımlı bileşik tümce ile eylemsi gruplu cümleler en eski yazılı eserlerde lel kullanıma sahiptir. Örneğin, "Suçig sabın, yumşak agın arıp ırak bodunug ança yagutır ermiş" (G.6); "Bir kişi yañılsar, uguşı bodını bişükiñätägi kidmaz ärmiş"; "Ol sabıg eşidip tun udısıkım kälmädi, küntüz olorsıkım kalmadı". (BK. S.12) (Tekin, 2008).

Orhun-Yenisey yazıtlarında bağımlı bileşik tümce olarak yalnızca şart yapılı tümceler işlevseldir. Diğer tüm durumlarda eylemsi gruplu tümceler bileşik tümce yapısının yerine geçiyor. Fakat sonrakı dönemlerde diğer bileşik tümce çeşitleriin kullanımı da artmaya başlıyor. Neca er bödüse, baş agrıq bedür. Nece baş bedüse bedük börk kedür (Hacib 2008: 43. b.) vs.

Şart yapılı bağımlı bileşik tümceler istisna olmakla diğer tüm hallarda terkipli yapılar ilkin dönemlerde üstün olmuş ve bu üstünlük 14. Yüzyıl Türkdilli örneklerde de kendini göstermiştir. Hatta yan tümceli bileşik tümcelerin yapısında bile sözkonusu terkipler yardımcı rol oynamıştır. Örneğin, Eger ak zacı sirkeyile ve balıla kaynadup agzı anuñla yuyup mazmaza ederlerse dişuñ dibin katı eyleye (Hızır 1990: M 59a 5-6); "Her kim çügündüri bişüre yeye, göksini yumşak duta, içindeki

safrayı ve balgamı gidere". (Hızır 1990: M_{7b} 910); "Güyegü otını unıla balıla kaymak eyleyüp yeyicek öksürege nafidür" (Hızır 1990: M_{71b}1)- Aynı eserden taranan bu örneklerde farklı sözdizimsel yapı konfigurasyonları izlenilmektedir. Fakat bu devrin dil özellikleri hakkında tam fikir oluşturmaya esas değildir. Çünkü aynı dönemde Türk dillerinin dahili diferensiallaşması sonucunda oluşmuş yazı dillerinin farklı mecralarda gelişimi norma, dil anlaşıklığı ve s. konularda farklılığı ortaya koyuyordu. Bu dilin sözdizimsel katmanında da kendini göstermekteydi. Cümle yapısındaki sözdizimsel yapıların yer değiştirmeleri ve ikameleri, bu edebi dillerin sistematik olarak iyileştirilmesi ve geliştirilmesinin yanı sıra biçimsel-pragmatik özelliklerin netleştirilmesiyle bağlantılıdır. Örneğin, XVI yüzyıl Çağataycasında bileşik tümce yapılarında ki`li bileşik cümleler üstündür. Bu hal XVI yüzyıl Anadolu türkçesinde de ile izlenilmektedir. Örneğin, 14-15 yüzyıla aid "Tevarihi-Ali-Osman" eserinde sıralı basit cümle ve ya hemcins öğeli tümce konfirgurasyonları kullanıldığı halde, aynı dönem yazılmış "Cerrahiyyetül- haniyye" eserinde bağımsız bileşik tümceler, şart ve ya emir cümleleri daha işlevseldir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, Türk dillerinde tümce yapısında mürekkep fikrin ifadesi için kullanılan eylemsi grupları ve ya transformlar, nasıl adlanırsa adlansın bileşik tümcenin gelişimde özel vasıta olmuştur. Sözkonusu cümleler farklı kaynaklarda "mürekkepleşmiş" basit tümce, yan tümceli bağımlı bileşik tümce, karmaşık birleşik cümle, iç-içe bileşik cümle adlanmışdır. İşlevsel anlamsal açıdan bileşik olan bu tümceler flektif diller ait bileşik tümce şekilleri işleklik kazanmadan önce sözkonusu cümle şekillerinin fonksiyonunu hayata keçirmiş, sonrakı dönemlerde de onlarla parallel şekilde kullanılmışlardı. Söz konusu tümce çeşitleri ekser Türk edebi dillerinde, özellikle konuşma dilinde hala aparıcı mevkiye sahiptirler. Onların gramatikal açıdan hangi tümce türüne ait edilmesine gelirsek, fikrimizce, bu zaman genel gramatikal kurallar değil, türk dillerinin gramatik yapısına uygun özellikler esas alınmalıdır.

Kaynakça

ABDULLA, Kamal (2016). *Azərbaycan Dilinin Sintaksisinin Nəzəri Problemləri*, MTM- İnnovation,360 s., Bakı.

ABDULLAYEV, Elövset (1996). *Türk Dillerinin Tarihsel Gelişme Sorunları*, TDK yayınları, 176 s., Ankara.

АБДУРРАХМАНОВ, Гани (1971). *Синтаксис Осложненного Предложения (К Некоторым Спорным Вопросам Синтаксиса Тюркских Языков,* Структура И История Тюркских Языков, Наука, 1971, с. 138-147., Москва.

ATASOY, F. O. (2001). *Melhameyi- Şeyhi- Vefa, Giriş- Metin- Sözlük.* Yüksek Lisans Tezi, 162 s. İstanbul.

BEREKET, Hekim (2016). *Hulasa.* Hazırlayan: B. Erdağı Doğuer. TDK Yayınları, Ankara.

BEREKET, Hekim (2013). *Tuhfei- Mübarizi.* Hazırlayan: B. Erdağı Doğuer, TDK yayınları, 486 s., Ankara.

BERGAMALI, Kadri (2002). *Müessiretul-Ulum,* Hazırlayan: E.Karabacak,TDK Yayınları, 290s. Ankara.

DƏMİRÇİZADƏ, ƏbdüləzəL (1947). *Müasir Azərbaycan Dili Cümlə Üzvləri,* Elm., Bakı.

DƏMİRÇİZADƏ, Əbdüləzəl (1999). *Kitabi-Dədə-Qorqud Dastanlarının Dili,* Elm, 157 s. Bakı.

GÜLSEVIN, Selma(2020). "Zarf-fiil Eklerinin Cümle Sıralama İşlevi ve Bunun Söz Dizimindeki Yeri Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, S. 69 (Haziran), s. 135-146, Türkiye DOI: 10.32925/tday.2020.41 s.135-146, s.143

HACİB, Yusif Has (2008). *Kutadğu Bilig*, Kabalcı Yayınevi, 1285 s., İstanbul.

HIZIR, Celaluddin (1990). *Muntahab-ı Şifa,* 223 s., Ankara.

MURAD, İshak (2004). *Ed-Dürretül-Mudiyye Fil Lügati't-Turkiyye*, Yayıma Hazırlayan: B.Atsız, S.Türkmen, Akçağ Yayınları, Ankara.

MUSAOĞLU, Mehman (2010). *Türk ədəbi Dillərində Mürəkkəb Cümlə Sintaksisi,* 403 s., Bakı.
NEVAİ ,Ali Şir (2015). *Mizanül-Evzan,* Hazırlayan: K. Eraslan, TDK Yayınları,198 s., Ankara.
NİYAZİ (2011). *El-Luğatu- Nevaiyye Vel-İstişhadatu-l- Cağatiyye.* Hazırlayan: Mustafa Kaçalin, TDK Yayınları, s. 1110 s.
PAŞAZADE, Aşık (2007). *Tevarihi- Ali- Osman.* Gökkubbe Yayınları, 517 s.
PİRİ REİS (1988). *Kitabı- Bahriyye.* Editor: Ertuğrul Zekai Ökte, Kültür Bakanlığı Yayınları,1830 s., Ankara.
RƏCƏBOV, Əbulfəz (2006). *Qədim Türk Yazısı Abidələrinin Dili,* Nurlan, 480 s., Bakı.
SABUNCUOĞLU Şerafettin (1992). *Cerrahiyyetul-Haniyye,* TTK yayınları, Ankara.
SEYİDOV, Yusif (1966). *Azərbaycan ədəbi Dilində Söz Birləşmələri,* Maarif nəşriyyatı, 340 s., Bakı.
ŞİRVANLI, Mahmud (1996). *Tarihi İbni- Kesir Tercümesi,* TDK Yayınları, 754 s., Ankara.
TEKİN, Talat (2008). *Orhon Yazıtları,* TDK Yayınları, 200 s., Ankara.

DEMOGRAFİK FARKLILIKLAR AÇISINDAN KÜLTÜREL MİRAS BİLİNİRLİK VE DENEYİMLEME ALGISININ İNCELENMESİ: KTMU ÖRNEĞİ

Examınatıon Of Cultural Herıtage Awareness And Experıence In Terms Of Demographıc Dıfferences: The Case Of KTMU

Tolga GÖK[1]

Özet

Bu çalışmanın amacı, UNESCO tarafından belirlenen Kırgızistan'daki kültürel miraslara ilişkin üniversite öğrencilerinin bilinirlik ve deneyimleme algılarının incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda, üniversite öğrencilerinin kültürel miras bilinirlik ve deneyimleme algıları demografik farklılıklar açısından karşılaştırılmıştır. Verilerin toplanması amacıyla geliştirilen anket KTMU öğrencilerine yönelik uygulanmıştır. Elde edilen veriler istatistik programı yardımıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizinde t-testi ve ANOVA testlerinden yararlanılmıştır. Çalışmanın sonunda, kültürel mirasların bilinirlik ve deneyimleme düzeylerine ilişkin bulgular demografik farklılıklar açısından irdelenmiş ve öneriler sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: *Kültürel miras, farkındalık, bilinirlik, deneyimleme, Kırgızistan.*

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Bölümü, Kırgızistan/Selçuk Üniversitesi, Otel, Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Türkiye, tolga.gok@manas.edu.kg

TÜRK KÜLTÜRÜNDE RENKLER VE KARA BODUN'DAN NE ANLIYORUZ

What do We Understand from "Kara Bodun" and Colors in Turkish Culture

Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ[1]

Özet

Kök Türkçe yazılı kitabelerden çıkan kesin bir netice vardır ki, "kara" tek başına halkı gösterirken, burada bir sınıf ayrımından bahsedilmiyor. Bilebildiğimiz kadarıyla hiçbir eski Türkçe metin veya belgede, Mogol kültüründeki gibi "Ak Bodun" tabiri de yoktur. Ve "kara" kelimesinin karşılığı olan "ak" da herhalde sayısı az olanlar için kullanılmıyordu. Dolayısıyla Türkçede kara sıfatı aslında aşağı bir dereceyi değil, bilakis büyük, kudretli ve asil manalarını ifade eder. Kök Türk harfli metinlerde, "gücün kaynağının halkın kendisi" olduğu bizzat üzerine basa basa vurgulanmaktadır. Biz bu çalışmada Türkçede genellikle siyah manasına gelen kara teriminden yola çıkarak, Kök Türkçe yazıtlardaki "kara bodun" deyimi üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler*: Renkler, Türk Devlet Teşkilatı, Türk Sosyal Hayatı, Türk Kültürü, Türk Tarihi*

Abstract

There is a definite conclusion that comes out of the written in Kök Turkish inscriptions that, while "kara" shows the people alone, there is no class distinction here. As far as we know, there is no word "White Bodun" in any old Turkish text or document as in the Mongol culture. And "ak", which is the equivalent of the word "black", was probably not used for those with fewer numbers. Therefore, the adjective "kara" in Turkish does not actually mean a lower degree, but on the contrary, it means great, mighty and noble. In the texts with Kök Turkish letters, it is emphasized that the source of power is the people themselves. In this study, we will focus on the term "black bodun" in Kök Turkish inscriptions based on the term black which usually means "kara" in Turkish.

Key Words*: Colors, Turk State Organization, Turkish Social Life, Turkish Culture, Turkish History.*

Yazı ve konuşma dilindeki terimler bazan çok farklı manalara gelebilir. O yüzden bunları kullanırken çok dikkat etmek lazımdır. Ayrıca sözcüklerin derin anlamları dilin zenginliğine de işaret olup, kültürel hayatın tespitinde yol göstericidir. İşte buna binaen biz bu çalışmada Türkçede genellikle siyah manasına gelen kara teriminden yola çıkarak, Kök Türk harfli kitabelerdeki "kara bodun" deyimi üzerinde duracağız. Ancak bu konuya doğrudan geçmeden önce Türk kültüründe renklerin birtakım işlevlerine bakmakta fayda var.

Kaynakları incelediğimizde eski Türklerin renkleri yön tayinlerinde ve buna bağlı olarak devlet teşkilatında da kullandıklarını öğreniyoruz. İşte Kök Türk harfli kitabeleri ele aldığımızda, Türklerde dört asli yön olduğunu ve görevlendirmelerin de buna uyularak yapıldığını biliyoruz. Doğu yönü için "ilgerü, öngre, kün togsık" denmiş ve doğu ön taraf kabul edilmiştir[2]. Türkler, batı manasında "kün batsık" ve "kurı" terimlerini kullanılmaktaydılar ve bu yön "kisre" yani arka tarafı

---

[1] Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim Üyesi. E-posta: sgomec@yahoo.com. https://orcid.org/0000-0003-4606-9006

[2] Bakınız, *Köl Tigin Yazıtı*, Doğu tarafı, 2, 8, 12, 17, 21, 23, 28; Güney tarafı, 2-3; *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 3, 8, 11, 15, 17, 19; Kuzey tarafı, 2, 11; *Şine Usu Yazıtı*, Doğu tarafı, 8, *Karabalgasun Yazıtı*, Kök Türkçe Yüzü, B tarafı, 7; *Terhin Yazıtı*, Batı tarafı, 5; *Tez II Yazıtı*, Doğu tarafı, 5.

göstermektedir[3]. Eski Türkçede güney için "kün ortasu" ile "biri" deyimleri vardı[4]. Kuzeye ise Türkler "tün ortasu" ve "yırı" diyorlardı[5]. Bunun dışında eski Türkler güneye dönerek de idari teşkilatlanmada bulunuyorlardı ki, bu duruma binaen sol yön doğu, sağ cenah da batı idi.

Türk düşüncesinde Tanrı'nın mekanı ulaşılamayacağına inanılan gökyüzüydü ve semanın rengi de gök (mavi) olduğundan bu renk Türkler tarafından, diğer yönlere nazaran daha kutlu görülmüş ve "doğu" için kullanılmıştır. Buna binaen çadırların ve evlerin kapılarının doğuya açılması, hükümdarın güneşle birlikte ayağa kalkıp, yeni günü karşılamasının arkasında herhalde başka sosyal hadiseler de vardı. Çin kaynaklarındaki bazı sözlerden yola çıkarak (Watson 1068:164); Türkler güneşe taparlardı, doğu yönü kutsaldı deyip, kestirip atmamak gerekir[6]. Ayrıca yön isimlerinin fiziki hadiselerle de ilgisi bulunmakta idi. Doğu, nasıl ki güneşin doğmasından isim alıyorsa, batı da batmak fiilinden ortaya çıkmıştır.

Eski Türkçede "don" da denilen renklerin bu işlevleri Türkler batıya göçtüklerinde de sürdü. Atalarımız Anadolu'ya geldiklerinde, Türkiye'nin kuzeyindeki denize Karadeniz, güneyindekine Kızıldeniz, batısındakine de Akdeniz dediler. Bu ele geçen coğrafyada başka deniz olmadığından Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki büyük gölün adı da Gökçe Gölü (veya Gökçe Deniz) oldu. Bugün bizim Ege Denizi diye adlandırdığımız su, ecdadımız tarafından binlerce yıl ya Akdeniz veya Adalar Denizi olarak anıldı. Dolayısıyla Mustafa Kemal, Dumlupınar'da "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir" derken, Mersin'i veyahut da Antalya'yı değil, İzmir'i kastediyordu[7] ki, bu sözde yatan derinliği bugün dahi pekçok kişi anlamaktan acizdir.

Elbetteki bütün bunlar durup-dururken ortaya çıkmıyor. Bu gibi şeyler engin bir düşünce ikliminin ürünüdür. Mesela bütün Türklerde ak renk gerçeği, imanı, temizliği, büyüklüğü, yaşlılık ve tecrübeyi, iyi niyet, sağlık ve bereketi temsil eder ki, günahsız olarak yeni doğan bebek dahi beyaz bir beze sarılır. Kara ise akın zıttı olmakla beraber, muhtevasında sadece menfi anlamlar yoktur. Ama

---

[3] Bakınız, *Köl Tigin Yazıtı*, Doğu tarafı, 8, 12, 17, 21, 24; Güney tarafı, 2; Kuzey tarafı, 12; *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 8, 11, 15, 17, 19; Kuzey tarafı, 2, 11; *Şine Usu Yazıtı*, Kuzey tarafı, 11; *Karabalgasun Yazıtı*, B tarafı, 9; *Terhin Yazıtı*, Güney tarafı, 7, 10; *Ongin Yazıtı*, Ön taraf, 2.

[4] Bakınız, *Köl Tigin Yazıtı*, Doğu tarafı, 14, 28; Güney tarafı, 1, 2, 6; *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 12, 23, 36, 40; Kuzey tarafı, 2, 5, 11; *Tunyukuk Yazıtı*, I. Taş, Güney tarafı, 7, 10; *Ongin Yazıtı*, Ön taraf, 2, 5.

[5] Bakınız, *Köl Tigin Yazıtı*, Doğu tarafı, 27-28; Güney tarafı, 1-2; *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 14, 22-23; Kuzey tarafı, 2, 11; *Tunyukuk Yazıtı*, I. Taş, Batı tarafı, 7; Güney tarafı, 7, 10; *Ongin Yazıtı*, Ön taraf, 2, 5.

[6] Ay ve güneş bütün insanlar gibi, konar-göçerlerin hayat tarzında da vazgeçilmez iki unsurdur. Güneş her gün dünyayı aydınlatan, ısıtan, canlılara hayat veren bir nesne olduğu üzere, ay da göçerlerin gecelerini ışıtan, yollarını aydınlatan bir varlıktır ki, Tuva Türkleri Tuva Türkleri, "güneş yoksa hayat yoktur" der. Dolayısıyla ay ve güneşin işlevlerini bu açıdan da değerlendirmek gerekir. Bakınız, S.Y.Gömeç, *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, 3. Baskı, Ankara 2016, s.73-74.

[7] L.Cahun, *Introduction à L'Histoire de L'Asie*, Paris 1896, s.69; Watson, *a.g.e.*, s.165; Z.Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İ.Aka-K.Y.Kopraman, İstanbul 1976, s.48-49, 131-134; O.Pritsak, "Kara Hanlılar", *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul 1955, s.251; M.Mori, "Sici ve Şşu-Chih", *DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 6/10-11, Ankara 1968, s.218; A.Von Gabain, "Renklerin Sembolik Anlamları", *Türkoloji Dergisi*, 3/1, Ankara 1968, s.108; B.Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları,* 3. Baskı, İstanbul 1988, s.704; E.Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, İstanbul 1978, s.96; E.Esin, *Türk Kosmolojisi* (İlk Devir Üzerine Araştırmalar), İstanbul 1979, s.75; O.Tuncer, "Doğu Yönünün Türk Kültüründeki Yeri ve Mezar Mimarimize Etkisi", *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. 2, Ankara 1981, s.915-919; O.Yavuz, "Gök, Ak ve Kara Renklerinin Eski İnançlarla Alâkası", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 52, İstanbul 1988, s.44; Ö.İzgi, *Çin Elçisi Wang Yen-Tê'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara 1989, s.65; M.Kafalı, *Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi*, Ankara 1998, s.29.

kuzeyin yerine kullanılan kara çoğu vakit Türk insanının zihninde soğuğu, korkuyu, ölümü, karanlığı ve tehlikeyi çağrıştırır. Gök veya mavi renk güven, huzur, sonsuzluk, gök yüzü ve suyun enginliğini hatırlattığı gibi, insanın maddi olarak ulaşamayacağı Tanrı'yı da simgeler. Türk felsefesi ve düşünce dünyasında kızıl renk ise güzelliğin, aşkın, mutluluğun, sevincin, sıcaklık ve dolayısıyla ateş ile bazan güneşin, zenginlik ve saltanatın (Balabekova 2012: 202-205) timsali olarak görülmüştür.

Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere Türkler tarafından doğu için kullanılan gök renk ilkbaharı simgelerken, batı yerine kullanılan ak sonbaharı, kuzeyin rengi kara kış mevsimini, güney tarafı çağrıştıran kızıl ise yaz ile eş tutulmuştur. Bu yönlere göre, kagan devletin merkezinde yer alıyordu ve buranın rengi sarı veya altın rengiydi.

Bu yön taksimatında hem içtimaî, hem de askerî teşkilatta faydalanılıyordu. İşte güneşin doğduğu taraf olan doğuya daha büyük önem verilip, Hunlar çağından itibaren teşkilat yapısını incelediğimizde; bu yöne atanan tigin veya diğer hanedan üyesi yüksek mevkide olup, başlangıçta "Sol Türk Bilge Tigin" unvanını taşıyordu ve bunlar devletin veliahtıydılar. Zaten o çağlarda bu cenahta Türkler için en büyük tehdit unsuru olan Çin vardı ki, bu yüzden çok temkinli ve dikkatli hareket etmeleri gerekmekteydi. Batıdakiler ise "Sağ Türk Bilge Tigin" diye anılırlardı. Bu kişi de veliahttan sonraki mevkinin sahibiydi. Kök Türk ve Uygur dönemine geldiğimizde ise, onların yerini "Tarduş Yabgu" ve "Tölös Şad" unvanlı hanedan bireyleri almıştır[8].

Aslında eski Türk ordularının hepsinin yapılanmaları da aşağı-yukarı böyle ve birbirinin aynıdır. Bu da sol kol, sağ kol, öncü ve artçı birlikler ile merkez kuvvetleri şeklindedir.

Bununla birlikte Türk kültüründe yönlerin sıralamasına göre; doğu=gök veya yeşil, hayvanı yılan, batı=ak, hayvanı bars veya tonga, güney=kızıl, hayvanı saksağan, kuzey=kara, hayvanı yılandır. Ayrıca bazı ilim adamları kosmografik manada "yagız yer" halkın (kara bodun), "yaşıl kök" ise tahtın (yani tör) işaretiydi, demektedir.

İşte bu noktada renk isimlerinin kullanılmasında başka bir fikri derinliğin olduğu karşımıza çıkıyor. Mesela bugün bile "Kök (Ulu) Tengri" diyoruz, ama "Mavi Tengri" demiyoruz. Aslında mana açısından mavi ve kök aynı şeyi ifade ediyor olsa da, bizim kendi terimimiz durumundaki kök sözünde daha İlahi bir anlayışın yattığı ortadadır.

Yine kaynaklara döndüğümüzde Türk ordusunun savaş sırasında saf tutmasının da belirli bir düzen dâhilinde olduğunu görüyoruz. Çin yıllıkları ve Bizans tarihlerinden elde ettiğimiz bilgilerde; Millattan önce 3. yüzyılın başları ile Milattan sonra 6 ve 7. asırlarda Türk ordularının savaş meydanlarında toplu bulunmayıp, birkaç yerde tertip aldıklarını öğreniyoruz. Mesela Çin imparatoru

[8] Güneşin doğduğu taraf ile battığı yön esas olmuştur. Boy düzenlemesinde de herhalde bu durum gözetilmiştir. Ak Hun, Üç Ok, Boz Ok, Tölös, Tarduş vs. Ayrıca bakınız, S.Y.Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, 4. Baskı, Ankara 2018, s.87-90.

Kao'yu kuşattıklarında, Türk suvarilerinin atlarının rengine göre dizildikleri söylenir. Bu taksimat gereğince batıda kır atlar, doğuda gök, kuzeyde yagız, güneyde de doru atlar yer yer alıyordu[9].

Herhalde kendileri için bu kadar önemli olan bir hayvanın yetiştirilmesi, ticareti ve gıda amacıyla kullanılması da gelişi-güzel değildi. Belirli zamanlarda ülke genelinde insan ve hayvan sayımını yapan Türk yetkililer, ne kadar ata sahip olduklarını da biliyorlardı. Her merada ve kabilede bulunan at sayıları kontrol ve kayıt altındaydı. Uygur Türklerine ziyarette bulunan elçilerin ve İslam tarihçilerinin notlarında, Beş Balık'taki atların çokluğu yüzünden sayılamadığı, ancak renkleri vasıtasıyla ayrıldıkları; muhtemelen Turfan Uygur hükümdarına da "atların kaganı" dendiği söylenmektedir (Mesudi 2004: 61; Gömeç 2016: 819-831). At sayısının çokluğu aşiretin ve onun yöneticisinin bir övünç vesilesi olduğu gibi, devletin güvenliğinin de ana direklerinden birisiydi.

Bizans kaynakları incelendiğinde Peçeneklerin sekiz boydan meydana geldikleri, bunların beşer alt aileden ibaret oldukları ve yurt dağılımlarının da atların rengi esasına göre yapılandığına dair bazı iddiaların bulunduğunu[10] belirtmekte fayda vardır. Doğruluğu veya yanlışlığı tartışılsa da, kesin olan bütün Türk milleti gibi, Peçeneklerin kültürel hayatında da atlar son derece ehemmiyetlidir. Güney Sibirya'da hâlâ belirli renkte at besleyen kabilelerin mevcudiyetinden söz edilmesi buna bir işarettir.

Zamana ve mekâna göre yas renkleri kara, ak yahut gök olsa da, herhalde en çok kara idi ki, buna Dede Korkut Hikâyelerinde sıkça rastlamaktayız. Kam Börü Beg-oglu Bamsı Beyrek Destanı'nda, "güçlü Oguz beyleri Beyrek'ten ümit kesince akları çıkarıp, kara giydiler. Kaza benzer kızı, gelini ak çıkardı, kara giydi" ve "Ak otağı bırakıp, kara otağa giren kızlar, ak çıkarıp, kara giydiler" denmektedir. Kazan Beg'in Oğlu Uruz Beg'in Tutsak Olması Hikâyesinde ise Kazan Han oğlu için; "seni bilen bey oğulları, ak çıkardı, kara giydi" (Gömeç 2015: 341-348, 371) diyor. Bu durumla ilgili Türk dilinde "kara çadır, kara bağlamak, kara giymek, kara yere batmak" ve sair şeklinde pek çok misal vardır. Hatta Kazak-Kırgız ve umum Azerbaycan Türkleri hâlâ yas evine kara bir bez bağlarlar. Kırgız Türklerinin yiğidi Manas öldüğünde ise ak otaglar siyaha bürünmüş, halk karalar giyinmişti[11]. Yukarıdaki izah bir yana Selçuklu, Temürlü ve bazı diğer Türk hanedanları devrinde gök ve beyaz giymenin de bir yas alameti olduğunu bildirmek gerekir.

---

[9] Bu at renklerinin bayrak renklerini ifade edebileceğine dair görüşler de mevcuttur. Bakınız, İ.Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 2. Baskı, İstanbul 1983, s.170-171; Gökalp, *a.g.e.*, Haz. İ.Aka-K.Y.Kopraman, İstanbul 1976, s.48-49, 131, 185; S.Y.Gömeç, *Türk-Hun Tarihi*, 2. Baskı, Ankara 2018, s.86-87; G.Dennis, *Strategikon*, Çev. V.Atmaca, İstanbul 2010, s.34-35.

[10] J.M.De Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarih-î Umumisi*, C. II, İstanbul 1924, s.505; A.N.Kurat, "Peçeneklere Dair Araştırmalar", *Türkiyat Mecmuası*, C. 5, İstanbul 1936, s.119-123; G.Nemeth, "Peçenek ve Kumanların Dili", Çev. J.Eckmann, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten),* 3/14-15, Ankara 1950, s.97; S.M.Arsal, "Eski Türklerde Soy-Oymak Teşkilatının İstinat Ettiği Esaslar", *IV. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara 1952, s.116-117; L.Rasonyi, *Tarihte Türklük*, 2. Baskı, Ankara 1988, s.131-133; Kafesoğlu, *a.g.e.,* s.170; S.A.Romashov, "The Pechenegs in the 9-10th Centuries", *Rocznik Orientalistyczny*, LII/1, Warszawa 1999, s.25; P.B.Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş,* Çev. O.Karatay, Ankara 2002, s.219-220; Z.Ekmekçi, *Konstantine Porphyrogenitus'un De Administrando Imperio Adlı Eserinin Çevirisi ve Yorumlanması*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2016, s.52.

[11] E.Buharalı, "Türklerde Matem Alametleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Prof.Dr. B.Ögel'e Armağan, Sayı 65, İstanbul 1990, s.152-153; K.Yusupov, *Manas Destanı*, Aktaranlar: F.Türkmen-A.İnayet, Ankara 1995, s.271; Ö.Küçükmehmetoğlu,

Bütün bunlar bir yana biz esas konuya gelecek olursak, eski Türk devletlerinde kaganı da denetleyen bir gücün varlığı bilindiği gibi, milletin ve devlet ileri gelenlerinin isteklerine aykırı davranan hakanların ne şekilde tahtlarını yitirdiklerine tarih şahittir. Kaynaklar bize meşhur Bilge Kagan'ın Budizm'i Türklerin milli dini yapmak istemesine karşılık, ünlü vezir Tunyukuk'un mecliste ona nasıl karşı çıktığını söylüyor. Bunun gibi kagan olurken de hükümet üyelerinin ve milletin rolü büyüktür. 748 senesinde Atalar Mezarlığı'nda (Ata Sini) yapılan toplantıda, bakanlar kurulu, ordu mensupları ve halkın bizzat kendisinin, Uygur beyi Köl Bilge'yi kagan tayin ettiğini, Şine Usu ve Terhin Yazıtlarındaki şu cümlelerde görmekteyiz: "...Tokuz Buyruk, bıng sengüt, kara bodun turıyın kangım kaganka ötüntü: "Eçü apa atı bar" tidi. "Tegres eli sizde ebir" tidi. Tay Bilge Tutukıg anta yabgu atadı. Anta kisre küskü yılka sinlegde, "küç kara bodun" timiş: "Sin sizde", küç kara sub ermiş. Kara bodun turıyın kagan atadı". Bu satırların açılımı özetle şöyledir: "Tokuz Buyruk, bin komutan ve halk ayağa kalkarak, babam kagana talepte bulundular: Atalarımızın bir ünü var, Ötüken ülkesine de sahipsiniz, artık siz yönetin dediler. Tay Bilge Tutuk orada yabgu atandı. Ondan sonra sıçan yılında (748), Atalar Mezarlığı'nda, güç halktır, Atalar Mezarı sizde ve gücün kaynağı sudur, dendi. Halk ayağa kalkarak onu kagan yaptılar"[12].

Kök Türkçe yazılı kitabelerden çıkan kesin bir netice vardır ki, "kara" tek başına halkı gösterirken, burada bir sınıf ayrımından bahsedilmiyor. Bilebildiğimiz kadarıyla hiçbir eski Türkçe metin veya belgede, Mogol kültüründeki gibi "Ak Bodun" (Ak Süyek/Kara Süyek) tabiri de yoktur. Bu anlayış Türklere Mogollarla birlikte girmiştir. Ve "kara" kelimesinin karşılığı olan "ak" da herhalde sayısı az olanlar için kullanılmıyordu. Dolayısıyla Türkçede kara sıfatı aslında aşağı bir dereceyi değil, bilakis büyük, kudretli ve asil manalarını ifade eder. İşte yukarıdaki metinde, "gücün kaynağının halkın kendisi" olduğu bizzat üzerine basa basa vurgulanmaktadır.

Bazan Türk masallarında eşit şekilde birbirinin karşısına konulmuş iki şahsiyet, "ak" ve "kara" diye adlandırılır. Mesela Ak Han, Kara Han gibi. Burada yeri gelmişken, belki "Kara Han" adı üzerinde de biraz durulmalıdır. Bilindiği gibi tarihimizde gerçek manada büyük, pekçok hakanın unvanı "kara"dır. Bir kere Oguz Kagan'ın babası, Batı Türklerinin rivayetlerinde Kara Han'dır. Yine Kök Türk Kaganlığının kurucusu olan Bumın'ın herhalde büyük oğlu Kara Kagan (552-553) unvanını taşımakla beraber, devletin batısını teşkil eden ve On Okların idarecisi durumunda olan, İstemi'nin 576'da ölümünden sonra babasının vazifesini üstlenen oğlu Tardu'nun unvanı da Kara Çor'dur. Hatta 16. asırda bile Safevi hanedanlığının temel oymaklarından olan Ustaclu beylerinden birinin adı da Kara Han'dır. Şimdiye kadar bu durum hiç göz önünde bulundurulmadığından Kara Kagan (Kara Han) unvanlı Türk beylerine aldırış edilmemiştir. Konunun araştırıcılarına yol göstermesi açısından, bu hükümdar unvanı üzerine de eğilmek lazım. Yani, eski Türkler (Kara

---

"Bir Kırgız Cenazesinde Müşahade Ettiklerim", *Kardeş Kalemler*, 1/7, Ankara 2007, s.79-82; S.Y.Gömeç, "Eski Türk Dininin Temel Özellikleri", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi Prof.Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı*, 4/1, Ordu 2019, s.85-114.

[12] Bakınız, *Terhin Yazıtı*, Güney tarafı, 3-6. satır; *Şine Usu Yazıtı*, Kuzey tarafı, 11-12. satır.

Hanlılardan çok önceleri) idarecilerine durup-dururken "Kara" unvanını vermemişlerdir. Ancak bizim için burada yeni olan şey, bu terim Türk devlet teşkilatına göre kuzeyi gösterir ve eski Türklerde "kara" unvanlı beylerin büyük, asil, yüce kişiler olmalarıdır (Gömeç 2001. 137-144; Gömeç 2018: 105-106).

Özetle bütün bunlar, eski Türk devletinin ne kadar mükemmel bir teşkilatlanma içerisinde olduğuna delaletdir. Metinlerde karşımıza çıkan "kara bodun" tabiriyle açıkça devlet için halkın çok önemli olduğu vurgulanmaktadır. Yani halk olmadan devlet olmuyor. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'te 1937 senesinde "kuvvet birdir ve o millettir" (Hekimov, 2012: 13) diye boşuna söylememiştir. Dolayısı ile Köl Tigin, Bilge Kagan, Şine Usu ve Terhin gibi büyük devlet kitabelerinin haricindeki Elegeş I, Çakul VII ve Uybat III benzeri mezar taşlarında gördüğümüz "kara bodun" tabirinin tam manasıyla karşılığı millet veya halktır. Zaman zaman bir takım araştırmacılar "kara bodun" terimini sıradan toplum, ikinci dereceden vatandaş şeklinde yorumlamaktadırlar ki, yanılgıya düşmelerinin sebebi "kara" kelimesinin anlamının yeterince bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. En basitinden Türkçedeki "gözü kara" deyimi, gücü ve cesareti ifade eder. Belki bey ile vatandaşın arasında bir fark vardır, fakat kesinlikle Türklerde Batı usulünde bir aristokrasi bulunmuyordu. Herhalde buna en güzel delillerden birisi de "el mi yaman, bey mi yaman" ata sözüdür ki, üzerinde durulan el hem devleti, hem de umumen milleti karşılamaktadır ve bu aynı zamanda bir demokratik anlayışın göstergesidir (Gökalp 1976: 201; Gömeç 2018: 109; Gömeç 1996: 17-18).

Kısacası "kara" terimi idari, siyasi ve askeri alanlarda kullanılmakla beraber anlamları arasında "halkı", "yönü", "büyüklüğü", "kuvveti" ve "eskiliği" de saymakta fayda vardır. Ayrıca Türkçe metinler incelendiğinde "kara"nın "dünya" manasına geldiği de görülür.

Kaynaklar

ARSAL S.M. (1952). "Eski Türklerde Soy-Oymak Teşkilatının İstinat Ettiği Esaslar", *IV. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara.

BALABEKOVA N. (2017). "Türk Halklarının Dini İnancında Renkler, *Altay Communities. Religion and Belief Rituals*, İstanbul.

BUHARALI E. (1990). "Türklerde Matem Alametleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Prof.Dr. B.Ögel'e Armağan, Sayı 65, İstanbul.

CAHUN L. (1896). *Introduction à L'Histoire de L'Asie*, Paris.

DE GUİGNES J.M. (1924). *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarih-î Umumisi*, C. II, İstanbul.

DENNİS G. (2010). *Strategikon*, Çev. V.Atmaca, İstanbul.

EKMEKÇİ Z. (2016). *Konstantine Porphyrogenitus'un De Administrando Imperio Adlı Eserinin Çevirisi ve Yorumlanması,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ESİN E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, İstanbul.

_____ (1979). *Türk Kosmolojisi* (İlk Devir Üzerine Araştırmalar), İstanbul.

GOLDEN P.B. (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Çev. O.Karatay, Ankara.

GÖKALP Z. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İ.Aka-K.Y.Kopraman, İstanbul.

GÖMEÇ S.Y. (1996). "Kök Türkçe Kaynakların Işığı Altında Eski Türklerde Hükümet", *Gök*, 2/14, Ankara.

_____ (2001). "Kara Hanlı Adı Üzerine Bazı Düşünceler", *Kök Araştırmalar*, 2/2, Ankara.

_____ (2015). *Türk Destanlarına Giriş*, 2. Baskı, Ankara.

_____ (2016). "Türk Kültüründe At", *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır*, Konya, s. 819-831.

_____ (2016). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, 3. Baskı, Ankara.
_____ (2018). *Türk Kültürünün Ana Hatları*, 4. Baskı, Ankara.
_____ (2018). *Türk-Hun Tarihi*, 2. Baskı, Ankara.
_____ (2019). "Eski Türk Dininin Temel Özellikleri", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi Prof.Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı,* 4/1, Ordu.
HEKİMOV M. (2012). *Efsaneden Gerçeğe Mitolojiden Kültüre Bozkurt*, Haz. S.Şimşir, İstanbul.
İZGİ Ö. (1989). *Çin Elçisi Wang Yen-Tê'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara.
KAFALI M. (1998). *Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi*, Ankara.
KAFESOĞLU İ. (1983). *Türk Milli Kültürü*, 2. Baskı, İstanbul.
KURAT A.N. (1936). "Peçeneklere Dair Araştırmalar", *Türkiyat Mecmuası*, C. 5, İstanbul.
KÜÇÜKMEHMETOĞLU Ö. (2007). "Bir Kırgız Cenazesinde Müşahade Ettiklerim", *Kardeş Kalemler*, 1/7, Ankara.
MESUDİ *Murûc ez-Zeheb* (). Çev. A.Batur, İstanbul 2004.
MORİ M. (1968)."Sici ve Şşu-Chih", *DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 6/10-11, Ankara.
NEMETH G. (1950). "Peçenek ve Kumanların Dili", Çev. J.Eckmann, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten),* 3/14-15, Ankara.
ÖGEL B. (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 3. Baskı, İstanbul.
PRİTSAK O. (1955). "Kara Hanlılar"*, İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul.
RASONYİ L. (1988). *Tarihte Türklük*, 2. Baskı, Ankara.
ROMASHOV S.A. (1999). "The Pechenegs in the 9-10th Centuries", *Rocznik Orientalistyczny*, LII/1, Warszawa.
TUNCER O. (1981). "Doğu Yönünün Türk Kültüründeki Yeri ve Mezar Mimarimize Etkisi", *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri,* C. 2, Ankara.
VON GABAİN A. (1968). "Renklerin Sembolik Anlamları", *Türkoloji Dergisi*, 3/1, Ankara.
WATSON B. (1968). *Record of the Grand Historian of China*, Volume II, Third edition, New York.
YAVUZ O. (1988). "Gök, Ak ve Kara Renklerinin Eski İnançlarla Alâkası", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 52, İstanbul.
YUSUPOV K. (1995). *Manas Destanı*, Aktaranlar: F.Türkmen-A.İnayet, Ankara.

YUNUS EMRE'NİN DİLİYLE FELSEFE YAPMAK OLANAKLI MIDIR?

Is It Possible To Philosophize With The Sayings Of Yunus Emre?

Fikri GÜL[1]

Özet

İnsani varoluşun en temel pratiklerinden birisi olarak kabul edilen düşünme edimi, hem varlık hem de onun bilgisi üzerine esaslı bir sorgulamayı merkeze alan ve felsefe yapmanın vazgeçilmez bir aracı olarak karşımıza çıkar. Gerçeği ortaya çıkarmak ve hakikat arayışında insana derinliğine düşünme olanağı sunan felsefe, ister sistematik olsun isterse kendiliğinden oluşsun mevcudiyet kazandığı kültürün ve varlık alanının tarihsel kodlarını yansıtır. Varlık, bilgi ve etik sorunlara yönelik sorgulamalar ve farklı bakış açıları beraberinde felsefi bir tavra işaret eder. Bu tavır, felsefe yapan kişinin kültüründen, değer anlayışından, inancından, dünya görüşünden soyutlanamaz. Bu bildiri, sevginin, ilahi aşkın, hoşgörünün ve gönül gözüyle düşünmenin kendisinde somutlaştığı büyük Türk ozanı, mutasavvıf Yunus Emre'nin diliyle felsefe yapmanın olanaklılığını sorgulamayı ve felsefenin temel kavramları dikkate alındığında Yunusun diliyle felsefe yapmanın olanaklı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

***Anahtar Kelimeler**: Felsefe Yapmak, Yunus Emre, Dil ve Üslup, Hoşgörü, İlahi Aşk ve Sevgi*

Abstract

The act of thinking that is accepted as one of the most basic practices of humanistic existence emerges as an indispensable tool for philosophizing that centers the fundamental questioning on both the entity and its knowledge. The philosophy which offers the opportunity to reveal the truth and to think deeply in the search for truth, whether it is systematic or by itself, reflects the historical codes of the culture and area of existence where it exists. Questionings and different perspectives on existence, knowledge and ethical problems concomitantly point to a philosophical attitude. This attitude cannot be abstracted from the culture, value judgment, belief, and worldview of the person philosophizing. This paper aims to question the possibility of philosophizing in the language of the great Turkish bard, Sufi Yunus Emre in whom love, divine love, tolerance, and thinking with the eye of the heart is embodied and to show that philosophizing with the language of Yunus is possible when considering the basic notions of philosophy.

***Key Words**: Philosophize, Yunus Emre, Language and Wording, Tolerance, Divine Love and Love*

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Yunus Emre'nin sistematik olarak felsefe yapmak ya da bu felsefenin bir parçası olmak gibi herhangi bir kaygısı yoktur. Fakat onun düşüncesinin dile geldiği mısralar analiz edildiğinde biz felsefecilerin bu metinlerden çıkarsama yaparak felsefenin temel disiplinlerinden olan ontoloji, epistemoloji ve ahlak alanlarıyla doğrudan ilişki kurmamız kaçınılmazdır. " O, fikirlerini asla felsefi bir sistem ve mantıki insicam endişesiyle dile getirmemiş, bilakis tamamıyla serazat bir ruhla, coşkuyla ve çoğu zaman vecd ve istiğrakla terennüm etmiştir (…) Pek tabii Yunus, bir filozof değildir ve bir felsefi sistemi yoktur; ancak onun tefekkür ambarında nice filozofların felsefi bir sistem inşâ edebilecekleri kadar fikir, idea, remiz, görüş ve bilgi malzemesi vardır. Söz gelimi Yunus bir ahlak filozofu değildir, münhasıran etik bir felsefe temellendirmemiştir ama onun şiirlerinde bir etik felsefenin tüm verileri ve evrensel ölçütleri mevcuttur. Eğer felsefi düşünce, Platon ve Aristoteles'in dediği gibi, hakikati seven insanın varlık hakkındaki hayret ve taaccübünden doğuyorsa, o zaman varlık hakkında Yunus kadar hayreti mucip, derin, kuşatıcı, samimi ve şairane söz söyleyen büyük düşünür pek azdır. Hakikaten Yunus varoluşun ağır ıstırabını âdeta etinde hissedercesine yaşamış olmalıdır" (Özkan, 2011).

[1] Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, fgul@pau.edu.tr

Yaşadığı dönemde Anadolu'nun siyasi, iktisadi ve dini durumu dikkate alındığında Yunus'un bu kargaşa ortamında bile hoşgörüden, sevgiden ve uzlaşıdan söz etmesi varoluş çizgisinden, varlığa yönelişten taviz vermemesi oldukça önemlidir. Felsefi düşünüşte öze öncelik veren Yunus, merkeze de insanı koyar. İnsani varoluş üzerine derinlikli sözler söyler. Bilinç ve farkındalık oluşturmayı, mana evrenine girmenin bir koşulu olarak görür. Felsefe yapmanın ya da felsefi düşünüşün arka planını oluşturan soru sorma, sorgulama, özeleştiri, tutarlılık, temellendirme gibi kavramlar Yunus'un söyleminde dile gelen onda vücut bulan kavramlardır. Farklı biçim ve tonlarda da olsa Yunus'un dilinde bu kavramlar özüne uygun olarak kendine yer bulur.

Evrensel düşünme Yunus için son derece kıymetli bir hazinedir. İnsanın kendi ben'i üzerine düşünmesi, özüne ait olanı açığa çıkarması ama aynı zamanda bütün bunları yaparken de tümellikten, genel geçer olandan yani evrensellikten de ödün vermemesi. İnsanı ele alırken bütün insanlığı amaç edinen yaklaşımıyla Yunus'un, aynı zamanda insan haklarını da dile getiren söylemlerin kendisinde somutlaştığı bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz. "Yunus insanlara ayrım gözetmeksizin bir gözle bakmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Renk, ırk, dil, zengin ve yoksul ayrımı yapmaksızın insanlara sevgi kucağım açmıştır. İnsanın, kendi bilincinin farkında olan onurlu bir varlık olduğunu vurgulamıştır" (Çubukçu, 1982: 90-91).

"Çalış, kazan, ye yedir, bir gönül ele getir
Yüz kabeden yeğrektir bir gönül ziyareti
Kerametim, var diyen, halka salusluk satan
Nef"in müslüman etsin var ise kerameti" (Emre, 188-199).

"Gönül mü yeğ, Kabe' mi yeğ, ayıt bana aklı eren
Gönül yeğdürür zira kim gönüldedür dost durağı" (Emre, 144).

"Müdde-i bizi görmez, gözüne girersevüz
Gerekse yüz kez varsın Kabe'ye ulu hacca" (Emre, 104).

Yunus Emre'nin Divanı'nda yer verdiği kavramlar dikkate alındığında bu kavramların özellikle varoluşsal felsefenin temel kavramlarıyla önemli ölçüde koşutluk gösterdiği görülmektedir. Bu kavramların başında "ölüm" kavramı gelmektedir. "Ölüm ve hayat düşüncesinde, dünya ve ahret görüşünde, zamanını yerişinde, aşk ve gurbet duyuşunda, şeriat ve hakikat anlatışında, hülasa görgüde, duyguda ve ifadede hangi divan şairi, bu kadar ölümün, hayatın, inancının ve halkın olabilmiştir? (Gölpınarlı, 1975: 17)

"Yâ Râb nola halim, kabre vardığım gece
Eyi olmazsa amelim, kabre vardığım gece" (Toprak, 2006: 67).
"Derviş Yunus'un sözü, kan ağlar iki gözü
Mahrum eyleme bizi, kabre vardığım gece" (Toprak, 2006: 67).

“Ey yarenler, ey kardeşler, ecel ere ölem bir gün

İşlerime pişman olup kendüzüme gelem bir gün” (Toprak, 2006: 112).

Metafiziksel bir kavram olan “ölüm”, varoluşçu felsefede başat bir kavram olarak hep tartışılmıştır. Özellikle Alman filozofu M. Heidegger’in “ölüm” kavramına atfettiği anlam oldukça önemlidir. Ölümü, varoluşla eşdeğer gören ve varlık –hiçlik tartışmasında hiçliği de varlığın yekdiğeri olarak kabul eden Heidegger, bütün varlıkların hiçlik çemberinden geçerek varoluş kazandıkları/varlığa geldikleri kanaatindedir.

Yunus Emre, şiirlerinde varlığın dile getirilişi, evrendeki işleyiş ve düzeni, doğadaki nedensellik gibi temel felsefi kavramları kendine özgü dil ve üslupla ele alarak bir tür felsefe yapmıştır da diyebiliriz.

Yunus Emre’nin söylemlerindeki mana yükü, varoluş ve evrene ait özlerin dile getiriliş tarzı ve özellikle hoşgörüyü merkeze alan yaklaşımı ondaki felsefi yönün somutlaşmış hali olarak karşımıza çıkar. Örneğin;

“Ben gelmedim dâva için, benim işim sevi için

Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim” (Toprak, 2006: 150) diyerek hem insani varoluşa hem de günümüzde insan hakları olarak dillendirilen kavramlara yüzyıllar öncesinde yer vermesi oldukça önemlidir. Burada şunu özellikle ifade etmeliyiz ki, kuşkusuz felsefenin kendine özgü kavram ve metotları vardır. Bu kavramlardan hareketle oluşturduğu bir değer felsefesi, bir ontoloji ve bir epistemoloji anlayışı vardır. Ancak Yunus’un ortaya koyduğu ve söylemleriyle şekillendirdiği kendine özgü bir varoluş felsefesinin de olduğunu söylememiz gerekir.

Özneyi merkeze alan, insan-evren ve Tanrı ilişkisi söz konusu olduğunda insanı, dolayısıyla bilinci önceleyen, insani varoluş ile Tanrısal olanın ilişkisinde bilincin rolünü öne çıkaran Yunus'a göre insan, “ruhsal yönü ile tanrılık bir varlıktır ve evrenden öncedir. Dünyaya bedensel olarak gelen insan, tasa ile kucaklaşmıştır. Ancak insan, yücelttiği ve sevdiği yaratan Tanrı'nın iradesine boyun eğmiştir. Evren yaratılmış ve insan dünyada sınavlarla karşılaşmıştır” (Çubukçu, 1982: 73).

Yunus Emre’nin söylemlerinde dile gelen varoluş meselesinin esasında felsefenin başlangıç meselelerinden olan oluş problemiyle doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. İnsanın evrendeki rolünü sorgulayan Yunus, esas olanın “insani öz”ü oluşturmada insanla Tanrı arasındaki ilişki olduğunu söyler. Yunus’un bu tavrı ondaki aşkın varlık anlayışının açık bir yansıması olarak da görülebilir. Doğadaki işleyişin aksine insani varoluşun nedensellik anlayışıyla ya da belirlenimci bakış açısıyla açıklanamayacağını, insani özün aşkın bir güç olan Tanrı ile yakınlaşarak oluşturulabileceğini ifade eder. Daha ileriki aşamada ise, düşünsel manada insan-Tanrı özdeşliğine kadar giden bir süreç ortaya çıkar. Onun nazarında, İnsan Tanrı'ya aşıktır ve O'na yaklaştıkça, onunla yakınlaştıkça olgunlaşır.

Yunus Emre’yi her şeyden önce bilge bir kişi, ölçülülüğü ve adaleti esas alan bir erdem filozofu olarak da görmek mümkündür. Sokrates’ten başlayan, Platon ve Aristoteles’le devam eden felsefe geleneğinde erdemlerden soyutlanmış ne bir devlet ne de bir insan tasavvuru mümkün

değildir. Kavramsal olarak hikmet sevgisi, bilgelik sevgisi anlamlarına gelen felsefe, tam da Yunus'un diliyle özdeşleşen ve insani varoluşla birlikte nesneler dünyasının da sorgulanmasını içeren geniş kapsamlı bir bilgi etkinliğidir. Kullanılan dil ve üslup, gidilen yol ve takınılan tavır, felsefeyi "yolda olmak" olarak gören tavırla aynıdır. Yunusça düşünmek, eylemek ve söylemek, kısaca her türlü yapıp-etmelerimizde bu ilkelerden hareket etmek felsefenin kelime anlamında hayat bulan dünya görüşüne uygun davranmak demektir. Yunus'un bilgeliği, sahip olduğu hikmeti halk diliyle/halkın anlayacağı şekilde anlatmış olmasından kaynaklanır. " O, deyimleri türetme ve kullanmadaki maharetinin yanında halk dilinin zengin dağarcığından yararlanarak yeni ifade biçimleri oluşabilmiştir ve bu sözlerde hikmet ve sır iç içedir. Az sözle çok şey anlatılır" (Tekin, 2010: 355).

Türkçe söyleyip Türkçe yazarak hem felsefe yapılabileceğini hem de düşüncenin zenginleştirilebileceğini gösteren Yunus Emre, az sözle çok şey anlatmanın somut örneklerini dizelerinde açıkça ortaya koymuştur. Evrensel olana, nesnel ve tümel gerçekliğe ulaşmak için bütünleştirici olmayı seçen, insanı olduğu gibi kabul eden ve bu yolla toplumsal bilinç oluşmasına katkı sağlayan Yunus, "ötekileştirme" değil bir arada yaşam kültürünü salık veren değer temelli bir düşüncenin/felsefenin mimarıdır diyebiliriz. Onun dizelerinde dile gelen şu sözler ifade etmeye çalıştığımız *birlikte yaşama kültürü*nün adeta bir yansıması gibidir.

"Elif okuduk ötürü
Bazar eyledik götürü
Yaratılanı hoş gördük
Yaratandan ötürü" (Yunus, 1991: 357).

Gönül kırmanın, insanı incitmenin ne kadar olumsuz bir şey olduğunu ifade etmek içinse şu dizeleri dile getirmiştir:

"Bir gez gönül yıktın ise, kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil
Bir gönül yaptın ise, er eteğin tuttun ise
Bir gez hayr ettin ise, birine bin az değil" (Toprak, 2006:176).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yunus Emre, hem kullandığı dil ve üslup hem de sözcüklere yüklediği anlam ve değer bakımından düşünüldüğünde felsefe yapmak için gerekli olan felsefi tutuma ve tavra fazlasıyla sahiptir. Kuşkusuz Yunus Emre'nin katıksız bir filozof olduğunu ya da çağdaş manada bir felsefi ekolün temsilcisi olduğunu söylemek mümkün değil, ancak felsefe yapmak için mutlaka bir ekolün içinde olmak veya bir metodun temsilcisi olmak da gerekmiyor. Yunus'un söylemlerini, dile getirdiği sözcüklerdeki anlam derinliğini, belki daha da önemlisi söyleyiş biçimini ve vurgusunu ondaki felsefi tavrın dışavurumu, somutlaşmış hali olarak görmek mümkündür. Eleştiri, sorgulama, anlam arayışı, varlığın içine nüfuz etme, tartışma kültürü, hoşgörü, sevgi, birlikte yaşama, ilahi aşk, biz, benlik algısı vb. gibi birçok kavramın birlikte kendisinde somutlaştığı yegane

bir örnektir Yunus Emre. Bu yönleriyle bakıldığında, Yunus'un diliyle felsefe yapmanın, felsefece eylemenin ve düşünmenin olanaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

ÇUBUKÇU, İ. Agah (1982). *"Yunus Emre'nin Felsefesi"*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt: 25, Sayı: 1, ss. 71-93.

EMRE, Yunus (1991). *Yunus Emre Divanı,* Akçağ Yayınları, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1975). *Yunus Emre,* Varlık Yayınevi, İstanbul.

ÖZKAN, Senail (2011). *"Yunus Emre'nin Tefekküründe Metafizik Derinlik ve Felsefe". Türk Yurdu,* Sayı: 283

TEKİN, Mustafa (2010). *"Halk Bilgeliği Bağlamında Yunus Emre" I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu "Yunus Emre'yi Anlamaya Doğru" Bildiriler Kitabı*, Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları, Karaman.

TOPRAK, Burhan (2006). *Yunus Emre Divanı,* Odunpazarı Belediyesi Yayınları, İstanbul.

YUNUS EMRE DİVANINDA YER ALAN HZ. MUHAMMED ALEYHİSSELAM'IN MİRÂÇ'I ESNASINDAKİ DOKSAN BİN KELÂM ÜZERİNE

(Yunus Emre, Hakîm Ata, Şah İsmail ve Mahdumkulu'nda Doksan Bin Kelam)

Abdurrahman GÜZEL[1]

Özet

Medenî toplumların geçmişlerini inceleyen bilim adamları, yükselme çağlarının temelinde; bilgin, çalışkan ve inanmış karakterlerin, abide şahsiyetlerin varlıklarını görürler. Bu şahsiyetler milletlere hayat veren ebedi bir ruh gibidirler. Yûnus Emre'de, XIII. yy'da yaşayan bu âbide şahsiyetlerden biridir. Hiçbir Tekke ve tarikata sığmayan, fakat bütün Tekke ve tarikatların da üstünde yer alan Yunus eserlerinde;

"İnsan merkezli; sevgi, hoşgörü, ilim, birlik-beraberlik, güzel söz sahibi olmak" vb mesajları her dâim vermiştir.

Gelin tanış olalım, işi kolay kılalım
Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz

derken, insanlığı "sevmeye-sevilmeye" ve bu dünyaya niye geldiğini de,

İkiliği terk etgil birlik makamın tutgıl
Canlar cânın bulasın iş bu dirlik içinde
diyerek insanlığı birliğe-beraberliğe davet ediyordu.

Bilindiği gibi, UNESCO tarafından 1991 yılında 'YUNUS EMRE SEVGI YILI'nın birincisi; '2021 yılında hem T.C. Cumhurbaşkanlığı, hem de UNESCO tarafından ikincisi olan 'ULUSLARARASI BIZIM YUNUS SEVGI VE BARIŞ YILI' olarak ilan edildi.

Biz, bu tebliğimizde 'Yunus Emre Divanında Yer Alan Doksan Bin Kelâm' üzerinde durmak isteriz. O da, Hz. Muhammed aleyhisselam'ın Mi'raç'ı esnasında 'Kâbe kavseyn veya Sidretü'l-Münteha'da, Cenâb-ı Hak ile birebir sözleştikleri kelâm'a ilişkin Yunus'un hikmetlerinde geçen 'Toksan bin kelâm' dır.

Nedir bu doksan bin kelam? Hz. Muhammed'in, Mi'raçta Tanrı'yla doksan bin söz sözleşmesi?

Toksan bin Hakk kelâmı, otuz bin âm u hâsı,
Otuz bin hâssü'l-has, otuz bin sırr içinde'

beytinde ifade edilen bu doksan binin şifre kodu nedir?

Aynı 'şifre'; XII. asırda Hakîm Ata, XVI. asırda Şah İsmail Safevî ve XVIII. asırda Mahtumkulu Firâki'de de geçmektedir.

Asırlardır 'ümmî(!)' olarak tanıtılan Yunus, bütün hikmetlerini bu 'şifreli mecazlarla' yazıyor ve şöyle cevaplıyordu.

Dost bana ÜMMÎ demiş hem adımı YÛNUS okumuş
Dilim şeker gövdem kamış bu söyleyen nemdir benim

ÜMMÎ BENEM YÛNUS benem dokuz atam dörttür anam
Işk od'una düşüp yanam sûk u bâzâr nemdir benim.

***Anahtar Kelimeler**: Yunus Emre, Hakim Ata, Şah İsmail Safevi, Mahtumkulu, doksan bin kelam.*

Abstract

Scientists examining the histories of civilized societies see the existence of knowledgeable, hardworking and believing characters on the basis of their resing age. These personalities are like an eternal spirit that gives life to nations. Yunus Emre is one of these monumental figures who lived in the 13th century. In his works of Yunus, the one does not fit into any dervish lodge or sect, but is above all dervish lodges and sects;

.. has always given human-centered messages such as love, tolerance, knowledge, unity-togetherness, and having a good word.

When saying:
"Let's meet, let's make things easier
Let's love, let's be loved, the world will not be left to anyone"
he was nviting the humanity to love and to be loved.

[1] Prof. Dr. Başkent Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi ABD Türkçe Öğretmenliği Programı Öğretim Üyesi Bağlıca Kampüsü-Ankara aguzel56@gmail.com

"Leave the duality, come together in unity
You find the soul of the souls, see, in this amity"
He was inviting the humanity to unity and togetherness..
As it is known, firstly, the year 1991 was declared as the 'YUNUS EMRE LOVE YEAR' by UNESCO. The year 2021 has been declared as the "INTERNATIONAL YEAR OF OUR YUNUS LOVE AND PEACE" by both the Presidency of the Republic of Turkey and UNESCO.
In this paper, we would like to dwell on "Ninety Thousand Words in the Divan of Yunus Emre". It is the 'Ninety Thousand Words' mentioned in Yunus's poets regarding the subjects that the Prophet Muhammad spoke to Allah during his ascension to Miraj.
What are these ninety thousand words, Hz. The ninety-thousand-word communication of Muhammad with God in Miraj?
Ninety thousand words of truth, thirty thousand words of truth,
Thirty thousand hâssü'l-has are in thirty thousand secrets'
What is the password code of these ninety thousand expressed in this verse?
The same code is used in the 12th century by Hakîm Ata, in the 14th century by Shah İsmail Safawi and in the 18th century by Mahtumkulu Firâki.
Yunus, who has been described as ignorant for centuries, wrote all his wisdoms in these 'cryptic metaphors' and replied as follows.
The friend called me ÜMMİ and told my name YUNUS.
My tongue is sugar, my body is cane, what is this I'm saying?

I am UMMI, I am YUNUS, my fathers nine and my mothers four
Let me fall into the fire of love and burn, what do I do with the bazaar?
Key words: *Yunus Emre, Hakim Ata, Shah Ismail Safavid, Magtymguly Pyragy, ninety thousand words.*

A. YUNUS EMRE'DE DOKSAN BİN KELÂM

Medenî toplumların geçmişlerini inceleyen bilim adamları, yükselme çağlarının temelinde; *bilgin, çalışkan ve inanmış karakterlerin, abide şahsiyetlerin* varlıklarını görürler. Bu şahsiyetler milletlere hayat veren *ebedi bir ruh* gibidirler. Yûnus Emre'de, XIII. yy'da yaşayan bu âbide şahsiyetlerden biridir. Hiçbir *Tekke ve tarikata sığmayan, fakat bütün Tekke ve tarikatların da üstünde yer alan Yunus* eserlerinde;

"insan, sevgi, hoşgörü, ilim, birlik-beraberlik, güzel söz sahibi olmak" vb. mesajları veriyordu.

Gelin tanış olalım, işi kolay kılalım

Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz

diyor, insanlığı "*sevmeye - sevilmeye*" ve bu dünyaya niye geldiğini,

İkiliği terk etgil birlik makamın tutgıl

Canlar cânın bulasın iş bu dirlik içinde

diyerek insanlığı birliğe-beraberliğe davet ediyordu.

Bilindiği gibi, UNESCO tarafından **'YUNUS EMRE SEVGI YILI'**nın **birincisi 1991'de, ikincisi de** Otuz yıl sonra, **T.C. Cumhurbaşkanlığı** ve **UNESCO** tarafından '**ULUSLARARASI BIZIM YUNUS SEVGI VE BARIŞ YILI ve Dünya Dili Türkçe'** olarak ilan edildi.

Bilinen şu ki, asırlardır Yunus '**ümmî (!)**' olarak tanıtılır, hatta öyle ki aşağıdaki hikmetinden de anlaşılacağı üzere **Yunus'un** kendi zamanında da böyle kelamlar ifade edilmekte imiş ki, bunlara 'şifreli mecazlarla' şöyle cevap vermektedir:

Akıllar Mat Olur

Akıllar mât olur niteligünden
Ki bir zerrede bin bin 'ibretûn var

Ser-â-ser top-tolu yir û gök ûzre
Yûrûr bu kudretûn hôş Mülketûn var

Senündûr 'Arş u Kûrsî levh u kalem
Döner çerh yer turur hôş hikmetûn var

Bu yüz yigirmi dört bin nebîlerle
Bile Mi'râc u Tûr mûnâcâtun var

Musahhârdur kamu emrûn içünde
Cem'î kullaruna mûrûvvetûn var

Dört yüz kırt dört tabakât evliyâya
Virilmiş anlara kerâmetûn var

Altı bin altı yüz altmış altı
Okınur halk ûzere âyetûn var

*Degül **YÛNUS**'a bes ya Rahmeti çok*
Kamu günâhlulara rahmetûn var,

Ben Bende Buldum Çün Hakk'ı

Ben bende buldum çün Hakk'ı şekk ü gümân nemdir benim
Ol dost yüzün görmez isem bu gözlerim nemdir benim

*Gelsin **münâcât** eyleyen doksan bin hâcât söyleyen*
Taşra ibadet eyleyen görsün ki dost nemdir benim

***Mûsa** olup **Tûr'**a çıkam nûr oluban gözden bakam*
Söz oluban dilden çıkam sur u nagam nemdir benim

***Mûsa varır Tûr**'a çıkar anda varır nûra bakar*
Dôstdan gayrı zerre kadar bu gözlerim görmez benim

Uş ben beni cem eyledim ol dosta iman eyledim
*Birliğine girdim kâmet **riyâ- tâat** nemdir benim*

***Ol dost bana ümmî demiş** hem adımı **YÛNUS** okumuş*
Dilim şeker gövdem kamış bu söyleyen nemdir benim

***ÜMMÎ BENEM YÛNUS** benem dokuz atam dörttür anam*
***Işk od'**una düşüp yanam sûk u bâzâr nemdir benim*

Böylece yıllardır, belki de asırlardır 'ümmî Yunus olarak adlandırılan Yunus bu iftiralara zamanında da cevap veriyordu.

Yunus Emre'ye geçmeden öce Hakîm Ata, Şah İsmail ve Mahdumkulu'ndaki tespit edebildiğimiz bu 90 bin Kelam'ı da kısaca paylaşmakta fayda vardır.

Tebliğimizin ana konusu, '**Yunus Emre Divanında Yer Alan Doksan Bin Kelâm'** üzerinedir.

Ancak bendeniz bu konuyu kısaca üç başlık halinde vermek isterim. Bunlar da;

Miraç hakkında kısa bir bilgi paylaşımı, Yunus Emre Divanında geçen **Doksan bin Kelam**; Hakim Ata, İsmail Safavî ve Mahdumkulu'ndaki aynı konunun işleniş tarzları üzerinde duracağız:

a. Miraç ve Hz. Muhammed Aleyhisselam'ın Miraçı

Bu kısa girişten sonra tebliğimizin ana merkezi olan 'Yunus Emre Divanında Yer Alan Hz. Muhammed'in Mirac'ı esnasında Cenâb-ı Hakk ile bire bir Doksan Bin Kelâm' sözleşmesi üzerine olacaktır. Burada da kısaca **hem Kur'an-ı Kerim'den İsrâ Suresi'ni hatırlamak, hem de Hz.**

Muhammed aleyhisselam'ın Mi'raç'ı esnasında '*Kâbe kavseyn veya Sidretü'l-Münteha*'da, **Cenâb-ı Hak ile birebir sözleştikleri Kelâm'a** ilişkin **Yunus'un** hikmetlerinde **'Toksan bin kelâm'** üzerinde durmak isteriz.

Ancak bu konu aynı **'şifre' ile;** XII. asırda ***Hakîm Ata, XVI. asırda*** **Şah İsmâil Safavî ve XVIII. asırda** ***Mahtumkulu Firâki'***de de geçtiği hususunu belirlememiz gerekir.

İlkönce kısaca **Yunus'un Miraç** olayını nasıl ele aldığını belirlemek için O'nun hikmetlerinden birkaçını sizlerle paylaşmak istiyorum.

Bilindiği gibi Mirâç[2]**,** "*yukarı çıkmak, yükselmek, göğe çıkmak*" anlamındaki **urûc** kökünden türemiş bir ism-i âlet olan **mi'râc** kelimesi '*yukarı çıkma vasıtası, merdiven'* demektir. **Istılahı anlamı** ise; '*Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını, Allah ile yüz yüze görüşmesini'* ifade eder. Olay, *Mescid-i Harâm*'dan *Mescid-i Aksâ'*ya gidiş ve oradan da yedi kat gökyüzüne yükseliş şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok "**isrâ ve mi'rac**" şeklinde geçerse de Türkçe'de **mi'rac** kelimesiyle her ikisi de kastedilir.

İslâmî kaynaklarda genellikle ele alındığı şekliyle mi'rac hadisesi iki safhada meydana gelmiştir. **Resûl-i Ekrem**'in '*bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğa* ***isrâ***[3]***,*** *oradan göklere yükselmesine* ***mi'rac'*** denilmiştir. Literatürdeki bu ayırım her iki terimin naslarda zikredilmesinden ileri gelmektedir.

Tarihin akışı içinde, Hıristiyanlıkta '**Himmelfahrt**: *Göğe çıkış* **mi'râç'** olduğu gibi, İslam Dini'nde mi'râç vardır. Öyle ki, mukaddes kitabımızda **İsrâ Suresi** adıyla da anılan **mi'râç,** Türk dünyası coğrafyasında ***Göktürk, Uygurlar, Karahanlılar, Selçuklular Osmanlı ve Cumhuriyet*** dönemi **Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı**'nda bu '**Göğe Yükseliş-Miraç'** için çokça eserler yazılmış ve '**Mirâc-nâme**' adıyla nazım türleri dee oluşmuştur.

Kur'an-ı Kerm'e *göre* ***Miraç;***

---

[2] **Miraç,** '*göğe çıkma'*dır. Hz. Muhammed'in Recep ayının 27. gecesi *"Burak"* ile göğe çıkması, orada Cenâb-ı Hakk ile bizzat görüşmesidir. Ayrıca burada diğer peygamberlerin ruhları ile de görüşmüştür.

Mirac-nâme, Hz. Muhammed'in miracından bahseden veya bu münasebetle yazılan, manzum ve mensur eserlerdir. Manzum Mirac-nâmeler, ekseriyetle kaside ve mesnevî nazım şekli içinde yazılmışlardır.

Mirac-nâme'ler, konularını Kur'an-ı Kerim'in ***İsra Suresi***'nden[2] almıştır. Yani bu surede Hz. Muhammed'in bir gece *Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa*'ya kadar götürülüşü, sonra da "*Burak*" ile göğe çıkarılma olayı teferruatlı bir şekilde anlatılmaktadır.

Miraç, Hz. Muhammed'in Hakk'a yakınlık anıdır. Cebrail, Hz. Muhammed'e gelerek, ona Hakk'ın davetini tebliğ eder ve ebediyet bağından kendisi için bir *"Burak"* gönderildiğini haber verir.

Miraç inancı, sadece Müslümanlara ait bir inanç da değil, diğer dinlerde de yani Hristiyanlıkta da ***"Himmelfahrt"*** olarak vardır. Hatta miraç ve Mirac-nâmeler *eski Türk dinlerinde* de mevcuttur. Biz burada ele aldığımız Mirac-nâmelerde Hz. Muhammed için yazılanlardan örnekler vereceğiz.

Mirac-nâmeler; *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatında bir tür olarak* hem İslamdan önceki *Uygurlar döneminde,* hem de İslamî dönemde pek çok örnekleriyle, edebî eserler olarak bulunmaktadırlar. Bu cümleden olarak, miracnâmeler üzerinde son zamanlarda; Prof. Dr. *Osman F. Sertkaya, Prof. Dr. K. Eraslan* tarafından yapılan araştırmalar ile *Prof. Dr. Metin Akar* tarafından yapılan bir *doktora tezi*ni de burada zikretmek isterim. Özellikle, Mirac-nâmeler konusunda eser veren Yûnus Emre ve Süleyman Çelebi v.b.lerini de burada söylemek yerinde olur. Bu konuda birkaç örnek vermeye çalışalım:

Hazret-i Muhammed'in Mi'rac mucizesini anlatan şiirlere bu ad verilir. Genellikle uzun manzumeler halinde yazılan bu eserler, İslâm toplumlarının dînî hayatında mühim bir yere sahiptir[2]:

[3] **İsra**: Burak ve Cebrail eşliğinde Mescid-i Aksa'ya gidiştir. Burak'ı bağlayıp peygamberlere namaz kıldırma, muallak taşından göğe yükselme, Allah ile konuşmalar, gök katlarında diğer peygamberler ile diyaloglar, Cennet ve Cehennem'i görme ve geri dönme gibi bölümlerden oluşur.

'Cenâb-ı Hakk, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırmıştır'[4] buyurmaktadır.

Şimdi burada Yunus Emre'nin **Miraç'ı** için '**Hikmet Örnekleri**'ni verebiliriz:

Muhammed'e bir gece Çalap'dan indi Burak
Cebrâil eydur hacem Mi'rac'a kığurdı Hak

Aç kendüne cihânun Behşit ü didâr senün
Seni okur Sübhan'ın ne yatursın kıl yarak

Turdı Mirâc kasdına yürüdü âbdestine
Secde kıldı dostına dimedi yakın ırak

Gitdi Cibrîl Hazreti getürdi Burak atı
Nûrdan idi hıl'atı gözü gevher yüzü ak

Kadem bir taşa bastı taş kopdı bile vardı
Kak ya mübârek didi şöyle kaldı muallak

Taş aydur gelesini bir kadem basasını
Resûl eydür gelürüm buyurur ise ol Hak

Göklere haber oldı yer-gök şadılık doldı
Eydürlar Ahmed geldi bezendi sekiz uçmak

Gör Muhammed neyledi gökleri seyreyledi
Ümmetini topladı arşa henüz varıcak

Çün geçti felekleri ün geldi kim gel beri
Kaldurdum perdeleri heman cemâlüme bak

Dîdarum sana ıyan gösterem belli-beyân
İn Burak'dan ol yayan Arş'uma bas bir ayak

Feriştelerr geldiler Burak'dan indürdiler
Na'lini döndürdiler ol dem yürüdi yayak

Üveys yerinden turdı Arş'ta na'lin döndürdi
Muhammed anı gördi visâle döndi firâk

Çün dost dosta kavuştı yüz bin kelâm danışdı
Ümmetiyçün çalışdı oldur Resûl-ı Mutlak

Mirac'dan döndü yine girü geldi evine
Geldi gördi henüz kim döşeciği ısıcak

Nice bin yıllık yola bir demde vara gele
Yûnus eydür kim ola Muhammed'dür o mutlak

Ümmete ümmet diyen ümmet kaydını yiyen
Eğer ümmeti isen di İslâm dinine Hak"

b. Yunus Emre Divanında geçen Doksan bin Kelam

Bu husus, **Hz. Muhammed aleyhisselam'ın Mi'raç'ı** esnasında '*Kâbe kavseyn veya Sidretü'l-Münteha*'da, **Cenâb-ı Hak ile birebir birebir TOKSAN BİN KELÂM**[5] **sözleştiklerine** ilişkin **Yunus'un** hikmetlerinde şifreli olarak geçmektedir.

Öyle ise nedir bu doksan bin kelam? Yunus, **Hz. Muhammed'in, Mi'raçta Tanrı'yla Toksan Bin Kelâm Sözleşmesi'**nin şifresini rakamlarla şöyle belirlemeye çalışıyor: Bu doksan bin kelâmın;

[4] İsrâ Suresi, a.1
[5] Doksan bin Hak kelâmın: Hz. Muhammed'in Mi'rac'da Allah'la doksan bin söz konuştuğu; bunlardan otuz bininin Hâs u âm, otuz bininin Irfan ehli için, otuz bini de sır içinde gizli kaldığı rivâyet edilir.

otuz binini halka, otuz binini irfan ehline, otuz binini de sırr içinde gizli olduğunu söylemeye gelmiştir.

Bu **doksan binin şifre** kodu nedir? Bize göre bu '**Şifre kodu**', **Kur'an-ı Kerim'in 'Söz varlığı'**dır. Biliyoruz ki, bu konuda daha evvel, '*Süleyman Hakîm Ata'nın hikmetlerinde* ***doksan bin,*** *Şah İsmâil'in Divan'ında* ***doksan bin*** *ve Mahdumkulu Firakî'*nin hikmetlerinde ise **seksen bin** kelam olarak tespitlerimiz vardır.[6].

'BİZİM YUYNUS' adlı bu çalışmamızda yer verdiğimiz **Yunus Emre**'nin üç hikmetindeki;

Toksan bin Hakk kelâmın, **otuz bin âm u hâsı**[7],

Otuz bin hâssü'l-has[8]**, otuz bin sırr içinde'**

adlı bu tespitimiz; diğer mutasavvıflardan biraz farklıdır. Çünkü Yunus, bu şifresinde '**Kur'ân-ı Kerim'in Söz Varlığı olan bu doksan bin kelâmı'**, '**otuzar bin** olarak ayırmak kaydıyla, '**halka, irfan ehline ve Sır içinde**' saklı olduğunu ifade etmektedir.

Yunus'un bu konudaki hikmetlerinden örnekler vermeye çalışalım:

Kardaşlar Sorun Bana Kandayıdum

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandayıdum
Işk denizine taluban deryâ-yı ummândayıdum

Yire bûnyâd urlmadın yir-gök melâik tolmadın
Levh û kalem çalınmadın mûlk-i yarandayıdum

Ol kim beni bekleridi her kandasam saklarıdı
Işk urganı uçundagı kandîldakı cândayıdum

Kaygu eli bana ermez gussa hergiz beni görmez
Endîşe şahrından taşra bir ulu makândayıdum

Bu işlerde olan kişi terkitsûn cûmle teşvîşi
İçerûden içerû bir key latîf nihândayıdum

Toksan bin Hak kelâmını söyleşicek Habîb'ile
Otuz bini sırr olucak ben ol sır olandayıdum

Benûm gibi miskün bu cihâna yûz bin gelûrse az ola
Benûm gelişûm şimdidûr ûstâdda Kur'ân'dayıdum

Yılduz ıdüm bunca zamân gökde melâik arzûmân
Cebbâr-ı âlem hûkmider ben ol zamân andayıdum

Pâdişâhdan destûr oldı bizi bunda mûlke saldı
İki cihân Uçmag oldı Uçmak'da Rıdvân'dayıdum

---

[6] '*Süleyman Hakîm Ata ve Mahdumkulu Firâki'deki Toksan bin Kelâm'* hakkındaki Bak. Güzel, Abdurrahman, *Süleyman Hakîm Ata Divanı*, s. 21, 332, 373, 379, 626 (Baskıda)

[7] âm u hâs: Herkes, ileri gelenler ve halk. Halk ve seçkinler (*yüksek zümre aydılar ve halkj)*

[8] En güzel, en has, hassın hassı; tasavvufun maddi varlıktan tamamiyle kurtulup ilâhi varlığa erişen, gerçeğe tam ulaşan, İrfan ehlidır.

Dört kitâbı okumadın ayırup seçmek olmadın
Ezberledüm sebâkümi bu ışkı hânendeyidüm

Ben bu sûretden ilerû adum **YUNUS** degûl iken
Ben ol idum ol ben idûm bu ‘ışkı sunandayıdum

47. Mi’râc’a İdicek Sefer

Ol Hak **Habîbi Mustafâ Mi’râc’**a idicek sefer
Ol dem cânum fikr eyledüm ol sırrını duyan benem

Bir kulına atlar virûp avret ü mâl çocuklar virûp
Hem birinün yok bir pulı rahm idici **Rahman** benem

Şimdi adum **Yûnus** durur ol demde İsmâil idi
Ol dost içün **Arâfat**’ta kurbân olup çıkan benem

Benem ebed benem bekâ ol Kâdir û Hay mutlaka
Hızır ola yarın saka anı kılan **Gufrân** benem

Bu çarh benüm hükmümdedür her kanda ben oturmışam
Mûlk benümdür hükm iderûm yapan benem yıkan benem

Dört dürlü nesneden hâsıl bilûn benem uşda delil
Od-ıla **su toprag** u **yil** bünyâd kılan **Yezdân** benem

Sa’d benem sa’îd benem **Yûnus** dahı benümledûr
İlm-i ledûndûr ûstâdum ol esrârı tuyan benem

Ete deri sünük çatan ten perdelerini dutan
Kudret işüm çokdur benüm hem zâhir û ‘ıyân benem

Ol **Kadir-i Kûn feyekûn** lutfîdici **Sûbhân** benem
Kesmedin rızkını viren cûmlelere sultân benem

Hem bâtınam hem zâhirem hem evvelem hem âhirem
Bu cûmlesini yaradup hem tertibi kılan benem

Nuttfeden âdem yaradan yumurtadan kuş düreden
Kudret dilini söyleyen zikr eyleyen **Sûbhân** benem

Yokdur arada tercemân andagı iş bana ıyân
Oldur bana viren lisân ol denize ummân benem

Bu yiri gögi yaradan bu Arş-ı Kürsî durudan
Kimini zâhid eyleyen kimini fâsık eyleyen
Ayıblarını örtüci **delil-ile burhân** benem

Bin bir adı vardur **Yûnus** ol **sâhibi-i Kur’ân** benem

Mirac-Nâme

Bir Gece Çalab'dan İndi Burak

Muhammed'e bir gece Çalab'dan indi Burak
Cebrâil eydür hocam Mi'râca kıgırdı Hak

Aç kendine cinânın behişt ü dîdâr senin
Seni okur Sübhân'ın ne yatarsın kıl yarak

Urdu Mi'râc kasdına yürüdü abdestine
Secde kıldı dostuna demedi yakın ırak

Gitti yek hazreti getirdi Burak atı
Nûrdan indi hil'ati gözü gevher yüzü ak

Kadem bir taşa bastı taş koptu bile vardı
***"Kalk yâ mübârek"** dedi şöyle kaldı muallak*

Taş eydür gelesini bir kadem basasını
Resul eydür gelürem buyurur ise ol Hak

Göklere haber oldu yer gök şâdılık doldu
Eydürler Ahmed geldi bezendi sekiz uçmak

Gör Muhammed neyledi gökleri seyr eyledi
Ümmetini toyladı arşa hemin varıcak

*Çün geçti felekleri ün geldi ki **"Gel beri"***
"Kaldırdım perdelerihemen cemâline bak"

"Dîdârım sana ayân gösterem belli beyân
İn Burak'tan ol yayan Arşıma bas bir ayak"

Ferişteler geldiler Burak'tan indirdiler
Na'lini döndürdüler ol dem yürüdü yayak

***Üveys** yerinden durdu Arşda na'lin döndürdü*
Muhammed onu gödü visâle döndü firâk

Çün dost dosta kavuştu yüz bin kelâm danıştı
Ümmetiyçün çalıştı oldur resûl-i mutlak

Mi'râc'den döndü yine geri geldi evine
Geldi gördü henüz kim döşeciği ısıcak

Nice bin yıllık yola bir demde vara gele
***Yûnus** eydür kim ola Muhammed'dir ol mutlak*

Ümmet ümmet diyen ümmed kaydını yiyen
Eğer ümmeti isen de İslâm dînine hak

Münacat

Sensin Kerîm Sensin Rahîm

Sensin kerîm sensin rahîm Allah sana sundum elim
Senden artık yoktur emim Allah sana sundum elim

Ecel geldi vâde erdi bu ömrün kadehi doldu
Geldi salacam sarılır dört yana salâ verilir
İl namâzıma derilir Allah sana sundum elim

Salacamı götürdüler makbereme yetirdiler
Halka olup oturdular Allah sana sundum elim

Kimdir ki içmeden kaldı Allah sana sundum elim

Gözlerim işte süzüldü Cânım gövdeden üzüldü
Dileğim tetiği bozuldu Allah sana sundum elim

Uş biçildi kefen donum Hazret'e yönelttim yönüm
Aceb nice ola hâlim Allah sana sundum elim

Urdular suyum ılıdı kavim kardeş cümle geldi
Esen kalsın kavim kardaş Allah sana sundum elim

Çün cenâzeden şeştiler üstüne toprak aştılar
Hep koyubanı kaçtılar Allah sana sundum elim

***Yedi Tamu sekiz Uçmag** her birinin vardır yolu*
Her bir yolda yüz bin çarşı Allah sana sundum elim

Geldi Münker ile Nekir her birisi sordu bir dil
İlâhî sen cevab vergil Allah sana sundum elim

Görün aceb oldu zaman gönülden eylenüz figan
Ölür çün anadan doğan Allah sana sundum elim

***Yûnus** tap uzattın sözü Allah'ına tutgıl yüzü*
Dîdârdan ayırma bizi Allah sana sundum elim

و

50. Mi'râc'a Çıkan Benim

Muhammed ile bile Mi'râc çıkan benim
Ashâb-ı Suffa ile yalıncak olan benim

Sabr ile kanaâtı veribidün bunlara
Kırkını bir gönleğe kanaât kılan benim

Ol kırkdan birisine çaldım idi neşteri
Kırkdan kan akıdıp ibret gösteren benim

***Âdem Peygamber ile Havvâ** yaradılmadan*
Uçmag'dan sürüleben ol müflis ola benim

***Mûsa peygamber** ile bin bir kelime kıldım*
***İsâ peygamber** ile göklere çıkan benim*

***İbrahîm Edhem** vakti terk etti tâc u tahtı*
Allâh aşkına baktı ol sırrı duyan benim

***Abbdü'r-rezak** ol dervîş yoldaş edindi beni*
***Hallâc-ı Mansur** ile dâra asılan benim*

***Ömer-i Hattâb** ile çok adl u dâd işledim*
Oğul ile fisk içinde hadde basılan benim

*Adımı **Yûnus** dakdım sırrım âleme çakdım*
***Levh ü kâlemden** önden dilde söylenen benim*

51. Ebû Bekr Ü Ömer Ol Dîn Ulusu

Ebû Bekr ü Ömer ol dîn ulusu
Aliyy-i Murtazâ Osman benimdir

Hasan'dır cismim içre nûr-ı imân
Hüsyn-i sâhibü'l-irfan benimdir

Topu kim alısar çevgânımızdan
Bu çevgân topıla meydân benimdir

Yûnus'am ben Yûnus iş bu cihanda
Benem sultan kulu sultan benimdir

Bana gelsin yoksul olan bay ola
Bu mâl u sermaye dükkân benimdir

52. Münâcât-I Muhammed

Yâ Rabbi Settârü'l-uyûb senden dilerim ümmetim
Yâ Hayy u Gaffâru'z-zünûb senden dilerim ümmetim

Ümmetim için gelmişem himmeti yüce kılmışam,
Milk ü câna gelmemişem senden dilerim ümmetim

Bu dem münâcât eyleyip bin türlü hâcât söyleyip
Özüm melâmet eyleyip senden dilerim ümmetim

Çün bu konağa konmuşam himmet atına binmişem
Ümmet od'una yanmışam senden dilerim ümmetim

Yüce kıldım himmetimi kim kurtaram ümmetimi
Esirgegil ben yetîmi senden dilerim ümmetim

Gelmemişem Uçmag içün, ya Hûriler kuçmağ içün
Şol bir avuç toprağ içün senden dilerim ümmetim

Atam anam istemezem dünya kaygısın yemezem
Ümmetim elden komazam senden dilerim ümmetim

Adım Muhammed veresin derdim yine sen bilesin
İn'âm u ihsân kılasın senden dilerim ümmetim

Yüzümü yere (v)uruban kapılara doğru duruban
Şükrâna cânım verüben senden dilerim ümmetim

Katlandım ümmet gücüne bakmazam ayruk ucuna
Kalmagıl ümmet suçuna senden dilerim ümmetim

Bu dem ki doğdum anadan geçtim bu fâni hâneden
El yumuşam vîrânedensenden dilerim ümmetim

Şimdi ki başım kaldıram gözüm yaş ile dolduram,
Âhım cihâna bildirem senden dilerim ümmetim

*Ol **Tûr-ı Sînâ** hakkiyçün Mekke vü Mînâ hakiyçün*
Şehr-i Medîne hakkiyçün senden dilerim ümmetim

Sensin Ahad, sensin Samed ihsânına yoktur aded
*Bu **Yûnus**'a irgür meded senden dilerim ümmetim*

53. Cevab-I Hüdâ

Lûtf edüben eydür Hudâ ümmetine çekme cefâ
Bu dem sana kıldım atâ bağışladım ümmetini

Ümmeti benden diledin himmet kılıcın biledin
Muştuluk olsun eyidin bağışladım ümmetini

Kaldır başını ey Habîb dertlilere sensin tabîb
Ümmetini etme garîb bağışladım ümmetini

Adını Ahmed vermişem şeytânı senden sürmüşem
Küffârı fedâ kılmışam bağışladım ümmetini

Dertlilere verdim devâ hâcetini kıldım revâ
Beni seven seni seve bağışladım ümmetini

Döndür yüzünü Arş'ıma döşendi döşek Ferş'ime
Gel bâri durma karşıma bağışladım ümmetini

Ümmetini hep göçürem tezcek Sırât'ı geçirem

Nice göz yaş edesin hem bağrını baş edesin
İn'âmını fâş edesin bağışladım ümmetini

Ey yer ü göğün serveri bilsin seni ins ü peri
Âhir zaman Peygamberi bağışladım ümmetini

Lûtf edüben eydür Ganî âsîlere verdim seni
Senden dönem sanma beni bağışladım ümmetini

*Ümmetin **od**'a yakmayam suçun başına kakmayam*
Senin sözünden çıkmayam bağışladım ümmetini

Sen yetîmler başısın yanmış ciğerler aşısın
Ümmetinin yoldaşısın bağışladım ümmetini

Yüz bin şükür sultânımız yine sevindi cânımız
Çünkü dedi Sübhân'ımız bağışladım ümmetini

***Yûnus Emre**'m der zî-safâ Peygamber'indir Mücteba*

Kevser şarâbın içirem bağışladım ümmetini *Çün Hakk dedi "**Yâ Mustafâ.** Bağışladım ümmetini."*

ق

54. Ezelîden Dilûmde Uş Tanrı Birdûr Hak'dur Resûl

Ezelîden dilûmde uş **Tanrı birdûr Hak'dur Resûl**
Bunı böyle bilmeziken bir aceb makâmdayıdum

İsmâil'e çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni âzâd eyledi koçıla kurbândayıdum

Kal û Belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak'dan ayru degilidûm ol ulu dîvândayıdum

Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ
Ya'kûb'ıla çokagladum bulınca figândayıdum

Yire bûnyâd urulmadın âdem dünyaya gelmedin
Ökûz balık eylenmedin ben ezelî andayıdum

Mi'râc gicesi **Ahmed'ün döndürdüm** Arş'da nalinin
Ûveys'ile urdum tâcı **Mansûr'**ıla Urgandayıdum

Eyyûb'ıla derde esîr iniledûm çekdûm cezâ
Belkîs'ıla kaçdum Nûh'ıla tûfândayıdum

Alî'yile urdum kılıç Ömer'ile adl eyledûm
Onsekiz yıl **Kâf Tagı**nda **Hamza**'yla meydândayıdum

Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkdum **Tûr Tagı'**na
İbrâhim'ile Mekke'ye bünyâd bıragandayıdum

Yunus senûn âşık cânun ezelî âşıklarıla
Ol Allâh'un dergâhında seyrân u cevlândayıdum

55. Sen Cânundan Geçmedin Cânân Arzu Kılusın

Sen cânundan geçmedin cânân arzu kılursın
Bilden Zünnâr kesmedin îmân arzu kılursın

***Yetmiş yedi perde** var dostını arzulama*
Yedisinden geçmedin yakîn arzu kılursın

***Men 'arefe nefsenu** dirsin illâ degülsin*
Melâik'den yukarı seyrân arzu kılursın"

Otuzu gözde** durur **otuzu gönüldedür
***On'un dahı** bilmedün görmek arzu kılursın*

Tıfl-ı nev-reste gibi etegin at idinüb
Ele çevgan almadın meydân arzu kılursın

Sen bunda işe geldün uş yine varısarsın
Henüz sen kul olmadun sultan arzu kılursın

Bilimedün sen seni sadefte ne gevhersin

***Yûnus d**üşdün bu derde Eyyûb'layın sabreyle*

*Mısır'a Sultan iken **Ken'ân** arzu kılursın* *Derde katlanımazsın dermân arzu kılursın*

Ol ezel âleminde ebedi gözlemedin
Per ü bâl'ün bitmedin yakîn arzu kılursın

B. HAKİM ATA, İSMAİL SAFAVÎ VE MAHDUMKULU'nun Eserlerinde Doksan Bin Kelam

Aynı **'şifre';** XII. asırda ***Hakîm Ata, XVI. asırda*** **Şah İsmail Safavî ve XVIII. asırda** ***Mahtumkulu Firâki'***de de geçmektedir.

a. Hakim Ata Ve 90 Bin Kelam

O şol sagat Izim bile razlaşdy, ***O şol saatte[9] Allah ile rastlaştı***
Biwasyta, togsan müň raz sözleşdi, ***Vasıtasız, doksan bin söz sözleşti***
Paş kylmadan sözler onda gizleşdi, ***Nice sözler var ki orda gizleşti***
«Sally ala nebiýin-ul Mustapa». ***Sallü 'alâ nebiyyinü'l-Mustafa***

Taňry bile razlaşan, ***Tanrı ile*** *(o an)* ***razlaşan[10]***
Togsan müň söz sözleşen, ***Doksan bin söz sözleşen***
Syr sözüni gizleşen, ***Sır sözünü gizleşen***
Muhammed-ul Mustapa. ***Muhammedü'l- Mustafa***

Togsan müň söz sözleşdi ol Izim bile, ***Doksan bin söz sözleşti*** *O* ***İzim*** *ile*
Şerigaty beýan kyldy sözi bile, ***Şeriat'ı*** *beyan kıldı O sözü ile*
Hak Resula ýyglap aýtdy, özi bile, *Hakk Resul'u ağlayıp söyledi, özü ile*
Isteseler, kamug many, Gurhan içre. *İsteyene, bütün mana* ***Kur'an içindedir.***

b. Şah İsmail Safavi Ve 90 Bin Kelam

Muhammed Mirac'a vardığı gece Dedi kim Hadim'im, hayr-ün nâs'ım[11]:
Kapuda gördüğü Arslan 'Ali'dir Hem oldem Kapuyu açan 'Ali'dir:

Çıkardı yüzüğün verdiği nişâne İçeri girüben kıldı mahabbet
Hakikat gördü kim sübhân 'Ali'dir: Biri kırk, kırkı bir iden 'Ali'dir:

Hakk ile kıldı doksanbin kelâmı Acâib remz içinde kaldı **Ahmed**

---

[9] **O şol saatte:** Miraç'ta Cenâb-ı Hakk ile karşılaştığı saattir.
[10] Razlaşan-vasıtasız, direkt yüz-yüze konuşan.
[11] Ich lese diese Stelle so, weil diese Lesung einen Sinn hat. Sonst heisst es bei Noyan, ebda, Bd. 5, s. l948, (..) was natürlich keinen sSinn hat.

Otuz bin sırr ile sırdan ‘Ali’dir
Bu remzi gösteren âsân ‘Ali'dir:

Çıkarup yer yüzünden göğe ol dem
Aparup götüren Rahman ‘Ali’dir

Birine çaldı kırkından kan aktı
Hem oldem neşteri çalan ‘Ali'dir:

İçinde söylenir sırr-ı hakikat
Kurulmuş mahşer-i mizân ‘Ali'dir:

Çıkardı bir üzüm sâil donunda:
Eline Hâdim’in sunan Ali‘dir

İleri yürüyüp kapuyu kaktı
Ana kimsin deyü soran ‘Ali‘dir:

Ezildi şerbet oldu, içti anlar:
Cunûn-u aşık-u hayrân ‘Ali'dir

c. MAHDUMKULU FİRAKİ

OYAN DİYDİLER	UYAN DEDİLER
Yatıp erdim gamda, geldi erenler,	Yatmış idim gamda, geldi erenler,
"Turgul-ha yeriñden, oyan!" diydiler.	“**Haydi kalk yerinden, uyan**!” dediler.
Gözüm açıp gördüm cümle-cahanı,	Gözüm açıp gördüm cümle cihanı,
"Şol duranı Şahımerdan!" diydiler	**“İşte odur, Şah-ı Merdan**!” dediler
Erenler cem bolup, bazar etdiler,	Erenler toplanıp, pazar ettiler,
Mınapıklar turup, hezer etdiler,	Münafıklar kalkıp, hazer ettiler,
Alı babam bize nazar etdiler,	Ali babam bize nazar ettiler,
Bir käse mey berip: "İç, gan!" diydiler.	Bir kâse mey verip “**iç, kan!”** dediler.
Oyanıp gaflatdan, açdım gözümi,	Uyanıp gafletten, açtım gözümü,
Erenler payına sürtdüm yüzümi,	Erenler pâyine sürdüm yüzümü,
Okatdılar, hak sözledim sözümi,	Okuttular, hak söyledim sözümü,
"Segsen müñ kelamı beyan" diydiler.	“**Seksen bin kelamı beyan**” dediler.
Erenler cem bolup, mundan göçdüler,	Erenler toplanıp, burdan göçtüler,
Sırat köprüsinden bir-bir geçdiler,	**Sırat köprüsünden** bir bir geçtiler,
Ol hovzı-kövserden şerap içdiler,	O **havz-ı kevserden şarap** içtiler,
İçen şahbazları "Soltan" diydiler.	İçen şahbazları **“Sultan”** dediler.
***Magtımgulı**, sözle bu şirin dilde,*	**Mahtumkulu**, söyle bu şirin dilde,
Umıdım köp durur şol duran yolda,	Ümidim çok olur gidilen yolda,

Bäş vagt namazıñı oka her günde,	**Beş vakit namazı kıl sen her günde**,
"Ahıret yoldaşıñ - iman" diydiler.	**'Âhiret Yoldaşın İmân!' dediler**

Sonuç ve Değerlendirme

Bilindiği gibi, **Hakîm Ata; eserlerini Kur'an-ı Kerim hükümleri ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in** hadisleri merkezinde ele almıştır. Hatta öyle ki, **Hz. Muhammed** (s.a.v), **Miracı** esnasında Cenâb-ı Hakk ile bizzat bire-bir **'Doksan bin Söz Sözleştiklerini'** aşağıdaki dörtlüklerinde ifade etmektedir. Burada bahsi geçen '*doksan bin söz',* bütünüyle *Kur'an-ı Kerim'*in '**Söz Varlığı**'dır. Günümüzde bile kimsenin aklına gelmeyen ***'Kur'an-ı Kerim'in Söz Varlığı***'nı, o gün ortaya koyan da Hakîm Ata'dır.

O şol sagat Izim bile razlaşdy,	***O şol saatte[12] Allah ile rastlaştı***
Biwasyta, togsan müň raz sözleşdi,	***Vasıtasız, doksan bin söz sözleşti***
Paş kylmadan sözler onda gizleşdi,	***Nice sözler var ki orda gizleşti***
«Sally ala nebiýin-ul Mustapa».	***Sallü 'alâ nebiyyinü'l-Mustafa***
Taňry bile razlaşan,	***Tanrı ile*** *(o an)* ***razlaşan***[13]
Togsan müň söz sözleşen,	***Doksan bin söz sözleşen***
Syr sözüni gizleşen,	***Sır sözünü gizleşen***
Muhammed-ul Mustapa.	***Muhammedü'l- Mustafa***
Togsan müň söz sözleşdi ol Izim bile,	*Doksan bin söz sözleşti O* ***İzim*** *ile*
Şerigaty beýan kyldy sözi bile,	***Şeriat'ı*** *beyan kıldı O sözü ile*
Hak Resula ýyglap aýtdy, özi bile,	*Hakk Resul'u ağlayıp söyledi, özü ile*
Isteseler, kamug many, Gurhan içre.	*İsteyene, bütün mana* ***Kur'an içindedir.***

Aynı konu Türkmen şâiri **Mahtumkulu**'nda da **'Seksen bin Kelâm'** olarak şöyle geçer:

Oýanyp gaflatdan, açdym gözümi,	*Uyanıp gafletten, açtım gözümü,*
Erenler paýyna sürtdüm ýüzümi,	*Erenler pâyine sürdüm yüzümü,*
Okatdýlar, hak sözledim sözümi,	*Okuttular, hak söyledim sözümü,*
"**Segsen müň kelamy beýan**" diýdiler.	***"Seksen bin kelamı beyan***" dediler.

Görülüyor ki, '***Kur'an-ı Kerîm'in Söz varlığını'***, XII. asırda ***Hakîm Ata, 'Doksan bin Söz'; XIII. Asırda Yunus Emre 'de doksan bin kelâm ve*** XVIII. asırda ***Mahtumkulu Firâki*** ise **'Seksen bin Kelâm'** olarak vermektedirler.

---

[12] **O şol saatte:** Miraç'ta Cenâb-ı Hakk ile karşılaştığı saattir.

[13] Razlaşan-vasıtasız, direkt yüz-yüze konuşan.

Bugün '**Kur'an-ı Kerim'in Söz Varlığı'** *yetmiş sekiz bin* olarak görülmektedir. Demek ki hem **Hakîm Ata**, hem **Yunus Emre,** hem de **Mahtumkulu Firaki**'nin '***Kur'an-ı Krim'in Söz Varlığı***'nı, bugünkü teknoloji kadar, o günde de böyle *'akl-ı selim ve beyin gücüyle belirlemeye çalışmışlardır.*

ALISHER NAVOIY “HOLOT”LARI VA KOMIL INSON MUAMMOSI

Alısher Navoı's "Sıtuatıons" And The Problem Of The Perfect Person

Shavkat Ahmadovıch HAYITOV[1]

Annotatsıya

Alisher Navoiy nasriy asarlarini adabiy janrlar, mavzu-mazmun, til-uslub va g‘oyaviy-estetik qarashlar nuqtai nazaridan o‘rganishga ancha avvalroq asos solingan bo‘lsa-da, uning hozirgi davr jahon fani uslubiy yo‘nalishlari, mezonlari, talablari darajasidagi taraqqiyot bosqichi XX asrga to‘g‘ri keladi. Ammo keyingi chorak asr davomida ushbu mavzu yangi xolisona ilmiy tamoyillar negizida, mafkuraviy qoliplardan xoli tarzda, yangi ilmiy yondashuvlar bilan davom etmoqda. Shu nuqtai nazardan manoqib janrida yaratilgan asarlar, xususan Navoiy manoqiblari tadqiqi fanimizning eng murakkab va qiziqarli sahifalarini tashkil etishi tabiiy. Qiziqarli jihati shundaki, manoqiblar mavzu-mundarijasi, yo‘nalishi va uslubi jihatidan Hazrat Navoiyning biografik metod asosida yozilgan uch asaridan keyin o‘zbek adabiyotida yangi mumtoz janr sifatida shakllandi. Maqolada ayni hodisaning qay tariqa yuzaga kelganligi, qanday namoyon bo‘lganligi, xususiyatlari va bugungi kun uchun qanchalik muhim yoki ahamiyatsiz ekanligi masalalari yoritib berilgan. Maqola muallifi Hazrat Alisher Navoiy qalamiga mansub “Xamsatul-mutahayyirin”,“Holoti Sayyid Hasan Ardasher”, “Holoti Pahlavon Muhammad” asarlarini genetik yo‘nalishda, tarixiylik, tizimlilik, estetik asoslar ustuvorligi tamoyillari nuqtai nazardan o‘rganib, bu uch asar manoqib janriga mansub, degan qatiy xulosaga keladi. Manoqib janrining xos xususiyatlarini komil inson muammosi bilan uzviy aloqadorlikda tahlil qilar ekan, manbalar, nufuzli lug‘atlar sharhi va Alisher Navoiyning o‘z qaydlariga tayanadi. Ilmli, go‘zal axloq sohibi, ma’naviy olami to‘kis barkamol inson tarbiyasini nazarda tutgani va manoqib negizida shunda mukammal shaxs obrazi turganligi manoqib janrida yaratilgan asarlar misolida dalillanadi. Maqolada Alisher Navoiyning manoqib asarlari misolida inson naslu nasabi, millati, boyligi, davlati, yashash manzili, irqiga ko‘ra emas, balki e’tiqodi, ma’naviy olami va odamiylik darajasiga ko‘ra e’zozlanishi ta’kidlangan. Ulug‘ mutafakkirning talqinlaridan ayon bo‘ladiki, asli toza, qutlug‘ xilqatli inson eng og‘ir vaziyatda ham axloqsizlik, kufr va gunoh ishlardan o‘zini saqlay olishi, o‘z naslu nasabi nufuziga gard yuqtirmasligi manoqib janrida yozilgan asarlari orqali ko‘rsatiladi.O‘z taqdirini odamlar, millatu mamlakat qismati bilan bog‘lagan, tafakkurining sathiqamrovli, ezguamal – fazilatlar sohibi insonlargina komillik maqomiga loyiqligi, ular ezgulik yo‘lida chekilgan zahmatni huzurbaxsh, yoqimli iztirob singari qabul qilishi, qora nafs makrlarini mahv qilgan, shaxsiy g‘arazlardan poklangan komil inson vujudigina el manfaati yo‘lida tortilgan mashaqqatdan lazzat tuyishi manoqib janrida yozilgan uch asar misolida teran ifodalangan.

***Tayanch So‘zlar**: Qur’on, hadis, “Shamoyili Muhammadiya”, “Siyrat-an nabi”, siyrat, siyar , shamoyil , maqom , maqoma, maqomot, manoqib, manqabat, kamol, komil inson,“Xamsatul-mutahayyirin”,“Holoti Sayyid Hasan Ardasher”, “Holoti Pahlavon Muhammad”, tariqat, valoyat, manqibat, qissa. fazl, mehnat, farog‘at, jism, ruh, qobiliyat, idrok, ilm, ehtiyoj, javonmard, vujud, sohib, munosib, zamon, polvon, pahlavon, kurash, sharqona, taomil, amal, do‘st, murabbiy, musiqa, nazariya, amaliyot, yetuk, olim, kuy, ohang, g‘azal, tasnif, asbob, iste’dod, ovoz, joziba, muxlis, aql, xush, tasarruf, ishtiyoq, o‘rganmoq, tavsif, qahramon, ta’rif, so‘z, san’at, soha, mukammal, shaxs, bilimdon, uyg‘un, inson, qalb, poklik, asab, orom, did, farosat, ezgulik, hayot, muhabbat, mutafakkir, nazm, bitik, ravon, jiddiy, nasr, mavzu, nozik, ashulachi, cholg‘uvchi, darvesh, so‘fiy, hayrat, lavha, shuhrat, ijod, maqom, yangi, naqsh, amal, iqtibos, madaniy, ma’rifiy, muhit, tasavvuf, she’riyat, go‘zal, insoniy, xislat, g‘oya, talqin, tafsir, hofiz, shoir qalb, ong, tuyg‘u, ta’sir, aniq, dalil, mulk, Xuroson, Samarqand, Iroq, xalq, dil, ko‘ngil, nafosat, go‘zallik, tashna, to‘lqin, Malono To‘tiy, mantiq, dono, yigitlik, orzu, hol, vaqt, nafas, komillik, taraqqiyot, umr, g‘ayrat, shijoat, fahm, mahorat, shajara, hujjat, mezon, muammo, murakkab, janr, muhokama, jamiyat, hayvonot, nabotot.*

[1] Doç. Dr. Buhara Devlet Üniversitesi. BuxDU O‘zbek adabiyoti kafedrasi dotsenti, filologiya fanlari doktori. Manzil: Buxoro viloyati Buxoro tuman Zafarobod-Dilobod MFY Diosiyo q. 7-uy. g-mail: uaxmadova477@gmail.com. tel.: 998(91) 4077188

ALISHER NAVOIYNING “YOR TUTAR KO’NGLIMDA…” G’AZALINING SHOIR DEVONLARIDAGI MATNIY TAFOVUTLARI

The Differences of Ali Şir Nevai's Ghazal "Yar Tüter Heart" from the Texts in the Divans of Poets

Azimjon HAMIDOV[1]

Annotatsıya

Maqolada Alisher Navoiyning dastlab “Badoyi’ ul bidoya”, keyinchalik, “Xazoyin ul- maoniy” kuliyotining “G`aroyib us-sig`ar” devonidan o`rin olgan “Yor tutar ko’nglimdan…” g`azali matnidagi tafovutlar haqida bahs yuritiladi. Ma’lumki, Alisher Navoiy 1492-1498-yillarda umri davomida yozgan lirik asarlarini “Xaoyin ul-maoniy” devonida tartib beradi. Buning uchun “Badoyi’ ul-bidoya” “Debocha”sida o`zi e’tirof etgan devon tartib berish tamoyillariga qat’iy amal qiladi. Shuningdek, “G’aroyib us- sig’ar” “Debocha”sidagi qaydlariga ko`ra, ulug` shoir oldingi devonlardan o`rin olgan lirik merosini, avvalo, o`zi tahrir etadi hamda “Xazoyin ul-maoniy”ni tartib berish uchun ellik, oltmish yoki yuzga yaqin g’azal tayyor holga keltirilgandan so`ng Sulton Husayn Boyqaro ularni nazaridan o`tkaziladi. Alisher Navoiy Husayn Boyqaro tarafidan ham g`azallar tahrir etlganini bayon qiladi. (106) Ayonlashadiki, bu tahrirlar Alisher Navoiyning ishtirokida amalga oshirilgan. Ulug` shoirning ikki devondan o`rin olgan bir g`azalning matnida muayyan tafovutlarning uchrashi tabiiy hol. Shu bilan bir qatorda Navoiy devonlarining ilmiy- tanqidiy matnini tayorlash, joriy yozuvimizda nashr etish jarayonlarida ham lirik asarlar matnlarida muayyan tafovutlar ro’y bergan. Devonlardagi g`azallar matnini qiyosiy o`rganish, avvalo, ulug` shoir tomonidan amalga oshirilgan tahrirlarni aniqlash hamda keyingi davrlarda arab yozuvida bir-biriga yaqin shaklda yozilgan so`zlarning o`qish jarayonida o`rnining almashganini muayyanlashtirish uchun ham muhim ahamiyat kasb etadi. (185)

Dastlab “Badoyi’ ul-bidoya” devonidan o’rin olib, keyinchalik “G`aroyib us-sig`ar”ga kiritilgan sakkiz baytli “Yor tutar ko’nglumda…” g’azali ham xuddi shunday tahrir-u ayrim so’z bilan bog’liq matniy tafovutlar bilan bizgacha yetib kelgan. Dastlab maqta’ bayti mavjud bo`lmagan bu g`azalning keyingi devonidagi matnida maqtaning mavjudligi, to`rtinchi-sakkizinchi baytlarning dastlabki devondagi g`azal matni bilan solishtirilganda, ularning totrtasi o`zaro o`rin almashganligi hamda tahrir jarayonida g`azalning to`rtinchi baytidan voz kechilganligi fikrimizning dalilidir. (151) Tabiiyki, bunday matniy tafovutlar g’azalning kompozitsiyasi, mazmuni, badiiyatiga ta’siri etmay qolmaydi. G`azaldagi baytlarning o`zaro o`rin almashishi ulardagi mazmunni vazn, qofiya, radif singari mumtoz poetikaga xos unsurlar bir g`azal holida shakllanishiga imkon yaratganini ko`rsatadi. Maqolada g`azal matnida kiritilgan o`zgarishlar misolida Alisher Navoiyning ilgari ijod etilgan parokanda – mustaqil baytlardan tarkib topgan g`azallariga keyingi munosabati, ularni badiiy qurilishi va mazmunining yanada mukammallashtirish uchun olib borgan ijodiy faoliyati tahlillar asosida ochib beriladi.

***Kalit So`zlar:*** *“Badoyi’ ul-bidoya”, “Xazoyin ul-maoniy”, “G`aroyib us-sig`ar”, g`azal, bayt, maqta’, mazmun, qofiya, radif.*

[1] Öğr. Buxoro davlat universiteti o`qituvchisi (O`zbekiston). hamidov_azimjon@mail.ru

ZİYA GÖKALP'IN ŞİİR SANATI

Zıya Gökalp's Poetry

Aydan HANDAN[1]

Özet

Milli Türk edebiyatı dönemindeki düşünce akımları arasında Türkçülük akımının büyük önemi var. Bu akımın kurucusu şair, yazar Ziya Gökalptı.

"Altın Destan" hem mazmunu, hem uslubuna göre türkçülük ülküsüne hizmet taşır. Şairin seçdiyi kelimeler, kafiyeler, eserin dilinin kolaylığı Gökalp" ın yazdığı Türkçülük programındakı amaçlarından haber verir. Ziya Gökalp" ın "Genç Kalemler"de Türkçenin sadeleştirilmesi uğruna başlattığı agitasyon şiirin içindeki kelimelerin seçiminde de kendini göstermiş olur. Manzumede yazar sadece Türkçe sözcükler kullanarak, Arapça ve Farsca kelimeleri kullanmıyor. Gökalp dilin yabancı kelimelerden temizlenmesi yolunda ireli sürülen çeşitli yollardan biri olan Arap ve Farsca özlü kelimelerin öztürkçe sözcüklerle değiştirilmesi fikrinden kaynaklanarak, manzumede eski türk kelimelerinin bir çoğunu kullanır. Şöyle ki, yasa, yağı, yad, yalvaç, il, ulus, dilmaç, kurultay, ogan gibi o devir Türkçesinde kullanılmayan sözcükler şair tarafından şiirin dilinde kullanılır.

Ziya Gökalp Türkçülük ülküsünden bahs ederken dilde türkçülük, dinde türkçülük, edebiyatta türkçülük, ekonomide türkçülük, politikada türkçülük gibi fikirlerden bahseder, bu fikirleri açıklamaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: *Türk edebiyatı, Türkçülük, öztürkçe, Türkçe, ülkü.*

Summary

Turkism trend occupies an important place among the trends that started to gain popularity during the National Turkish Literature epoch. The ideologue of this trend was Ziya Gokalp, a public figure, poet and sociologist.

While speaking about the Turkism ideology he meant Turkism in all aspects of life - in language, in religion, in literature, in economy and in politics; he tried to explain and justify these ideas.

The idea of returning to the national literature was also included in the Turkism ideology. According to the Turkism ideology, the Turks were to revive their native folk literature. Therefore, the Turk spirit, the Turkish language and return to national heritage were widely promoted both in his poetry and in prose.

Ziya Gökalp systematized his Turkism ideology and reflected it in his poetry and spoke about it in his regular speeches at conferences as well. While working for Turkish circles, holy places and periodicals the poet greatly influenced young people of his time. Just upon Gökalp's advice, a number of poets who had started their writings in Aruz metre passed into syllabic metre.

Keywords*: Turkish Literature, Turkism, Turk spirit, Turkish language, ideology.*

Milli türk ədəbiyyatı dövründə populyarlıq qazanmağa başlayan cərəyanlar arasında Türkçülük cərəyanının xüsusi yeri var. Bu cərəyanın ideoloqu ictimai xadim, şair, publisist Ziya Göyalp olmuşdur.

Ziya Göyalp 1876-cı ildə Diyarbəkirdə anadan olmuşdur. İlk və orta təhsilini elə orada başa vuran Ziya Göyalp təhsilini davam etdirmək məqsədilə İstanbula üz tutmuşdur. O dövrdə Türkiyədə baytarlıq məktəbləri açılmışdı. Bu məktəblərdə imkansız şagirdlərin təhsil alması üçün hər bir şərait var idi. Belə ki, məktəb burada təhsil alanlara pulsuz yemək və qalmağa yer də təklif edirdi. Məhz bu səbəbdən elə Ziya bu məktəbi seçmiş olur.

Ziya Göyalpın atası Tofiq Əfəndi oğlunun həm şərq, həm də qərb mədəniyyətinin təsiri altında böyüyüb başa çatmasını arzulayırdı. Bu haqda Ziya Göyalp Yeni Məcmuədə nəşr etdirdiyi "

[1] Doç.Dr. Bakü Devlet Üniversitesi, E-posta: aydan19@mail.ru ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-3544-7334

Babamın vasiyeti" məqaləsində aşağıdakıları yazırdı: "Təzəcə on dörd yaşım olmuşdu. Bir gün atam bir dostuyla mənim barəmdə söhbət edirdi. Dostu mənim oxumaq eşqimdən bəhs edirdi. Təhsilimi davam etdirmək üçün Avropaya göndərilməyimin vacib olduğunu qeyd edərək, dedi ki, oradan qayıtdıqdan sonra mən vətənimdə bir alim kimi faydalı olacağam. Atam da ona cavab olaraq dedi ki, təhsil üçün Avropaya göndərilən gənclər orada yalnız Avropa elmlərini öyrənir, milli mənliklərindən uzaqlaşırlar".

Məqalədən gətirdiyimiz bu parçadan görünür ki, Ziya Göyalpın atası oğlunun təhsil almasını istəmiş, lakin onun milli dəyərlər üzərində böyüyüb-başa çatmasını arzulamışdı. Məhz bu səbəbdən Məhməd Tofiq bəy oğlunun uşaqlıqdan ərəb və fars dilini öyrənməsinə səy göstərmiş, qərb və şərq mədəniyyətləri və elminin sintezi çərçivəsində formalaşmasına çalışmışdır.

Atasının bu fikirlərinin təsirilə Ziya Göyalp çox gənc yaşlarından qiraətlə məşğul olmuş və hələ o vaxtlar onun zehnində Türkçülük fikirləri formalaşmaya başlamışdı. Bu haqda o, yazır: "Hələ on beş yaşındaykən Əhməd Vefik Paşanın Lehçe- i Osmanisi ilə Süleyman Paşanın Tarih- i Alemi məndə türkçülük təmayüllərini oyandırmışdı. 1896 da İstanbula gəldiyim zaman ilk aldığım kitab Leon Cahunun tarixi oldu. Bu kitab sanki pantürkizm məfkurəsini təşfiq etmək üçün yazılmışdı. O dövrdə Əli bəy Hüseynzadə ilə söhbətlərdə Türkçülük haqqında bir çox şey öyrənirdim".

Bu xatirədən məlum olur ki, Ziya Göyalpın Türkçülük ideyalarının formalaşmasında məhz Əli bəy Hüseynzadənin böyük rolu olmuşdur. Elə "Türkçülüyün əsasları" əsərində də Ziya Göyalp Əli bəy haqqında bunları deyir: "Rusiyadan İstanbula gələn Hüseynzadə Əli bəy Tibbiyyədə Türkçülüyün əsaslarını izah edirdi. Turan adlı şeiri Turançılıq ideyasının ilk ortaya qoyulması idi".

1908-ci ildə Diyarbəkir qəzetində işləməyə başlayan Ziya Göyalp 28 İyun 1909-cu ildən bu vilayətin ilk xüsusi qəzeti olan Peymanı çap etdirməyə başlayır. Artıq o, öz ideyalarını oxucuya daha rahat çatdırmağın yolunu tapmışdı. Bu qəzetin səhifələrində onun həm məqalələri, həm də türkçülüklə bağlı fikirlərini əks etdirən şeirləri çıxmağa başlayır. 1910-cu ilin axırında Ziya Göyalp ictimaiyyat fənnindən dərslər deməyə başlayır. Məhz bu dövrdən etibarən o, türk ictimaiyyatı elminin əsaslarını qoymaq uğrunda fəaliyyət göstərir. Çöyalp bu dövrdə türk dili haqqında fikirlərini də irəli sürmüş olur. Şair Osmanlıçılıq ideyası və türklərin osmanlı adlandırılmasına, türkçənin yerinə osmanlıca dilinin işlədilməsinə qarşı çıxırdı. O, tənzimat dövründə irəli sürülən Osmanlıçılıq cərəyanı və onun siyasi həyata təsiri haqqında aşağıdakı fikri söyləyirdi:

"Tənzimatçılar türklüyün üzünə aldadıcı bir niqab çəkmək istəyirlərdi. Milli bir türk lisanı yox idi, beynən nas müştərək bir Osmanlıca var. Bütün ünsürlər qarışmış yeni bir qövmü enmuzeç, tarixi bir irq, bir Osmanlı milləti hüsulə gəlmişdi. Bu millətin xüsusi bir dili olduğu kimi özünə-məxsus bir tarixi də var idi. Bu yalana heç bir ünsür inanmadı. Hər qövm məktəblərində uşaqlarına öz tarixlərini və öz lisanını öyrətdi. Bu tənzimat tələsinə düşən yalnız türklər oldu. Türklər lisanının həqiqətən üç dildən ibarət Osmanlıca olduğuna inanaraq, xalq dilində danışmağı və yazmağı bir irtica hesab etdilər. Tənzimat ruhu məşrutiyyətlə xalqa istifadəyə hazır bir hakimiyyət verdiyi halda, rahat

işlətdiyi dilini vermirdi. Milliyyətindən, milli tarixindən danışmağa təbii heç dözməyəcəkdi". (4.s.314)

Göyalp özünün "Turan" adlı mənzuməsiylə sanki bir qədər qarışıq olsa da, türkçülük fikirlərini açıqlamış oldu. Bu mənzumə 1910-cu ildə Gənc qələmlər jurnalında çapdan çıxır. Mənzumənin fikri ondan ibarətdir ki, türklər öz tarixlərini qərbin alimlərinin dilindən deyil, türk tarixçilərinin dilindən öyrənməlidir. "Turan" mənzuməsi Göyalpın fikirlərinin nə qədər dəyişməsindən xəbər verirdi. O, turançılığı qan birliyi, irqçilik və vətən birliyi şəklində təsəvvür edərək qələmə almışdı. Osmançılıq və İslamçılıq fikirlərinin təbliğ edildiyi bir zəmanədə gəncləri milli türkçülük ruhunda böyütmək üçün Ziya Göyalp Türkçülük ideyalarını irəli sürməyə başladı. Göyalpın Türkçülük ideyası özündə Turançılıq, Oğuzçuluq, Türkiyəçilik kimi fikirləri birləşdirməkdəydi. Ziya Göyalp içində bəslədiyi, nəzəriyyə halına gətirdiyi bu ideyaları bir çox şeirlərində müxtəlif şəkillərdə ifadə edirdi. Şairin Qızıl Alma, Altın Dastan, Millət, Ülkər, Altın Yurd kimi mənzumələri türkçülük ruhunda yazılmışdır. Göyalpın Altın Dastan şeiri bütün türk boylarının yenidən birləşməsi arzusunu səsləndirir. Şeir aşağıdakı misralarla başlanır:

Sürüden koyunlar hep takım takım
Ayrılmış, sürüde kalmamış bakım,
Asmanın üzümü dağılmış salkım
Olmak ister, fakat bağban nerede?
Gideyimm, arayım çoban nerede? (4. s.356)

Qoyun sürüsündəki qarışıqlıq, üzüm salxımının dağılması zənnimizcə, poetiklik baxımından zəif olsa da, bir bənzətmədir. Şair türk millətini, böyük Turanı başçısız qalmış, dağılmış halda təsvir etmək üçün belə bir bənzətmədən istifadə edir. Şeir boyunca müəllif sanki itirilmiş keçmişin axtarışı içindədir. Bu axtarış Göyalpın hər bəndin sonunda səsləndirdiyi "Nerede?" sualından daha da qabarıq hiss edilir:

Düşünen Uygurlar olmuşlar uysal,
Altınordu devri kalmış bir masal,
Bugüne kıyas et, tarihden us al.
Atila, Timuçin,Gürkan nerede?
Gideyim arayım Türkan nerede? (Kabaklı 1997: 356)

Misralardan da göründüyü kimi müəllif keçmişdəki tarixi zəfərlərdən, türk sərkərdələrindən qürurla bəhs edərkən, onların zəfərlərini təkrarlayacaq bir xaqan axtarır. "Altın dastan" keçmişdən, şairin yaşadığı çətin tarixi proseslərdən, ümid bəslədiyi gələcəkdən bəhs edir. Şair bütün mənzumə boyunca keçmişlə yaşadığı dövrü sanki müqayisə edir. Ayrı-ayrı bəndlərdə türk boylarının adları sadalanır, tarixi keçmişdən bəhs olunur, türk birliyinin parçalanmasına olan məyusluq hissi bildirilir. Mənzumənin qələmə alındığı dövr Türkiyənin çətin zamanına rast gəlinməkdədir. Keçmişdə bir olan türklər indi bir-birilərindən ayrı düşmüş və özünü türklüyünü belə danmaqdaydılar. Bütün bunlara

səbəblərin arasında isə, sözsüz ki, şair Türkçülük fikrindən uzaqlaşdıran Osmanlıçılıq və İslamçılıq ideyalarını görməkdəydi.

Şeir 1909-cu ildə Gənc Qələmlər jurnalında nəşr olunmuşdu. Məhz bu jurnalın ətrafında toplanan maarifçilər Gənc Qələmlər dərnəyini qurmuş və Ziya Göyalpın irəli sürdüyü Türkçülük ideyalarını dəstəkləmişdi. Bu şeir şairin türkçülük məfkurəsini oxuculara daha rahat və asan dildə çatdırmaq naminə qələmə alınmışdı. Türklüyün şanlı keçmişindən fəxrlə və nostalji hisslərilə bəhs edən Göyalp pərişan olaraq Tanrıya yalvarır:

Yüce Türk Tanrısı gönder bir yalvaç!

Yasanı bilen yok, gerektr dilmaç,

İlhan gönder, altın devri tekrar aç!(Kabaklı 1997: 356)

Tanrıya belə yalvarışla şair ayrı-ayrı bölgələrə dağılmış şəkildə yaşayan, yabançı millətlərin təzyiqi və təsirilə dilindən, milli mənliyindən uzaq düşmüş türklərin müştərək bir vətən, bir dövlət qurmasını arzulayır, bu arzunun gerçəkləşməsi üçünsə Tanrıdan kömək istəyir. Yeri gəlmişkən,Tanrıdan söhbət edərkən müəllif qədim türklərin Göy tanrısından, şamanlardan , əski türklərin İslamdan öncəki inanc sistemlərindən də bəhs edir.

“Altın Dastan” həm məzmunu, həm də üslubuna görə türkçülük ideologiyasına xidmət daşıyır. Şairin seçdiyi sözlər, qafiyələr, əsərin dilinin sadəliyi Göyalpın Türkçülük proqramındakı məqsədlərdən xəbər verir. Ziya Göyalpın Gənc Qələmlərdə türkçənin sadələşdirilməsi uğrunda başlamış olduğu təbliğat şeirin tərkibindəki sözlərin seçilməsində də özünü göstərir. Mənzumədə müəllif sadəcə türkçə sözləri işlədərək, ərəb və fars kəlimələrindən qaçır. Göyalp dilin xarici sözlərdən təmizlənməsi prosesində irəli sürülən müxtəlif ideyalardan biri olan ərəb və fars əsilli sözlərin öztürkçə sözlərlə əvəz edilməsi fikrindən irəli çıxaraq, mənzumədə qədim türk kəlimələrinin bir çoxunu işlədir. Belə ki, yasa, yağı, yad, yalvaç, il, ulus, dilmaç, kurultay, ogan kimi o dövrün türkçəsində işlənilməyən sözlər şair tərəfindən şeirin dilində istifadə olunur.

Ziya Göyalp Türkçülük ideyalarından bəhs edərkən dildə türkçülük, dində türkçülük, ədəbiyyatda türkçülük, iqtisadiyyatda türkçülük, siyasətdə türkçülük kimi fikirlərdən bəhs edir, bu ideyaları açıqlayıb əsaslandırmağa çalışırdı.

Milli ədəbiyyata qayıdış fikri də türkçülərin təbliğ etdiyi fikirlər arasında yer alırdı. Türkçülüyə görə türklər özlərinin ana ədəbiyyatı olan xalq ədəbiyyatını dirçəltməli idilər. Ona görə də türk ruhu, türk dili, milli köklərə qayıdış həm poeziyada, həm də nəsrdə olduqca geniş təbliğ edilirdi. Altın Dastan da formaca və ümumi ab-havasına görə qədim türk dastanları tərzini xatırladır. Məşhur türk tədqiqatçısı Mehmed Kaplan bu mənzuməni təhlil edərkən tamamilə haqlı olaraq mənzumədəki fikirlərin təkrarlandığından və beləcə şeirin lazımsız şəkildə uzadıldığını qeyd edir. Doğrudan da ayrı-ayrı bəndlərdə fikir təkrarlarına rast gəlinir. Bəzən müəllif türkçülük ideyasını təbliğ etmək naminə lüzumsuz metaforalara əl atır. Şeir poetiklik baxımından, zənnimizcə, sönük və ifadələr darıxdırıcıdır.

Həyatını türkçülük və Türk milliyyətçiliyi ideyalarını inkişafına həsr edən Ziya Göyalp Türkçülük fikrini yaymaqla türklərin qurtuluş yolunu görürdü. O, bu haqda yazırdı:

"Türkçülüyün qayəsi bir Türk harsı (milli mədəniyyəti)yaratmaqdır. Bu hars təbii ki, şərq, şimal, cənub türkləri üçün müştərək olacaqdır. O halda Qərb türklərinin Fransız harsına, Şimal türklərinin rus harsına mükallit olmlarından çıxacaq məhzur zail olur. Türklərin yalnız bir harsı olmalı və bu da özlərinin yaratdıqları bir hars olmalı" (Kabaklı 1997: 344).

Türkçülük ideyalarını sistemli bir hala gətirən Ziya Göyalp öz ideyalarını həm poeziyasında, həm də tez-tez verdiyi konfranslardakı çıxışlarında dilə gətirmişdi. Türkçü dərnək, ocaq və jurnallarda fəaliyyət göstərən şair dövrünün gənclərinə olduqca böyük təsir göstərmiş olur. Məhz onun tövsiyyələri nəticəsində yaradıcılığa əruzla başlayan bir çox şair heca vəznində şeirlər yazmağa başladılar. Ziya Göyalp özü də 1908-ci ildən öncə yazdığı şeirlərində klassik, daha sonrakı dövrlərdə isə xalq və qərb nəzm formalarından faydalanır. Şair həmçinin əski türk mifologiyasını da dövrünün poeziyasına qaytarmış olur. Ziya Göyalp öz poeziyası haqqında 1918-ci ildə çapdan çıxan Yeni Hayat kitabının ön sözündə aşağıdakı fikri söyləyir:

"Şüur dövründə şeir susur, şeir dövründə şüur müşahidəçi olur. İçində olduğumuz zaman deyəsən birinci dövrə aiddir. Şairlər ilham pərilərindən uzaq düşüb, vəzn və qafiyə, şüurlu şəkildə şairlik edənlərin əlinə keçib... Bu vəziyyəti uşaqların həyatında da görürük: Dərs saatları arasında oyun vaxtı var. Eyni zamanda uşaqların tərbiyəsində bir taqım dərslər oyun tərzində verilir bunun kimi, xalq tərbiyəsində də bəzi fikirlərin vəzn şəklində ərz edilməsi fənamı olur?" (Kabaklı 1997: 351).

Bu sözlərdən çıxan fikrə görə Göyalp öz fikirlərini vəznlə və qafiyəylə xalqa çatdırmağı ən əlverişli üsullardan biri sayır və məhz bu səbəbdən şeirlər yazmağa başlayır. Şair bir türkçü kimi sərvəti-fünunçuların sənət üçün sənət fikrinə qarşı çıxaraq, şeirlərini qayə naminə qələmə almışdır. O, Divan ədəbiyyatını Şərqin, Tənzimat və Sərvəti-fünunu isə Qərbin təqlidi kimi qiymətləndirmişdir. Bu səbəbdən də o dövr ədəbiyyatı milli sənətdən uzaq, qeyri-milli bir ədəbiyyat olaraq qiymətləndirmişdir. Şairə görə milli ədəbiyyat yalnız xalq ədəbiyyatı ola bilər. Bu məsələdə də Göyalp milli mədəniyyət, yəni hars adlandırdığı fikirdən irəli çıxmışdır. O, həm də yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, türk mifologiyasına, qədim türk dastanlarına da üz tutmuşdu. Şair dastanlarda keçən qəhrəmanları, o zamanlardakı əski türk tarixini yenidən dirçəltməyə çalışır, türklərin islamdan öncə də zəngin mədəniyyətə, heç bir başqa millətlərlə qaynayıb-qarışmayan bir mədəniyyətə malik olduğunu yenidən türklərə çatdırmağa can atırdı. Beləcə, Ziya Göyalp keçmişə arxalanan bir Türk renessansını həyata keçirmək istəyirdi. Poeziyada milli köklərə qayıdan şair 1913-cü ildən sonra qələmə aldığı şeirlərini yalnız heca vəznində yazmışdır. Məzmun etibarilə onun şeirlərini aşağıdakılara bölə bilərik:

Dastanvari şeirləri. Bu qrup şeirlərə Ziya Göyalpın Ergenekon, Yaradılış, Arslan Basat, Ötükən, Türkün tufanı kimi şeirlərini aid etmək olar. Adlarından da göründüyü kimi bu tərz şeirləri türk dastanlarından alınan mövzularda yazılıb.

Vətən mövzusunda yazdığı şeirləri. Balkan, Çanaqqala, Qurtuluş savaşı dövrünü əks etdirir. Bu qisimdən olan şeirlərində şair müharibə dövrünün qəhrəmanlarından, onların şücaətlərindən fəxarətlə bəhs edir.

Didaktik şeirlər də şairin yaradıcılığının böyük hissəsini əhatə edir. Bu şeirlər əsasən şairin publisistik fəaliyyətində əks olunan sosial mövzulara həsr olunub.

Uşaq şeirlərində şair körpələrə nəsihətlər verir, onları düzgün tərbiyələndirmək üçün nağıllara mürciət edir.

Ziya Göyalpın şeirləri üç kitabda toplanmışdır. Bu kitablar Qızıl Alma (1915), Yeni Həyat (1918), Altın İşıq (1923) kitablarıdır.

ƏDƏBİYYAT

BANARLI Nihat Sami (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim.
KUDRET Cevdet (1963). *Ziya Gökalp*, Ankara: TDK Yayınları.
ÜNAYDIN Rüşen Eşref (1985). *Diyorlar ki,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
KABAKLI Ahmet (1997). Türk Edebiyatı. Cild 3, İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.

“QUTADG‘U BILIG” VA “BOBURNOMA”DAGI MUSHTARAK LEKSEMALAR TAHLİLİ

Kutadgu Bilig ve Babürname'deki Ortak Sözcüklerin Analizi

Analysis of the common lexemes in “Kutadgu bilig” and “Baburnama”

Zulxumor XOLMANOVA[1]

Annotatsiya

“Qutadg‘u bilig” turkiy xalqlarning mushtarak yodgorligidir. Asarda turkiy tillarning fonetik, leksik, grammatik xususiyatlari o‘z ifodasini topgan. Asar leksikasining 80 foizini turkiy so‘zlar tashkil etadi. Arab va fors tillarining mavqeyi yuqori bo‘lgan, turkiy tillarga faqat so‘zlashuv tili sifatida qaralgan bir paytda turkiy tilda asar yozishgina emas, shu tilda nomlash ham muammo edi. Yusuf Xos Hojib har ikki jihatdan jasorat ko‘rsatdi: asarini nafaqat turkiy tilda nomladi, balki shu tilda yozdi. Bu bilan turkiy til mavqeyini yuksaltirish jarayonini boshlab berdi.

“Qutadg‘u bilig”dagi bir qator so‘zlar “Boburnoma”da ham uchraydi: иоган (chavgon): Chavgonni yaxshi o‘ynar edi (Бобурнома 1960: 70); ***ma’ǯun*** *(ma'jun) – opium dorilar aralashmasidan iborat pasta (Каримов 1972: 960), tinchlantiruvchi sifatida iste’mol qilingan. Qadimgi turkiy tilda “dorivor qorishma” sifatida qayd etilgan: ma’zun “лекарственная смесь” (Древне. 1959: 339); kuvvet ilвиі (Arat 1979: 321); gili maxtum; taryoqi foruq birliklari “ziddi zahar” tushunchasini ifodalagan: “gili maxtum”ni va taryoqi foruq”ni ezib ichtim (Древне. 1959: 377). Taryoq ziddi zahar sifatida qadimgi turkiy til manbalarida ham uchraydi: tirjaq “teriak, опиум, противоядие продивоядие против уксуса” (Древне. 1959: 563).*

“Boburnoma”dagi turkiy so‘zlar, fe’llar, narsa-hodisa nomlari ayni “Qutadg‘u bilig” matnidagi ma’nolarda qo‘llangan. “Qutadg‘u bilig”dagi so‘zlar o‘rniga “Boburnoma”da shu tushunchani ifodalagan o‘zlashma so‘zlar ishlatilgan. Masalan, ***čurnï*** *(churni) – surgi dori, turklar tomonidan qo‘llanadi (Древне. 1959: 157). Qamuγ türlüg otlar iδišči tutar, güvariš ya ma’cun ya čurnï qatar / Hamma turli dorilarni sharobdor saqlaydi, guvorish yo ma’jun, yo churni aralashtiradi (hozirlaydi) (Abdurrahmonov 2011: 2448).* ***Čurnï*** *(churni) o‘rniga “Boburnoma”da arabcha mustahil / mushil ishlatilgan: mustahil a.”yengillatuvchi, suradigan, yuvib ketadigan, me’dani tozalaydigan” (Навоий 424) dori: ...bu maraz uchun mustahil ham ichtim (Бобурнома 1960: 220). Bu dori mushil shaklida ham berilgan: mushil “surgi dori” (Назарова 1972: 88).*

“Qutadg‘u bilig” va “Boburnoma”ning morfologik xususiyatlarini monografik planda o‘rganish tarixiy morfologiyani muhim ma’lumotlar bilan boyitadi.

Kalit so‘zlar: *Qutadg‘u bilig”,“Boburnoma”, qiyosiy-tarixiy grammatika, mushtarak leksemalar, terminlar.*

Özet

Kutadgu Bilig Türk halklarının ortak anıtıdır. Esere Türk Lehçelerinin fonetik, sözlüksel ve gramer özellikleri yansımıştır. Eserdeki söz varlığının yüzde sekseni Türkçedir. Arapça ve Farsçanın çok değerli olduğu ve Türkçenin sadece konuşma dili olarak kabul edildiği bir dönemde değil eseri Türkçe yazmak, esere Türkçe bir isim vermek de çok zordu. Yusuf Has Hacib cesaret gösterdi: eserine Türkçe isim vermekle kalmadı, aynı zamanda eserini Türk Dilinde yazdı. Bununla Türkçenin statüsünü yükseltme sürecini başlatdı.

Babürname'de da Kutadgu Bilig'deki birçok kelime bulunur: iogan (chavgon) Chavgonni yaxshi o‘ynar edi (Бобурнома 1960: 70); ***ma’ǯun*** *(ma'jun) yatıştırıcı olarak kullanılan ilaçların karışımını (Каримов 1972: 960) içeren bir macundur. Eski Türkçede "tıbbi karışım" olarak geçmektedir: "tıbbi karışım" (Древне. 1959: 339); kuvvet ilвиі (Arat 1979: 321); gili maxtum; taryoqi foruq deyimleri “panzehir” anlamındadır: “Gili maxtum”ni va taryoqi foruq”ni ezib ichtim (Древне. 1959: 377). Tiryak, eski Türk kaynaklarında da "panzehir" anlamında kullanılmaktadır: tirjaq “teriak, panzehir” (Древне. 1959: 563).*

Babürname'deki Türkçe kelimeler, fiiller ve isimler Kutadgu Bilig'deki ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig'deki kelimelerin yerine Babürname'de bu kavramı ifade eden sıfatlar kullanır. Örneğin, čurnï (churni), Türkler tarafından kullanılan bir tür ilaçtır (Древне. 1959: 157). Qamuγ türlüg otlar iδišči tutar, güvariš ya ma’cun ya čurnï qatar / Tüm farklı ilaçlar şarap satıcıda saklanır, guvorish, macun veya chur ile karıştırır (Abdurrahmonov 2011: 2448). Babürname'de churni Arapça mustahil / mushil şekillerinde de kullanılmaktadır: mustahil a. “Mideyi rahatlatan, yıkayan, temizleyen bir ilaç” (Навоий 424): ... Ben de bu

[1] ToshDO‘TAU professori, filologiya fanlari doktori.E-mail: *zulxumor-uzmu@mail.ru*

hastalık için mustahil içtim (Бобурнома 1960: 220). Bu ilaç aynı zamanda muşil şeklinde de verilmektedir: muşil bir ilaçtır (Назарова 1972: 88).

Kutadgu Bilig ve Babürname'nin morfolojik özelliklerinin monografik olarak incelenmesi tarihi morfolojiyi için önemli bilgiler edinmemizi sağlar.

***Anahtar Kelimeler**: Kutadgu Bilig, Babürname, karşılaştırmalı-tarihsel gramer, ortak sözlükler, terimler.*

Abstract

"Kutadgu Bilig" is a common monument of the Turkic peoples. The play reflects the phonetic, lexical and grammatical features of the Turkic languages. Eighty percent of the vocabulary is Turkish. At a time when Arabic and Persian were highly valued and Turkic was considered only a colloquial language, it was difficult not only to write in Turkish, but also to name it in that language. Yusuf Khas Hajib showed courage in both ways: he not only named his work in Turkish, but also wrote in it. With this, the process of raising the status of the Turkish language began.

A number of words from "Kutadgu Bilig" are also found in "Boburnama": iogan (chavgon): Chavgon was well played (Бобурнома 1960: 70); ma'un (majun) is a paste containing a mixture of opium drugs (Каримов 1972: 960), used as a sedative. In the Old Turkic language, it is referred to as a "medicinal mixture": "medicinal mixture" (Древне. 1959: 339); kuvvet ilvii (Arat 1979: 321); gili maxtum; The units of tariq foruq expressed the concept of "anti-poison": I crushed "gili makhtum" and "tariq foruq" (Древне. 1959: 377). Tarjaq is also found as an antidote in ancient Turkic language sources: tirjaq "teriak, opium, antiviral antidote" (Древне. 1959: 563).

The Turkish words, verbs, and nouns in the "Boburnama" are used in the same sense as in the "Kutadgu bilig". Instead of the words in "Kutadgu Bilig", "Boburnama" uses adjectives that express this concept. For example, čurnï (churni) is a surgi drug used by the Turks (Древне. 1959: 157). Qamug holds a variety of horses, guwarish or majun or urni qatar / All different medicines are stored in wine, guwarish mixes or prepares either majun or chur (Abdurrahmonov 2011: 2448). O'rnigaurnï (churni) is replaced by the Arabic mustahil / mushil in "Boburnoma": mustahil a. "A medicine that relieves, rubs, washes, cleanses the stomach" (Навоий 424): ... I also drank mustahil for this disease (Бобурнома 1960: 220). This drug is also given in the form of mushil: mushil is a "surgi drug" (Назарова 1972: 88).

The monographic study of the morphological features of "Kutadgu Bilig" and "Boburnama" enriches the historical morphology with important information.

***Keywords**: "Kutadgu bilig", "Boburnama", comparative-historical grammar, common lexemes, terms.*

"Qutadg'u bilig"da ijtimoiy sohaning turli yo'nalishlariga doir tushunchalarni aks ettiruvchi leksik birliklar aks etgan: antroponimlar: Afrasıjab, Färidun, Faruq (Hazrat Umar laqabi), Nušin ravan; toponimlar: Qošγar, Mačïn, Čin, Balasaγun, Turkistan, Uč Ordu, Quz Ordu; etnonimlar: čigil, čin, jaγma, 'ad (Od payg'ambar qavmi); fitonimlar: azγan (tikonli buta), butïq (butoq), čičak (chechak), jïγač (daraxt), qajïŋ (qayin), qaranful (chinnigul); zoonimlar: adïγ, arqun (chopqir ot), arslan, böri (bo'ri), böka (ajdarho), čaγrï (lochin), esri (qoplon); bulaq (buloq), öküz (daryo), teŋiz (dengiz); teonimlar: aču (mangu padar – Allohga nisbatan), barat (rutba), čomaq (musulmon), ajat (oyat), namaz (namoz), fariza (farz), farišta (farishta); astronimlar: Erandiz (tarozi burji), Čadan (chayon burji), Arslan (arslon burji), Ja (qavs burji), Oŋay (Yupiter), Arzu (Merkuriy), Baqïrsoqun (Mars); harbiy terminlar: qalqan, qïlïč, qujaγ, bičäk, tuγ, bögda, baldu, tolum, turγaq, χajl, jatγaq, jortuγ, jadaγ, pusuγ, čerig, sü, erät; mansab-lavozim nomlari: vazir, qapuγ bašlar, idišči, aγïči, bitigči, elči; rang-tus bildiruvchi so'zlar: al, ala (ola), qïzïl, yašïl, jaγïz (qo'ng'ir), sarïγ; miqdor bildiruvchi so'zlar: altmïš (oltmish), beš, tört, avut (hovuch), eki, jetmiš, jüz, qirq; qarindosh-urug' nomlari: ög (ona), ini, ata, evči (xotin), kelin, tiši (ayol), küðägü (kuyov), qadin (kelinning otasi, qaynota); don mahsulotlari nomlari: arpa (arpa), buγday, evin (don, urug'), qavuq (kepak), tariq (tariq); aščï, avurta

(enaga), etükčï, jïlqičï (cho‘pon), tončï (tikuvchi, to‘nchi); baqïr (mis), altun, kümüš, erdäni (qimmatbaho tosh, xazina), temür; mato nomlari: barčïn, böz, cuz (shohi mato), aγï (qimmatbaho ipak mato), as (teridan qilingan kiyim), qasab (qalin mato); tana qismlarini ifodalovchi so‘zlar: bel, bod (bo‘y), bojun, boγuz, tü (soch tolasi), aδaq, aγiz (og‘iz), andam (tana, gavda), but, ernäk (barmoq), etüz (tana), joda (boldir), qorin (qorin), qol, qulaq, tirnaq; dori nomlari: ögüt (za’faronga bir necha xil ashyolar qo‘shib tayyorlanadigan dori), čurnï (surgi dori), güvariš (hazm qilishga yordam beruvchi dori), mitridus (murakkab tarkibli dori bo‘lib, yaratuvchisining nomi bilan atalgan), ma’ʒun (opium dorilar aralashmasidan iborat pasta), tarjaq (zaharlarga qarshi murakkab tarkibli dori), *urayun* (achchiq ta’mga ega bo‘lgan dori, zahar), *ötrüm* (surgi dori), *šalïsa* (har jihatdan manfaatli dori), *teräŋbin* (bo‘shatuvchi, tozalovchi dori); kun (sutka) qismlarini bildiruvchi so‘zlar: erti (ertalab), kündüz (kunduz), kečä (kechqurun), jarin (ertaga), keč (kechqurun), taŋ (tong); ichkilik va ichimlik nomlari: bör (sharob), fuqa (sharbat turi), güläb , qïmïz (qimiz), süt (sut), šaräb; ro‘zg‘or buyumlari nomi: bïčäk (pichoq), edär (egar), ešük (eshik), kigiz (kigiz), köznü (ko‘zgu); ozuqa nomlari: azuq (oziq), joγrut (qatiq), nuql (shirinlik), šakar, etmäk (non), tuz (tuz), qand (qand); o‘yin nomlari: nard (narda), šatranʒ, čoγan (chavgon); fan nomlari: händäsä (geometriya), saqïš (hisob-kitob, matematika), kimɟa (kimyo), nüʒum (astronomiya), tib (tibbiyot); harakatni ifodalovchi leksemalar: jel= (yelmoq), kigür (kiritmoq), maŋït (qadam tashlamoq, yurmoq), bar= (bormoq); holatni ifodalovchi leksemalar: erinẓlän (tinch holatda bo‘lmoq), sarčï (xotirjam bo‘lmoq, tinchlanmoq), sïγït (ho‘ngrab yig‘lamoq), kül (kulmoq); moliya-tijorat terminlari: tavar (narsa-buyum), satïγ (savdo-sotiq), aγïčï (xazinabon), sart (savdogar), jarmaq (pul); rasmiy hujjatlar bilan bog‘liq terminlar: davat (siyohdon), käγid (qog‘oz), bitig (xat, maktub), bitigči (kotib, mirza); ijtimoiy-siyosiy terminlar: bodun (xalq), sijasät, qaršï (saroy, qasr), musallat (hukmronlik), rijasät (boshqaruv, rahbarlik); mavhum tushunchalarni bildiruvchi so‘zlar: ‘adl (adolat), arzu, öfkä (g‘azab), sevinč, kevänč (quvonch), muŋluγ (qayg‘uli); shaxs xususiyatlarini bildiruvchi so‘zlar: baγïrsaq (mehribon), ersïg (mard), arïγ (pok), umdučï (tamagir), ersal (o‘zgaruvchan) (Холмурадова 2019).

“Qutadg‘u bilig”da turkiy leksikaning keng imkoniyatlari, tushunchalarning darajalab ifodalanishi namoyon bo‘lgan. Turkiy tillardagi hayvon nomlari yuzasidan olib borilgan ishlar, jumladan, A.M.Sherbak tadqiqotlari shuni ko‘rsatadiki, zoonimlar hayvonlar yoshi, jinsi va zotiga qarab xilma-xil bo‘ladi. Bunday farqlanish faqat xo‘jalik ishlarida foydalaniladigan hayvonlarda kuzatilishi, boshqa hayvonlarda bunday toifalanish uchramasligi ta’kidlangan. (Историческое, 1961: 5). Zoonimlarning toifalanishi “Qutadg‘u bilig”da o‘z aksini topgan. Asarda otning yoshiga, jinsiga ko‘ra turlarini nomlovchi leksemalar uchraydi: keväl (yo‘rg‘a ot), bögtäl (orqa sag‘risi keng ot), arqun (yovvoyi otdan qochgan xonaki baytal bolasi; chopqir ot). Jumladan, asarda keltirilgan адгпг zoonimi “yetuk erkak ot” ma’nosini bildirib, qadimgi turkiy tildagi “betoqat bo‘l-” ma’nosini anglatgan ay- fe’lidan (Ўзбек тилининг этимологик луғати 2000: 108). –gïr qo‘shimchasi bilan yasalgan, “betoqat, gijing, o‘ynoqi, qiziqqon” ma’nosini bildirgan. Keyinchalik bu sifat otga

ko‘chib, shunday xususiyatli erkak otni anglata boshlagan (Ўзбек тилининг этимологик луғати 2000/I: 25]. Bögtäl zoonimi bugungi kunda *baytal* shaklida ishlatiladi. *Baytal* “qisir qolgan urg‘ochi ot” (Ўзбек тилининг этимологик луғати 2000/I: 38). *Käväl tazï büktäl tarï arqunï, aqur toldï tolmas bu suqluq qanï* / Arabiy tulporlar, sag‘risi keng otlar, yaydoq arg‘umoqlar bilan og‘iling to‘lgan, (lekin) bu suqlik hirsi (hech) to‘lmaydi (Abdurahmanov 2011: 5256).

“Qutadg‘u bilig”da umumiy ma’noda “hayvon” tushunchasini bildiruvchi *yılqı* so‘zi uchraydi. Bu so‘z hozirga qadar turli semantik jarayonlarini bosib o‘tdi. Mahmud Koshg‘ariyning “Devonu lug‘otit turk”ida *yılqı* “hayvonlar to‘dasi” ma’nosida izohlangan (Кошғарий, I, Ўзбек тилининг этимологик луғати; III: 34). “Boburnoma”da “otlar to‘dasi” ma’nosini bildirgan. *Yılkı* terminining etimologiyasi (“yig‘moq”, “birlashtirmoq” so‘zidan – G.Vamberi) ham so‘z semantikasidagi umumlashtiruvchi semaga asoslanadi. *Yılqı* “bir joyga to‘pla” ma’nosidagi *yıl-* fe’lidan *-qı* affiksini qo‘shish orqali yasalgan (Севортян, IV 1974: 282]: *yıl-+qı=yılqı> yılqı.* Bu ot aslida “keng o‘tloqda erkin harakatlanib yuruvchi hayvonlar to‘dasi”ni anglatgan (Щербак 1961: 156). Eng qadimgi manbalarda, asosan, “qoramol” tushunchasini ifodalagan. (Базарова 12). Hozirda so‘z semantik strukturasida ma’no torayishi yuz bergan, faqat “otlar to‘dasi” ma’nosi anglashiladi. So‘zlashuv uslubida metonimiya asosidagi ma’no ko‘chishi natijasida “ot” (Ўзбек тилининг этимологик луғати, I 2000: 348) tushunchasini ham bildiradi. Hozirgi turkiy tillarda ozarb. *ılğı;* tuva, xak. *ılğı*; yoq. *sılğı*; olt. *jılkı* “hali yugurtirilmagan ot” (Щербак 1961: 84) so‘zlari uchraydi.

“Qutadg‘u bilig” leksikasidagi ayrim so‘zlar hozirgi turkiy tilllarda fonetik o‘zgarishlar bilan ishlatiladi: *Jaγa tursu jaγmur jazïlsu čečäk qurumïš jïγačdïn salïnsu küẓäk* / Yomg‘ir yog‘aversin, gullar ochilsin, qurigan (ya’ni “yalang‘och”) daraxtlardan yaproq chiqsin (Abdurahmonov 2011: 114). Baytda keltirilgan, “bulutlardan suv tomchilari holida tushadigan, yog‘adigan yog‘in” (Ўзбек тилининг этимологик луғати, III 2000: 36) ma’nosini anglatgan **jarmur** leksemasi qadimgi turkiy tilda “osmondan yog‘in shaklida tushib tur-“ ma’nosini anglatgan **yag‘-** fe’lidan ***-mur*** qo‘shimchasi bilan yasalgan (Севортян, IV 1974: 57). Mahmud Koshg‘ariyda ***jamrur*** shaklida ham kelgan (Кошғарий-III, 1960: 38; 1963: 89, 231). Hozirda tovush almashish hodisasi tufayli bu so‘z o‘zbek tilida “yomg‘ir” tarzida yoziladi. Metatezaga uchragan so‘zning asl shaklini tiklash leksemaning *jar=* fe’lidan *-mur* ot yasovchi qo‘shimchasi orqali shakllanganini asoslaydi. Bu qo‘shimcha hozirda iste’moldan chiqqan hamda so‘z tarkibida yaxlitlanib qolgan.

“Bilim, kasb, ish va shu kabilarni o‘zlashtirmoq, egallamoq, bilib olmoq” ma’nosi **ögrän** leksemasi bilan ifodalangan: *Sen ajmïš bu sözlär kim ögränsälär, aẓun ičrä bulγaj tiläk arzular* / Sen aytgan bu so‘zlarni kim (lar) o‘rgansalar, dunyo ichra tilak-orzularini topadilar (Abdurahmanov 2011: 4577). Asarda ög (bilim, aql-zakovat) asosidan yasalgan *ögä* (donishmand, dono, olim), *ögälik* (donishmandlik), *öglüg* (aqlli), *ögrät* (o‘rgatmoq) kabi derivatlar qo‘llangan. Mahmud Koshg‘ariyda ög leksemasi haqida shunday ma’lumot bor: ög – aql va ziyraklik. Shuning uchun yoshi ulug‘ va aqllilarga *ögä* laqabi beriladi. Bu so‘z o‘rta yoshga yetib ulg‘aygan har bir hayvonga nisbatan ham

ishlatiladi: shuningdek to‘rt yoshdan oshgan otlarga *ög at* deydilar (Кошғарий-I, 1960: 82). Hozirgi o‘zbek adabiy tilida bu so‘z o‘*rganmoq* shaklida ishlatilib, fuziya (o‘zak va qo‘shimchalar chegarasining sezilmay qolishi) hodisasini aks ettiradi.

Keyingi davrlarda yaratilgan manbalarda ham “Qutadg‘u bilig”dagi fonetik, morfologik, leksik xususiyatlar ifodalangan. Alisher Navoiyning “Saddi Iskandariy” dostoni g‘oyasi va mazmuni jihatidan “Qutadg‘u bilig”ga yaqin turadi. Bu asarlarda tasvirlangan adolatli shoh g‘oyasi, qahramonlar munosabatida shart qo‘yish epizodlari o‘xshaydi.

“Qutadg‘u bilig” va “Boburnoma”da morfologik jihatdan muvofiq keluvchi o‘rinlar juda ko‘p. G.F.Blagova “Boburnoma” materiallariga asoslanib, XV asr eski o‘zbek adabiy tili grammatik tizimini o‘rganishga qaratilgan tadqiqotini yaratdi (Благова 1954). “Boburnoma”ning ayrim morfologik xususiyatlarini qiyosiy-tarixiy planda tahlil qildi. (Благова 1970: 32 – 39; Благова 1963: 45-50). Uning “Boburnoma” materiali asosidagi izlanishlari xorijda ham e’tibor topdi. 1965 yilda Chexoslovakiyada nashr etilgan to‘plamda “Boburnoma”dagi ayrim morfologik shakllarning uslubiy-sinonimik xususiyatlari tahliliga oid maqolasi e’lon qilindi (Назарова 1979: 10).

“Qutadg‘u bilig” matnida **-oq** kuchaytiruv-ta’kid yuklamasi uchraydi: *Seŋä-oq törütmädi teŋri tamuг seŋä ajmadï bu azabïг qamuг* / Tangri do‘zaxni sengagina yaratmagan, bu barcha azoblarni senga, deb aytmagan (Abdurahmanov 2011: 3289).

Bu yuklama “Boburnoma”da ko‘p ishlatilgan: *Ko‘p el ot ustida - o‘q tong otturdilar* (Бобурнома 1960: 257).

Hozirgi affiksal morfemalardan ayrimlari tarixiy so‘z shakllari ko‘rinishida uchraydi. Jumladan, til tarixiga oid lug‘atlarda ((Кошғарий-I, 1960: 73; II 1960: 142; (Севортян, IV 1974: 437-438) *–o‘q* so‘zining otlik ma’nolari (*o‘q, uy o‘qi, o‘q yilon* va b.) va uning yuklama vazifasi (fe’llarda ta’kid bildirishi, “holga yaqin ma’no beruvchi qo‘shimcha” ekanligi) tilga olingan-u, uning belgi bildirish xususiyati qayd etilmagan. Aslida esa *o‘q* so‘zining leksik ma’nosida belgi anglatish xususiyati birlamchi, otlik ma’nosi va yuklamalik vazifasi keyingi hodisalardir. ... *-o‘q, -oq/-yoq* yuklamasi shu shakldagi mustaqil so‘zdan – bu so‘zning nutqdagi o‘rniga –uning belgi anglatishi bilan bog‘liq holda kelib chiqqan (Исҳоқов 1993: 141) *O‘q* leksemasi semantikasidagi o‘zgarishlar o‘zbek tili tabiatiga xos grammatizatsiya hodisasi mohiyatini yoritishga xizmat qiladi.

«Qutadg‘u bilig»da ishlatilgan, XVI asr manbalarida, xususan, “Boburnoma”da hamda hozirgi o‘zbek tilida ayrim fonetik o‘zgarishlar bilan qo‘llanayotgan leksik birliklar so‘z tarkibidagi struktur-grammatik jarayonlar haqida ham ma'lumot beradi. Fonetik o‘zgarishlar leksemalar etimologiyasini aniqlashga, so‘zning tarixiy fonetik shaklini tiklashga, fonetik qonuniyatlarning mohiyatini yoritishga xizmat qiladi. Fonetik o‘zgarishlar tovush tushishi yoki ortishi, o‘zak va qo‘shimcha chegarasining sezilmay qolishi, singarmonizm qonuniyatining buzilishi bilan belgilanadi.

“Qutadg‘u bilig” turkiy xalqlar ma’naviyati, madaniyati tarixini o‘rganishda muhim ahamiyatga ega. Asarda ilgari surilgan odil shoh, adolatli tuzum, inson erki, aqli, qudrati, mamlakatni boshqarish, rahbarlik fazilatlari, bilim va beklikning mushtarakligi, bilimning qadri kabi masalalar bugungi kun uchun ham o‘z qiymatini yo‘qotgani yo‘q. Bu esa “Qutadg‘u bilig” haqiqatlarining boqiyligidan dalolat beradi.

Foydalanilgan Adabiyotlar Ro‘yxati

ABDURAHMONOV G‘. (2011). To‘xliyev B., Rustamov A., Dadaboyev H. Qutadg‘u bilig. I,II jildlar. – Toshkent: Jahon print.

ARAT Resid Rahmeti (1979). Kutadgu bilig (index). Istanbul.

Аттуҳфатуз закияту филуғатит туркия. (1968). – Тошкент.

БАЗАРОВА Д. Х.(1990). Названия лощадей // Базарова Д.Х., Шарипова К.А. Развитие лексики тюркских языков Средней Азии и Казахстана. – Тошкент: Фан.

БЛАГОВА Г.Ф. (1954). Характеристика грамматического строя староузбекского литературного языка XV века по Бабурнаме. Дисс. …канд. филол. наук.-М.

БЛАГОВА Г.Ф. (1970). “Кутадгу-билиг”, “Бабурнаме” и методика историко-лингвистического сопоставления // СТ. –Баку. №4.

БЛАГОВА Г.Ф. (1963). XV – XVI асрлар эски ўзбек адабий тилидаги кўмакчилар ҳақида //Ўзбек тили ва адабиёти.-Тошкент, 1963. -№3.

БЛАГОВА Г.Ф. (1965). Формы пассива, представленные в “Бабур-наме” и особенности их синтактико-стилевого использования // Сборник “Asian and African Studies” I. Bratislava, 1965.

Бобур Заҳириддин Муҳаммад. Бобурнома. (1960). -Тошкент: Фан.

Древнетюрксий словарь. (1959).-Л.

Историческое развитие лексики тюркских языков. Введение. (1961).-М.

ИСҲОҚОв Ф., Шаҳобиддинова Ш., Раҳматова Ҳ. (1993). Бобур асарларида -ўқ юкламаси ва унинг генезисига оид. Бобур ва ўзбек миллий маданияти тараққиётининг айрим масалалари. – Андижон.

КАРИМОВ Қ. (1972). Қутадғу-билиг. Транскрипция ва ҳозирги ўзбек тилига тавсиф. –Тошкент: Фан.

Маҳмуд Кошғарий. (1960, 1963). Девону луғотит турк.- I –III том.

Навоий асарлари луғати. П. Шамсиев таҳрири остида. -Тошкент.

НАЗАРОВА Х. (1972). Заҳириддин Муҳаммад Бобур асарларининг изоҳли луғати.-Тошкент.

НАЗАРОВА Х. (1979). Особенности синтаксического строя узбекского литературного языка конца XV− начала XVI в. -Ташкент: Фан, 1979.

СЕВОРТЯН Э.В. (1974). Этимологический словарь тюрских языков. -М.

ХОЛМУРАДОВА М. (2019). “Қутадғу билиг” лексикаси. Филол. фан. фал. док.-ри (PhD). –Тошкент.

ЩЕРБАК А.М. (1961). Названия домашных и диких животных. Историческое развитие лексики тюркских языков. –М.: Акад. Наук.

Ўзбек тилининг этимологик луғати. (2000). –Тошкент: Университет.

Ўзбек тилининг изоҳли луғати. (2006-2008). –Тошкент: Ўзбекистон Миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти. 2006. I −680 б.; II− 672 б.; III − 688 б.; IV - Тошкент, 2008. -608 б.; V – 592 б.

“QUTADG‘U BILIG”DA TIBBIYOTGA DOIR TUSHUNCHALAR

Kutadgu Bilig'de Tıp Kavramları

Concepts of medicine in “Kutadgu bilig”

Mushtariy XOLMURADOVA[1]

Annotatsiya

“Qutadg‘u bilig” leksikasining mazmun-mohiyati, avvalo, uning nomida o‘z ifodasini topadi. “Qutadg‘u bilig” bo‘yicha tadqiqot olib borgan turkologlar asar nomini turlicha tabdil va tarjima qiladilar.“Qutadg‘u bilig” – qomusiy asar (Yusuf os Xojib 1972: 3).

Unda bir qator sohalarni bilishga oid ma’lumotlar o‘z ifodasini topgan. Shuning uchun ham asar keng miqyosda, o‘nlab millatlar tomonidan mutolaa qilinmoqda. “Qutadg‘u bilig”dek noyob asarni omma e’tiboriga yetkazishda sharqshunos Valizoda, Muhammad eshon Lolaresh, Abdurauf Fitratning hissasi katta.

Bir qator tadqiqotlar “Qutadg‘u bilig”ni nashr ettirish, ilmiy-tanqidiy matnini tayyorlash bilan bog‘liq. Q.Karimov birinchilardan bo‘lib “Qutadg‘u bilig”ni hozirgi o‘zbek tiliga tabdil qilishdek mashaqqatli vazifani bajardi. “Devonu lug‘oti-t-turk”, “Hibatu-l- haqoyiq”, “Qutadg‘u bilig” asarlarini o‘z ichiga jamlagan “Qadimgi turkiy til lug‘ati”ni nashr ettirdi. Turk olimi Reshid Rahmeti Arat 1979-yilda “Qutadg‘u bilig” asarining matnini (birinchi nashr 1947-yilda e’lon qilingan) va indeksini ommaga taqdim qildi. Olimning tadqiqotlari asar bo‘yicha olib boriladigan ilmiy tadqiqotlar uchun muhim manba bo‘lib xizmat qiladi.

Qayd etilganidek, “Qutadg‘u bilig” leksikasi muallif mahorati, mavzu talabiga ko‘ra ijtimoiy hayotning turli sohalariga doir tushunchalarni aks ettiruvchi so‘zlarni qamrab olgan. Asar leksikasi o‘ttiz ikki mavzuviy guruhga oid so‘zlarni jamlagan. Ulardan eng faol qo‘llanganlari quyidagilar: ijtimoiy-siyosiy terminlar: mansab va lavozimni ifodalovchi terminlar (ayïči, bitigči), diplomatiya terminlari (elčï, yumušči); harbiy terminlar (yatγaq, pusuγ); savdo-sotiq terminlari (satïγ, aγïčï); tibbiy terminlar (mitridus, čurnï); antroponimlar (Afrasiyab, Faridun); oziq-ovqat va ichimlik nomlari (lewäš, etmäk). Har bir semantik guruh bir necha kichik leksik-semantik guruhni o‘z ichiga oladi. Masalan, antroponimlar payg‘ambarlar nomlari: Muhammad (s.a.v.), Muso, Sulaymon, Iso, Nuh; xalifalar nomlari: Atiq, Faruq, Usman, Ali (Haydar); hukmdorlar nomlari: Afrasiyab, Zahhok; asar qahramonlari nomlari: Küntuγdï, Aytoldï, Ögdülmiš, Odγurmiš; avliyolar nomi: Luqman kabilarga ajratildi.

Ushbu maqolada asar matnida alohida o‘ringa ega bo‘lgan tibbiy terminlar haqida so‘z yuritamiz.

Kalit so‘zlar: *"Qutadg‘u bilig", tibbiyotga doir tushunchalar, tibbiy terminlar, dori nomlari, etimologiya.*

Özet

Kutadgu Bilig eserinin özü, her şeyden önce adına yansır. Kutadgu Bilig'i inceleyen Türkologlar, eserin adını farklı şekillerde açıklamaktadırlar. Kutadgu Bilig bir ansiklopedidir(Yusuf os Xojib 1972: 3).

Çok çeşitli konuları kapsar. Bu yüzden kitap asırlardır dünya halkları tarafından büyük bir merakla okunmaktadır. Oryantalist Valizoda, Muhammad Eşan Lolaresh ve Abdurauf Fitrat, Qutadgu Bilig gibi eşsiz bir eserin halka ulaşmasında önemli katkılarda bulundular.

Kutadgu Bilig'in yayımlanması ve bilimsel-eleştirel metninin hazırlanması ile ilgili çok araştırmalar bulunmaktadır. Kutadgu Bilig'i günümüz Özbekçesine çevirmek gibi zor bir işi ilk yapanlardan biri Kerimov'du. *Divanü Lugati't-Turk*, *Atabetü'l-Hakayık* ve Kutadgu Bilig'i analiz ederek Eski Türkçe Sözlüğü yayımladı. 1979'da Türk bilim adamı Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig'in (ilk olarak 1947'de yayınlanmış) metnini ve dizinini yayınladı. Bu araştırma eserle ilgili başka bilimsel araştırmalar için önemli bir kaynak oldu.

Kutadgu Bilig'in söz varlığında yazarın sanatını yansıtan kelimelere, sosyal hayatın farklı alanlarına ait kavramlara yer verilmektedir. Eserin söz varlığı otuz iki tematik gruba ait kelimeleri içermektedir. Bunlardan en aktif olarak kullanılanları şunlardır: sosyo-politik terimler: kariyer ve pozisyonu ifade eden terimler *(aγïči, bitigči),* diplomatik terimler *(elčï, yumušči);* askeri terimler *(yatγaq, pusuγ);* ticaret terimleri (saïg, agïčï); tıbbi terimler *(mitridus, čurnï)*; antroponimler (Afrasiyab, Faridun); yiyecek ve içecek isimleri (lewäš, etmäk). Her semantik grup, birkaç küçük sözlüksel-anlamsal grup içerir. Örneğin antroponimler, peygamberlerin isimleridir: Muhammed (sav), Musa, Süleyman, İsa, Nuh; halifelerin isimleri: *Atiq, Faruq,*

[1] Dr. ToshDO‘TAU katta o‘qituvchisi. E-mail:mushtariy-uzmu@mail.ru

Usman, Ali (Haydar); hükümdarların isimleri: Efrasiyab, Zehhak; eser kahramanlarının isimleri: *Küntuγdï, Aytoldï, Ögdülmiš, Odγurmiš;* azizlerin isimleri: Lokman vs.

Araştırmamızda eser metninde özel bir yeri olan tıbbi terimleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, tıp kavramları, tıp terimleri, ilaç adları, etimoloji.

Abstract

The essence of the lexicon "Kutadgu bilig" is first of all reflected in its name. Turkologists who have done research on "Kutadgu bilig" have changed the name of the work in different ways (Yusuf os Xojib 1972: 3).

"Kutadgu Bilig" is an encyclopedia. It covers a wide range of topics. That is why the book is widely read by dozens of nations. Orientalist Valizoda, Muhammad Eshan Lolaresh and Abdurauf Fitrat have made a significant contribution to bringing such a unique work as "Kutadgu Bilig" to the public.

A number of researches are connected with the publication of "Kutadgu bilig" and the preparation of a scientific-critical text. Karimov was one of the first to carry out the difficult task of translating "Kutadgu Bilig" into modern Uzbek. He published the "Divanu lugati-t-turk", "Hibatu-l-hakayik", and "Kutadgu Bilig", the Ancient Turkic Dictionary. In 1979, Turkish scholar Reshid Rahmeti Arat released the text and index of "Kutadgu Bilig" (first published in 1947). The scientist's research is an important source for scientific research on the work.

It was noted that the vocabulary of "Kutadgu bilig" includes words that reflect the author's skill, the concept of different areas of social life, as required by the topic. The vocabulary of the work includes words belonging to thirty-two thematic groups. The most actively used of them are: socio-political terms: terms denoting a position and position (agiči, bitigči), diplomatic terms (envoy, worker); military terms (bed, ambush); trade terms (satïg, agïčï); medical terms (mitridus, čurnï); anthroponyms (Afrasiyab, Faridun); names of food and drink (lewäš, etmäk). Each semantic group contains several small lexical-semantic groups. For example, anthroponyms are the names of the prophets: Muhammad (saas), Moses, Solomon, Jesus, Noah; names of caliphs: Atiq, Farooq, Usman, Ali (Haydar); names of rulers: Afrasiyab, Zahhok; Names of heroes: Kuntugdi, Aytoldi, Ogdulmish, Odgurmish; names of saints: Luqman et al.

In this article, we will talk about medical terms that have a special place in the text of the work.

Keywords: "Kutadgu bilig", medical concepts, medical terms, drug names, etymology.

Xinjiang tibbiyot universitetining olimlari "The origins of Uyghur medicine: Debetes and perspectives" (Uyg'ur tibbiyotining kelib chiqishi: munozaralar va istiqbollar) mavzusida maqola e'lon qilishdi. Maqolada Uyg'ur tibbiyotining kelib chiqishi ko'p asrlik tarixga bog'liq ekanligi, uning shakllanishida "Devonu lug'otit turk" va "Qutadg'u bilig" asarlarining o'rni beqiyosligi haqida qiziqarli mulohazalar bayon etilgan (Abu Ali İbn Sino 1992: 217-226). Demak, "Qutadg'u bilig" turkiy xalqlar tibbiyotiga doir ma'lumotlar qayd etilgan ilk manba hisoblanadi.

"Qutadg'u bilig"dagi tibbiyotga oid tushunchalarni ifodalovchi terminlarni quyidagicha guruhlash mumkin.

Tibbiyot bilan shug'ullanuvchi shaxs otlari. Asar matnida tibbiyot bilan mashg'ul shaxs otlari o'z aksini topgan. Chunonchi, *otačï* "tabib, davolovchi" ma'nosini bildirgan: *Olarda birisi otačï turur, qamuγ ig toγaqa bu emči erur /* Ulardan biri tabib(lar)dir, hamma kasallik, ruh og'irligiga ular emchilardir" (Yusuf Xos Xojib 1972: 157). *Otačï* sof turkiy so'z bo'lib, *ota=* "davolamoq" fe'liga -čï shaxs oti yasovchi qo'shimcha qo'shish orqali yasalgan. "Devonu lug'otit turk"da ham *otačï* "davolovchi, tabib" ma'nosida qayd etilgan (Koshg'ariy-I 1960: 299).

Asarda tabiblarga nisbatan *emči* termini ham qo'llangan. *Emči*lar barcha kasallik va ruh og'riqlariga davo bo'ladigan shaxslar sifatida e'tirof etilgan. "Davo, muolaja" ma'nosidagi *em* so'ziga *-čï* shaxs oti yasovchi qo'shimchasini qo'shish orqali "davolovchi kishi" ma'nosidagi so'z yasalgan. *Emči (emchi)* hozirgi o'zbek tilida ham ishlatiladi. Izohli lug'atda ushbu so'zning ikki

ma'nosi qayd etilgan:1. Emlovchi tabib. 2. Emi-dimi, duo, qoqiq-suquqlar bilan davolovchi tabib (ЎТИЛ-V 2006-2008: 38).

Emči (emchi) bugungi kunda, asosan, shevalarda izohli lug'atda qayd etilgan ikkinchi ma'noda qo'llanadi. "Xalqona usul, amallar bilan davolovchi tabib" tushunchasini ifoda etadi. *Em* so'zi ham so'zlashuv uslubida ishlatiladi, "davo, shifo" ma'nosinini bildiradi.

Asar matnida "tabib", "davolovchi shaxs" tushunchasini bildirish uchun shu ma'nodagi terminlarning birgalikda qo'llanish holati ham kuzatiladi: *otačï emči, otačï baχšï, otačï ḥakim* (Древне. 1969: 373). *Otačï va emči* istilohlarining sinonimligini *otačï emči* so'zlarining juft holda kelishi ham tasdiqlaydi.

Dorishunos, dorivor giyohlardan dori tayyorlovchi *iδišči* shaxs oti bilan anglashilgan: *Qamuγ türlüg otlar iδišči tutar /* Hamma turli dorilarni dorishunos saqlaydi (hozirlaydi) (Yusuf Xos Xojib 1972: 66). Iδišči leksemasi hozirgi o'zbek adabiy tilida ishlatilmaydi. Analogiya tarzdagi yasama so'z sifatida uchrashi mumkin, ammo "Qutadg'u bilig"dagi ma'noni bildirmaydi. *Iδišči* dori tayyorlashda ishlatiladigan iδiš "idish" leksemasidan metonimiya asosida yuzaga kelgan.

Dori nomlari. Asarda turli dori nomlari va ularning qanday kasalliklarga qarshi qo'llanilishi haqida ma'lumotlar berilgan. Yusuf Xos Hojib tomonidan qayd etilgan dori nomlari farmatsevtika rivoji, dori turlari, davolash usullari borasida ma'lumot beradi.

Asarda *ot* so'zi *em* bilan birgalikda qo'llanib, "giyoh, dorivor o'simlik" tushunchalarini bildirgan. Mahmud Koshg'ariy lug'atida ham *ot* so'zi "dori" ma'nosida qayd etilgan (Koshg'ariy-.I 1960: 71). *Yem* yasamasi bilan juftlikda (*ot yem*) "ovqatga solinadigan ziravor, dorivor" ma'nosini ifodalashga yo'naltirilgan.

Doston matnida qo'llangan **uraγun** "achchiq ta'mga ega bo'lgan dori, zahar" ma'nosini bildirgan: *Beδüg bir bičäkig eligdä tutar, solïndïn uraγun oŋïndïn šakar* – Qo'lida ulkan bir pichoq tutgan, so'l tomonida – urag'un (bir xil dori), o'ngida esa shakar (sharbat) (Yusuf Xos Xojib 1972: 33). «Drevnetyurkskiy slovar»da *uraγun* "hind dorilaridan birining nomi, qaynoq sharbat" ma'nosida izohlangan (Древне. 1969: 614). R.Arat bu dorini *Hindistandan gelen bir ilâč* (Hindistondan kelgan bir dori) deb izohlaydi (Arat 1979: 497). Mahmud Koshg'ariy lug'atida "kasallarga qo'llanadigan hindcha bir dori" sifatida ta'riflangan (Koshg'ariy-I 1960: 156). Baytda keltirilganidek, zo'rlik va zulm ko'rgan inson hukmdorning dargohidan adolat topsa, shakardan, shirinlikdan bahra oladi. Zo'ravon va zolim, to'g'rilikdan mosuvo kishilar urag'un, ya'ni zahar ichishga mahkumdir. Hukmdorning adolatli siyosatidan zolimlar urag'un ichgandek aziyat chekadi. Yuqoridagi baytda *uraγun* majoziy ma'noda qo'llanib, Kuntug'di eligning adolat haqidagi fikrlarini asoslashga, yomonlarning jazoga muqarrar ekanligini ta'kidlashga xizmat qilgan.

Asarda ta'kidlanishicha, Oyto'ldi kasallikka chalinganda tabiblar unga qon oldirishni tavsiya qilishgan. Ayrim tabiblar surgi dori – **ötrüm** ichishni maslahat berganlar: *Qayu aydï ötrüm ičirgü keräk, özi qatmïš emdi bošutγu keräk* – Ba'zilari aytdilar: surgi ichirish lozim, ichi qotibdi, endi ichni

yumshatish kerak (Yusuf Xos Xojib 1972: 45). *Ötrüm* «Drevnetyurkskiy slovar»da "kuchsizlantiruvchi" ma'nosida qayd etilgan ((Древне. 1969: 393). Bu so'z *öt*= "o'tmoq, ketmoq" fe'lidan hosil qilingan. Ushbu leksema Mahmud Koshg'ariy devonida ham "surgi dori" ma'nosida qayd etilgan (Koshg'ariy-I 1960: 131).

Šalïsa, taryaq so'zlari ham "bemorni davolash uchun beriladigan dori" ma'nosini ifodalagan: *Keräk qat šalïsa keräk taryaq et, keräk Mitridus qat ya čurnï ögit* – Ista shaliso ishlat, ista taryoq iste'mol qil, ista Mitridus ishlat yoki churni, o'git iste'mol qil (Yusuf Xos Xojib 1972: 45). *Šalïsa (shaliso)*–har jihatdan manfaatli dori (Abu Ali İbn Sino 1992: 29). *Taryaq (taryoq)* – zaharlarga qarshi murakkab tarkibli dori (Abu Ali İbn Sino 1992: 234). Baytda keltirilgan *mitridus, čurnï, ögit* kabi leksemalar ham dori nomlarini bildirgan. **Mitridus** – murakkab tarkibli dori bo'lib, yaratuvchisining nomi bilan atalgan (Abu Ali İbn Sino 1992: 235). Bu tibbiy termin metonimiya asosida yuzaga kelgan bo'lib, atoqli ot turdosh otga aylangan. «Drevnetyurkskiy slovar»da *mitridus* "dori qorishmasi nomi" deb izohlangan (Древне. 1969: 338).

Ögit "za'faronga bir necha xil ashyolar qo'shib tayyorlanadigan dori"ni bildirgan. *Guvariš, ma'ʒun* dorivor giyohlardan tayyorlanadigan dori nomlarini ifoda etgan. *Güvariš (guvorish*) – ovqat hazm qiladigan dori. R.Arat *guvariš*ni "hazm qilishga yordam beradigan narsalar" deb izohlaydi [8,184]. **Ma'ʒun** *(ma'jun)* – opium dorilar aralashmasidan iborat pasta (Yusuf Xos Xojib 1972: 41). *Ma'jun* arabchadan olingan (lekarstvennaya smes – (Древне. 1969: 339); R.R.Arat o'zlashmaning "quvvat dorisi" ma'nosini ifodalashini aytgan [8,321]. *Ma'jun* Alisher Navoiy asarlarida ham qo'llangan: *Kishikim bo'lmag'ay ma'junu qandining xaridori, oning hangomasi birla tuzalmas hech bozori* ("Mahbubul-qulub", XIII, 25; ANATIL, II, 270).

Čurnï surgi dori sifatida turklar tomonidan qo'llangan (Древне. 1969: 157): *Qamuγ türlüg otlar iδišči tutar, guvariš ya ma'ʒun ya čurnï qatar* – Hamma turli dorilarni sharobdor saqlaydi, guvorish yo ma'jun, yo churni aralashtiradi (hozirlaydi) (Yusuf Xos Xojib 1972: 107). Mahmud Koshg'ariy mazkur sanskritcha o'zlashmani "turk tabiblari tomonidan yasaladigan surgi dori" deb izohlaydi [6, I, 408].

Teräŋbin "bo'shatuvchi, tozalovchi dori" tushunchasini ifodalagan: *Sarïγï kučänmiš bolur e bögü, özini bašutγu teräŋbin yegü* – Safrosi kuchaygan bo'ladi ey dono, o'zini bo'shatishi, terangbin iste'mol qilishi kerak (Yusuf Xos Xojib 1972: 216). Teräŋbin (tarangbin) – yaproqda paydo bo'ladigan shira, surgi dori sifatida foydalaniladi (Yusuf Xos Xojib 1972: 216); Alisher Navoiyning "Layli va Majnun" dostonida bu leksema *tarantabin* shaklida "yantoq shakari"ni ifodalagan: *Ich qabz topar tarantabindin, safro ortar sikanjabindin*. Baytning ikkinchi misrasida qo'llangan *sikanjabin* "sirka murabbo"ni anglatgan.

Inson tabiati, organik mavjudot sifatidagi xususiyatlarini ifodalovchi so'zlar. Yusuf Xos Hojib qadimgi Gretsiya va O'rta Osiyoning mashhur olimlari kabi olam to'rt unsur – o't, suv, havo va tuproq yoki issiq, sovuq, ho'l va quruqdan iborat, degan falsafiy qarashni ilgari suradi. U

insonning sihati, yoshi, ovqatlanishi va jismoniy tarbiyasi haqida ham qimmatli mulohazalar bildiradi. Kishi yoshiga qarab harakat qilmog‘i, ovqat turlarini tanlamog‘i, o‘z organizmini suv, jismoniy tarbiya bilan chiniqtirib bormog‘i lozimligi, bu bilan kasalliklarning oldini olishi mumkinligi, bemor o‘z kasalini dori bilangina emas, balki parhyez tutish bilan ham davolashga intilishi kerakligini ta'kidlaydi (Маллаев 1976: 127). Muallifning tibbiyotga oid mulohazalari “Qutadg‘u bilig”da o‘z ifodasini topgan.

Asarda qo‘llangan **taδu** istilohi “mijoz” ma’nosini ifoda etadi. Yusuf Xos Hojib mijozning inson hayoti uchun muhim ahamiyatga ega ekanligi, har bir kishi o‘z mijoziga qarab ovqatlanishi lozimligini ta’kidlaydi. Uning fikricha, kishi o‘z mijozi qandayligini aniq bilishi kerak: *Taδu bilgü ašnu yarašïq yesä, taδuqa yarašmasnï qoδγu osa* – Avval mijozni bilish shart, (so‘ng) shunga yarasha (ovqat) yesa bo‘ladi, mijozga to‘g‘ri kelmaydigan (ovqat)ni qo‘yish kerak, o‘yla (Yusuf Xos Xojib 1972: 167). Yusuf Xos Hojib qirq yil yashab o‘z mijozini bilmagan insonni hayvonga qiyos qiladi. **Isig** va **soγïq** so‘zlari inson mijozi bilan bog‘liq bo‘lgan “issiqlik” va “sovuqlik” tushunchalarini ifoda etgan. Muallif inson “issiqlik” va “sovuqlik” tushunchalarining mohiyatini bilishi kerakligi, issiqligi oshganda sovuqlikni oshiradigan va, aksincha, sovuqlik oshganda issiqlikni ko‘taradigan taomlarni tanovvul qilishi lozimligini aytgan: *Isig artsa terkin soγïq ič oza, soγïq artar ersä isigin tüzä* – Issiqlik oshsa, darhol o‘zing sovuqlik ichib yengillash, sovuqlik oshadigan bo‘lsa, issiqlik bilan tuzat (Yusuf Xos Xojib 1972: 167). Yusuf Xos Hojib *quruq sovuqlik (quruq issiqlik)* yoki *ho‘l sovuqlik (ho‘l issiqlik)* tushunchalarini farqlaydi. Inson o‘z mijozi qandayligini aniq bilmagan taqdirda issiqlik yoki sovuqlik o‘rtasidagi bir me'yorga amal qilishi lozimligini ta’kidlaydi.

Mumtoz adabiyotda *qish* va *bahor* so‘zlari ramziy ma'noda inson umrini ifoda etib kelgan. Bu qiyos birinchi marta «Qutadg‘u bilig»da uchraydi. Asarda insonning yigitlik yoshi *yoz* fasliga qiyos qilinadi. Ma’lumki, XI – XII asr manbalarida, xususan, «Qutadg‘u bilig»da ham *yaz*, asosan, “bahor” ma’nosida qo‘llangan. Inson umrining bahori, ya’ni yigitlik davrida sovuqlik iste’mol qilishi, natijada qonning me’yoriyligiga erishishi mumkinligi qayd etilgan: *Yigit ersä yašïŋ yaz ersä yïlïŋ, soγïq iškä tutγïl esätür qanïŋ* – Yigit yoshida bo‘lsang, fasl(ing) bahor bo‘lsa, sovuqlik (narsalarni) iste'mol qilgin, qoningni ravon qiladi (Yusuf Xos Xojib 1972: 167).

Kishi yoshi oltmishdan oshgan bo‘lsa, uning davri *qish* mavsumiga qiyos qilinadi. Yosh oltmishga borib, umrning qish fasli yaqinlashganda, issiq taomlar iste'mol qilish kerakligi aytilgan: *Yašïŋ ersä altmiš öδüŋ ersä qiš, isig iškä tutγïl soγïq qïlma iš* –Yoshing oltmish (va undan ortiq) bo‘lsa, mavsuming qish bo‘lsa [ya’ni qish mavsumi bo‘lsa], issiqlik iste’mol qil, sovuqlik iste’mol qilma (Yusuf Xos Xojib 1972: 167). Ma’lum bo‘ladiki, «Qutadg‘u bilig»da inson umri qismlari fasllarga qiyoslangan. Bunday qiyos Alisher Navoiyning “Xazoyin ul-maoniy” devonida ham o‘z ifodasini topgan.

«Qutadg‘u bilig»da mijozning inson yoshiga bog‘liqligi, bu ikki jihatning tush ko‘rishga ham ta'siri borligi aytilgan. Bugungi kunda zamonaviy tabobatda ovqatni sovuq holda tanovvul

qilish, issiq holatda yemaslik, issiq taomni puflamaslik, taomni mayda chaynab yeyish salomatlik omillaridan biri sifatida qaralmoqda. Bu fikr XI asrdayoq Yusuf Xos Hojib tomonidan o‘rtaga tashlangan: *Nekü alsa tïšla ušaq tančula, isig ašnï ürmä sen aγzïŋ bilä* – Nima olsang tishla, maydalab chayna, sen issiq oshni og‘zing bilan puflama (Yusuf Xos Xojib 1972: 166). Baytdagi *ušaq* “mayda” *tančula*< *tanču* “bo‘lak, parcha” ma'nolarini ifodalagan. Bu leksik birliklar “maydalab chaynash, bo‘laklarga ajratish” tushunchasini anglatgan.

Bugungi kunda taomni iloji boricha kam tanovvul qilish salomatlik garovi sifatida ta’kidlanmoqda. Yusuf Xos Hojib ko‘p ovqat iste’mol qiluvchi kishi ko‘p kasalliklarga chalinishi haqida aytib o‘tgan va bu fikr bugungi kunda ham o‘z isbotini topmoqda: *Öküš yeglilärniŋ ašï yig bolur, ašï yig kiši tutčï iglig bolur* – Ko‘p yeyuvchilarning ovqati badhazm bo‘ladi, ovqati badhazm kishi doim dardmand bo‘ladi (Yusuf Xos Xojib 1972: 167). *Yig* “badhazm”, *iglig bol*= esa “dardli bo‘lmoq” ma’nosini bildirgan. *Öküš yeglilär* “ko‘p iste'mol qiluvchilar”ni ifodalagan bo‘lsa, *tutčï iglig* “yomonlikni tutuvchi”, ya’ni “dardmand” ma’nosida kelgan.

Yusuf Xos Hojib insondagi barcha dard tomoqdan kiradi, shuning uchun ham tomoqni, ya'ni nafsni ehtiyot qilish kerak, deydi. Muallif ta'kidlagan “dardu kasallikdan qochadigan, sihat-salomatlik istagan inson “oz” deb atalgan dorini iste'mol qilishi, farog‘at yoki osoyishtalik tilasa, “til” deb atalgan go‘shtni yeyishi kerak”ligi tabobat borasidagi muhim ma’lumotlardan biri sanaladi. «Qutadg‘u bilig»da inson tanovvul qiladigan taom uning sog‘lig‘i bilan birgalikda tush ko‘rishiga ham ta’sir qilishi aytib o‘tilgan. Kishi yaxshi yegulik yesa, tushi yaxshi bo‘lishi, og‘ir ovqat yesa yomon tush ko‘rishi aytilgan.

«Qutadg‘u bilig»dagi tibbiy terminlar, tibbiyotga doir tushunchalarni ifodalovchi so‘zlar Abu Ali ibn Sinoning ilmiy merosi hamda an'anaviy tibbiyot yutuqlari ta’sirida shakllangan, deyish mumkin. N.Mallayev «Qutadg‘u bilig»da “Toji Hakim” degan tasviriy ifoda qayd etilganini ta’kidlaydi va bunda muallif Ibn Sinoni ko‘zda tutgan bo‘lishi mumkinligini aytib o‘tadi (Маллаев 1976: 126).

“Qutadg‘u bilig”dagi tibbiy terminlar tahlili quyidagi xulosalarni beradi:

1. Asar matnidagi tibbiy terminlar XI asr madaniyati, qoraxoniylar davridagi tibbiy tizim, davolash tartibi, terminlar xususiyatlari, tibbiyot sohasining taraqqiyot bosqichlari haqida muhim ma’lumot sifatida ahamiyatlidir.

2.Tibbiy terminlar izohi davolash jarayonida shaxsga, borliqqa, dunyo hodisalariga munosabatni yoritishda ham muhimdir.

3. “Qutadg‘u bilig” matnidagi tibbiy terminlar tibbiy personallar, ularning xatti-harakatlari, dori turlari, ko‘rinishlari, takomili haqida ham yaqqol tasavvur beradi.

4.Tibbiy terminlar tahlili so‘z etimologiyasi, nom qo‘yish asoslari, nomlash tamoyillari, kasallik xususiyatlari, dori-darmon tarkibi haqida muayan darajada bilim beradi.

“Qutadg‘u bilig”dagi leksik-semantik guruhlar qoraxoniylar, eski turkiy til davri leksik xususiyatlarini, fonetik o‘zgarishlar, semantik jarayonlarni aks ettirgan. Shu bilan bir qatorda. Yusuf Xos Hojibning qomusiy bilimidan dalolat beradi.

Foydalanilgan adabiyotlar

ABDUKADIR Amir, DUBROVIN Denis, AMAT Nurmahamat, LIU Wenxian, H*asim* Ayshamgul, Abu Ali ibn Sino. (1992). *Tib qonunlari*. V kitob.–T., 1992.–Б. 29.

AIKEMU Anwar, MAMTIMIN Batur, UPUR Halmurat (2015). *The origins of Uyghur medicine: Debetes and perspectives*. –Science Direct. Journal of Traditional Chinese Medical Sciences. 2, 217e226.

Древнетюрский словарь (1969).–Л.1969.

ÖLMEZ Mehmet (2004). *Çağdaş Türk Dillerinde Kutadgu Bilig Çevirileri*. –Türk Dilleri Araştırmaları 14.

МАЛЛАЕВ Н. (1976). *Ўзбек адабиёти тарихи*. –Тошкент: Ўқитувчи.

Mahmud Koshg‘ariy (1960-1963). *Devonu lug‘otit turk. I− III*.-Тошкент. I−500 б.; II−428 б.; III−463 б.

EKREM Nuraniye Hidayet (2016). *Yusuf Has Hâcib Devrinde Kâşgar*. Kutadgu *Bilig‘in Yazıldığı Çevresel va Bilimsel Arka Plan.Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*.Cilt 13.–Ankara.

Yusuf Xos Hojib (1972).Qutadg‘u bilig. I jild. –Toshkent.

ЎТИЛ−Ўзбек тилининг изоҳли луғати.(2006-2008). − Тошкент: Ўзбекистон Миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти. I −680 б.; II− 672 б.; III − 688 б.; IV -608 б.; V – 592 б.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA BİRLEŞİK CÜMLE YAPILARI

Compound Sentence Structures In Yunus Emre's Divan.

Turan HÜSEYNOVA[1]

Özet

Türk dillerinde zengin çeşitlere sahip birleşik cümle yapılarının günümüze kadar geçtiği evrim prosesini izlemek için ilk olarak elbette ki, Orhun abidelerine dayanıyoruz. Araştırmalarımız gösteriyor ki, dilin gelişiminin ilkin devirlerinde basit cümleler daha geniş kullanım alanına sahip olmuştur. Bu birleşik cümlelerin yokluğu anlamına gelmiyor, sadece kıyasladığımızda oran olarak basit cümleler daha fazladır. Bildiğimiz gibi, bir dilde tarihen kullanılan cümle yapılarının çağdaş devirde de aynı şekilde olması mümkün değildir. Çünkü, insanların asrlar boyu gelişen düşünceleri bunu mutlaka dile de yansıtmıştır. Daha farklı, daha mürekkep düşünmeye başlayan insan artık fikirlerini basit cümlelerle değil, birleşik cümlelerle ifade etmeye başlamıştır. Her bir halkın tarihinde bu gelişme farklı hızda ilerlemiştir. Orhon abidelerinden sonra, örneğin XI. asrın dil özelliklerini kendinde bulunduran "Kutadgu Bilig" eserinde de biz aynı şekilde basit cümlelerin oran olarak daha fazla olduğunu görüyoruz. Ama daha sonraki yıllarda artık İslam dininin geniş şekilde yayıldığı bir zamanda insanların düşüncelerinde yaranan yeni fikirler, bilgiler onların ifade ettikleri cümle yapılarını da etkiledi. XII-XIII. arslarda Bizans hakimiyetinin zayıfladığı, Selcukların gitgide güçlendiği bir dönemde saraylara sığınan şair, yazarlar yeni tarzda eserler yaratmaya başladılar. Tasavvuf cereyanının geniş şekilde yayıldığı XIII. asrda yaşayıp yaradan Yunus Emre`nin eserlerinin dili bu bakımdan çok önemli yerde duruyor. Bu eserlerin incelenmesi o devrin cümle yapılarının hangi değişikliklere uğradığını belirlemek açısından çok önemlidir. VII. asra ait abidelerin dilindeki cümle yapıları ile kıyasladığımızda Yunus Emre'nin dilinde artık farklı birleşik cümle yapılarını görüyoruz. Önceki asrlarda birbirine yanaşma yoluyla bağlanan birleşik cümleler, artık Yunus Emre'nin eserlerinde bağlaçların yardımıyla kuruluyor. Bu bildiride Yunus Emre'nin dilinde rastlanan birleşik cümleler ilk olarak bağımlı ve bağımsız olarak çeşitlendirilmiştir. Daha sonra bağlanma vasıtalarına göre, bağlaçlı ve bağlaçsız birleşik cümleler Yunus Emre Divanı'ndan örnekler gösterilerek açıklamıştır.

Anahtar kelimeler: *Türk dilleri, basit cümle, birleşik cümle, Yunus Emre, Divan.*

Abstract

Of course, first of all, we rely on the Orkhon monuments to follow the evolution process of compound sentence structures with rich varieties in Turkish languages. Our research shows that in the early stages of language development, simple sentences had a wider use. This does not mean the absence of compound sentences, only simple sentences are more in proportion when we compare them. As we know, it is not possible for the sentence structures used historically in a language to be the same in the contemporary period. Because the thoughts of people that have developed over the centuries have certainly reflected this to the language. People who started to think differently and with more ink began to express their ideas not with simple sentences, but with compound sentences. This development has progressed at a different pace in the history of each people. After the Orhon monuments, for example XI. In the work of "Kutadgu Bilig", which contains the language features of the century, we also see that simple sentences are more in proportion. But in the following years, at a time when the religion of Islam was widely spread, new ideas and information created in people's thoughts also affected the sentence structures they expressed. XII-XIII. Poets and writers, who took refuge in the palaces at a time when the Byzantine dominance in the land was weakened and the Seljuks were getting stronger, began to create new style works. XIII. The language of the works of Yunus Emre, who lived and created in the 19th century, has a very important place in this regard. Examining these works is very important in terms of determining the changes in the sentence structures of that period. VII. When we compare it with the sentence structures in the language of the monuments of the 19th century, we now see different compound sentence structures in Yunus Emre's language. Compound sentences, which were connected to each other in previous centuries, are now formed with the help of conjunctions in Yunus Emre's works. In this paper, compound sentences found in Yunus Emre's language were first diversified as dependent and independent. Afterwards, compound sentences with and without conjunctions are explained by showing examples from Yunus Emre's Divan, according to the means of conjunction.

Key words: *Turkish languages, simple sentence, compound sentence, Yunus Emre, Divan.*

[1] Dr. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nesimi adina Dilcilik Enstitüsü Türk dilleri bölümü turanhacili@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-2131-4709

Giriş

Türk dillerinde zengin çeşitlere sahip birleşik cümle yapılarının günümüze kadar geçtiği evrim prosesini izlemek için ilk olarak elbette ki, Orhun abidelerine dayanıyoruz. Araştırmalarımız gösteriyor ki, dilin gelişiminin ilkin devirlerinde basit cümleler daha geniş kullanım alanına sahip olmuştur. Bu birleşik cümlelerin yokluğu anlamına gelmiyor, sadece kıyasladığımızda oran olarak basit cümleler daha fazladır. Bildiğimiz gibi, bir dilde tarihen kullanılan cümle yapılarının çağdaş devirde de aynı şekilde olması mümkün değildir. Çünkü, insanların asrlar boyu gelişen düşünceleri bunu mutlaka dile de yansıtmıştır. Daha farklı, daha mürekkep düşünmeye başlayan insan artık fikirlerini basit cümlelerle değil, birleşik cümlelerle ifade etmeye başlamıştır. Her bir halkın tarihinde bu gelişme farklı hızda ilerlemiştir. Orhon abidelerinden sonra, örneğin XI. asrın dil özelliklerini kendinde bulunduran "Kutadgu Bilig" eserinde de biz aynı şekilde basit cümlelerin oran olarak daha fazla olduğunu görüyoruz. Ama daha sonraki yıllarda artık İslam dininin geniş şekilde yayıldığı bir zamanda insanların düşüncelerinde yaranan yeni fikirler, bilgiler onların ifade ettikleri cümle yapılarını da etkiledi. XII-XIII. arslarda Bizans hakimiyetinin zayıfladığı, Selcukların gitgide güçlendiği bir dönemde saraylara sığınan şair, yazarlar yeni tarzda eserler yaratmaya başladılar. Tasavvuf cereyanının geniş şekilde yayıldığı XIII. asrda yaşayıp yaradan Yunus Emre`nin eserlerinin dili bu bakımdan çok önemli yerde duruyor. Bu eserlerin incelenmesi o devrin cümle yapılarının hangi değişikliklere uğradığını belirlemek açısından çok önemlidir. VII. asra ait abidelerin dilindeki cümle yapıları ile kıyasladığımızda Yunus Emre'nin dilinde artık farklı birleşik cümle yapılarını görüyoruz. Önceki asrlarda birbirine yanaşma yoluyla bağlanan birleşik cümleler, artık Yunus Emre'nin eserlerinde bağlaçların yardımıyla kuruluyor. Bu makalede Yunus Emre`nin Divanı`nda kullandığı birleşik cümleleri inceleyeceğiz.

Yunus Emre`nin dilinde birleşik cümleler.

Bildiğimiz gibi, cümle kelimelerin sadece belli bir sırayla dizilmesiden oluşmuyor. Cümlelerdeki her bir kelime diğerine belli bir kuralla bağlanıyor. Bu bağlanma hem anlam, hem de gramer bakımından belli bir dilin kurallarına uyacak şekilde yapılmalıdır. Cümlenin oluşmasında sözler ve bir sıra yardımcı unsurlar kullanılır.

Yunus Emre fikir ve düşüncelerini anlaşılır bir dille, basit şekilde insanlara anlatmak için elbette mümkün olduğu kadar basit cümleler kullanmıştır. Ama bu kadar derin fikirlerin basit cümlelerle anlatılması da çok zordur. Artık mürekkep fikirlerin anlatılması için basit cümle yapıları şaire kendini ifade etmeye yetmediği için biz birleşik cümle yapılarının şairin dilinde kullanıldığını görüyoruz. Şiirin mısraları arasında her ne kadar nokta işareti koyarak onları basit cümle gibi değerlendirmeye çalışsak da, her koyduğumuz nokta işaretinden sonra cümleden bir sorunun doğduğunu görüyoruz. Yani, cümleler o kadar bağlı ki birbirine, onları basit cümle olarak parçalayamıyoruz.

Yunus Emre`nin "Divan"ınındakı birleşik cümleleri belirlemek ve onları çeşitlendirmek için daha çok kullanılan "bağlaçlı" ve "bağlaçsız" birleşik cümleler bölgüsünü kullanmayacağız. Çünkü bu bölgünün içinde değişik yapılı birleşik cümleler görüyoruz ki, bunları da bir tek bağlacın kullanılıp kullanılmaması sebebiyle aynı bölgü içine almamalıyız. Yaptığımız bölgü Azerbaycan dilcilerinin yaptığı çeşitlendirmeye dayanarak yaparılacaktır.

Bildiğimiz gibi bağımlı birleşik cümleler en az iki basit cümleden, temel ve yan cümleden oluşuyor. Temel cümle grammatik açıdan serbesttir ve yan cümleyi kendine tabe etmektedir. Temel ve yan cümlenin cümle içinde nerede kullanılası adeta değişiyor. Bağlaçlı birleşik cümlelerde temel cümleler daha çok önde, şart bildiren cümlelerde yan cümleden sonra, bağlaçsız birleşik cümlelerde ise hem yan cümleden önde, hem de sonra yer alıyor. İlk çeşitlendirmemizi temel ve yan cümlenin birleşik cümledeki yerlerine göre yapabiliriz:

1. **Temel cümle + Yan cümle şeklinde kurulan bağımlı birleşik cümleler:**

"*Beni burda veribiyen bilir ben ne işe geldim*" – bu örnekte altı çizili olan cümle temel cümledir. Temel cümle serbest cümledir ama cümle yalnız işlendiği zaman ondan soru doğuyor. Bu sorunun cevabı ise yan cümledir.

"*Hiç bilmezim kimindir ol ara yerde savaş oldu*" – burada temel cümle önde gelmiş ve *neyi?* sorusunun cevabı yan cümlede olduğu için bir bütün, bağımlı birleşik cümle oluşturmuşlar.

"*Aşık olan gelsin beri göstereyim doğru yolu...*" – yan cümleden önce gelen temel cümle bir işin sebebini öğrenmek için kullanılmıştır ve *niye? ne sebebe?* sorularını doğurmuştur. Yan cümlede ise sorunun cevabı verilmiştir.

2. **Yan cümle + Temel cümle şeklinde kurulan bağımlı birleşik cümleler**:

"*Sefer kılsam sana yoldaş olursun*

Karar etsem gene sensiz durulmaz" - bu örnekte temel cümle yan cümleden sonra kullanılmıştır ama soru yine de baş olan cümleden doğuyor. *Hangi şartla yoldaş olursun?* sorusu yaranıyor ve onun cevabı da yan cümlededir.

"*Eğer sabır eyler isem, gönlüm karar kılmaz benim*" – genellikle şart bildiren cümlelerde yan cümleden önce eğer bağlacı kullanılır, yan cümlenin yüklemi ise –sa/se ekini alır. Yine de temel cümleden doğan *neden?* sorusunun cevabı yan cümlede izah olunuyor.

Yunus Emre şiirlerinde o kadar farkı birleşik cümle yapıları vardır ki, onları sadece temel ve yan cümlenin yerine göre de çeşitlendirmekle kalmak olmaz. Azerbaycan dilcilerinin bağımlı birleşik cümleleri çeşilendirmesi bu bakımdan çok farklı ve geniştir. Bu çeşitlendirme sayesinde biz dilde kullanılan birleşik cümlelerin ne kadar farklı şekillerinin olduğunu görebiliriz. Bu çeşitlendirme cümle öğelerine göre yapılmıştır. Cümle öğeleri ile yan cümleler arasında bir bağ vardır. Çünkü yan cümle temel cümlede olmayan bir cümle öğesini ve ya bütünlükte temel cümleni izah ediyor. Temel

cümleden doğan soru bunun hangi cümle öğesi olduğunu belirlemeye yardımcı oluyor. Bu bakımdan Yunus Emre`nin şiirlerindeki bağımlı birleşik cümleleri şöyle çeşitlendeceğiz:

1. Özne yan cümlesi: bu cümlelerde yan cümle temel cümleden çıkarılan öznenin yerine kullanılır. Bu zaman temel cümleden *kim? ne?* Soruları doğuyor ve yan cümle bu sorunun cevabını kendinde yanıtlıyor. Özne yan cümlelerinin Yunus Emre şiirlerinde daha çok *kim* zamiri ve *sa/se* ekinin yardımıyla kurulan şekli kullanılmıştır. Örneğin:

Her kim onun didarını bunda ayan görmez ise

Yarın ol ser-gerdan geze hiç bilmeye nittiğini

Gördüyümüz gibi, yan cümlede *kim* zamiri kullanılmış, onun karşılığın olarak ise temel cümlede *o(ol)* zamiri kullanılmıştır. Temel cümleden meydana gelen soru *kim?*dir.

Her kim ki dost yüzün göre dost dost diye can vere

Ol vaktin ol dosta ere unuta cümle teşvişi

Bu örnekte de yan cümlede ***kim*** zamiri kullanılmış, temel cümlede ise bu zamire karşılık olarak ***ol(o)*** zamiri kullanılmıştır.

Her kim dostu sever ise dosttan yana gitmek gerek

İşi gücü dost olunca cümle işten olur azad

Bu örnekte de ilk mısradaki cümle özne yan cümlesidir. Burada yan cümle ***kim*** zamiri kullanıldığı halde temel cümlede ***o*** zamirini görmüyoruz. Ama ***o*** zamirini şiire ilave ettiğimizde anlamın değişmediğini, tam aksine bizlere daha aydın olduğunu görüyoruz.

2. Yüklem yan cümlesi: Bu cümlelerde yan cümle temel cümlede kullanılan budur, odur, böyledir, şöyledir işaret zamirleri ile ifade olunan yüklemi izah etmektir. Bu zaman temel cümleden kimdir? nedir? soruları doğuyor.

Er oldur kim menzilin her dem gösteridura

Değme arif bu düşü yaramaz işi değil

Gördüğümüz gibi, temel cümlede kullanılan ***oldur*** işaret zamirinden ***kimdir?*** sorusu doğuyor ve yan cümle onun karşılığını veriyor.

3. Nesne yan cümlesi: Bu yan cümleler temel cümlenin daha çok yüklemini tamamlıyor. Bu zaman temel cümleden doğan sorular *kimi? neyi?* dir. Nesne yan cümleler şairin dilinde en çok kullanılan birleşik cümledir. Bunların içinde ister bağlaçlı, isterse de bağlaçsız şekillerini görüyoruz. Bu cümlelerde bazen temel cümleden ayrılmış olan nesne yan cümlenin yardımıyla onun fonksiyonunu yerine getiriyor. Örneğin:

Musa gönüldü Tur`a Hakk`a münaca ede

Gördü kim bir akar su Musa nazar eyledi

Şiirin ikinci mısrasında "*Gördü kim*" (o gördü) temel cümlesinden sora biz hemen ***neyi?*** sorusunu soruyoruz ve cevabını hemen onun ardından gelen yan cümlede alıyoruz. Yunus Emre şiirlerinde biz ***ki*** bağlacını bazen ***kim*** bazen de ***ki*** şeklinde görüyoruz. Ayni zamanda ***kim*** zamirini

de şiirlerinde sık sık kullanılmıştır. Bu çağdaş devirde kullandığımız ***ki*** bağlacının artık XIII-XIV. asrlarda zamirden bağlaca doğru, kelimeden bağlaca doğru değişmesinin bizlere aydın şekilde örneğidir.

Aklın ererse sor bana ben evvelde nerde idim

Diler isen deyiverem ezeli vatanda idim

Bu örnekte "*sor bana*" temel cümlesinden ***neyi?*** sorusu doğuyor ve onun cevabı yan cümlede anlatılmıştır. Bu cümlede aynı zamanda bir de *Şart yan cümlesi* vardır. Tahsin Banguoğlu`nun bölgüsündeki gibi *İç içe birleşik cümlelerdir* bunlar.

4. Belirten yan cümlesi: Bu yan cümleler temel cümledeki bir isme ait olur ve onun yanında bulunmayan belirti bildiren kelimeyi evezler. Bu zaman önemli olan yan cümlenin isme veya isis soylu yükleme ait olmasıdır. Temel cümleden doğan soru ise ***nasıl?*** dır.

Gör nice şirindür ki kocalar yiğit eder

Ayılmadı esrikliği ne düşvardır bu meydanda

İlk olarak gelen temel cümleden doğan *nasıl? (*Azerbaycan türkcesinde *necə?* Yunus Emre`de olduğu gibi) sorusunun cevabı yan cümlede cevaplanmıştır.

5. Zarf yan cümlesi: Belirten yan cümlesinden farklı olarak bu yan cümleler temel cümledeki fiil soylu yükleme ait oluyor. Ve temel cümledeki hareketin zamanını, tarzını, sebebini, neticesini ifade ediyor. Bu zaman temel cümleden doğan sorular *ne zaman? neden? nasıl*? ve başkaları olabilir. Örneğin:

Şöyle hayran eyle beni aşkın oduna yanayın

Her nereye bakar isem gördüğüm seni sanayım

İlk mısradaki *şöyle* zamiri fiil soylu yükleme ait olduğu için ve aynı zamanda *nasıl?* sorusunun cevabını da yanıtladığı için bu cümleni zarf yan cümlesi olarak değerlendiriyoruz. Aynı zamanda ikinci mısrada "Her nereye bakar isem" yan cümlesidir. Bu mısranın temel cümlesine eğer "orada" zamirini ilave edersek cümlenin anlamı bizlere daha aydın olur.

Aşık olan gelsin beri göstereyim doğru yolu

Makamımdır gönül şarı ırılmayıp duran benim

İlk mısradaki "*Aşık olan gelsin beri*" cümlesini okur okumaz *neden*? *ne sebebe?* sorusu oluşur aklımızda. Sorunun cevabı ise yine de yan cümlede yanıtlanıyor.

Bunda ne sağnıç şümar ye bunda kim kalır var

Çün böyle düştü sefer gerek yolda kalasın

6. Şart yan cümlesi: Birleşik cümlenin en tarihi şekli olan bu yan cümleler Yunus Emre`nin şiirlerinde en fazla rastladığımız birleşik cümlelerdir. Şart yan cümlesi temel cümlenin sadece bir öğesine değil, genel anlamına bağlı olup ondaki durum ve hareketin bağlı olduğu şartı ifade ediyor. Bu cümlelerde genellikle yan cümle ilk olarak gelir ve temel cümleye **–sa/se** eki ve ***eğer, hergah, madem*** bağlaçları ile bağlanırlar.

Sefer kılsam sana yoldaş olursun

Karar etsem gene sensiz durulmaz

Bu örnekte yan cümle sadece ***–sa/se*** ekinin yardımıyla temel cümleye bağlanmıştır.

Ger razımı söyler isem kimse dilim bilmez benim

Eğer sabır eyler isem, gönlüm karar kılmaz benim

Bu örnekte ise yan cümle temel cümleye hem ***eğer*** bağacı, hem de ***ise*** yardımıyla bağlanmıştır.

İster isen bu dünyede ebedi sarhoş olasın

Aşk kadehin dolu getir oniki ay sarhoş yürü

Sonuç

Yaptığımız bu araştırmadan sonuç olarak şunu belirledik ki, artık XIII-XIV. asr yazar, şairlerin dilinde çağdaş devrimizde dilimizde kullandığımız birleşik cümle yapıları artık vardır. Eğer bu cümle yapıları bizim dilimize yabancı dillerden geçmiş olsa idi, o halde zamanla dil kendini temizleyerek onları dilimizden çıkarmalıydı. Ama bizim gördüğümüz ise şudur ki, asrlar geçtikçe bu cümle yapıları daha da gelişmiş, daha da farklı ve birleşik şekilleri de yaranmıştır.

Kaynakça

BANGUOĞLU Tahsin (2004). *Türkçenin Grameri*, TDK Yay, Ankara.
CAFEROĞLU Ahmet (2000). *Türk Dili Tarihi I-II,* Enderun Yay, İstanbul.
Dünya Edebiyyatı Yunus Əmrə Əsərləri (2004). Önder Yay, Bakü.
GABAIN A. Von (1988). *Eski Türkçenin Grameri,* (Çeviren: Mehmet Akalın), TDK Yay, Ankara.
HÜSEYİN Arif (1992). *Yunus Emre Hayatı ve Şiirleri* (Asıl metni ile beraber), Esma Yay, İstanbul.
TÜRK DİL KURUMU (1998). *Türkçe Sözlük I-II,* 19. baskı, TDK Yay, Ankara.
ŞÜKÜRLÜ Elisa (1993). *Gedim Türk Yazılı Abidelerinin Dili,* Maarif Yay., Bakü
ABDULLAYEV Alövset (1974). *Müasir Azerbaycan Dilinde Tabeli Mürekkeb Cümleler*, Maarif Yay. Bakü
MİRZEZADE Hadı (1968). *Azerbaycan Dilinin Tarihi Sentaksisi*, Maarif Yay., Bakü.
KONONOV A. N (1956). *Grammatika Sovremennovo Tureçkovo Literaturnovo Yazıka,* AN SSR, Moskova.

İLHAMİ EMİN'İN ESERLERİNDE TASAVVUF ALGISI

The Perception Of Sufism In İlhami Emin's Works

Seyhan MURTEZAN İBRAHİMİ[1]

Özet

Edebiyat, bilim olarak değerlerimizi bir yerden bir yere aktarırken, özünde bir toplumun yarattığı eserler ışığında bireyin kendini bulma, sorgulama, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan köprü niteliğine sahiptir. İslamiyetin kabulüyle birlikte Türk edebiyatında tasavvufun etkisi farklı yönlerde ve akımlarda görülmeye başlamıştır. Belirli dönemlerde, tasavvuf ve inançlarından biri olarak kabul edilen melâmilik düşüncesi niteliklerinden, hak yememek, müminlere inanmak, melâmet - toplum bağlamında aklı ve gönlü bir arada kabul etmek gibi imgeler edebi eserlere yansıtılmıştır.

Yunus Emre, yaşadığı çağı etkileyen tarihi şahsiyetlerden biri olup, sahip olduğu algı, mütefekkirliği, münevverliği ile sadece dünümüzü değil, bugünümüzü hatta yarınlarımızı da zenginleştiren bir mânevi değerdir. Benim dilim kuş dilidir, benim ilim dost ilidir. Ben bülbülem dost gülümdür. Artık gönlüm ölmez benim; diyen Yunus Emre ölmemiş, onun dünyası, şiirlerinde verdiği mesajlar, sevgi, barış, özüne dönme, alçak gönüllülük Kuzey Makedonya modern edebiyatında da farklı biçimlerde kendini göstermiştir.

Çalışmamızda, bastırılmış tarihin kalıntılarında, hem köklü hem de köksüz bir toplum konumunda olan Kuzey Makedonya Türkleri'nin kimlik aynalarından biri olan İlhami Emin'in yaratmış olduğu eserler incelenecektir. Araştırmacı, aydın kişiliğe sahip olan Emin'in şiirlerinin çoğunda tasavvuf etkileri yansıra Yunus Emre şiirlerinin izleri de görülmektedir.

İncelememizde, yazarın eserlerindeki tasavvuf algısı, özellikle de Yunus Emre kişiliğinde, fikir dünyasında bulnan tevekkül, teslimiyet, ihlas yanısıra özellikle üzerinde çok durduğu 'gül' imgesinin, yapıtlarında ne ölçüde karşılık bulduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Yunus Emre, İlhami Emin, tasavvuf, Kuzey Makedonya Türk Edebiyatı.*

Abstract

While literature transfers our values as a science from one place to another, it has the nature of a bridge connecting the past and the future, in the light of the works created by a society to self-finding, questioning. With the acceptance of Islam, the influence of Sufism in Turkish literature began to be seen in different directions and movements. In certain periods, images such as denial of justice, believing in believers, accepting mind and heart together in the context of melâmet-society, which are considered as one of the Sufism and its beliefs, have been reflected in literary works.

Yunus Emre is one of the historical figures who influenced the era in which he lived and is a spiritual value that enriches not only our past but also our present and even our future with his perception, reflection and enlightenment. My language is bird language, my science is friendly city. I am the nightingale; my friend is my rose. My heart won't die anymore. says Yunus Emre isn't dead and his world, the messages he gave in his poems, love, peace, returning to his essence, humility showed themselves in different forms in the modern literature of North Macedonia.

In our study, the works created by İlhami Emin, who is one of the identity mirrors of the North Macedonian Turks, who are both rooted and rootless society in the remnants of suppressed history, will be examined. In most of the poems of Emin, who is a researcher and an enlightened person, there are traces of Yunus Emre's poems as well as the effects of mysticism.

In our study, it has been tried to show to what extent the author's perception of mysticism in his works, especially in Yunus Emre's personality, in addition to submission and sincerity in the world of ideas, and the image of the 'rose', which he especially emphasizes, finds a response in his works.

Key words: *Yunus Emre, İlhami Emin, mysticism, North Macedonian Turkish Literature.*

Giriş

[1] Dr. Öğr. Üyesi Uluslararsı Balkan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü smurtezanibrahimi@gmail.com / smibrahimi@ibu.edu.mk 0000-0002-0287-4073

İnsan, tarihsel bir varlıktır; yani var oluşu tarih ile, zaman boyutu ile mümkün olabilen varlıktır. Bu şu demektir: İnsan birey olarak hayata başladığında kendisinden önceki atalarının başarılarını tevarüs eder. Bu tevarüs süreci öğrenme ile mümkün olur. (Develi, 2013: 107) Kazanılan bu başarılar, kalıtım yoluyla bir nesilden diğer bir nesle aktarılır. Bu aktarılan unsurlar da kültürü oluşturur. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre, kültür kavramı: *Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü* (TDK, 2005) olarak tanımlanır. Başka bir deyişle bir toplumun etik/ahlak sistemini kurmak-oluşturmak, toplum içinde gerçekleşen, toplum ve kültürün devamını sağlamaya yönelik insan etkinliklerini yapılandırmak, bir düzene sokmak ve bu düzen içinde gerçekleşmesini sağlamayı ifade eder. (Kartarı, 2016: 275)

Sıklıkla birbirinden çok farklı nedenlerimiz olsa da hepimiz, potansiyel olarak ortak-kültür gövdelerimiz ile özel miraslarımız arasındaki gerilimi taşıyan bir dünyanın ağlarında yaşıyoruz. Bu bizi, miras aldığımız ve sakini olduğumuz tarihleri – dilin, siyasetin, kültürün ve deneyimin tarihini – yeniden değerlendirme noktasına getiriyor. (Chambers, 1994: 30,31) Gürsel Aytaç, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları eserinde eski Alman edebiyatı uzmanı Helmut Birkhan'ın kültür kavramına değinmiştir, Birkhan'a göre:

> Kültür, ortak normların ve âdetlerin tümüdür. Buna o norm ve âdetlerin temelinde yatan teoriler ve onların maddî bileşenleri de dahildir. Demek oluyor ki, doğa ve salt bireysel-sınırlı, yani 'rastlantısal' davranış biçimleri, tarihsel anlam taşısa da, kültüürn dışındadır, ama buna karşılık Almancadaki felsefî düşünme (*philosophische Reflecion*) ve medeniyet (*Zivilisation*) denen şeyler kültürün içindedir. (Aytaç, 2005: 8)

UNESCO Genel Direktörlüğü, 17 Ekim 2003 tarihinde toplanan 32. Genel Konferansı'nda 40 maddeden oluşan "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi" ni kabul etmiştir. Bu sözleşmenin amacı, teknolojik gelişmeler, göçler, popüler kültür, medya ve küreselleşme gibi dış nedenlerle yok olan sözlü kültüre ait "somut olmayan miras" olarak tanımlanan verimleri korumak ve ait olduğu topluluk içinde yaşamalarına katkı sağlamaktır. Sözleşmenin 2. Maddesine göre korunması amaçlanan somut olmayan miras şunlardan oluşmaktadır:

a) *Dilin Somut Olmayan Kültürel Miras'ın aktarılmasında bir araç işlevi gördüğü sözlü anlatımlar ve sözlü gelenekler,*

b) *Gösteri sanatları,*

c) *Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve festivaller,*

d) *Halk bilgisi, evren ve doğa ile ilgili uygulamalar*

e) *El sanatları geleneği.* (Oğuz, 2018:54-55)

2021 yılı, Yunus Emre'nin 700. ölüm yıldonümü vesilesiyle Türkçenin bir kez daha medeniyet dili kimliğiyle dünyaya duyurulmasına vesile olacak "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" Cumhurbaşkanlığı tarafından yayımlanan genelge ile ve UNESCO tarafından anma ve kutlama yıl dönümü ilan edilmesiyle, farklı bilimsel ve edebi etkinlikler sayesinde Yunus Emre'nin sevgi, barış ve hoşgörü evrenselliği bir kez daha vurgulanmkatadır.

Onun sesi, yakarışı toplum adınaydı, insanlık adınaydı. Bu ses, çağının sorunlarını kavramış, onların hangi yön ve yöntemle çözülebileceğinin farkında olan bir münevverin, öncü bir mütfekkirin sesiydi. Yunus Emre bir kültür ve medeniyetin adı oldu. (Özçelik, 2018: 114)

Edebiyat, bilim olarak değerlerimizi bir yerden bir yere aktarırken, özünde bir toplumun yarattığı eserler ışığında bireyin kendini bulma, sorgulama, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan köprü niteliğine sahiptir. İslamiyetin kabulüyle birlikte Türk edebiyatında tasavvufun etkisi farklı yönlerde ve akımlarda görülmeye başlamıştır. Belirli dönemlerde, tasavvuf ve inançlarından biri olarak kabul edilen melâmilik düşüncesi niteliklerinden, hak yememek, müminlere inanmak, melâmet - toplum bağlamında aklı ve gönlü bir arada kabul etmek gibi imgeler edebi eserlere yansıtılmıştır.

İslamiyet'in kabulünden sonra gelişen Türk edebiyatı, İslam Mistisizmi – tasavvuf kelimesinin ortaya çıkışı hakkında birkaç değişik izahı vardır (Pala, 2015: 440) bu durum göz önüne alındığında, tasavvufun Türk edebiyatına etkisinin birkaç yönlü olduğu görülmektedir. İlki Klasik Türk Edebiyatında belli ölçüde olurken, ikincisi halk kitlelerinde derin etki yapan Yûnus Ernre ve takipçileri yoluyla daha yoğun bir biçimde olmuştur. Pertev Naili Boratav Söz konusu olan ikinci bölük sanatçıları ile ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır:

> *XIII – XV'inci yüzyıllar arasındaki dönemde halk şiirini yalnız bu ikinci bölük sanatçılar temsil ediyorlar; daha doğrusu yaratmalarının bütünüyle din ve tarikat dışı halk şiirinin temsilcisi diye nitelendireceğimiz sanatçılardan bize kadar birşey ulaşmamıştır. Ama örneğin bu dönemin iki büyük şairini, Yûnus ve Kaygusuz'u alalım; onların yaratmalarında yalnız din ve tarikat konuları ile sınırlanmış olmadıklarını da unutmamak gerekiz.* (Boratav, 1969: 22-23)

Tasavvufun temelini yaratılış nazariyesi oluşturmaktadır. Buna göre Vücud-u Mutlak olan Allah, aynı zamanda Kemâl-i Mutlak, Cemâl-i Mutlak ve Hüsn-i Mutlak'tır. (Pala, 2015: 440) Tasavvuf kelimesi, "insanı ruhi ve manevi açıdan tertemiz hale getirerek saflaştırmak, tabiri caizse kaba saba yanlarını yontarak düzgün hale getirmek" gibi anlamlara gelmektedir. (Erbaş, 2015: 13)

Tasavvuf Edebiyatının dönüm noktası, Türk kültür tarihinin bu ayrıcalıklı dönemi XIII. yüzyıla tekabül eder. Bu yüzyıl Anadolu sahasında en tasavvuf edebiyatının en olgun dönemiydi ve amacı din kurumunun en önemli sosyal işlevi, insanları bir araya getirerek, birlik ve beraberlik bilincini uyandırmaktı. (Akarpınar – Arslan, 2018: 368, 369)

Bu dönem şairleri hiç şüphesiz daha sonraki âşık şiirini etkilemişlerdir. Yahya Kemal Beyatlı *Edebiyata Dair* eserindeki *Bir Suâl ve Cevâbı* yazısında *Türk Kültürü* hakkında açıklama yaparken, Yûnus Emre 'nin yaşadığı dönem, bilgeliği ve ince ruhlu oluşu ile ilgili sarfettiği sözler, Yûnus'un büyüklüğünü ayân bir şekilde yansıtmaktadır:

> *Beynelmilel hayat şartlarını ve imkânlarını hâiz bir Trük Kültürü olduğuna kaail misiniz? Bu suâldeki kültür kelimesinden maksat medenîleşme, bilgi ve terbiyedir sanıyorum. Vâkıâ bu sual öteden beri ortaya sürülüyor. Dünyanın en mükemmel Dârulfünun terbiyesi gören Amerikalılar arasında, bizim, altıyüz elli sene evvel, en cahil vaktimizde, Anaolu içerilerinde yetişmiş belki tammaıyle ummî olan, bir Yûnus Emre'miz gibi ince bir insana tesadüf edilemez. Yûnus Emre, Mesnevi'yi ilk gördüğü vakit, Mevlânâ'nın, daha kısaca söylenmesi iktizâ eden bir sırrı çok söylediğine takılmış ve kendine kalsa koca Mesnevi'yi: "Ete kemiğe büründüm; Dünyâya öyle göründüm." Diyerek iki mısrada toplayacağını söylemiş. Yûnus'un ne anlayışta, ne kadar yontulmuş, ne ince bir ruha sahib olduğunu gösteren bir rivayet tevsîk edilmiş olmasa bile zikrettiğim beyit Yûnus'unne güzîde bir insan olduğunu göstermez mi?.* (Tanpınar, 2017: 293-294)

Yunus Emre'nin yaşadığı çağ 13. Asrın sonları ile 14. asrın ilk çeyreğidir. Bu yıllar, Anadolu Selçukluları'nın son devriyle beylikler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına tekabül eder. Bu süreç içerisinde Anadolu üç önemli hadiseyle karşı karşıya gelir. Bunlar "Haçlı seferleri, Moğol saldırıları ve Babailer isyanı"dır. (Özçelik, 2010: 9) Bu üç hadise, Anadolu'da çok büyük çapta sosyal, siyasal ve dini kargaşalığa sebep oldu. Böylesi olumsuz hadiselerin önünde savrulup gitmemek güçlü kökleriyle toprağa tutunarak ayakta kalmayı başaran asırlık çınarlar gibi olmak, bunun için de sağlam bir düşünceye yaslanmak gerekiyordu. Yunus Emre de öyle yaptı. Yeni bir felsefe ortaya koymadı. Mutlak hakikate tutundu. Sadece ona inanıp bağlandı ve ona yeniden çağırdı insanları. (2010: 10) Yunus Emre, Tekke – Tasavvuf şiirini verdiği olgun ve zengin örneklerle zirveye taşıyan en önemli şahsiyettir. (Akarpınar – Arslan, 2018: 374) O, yaradanı yaratılandan dolayi sevmeyi savunan bir fikir dünyasına sahipti. Çağımızda Yunus şiirinin yankısı son derece ileri noktalara kadar ulaşmış, sevgisiyle, ahlakiyla islam anlayışıyla ortaya koyduğu şiirler kuş misali ilden ile dolaşmıştır.

Yunus Emre, yaşadığı çağı etkileyen tarihi şahsiyetlerden biri olup, sahip olduğu algı, mütefekkirliği, münevverliği ile sadece dünümüzü değil, bugünümüzü hatta yarınlarımızı da zenginleştiren bir mânevi değerdir. *Benim dilim kuş dilidir, benim ilim dost ilidir. Ben bülbülem dost gülümdür. Artık gönlüm ölmez benim;* diyen Yunus Emre ölmemiş, onun dünyası, şiirlerinde

verdiği mesajlar, sevgi, barış, özüne dönme, alçak gönüllülük Kuzey Makedonya modern Türk edebiyatında da farklı biçimlerde kendini göstermiştir.

Kuzey Makedonya Türk Edebiyatı

Kuzey Makedonya Türk edebiyatı, binlerce yıllık bir Türk halk edebiyatı birikiminin devamı niteliği taşımaktadır. Beş asırlık bir ihtişamdan sonra, Türkler devletlerinden yoksun kalmakla birlikte kısmen özgürlüklerini de kaybedip bu topraklarda öteki olarak milli kimliklerini korumak için günümüze kadar her alanda savaşlarını sürdürmüşlerdir. Birçok badireye rağmen Makedonya Türkleri'nin sesi ve vicdanı olmak için uğraşan, edebi eserleriyle iz bırakan şairler dili yeniden yeşertmek için çaba harcamışlardır.

Yücelciler sayesinde, Makedonya'da 1912 sonrası başlayan edebi durgunluk değişmiş ve edebiyatın yeniden filizlenmesi gerçekleşmiştir. "Yücelciler" 1941 yılında Makedonya'da Türklere yönelik haksızlıklara karşı durmak, Makedonya Türklerinin millî ve dinî varlıklarını korumak ve yaşatmak üzere faaliyetler yürütmek için bir araya gelen aydınların oluşturduğu toplumsal bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçla ilk Türk okulu "Tefeyyüz" ün açılması, Yugoslav radyosunda ilk Türkçe yayınların yapılması ve ilk Türkçe gazete olan "Birlik"in yayına başlamasını sağladıkları görülür. Komünizm baskısı altında olmalarına rağmen insan hakları, eşitlik ve adalet fikirlerini tarihi bir Şuurla hayata geçirdiklerini ve bu amaç uğrunda kurşuna dizilmek suretiyle canlarını feda ettiklerini görmekteyiz. (Koca, 2017: 77)

Yücel teşkilatına mensup aydınlardan kimilerinin idam edilmesi, kimilerinin ise sürgüne gönderilmesi göçlerin yaşanmasına zemin oluşturmuştur. Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatı ilk tohumlarını yine 23 Aralık 1944 yılında Birlik gazetesinin yeniden yayınmasıyla başlar. Bu gazetede birçok yazar yetişmiş, edebiyatı günümüze taşımıştır. Fahri Kaya *Masal* şiirinde Türk dilini tasvir ederken; ***kökleri oldukça derin, dalları geniş mi geniş, yaprakları yemyeşil, kocaman bir ağaçtı*** diyor. Bu ilkeye inanan edebiyatçılarımız, Yugoslavya dönemi Türk Edebiyatından başlayarak günümüze kadar gelen Çağdaş Makedonya daha doğrusu Kuzey Makedonya Türklerinin eğitim, edebi, kültür, sosyal, ekonomi ve siyasi bakımdan gelişmelerine yol açmak, onları toplumdaki öteki milletlerle birlikte eşit bir duruma getirmek için çalışmış aydınlardı. Bu aydınlardan biri de çalışmamızın konusu olan İlhami Emindir.

İlhami Emin'in eserlerinde tasavvuf ve Yunus Emre izleri

Makedonya modern Türk edebiyatının eski kuşaklarında Yunus'un etkisi en çok İlahmi Emin'de görülmektedir. İlahmi Emin 1931 yılında Radoviş'te doğmuştur. Eğitimini Üsküp'te tamamlayan Emin, kısa bir dönem öğretmenlik yaptıktan sonra gazeteciliğe başlar. 1965 yılında yayın hayatına geçen Sesler dergisinin ilk sorumlu yazarı oldu. Emin'in bir sonraki durağı Üsküp Radyosu Türkçe Yayınları olmuştur. Yayınlar sorumlusu olarak kaldığı yıllarda Türkçe yayınların geliştirilmesine katkıda bulunmuş, sonrasında da Üsküp Halklar Tiyatrosunda genel müdürlük yaptı.

Makedonya Kültür Bakanı Yardımcısı oldu. Bu görevden emekliye ayrıldı. Edebiyata şiirle giren Emin, ilk şiirlerini Makedonca yazdı. İlk şiir kitabı da Makedonca yayınlandı.

Hayatının devamında yayınladığı kitapların bazıları Türk dilinde bazıları da Makedon dilindedir. Çokça Makedonca tercümeleri de bulunmaktadır ki bunlardan biri de Yunus Emre ve Mevlana'nın şiirleridir. Kullandığı sade, anlaşılır dil, biçim ve özlük bakımından şiirlerinde ve romanında, tasavvuf ve Yunus hissedilmektedir. Tasavvuf edebiyatının içsel temeli İslam dini ve tasavvuf ideolojisine dayanmaktadır. Ancak, kültürel bakımdan, dış özellikleriyle İslamiyet öncesi Türk kültüründen ögeleri de barındırdığını görebiliyoruz.

Sadece Makedonya'da değil Balkanların genelinde Türk dilinin meşalesi ezelden beri günümüze kadar elden ele aktarılarak yanmaya devam etmektedir. Yunus sözleriyle bu ateşin alevli kalmasını, etkisinin günümüze kadar devam etmesini sağlamıştır. Tasavvuf öncelikle, bireyin iç dünyasını aydınlatmayı, manen olgunlaştırmayı, ahlakını saflaştırmayı öngörür. Yani, öncelikle bilgisinin içselleştirilmesi, ardından iç aydınlığının söz, hâl ve davranışlarda belirmesi; sonuçta ulaşılan bilinç düzeyinin / bilgeliğin topluma yansıtılması mutasavvıfların öngördüğü düşüncelerdir. (Akarpınar – Arslan, 2018: 355)

Emin, nazımda olduğu kadar nesirde çok başarılı olamamış olsa da yarattığı tek romanı olan *Yürüyen Duvar* romanında arafta kalmış Yörük Osman'nın iç dünyasını aydınlatmak, ahlakını temizlemek, manen olgunlaşmak, günahlarından arınmak için girdiği arayış anlatılmaktadır. İlhami Emin'in 1974 yılında yazmaya başladığı ve 2008 yılında tamamladığı Yürüyen Duvar adlı romanı ilk olarak 2008 yılında Tri Yayınevi tarafından yayımlanır. İlhami Emin'in Yürüyen Duvar adlı romanının konusu, başkahraman Yörük Osman'ın kendi dinî ve etnik kimliğini bulmak için iç âlemi ile Balkanlar ve Türkiye coğrafyasına yaptığı yolculuklar etrafında kurgulanır. Yörük Osman'ın çıktığı bu yolculuk fizikî âlemde etnik kökenini bulmaya, iç âleminde ise dinî kimliğini bulmaya yöneliktir. (Kurt, 2019: 119)

Tasavvufun etkisi şairlerin kullandıkları sembollerle eski şiir – divan siirinde olduğu gibi aynı derinlikle olmasa da çağdaş şiirde de yerini almıştır. İlhami Emin eserlerinde sıkça 'gül' imgesini kullandığı için Balkanlardaki Türk Edebiyatı'nın "Gülçınarı" olarak bilinmektedir. Gül isminin geçtiği kitaplarından bazıları; *Gülkılıç (1971), Gülçiçek (1972), Gülçiçekhane (1974), Gülev (1982), Gülistan (1985), Güldeste (1991), Güldin (1993).*

Çalışmamızda 1993 yılında Üsküp Birlik yayınları tarafından yayınlanan *Güldin* şiir kitabındaki tasavvuf izleri taşıyan, özellikle 'gül' temalı şiirleri ve tasavvuf düşüncesini yayan mutasavvıfların isimlerinin geçtiği şiirlere değineceğiz. Emin'in birçok şiirinde Yunus Emre şiirlerindeki tasavvufi mâna, derinliği olmasa da Yunus etkisinin yapı olarak hissedildiği şiirleri mevcuttur, en çok hissedilen mısraları ise şöyledir:

Yunus Emre	**İlhami Emin**
Aşkın aldı benden beni	*Tandan önce sana beni*

Bana seni gerek seni *Günden sonra serek seni*
Aşkın ile avunurum *Gözün gerek sözü gerek*
Bana seni gerek seni *Yüzündeki gülün gerek*

Emin'in haykırışı ile Yunus'un vuslata olan özlemi birbiriyle pekişmektedir çünkü o *babası ile efendi babasının miras saydığı tasavvufun geç de olsa hayatına anlam kazandıracağına inanmaya başlamıştır.* (Emin, 2014: 41) Makedonya'da melami mektebine mensup ailelerden biri Emin'in ailesidir, bu yüzdendir ki o romanında ve şiirlerinde tasavvuf ve özellikle de bu akımın kurucularından olan Hacı Bektâş-ı Velî'den bahseder.

Nur isimli şiirirnde tasavvuf düşüncesinin sönmeyen nuru – ışığı ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin dergahında bulacağını vurgular:

bir ışık demeti var ki sönmez hergiz
izi herkeste ancak dersin gölgesiz izsiz
ne söylenendedir özü ne yazılanda
hep yalandır derken asla yoktur yalanda
görülmesi zor yakalanması daha da zor
herkesi uyarır hor mu hor
ilk kez göründü dergâh-ı hacı bektaş veli'de. (Emin, 1993:47)

Şiirde görüldüğü üzere şair şiirini imla kurallarını kullanmdan, küçük harflerle yazmıştır. Bu özellik kitapta bulunan bütün şiirlerinde görülmektedir. Kullanılan tek noktalama işareti noktadır. Nokta cümledeki önemli dilbilgisel görevi dışında, kendi içinde tasavvuf dünyasında da önemli anlamlar içermektedir. Noktanın temsil ettiği sembolizmler üzerine birçok açıklama, risale bulunmkatadır. Hür Mahmut Yücer, nokta üzerine yapmış olduğu bir incelemde yapmış olduğu tespitte; En eski bilinen nüshanın Hz. Ali'ye nispet edilen Noktatü'l-Beyân isimli risâledir. Muhyî Efendi'nin Temsîl-i Nokta isimli risâlesinin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphânesi'nde bulunmaktadır. *Noktan hakîki bir güneşi temsil eder. İlk cevherdir, gördüğünü diriltir. İlk yaratılanları olduğu gibi sonradan gelenleri de diriltir. Rûh da sonradan yaratılmıştır. Hatta nefisleri ve başka şeyleri de bu nokta diriltir.* (Yücer, 2017:216)

İlhami Emin'in mısralarında görüldüğü gibi mekan olarak bilinmezliğin dirileceği yerin Hacı Bektaş Veli'nin dergâhı olduğu üzerine durur ve noktayı koyar. Bir nevi şiirindeki düşüncelerini mühürleyerek izi herkeste olan kurtuluşun gölgesinden de sıyrılarak kurtuluğu yakalar.

Eserlerinde nokta kullanmamasına gösterebeliceğimiz bir diğer etken de Mısır'dan gelip Rumeli'ye yerleştiğinden "Arap Hoca", Hz. Ali'nin *Noḳṭatü'l-beyân*'ını şerhettiği için "Noktacı Hoca" diye tanınan Muhammed Nûrü'i-Arabî'dir. (Azamat, 2005:560) Şair *Çilehane* şiirinde

koçanaya varınca muhammed nur-ul arabi,
çile çıkarmaya çekildi kırk gün kırk gece

ve tanrıya yalvarıp yakardı: yarabbi

ne olur ölümü göster bana ölmezden önce.(Emin, 1993:48)

sözleriyle, üçüncü dönem Melâmîliği'nin kurucusu (Azamat, 2005:560) olarak bilinen mutasavvıftan bahseder, Emin Nûrü'i-Arabî'nin Kuzey Makedonya'nın doğusunda bulunan Koçana'da bulunduğunu, çile çıkarmak için kırk gün kırk gece hakikati arayışına girdiğini görüyoruz. Bu şiirdeki tasavvufi izleri çok olsa da en belirgin olanı ise 'ölmeden önce ölümü görmek' üzerine kurgulnadığı mısradır. Çünkü, Tasavvufun başlıca gayesi, bedenin ve maddî isteklerin odaklandıı "nefs"in kemâle ermesini, bir bakıma onun ruh seviyesine çıkmasını salamaktır. Bu da sonuç olarak gafletten uzak bulunmak, uyanık olmak, manevî hayatla diri olmak demektir. Bir başka ifadeyle Rab'le birlikte olmaktır. Tasavvuf, Hakk'ın seni senlikten öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir." İşte bütün sır buradadır. Bu noktada çelişkiler yok olmakta, ölümle hayat birleşmekte, bir bakıma ölüm gerçek hayatın sebebi olmaktadır. Söylemeye hacet yoktur ki, bu tarifte geçen "ölüm" ve "hayat" kavramlarının fizyolojik/maddî ölümle bir ilgisi yoktur. Buradaki ölüm kibrin, gururun, enaniyetin, hasedin yok edilmesi; kısacası nefsin hakimiyet altına alınması, sanki ölüymüşçesine etkisiz hale getirilmesidir. (Çelik, 2009:121)

Güldin şiir kitabında karşımıza çıkan bir diğer isim de Ömer Hayyam'dır. İranlı şair, filozof, matematikçi olan Hayyam, yaşadığı dönemde birçok siyasi olayın patlak vermesiyle birlikte tasavvufta da büyük gelişmeler yaşanmıştır. Düşünce dünyası için önemli bir isim olan Hayyam, İlhami Emin'i de etkilemiş, şair onun adını taşıyan şiir kaleme almıştır.

ömer hayyam
muhammed ibn-ismail
al-buharinin
mezarını son ziyaretinden
sonra oniki gün
oniki gece çölde
dolaştı durdu
matematik araştırmalarını
terkedip
herkesten uzaklaştı böyle
ve içinde taşıdığı
boşlukla dost
oldu (Emin, 1993:35)

Şairin şiirlerinde, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi 'gül' imgesi çok kullanılmıştır. *Güldin* şiir kitabı 51 şiirden oluşmaktadır. Bu şiirlerin dokuzunun başlığı 'gül' imgesi üzerine kurulmuştur. Dört şiirinde de metin içinde gülün karşımıza çıktığını görüyoruz. Tasavvuf birçok edebi döneme

kaynaklık etmiş, imgelere yüklenen anlamlar bakımından etkisini en çok görebildiğimiz dönem olarak Divan edebiyatını söyleyebiliriz. Gül divan edebiyatında en çok ilgiyi bülbül aşkıyla görmüştür ve en çok sözü edilen çiçektir diyebiliriz. Sevgilinin yüzü ve yanağı ile sıkı münasebeti vardır. Bazen gül bunlara; bazen de bunlar güle benzerler. Gerek koku, gerekse renk bakımından çok güzel olan gül, daima tazedir. Gül bu kadar güzel ve çekici olmasına rağmen çok çabuk solar. Yani geçicidir. Tıpkı aşığın ömrü gibi çabucak geçiverir. Gülün dikeni aşığın rakibidir. Ancak gül ile diken iyilik ve kötülük, kolay ile zor, dost ile düşman vs. Zıtlıkların timsalidir. Gülün yaprağı, dalı ve fidanı da güzeldir. Bazen sevgiliye gül denir ve onun her haliyle bir gül oluşu anlatılır. Onun endamı, güzelliği, teri, dudağı, kulakları, yanakları, eli vs. Gülde bulunan özelliklerle ilgilidir. Aşığın gözyaşı da gül renginde akar. Bazen de ateş, şarap ve la'l olur. Şair her bakımdan bu güzel çiçeği anar. (Pala, 2004:172)

Eserde karşımıza çıkan konulardan biri gül ile bülbülün sohbetidir. Şair *Gül ile bülbül* şiirinde; *sen gül isen*, *onlar iki bülbül*, *ne sensiz olabilirim*, *ne onlarsız* (Emin, 1993:13) derken gül ile bülbül arasındakı aşkı anlatmmaktadır. *Güldin* şiir kitabında bulunan diğer tasavvufi temalı şiirler:

- *Güldin (s.5)*
- *Gül bozumu (s.10)*
- *Gülü gül (s.11)*
- *Gül dilli (s.20)*
- *Güllü sular (s.21)*
- *Gülnar (s.56)*
- *Gür de gör (s.57)*

Tasavvuf izlerinin görüldüğü diğer şiirlerini ise şöyle sıralayabiliriz; *Kader; Binbir çileli şiir; Son kara çadır, Vasiyet, Önce selâm* gibi şiirleri.

Sonuç

Kuzey Makedonya'da yaşayan Türkler, bastırılmış tarihin kalıntılarında Balkanlarda, hem köklü hem de köksüz bir toplum konumunda, dil, kültür, kimlik değerlerini yaşatmaya çalışmaktadır. Osmanlı'dan sonra bu topraklarda Türkler farklı siyasi yönetimlerle sayesinde farklı ideolojilerden de etkilenmişlerdir. Daha doğrusu aydınlar, değerleri özellikle dili yaşatmak adına eserlerini o ideolojiler doğrultusunda yaratmışlardır. Eaglton'un *İdeoloji* eseridne 'ideolojiyi' tanımlarken, sistematik şekilde çarpıtılan iletişim, bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler olduğunu vurgular. Yugoslavya dönemi yazarlarımızın eserlerinde kurgulanmış benlikleri sayesinde dayatılan ideolojiyi savunan yapıtlar olduğu gibi, öz kimliği yansıtan eserler de meydana getirmişlerdir.

Çalışmamızın konusu olan, Balkanlarda gelişen Türk Edebiyatı çınarlarından İlhami Emin de bu dönemde yaşamış, eserler vermiş bir şair, yazardır. Yazarın Yugoslavya dönemi ideolojisini övdüğü şiirleri olduğu gibi incelediğimiz *Güldin* şiir kitabında karşılaştığımız şiirlerde Osmanlı'dan

sonra bize bu topraklarda miras kalan, sakini olduğumuz dilin, kültürün bir taşıyıcısı olduğunu da rahatlıkla söylebiliriz.

Emin'in şiirlerinde tasavvuf veya Yunus Emre etkisini incelerken, mâna bakımında aynı derinlikte olmasa da dile getirdiği duygularında, mutasavvıflara ithaf ettiği şiirlerle tasavvuf düşüncesinden, şiirlerindeki benzetmlerle Yunus Emreden etkiledniğini görebiliyoruz. Bu mısralar tasavvufun, Yunus'un Kuzey Makedonya modern Türk şiirine verdiği gücün aynasıdır. *Benim dilim kuş dilidir, benim ilim dost ilidir. Ben bülbülem dost gülümdür. Aldım kadeh içtim şarab ayruk* ***gönlüm ölmez benim;*** Yunus Emre ölmemiş, dünyası, şiirlerinde verdiği mesajlar, sevgi, barış, alçakgönüllülük Balkanlardaki Türk edebiyatında da farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Makedonya'da gelişen Türk edebiyatı her ne kadar farklı evrelerden geçmiş, duraksamalar farklı rejimler görmüş olsa bile, dila ve kültür değerlerimizi evrensel kültür taşıyıcısı olan Yunus'un dünyaya yaymış olduğu huzur sayesinde korumuş kendi özünden kopmamıştır.

Kaynakça

AYTAÇ, Gürsel. (2005). *Edebiyat ve Kültür,* Ankara: Hece Yayınları.

AKARPINAR, R. Bahar, (2018), *Tekke-Tasavvuf Edebiyatı, - Türk Halk Edebiyatı El Kitabı,* (ed. M. Ö. Oğuz) Ankara: Grafiker Yayınları.

BEYATLI, Yahya Kemal, (2017). *Edebiyata Dair,* İstabul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

BORATAV, Pertev Naili, (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı,* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

CHAMBERS, Ian, (2014). *Göç, Kültür, Kimlik, (*çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi), İstanbul: AyrıntıYayınları.

DEVELİ, Hayati, (2013), *Dil Doktoru – Dile ve Türkçeye Dair Yazılar,* İstanbul: Kesit Yayınları.

EMİN, İlhami, (1993). *Güldin,* Üsküp: Birlik Yayınları.

_____ (2014). *Yürüyen Duvar,* İstanbul: Tekin Yayıncılık.

ERBAŞ, Ali, (2015), *Melâmîlik Sempozyumu Açılış Konuşması, - Uluslararsı Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l Arabi Sempozyumu,* (ed. R. Yıldrım), Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı.

KARTARI, Ahmet, (2016). *Kültür, Farklılık ve İletişim,* İstanbul: İletişimYayınları.

OĞUZ, M. Öcal, (2018). *Araştırmaların Tarihi - Türk Halk Edebiyatı El Kitabı,* (ed. M. Ö. Oğuz) Ankara: Grafiker Yayınları.

ÖZÇELİK, Mustafa, (2010). *Bizim Yunus,* Eskişehir: T.C. Eskişehir Valiliği

PALA, İskender, (2015). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü,* İstanbul: Kapı Yayınları.

Türkçe sözlük, (2005). (10. Baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnternet kaynakları

AZAMAT, Nihat, *MUHAMMED NÜRÜ'I-ARABI, https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/30/C30009962. pdf (e-erişim 01.07.2021)*

ÇELİK, İSA, (2009), *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm,* A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 40, Erzurum, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/33446 (e-erişim 05.07.2021)

KOCA, Selçuk, Kürşat, (2017) *Balkan Türklerinin Yakın Dönem Kahramanları – Yücelciler.* Akademik Bakış Dergisi, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız – Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. http://www.akademikbakis.org/dergi// Web. (e-erişim 25.06.2021)

YÜCER, Hür Mahmut, (2017), *Vahdet-i Vücûd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsîl-i Nokta Adlı Eseri,* Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Vol. 6, No. 2, March 2017, DOI:10.7596/taksad.v6i2.852, https://pdfs.semanticscholar.org/759e/23d1675925d05a5ad93a194a6015e507d80b.pdf (e-erişim 28.06.2021)

KURT, Özlem, (2019) "***İlhami*** Emin'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

TÜRK DEVLET VE TOPLUMLARINDA DİL POLİTİKASI
(Tarihi Açıdan)
Language policy in Turkish states and societies
(from a historical point of view)

Elçin İBRAHİMOV[1]

Özet

Devlet dili, sosyo-dilbilimsel bir olgu olarak uzun süredir var olmasına rağmen, sosyo-dilbilimsel bir kavram olarak yenidir ve son iki yüzyılla daha yakından ilişkilidir. Dil politikası Türk devlet tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Tarih boyunca dil politikası faktörü, devlet dilinin ulusal bazda olmasını gerektirmemiştir. Böylece Hun, Göytürk, Hazar, Uygur, Karahanlı devletlerinin devlet dili milli dil ile örtüşmüş yani devlet dilleri Türkçe olmuştur.

Öte yandan XI-XV yüzyıllarda bilimde ve şiirde hakim diller olarak kabul edilen Arapça ve Farsçadan birçok kelime yerel dile aktarılarak hakim olmuştur. Çünkü yabancı unsurların hakimiyetiyle oluşturulan yeni yazı dili saraya aitti. İnsanlar konuşulan dilin saflığını korudu. Bu, heceler ve heceler arasındaki farkta bile görülebilirdi. Böylece hem Türkistan Türkçesinde hem de tarihi Azerbaycan ve Osmanlı bölgelerinde, saray ve medreselerde, halk tarafından kolay anlaşılmayan, sıradan Türkçeden uzak, karışık bir dil ortaya çıkmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin yaygın olarak kullanılması, hatta çekimli dillere özgü gramer eklerinin Türkçeye aktarılması, dili anlamayı daha da zorlaştırmaktadır. Öte yandan sade bir dille yazan şairler de o dönemde ortaya çıkmıştır. Çağatay yöresinde Abulgazi Bahadur hanı, Osmanlı yöresinde Edirneli Nazmi, Aydınlı Visali gibi şairler sade dile hakim olmuştur.

Bu yazımızda Türk devlet ve toplumlarında dil politikasını tarihi açıdan değerlendirmeğe çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: *Devlet dili, sosyo-dilsel olay, dil politikası, Türk devletleri ve toplumları, Türk dili.*

Summary

Although the state language has been around for a long time as a socio-linguistic phenomenon, it is new as a socio-linguistic concept and is more closely related to the last two centuries. Language policy has become an integral part of the history of the Turkish state. Throughout history, the language policy factor has not required the state language to be on a national basis. Thus, the state language of the Hun, Göytürk, Hazar, Uyghur, and Karahanlı states overlapped with the national language, that is, the state languages became Turkish.

On the other hand, in the XI-XV centuries, many words from Arabic and Persian, which were accepted as the dominant languages in knowledge and poetry, were translated into the local language. Because the new written language created by the rule of foreign elements belonged to the palace. People preserved the purity of the language spoken. This could be seen even in the difference between syllables and syllables. Thus, both in Turkestan Turkish and in the historical Azerbaijani and Ottoman regions, palaces and madrasas, a language that was not easily understood by the people, far from ordinary Turkish, appeared. The widespread use of Arabic and Persian words, and even the translation of grammatical adjectives into Turkish into compelling languages, further complicates language comprehension. On the other hand, poets who wrote in a simple language also appeared at that time. Poets such as Abulgazi Bahadur khan in Çağatay, Nazmi Edirneli and Aydınlı Visali in the Ottoman language ruled in simple language.

In this article, we will try to historically evaluate the language policy in the Turkish state and society.

Keywords: *State language, socio-linguistic event, language policy, Turkish states and communities, Turkish language.*

Dövlət dili sosial-linqvistik hadisə kimi çoxdan mövcud olsa da, sosial-linqvistik anlayış kimi yenidir və daha çox son iki əsrlə bağlıdır. Akademik Ağamusa Axundovun sözləri ilə desək: "*Şifahi*

[1]Doç. Dr. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nesimi Dilbilimi Enstitüsü Türk dilleri bölümü müdürü, E-posta: elchinibrahimov85@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1105-9345

ədəbi dilin gözəl nümunəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud (KDQ)" dastanları nəzərə alınarsa, xalqımızın mənəvi aləminin ifadəçisi olan ədəbi dilimizin yaşı 1000-i aşırsa, dövlət dilimizin həqiqi fəaliyyəti heç 100-ə də çatmır" (Axundov 2012:3).

Dil siyasəti türklərin dövlətçilik tarixinin tərkib hissəsi olmuşdur. Türklərin milli dövlətçilik tarixində Hun dövlətləri, Göytürk dövləti, Xəzər xaqanlığı, Uyğur dövləti, Qaraxanlılar, Səlcuq dövləti, Osmanlı imperiyası eyni zamanda Azərbaycan türklərinin də sələf dövlətləridir. Bundan başqa Azərbaycanda türk olmayan və ya türklüyü hələ sübuta yetirilməmiş dövlətlər də mövcud olmuşdur (Urartu, Manna, Midiya, Alban və d.). Həmin dövlətləri də tarixi-coğrafi baxımdan sələf dövlət hesab edə bilərik.

Dil siyasəti amili tarix boyunca dövlət dilinin milli əsasda olmasını tələb etməmişdir. Belə ki, "*Hun, Göytürk, Xəzər, Uyğur, Qaraxanilər dövlətlərinin dövlət dili milli dil ilə üst-üstə düşmüşdür, yəni dövlət dilləri türk dili olmuşdur. Ancaq türk dövlətləri Qəznəvilərin, Səlcuqların, Osmanlıların dövlət dili türk dili olmamışdır"* (Nərimanoğlu 2006:13).

Professor Yadigar Əliyev orta əsrlərdə türk ədəbi dilinin varlığı ilə bağlı *"tədqiqatçılar arasında yekdil fikir və rəyin"* (Əliyev 2005:112) olmadığını qeyd edir. Prof. Əhməd Cəfəroğlu *"X əsr Xaqaniyyə türkcəsini, həmin dövrün "oğuz şivəsi"ni və nisbətən sonrkı dövrə aid "Çağatay şivəsi"ni ədəbi türk dilləri"* (Caferoğlu 1964:40-43) hesab edir.

Professor Ədhəm Tenişev orta əsrlər türk ədəbi dilini aşağıdakı şəkildə qruplaşdırır:

1. Qaraxani – uyğur ədəbi dili
2. Xarəzm türk ədəbi dili (XIII-XIV əsrlər)
3. Cağatay ədəbi dili (XV-XVI əsrlər)
4. Səlcuq ədəbi dili (XIII-XIV əsrlər)
5. Məmlük-qıpçaq və bulqar ədəbi dilləri ().

"Türki" ədəbi dilindən isə Ə. Tenişev ayrıca bəhs edir: *"Orta əsrlərdə türk xalqları tarix səhnəsində ayrı-ayrı təşəkkül prosesində formalaşana qədər cağatay dilindən ədəbi dil kimi istifadə olunmuşdur. Tədricən o, yerli xalq dilinin və şəhər şivələrinin elementlərini qəbul edərək cığatay dilindən fərqlənən və "türki" ədəbi dili adlandırılan yazılı dilin lokal variantlarının yaranmasına gətirib çıxarır"* (Тенишев 1979:86).

Beləliklə, orta əsrlərdə türkinin dörd regional təzahür forması meydana çıxır: oğuz türkisi, qıpçaq türkisi, uyğur türkisi, karluq türkisi.

"Türki daşıyıcılarının etnocoğrafi məkanının genişlənməsi ilə əlaqədar onlar arasında qeyri-bərabər yaxınlaşma müşahidə olunur. Odur ki, X-XI əsrlərdən başlayaraq oğuz abidələrində qıpçaq dil xüsusiyyətləri görünməyə başlayır (məsələn: oğuz abidəsi – "Kitabi-Dədə Qorqud"un dilində), qıpçaq türkisində isə oğuz dil xüsusiyyətləri özünə yer tapır. Yaxud karluq türkisi (XI əsr Xaqaniyyə türkisi və sonrakı XIV-XVI əsrlər cağatay türkisində) ilə yazılmış abidələrdə uyğur dili ünsürləri müşahidə olunur" (Əliyev 2005:83).

Türk dili türklərin toplu şəkildə islamı qəbul etdiyi X əsrdən etibarən fars və ərəb dilinin təsirinə məruz qalmışdır. XI əsrdə yazılan "Kutadqu bilig"də də "*fəna, sirr, sürət, şəkk, salam, xalq, ümmət, rəbb, rəhmət, dünya, kitab, din, dövlət, millət, can, qadir, qiymət*" (Elmacı, 2016:57) kimi ərəb və fars sözlərinə rast gəlinir. Daha sonra yazılan əsərlərdə ərəbcə və farsca sözlərin miqdarı və istifadə nisbəti tədricən artmışdır. Böyük türk şairi, heca vəznində gözəl şeirləri olan Yunus Əmrənin əsərlərində belə ərəb və fars sözlərinə rast gəlinir. Y.Əmrənin əsərlərinin dili üzərində araşdırma aparan görkəmli alim Ə. B. Ərcilasun "*haqq, rəhmət, həsrət, uçmaq, sultan, elm, taqət, xalq, qüdrət, qərar, xoca, can, tamam, namaz, kitab, heca, məna, yar, dost, şükür, qürbət, eşq, aşiq*" (Ercilasun 2004:13-14) kimi ərəb-fars sözləri qeyd edir.

Digər tərəfdən XI-XV əsrlərdə elmdə və şeirdə dominant dillər kimi qəbul edilən ərəb və fars dillərindən xeyli söz xalq dilinə də keçmiş və mənimsənilmişdir. Çünki əcnəbi ünsürlərin üstünlüyü ilə yaranan yeni yazı dili saraya məxsus idi. Xalq danışıq dili saflığını qoruyurdu. Hətta bunu heca və əruz vəznli əsərlər arasındakı fərqdə də görmək mümkündür. Beləliklə, həm Türküstan türkcəsində, həm də tarixi Azərbaycan və Osmanlı bölgələrində sarayda və mədrəsələrdə sadə türkcədən uzaq, xalqın rahat anlamadığı qarışıq bir dil ortaya çıxmışdı. Ərəb və fars sözlərindən külli miqdarda istifadə, hətta flektiv dilə xas qrammatik şəkilçilərin türk dilinə keçməsi dilin başa düşülməsini daha da çətinləşdirir. Digər tərəfdən həmin dövrdə sadə dillə əsərlər yazan şairlər də meydana çıxmışdır. "*Çağatay sahəsində Əbülqazi Bahadur xan, Osmanalı bölgəsində Ədirnəli Nəzmi, Aydınlı Visali kimi şairlər sadə dili mənimsəmişlər*" (Ercilasun 2004:13-14)

XI əsrdən başlayaraq türk xalqları böyük köçlərə başlamış və kütlələr halında İran, Azərbaycan, Qafqaz, Suriya, İraq və Qara dənizin şimalındakı bölgələrdə məskunlaşmışlar.[2]

Professor Firudin Cəlilov bununla əlaqədar yazır: *"Protürkdən sonrakı dövrdə türkdilli etnoslar iki əsas qola ayrılmış, bunlardan biri Ön Asiyanın müxtəlif yerlərinə səpələnmişdir, digər (şərq) qolu isə Şərqə çəkilərək oradakı qalıqlarla (pramonqol, pratunqus-mancur, prakoreya və s.) uzun müddət kontaktda olmuşdur ki, həmin kontakt nəticəsində ortaya çıxan paralelləri Altay nəzəriyyəsi qohumluq kimi təqdim etmişdir* (Cəlilov 1988:132).

Türk dilləri ilə bağlı aparılmış araşdırmalar, xüsusilə, professor Əhməd Cəfəroğlunun tədqiqatları bir daha sübut edir ki, *"müxtəlif türk etnik-mədəni regionlarında meydana çıxan türk ədəbi dillərinin tarixi ümumi türk dili tarixi anlayışını istisna etmir, əksinə tamamlayır və belə qənaəti möhkəmləndirir ki, müstəqil türk ədəbi dilləri ümumi bir türk ədəbi dili mühitinin məhsulu olub, məhz həmin mühitin əks olunduğu coğrafi arealda formalaşır, etnik-mədəni ehtiyacı ödəyir, sonra isə məhv olub gedir, yaxud dəyişikliyə uğrayır, yerinə yeni ədəbi forma gəlir"* (Ceferoğlu 1984:63).

Professor Nizami Xudiyev ümumi türk ədəbi dili tarixini əsasən bu dövrlərə ayırır:

I. Qədim türk dili – ən qədim zamanlardan e.ə. V əsrə qədərki dövr.

Qeyd: Türklərin XI əsrdən başlayaraq qeyd olunan coğrafiyalara gəlmələri bu gün bir çox tədqiqatçılar tərəfindən qəbul olunmur, ancaq biz ümumi qəbul olunmuş faktlara əsasən bunu qeyd edirik.

II. Əski türk dili – e.ə. V əsrdən XI-XII əsrlərə qədərki dövr.

III. Türki – XI-XII əsrlərdən XVI-XVII əsrlərə qədərki dövr.

IV. Milli türk ədəbi dilləri – XVI-XVII əsrlərdən bu günə qədərki dövr (Xudiyev 2018:11).

XIII əsrə qədər tək bir yazı dilindən istifadə edən türklər bu dövrdə yaşanan köçlərlə əlaqədar yeni bölgələrdə məskunlaşmış, Anadoluda oğuzcaya əsaslanan yeni bir yazı dilini formalaşdırmağa başlamışlar. Bu gün bir çox tədqiqatçılar bu türkcəni Türkiyə türkcəsi adlandırsalar da, biz bunu elmi baxımdan düzgün hesab etmirik. Çünki həmin dövr üçün Türkiyə türkcəsi ifadəsinin istifadəsi düzgün adlandırma olmazdı, həm də türk dilləri həmin dövrdə qollara bölünməmişdi. Bu türkcə həmin dövrdə bütün türklərin müştərək istifadə etdiyi ortaq ünsiyyət dili – ortaq türkcə – türkinin oğuz qolu idi. *"X-XII əsrlərdə türkinin təşəkkülü dövründə yaranan və əslində türkini strukturca və funksional baxımından təşkil edən yazılı abidələr – M.Kaşğarinin "Divani lüğət-it-türk", Ə.Yüqnəkinin "Atibətül-həqayiq", Y.Balasaqunlunun "Kudatqu-bilig", Ə.Yəsəvinin "Divani-hikmət" əsərləri məhz karluq türkisinin meydana çıxdığı, fəaliyyət göstərdiyi ərazidə yaranır"* (Əliyev 2005:84*)*.

X və XII əsrlərdə türklərin qurub idarə etdiyi müsəlman türk dövlətləri Qaraxanilər (840-1212), Qəznəvilər (963-1186) və Səlcuqlular dövləti (1040-1157) olmuşdur. Bu dövlətlərdən Qəznəvilər və Səlcuqlarda hakim dillər fars və ərəb dilləri olmuşdur. Qaraxanilərdə isə daha çox türk dili hakim olmuşdu. Bu dövrdə "*həm Qəznəvilər, həm də Səlcuqların hakimiyyəti altındakı torpaqlarda ortaya çıxan əsərlər fars və ərəbcə olaraq yazılmışdır*" (Gözütok 2008:358).

Professor Nizami Cəfərov haqlı olaraq *"Şərq (yaxud Türküstan) türkisini orta əsrlər ümumtürk ədəbi dilinin – türkinin karluq-uyğur qoluna"* (Cəfərov 1998:216*)* aid edir.

Türk-islam ədəbiyyatının ilk şairi və fikir adamı kimi qəbul olunan Yusif Xas Hacib haqqındakı məlumatlar elə də çox deyil. Bu məlumatlar daha sonra "Kutadqu bilig"ə əlavə edilən mənsur və mənzum müqəddimələrdəki qısa məlumatlara əsaslanır. "Kutadqu bilig"i (KB) yazana qədər həyatını Balasaqunda keçirmiş, təhsilini bu şəhərdə almış, ərəb və fars dillərini orada öyrənmişdir. KB türk-islam ədəbiyyatının ilk böyük əsəridir. Y.X.Hacib tərəfindən 1069-1070-ci illərdə yazılan bu əsər türk dövlət və cəmiyyət quruluşunun və türk düşüncə sisteminin izahına həsr olunmuşdur. .

Türk dilinin məlum olan ilk lüğəti və qrammatika kitabı XI əsrdə Mahmud Kaşğari tərəfindən yazılan "Divanü-lüğat-it-türk" əsəridir. Qaraxanilər dövlətinin hökmdar ailəsinə mənsub olan və çox yaxşı təhsil alan M.Kaşğari illərlə hakim olduğu əraziləri və türk coğrafiyalarını gəzmiş, bu bölgələrdə olan xalqlar, boylar, dilləri və mədəniyyəti haqqında məlumatlar toplamışdır. *"M. Kaşğarlı topladığı materialları "Türk dillərinin divanı/sözlüyü" mənasında "Divanü lüğat-it-türk" adı ilə ərəb dilinin qaydalarına uyğun şəkildə hazırlamış və Bağdadda xəlifə əl-Müqtədiyə təqdim etmişdir*" (Karahyan 2013:11).

M. Kaşğari bu əsərin yazılış məqsədinin türk dilinin ərəb dili qədər zəngin və köklü bir dil olduğunu sübut etməyə, bəlkə də, beləliklə İslam dininin yayılması ilə ön plana çıxan ərəb dili qarşısında türk dilinin böyüklüyünü göstərməyə çalışmışdı. M.Kaşğari türk dili haqqında hazırladığı bu əsər sadəcə lüğət və qrammatika kitabı deyil, eyni zamanda o dövr türk dünyasının siyasi, coğrafi, mədəni və sosial zənginliyini ortaya qoyan ensklopedik bir əsərdir. Kitab müxtəlif türk dillərinə aid 500-dən çox söz və qrammatik xüsusiyyəti ehtiva etməsi ilə dövrünün qarşılaşdırmalı türk dilləri sözlüyü və türk dillərinin əl kitabı xüsusiyyətini də daşıyır.

Qaramanoğlu Mehmet bəy Anadolu bölgəsinin ən görkəmli şəxsiyyətlərindən biridir. Bu səbəbdən onun adı Anadoluda türk kimliyi, türk mədəniyyəti və türk dilinin müdafiəsi anlayışları ilə birlikdə anılır. Onun tarixi şəxsiyyəti türk mədəniyyəti və dili ilə bütövləşmişdir. Mehmet bəy 1277-ci ildə Səlcuqlu dövlətinin paytaxtı Konyanı ələ keçirmiş, saray təşkilatını və xüsusilə ərəb və farslardan ibarət saray divanını dağıtmışdır. Bu divanın yerinə tamamilə türklərdən ibarət yeni bir saray divanını formalaşdırmışdır. Divan katibliklərinə də türkcə oxuyub yaza bilən divan mirzələrini təyin etmişdir. İlk fərmanını türk dilində vermişdir. Daha sonra fərmanını xalqa və divan üzvlərinə çatdırmaq üçün bir məclis qurmuş, orda: *"bu gündən sonra heç kim sarayda, divanda, məclislərdə və ətrafda türk dilindən başqa dili istifadə etməyəcəkdir. Saray daxili və xarici yazışmalar belə türk dilində aparılcaqdır*" (Çalışkan 2011:46).

Qaramanoğlu Mehmet bəyin yuxarıdakı fərmanı o dövrdə həyata keçirilən türk dil inqilabı səviyyəsində bir qərar idi.

Heç şübhəsiz ki, Azərbaycan (türk) yazılı ədəbi dilinin formalaşmasında Şərqi Anadolu türklərinin də rolu az olmamışdır. Vaxtilə prof. Fuat Köprülü yazmışdı: *"Şərqi Anadolunun ədəbi dili, bu bölgə Osmanlı dövləti tərəfindən fəth edilənə qədər Azəri ləhcəsi idi"* (Köprülü 1926:126).

Nəhayət, XIV əsrin sonu, XV əsrin əvvəllərində yaşamış görkəmli Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsimi öz "Divan"ı ilə mərhələnin son mükəmməl nümunəsini təqdim edir.

XV əsrdə dövrün ərəb və fars dili hegemoniyasına qarşı həm mədəniyyət, həm də ədəbiyyat səviyyəsində türk dilinin nüfuzunu qaldıran Əlişir Nəvai olmuşdur. Ə.Nəvaidən əvvəl türk dilinə müraciətə həm Azərbaycan, həm də Anadolu və Mərkəzi Asiyada İ.Nəsimi, Q.Bürhanəddin, Y.Əmrə, Mövlanə nümunələrində görürük.

Ə. Nəvaiyə qədər çağatay türk ədəbiyyatında Qızıl Orda və Xarəzm dillərindən, yəni yetərsiz bir türk dilindən istifadə olunmuşdur. Ə.Navai sənətkarlığı sayəsində yetərsiz və dialektlərə qarışmış türk dili geniş əraziyə yayılmış türk boylarının: özbəklərin, qırğızların, Mərkəzi Asiya türkmənlərinin, İdil-Ural türklərinin, uyğurların, qaraxanlıların, xarəzmlilərin və kaşğarlıların müştərək ədəbi dili kimi təşəkkül tapmış və bu ədəbi dil öz varlığını XIX əsrə qədər davam etdirmişdir. *"Ə. Nəvainin qələmə aldığı "Mühakimətül-lüğateyn" əsəri türk dili ilə fars dilinin müqayisəsinə həsr edilən və türk dilinin ədəbiyyat dili kimi fars dilindən üstün olduğunu sübut etməyə çalışan bir əsərdir. Ə.Nəvai bu əsərində türk yazıçı və şairlərinin dil davranışlarını, türk dilinin ədəbi*

dil kimi istifadə səviyyəsini, türk ədəbiyyatının odövrkü vəziyyətini ədəbiyyat tarixi aspektindən təhlil edir" (Elmacı 2016:74).

Ə.Nəvai bu əsəri, türk dilinin ifadə imkanları baxımından fars dilindən daha qüvvətli və zəngin olduğunu sübut etmək üçün yazmış, dövrünün gənc şairlərini asana qaçıb fars dilində yazmaqdansa, türk dilinin gözəlliklərindən faydalanmağa səsləmişdir.

XVI əsrin başlanğıcında Səfəvilər dövləti meydana çıxır və çox keçmədən ölkənin Şimalını Cənubu ilə birləşdirir. Dövlətin əsasını türk tayfaları təşkil etdiyinə görə türk dili də dominant rol oynamağa başlayır. Bu dövrdə milli ədəbiyyatımızın formalaşmasında, ana dildə poeziya nümunələrinin yaranmasında Xətainin böyük xidmətləri olmuşdur. Doğma Azərbaycan (türk) dilini dövlət dili statusuna qaldırdı. Məhz Xətai dövründə dövlət dili kimi gözləmə mövqeyində dayanan ana dilimiz layiq olduğu mərtəbəyə yüksəldi.

Ə. Dəmirçizadə ədəbi dilimizin tarixi ilə bağlı apardığı tədqiqatlarında həmin dövrü bu şəkildə xarakterizə edir: *"Məlumdur ki, Azərbaycan dili indiki dərəcədə rəsmi dövlət dili hüququna heç bir zaman malik olmamışdır. Doğrudur, XV-XVI əsrlərdə, xüsusən Səfəvilər dövrünün əvvəllərində Azərbaycan dili rəsmi dövlət dili halında işlənilmişdir. Lakin bu dövrdə yəni XV-XVI əsrlərdə Azərbaycan dilinin dövlət dili halında işlənilməsi çox keçici olmuş və daha çox hüquqa malik olan ərəb, fars dilləri ilə yanaşı üçüncü bir dil kimi işlənilmişdi"* (Dəmirçizadə 1979: 18-19*)*.

Son olaraq onu qeyd edə bilərik ki, türk dövlət və cəmiyyətlərində XI-XVII əsrlər dil siyasəti üçün qarışıq bir dövrü təşkil edir, ancaq bu dövr sonrakı mərhələlər üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Ədəbiyyat siyahısı

AXUNDOV Ağamusa (2012). *Seçilmiş əsərləri (II cild*), Bakı: Elm və təhsil.

CAFEROĞLU Ahmet (1964). *Türk Dili Tarihi II*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

CAFEROĞLU Ahmet (1984). *Türk Dili Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi

CƏFƏROV Nizami (1998). *Türk dünyası: xaos və kosmos*. Bakı: Bakı Univeristeti Nəşriyyatı.

CƏLİLOV Firudun (1988). *Azərbaycan dilinin morfonologiyası*, Bakı: Maarif

ÇALIŞKAN Habip (2011). *Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türkçenin Anadolu'da Yerleşmesi*, Konya: karamanoğlu Mehmet Bey Dil ve Kültür Derneği Yayını.

DƏMIRÇİZADƏ Əbdüləzəl (1979). *Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi*, Bakı: Maarif nəşriyyatı.

ELMACI Ziya (2016). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Dil Politikası*, (Doktora Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi.

ERCILASUN Ahmet, Bican (2004). *Tarihi Akışı İçinde ve Cumhuriyet Döneminde Türk Dili*, Türklük Bilgisi,

ƏLİYEV Yadigar (2005). *Orxon-Yenisey abidələri və orta əsrlər türk ədəbi dili-türki*, Bakı:Nurlan.

GÖZÜTOK Avni (2008). *Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig*, EKEV Akademi Dergisi, Yıl 12, Kış.

XUDİYEV Nizami (2018). *Azərbaycan ədəbi dili tarixi*, Bakı: Elm və təhsil.

KARAHAN Akartürk (2013). *Divanü Lugati't Türk'e Göre XI. Yüzyıl Türk Lehçe Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.

NƏRİMANOĞLU Kamil Vəli (2006). *Azərbaycan dövlət dili siyasəti*, Bakı: Çinar.

ТЕНИШЕВ Э. Р. (1979). *Языки древне и среднеписьменных памятников в функциональном аспекте* Вопросы языкознания.

AHMEDİ'NİN CEMŞİD Ü HURŞİD MESNEVİSİNİN DİLİNDE KULLANILAN SOMATİK TERİMLER VE SOMATİK DEYİMLER

Somatic units and somatic phraseological combinations used in the language of Ahmadi's "Jamshid and Khurshid" masnavi.

Arzu İSGENDERZADE[1]

Özet

Ahmedi XIII yüzyılda Mevlana, Yunus Emre ile başlayan Anadolu Türk İslam Edebiyatının devamçılarından ve XIV yüzyılın en büyük şairlerindendir. Ahmedi'nin Türkçe yazdığı Divan'ı, İsgendername mesnevisi dışında, dünyevi aşk konulu ve çift kahramanlı Cemşid ü Hurşid adlı mesnevisi de vardır. Bu eser şairin yaşadığı dönemin dil özelliklerini yansıtması bakımından çok değerlidir. Türk edebiyatında yazılan Cemşid ü Hurşid motifli mesnevilerin ilk örneği olan eser Eski Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmışdır.

Cemşid ü Hurşid, döneminin dil ve yazın özellikleri ile yanı sıra söz varlığını, kelime hazinesini yansıtması açısından da önemli kaynaktır. Bildiride Ahmedi'nin Cemşid ü Hurşid mesnevisinin zengin leksik birimlerinin sınıflandırılması doğrultusunda somatik terimler (insan uzuvları) seçilerek incelenmiş, somatik birimeler bazında oluşan deyimler anlam ve yapısal açıdan tahlil edilmiştir. Dillerin temel söz varlıkları içinde değerlendirilen organ adları, türk dillerinde eski dönemlerden günümüze çok fazla değişikliğe uğramadan gelmiştir. Cemşid ü Hurşid mesnevisinde de Türk, Arap ve Fars kökenli çok fazla somatik birimler ve organ isimleri esasında oluşan somatik deyimler kullanılmıştır. Örneğin: el, yüz, göz, baş, ayaḳ, ağız, alın, yürek, bağır, boyun, karın, bud, dil, ciger, cüsse, didar "üz, sifət", dil, diş, tudak/dudak, ser "baş" ve b. Mesnevide söz konusu somatik terimler vasıtasıyla oluşan deyimleri yapısal açıdan Adsıl somatik deyimler ve Fiilimsi-Eylemsel somatik deyimler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Örneğin: baş koymak, dil uzatmak, başına bela getirmek, gözünden kan yaş dökmek (Fiilsel-Eylemsel somatik deyimler), gönül sözü, ayağın tozu, yüzüñüñ naḳşı, yüzünün nuru (Adsıl somatik deyimler).

Bildiride Cemşid ü Hurşid mesnevisinin dilinde kullanılan somatik terimler kapsamlı şekilde araştırılmış, somatik birimlerin bir kısmının leksik-fonetik değişikliye maruz kalarak, bir kısmının değişmeden günümüz Türkiye ve Azerbaycan Türkçelerinde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Eski Anadolu Türkçesi, Ahmedi, Cemşid ü Hurşid, somatik birimler, terim.*

Abstract

Ahmadi is one of the followers of Anatolian Turkish Islamic literature, which began in the 18th century with Mevlana Jalaluddin Rumi and Yunis Emre, and is one of the greatest poets of the 14th century. In addition to Ahmadi's "Divan" written in Turkish and "Iskendername", he also wrote "Jamshid and Khurshid" masnavi about secular love. This work is very valuable in terms of reflecting the linguistic features of the period in which the poet lived. This Masnavi, the oldest of the "Jamshid and Khurshid" motifs written in Turkish literature, was written in Old Anatolian Turkish, the first Turkish language in Anatolia. "Jamshid and Khurshid", along with the linguistic and written features of the period, is also an important source in terms of studying the lexical base. In our article, we studied the somatic units and somatic phraseological combinations used in the language of "Jamshid and Khurshid" masnavi, analyzed them according to their meaning and structure, looked at the forms of using in modern Turkish and Azerbaijani Turkic languages. These terms, which form the oldest layer of the lexical structure of the language, can create a semantic system in the language, and the polysemous words derived from these words are directly related to the history and thinking of the people. These lexical units have survived from ancient times to the present day without any major changes. There are many words of Turkish origin, as well as Arabic and Persian origin which denotes body parts in the "Jamshid and Khurshid" masnavi. Hand, face, eyes, head, feet, mouth, forehead, heart, throat, neck, abdomen, thighs, tongue, lungs, body, teeth, lips, and so on. In the language of "Jamshid and Khurshid" somatic phraseology has preserved its productivity and ideomatic character. According to the means of expression, somatic phraseology used in Masnavi's language was divided into two groups in the form of predicative somatic phraseology and substantive somatic phraseology and analyzed. To put one's head down, to talk against, to cause trouble, to shed blood from one's eyes (verb predicative somatic phraseologies), the word of the heart, the dust of the feet, the pattern of the face, the light of the face, (substantive somatic

[1]Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nesimi adına Dilçilik Enstitüsü, Türk dilleri bölümü araştırma görevlisi, arzuferecli.isgenderzadeh@gmail.com

phraseologies). The article examines the somatic units in detail used in the language of "Jamshid and Khurshid" masnavi, it is determined that some of the somatic units have undergone lexical and phonetic changes, and some are used in modern Turkish and Azerbaijani Turkish.

Keywords*: Old Anatolian Turkish, Ahmadi, Jamshid and Khurshid, somatic units, somatic phraseological combinations.*

Giriş

Ahmedi XIII yüzyılda Mevlana, Yunus Emre ile başlayan Anadolu Türk İslam Edebiyatının devamçılarından ve XIV yüzyılın en büyük şairlerinden biridir. Ahmedi'nin yaşadığı dönemin Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun parçalandığı, Anadolu Beylikleri döneminin başladığı, Osmanlı'nın temellerinin atıldığı ve Türkçenin ebedi zafer kazandığı bir döneme tesadüf ettiğini hesaba katarsak, şairin Türk dilinde kaleme aldığı eserlerin dönemin bilim ve edebiyat Türkçesinin kullanılmasında ve gelişmesinde çok büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ahmedi Anadolu Selçuklu Devleti'nin devamı olan Anadolu Beylikler döneminde yaşamış, önce Germiyanoğulları Beyliği'ne, daha sonra da Osmanlı'ya intisap etmişdir. Nihad Sami Banarlı Ahmedi'nin edebi şahsiyetinden bahsederken şu sözleri sarfediyor: "Zamânının dini hayâtını; bu asırların, atmosferik gazâ ruhunu ve Türk ruhunda büyük bir iman kıvâmı alan tasavvuf duyuş ve düşüncelernini çok iyi bilmesine rağmen, Ahmedi, daha çok, dindışı mevzuları işlemiş bir şairdir. Ahmedi, asırlar ötesine ses götürecek kuvvette gazeller, kasideler söylemiş; büyük aşk ve mâcerâ hikâyeleri yazmış ve bu eserlerine geniş bir kültür işlemiştir" (Banarlı, 1983:388).

XIII yüzyılın sonları ve XIV yüzyılın başlarında Yunus Emre'den sonra, çeşitli edebiyat zümrelerine mensup XIV yüzyıl şair ve yazarları da daha sade bir lisan kullanmaya başladılar. Fakat kelimelerin henüz tam karşılıkları bulunamayan yerlerde Arapça ve Farsça sözcükler kullanılmaya devam edilmiştir. Ahmedi'nin yedisi Türkçe, dördü Farsça olmakla, bilinen on bir eseri vardır ki, bunlardan Türkçe yazdığı eserlerinde bile bol miktarda Arapça ve Farsca kelimeler kullanmıştır. Buna rağmen eserlerinin dili sade ve anlaşılandır. Ahmedi'nin Türkçe yazdığı Divan, İsgendername mesnevisi dışında, dünyevi aşk konulu ve çift kahramanlı Cemşid ü Hurşid mesnevisi, şairin yaşadığı dönemin dil özelliklerini yansıtması bakımından çok değerli bir eserdir. Türk edebiyatında yazılan Cemşid ü Hurşid konulu mesnevilerin en eskisi olarak bilinen bu mesnevi, Anadolu'daki ilk Türkçe olan Eski Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmışdır. Cemşid ü Hurşid, yazıldığı dönemin sadece dil özelliklerini değil, Anadolu Beylikler dönemindeki Türkçenin söz varlığını yansıtması bakımından da önemli bir kaynaktır. Çalışmamızda Ahmedi'nin Cemşid ü Hurşid mesnevisinde geçen somatik terimler seçilip tespit edilmiş, organ adlarıyla yapılan somatik deyimler anlamsal və yapısal açıdan incelenmiştir.

Somatik terimler

Dilin söz varlığı içindeki bazı kelimeler kültür, coğrafya gibi ayrıştırıcı ünsürlerin etkisiyle ya bir birinden tamamen farklı anlamlarda, ya da ortak bir şekilde kullanılmaktadır. Bu anlamda her bir dilin başlanğıçtan itibaren kullanılan temel sözcükleri vardır ki, bu temel sözcükler yapısal ve

işlevsel görevleri yerine getirmeleri açısından oldukça önemlidir. Dil biliminde temel kelimler, dil bilimcilerin dillerin söz varlığında dil akrabalıkları, dil ayrışımı gibi incelemeler yaparken başvurdukları kelime kategorisini oluşturmaktadır. Temel kelime terimini Zeynep korkmaz şu şekilde tanımlamıştır: "*Bir dilde çok eski devirlerden beri kullanılagelen, o dilin çeşitli alanlarındaki söz varlığını oluşturan temel kavramlardan birine karşılık ve yeni türemelere temel teşkil eden tek heceli veya daha basit kökünü bilemediğimiz birden fazla heceli kök hökmündeki taban kelime: baş, saç, kol, göz, diz, ayak, dere, tepe vb"* (Korkmaz, 2003:213). Dillerin temel söz varlıkları içinde değerlendirilen somatik terimler, eski dönemlerden günümüze çok fazla değişikliğe uğramadan gelmiştir. Dil bilgisi ve Dil bilim Terimleri Sözülğü'nde temel söz varlığı olarak adlandırdığı terimlerden bahseden Hengirmen, insan vücudundaki organları da bu temel söz varlığı kapsamında değerlendirmiş ve onları "İnsan yaşamında birinci derecede önemli olan, çok kullanılan ve tarihsel süreç içerisinde en az değişikliğe uğrayan sözcüklerin oluşturduğu bütünlük" şeklinde tanımlamıştır (Hengirmen, 1999:355-356). Organ adlarını temel söz varlıkları içinde değerlendiren bir başka dilbilimci Doerfer, somatik birimlerin önemini şu ifadelerle açıklar:"Dil akrabalığını göstermek için temel sözcükler büyük önem taşır. Vücut organlarının adları temel sözcüklerdendir. Bu yüzden bunlar genellikle ödünçlenemezler, diller arasındaki akrabalık ilişkisini göstermek için bu sözcüklerin kanıtlayıcı bir değeri vardır" (Doerfer, 1980:1).

Yunan kökenli bir kelime olan *"soma" , "vücut, vücuda ait"* anlamları taşımaktadır. Yani *somatizm,* organ adlarını bildiren terim, somatik birimler ise organ adlarını ifade etmek için verilen adlardır. N.V.Pertsov somatizmlerden şu şekilde bahsediyor: "Organ adlarını bildiren sözlerden daha somut kelime yoktur; ama onların içerik yapılarını detaylı incelediğimizde içeriklerinin ne kadar karmaşık olduğu netleşiyor" (Pertsov, 1998:3).

Somatizmler, genelde çok anlamlı özelliğe sahip, basit sözcüklerden meydana gelen eski sözlüksel söz katmanlarıdır. Dilin söz varlığının en eski katmanını oluşturan bu terimler, dilde semantik bir sistem oluşturabilir ve bu sözcüklerden türetilen çok anlamlı sözler her bir milletin tarihsel gelişim aşamaları, düşünce yapısı ve gelenekleriyle direk bağlantılıdır.

Cemşid ü Hurşid mesnevisinin dilindeki somatik terimler

Ahmedi'nin Türk dilinde kaleme aldığı, 4798 beyitden oluşan ikinci büyük mesnevisi olan Cemşid ü Hurşid, XIV-XV yüzyılların sadece dil özelliklerini değil, aynı zamanda, söz varlığını incelememiz açısından da önemli bir kaynaktır. Cemşid ü Hurşid Anadolu Oğuz Türklerinin orta çağ dönemini yansıtan zengin söz varlığına sahiptir. Ve bu söz varlığının belli bir kısmını da *somatik terimler* oluşturmaktadır. Cemşid ü Hurşid mesnevisinin söz varlığında organ adlarını bildiren hem Türk kökenli, hem de Arap ve Fars kökenli kelimeler mevcuttur: *el, yüz, göz, baş, ayaḳ, ağız, alın, yürek, bağır, boyun, karın, bud, dil, ciger, cüsse, didar "yüz, surat", dil, diş, tudak/dudak, ḳaş, zülf, gerdan, tamağ, dimāġ, kulak, rüxsar, gönül, saç, ten, yañak, zenaḫdān "çene", ser"baş", leb "dudak".*

Cemşid ü Hurşid mesnevisinin kaleme alındığı XV yüzyılın başlarında artık Oğuz Türkçesinde fazlasıyla Arap ve Fars kökenli kelimeler kullanılmaktaydı. Dolayısıyla bu tip alınmalar mesnevinin dilindeki somatik terimlerde de kendini göstermektedir.

Cemşid ü Hurşid'in dilinde somatik terimlerin kullanıldığı birkaç beyite bakalım[2]: *Lebinüñ çeşmesine āb-ı ḥayvān, Ciger-teşne-y-idi hem dürr-i ummān (b.501);Ṭaber-zed dudaġı rengi ṭaber-ḫūn, Beñi vü zülfi ūd u yüzi gül-gūn. (b.502); Gözi bir āhū ammā şir-efgen, Teni nesrin-idi yañaġı gül-şen. (b.503); Çözilecek anuñ zülfi kemendi, Ṣabānuñ olur-ıdı pāy-bendi. (b.504); Gözi ol cāḏū-y-ıdı ki itse efsūn, İderdi cānı vālih aḳlı mecnūn. (b.506); Didi bir derde irürdi beni baḫt, Ki gözüme görinmez tāc-ıla taḫt. (b.520); Ya lebden ki aña teşne āb-ı ḥayvān, Ya ṣaçdan ki aña reyḥān oldı ḥayrān. (b.545); Anuñ gül yüzi ṣararmış u solmuş, Gözi pür-nem dudaġı ḫüşk olmış. (b.751), Dudaġı ġonca-i gül serv-ḳamet, Getürelüm bir araya tamāmet. (b.791); Elüñe çengüñi al i nüvā-sāz, Nüvāñı eylegil uşşāḳa dem-sāz. (b.1130). Gören yüzlerin eydür aydan arı, Getürmezlerdi öge nev-bahārı. (b.804); Göricek ḳaşını miḥrabı unıtdum, Gözine aḳl u cānı terk itdüm. (b.924), Göriben halını oldum ciger-ḫūn, Bakup zülfine oldum zār u Mecnūn. (b.925), Bu durur ol düşde gördügüm gülistānum benüm, Bu durur ol gözi nergis zülfi reyḥānum benüm. (b.953), Saçuñ çekme ki baña cañ-kenişdür, Başuñ dögme ki baña serzenişdür. (b.1195)*

Çok anlamlı özelliğe sahip olan somatik leksik birimler, deyimsel kombinasyonların oluşmasında aktif rol oynarlar. *"Somatik deyim birimleri" terimi, insan vücudunun bölümlerini ifade eden kelimelerin katılımıyla oluşturulan ifadeler olarak anlaşılmaktadırlar. Bu kelimeler somatik deyimsel birimlerde mecâzî hâle gelir, modern zamanlarda somut anlamlarını kaybeder ve diğer bileşenlerle birlikte yeni bir anlam yaratmaya hizmet ederler"* (Qurbanov, 1985: 139).

Azerbaycan Türkçesinde, deyim bilimi karşılığı *frazeologiya* olarak geçmektedir. Genelde mecazi anlam taşıyan deyimlerin yapısı sabittir. Dilde hazır şekilde bulunan ifadelerin her birini frazeologiya içinde değerlendiren Rus dil bilimcisi A.A.Bulaxovski bu terimi şu şekilde açıklıyor: "Frazeologizmler, cümlede genellikle parçalanmayan, geçmişte yaşanan deneyimler sonucunda oluşan atasözleri, deyimler, yazarların "kanatlı kelimler" olarak adlandırılan ifadeleri, yapısı sabit tamlamalardır" (Bulaxovski, 1954:33). Insana ait organ adlarından oluşan frazeoloji birimler, dil biliminde *somatizmler* adlandırılır. Dil biliminde somatik deyimler birimlerinden ilk defa bahseden Fin-Ugor asıllı dil bilimci F.O.Vakk olmuşdur. Eston dilinde organ adlarıyla oluşan somatik deyimleri inceleyen F.O.Vakk, bu somatik deyim birimlerinin Eston dilinin söz varlığının en eski katmanını oluşturduğu kanaatine varmıştır: "Somatik deyim birimlerinde en çok organ adları kullanılıyor ki, onların da fonksiyonları ve anlamları bellidir. Örneğin: baş, göz, ağız, diş, el, ayak ve b. organ adlarının esas fonksiyonlarının öneminden ve onların sayı, somatik deyimlerin uygun gruplarının çeşitliliğine bağlıdır" (Vakk, 1963:155).

[2]Akalın, Mehmet. (1975). *Ahmedi Cemşid ü Hurşid*, Ankara: Sevinç Matbaası.

Hemen hemen bütün dillerde somatik birimler, o halkın etnik düşünce yapısının ifadesi olup, poetik dilinin söz varlığının hem esasını, hem de en eski katmanını oluşturmaktadır. "Genel olarak bütün dünya dillerinin söz varlığındaki deyimlerin büyük çoğunluğunu somatik deyimler teşkil eder. Türk dillerinin frazeoloji fondunda somatik deyim birimlerinin üstünlüyü açık şekilde görülmektedir" (Qurbanov, 2004:73).

Ahmedi'nin Cemşid ü Hurşid mesnevisinin dilinde de somatik deyimler, üretkenliyini ve idiomatik yapısını muhafaza etmiştir. Mesnevinin dilinde kullanılan somatik deyimleri esas kelimelerinin fiil ve adlardan oluşmasına göre Fiilsel-Eylemsel somatik deyimler ve Adsıl somatik deyimler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür:

1) **Cemşid ü Hurşid'in dilinde Fiilsel-Eylemsel somatik deyimler**

Mesnevinin dilinde kullanılan Fiilsel-Eylsem somatik deyimler, substantiv – yani, Adsıl somatik deyimlere oranla daha çok kullanılmıştır:

Akluñı başuña dirgil: günümüzde Türkiye Türkçesinde "aklını başına almak", "aklını başına toplamak", Azərbaycan Türkçesinde "ağlını başına yığmaq" şekliyle "mantıksız davranışlardan çekinmek, akılla düşünmek" anlamında kullanılıyor:

Didiler *akluñı başuña dirgil*

Bu işde gendüzüñe pend virgil (b.521)

Başına bela getirmek: üzücü ve tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalmak. Azərbaycan Türkçesinde daha çok "başına iş açmaq" şeklinde kullanılmaktadır.

Bela getürdi başuma bu sevdā

Ki āşüfte eyledi bini bu sevdā (b.545)

Başına bela getirmek Fiilsel-Eylemsel somatik deyimine Kitabi Dede Korkut'un dilinde ***başına zaval gətirmək*** şeklinde rastlıyoruz: Əmma Oğuzun başuna zəval gətürdin (KTD, s.98).

Baş koymak: güvenmek, saygı duymak, itaat etmek.

Didi Mihrāb öñinde *ḳoyup baş*

Zehi ışk u zi toġru azm sābāş (b.1023)

Bu somatik deyim Kitabi Dede Korkut'da ***canını kurban vermek*** anlamında geçmiştir: Beyrək aydır: "Vallah, mən Qazan Oğuzına *baş qomışam*" (KDQ, s.124-125).

Dil uzatmak: laf atmak, birini saygısız bir şekilde kötülemek, iftira atmak (Aksoy, 1984:603)

Senüñ gibi *dil uzadana* her dem

Yig ol kim söylemeye ola ebkem (b.687)

Elinden gitmek:

Daḫı kalmadı anuñ ṣabr u ḳararı

Elinden gitdi anuñ daḫı ixtiyārı

Gözünden kan yaş dökmek: Bir sıkıntı, bir zulüm sebebiyle derin üzüntü duymak, ıztırap çekmek.

Ḥasretüñden ol kadar *dökdüm gözümüñ ḳan yaşın*

Kim erüdüm varlığumdan ḳomadum ḳuru yaşın (b.536)

Bu somatik deyim "Kitabi Dede Korkut'da ***gözleri kan yaşla dolmak*** şeklinde karşımıza çıkıyor: Qara qıyma *gözləri qan-yaşla toldı* (KDQ, s.38).

Yüzü dönmek: Günümüz Türkiye Türkçesinde "yüz çevirmek", "yüz döndermek", Azerbaycan Türkçesinde "üz döndərmək" şeklinde "dostluğu, arkadaşlığı, ilişkiyi bitirmek" anlamlarıyla bir idiomatik uyuşma teşkil ediyor.

Meger Ḫurşidden derd-i ser oldı

Saña kim *yüzüñ andan döner oldı*

Yüz sürmek: Böyük sevgi ve saygı gösterilen birinin katına çıkarken eşiğine, ayağına doğru yüzünü yere sürercesine eğilmek (Aksoy, 1984:958).

Gehi atanuñ elini öperdi

Geh ana *ayaġına yüz sürerdi* (b.781)

Yüzünü sarartmak: korku, üzüntü ve b. bu gibi nedenler yüzünden yüzün renginin solması

Ṣarartmışdur yüzümi renc-i yarḳan

Daḫı ṣafrādan irdi baña ḫafḳān (b.637)

Bu somatik deyim Kitabi Dede Korkut'da ***bənizi sararmaq*** şeklinde aynı anlamda geçmektedir: Gördi bənizi sararmış, dilbəndi boğazına keçmiş (KDQ, s.105)

2) **Cemşid ü Hurşid'in dilinde Adsıl somatik deyimler**

Ayağın tozu:

Dilerem şükrāne virem *ayaġın tozına* cān

Şükrdür lāyıḳ olursa ol ḫidmete cānum benüm (b.957)

Dodaġı ġonca:

Dudaġı ġonca gül serv-ḳamet

Getürelüm bir araya tamāmet (b.791)

Gözü ahu, teni nesrin, yañağı gül-şen:

Gözi bir āhū ammā şir-efgen

Teni nesrin idi *yañaġı gül-şen* (b.503)

Göñül sözü:

Ki dir süsen aña ateş-zübānsın

Göñül sözi gelicek bi-beyānsın (b.686)

Göz yaşı:

Ne göz yaşı ki cümle ḫūn-ıdı ol

Diyeydüñ Nil yā Ceyḥūn-ıdı ol (b.563)

Nergis göz:

Nite kim zülfi öpdiler yüzüni

Ki gül reng-idi vu *nerges gözini* (b.764)

Yüzüñüñ naḳşı:

Yüzüñüñ naḳşı renginden gözüm bir nüsḫa almışdur

Oradan (dur) benüm cümle ḥadis-i ḫūb u renginüm (b.725)

Yavuz göz:

Irişdi nerges-i ser-mest ü maḫmūr

Didi *yavuz göz* olsun şāhdan dūr (b.634)

Yüzü gül, saçı reyhan, saçı sünbül:

Nirede kim var-ısa bir *yüzi gül*

Gözi nergis saçı reyḥān u sünbül (b.790)

Yüzün nuru:

Yüzüñ nūruna maḥv olam ki benlik

Getürmeye baña ġavġa bu gice

Bundan başka, mesnevinin dilinde somatik dil birimlerinin tekrarıyla oluşan reduplikasion somatizmler de vardır: ayaḳ ayaḳ (ayaḳ ayaḳ çıḳarlar nerdübānı / b.2640), baş u can (baş u candan aşıḳa ġuṣṣa görür-iken şem / b.540), dil ü can (veli ışḳa dil ü cānum hevesdür / 650).

Sonuç

1. Somatik terimler ve somatik deyimler, ait olduğu dönemin sadece dil özellikleri değil, bahsi geçen dönemin ve ait olduğu ulusun gelenekleri, kültürü, düşünce yapısı hakkında da bilgi verir.

2. Ahmedi'nin Cemşid ü Hurşid mesnevisi XV asır Anadolu Türkçesinin zengin söz varlığını yansıtmaktadır. Cemşid ü Hurşid dillerin temel söz varlıkları içinde değerlendirilen somatik terimler ve somatik deyimler açısından zengin bir kaynaktır.

3. Mesnevnin dilinde daha çok somatik deyimlerin oluşumuna yol açan somatik terimler şunlardır: baş, yüz, göz, el, ayak.

4. Cemşid ü Hurşid'de somatik deyimlerde genellikle Türkçe kelimeler tercih edilse de bazen deyimlerin Arapça ve Farsça karşılıklarına da yer verilmiştir.

5. Hem Türkçeye, hem de Farsçaya hakim olan Ahmedi, vezin ve kafiye zaruretiyle bazen somatik deyimi oluşturan kelimeler arasına başka kelime yerleştirmiştir.

6. Cemşid ü Hurşid mesnevisinin dilindeki somatik birimlerin bir kısmının leksik-fonetik değişikliye maruz kalarak, bir kısmının değişmeden günümüz Türkiye ve Azerbaycan Türkçelerinde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

AKALIN Mehmet, (1975). *Ahmedi Cemşid ü Hurşid*, Ankara: Sevinç Matbaası.

AKSOY Ömer Asım (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II*, Ankara: İnkılâp Yay.
BANARLI Nihat Sami (1983)*Resimli Türk Edebiyatı Tarihi / Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
БУЛАХОВСКИЙ Леони́д Арсе́ньевич (1954). *Курс русского литературного языка*. Москва.
DOERFER Gerhard (1980-1981). *Temel Sözcükler ve Altay Dilleri Sorunu* TDAY-Belleten, 28-29: 1-16.
HENGIRMEN Mehmet (1999). *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* Ankara: Engin Yay.
Kitabi-Dədə Qorqud (1988). (Tərtib edənlər: F.Zeynalov, S.Əlizadə) Bakı: Yazıçı.
KORKMAZ Zeynep (2003). *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDKYay., Ankara (2. Baskı).
QURBANOV Afad (1985). *Azerbaycan ədəbi dili*. Bakı: Maarif.
_____ (2004). *Azərbaycan dilçiliyi problemləri* I c, Bakı: Nurlan.
ПЕРЦОВ0 Никола́й Ви́кторович (1988). *К проблеме инварианта грамматического значения*. I. // Вопросы языкознания, № 1.
ВАКК Ф.О. (1963). *О соматической фразеологии эстонского языка // Вопросы фразеологии и составления фразеологических словарей.* Баку.

XIII-XIV YÜZİLLİKLƏRDƏ YARANAN DİVAN ƏDƏBİYYATI NÜMUNƏLƏRİNİN LEKSİK- SEMANTİK SƏCİYYƏSİ

(YUNUS ƏMRƏ VƏ QAZİ BÜRHANƏDDİN "DİVAN" LARI ƏSASINDA)

The characteristics of lexical-semantic examples of Divan literature in the XIII-XIV centuries

(Based on Yunus Emre and Gazi Burhanuddin "Divan")

XIII-XIV yüzyıllarda oluşan divan edebiyatı örneklerinin sözlüksel-anlamsal niteliği

(Yunus Emre ve Gazi Burhanaddin'in "Divan"larına dayanarak)

Gülnar TARYEL QIZI İSMAYILOVA[1]

Özet

Makalede Yunus Emre ve Qazi Bürhaneddin "Divan"larının sözlük ve anlam özellikleri tarihsel-karşılaştırmalı açıdan ele alınır, klassik şiir tarzının sufi tasvvuf şiriyle benzer ve farklılıkları, somt kelime ve ifade sistemi, kavramlar temelinde analiz edilir.

Böyle bir çalışma düzleminde, Doğu halklarının yazılı edebi ve sanatsal sözlüğünde divan edebiyatının yeri ve konumu gibi sorular da araştırılmakta, dini ve kanonik metinlerle ilgili kavramların divan yapısında işlenmesinin içeriği ve sıklığı incelenmektedir. Divan tarzında ve yapısında, edebi dilin önemi gibi dilbilimsel anlar ilgi odağıdır. Bu açıdan Yunus Emre ve Gazi Burhaneddin "Divan"da sürekli ve gelişimsel anları, edebi dilin sözel-semantik, üslup özgünlüğünü belirli bir dönemde tüm tonlarında yansıtabilme yetenekleri araştırılyor. Arap-Farsça dillerin etkisi nedeniyle İslami düşünceden gelen kelimeler ve ifadeler, karmaşık ifadeler, dini kavramlar ve terimler, her iki divanı ortak bir paydada birleştiren ana işaretler olarak kabul edilir.

Anahtar kelimeler: *Divan Edebiyatı, sözcük birimleri, dini kavramlar ve ifadeler, arap-farsça kökenli kelimeler, yabancı kelimelerin eş anlamlısı, dil gelişimi, edebi dilde yeni bir aşama.*

Abstract

The lexical and semantic features of Yunus Emre and Gazi Burhaneddin's "Divan" in a historical-comparative aspect is investigated in this article including the similarities and differences of Sufi poetry and classical poetic style on the basis of a system of specific words and expressions.

Moreover, the issues such as the role and importance of Divan literature in the written literary and artistic practice of Eastern people are also studied in this research including the presence and frequency of concepts related to religious-canonical texts in the structure of divan. Additionally, linguo-poetic points such as the importance of literary language in the style of Divan and its structure are in the center of attention. From this point of view, Yunus Emre's and Gazi Burhaneddin's "Divan" explores the points of which continiue and develop one another and the ability to reflect the lexical-semantic, stylistic peculiarities of the literary language in all its shades in a specific period. Words derived from Islamic thought, Arabic-Persian languages and expressions, complex superfluous combinations, religious concepts and terms are analyzed as common features of them.

Keywords: *Divan literature, lexical units, religious concepts and expressions, words of Arabic-Persian origin, equivalent of foreign words, language development, new stage in literary language.*

Divan ədəbiyyatının yaranması Şərq xalqlarının ədəbiyyatında fərqli zaman müddətlərinə təsadüf edir. Tədqiqatçıların gəldiyi yekdil rəyə görə, türk mənşəli xalqlarda divan ədəbiyyatının yaranma tarixi on birinci yüzillikdən başlayır. Divan ədəbiyyatının yaranması və formalaşması türklərin islam dinini qəbul etdiyi vaxtdan etibarən daha fəal bir inkişaf mərhələsinə qədəm qoyur.

[1] AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun doktrantı gulnar.ismayilova86@inbox.ru

Baş verən müxtəlif xarakterli hadisələr, o cümlədən dini-fəlsəfi təmayül və axınlar bu dönəmdə yaranan divanların mövzusuna və ideya-sənətkarlıq xüsusiyyətlərinə təsir göstərdiyi kimi, ədəbi dilin şifahi və yazılı normaları (qolları) da belə bir təsirdən kənarda qalmırdı.

Şübhəsiz ki, belə bir ədəbi-tarixi təcrübə və ənənənin mövcudluğu yeni yaranan divanların forma və əlamətlərinə, o cümlədən məzmununa da təsirsiz ötüşmür. Forma və məzmun baxımından divanların struktur əlamətlərində nəzərə çarpan keyfiyyət dəyişmələri ilə yanaşı, mövzu baxımından da müəyyən fərqliliklər özünü göstərir. Bu cəhət divanların növ və janr baxımından təsnifat prinsiplərinin müəyyənləşdirilməsində də özünü büruzə verir: "Forma və məzmun etibarilə klassik Şərq ədəbiyyatını müxtəlif cür adlandırırlar: saray ədəbiyyatı, şəhər ədəbiyyatı, əsilzadələr ədəbiyyatı, müsəlman ədəbiyyatı və s. Məzmun etibarilə bu ədəbiyyatı dini ədəbiyyat, məhəbbət ədəbiyyatı, elmi ədəbiyyat, dünyəvi ədəbiyyat, tarixi ədəbiyyat və s kimi adlandırılır." (İbrahimov 2009: 3)

Göründüyü kimi, bu mülahizələrdə dolayısıyla da olsa, divanların mövzu, ideya-məzmun baxımından tipoloji bölgüsünün aparılması cəhdləri özünü açıq-aydın göstərməkdədir. Divan ədəbiyyatının belə qruplaşdırılması əslində forma ilə yanaşı, məzmunla da bağlı bir yanaşmanı qaçılmaz edir və bu baxımdan klassik üslubda yaradılan nümunələrlə dini mövzularda yaranan divanları xüsusi olaraq fərqləndirmək lazım gəlir. Bununla bərabər, divan ədəbiyyatı anlayışı özündə çoxmənalılığı və polifonizmi qoruyub saxlaya bilir. Bu sırada şərtilik də mütləq şəkildə nəzərə alınmalıdır: "Divan ədəbiyyatı" müasir ədəbiyyatşünaslıqda şərti məfhumdur. Belə ki, "Ədəbiyyat nəzəriyyəsi"ndə "divan" sözü həm "şeirlər toplusu", həm də hər hansı bir klassikin ədəbi irsi, "külliyyatı" mənasında işlədilir. Qardaş Türkiyədə "Divan ədəbiyyatı deyəndə, XIX əsrədək olan ədəbiyyat nəzərdə tutulur." (İbrahimov 2009: 3-4)

Bu mülahizələr bir daha onu təsdiqləyir ki, ümumən türk xalqları da daxil olmaqla bu mərhələdə yaranan divan ədəbiyyatı birmənalı şəkildə yalnız ənənəvi olaraq lirik-aşiqanə qəzəl və qəsidələrdən ibarət olmur, bu tipli nümunələrdə dini-fəlsəfi, sufi-təsəvvüf ideyalarını təbliğ edən örnəklərə də əhəmiyyətli dərəcədə yer ayrılmışdır. Ədəbi dilin konkret dövrünün və ya ayrıca inkişaf mərhələsinin ümumi mənzərəsinin tarixi-müqayisəli aspektdə öyrənilməsi istiqamətində yazılı abidələr ən etibarlı mənbə və qaynaqlardan hesab olunur. Bu baxımdan türk dünyasının tanınmış ədəbi simalarından olan Yunus Əmrənin (XIII əsr) və Qazi Bürhanəddinin (XIV əsr) "Divan"ları özünün dil-üslub, milli dilin imkanlarından yaradıcı şəkildə bəhrənilməsi ilə diqqəti çəkir. Heç təsadüfi deyil ki, XIII yüzilliyin Anadolu türkcəsinin formalaşmasında xüsusi bir mərhələ məhz Yunus Əmrənin adı ilə bağlıdır. Geniş xalq kütlələrinin içərisində gəzib-dolaşan böyük ozanın el-el, oba-oba ünsiyyətindən və təmaslarından ədəbi dilə gətirilən sadəlik, milli kolorit, təbiilik sonralar onun tərtib olunan "Divan"nın bədii sisteminə, xüsusən dilinə əsaslı surətdə təsir göstərmişdir. Sufi-təsəvvüf ideyalarının, islam dininin, ayrı-ayrı dini təriqət və təmayüllərin təsiri ilə ədəbi dilə daxil olan anlayış və ifadələrin adekvat qarşılığının tapılması, tətbiqi təcrübəsi də Yunus Əmrə ilə başlayır.

Qazi Bürhanəddinin "Divan"ında lirik qəhrəmanın dilindən səslənən fikir və düşüncələrdə həyata, insana və dünyaya dərin sevgi, türk etnosunun bahadırlıq və qəhrəmanlıq tarixinə ehtiramla yanaşmanın milli dilin imkanları sayəsində gerçəkləşməsi belə bir mənzərənin bütöv təsəvvür yaratmasına zəmindir.

Bu baxış bucağından yanaşdıqda Yunus Əmrənin və Qazi Bürhanəddinin "Divan"larında bir-birini davam və inkişaf etdirən elə məqamlar vardır ki, onlar konkret dövrdə ədəbi dilin leksik-semantik, üslub özünəməxsusluğunu bütün çalarları ilə əks etdirmək gücünü təcrübi olaraq təsdiqləyir.

Yunus Əmrənin divanı bu mənada Qazi Bürhanəddinin divanından əsaslı surətdə fərqlənməkdədir. Hər iki divanda forma əlmətləri müəyyən dərəcədə qorunub saxlanılsa da, məzmun və ideya baxımından bir-birindən seçilən xüsusiyyətlər özünü göstərməkdədir.

Ancaq islami düşüncədən, ərəb-fars dillərinin təsirindən irəli gələn söz və ifadələr, mürəkkəb izafət birləşmələri, dini anlayış və terminlər demək olar ki, hər iki divanı ortaq məxrəcə gətirən əsas xüsusiyyətlərdən biridir. Dini-kanonik mətndən, dini hədis və rəvayətlərdən istifadə üsullarındakı eyniyyəti də burada xüsusi olaraq vurğulamaq lazım gəlir.

Hər iki divandakı alınmaların həm müsbət, həm də mənfi tərəfləri özünü dil varuslarında nümayiş etdirir. Belə ki, ərəb-fars dillərindən alınmların əruz vəzninin forma və qəliblərinə oturuşaraq mütənasiblik yaratması, dildə leksik vahidlərin zənginliyinə imkanlar açması, dilin omonimlər, sinonimlər və antonimlər cərgəsinə həm şifahi, həm də yazılı dildə müsbət təsiri mütləq şəkildə özünü göstərir.

Yunus Əmrənin divanında ərəb-fars sözlərindən istifadə üsulları mücərrəd məna daşıyan sözlərdə özünü daha qabarıq şəkildə əks etdirir. Maraq doğuran bir cəhət də odur ki, müəllif bir çox hallarda divana daxil edilən nümunələrdə həmin sözlərin ekvivalent qarışılığını da işlətməyə nail olur. Məsələn, eşq-sevgi, aşık-maşuk, vefa, hüner, taqet, küvvet, sebr, ilham, iman, ruh, fikir, gönül, akıl, abı-hayat kimi leksik vahidlərin demək olar ki, böyük əksəriyyəti Yunus Əmrənin "Sensiz yola girer isem çarem yok adım atmağa" mətləli qəzəlində işlədilir ki, bu da ərəb-fars mənşəli mifoloji, əfsanəvi ad və rəvayətlərlərdən alınan söz və ifadələrin hər beytdə işləklik qazandığını bir daha təsdiqləmiş olur:

Sensiz yola girer isem çarem yok adım atmağa
Gövdemde küvvetim sensin başım götürüp gitmeğe

Gönlüm canım aklım bilim senin ile karar eder
Pervaz vururlar dembedem uçuban dosta gitmeğe

Kendiliginden geceni doğan eder maşuk anı
Ördekü kekliğe salar sürü edüben tutmağa

Aşıkmı diyem ben ona Tanrının Uçmağın seve

Uçmak dahi tuzak imiş mümin canların tutmağa (Tatçı 2018: 111)

Qazi Bürhanəddin "Divan"ının leksik-semantik xüsusiyyətlərindən bəhs edən tədqiqatçılar ümumilikdə leksik vahidlərin işlənmə tezliyi barədə belə bir qənaətə gəlirlər ki: "Qazi Bürhanəddin "Divan"nın lüğət tərkibini təşkil edən sözlər müxtəlif məna sahələrini ifadə edir. Ayrı-ayrı sözlərin, terminlərin müəyyən leksik-semantik qruplarda birləşdirilməsi leksikoloji tədqiqatda bu söz və terminlərin ümumi xarakterik xüsusiyyətlərini, eyni zamanda dilin leksik tutumunu aşkara çıxarmağa imkan verir." (Qədimalıyeva 2008:16)

Dini-fəlsəfi, sufi-təsəvvüfi fikir və ideyaları təlqin etmək Yunus Əmrənin divanında aparıcı məziyyətlərdən birinə çevrilməsi ərəb-fars sözlərindən, termin və anlayışlarından istifadə edilməsini qaçılmaz edir, elə söz qrupları və leksik vahidlər var ki, şair-mütəfəkkir onları olduğu kimi vermək məcburiyyətində qalır, həmin sözün türk dilinin lüğət fondunda münasib qarşılığının tapılmasını (işlədilməsini) mümkünsüz hesab edir. Bu daha artıq səviyyədə islami anlayışların, islama məxsus söz qruplarının işlədilməsində özünü büruzə verir.

Bir əlamətdar cəhət də odur ki, Yunus Əmrənin "Divan"ında bəzən adi sözlərin sufi-təsəvvüfi bir səviyyəyə yüksəlişi maraq doğurur. Məsələn, "allah", "tanrı", "eşq", "məşuq" anlayışları ilə yanaşı, "sevgi", "can", "ruh", "dua", "könül", "dərya", "ümman" kimi sözlərin təsəvvüfi ideyaların ifadəsində istifadə olunması artıq adi hesab ediləcək bir dil hadisəsi deyil, bu tipli leksik vahidlərin fərqli bir semantik məna və məzmun qazandığını burada əyani şəkildə görmək mümkündür.

Əsasən klassik üslubda yazıb-yaradan Qazi Bürhanəddinin "Divan"ında dinlə, dini etiqadla bağlı sözlərin və ifadələrin işlədilməsinə təsadüf edilməsi ədəbi təsir və yaradıcılıq ənənəsindən irəli gələn bir məziyyət olmaqla yanaşı həm də bu anlayış və islami terminlərin işlənmə tezliyində müəyyən fərqli xüsusiyyətlərin özünü göstərməsi də müşahidə edilməkdədir. Əlbəttə, burada mütləq şəkildə ədəbi ənənə və təsir məsələsini xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır.

Eşq fəlsəfəsi hər iki sənətkarın yaradıcılığında özünəməxsus yer tutur. Divanlarda xüsusi olaraq eşq konseptinə əhəmiyyətli dərəcədə yer ayrılması da bu mənada təsdüfi xarakter daşımır. Eşq və könül bir-birini tamamlayan, bir-birinə dəstək olan anlayışlar kimi mərifət mərtəbəsi səviyyəsinə qaldırılır.

Bu barədə tədqiqatçıların irəli sürdüyü fikirlər orijinal və prinsipial mahiyyət kəsb edir. Filologiya elmləri doktoru Nəsib Göyüşov bu anlayışların kökündə və məğzində dayanan xüsusiyyətlərə toxunub belə bir qənaətə gələrək yazır: "Təsəvvüfdə bir-biriylə bağlı daha iki məfhum vardır: eşq və könül. Kəşf ilə hasil olan batini mərifət qəlbdə, nəfsdən paklanmış saf ürək aynasında hasil olur. Həcc surəsinin 46-cı ayəsində söhbət düşünən qəlbdən – yəni qəlbin batini düşüncə qaynağı olmasından gedir. Sonra isə belə bir nəticə çıxarılır ki, həqiqətdə gözlər kor olmaz,

sinələrdəki ürəklər, yəni qəlb gözü kor olar. Qəlb iman və irfan nurunun işıq saçdığı geniş bir mərifət qaynağıdır.” (Göyüşov 2013:240)

Qazi Bürhanəddinin “Divan”ında sevgi duyğusu bu cür yanaşmada bir qədər fərqli leksik-semantik məcrada özünün poetik ifadəsini tapsa da, nəticə demək olar ki, eyni vəhdət və birliyə gətirib çıxarır.

AMEA-nın müxbir üzvü, professor Əlyar Səfərli Qazi Bürhanəddin “Divan”nın Bakı nəşrinə yazdığı ön sözdə şair-hökmdarın eşq konsepsiyasına verdiyi dəyər bu mənada hər iki sənətkarın yaradıcılığında oxşar və fərqli xüsusiyyətlərin müəyyənləşdirilməsinə xidmət edən müddəa kimi diqqəti cəlb edir: “ Qazi Bürhanəddinin sevgi duyğusu və eşq anlayışı yaşanılmış hisslərin ifadəsidir, təbii, səmimi və cəlbedicidir. Şairə görə yanmış könülləri səsləndirən, həyata qaytaran, ağladan-sızladan eşqdir. Sevən ilə sevilənin varlığı ali, yüksək bir məhəbbətlə bağlıdır. Göylər, yerlər yenilməz bir eşqin təntənəsindən ibarətdir, eşq səfa və şəfa mənbəyidir. Hər zərrədə eşq olduğundan yaradan sevgili kimi gözəl və ünyetməzdir, kainat isə onun vurğunudur.

Şair eşq fəlsəfəsini gerçək məqamlarda da üzə çıxarır, insani məhəbbəti təbliğ edir.” (Səfərli 1988:9)

Qazi Bürhanəddinin heç təsadüfi deyil ki, “Divan”ı “Suxtə könüllərə qıldı yenə car eşq” mətləli qəzəllə başlayır və həmin qəzəldə şairin “eşq” anlayışına verdiyi dəyər özünü qabarıq şəkildə nümayiş etdirir. Şair-hökmdarın “eşq”in birliyə, vəhdətə gətirib çıxaran bir vasitə olmasını bəyan edən beytləri bu mənada diqqəti cəlb edir:

Biz necəsi eşq ilə olmayalum bir çün,
Biz yoğ ikən vəhdətdə eylədi iqrar eşq.

Vərzişi-eşq eyləsə bizciləyin kişilər,
Nola çü vərziş qılur günbədi-dəvvar eşq. (Səfərli 1988:18)

Eşqlə könül sirdaşlığı Qazi Bürhanəddinin “Divan”ında özünün poetik məna çaları ilə diqqəti cəlb edir. Eşqin ağıla, kamala bir vəsilə olmaq imkanları yarada bilməsi aşağıdakı beytlərdə orijinal semantik məna kəsb etməsi ilə yadda qalır:

Eşqini kəmalə gərək irürə bu könlüm
Çün gördi bu gün yarı cəmal ilə kəmali.

Eşqə nə yüzüm ilə gözümdən tanuğ istər,
Dali qədümüz eşqinə olmayamı dali. (Səfərli 1988:485)

Yunus Əmrənin və Qazi Bürhanəddinin “Divan”ları sufi-təsəvvüfi ideyalarla klassik poetik üslubun bir-birinə əks olan qütbləri kimi deyil, əksinə, bir əsrlik zaman məsafəsində hər iki nümunədə nəzərə çarpacaq səviyyədə bir-birini tamamlayan, ənənə və varislik prinsiplərinin mövcudluğunu təsdiqləyən faktlar kimi diqqəti cəlb edir.

Ədəbiyyat

GÖYÜŞOV Nəsib (9 dekabr 2013). *Böyük türk şairi Yunus Əmrə və klassik təsəvvüf, Böyük türk şairi Yunus Əmrənin yaradıcılığına həsr olunmuş "Yaşayan Yunus Əmrə", Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları,* Bakı: "Elm və təhsil" nəşriyyatı.

GÖLPINARLI Abdulbaki (2015). *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri,* Kapı Yayınları, İstanbul.

QƏDİMALIYEVA Aynur (2008). *Qazi Bürhanəddin "Divan"ının leksikası*, Redaktoru: A.C. Əlizadə Rəyçilər: Q. Ş. Kazımov, filologiya elmləri doktoru, professor, V. Z. Adilov, filologiya elmləri namizədi, Bakı: "Nurlan" nəşriyyatı.

SƏFƏRLİ Əlyar (1988). *Ön söz, Qazi Bürhanəddin, Divan*, Ön söz, tərtib və lüğətin müəllifi: filologiya elmləri doktoru, professor Əlyar Səfərli, Redaktor: Samət Əlizadə, Rəyçilər: prof. Malik Mahmudov və prof. Vasim Məmmədəliyev, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

TATÇI Mustafa, (2018), *Yunus Emre ile Aşk Yolculuğu. Hayatı ve Seçme Şiirleri*, 3. Baskı, H. Yayınları, İstanbul.

ALİ ŞİR NEVAÎ ESERLERİNDE FÜTÜVVET GÂYESİNİN EDEBÎ YORUMU

Literature Interpretation Of The Purpose Of Fütüvvet In The Works Of Ali Şir Nevai

Nurbay JABBAROV[1]

Özet

Makalede "fütüvvet" kavramının mahiyeti, bilimsel araştırması ve Ali Şir Nevaî edebî mirasındaki yeri meseleleri kaleme alınır. Büyük düşünürün şiirlerinde, Hamse destanlarında fütüvvet gâyesinin edebî yorumu meselesine ışık tutulur. Konuyla ilgili bazı bilimsel yaklaşımlara eleştirel bakış atılır. Ali Şir Nevaî'nin fütüvvet gâyesini eserlerinde işlenmekle birlikte kendi yaşamında da onun kurallarına uyduğu kanıtlanır.

Anahtar Kelimeler: *tasavvuf, fütüvvet, mürüvvet, feti, ahi, civanmert, edebî yorum.*

Abstract

The article explores the nature, scientific study and role of Alisher Navoi in the literary heritage of the concept of "futuvvat". The lyrical poems of the great thinker and the poem "Khamsa" analyze the problem of artistic interpretation of the idea of futuvvat. There is some controversy with some scientific views on the subject. The idea of futuvvat is not only idea in the works of Alisher Navoi, it is proved that he has followed these principles in his life.

Key words: *mysticism, futuvvat, goodness, fatwas, axioms, ornaments, artistic interpretations.*

Fütüvvet, tasavvufun temel kavramlarından biridir. Tasavvufun insanı olgunluğa taşıyan kusursuz öğreti olduğu göz önünde bulundurulursa fütüvvetin sağladığı katkının kapsamı anlaşılır. Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin sözleri ile: "Istılah olarak fütüvvet, amme arasında iyi sıfatlar ve örnek ahlak ile tanınmaya denir. Şu sebepledir ki böylesi bir kişi her zaman ahlakı ile meslek arkadaşları, çevresi arasında mümtaz olur. Has bir tanım olarak ise fütüvvet, insani fıtrat nurunun nefsani belirtiler karanlığına karşı koyması, (bu karanlığı) yararak geçmesi demektir." [Kâşifî 2011: 16]

Toplum hayatında yaşanan herhangi bir hadise edebiyata da yansır. Aynı durum fütüvvet için de geçerlidir. Edebiyat, fütüvvet gâyelerini insanların şuuru ve gönlüne daha derin sindirmeye yararken fütüvvet de, edebiyata hayat verici ruh katar, diyebiliriz. Türk edebiyatının zirvesi olan Ali Şir Nevaî'nin eserlerinde fütüvvet gâyesi derin anlam ve güzel edebî şekil uyumu içinde yorumlanır. Örneğin, büyük şairin *Hamse* eserindeki *Hayretü-l Ebrar, Leyla ile Mecnun* adlı destanlarda fütüvvetin insan kemalindeki yerine işaret edilir. Büyük beşlinin dördüncü destanı olan *Seb'e-i Seyyar*'da fütüvvet yani ahilik gâyesinin poetik ifadesine ait özel bir hikâye kaleme alınır. *Nesayimü-l Muhabbet*'te de birçok mutasavvıfın olgunlaşmasında fütüvvetin tuttuğu yer ele alınır. Mutasavvıfların fütüvvetin mahiyetine yönelik görüşlerinden alıntılar sunulur. Bütün bunlar, söz konusu gâyenin her zaman ulu düşünürün dikkati merkezinde bulunduğuna delalet eder.

Fevayidü-l Kibar adlı divanına ait fertlerin beşincisinde fütüvvetin mahiyeti kısa ama anlamca derin bir şekilde ifade edilmiştir:

Mürüvvet barça bermektir, yemek yok,

[1] Prof. Dr. Ali Şir Nevaî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi jabborov-nurboy@rambler.ru +998 97 402 15 94

Fütüvvet barça kılmaktır, demek yok. (Nevaî 2011 (4): 741)

Vurgulanmalıdır ki Hazret Nevaî'nin eserlerinde *fütüvvet* ıstılahı her zaman *mürüvvet* ile birlikte yorumlanır. Buradan, mürüvvet duygusunun fütüvvetin temelini oluşturduğu sonucuna varılabilir. Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin şu sözleri fikrimizi kanıtlar: "Fütüvvetin üç mertebesi vardır: önce sahavet, yani var olanı kimseden esirgememe. İkincisi sefa, yani kalbi kibir, kin, öfkeden pak tutma. Üçüncüsü vefa, yani her zaman halkın hizmetinde bulunma." (Kâşifî 2011: 17). Fütüvvete ait söz konusu üç mertebenin de temelinin mürüvvete dayanması büyük şairin yorumunun sağlam zemine bastığının kanıtıdır.

Ali Şir Nevaî eserlerinde fütüvvet gâyesinin ele alınış derecesi özel olarak araştırılmamış ise de meseleyle ilgili yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Örneğin, Yakubcan İshakov "Nakşibendilik öğretisi ve Özbek edebiyatı" adlı çalışmasında büyük şairin "civanmert ismi ile özel hikâye ve karakter yaratmamış ise de Ferhad, Mesut, Se'd, Farruh, İskender, Şapur, Mukbil gibi tam civanmert karakterler ile meseleye ait görüşlerini yeterli derecede ortaya koyabilmiş" (İshakov, 2002: 49) olduğunu özellikle vurgular. Yakubcan İshakov bu çalışmasında Nakşibendiliğin edebiyatla ilgili yönlerini titizlikle ve kanıtlayarak araştırmıştır. İshakov aynı zamanda birbirini doğrulamayan tartışmalı fikirleri de ileri sürer. Örneğin, önce Nevaî'nin "fütüvvetin Orta Doğu'daki şekli olan ahilik ile ilgili özel bir hikâye (*Sebe'-i Seyyar*'ın ilk hikâyesi) yazdığı"nı belirtirken daha sonra şairin "...civanmert ismi ile özel hikâye ve karakter yaratmamış") İshakov 2002: 49) olduğunu kaydeder.

İshakov, civanmertliği Serbedâriler hareketi ile ilişkilendirdiği için şöyle sonuca varır: "Ali Şir Nevaî'nin bu konudaki tedbirli davranışının arkasında ciddi sebep vardır. Bilindiği üzere, civanmertlik ideolojisi Serbedâriler hareketinin temelini oluşturur. Serbedâriler (Hurufiler gibi) ile Timurlular arasındaki kritik ilişkilerden Nevaî haberdardı. Nitekim atalarının da sadık hizmet ettiği hanedana karşı bu meselede Nevaî'nin tedbirli davranması gâyet doğaldır." (İshakov 2002: 49).

Bu fikir, tartışmalıdır. Çünkü, bir kere, fütüvveti Serbedârilerle ilişkilendirmek yanlıştır. Fütüvvet, tasavvufun ana temellerinden biri olarak Serbedârilere kadar birkaç asırlık tarihe sahipti. Dolayısıyla Serbedâr – Tirmulu ilişkileri ne olursa olsun, bu durum fütüvvet hakkında eser yazmaya engel oluşturamazdı. Aksi takdirde Nevaî'nin muasırı ve onunla aynı topraklarda ikamet eden Hüseyin Vaiz Kâşifî bu konuda özel bir eser kaleme alamazdı. Ayrıca Abdurazzak Semerkandî'nin *Metle-i Sâdeyn ve Mecme-i Bahreyn* adlı eserinin açıklamalar bölümünde Serbedâriler hakkında şu bilgiler aktarılır: "Serbedâriler, XV. Yüzyılın ilk yarısında Horasan'da Moğolların baskı ve tertiplerine karşı mücadele edenlerdir. Serbedâr denilmesinin sebebi de, onların halkı Moğol zülmünden kurtarma uğruna baş koymuş olmalarıdır. Serbedâriler, 1339 yılında merkezi Sebzevar olan Serbedâriler Devleti'ni kururlar. Devletin son hükümdarı Ali Muayyed 1381 yılında hâkimiyeti kendi iradesi ile Amir Timur'a devreder. *Metle*'de Serbedâriler ile ilgili kayıtlar onların Timurlular döneminde de varlığını sürdürdüklerini gösterir." (Semerkandî 2008: 813). Söz konusu alıntıda sonuç olarak sunulan: *Metle'de Serbedâriler ile ilgili kayıtlar onların Timurlular döneminde de*

varlığını sürdürdüklerini gösterir." açıklaması ise "Serbedâriler ile Timurlular arasındaki "kritik ilişkiler"i kuşku altında bırakır.

Bunun dışında eğer *"civanmertlik ideolojisi Serbedâriler hareketinin temelini oluşturur"* ise bunun herhangi bir tarihî kanıtı var mı? Serbedâriler hareketini destekleyen hangi bilginin fütüvvete ait eseri günümüze kadar ulaşmıştır? Haliyle, bu soruların cevabı henüz bilinmemektedir.

*Sebe'-i Seyyar'*daki ilk misafirin anlattığı hikâye karakterleri Farruh ve Ahi'lerin fütüvvete ait erdeme sahip olduklarını özellikle vurgulamak lâzım. Hikâyenin ana karakterlerinden birinin ismi Ahi olması da Hazret Nevaî'nin söz konusu karakterle fütüvvet – ahilik faziletinin poetik yorumunu ortaya koymak istediğini gösterir. Ahi, ismi cismine uygun bir karakterdir. Farruh'un âşık olduğu kadının karısı olduğunu anlayınca sadece fütüvvet ehlinin yapabileceği bir davranışı sergiler. Farruh'un "aşk tavrında sadık" olduğunu görünce eşini boşayarak Farruh'la nikahlar ve onları yurduna uğurlar. Bu durumu Hazret Nevaî şöyle kaydeder:

Dedi, fikir eyleban mürüvvet ile,

Tapti bu nükteyi fütüvvet ile. (Navoiy 2011 (7): 414).

Asıl hakikat aydınlaşıp Ahi'nin bu mürüvvetini öğrendikten sonra Farruh da dostunun himmetine münasip karşılık verir. Âşık olduğu bu kadınla evlenmekten vaz geçerek onunla ağabey-kardeş olur. Farruh'un o sıradaki duygularını Nevaî şu şekilde yorumlar:

Ger ange bu kadar mürüvvet bar,

Bizde hem şemmei fütüvvet bar. (Nevaî 2011 (7): 420).

"Şemme" kelimesinin "az, azıcık" demek olduğu dikkate alınsa, Farruh aslında civanmertliğin yüksek örneği olan bu işini alçakgönüllülükle değerlendirerek gerçek bir feti olduğunu kanıtlamıştır. Bu da, büyük şairin Farruh'u fütüvvette Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin tanımladığı karakter makamında ifade ettiğinin göstergesidir: "..."feti" kelimesinin genç delikanlıyı temsil ettiği doğrudur, onun dışındakiler ise mecaz anlamdır. Mecaz anlamda insani erdem açısından olgunluğa kavuşmuş insan için kullanılır. Mecaz denilmesinin sebebi şudur. Madem salik, nefsi hevesinin tuzağında doğal ihtiyaçlarının esiridir, o zaman tıpkı bir bebeğe benzer. Nefis mertebesinden terakki ederek gönül makamına ulaşsa belagat eşiğindeki genç gibi olur. Genç; deli kanlıdır, beden gücü (fizik güç) yeterli olduğu gibi civanmertlikte de insani kamillik (ile birlikte) manevi güç de olgun seviyede olur ve bu mertebedeki insana "feti" denir." (Kâşifî 2011: 17) Zira Farruh tam olarak *"nefis mertebesinden terakki ederek gönül makamına ulaşan"* olgun insanı temsil eder. Bu durum da Ali Şir Nevaî'nin *fütüvvet* gâyesini ve *feti* karakterini eşsiz ve kusursuz şekilde edebî olarak yorumladığını kanıtlar.

Yukarıda vurgulandığı gibi büyük şair fütüvvet ve mürüvveti ikiz olarak kullanır. Bunu yaparken bir yandan söz konusu kavramların birbirini gerektirdiğini kastederken, diğer yandan tüm hayırlı amellerin temeli bu iki erdeme bağlı olduğunun altını çizer. Dikkat edilmesi gereken diğer nokta da fütüvvetin mürüvvetten büyümesidir. Hüseyin Vaiz de bu noktayı özellikle vurgular: "Eğer

mürüvvet nedir deseler, fütüvvet tarıkatın bir parçası olduğu gibi mürüvvet de fütüvvetin bir parçasıdır." (Kâşifî 2011: 22).

Hazret Nevaî'nin karakterleri söz konusu erdemleri hayati amaca dönüştürdükleri için olgunluk seviyesine yükselebilmişlerdir. Örneğin, ulu şair Mecnun'u şöyle tanımlar:

Mecnunki fütüvvet ehli irdi,

İhsanu mürüvvet ehli irdi.

Huş olsa dimağı içre sakin,

Terki edeb irmes irdi mümkin.

Bu sözler babası Mecnun'u Nevfel'in kızıyla evlmesi için ikna etmeye çalışırken söylenir. Babası: *"Benden dilesen riza kabul et, Ne şer eder iktiza kabul et"* yani baba rızasını istiyorsan, şeriata uymak istiyorsan teklifimi kabul et, der. Nevaî'nin yorumuna göre isteklerine zıt da olsa Mecnun'un bu teklifi kabul etmesi onun fütüvvet ehlinden, ihsan ve mürüvvet ehlinden olması sebebindendir. Şuuru kaybetmemişken bu toplumdan terki edep zahir olamaz. Zira fütüvvet sahibi mürüvvet ve iyiliği, cömertlik ve merhameti sadece yakın insanlarına yapmaz. Fütüvvet, herkes için iyiliği düşünmek, yeri gelince, kimseyi ayırt etmeden düşmanına bile yardım edebilmektir. Nefsine, gönül rızasına karşı çıkarak da olsa Hak Teala için anne babasına, hısım akrabasına, herkese hizmet etmektir.

Tasavvuftan ve onun bölünmez parçası olan fütüvvetten murat, insanın olgunluğa kavuşması ve Hak Teala'ya kurbet hasıl etmesidir. Fütüvvetin Şeyh Ferididdin Attar'ın vurguladığı 72 talebi, Hüseyin Vaiz'in dile getirdiği üç mertebe, iki sıfat, on iki rükün ve 71 şartı – bunların hepsi bu amaca hizmet eder. Hazret Nevaî *Hayretü-l Ebrar*'da Hz. Osman'ı vasfederken şöyle yazar:

Sıdk kâniyu mürüvvet mahzeni,

Hilim bahriyu ***fütüvvet*** *madeni.*

Hakk'a ulaşan zat, hulefa-i râşidin Hz. Osman'ın sıfatlarından birinin "fütüvvet madeni" olduğu yukarıdaki beyitte belirtilmektedir.

Hazret Nevaî *Nesayimü-l Muhabbet*'te Ebu Abdullah Siczî'den bahsederken fütüvvetin bu mertebesinin mahiyetini daha geniş olarak açımlar: "Andin sordularki, fütüvvet nedir? Dedikim, halayıkni mazur tutmak. Olça alarga öter ve öz taksirin körmek ve şefkat barça ilge, ne salih, ne talih. Ve fütüvvetning kemali oldurki, kişini halk Tanrıdin meşgul kıla almagaylar." (Nevaî 2011 (10): 155) Düşünün, bunun için insanın olgunlukta ne kadar yükseğe ulaşması lâzım. Her türlü ilişki ve davranışta başkalarını mazur görerek kendisi suçlu saymak, hiçbir durumda Allah'ın rızasından başka şeye şaşmamak, kolay değildir. Fütüvvet ehli, özellikle Hazret Nevaî olgunluğun bu yüksek makamına ulaşabilmiş, eserlerinde bu gâyeyi yüksek edebî maharetle yorumlayabilmiştir.

Hüseyin Vaiz, Hak Teala'ya kurbet hasıl etme makamının fütüvvetin bâtıni rükünlerinin altıncısı olduğunu kaydeder. Ona göre feti: "...kurb ve vuslat makamına doğru tüm vücudu ile canıgönülden çabalaması yani gönül evini riyazet süpürgesi ile çöp ve tozlardan temizlemesi lâzım.

Ta ki gönül aşk sultanının oturacağı tahta dönüşsün... Şayet gönül dünya taallukları, yani gailelerinden kurtulamazsa o, dost muhabbetinin mekanına dönüşemez." (Kâşifî 2011: 20).

Hazret Nevaî *Nesayimü-l Muhabbet*'te Ebu Turab Nahşabî'den bahsederken "**fütüvvet**-u züht-ü tevekkülde Ebu Hâtem Attar Basrî ve Hâtem Âsam ile sohbet tutubdur." [Nevaî 2011 (10): 119] der. Ebu Hafs Haddad'ın faziletlerinden bahsederken de fütüvvetin önemli özelliğine ait tarifi sunar: "**Fütüvvet,** insaf ve adalet yapmak ama kendisi bunları talep etmemektir." (Nevaî 2011 (10): 123) Buna kavuşmak için insanın nefis kışkırtmasını tamamen mahvetmesi, "ben"lik duygusundan kurtulması, sadece ve sadece Allah rızası için halk ve milletin derdine düşmesi gerekir. Büyük şairin dediği gibi: *"Yüz cefa kılsa bana, bir defa feryat eylemem, halka kılsa bir cefa, yüz defa feryat ederim."* diyecek kadar olgunluğun yüksek makamına ulaşmalıdır.

Şu özellikle vurgulanmalıdır ki Hazret Ali Şir Nevaî fütüvvet gâyesini eserlerinde edebî şekilde yorumlamakla kalmayıp kendi yaşamında da onun kurallarına tam olarak uymuştur. Bu bağlamda büyük düşünür fütüvvetin yayıcısı olmakla birlikte büyük bir fetidir de. Diğer bir ifadeyle Hazret Nevaî yaşadığı, hissettiği duyguları kaleme almıştır. Hakikat ateşinden bol bol aldığı için de ulu şairin hararetli sözleri taşı bile eritir niteliktedir. Okuyucuların gönlünü fetheder, onlarda iyiliğe karşı güçlü bir rağbet hissi uyandırır. Şimdi büyük düşünürün fütüvvet gâyesine hayatta nasıl uyduğuna dair tarih gerçeklerinin analizine geçelim.

Mekârimü-l Ahlâk'ta Handemir şöyle yazar: "...övülen Emîr'in *(yani Hazret Nevaî'nin – N.C.)* sınırsız iyilikleri bu dünyada ün kazanma veyahut ebedi âlemde büyük bir sevap sahibi olmak amacıyla yapılmamıştır. Çünkü bu dünya ve onun içindekiler o zatın himmet nezdinde bir saman çöpü kadar değersizdir. O kadar cömert ve eli açık olmasına rağmen hiçbir zaman kimseye bir arpa tanesi kadar bile sitem etmemiştir." (Handemir 2018: 169) Diğer bir örnek. Adı geçen eserde kaydedildiğine göre hicri 908 (miladi 1500) senesinde Sultan Hüseyin Baykara Mazendaran valisi Muhammed Velibek'e zorunlu ihtiyaçları karşılamak üzere Herat şehri ve çevresindeki köylerden yüz bin dinar civarında vergi toplamasını emreder. Vali bu paranın elli binini büyük toprak sahipleri ve zenginlerden toplar. Geri kalan kısmını ise Herat şehri ahalisinden toplamaya karar verir. Yalnız, vali bu işi Ali Şir Nevaî'nin onayını almadan yapamazdı. Planını emîre beyan ettiğinde Hazret Nevaî halkı yersiz vergi işkencesine sokmayı devlete yakıştıramadığını söyleyerek bu parayı kendi mülkünden tahsis eder. Büyük Nevaî'nin bu işi fütüvvetteki Selman Farsî'nin tarif ettiği: "...herkese mürüvvet etmek ve karşılığında hiçbir şey talep etmemek" (Kâşifî 2011: 22) makamının ta kendisidir.

Ali Şir Nevaî'nin tüm servetini halkın menfaati yolunda sarf etmiş olması, özellikle 60'dan fazla bina, yaklaşık 20 havuz, 16 köprü, 9 hamam, 20 mescit ve birçok medrese, türbe yaptırmış olması *(Mekârimü-l Ahlâk'ta söz konusu yapıtlar tek tek sayılımıştır – N.C.)*, ömrünün sonunda bütün mülkünü vakfetmesi fikrimizin kanıtıdır.

Doğal olarak, Hazret Ali Şir Nevaî eserlerinde fütüvvet gâyesinin edebî yorumu ve büyük mutasavvıfın olgun bir feti olduğunu küçük bir çalışmaya sığdırmak imkansızdır. Dolayısıyla çalışmamızın özeti olarak şunu söyleyebiliriz ki ulu şairin edebî mirası örneğinde tasavvufun kökenini oluşturan fütüvvet gâyesinin poetik ifadesi meselesinin her yönüyle, detaylı olarak araştırtırılması günümüz edebiyat biliminin en güncel bilimsel konularından biridir.

Kaynakça

ALİ ŞİR NEVAÎ (2011). Fevayidü-l Kîbar, Tüm Eserleri, 10 ciltli, c.4, G‘afur G‘ulom NMIU Yay., Taşkent.

ALİ ŞİR NEVAÎ (2011). Leyla ile Mecnun, Tüm Eserleri, 10 ciltli, c.4, G‘afur G‘ulom NMIU Yay., Taşkent.

ALİ ŞİR NEVAÎ (2011). Sebe’-i Seyyar, Tüm Eserleri, 10 ciltli, c.4, G‘afur G‘ulom NMIU Yay., Taşkent.

ALİ ŞİR NEVAÎ (2011). Nesayimü- Muhabbet, Tüm Eserleri, 10 ciltli, c.4, G‘afur G‘ulom NMIU Yay., Taşkent.

HANDEMİR Giyaseddin (2018). Mekarimü-l Ahlak, Çev.: K. Rahimov, Akademnashr Yay., Taşkent.

İSHAKOV Yakubcan (2002). Nakşibendilik Öğretisi ve Özbek Edebiyatı, Xalq Merosi Yay., Taşkent.

KÂŞİFÎ Hüseyin Vaiz (2011). Fütüvvetnâme-i Sultanî yahut Civanmertlik Tarikatı, Çev.: Necmiddin Kamilov, Özbekistan Milli Ansiklopedisi Devlet Bilimsel Yayınevi, Taşkent.

KAYUMOV Aziz (2008). Leyla ile Mecnun, Eserler, cilt 1, 2.kitap, Mumtoz So‘z Yay.

SEMERKANDÎ Abdurazzak (2008). Metle-i Sa’deyn ve Mecme-i Bahreyn (Farsçadan çeviren ve açıklamaları hazırlayan A.Orinbayev), O‘zbekiston Yay., Taşkent.

SİRACİDDİNOV Şuhrat (2019). Hicri ve Miladi Seneleri Karşılıklı Tebdil Yolları, Muharrir Yay., Taşkent.

КЕҢЕС АТОМ БОМБАСЫ: АРҚАДАН АЛТАЙҒА ДЕЙІН

(Семей сынақ полигоны негізінде)

The Atomıc Bomb Of The Unıon (Ussr): From Bozlır To Altay

(On The Basis Of The Semey Polygon)

Мақсат Мұратбекұлы ЖӘНІБЕК[1]

Аннотация

1949 жылы 29 тамызда Кеңес Одағының сынақ полигоны іске қосылып, Қазақстанның шығыс өңірінде (Алтай) алғашқы атом бомбасы жарылды. Жарылыс салдарынан пайда болған радиоактивті бұлт көшкіні 1500 шақырымға дейін жетті. Бас аяғы он сағат ішінде түбі бір түркі жұртының алтын бесігі саналатын Алтай аймағы толығымен улы радиациямен зақымдалды. Бірнеше млн-ға жуық халық тұратын аймақ экологиялық апатқа ұшырады. Ластанған ауа, топырақ, өзен-көлдер, егіс алқаптарының жергілікті халық денсаулығына тигізген зауалы; әлемдік қару жарысының салдары және бейбіт халықтың бүгінгі тіршілігіне әсері мақаланың негізі болып табылады.

Кілт сөздер: *Семей полигоны, радиация, экология.*

Abstract

On August 29, 1949, the test site (range) of the Soviet Union became operational and the first atomic bomb was detonated in the eastern region of Kazakhstan (Altai region). The radioactive cloud spread as a result of the explosion reached up to 1500 km. Just about ten hours, the Altai region, the golden cradle of the Turkish people, was completely damaged by toxic radiation. The region, where close to several million people live, was affected by this environmental disaster. Polluted air, soil, rivers and lakes, the impact of arable land on the health of the local population, the consequences of the global arms race and its impact on people's lives today, forms the basis of article.

Keywords: *Semey polygon, radiation, ecology.*

1949ж 29 тамызда КССР[2], Семей[3] ядролық сынақ полигонында атом бомбасының жарылысы басталды. Ең алғаш 20 килотонн атом бомбасы бұрынғы Семей облысы, Абай ауданы, Саржал ауылды мекенінен 15 км қашықтықта жүргізілді. Әлем географиясында Орталық Азияда орналасқан, Евразияның кіндігі саналатын осынау елді мекендеген халық саны сол кезде 1.5 млн құраған еді.

Жарылыстар жергілікті халықтың келісімінсіз жүзеге асты. Көптеген заң бұзушылықтар мен адам баласының, қоршаған ортаның экологиялық ахуалы ескерілген жоқ. Алып атом саңырауқұлағын көзімен көріп қызықтаған жергілікті халықтың көрген зардабы сол кезде құпия сақталып, *«атом сынағы адам баласына да, экологиялық тұрғыда қоршаған ортаға да зиян келтірмейді»* деген жалған ақпаратпен негізделді. Сол кездегі Ғылым академиясының басшысы Бахия Атшабаров «Адасушылық, өтірік пен шындық» атты кітабында: «Әскери-өндіріс өкілдері *«Атом бомбасы жарылыстарынан еш зауал жоқ, қауіпсіздік шаралары толық сақталған» - деп, тұрғылықты халықты жалған мәліметке*

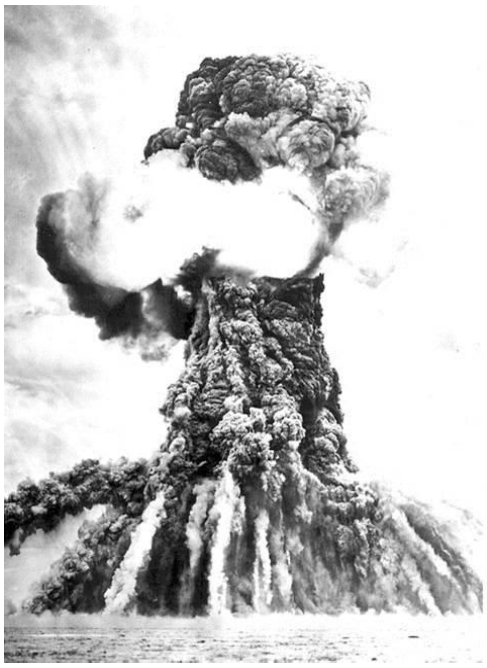
[1] Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университетінің докторанты (Қазақстан, Семей). m.zhanibekov@gmail.com

[2] Кеңестік советтік социалистік республика

[3] Полигонға ең жақын орналасқан Қазақстан қаласы

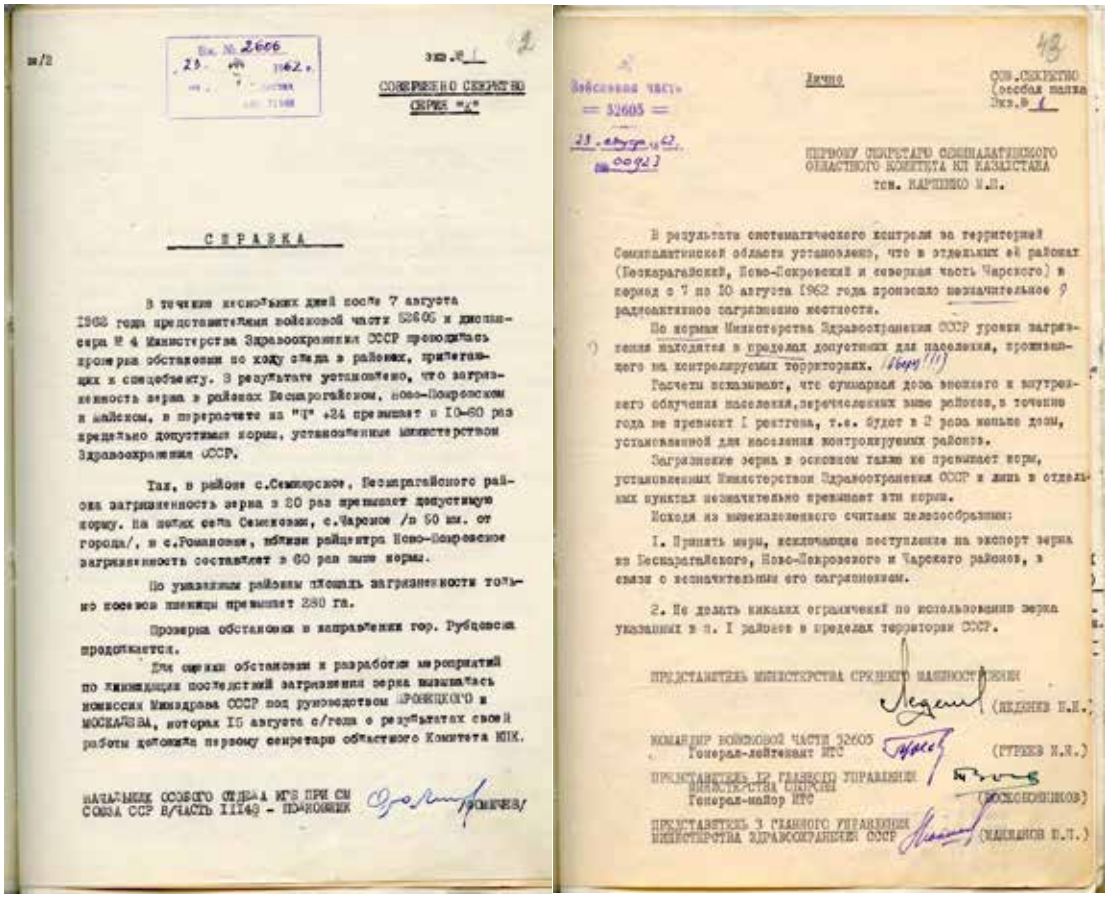
сендіруге тырысты» - дейді. Алайда, Кеңес өкіметі жалған ақпаратты ресми бекіткенімен, көптеген тарихи деректер бұл тұжырымның шындыққа жанаспайтынын дәлелдеді. Ел ішінде полигон жарылысынан кейін түсініксіз және беймәлім аурудың пайда болғанын сол кезде жергілікті халық айтқанымен, ресми ешбір бұқаралық ақпарат құралдарында айтуға немесе жариялауға тыйым салынған. Керісінше, бұл өзгерістердің барлығы ғылыми зерттеу нысанына айналып, түрлі лақап атпен ашылған ғылыми зерттеу институттары мен арнайы ғалымдар осы өңірде зерттеу жүргізген. Зерттеу жұмысы аса қарқынды болғаны соншалықты, полигон аймағында зерттеу жүргізген ғалымдар Мәскеуге белгіленген тәртіппен құпия деректер жіберіп отырған. Семей қаласында орналасқан мұрағат қорында «аса құпия мәліметтер» таңбасымен еншіленген деректер Семей сынақ полигоны зардабына қатысты тұжырымдарды қайта қарау қажеттігін анық айқындап отыр. Себебі, Полигон аймағына ең жақын орналасқан Семейдегі радиация мөлшері жергілікті халыққа зиянсыз деп жариялаған Кеңес өкіметінің сол кездегі мәлімдемесі мен мұрағаттан шыққан мына бір дерек бір-біріне мүлдем қарама-қайшы.

Сурет 1



Сурет 2

1962 жылы МҚК полковнигі Фомичевтің құпия мәлімет ретінде Мәскеуге жіберген дерегінде «жергілікті Бесқарағай, Новопокровск, Май өңірлеріндегі бидай құрамында зиянды қоспалар 10нан - 60 есеге дейін артық мөлшерде табылған. 280 га көлеміндегі егістік жер де ластанған» - дейді. Мұндай ядролық полигон зардабына қатысты деректер әр жылдары әр өңірге қатысты нақты деректермен көптеп кездеседі. Алайда, ресми деректерде мұндай мәліметті табу қиын. *(Сурет- 3)* Бұл дерек тек қана бидай құрамындағы зиянды қалдықтардың барын көрсеткенімен, бидайдың құрамына енген зиянды қоспалар өзге де дәнді-дақылдар мен жерге, өсімдікке, суға және ауаға тарағанын түсінуге болады. Себебі, радиация белгілі бір өсімдік не жануар түріне емес, тіршілік фонына тұтас әсер етіп, үлкен аумақты қамти алатын үрдіс.



СОВЕРШЕННО СЕКРЕТНО
СЕРИЯ "Д"

СПРАВКА

В течение нескольких дней после 7 августа 1962 года представителями войсковой части 52605 и диспансера № 4 Министерства Здравоохранения СССР проводилась проверка обстановки по ходу следа в районах, прилегающих к спецобъекту. В результате установлено, что загрязненность зерна в районах Бескарагайском, Ново-Покровском и майском, в пересчете на "Ц" +24 превышает в 10-60 раз предельно допустимые нормы, установленные Министерством Здравоохранения СССР.

Так, в районе с.Семиярское, Бескарагайского района загрязненность зерна в 20 раз превышает допустимую норму. На полях села Семиярки, с.Чаровое /в 50 км. от города/, в с.Романовка, рабочем райцентре Ново-Покровское загрязненность составляет в 60 раз выше нормы.

По указанным районам площадь загрязненности только посевов пшеницы превышает 280 га.

Проверка обстановки в направлении гор. Рубцовска продолжается.

Для оценки обстановки и разработки мероприятий по ликвидации последствий загрязнения зерна вылетала комиссия Минздрава СССР под руководством ЛРОЖИЦКОГО и МОСКАЛЕВА, которая 10 августа с/года о результатах своей работы доложила первому секретарю областного Комитета КПК.

НАЧАЛЬНИК ОСОБОГО ОТДЕЛА МГБ ПРИ СМ СОЮЗА ССР В/ЧАСТЬ 11149 – ПОДПОЛКОВНИК /ЗОЛОТАРЕВ/

Лично

СОВ.СЕКРЕТНО
(особая папка)
Экз.№ 1

Войсковая часть
= 32605 =

ПЕРВОМУ СЕКРЕТАРЮ СЕМИПАЛАТИНСКОГО ОБЛАСТНОГО КОМИТЕТА КП КАЗАХСТАНА
тов. КАРПЕНКО Н.П.

В результате систематического контроля за территорией Семипалатинской области установлено, что в отдельных её районах (Бескарагайский, Ново-Покровский и северная часть Чарского) в период с 7 по 10 августа 1962 года произошло незначительное радиоактивное загрязнение местности.

По нормам Министерства Здравоохранения СССР уровни загрязнения находятся в пределах допустимых для населения, проживающего на контролируемых территориях.

Расчеты показывают, что суммарная доза внешнего и внутреннего облучения населения, перечисленных выше районов, в течение года не превысит 1 рентгена, т.е. будет в 2 раза меньше дозы, установленной для населения контролируемых районов.

Загрязнение зерна в основном также не превышает нормы, установленных Министерством Здравоохранения СССР и лишь в отдельных пунктах незначительно превышает эти нормы.

Исходя из вышеизложенного считаем целесообразным:

1. Принять меры, исключающие поступление на экспорт зерна из Бескарагайского, Ново-Покровского и Чарского районов, в связи с незначительным его загрязнением.

2. Не делать никаких ограничений по использованию зерна указанных в п. 1 районов в пределах территории СССР.

ПРЕДСТАВИТЕЛЬ МИНИСТЕРСТВА СРЕДНЕГО МАШИНОСТРОЕНИЯ (ЛЕДЕНЕВ Н.Н.)

КОМАНДИР ВОЙСКОВОЙ ЧАСТИ 32605
Генерал-лейтенант ИТС (ГУРЕЕВ И.Я.)

ПРЕДСТАВИТЕЛЬ 12 ГЛАВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МИНИСТЕРСТВА ОБОРОНЫ
Генерал-майор ИТС (ПОСКОНОВИЧОВ)

ПРЕДСТАВИТЕЛЬ 3 ГЛАВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МИНИСТЕРСТВА ЗДРАВООХРАНЕНИЯ СССР (МАЛЕЯНОВ В.Т.)

Сурет – 3, Сурет – 4

Бесқарағай, Новопокровск, Май өңірлеріндегі радиация мөлшері жөніндегі мәлімет Мәскеуден мынадай ұсыныстармен бектілген екен. *(Сурет - 4).* «*1962 жылғы Қазақстанның Бесқарағай, Новопокровск, Май өңірлеріндегі аздаған радиация мөлшері ешқандай да зиян келтірмейді.*

1. *Бесқарағай, Новопокровск, Шар өңірлерінен шыққан бидайдың экспортқа кетіп қалмауын қатаң қадағалау қажет.*
2. *Аталған өңірлерде шыққан бидай КССР территориясында қолданысқа рұқсат етілсін*».

Сол кездегі биліктің қарапайым халыққа деген көзқарасы мен қарым-қатынасының жалпы сыртқы идеалды образдан мүлдем алшақ екенін дәлелдейтін осындай деректер көптеп кездеседі.

Жергілікті халықтың жұтқан аусынан бастап, киген киімі мен жеген асын жасырын зерттеген Кеңес билігі атам бомбасының жарылысынан кейін пайда болатын адам ағзасындағы өзгерістерге аса қатты назар аударған. Бұл зерттеудің барлығы бейресми болғандықтан, 1951 жылы Атом бомба жарылысынан зиян шеккен адамдардың денсаулығын бақылау үшін №4 диспансерді ашады. Аталмыш диспансер, ресми атауы Брюцеллез ауруын

емдеуге арналған аурухана болғанымен, шын мәнінде Семей сынақ полигонынан зардап шеккен халықтың денсаулығын бақылап, жергілікті экологиялық ахуалды зерттеуге бағытталған, сондай-ақ құпия түрде зерттеу жүргізіп, зерттеу нәтижелерін Мәскеуге жіберіп отырған зерттеу орталығы болған.

Архив деректері мен полигон зардабын көрген жергілікті халықтың сөзі атом бомбасының зияны ресми мәліметтерден әлдеқайда көп әрі ауыр екендігін айқындайды. Радиация салдарынан екі басты, денесі біріккен қозы, сиыр, адам баласы сынды мутациялық көрсеткіштердің күрт көбеюі, өсімдіктердің өліп қалуы, тіршілік атаулы жоламайтын өлі көлдердің пайда болуы т.б. сынды гендік мутациялар мен экологиялық апокалипсис бүгінге дейін толық зерттелмеген. Қазіргі күннің өзінде жергілікті халықтың денсаулық көрсеткіштері басқа өңірлермен салыстырғанда өте төмен. Мұның бір себебі ретінде аса қауіпті радиацияның шамадан тыс мөлшерде болуы деп түсіндіруге болады.

Семей ядролық сынақ полигоны зардабының ауқымы тек Қазақстан өңірі емес, күллі жер шарына қатысты жаһандық экологиялық апат. Радиациялық бұлт, жаңбыр, жел, ауа, өсімдік пен жан-жануарлардан алынған тамақ өнімінің сол кезеңде қадағалауларға қарамастан, әлемге таралуы, Семей өңірінде болған атом бомба жарылысының салдарын бүкіл әлемге таратып үлгерді.

1989 жылы 19 қазанда 75 килотонналық жарылыс болып, Семей, Қарағанды, Алматы, Мәскеу қалаларында халық митингіге шығады. Сол жылы ақын Олжас Сүлейменовтың «Семей сынақ полигоны тоқтатылсын» деген сөзі ел ішінде қолдау тауып, Семей полигоны жабылады. Бұл бейбіт шеру «Невада-Семей» деген атпен тарихта қалды.

Сурет 5

Қорыта айтқанда, жер жаһанның қай өңірінде болмасын ядролық атом бомбасы жарылатын болса, оның зардабы ең бірінші жергілікті өңірге аса ауыр залал тигізсе, сондай – ақ алыс аймақтағы халықтарға да бұлт, жаңбыр, жел, су арқылы тарайтынын ғылым дәлелдеді. Ендеше, жер шәрі адамзат баласына ортақ болғандықтан, оны қорғау да жалпыадамзаттық

парыз болуы тиіс. Кеңес өкіметінің отарлау саясаты негізінде Арқадан Алтай етегіне дейін орналасқан түркі халықтарына жасаған сынағы шын мәнінде күллі адамзатқа жасалған қиянат деп есептеуге болады. Бұл сынақтан ең қатты зардап шеккен қазақ, хакас, тыва, бурят сынды Алтай аймағын мекендеген және жақын орналасқан түркі халықтары болды. Түбі бір түркі жұрты саналатын күллі түркінің атақонысы, Алтай мекені ядролық сынақтың залалын аз тартқан жоқ. Көзге көрінетін жер жарылыстары тоқтағанымен, қоршаған орта мен адамзат баласына әкелген зауалын әлі де болса терең зерттеп, қарастыру қажет.

O‘ZBEK XALQ PAREMALARIDA SHAXS XARAKTERINI TAVSIFLOVCHI SALBIY BAHO

Özbek halk paremasında kişi karakterinin olumsuz değerlendirilmesi

Bibish Muhsinovna JO‘RAYEVA[1], Amira O‘lmas qizi AMINOVA[2]

Xulosa

O‘zbek xalq paremalarida shaxs xarakterini tavsiflovchi salbiy baho shaxs xarakterini tavsiflovchi xususiy hamda shaxs xarakterini tavsiflovchi umumiy baholarga bo‘linadi. Shaxs xarakterini tavsiflovchi xususiy bahoga xushomadgo‘ylik, dimog‘dorlik, maqtanchoqlik, qo‘rqoqlik, farosatsizlik, mahmadonalik, pismiqlik, ko‘zbo‘yamachilik, noshukurlik, qo‘pol so‘zlash, o‘g‘rilik, hayosizlik, tanballik, ko‘ngilchanglik, noshudlik, dangasalik, ishyoqmaslik, yalqovlik, bosar-tusarini bilmay qolish, ig‘vogarlik, tuhmatchilik, g‘iybatchilik, ziqnalik, qizg‘anchiqlik, hunarsizlik, nodonlik, chalasavodlik, shoshqaloqlik, ilmsizlik, egrilik, sabrsizlik, yolg‘onchilik, baxillik, manmanlik, bekorchilik, tullaklik, chaqimchilik, sharmandalik, shoshmaslik, bo‘shanglik, erinchoqlik kabilar kiradi. Shaxs xarakterini tavsiflovchi umumiy baho yomonlik, ochko‘zlik, zolimlik, dushmanlikni o‘z ichiga oladi. Shaxs xarakterini tavsiflovchi xususiy baho umumiy bahoga nisbatan miqdor jihatdan ko‘pchilikni tashkil qiladi.

Kalit so‘zlar: *o‘zbek xalq paremalari, maqol, baho, salbiy baho, umumiy baho, xususiy baho.*

Özet

Özbek halk paremlerinde, kişilikle ilgili olumsuz değerlendirmeler, belirli kişilik değerlendirmeleri ve genel kişilik değerlendirmeleri olarak ikiye ayrılır. Dalkavukluk, böbürlenme, böbürlenme, korkaklık, aptallık, böbürlenme, aptallık, hilekarlık, nankörlük, kabalık, hırsızlık, utanmazlık, tembellik, can sıkıntısı, tembellik, can sıkıntısı, cehalet, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, can sıkıntısı, iftira, dedikodu, cimrilik, kıskançlık, amatörlük, bilgisizlik, bilgisizlik, acelecilik, bilgisizlik, eğrilik, sabırsızlık, hile, açgözlülük, kibir, aylaklık, aylaklık, iftira, utanç, acele, tembellik. Bir kişinin karakterinin genel değerlendirmeleri arasında kötülük, açgözlülük, zalimlik ve düşmanlık bulunur. Bir bireyi karakterize eden özel değer, toplam değerden nicel olarak daha büyüktür.

Anahtar Sözcükler: *Özbek halk şiirleri, atasözleri, değerlendirme, olumsuz değerlendirme, genel değerlendirme, özel değerlendirme.*

Abstract

Summary In Uzbek folk parems, negative assessments of personality are divided into specific assessments of personality and general assessments of personality. Flattery, boastfulness, boastfulness, cowardice, foolishness, boastfulness, foolishness, deceitfulness, ingratitude, rudeness, stealing, shamelessness, laziness, boredom, laziness, boredom, ignorance, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom, boredom slander, gossip, miserliness, jealousy, incompetence, ignorance, ignorance, haste, ignorance, crookedness, impatience, deceit, covetousness, arrogance, idleness, idleness, slander, shame, haste, laziness, laziness. General assessments of a person's character include malice, greed, cruelty, and hostility. The specific value that characterizes an individual is quantitatively greater than the total value.

Keywords: *Uzbek folk parems, proverbs, evaluation, negative evaluation, general evaluation, special evaluation.*

Maqollar nominativ ma’no va qo‘shimcha ottenkalarning ajralmas birligidan iborat bo‘lgan maxsus nutqiy figuralardir. O‘zbek xalq maqollari ekspressivlikni, obrazlilikni oshirishda muhim vositalardan sanaladi. His-tuyg‘u semantikasi va baho munosabatining nutqda aks etishi masalalari pragmalingvistikaning tadqiq manbalaridan biri ekan, maqollar ham bevosita pragmatik tahlil doirasiga tortiladigan obyektlardandir.

[1] BuxDU O‘zbek tilshunosligi kafedrasi dotsenti djurayevabibish87@gmail.com

[2] BuxDU Lingvistika (o‘zbek tili) mutaxassisligi magistranti aminovaamira24@gmail.com

Baho munosabati tilning deyarli barcha sathlarida namoyon bo‘la oladi. Bu borada asosiy sathlar yetakchi o‘rinni egallaydi. Oraliq sath maqomidagi fonetikada baho ifodalash ko‘zga tashlanmaydi. Morfologik sathda boshqa turkumlarga nisbatan sifat so‘z turkumida baholash munosabati imkoniyatlari keng ekanligi namoyon bo‘ladi. Ijobiy yoki salbiy bahoni kuchliroq ifodalash uchun, avvalo, neytral (betaraf) baho berishdan uzoqlashish zarur. Baho ifodalashda darajalanish faqatgina ijobiy yoki salbiy baho berishda ko‘zga tashlanadi. Bunday xususiyat neytral baholashda mavjud emas. Bahoda inson asosiy plangan chiqadi va til sathidagi birliklar orqali u borliq, undagi narsa, voqea-hodisalarga o‘z
munosabatini ifodalaydi. Baho berish ikki xil shaklda namoyon bo‘ladi. Birinchisi, aniq baho berish bo‘lib, bunda tildagi leksemalar orqali ijobiy, salbiy yoki neytral baho ifodalanadi. Baho ifodalashning ikkinchi ko‘rinishi obrazli bahodir. Bunga maqol, ibora kabilar kiradi.

Maqol orqali shaxsga beriluvchi baho so‘zlovchining biror inson yurish-turishi, o‘zini tutishi, xarakteri, ijtimoiy kelib chiqishi, yashash tarzi, oilaviy ahvoli, yoshi, jismoniy holati va boshqalarga maqol orqali bergan ijobiy, salbiy yoki neytral subyektiv munosabati mahsuli hisoblanadi.

Ushbu turga kiruvchi maqollar quyidagi ichki guruhlarga bo‘linadi:

I.1. Shaxs xarakterini tavsiflovchi baho:

a) Shaxs xarakterini tavsiflovchi xususiy baho. Shaxsning salbiy xarakterini tavsiflovchi xususiy bahoga xushomadgo‘ylik, dimog‘dorlik, maqtanchoqlik, qo‘rqoqlik, farosatsizlik, mahmadonalik, pismiqlik, ko‘zbo‘yamachilik, noshukurlik, qo‘pol so‘zlash, o‘g‘rilik, hayosizlik, tanballik, ko‘ngilchanglik, noshudlik, dangasalik, ishyoqmaslik, yalqovlik, bosar-tusarini bilmay qolish, ig‘vogarlik, tuhmatchilik, g‘iybatchilik, ziqnalik, qizg‘anchiqlik, hunarsizlik, nodonlik, chalasavodlik, shoshqaloqlik, ilmsizlik, egrilik, sabrsizlik, yolg‘onchilik, baxillik, manmanlik, bekorchilik, tullaklik, chaqimchilik, sharmandalik, shoshmaslik, bo‘shanglik, erinchoqlik kabilar kiradi. Shaxsning ijobiy xarakterini aks ettiruvchi xususiy baholar: ilmlilik, donolik, g‘ayratlilik, vatanparvarlik, hayolilik, do‘stlik, hunarlilik, to‘g‘ri so‘zlik, to‘g‘ri ko‘ngillik, ahillik, chaqqonlik, uddaburonlik, kamtarlik, mehnatsevarlik, erta ish boshlash, mehrlilik, hushyorlik,odillik, intizomlilik, intiluvchanlik, izlanuvchanlik, chidamlilik, so‘zamollik, tavakkalchilik, tilni tiyish, til bilish, aybini bilish, erta uyg‘onish, shoshmaslik, ehtiyotkorlik, mardlik.

b) Shaxs xarakterini tavsiflovchi umumiy baho. Shaxsning salbiy xarakterini tavsiflovchi umumiy baho yomonlik, ochko‘zlik, zolimlik, dushmanlikni o‘z ichiga oladi. Shaxs xarakterini tavsiflovchi xususiy baho umumiy bahoga nisbatan miqdor jihatdan ko‘pchilikni tashkil qiladi. Shaxsdagi ijobiy xarakterni ifodalovchi umumiy baholar: yaxshilik, saxiylik, olimlik.

Insondagi salbiy xarakter-xususiyatni baholovchi maqollar semantik tasnif qilindi. Shulardan bir nechtasi bilan tanishib o‘tamiz.

I.1.1.1. Xushomadgo‘ylik. XUSHOMADGO‘Y [xushomad aytuvchi] Birovga xushomad qiluvchi; laganbardor. *Ilmsiz bosh qashir, Xushomadgo‘y gap tashir.* Maqol. *Sizga boshqa odamlar to‘sqinlik qildi, bo‘lmasa, bunday ziyonchilar, xushomadgo‘ylarni urib, patini to‘zitib yuborar edingiz.* A.Qahhor, Munofiq (Begmatov, Madvaliyev, Mahkamov, Mirzayev, To‘xliyev, Umarov, Xudoyberganova, Hojiyev, 2006). “Xushomadgo‘yga qo‘y so‘ydirma”, “Xushomadgo‘yning salomi ta’masiz bo‘lmas” kabi maqollarda tilyog‘malik, xushomad qilib o‘zgalarning ishonchiga kirgach ularga pand beradigan kishilarning xususiyati yoritilgan. Xushomadgo‘y kishilarning salomlashib ko‘rishishi, munosabatga kirishishining ostida ham manfaat yashirin bo‘ladi. Bunday laganbardorlarga qo‘y ham so‘ydirmaslik lozim. Chunki xushomad qilib bir qo‘y o‘rniga ikki, uch qo‘yni so‘yib foyda qilishi mumkin.

I.1.1.2. Dimog‘dorlik. DIMOG‘DOR [dimog‘li, kibrli] 1. Boshqalardan o‘zini baland tutib, kibr bilan yuradigan, kekkaygan, kibrli, mutakabbir. *Dimog‘dorga bir gap oz, ikki gap ko‘p.* Maqol. *Kamol yoshligida dimog‘dor Bekxo‘ja bilan hech qachon yaqin do‘st tutinmagan edi.* “Yoshlik”. *Men ba’zi kishilarga ajablanaman. Sal ish qildimi, darrov dimog‘dor bo‘lib ketadi.* Shuhrat, Shinelli yillar.

2. Balandparvoz, katta. *Har gal uchrashuvlarda Xoldor navbatdagi sinovdan qo‘li baland o‘tganligi haqida dimog‘dor gaplar qilardi.* I.Rahim, Zangori kema kapitani (Begmatov, Madvaliyev, Mahkamov, Mirzayev, To‘xliyev, Umarov, Xudoyberganova, Hojiyev, 2006).

“Dimog‘dorga bir gap ozlik qilar, Ikki gap ko‘plik qilar” maqolida kalondimog‘ kishilar boshqalarni nazar-pisand qilmay, ularning so‘zini e’tiborga olmasligi, atrofdigalardan o‘zini baland olib, gap ko‘tarmasligi kabi xususiyatlari aks etgan.

I.1.1.3. Maqtanchoqlik. MAQTANCHOQ O‘zini o‘zi maqtaydigan, maqtanishni yaxshi ko‘radigan. *Bu narsa uni nayrangboz, aldoqchi, tilyog‘lama, maqtanchoq, va’dabozga aylantirib qo‘yadi.* Gazetadan (Begmatov, Madvaliyev, Mahkamov, Mirzayev, To‘xliyev, Umarov, Xudoyberganova, Hojiyev, 2006). Xalqimizda azaldan maqtanchoqlik illati qoralangan, maqtanchoqlarga salbiy munosabatda bo‘lingan va bu bir qator maqollarda saqlanib qolgan: “Maqtangan qiz to‘yda uyalar”, “Maqtanchoq — quruq po‘choq”, “Maqtanchoq — bekorchiga o‘yinchoq”, “Zo‘raki maqtanchoq ishtonini bulg‘atar”, “O‘zim” degan o‘rdan chiqolmas”. Zo‘rma-zo‘rakilik bilan maqtanishga uringan kishi oqibatda sharmanda bo‘ladi.

I.1.1.4. Qo‘rqoqlik. QO‘RQOQ Har narsadan qo‘rqaveradigan, yuragi yo‘q, yuraksiz. *Zilzila uni yanada qo‘rqoq, bo‘lar-bo‘lmasga cho‘chiydigan qilib qo‘ygan edi.* N.Aminov, Qahqaha. *Qo‘rqoq o‘lmasdan burun o‘ladi, o‘likdan nima kutib bo‘ladi.* Uyg‘un, Hayot qo‘shig‘i. *Qo‘rqoqqa ko‘lanka azroil, deydilar.* A.Qahhor, To‘yda aza (https://savodxon.uz/izoh?qo‘rqoq)

. O‘zbek tilida “qo‘rquv”, “qo‘rqoqlik” semasi bilan birlashuvchi “Qo‘rqoq avval musht ko‘tarar”, “Qo‘rqoq itning quyrug‘i qisiq”, “Qo‘rqoq ko‘zidan ma’lum”, “Qo‘rqoq qochib qutilmas”, “Qo‘rqoq qo‘rqoqqa o‘rtoq”, ”Qo‘rqoq qo‘rg‘on ololmas”, “Qo‘rqoqda uyat bo‘lmas”, “Qo‘rqoqni

ajal quvlar", "Qo'rqoqning o'z quroli o'ziga yov", "Qo'rqoqning qoni chiqqani — joni chiqqani", "Qo'rqoqning qo'li qisqa", "Qo'rqoqqa ip ilon bo'lib ko'rinar", "Qo'rqoqqa ko'lankasi — azroil", "Qo'rqoqqa go'r ham tor, qir ham tor", "Qo'rqoqqa qo'y boshi qo'sh ko'rinar, Qo'mshog'i bilan besh ko'rinar", "Qo'rqoqqa sichqonning ini — ming tanga" kabi maqollar mavjud. O'zbek xalq maqollarida qo'rquv holatini ifodalashda zoonimlar eng faol leksik birliklar sifatida ishtirok etadi. Bunday holatda qo'rqoqlik ma'nosini ifodalovchi sema zoonimga nisbatan belgi bildirish vazifasini bajargan. Yuqoridagi maqollar orasida "Qo'rqoq itning quyrug'i qisiq" maqolidan tashqari boshqa maqollar eksplitsit baho munosabatini ifodalash, keltirilgan maqol esa implitsik baho ifodalash uchun xoslangan.

I.1.1.5. Farosatsizlik. FAROSATSIZ Aql bilan ish tutmaydigan; fahmsiz, didsiz; pala-partish. *Farosatsiz bola. Farosatsiz – falokatga yo'liqar.* Maqol. *Farosatsiz, didsiz, nodonda ko'z doimo ko'r, oyoq sholdir.* Nurbek, Umid yo'li (https://savodxon.uz/izoh?farosatsiz). "Farosatsiz odamdan til bilmas hayvon yaxshi, Eshigi yo'q uydan – uch yog'och ayvon yaxshi", "Farosatsiz falokatga yo'liqar" kabi maqollarda farosatsiz kishi til bilmaydigan hayvondan-da yomonroq ekanligi, bunday odamlar o'z farosatsizligi ortidan falokatga yo'liqishi xususidagi fikrlar uqtiriladi.

Salbiy baho munosabatini ta'sirli ifodalashda sifatdoshli qurilmalar alohida ahamiyatga ega. "Noqobil farzand" tushunchasi "uyati yo'q o'g'il", "qilig'i buzuq qiz" sifatdoshli birikmalari bilan ("Uyati yo'q o'g'il yomon, Qilig'i buzuq qiz yomon"), "uyalish oqibatida biror narsadan quruq qolish" semasi "uyalgan yigit" ("Uyalgan yigit qizdan quruq qolibdi") birikmasi bilan ifodalansa, boshqa hollarda sifatdoshning otlashishi ("Or etgan armonli ketar", "Yemayman deb o'tirgan boshini qashlab qolaveradi", "Uyalgan buyurgandan quruq qolibdi") ko'zga tashlanadi.

I.1.1.6. Mahmadonalik. MAHMADONA [Muhammadga o'xshab, Muhammad kabi yoki men hamma narsani bilaman] 1. O'zini bilag'on hisoblab, bilar-bilmas, har qanday gapga aralashaveradigan. *Sultonovgina tili biyron mahmadonalarning adabini berib, joyiga o'tqizadi.* Sh.Rashidov, Bo'rondan kuchli. *Ishlarimizning qadrini mana shunaqa hovliqmalar, mahmadonalar, rasmiyatchilar tushiryapti.* P.Qodirov, Uch ildiz.

2. Yoshiga nisbatan ko'p gap biladigan; gapdon, qaqildoq. *Usta Mahkamning kichik qizi Inobat mahmadonagina chiqqan.* S.Ahmad, Sud. *Ko'p mahmadona bola ekan, hech chakagi tinmaydi.* "Yoshlik" (https://savodxon.uz/izoh?mahmadona) .

"Mahmadonadan maslahat kutma" maqolida hech nimani bilmaydigan, nodon, kaltabin ammo o'zini bilag'on hisoblab, har bir gapga bilar-bilmas aralashaveradigan, o'z gapini ma'qullayveradigan odamdan aqlli gap chiqmasligi, undan maslahat so'rash befoyda ekanligi uqtiriladi.

I.1.1.7. Pismiqlik. PISMIQ Maqsadini, sirini birovga aytmaydigan, indamay ish bitiradigan, ichidan pishgan (odam). *Pismiq odam. Sodda siri tilda, pismiq saqlar dilida.* Maqol. *Kundoshingning ko'rinishi bayovga o'xshasa ham, ammo o'zi pismiq ekan. Bunday odamdan, albatta, hazar kerak.*

A.Qodiriy, O‘tkan kunlar. *Soddadil va ko‘ngilchan Rahim akani, pismiq va yumshoqsupurgi Ibodovni, serg‘ayrat va uddaburon Xalil akani ham esladi.* F.Musajonov, Himmat (https://savodxon.uz/izoh?pismiq).

Odamlardagi pismiqlik xarakter-xususiyatini ifodalovchi “Pismiq yotib put ko‘tarar, Shaldir-shuldir ot ko‘tarar”, “Pismiq – telba farq qilar, Tinch oqqan suv g‘arq qilar”, “Hamma gap pismiqdan chiqadi”, “Pismiqdan hamma narsa chiqadi”, “Pismiqdan yo‘g‘on chiqar” kabi maqollarda mug‘ombir, jim turib ish bajaradigan kishilardan ehtiyot bo‘lish kerakligi, kishilar ko‘ziga o‘zini uytachan qilib ko‘rsatadiganlardan ham ogoh bo‘lish lozimligi ta’kidlangan.

I.1.1.8. Ko‘zbo‘yamachilik KO‘ZBO‘YAMACHI O‘z foydasi uchun ma’lumotlarni, bo‘lgan voqea-hodisalarni buzib, noto‘g‘ri ko‘rsatuvchi, boshqalarni aldovchi, aldoqchi. *Yoki shunday usul bilan byurokratni ham, poraxo‘rni ham, ko‘zbo‘yamachi – qallobni ham davolab bo‘lmasmikin.* X.To‘xtaboyev, Shirin qovunlar mamlakati (https://savodxon.uz/izoh?ko‘zbo‘yamachi).

“Ko‘zbo‘yamachi tulki bo‘lar, el ichida kulki bo‘lar” maqolida odamlarni aldaydigan kishi tulkiga qiyoslangan va oxir-oqibatda el orasida kulgiga qolishi ko‘rsatilgan.

I.1.1.9. Noshukurlik. NOSHUKUR [no. + shukur] Boriga qanoat, shukur qilmaydigan; yaxshilikni bilmaydigan; ko‘rnamak. – *Noshukur ekansiz, opa, - dedi [Zaynab], - pochchamdan nolishingiz yaxshi emas.* A.Qodiriy, O‘tkan kunlar. - *[Rohila] Hoy, noshukur! Baxt qushi odamning boshiga bir marta qo‘nadi-ya! O‘qish hamma vaqt bo‘laveradi, - magazin to‘la kitob!* A.Qahhor, Og‘riq tishlar (https://savodxon.uz/izoh?noshukur) .

“Noshukurda shukur bo‘lmas, Nonko‘rda — uzr” maqolida salbiylikni bildiruvchi “noshukur”, “nonko‘r” so‘zlari ayni shunday salbiy bahoni bo‘rttirib ifodalash, ekspressivlikni oshirish maqsadida qo‘llangan.

I.1.1.10. Qo‘pol gapirish. Pragmalingvistikaning asosiy tushunchalaridan biri diskurs ya’ni muloqot jarayonidir. Muloqot jarayoni adresat va adresantdan xushmuomalalik, so‘zamollik, xushomadgo‘ylik, hurmat va boshqa shu kabilarni talab etadi. So‘zlovchi o‘z nutqiga e’tiborli, nutqi ta’sirchan, shuningdek, jo‘yali, ma’noli gaplarni gapirsa tinglovchiga xush yoqadi. Bu orqali muloqot jarayoni ijobiy natija bilan yakunlanadi va adresat gapga chechanligi tufayli o‘z maqsadiga erishadi. Aksincha, o‘z so‘ziga e’tiborsiz, mavzudan ancha yiroq bo‘lgan, tinglovchini zeriktirib assimetrik muloqotni yuzaga kelishiga sababchi bo‘ladigan so‘zlovchilar muloqot jarayoning talablarini bajara olmaydilar va natijada muloqot ishtirokchilarining har ikkisi ham ko‘zlangan maqsadga erisha olmaydi.

O‘zbek xalq maqollarida shunday so‘zlovchilarga salbiy baho berish mavjud: “Gap bilmagan ma’raka buzar”, “Gapi to‘mtoqning o‘zi to‘mtoq”, “Gapi sassiqning o‘zi sassiq”. “So‘zi to‘mtoqning o‘zi to‘mtoq”, “So‘zi nodurustning o‘zi nodurust”, “So‘zi to‘ngning o‘zi to‘ng”.

Foydalanilgan adabiyotlar ro‘yxati:

Begmatov, Madvaliyev, Mahkamov, Mirzayev, To‘xliyev, Umarov, Xudoyberganova, Hojiyev, (2006), *O‘zbek tilining izohli lug‘ati*, Toshkent: O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi davlat ilmiy nashriyoti.
https://savodxon.uz/izoh?qo‘rqoq
https://savodxon.uz/izoh?farosatsiz
https://savodxon.uz/izoh?mahmadona
https://savodxon.uz/izoh?pismiq
https://savodxon.uz/izoh?ko‘zbo‘yamachi
https://savodxon.uz/izoh?noshukur

ANTONIM KOMPONENTLAR ISHTIROK ETGAN O‘ZBEK XALQ MAQOLLARI

Bibish JO‘RAYEVA[1], Hulkarbegim UBAYDOVA[2]

Annotatsıya

Paremiologik birliklar tadqiqi borasida o‘zbek tilshunosligida bugungi kunda qator ishlar amalga oshirib kelinmoqda, ammo maqollardagi ma’no munosabatlari haligacha mufassal o‘rganilgan emas. Hozircha mazkur masalani atroflicha tadqiq etishga qaratilgan yagona ilmiy ish B. Jo‘ravevaning “Maqollarning lisoniy mavqeyi va ma’noviy-uslubiy qo‘llanilishi” monografiyasidir. Ushbu nomzodlik dessertatsiyasida maqollar tarkibida uchrovchi sinonimiya, variantlilik, polisemiya hodisalarining mohiyati ochib berilgan, biroq tilshunosligimizda ma’no munosabatlarining boshqa turlari, xususan, antonimiya, gradonomiya, giponimiya, partonimiya kabi hodisalar tadqiqiga bag‘ishlangan maxsus ishlar mavjud emas. Maqollarni yuzga keltiruvchi asosiy vositalardan biri bo‘lmish antonimiya va paremalar munosabati o‘zbek tilshunosligida hali mufassal o‘rganilmagan bo‘lsa-da, chel el tilshunosligida bu borada qator ilmiy ishlar amalga oshirib kelinmoqda, jumladan, rus tilshunosligida Бочина Татьяна Геннадьевна, Litva tilshunosligida Голембовская Наталья Георгиевна tomonidan mazkur hodisa doktorlik va nomzodlik ishi darajasida tadqiq qilingan. Ammo milliy tilshunosligimizda ushbu masala o‘z ilmiy asosini topgan emas. Maqollardagi antonimiya hodisasi ancha sermahsul bo‘lib, unda ichki antonimiya ham, maqollararo antonimiya ham kuzatiladi. Masalan, “Er yigit o‘zi uchun tug‘ilar, Eli uchun o‘lar” “Ko‘p ko‘makka yaxshi, Oz bararakka” kabi maqollar ichki antonimiya kuzatilsa, “Kun qizig‘i demagin, suyagingni sindirar” va “Salqinni ko’p ko’zlama, salqin jonni tindirar maqollari o‘zaro antonimdir.

Kalit so‘zlar: *Antonimiya, qarama-qarshilik kategoriyasi, paremiologik birliklar, zidlik munosabati, ma’no munosabatlari, graduonimiya, giponimiya, partonimiya, sinonimiya, variantlilik.*

[1] Doç. Dr. Buhara Devlet Üniversitesi (BuxDU), filologiya fanlari doktori. jurayevabibish99@mail.ru
[2] YL Öğr.Buhara Devlet Üniversitesi (BuxDU) magistranti hulkarbegimubaydova@gail.com

UY-RO‘ZG‘OR BUYUMLARI NOMI ASOSIDA SHAKLLANGAN RUS VA O‘ZBEK XALQ PAREMALARINING QIYOSIY TAHLILI

Bibish MUHSINOVNA JO’RAYEVA[1]

Lobar MAXMUTOVNA MUSTAFOYEVA[2]

Annotatsiya

Maqollar xalqimizning ko’p asrlik hayotiy tajribalari va maishiy turmush tarzining bamisoli bir oynasidir. Inson o’zi chuqur va atroflicha bilgan tushunchalar, kundalik hayotida tez-tez ishlatadigan so’zlar asosida nimadir yaratishga, ijod qilishga harakat qiladi. Maqollarning xalq og’zaki ijodi janri sifatidagi xususiyati ham shunda. Chunki aniq tushuncha va tasavvurga ega bo’lmasdan turib, biror narsa yoki buyumning nomini ko’chma ma’noda qo’llash amrimahol. Demak, maqollarning xalq ijtimoiy, maishiy hayotidagi voqea-hodisa, narsa-buyum nomlari asosida paydo bo’lishi bunday so’zlarning kundalik hayotda ko’p ishlatilishi, xalq tafakkuri, ongiga singib ketishi bilan bevosita bog’liq. Uy-ro’zg’or tushunchalari doirasida shakllangan maqollarni, o’z navbatida, uchga: uy-ro’zg’or buyumlari nomi asosida shakllangan maqollar; uy-ro’zg’or mahsulotlari nomi asosida shakllangan maqollar; aralash, ya’ni uy-ro’zg’or buyumlari va mahsulotlari nomi asosida shakllangan maqollar kabi turlarga ajratish mumkin.

Maqol va iboralar olami turli soha mutaxassislari hisoblangan olimlar – paremiologlar, tilshunoslar, adabiyotshunoslar, folklorshunoslar, etnograflarning tadqiqotlar olib borishlari uchun “hosildor maydon” hisoblanadi. Bu tabiiy hol, chunki maqol shaklan ixcham, sodda bo`lishiga qaramay, turli tadqiqot nuqtai nazarlaridan ko`rib chiqilishi mumkin. Maqollar semantik va struktur jihatdan to`la tugallangan matn sifatida tilshunoslikning til haqidagi ancha navqiron sohasi bo`lgan matn lingvistikasining ham diqqatini o`ziga jalb etmoqda. Bir til, hatto o`zaro yaqin bo`lgan va umuman bir-biriga qardosh bo`lmagan tillardagi turli maqollar yagona mantiqiy turga tegishli bo`lishi va bir xil alomatni ko`rsatishi yoki, aksincha bo’lishi mumkin. Shu bois ular mantiqiy semantika va semiotikaga bevosita tegishli bo`ladi. Ushbu maqolada uy-ro’zg’or buyumlari nomi asosida shakllangan rus va o’zbek xalq paremalari tahlili amalga oshirilgan. Paremalarning qiyosiy tahlili rus va o’zbek xalqlarining har birida milliy mental xususiyatlar, jumladan, har bir millatga xos uy-ro’zg’or buyumlari nomidan shakllanganligini, bu nomlar shu millat vakillari turmush tarzida muhim o’rin egallaganligini ko’rsatadi. Rus paremalarida uy-ro’zg’or buyumlaridan иголка (igna), нитка (ip), верёвка (arqon), печь (pechka), ведро (chelak), плуг (plug-dehqonchilik quroli), топор (bolta), молот (bolg’a), метла (supurgi), мешок (qop), горшок (xumcha, tuvak), зеркало (oyna), свеча (sham), колыбель (beshik), ложка (qoshiq), рукавица (qo’lqop) nomlari ishtirok etgan maqollar borligi, o’zbek maqollarida esa arava, igna, ip, arqon, tegirmon, tarozi, bolta, tesha, chelak, o’roq, g’alvir, ketmon, o’choq, arra, taroq, beshik, sandiq, chiroq, supurgi, gilam, qozon, elak, cho’mich, pichoq, qoshiq, tandir nomlari asosida shakllangan maqollar borligi aniqlangan.

Kalit so’zlar: *rus va o’zbek xalq paremalari, uy-ro’zg’or buyumlari, maqol, qiyosiy tahlil, mental xususiyatlar.*

[1] BuxDU O’zbek tilshunosligi kafedrasi dotsenti jurayevabibish99@mail.ru

[2] BuxDU Rus tili va adabiyoti kafedrasi o’qituvchisi e-mail: mustafoevalobar433@gmail.com

O‘ZBEK TILSHUNOSLIGIDA PRAGMALINGVISTIKANING O`RGANILISHI

Bibish MUHSİNOVNA JO‘RAYEVA[1], Nodira ASHUROVA[2]

Annotatsıya

Pragmatika insonninning ijtimoiy faoliyatini o`zida qamrab oluvchi nutq jarayoni, muayyan aloqa vaziyati orqali namoyon bo`luvchi tilshunoslikning muhim sohalaridan biri hisoblanadi. Ushbu yo`nalish yuzasidan bir qancha tadqiqotlar amalga oshirilib kelinmoqda. Bugungi kunda pragmatik yondashuv, nutqiy akt, pragmatik maqsad, pragmatik harakat kabi tushunchalar o`z- o`zidan paydo bo`lgan emas. Bular pragmalingvistika yo`nalishi bo`yicha qilingan ilmiy yangiliklar hosilasi sanaladi. Biz ham o`z maqolamizda davr ehtiyoji va talabi asosida taraqqiy etib borayotgan pragmalingvistikaning o`zbek tilshunosligiga kirib kelishi, tutgan o`rni, ahamiyati, o`rganilishi haqida ayrim mulohazalar bildirishga harakat qilib ko`rdik. Maqolada pragmalingvistika yo`nalishi bo`yicha qilingan va qilinishi lozim bo`lgan ishlar xususida fikrlar bayon etilgan.

Shuningdek, maqolada pragmalingvistika yo`nalishi yuzasidan qilingan ilmiy yangiliklar bugungi kun uchun nihoyatda dolzarb masala ekanligi alohida ta’kidlanib, A. Nurmonov, N. Mahmudov, Sh. Safarov, M. Hakimov, A.Ko`chiboyev kabi fan jonkuyarlarining amalga oshirgan ilmiy ishlari asoslar yordamida keltirilib o`tilgan. So`zlovchi va tinglovchi maqsadi nutqiy muloqot jarayonida yuzaga keladi. Shunday ekan, nutqiy harakat ham so`zlovchi munosabatini aniqlab berishda muhim omil sanaladi. Pragmatika falsafa, psixologiya, antropologiya va mantiq fanlari bilan chambarchas bog`liq ekan, ulardan biri bo`lmasa, matndan anglanilishi lozim bo`lgan fikr to`la- to`kis bo`lmaydi va o`z egasiga yetib ham bormaydi. Yoki sintaktika va semantika bo`lmasa, pragmatikaning chala bo`lib qolishi turgan gap. Maqolada ushbu masalalar yuzasidan ham alohida fikr bildiriladi. Ushbu maqola pragmalingvistika tahlil asoslari, pragmatikaning boshqa semiotik hodisalar qatoridagi o`rnini belgilash, lisoniy faoliyatda, kommunikatsiya jarayonida tutgan ahamiyatini aniqlashga qaratilgan. Maqoladagi asosiy masalalardan biri pragmatikaning obyekti, predmeti, maqsadi va vazifasi haqidagi yagona fikrga kelish hisoblanadi. Masala Sh. Safarov tadqiqoti asosida belgilab berishga harakat qilingan.

Aytish joizki, hech bir soha yakka o`zi na o`zi taraqqqiyot sohasiga ko`tarila oladi, na boshqa sohalarning rivojlanishi uchun asos vazifasini bajaradi. Pragmalingvistika ham xuddi shunday tarmoqlardan biri hisoblanar ekan, u semiotika bag`rida vujudga kelib, tilshunoslik yo`nalishining jadal gullab- yashnashi uchun xizmat qilib kelmoqda.

Kalit so`zlar: *pragmatika, nutqiy akt, pragmatiktal belgi, monopragmatika, leksopragmatika, pragmasintaktika, morfopragmatika, lingvopragmatika.*

[1] Doç. Dr. Buxoro davlat universiteti- BuxDU O‘zbek tilshunosligi kafedrasi dotsenti djurayevabibish87@gmail.com

[2] f.f.d. YL Öğr. Buxoro davlat universiteti magistranti Ilmiy rahbar: f.f.d. Jo’rayeva Bibish E-mail: nodiraashurova798@gmail.com.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ТРАНСПОРТ САЛАСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУ ТАРИХЫ

History Of Formation And Development Of The Transport Industry In Kazakhstan

Айдын ҚАЙЫРБЕКҰЛЫ [1], Арафат МАЖИТҰЛЫ МАМЫРБЕКОВ [2]

Транспорт саласының дамуы – экономикалық әл-ауқаттың маңызды көрсеткіші. Соны ескере келе Отандық транспорт саласының қалыптасуы мен дамуының тарихын зерттеп қарастыруды мақсат қылып отырмын. Оның ішінде Шығыс Қазақстан аймағына тереңірек тоқталу. Дегенмен бұл саланың қалыптасу мен даму тарихына көп зерттеулер жүргізілмеген.

Транспорттың негізгі функциялары – шикізаттың, отынның, өнімнің белгілі бір мөлшерін жылжыту, кеңейтілген көбею процестеріне белсенді әсер ету, елдің әскери қуатын нығайту, адамдарға қарым-қатынас жасау мүмкіндіктерін ұсыну, аймақаралық коммуникация мен туризмді дамыту тақырыптың өзектілігн арттыра түседі.

Бүгінгі таңда Қазақстан әлем бойынша ауданы бойынша тоғызыншы орында, және мұндай жағдайда көлік аймақтар арасындағы қашықтықты еңсерудің жалғыз жолы болады, бұл жүк тасымалдауға да, адамдардың қозғалысына да қатысты. Сондай-ақ, елдің Каспий теңізінен басқа теңіздер мен мұхиттарға шығуға мүмкіндігі жоқ екендігі белгілі және соның салдарынан барлық транспорттың негізгі бөлігі құрлық көлік қатынасына түседі.

Міне осындай себептерден Қазақстандағы көлік маңызды рөл атқарады. Еліміздің алып аумағы (2,7 млн км2), халықтың тығыздығы төмен, өнеркәсіп пен ауылшаруашылық орталықтарының бір-бірінен алшақ болуы, сондай-ақ әлемдік нарықтардан алшақтық дамыған көлік жүйесін Қазақстан үшін өмірлік маңызды етеді.

Қазақстанның географиялық ерекшеліктеріне байланысты елде белсенді қолданылатын көлік түрлері теміржол және автомобиль көлігі болып табылады. Қарапайым жолаушылар үшін бұл көлік түрі ыңғайлы ғана емес, сонымен қатар бюджеттік саяхат мүмкіндігі болып табылады. Оның ішінде теміржол көлігінің маңызы өте зор. Қазақстан теміржолдары жүк айналымының жалпы көлемінің 68% және елдегі жолаушылар ағынының 57% қамтамасыз етеді. Қазақстандағы теміржолдардың ұзындығы 15 мың км-ден асады. 16 түйісу нүктелері (11 Ресеймен, 2 Өзбекстанмен, 1 Қырғызстанмен, 2 Қытаймен)

[1] Dr. Қазақ инновациялық-гуманитарлық Заң университеті.
[2] Doç. Dr. Қазақ инновациялық-гуманитарлық Заң университетінің Гуманитарлық факультеті деканы, тарих ғылымының кандидаты

Қазақстанның теміржол жүйесін көрші мемлекеттермен байланыстырады. Ресей мен Қазақстанның теміржол жүйелері өте тәуелді.

Транспорт қатынасының дамуына Ресейдің отаршылдық саясаты өзіндік үлесін қосты. Яғни табиғи ресурстарға бай, бірақ көбінде қатаң тбиғаты мен жетуге қиын қазақ жері орыс өнеркәсіпшілері мен кәсіпкерлердің назарын өзіне аударды. Осындай себептердің нәтижесінде XX ғасырдың 20-30-шы жылдарында Орта Азия мен Сібірді байланыстыратын ауқымды транспорт жолы, яғни КСРО-ның ірі құрылыстарының бірі Түрксіб теміржолы салынады.

Орасан зор аумақты алып жатқан және қатынас жолдар торабы нашар дамыған Қазақстан үшін көлік қатынастарын дамыту мәселесі айрықша маңызды еді. Республиканың түсті металлургия, көмір және мұнай өнеркәсібі салаларын құру мәселесі (Қарағанды көмір алабының, Балқаштағы мыс қорыту зауытының, Шымкенттегі қорғасын зауытының, Риддердегі мырыш зауытының және басқа да ірі кәсіпорындар құрылысы мен оларды дамыту, мұнайлы Батыс аудандарды игеру) көлік қатынастарына айтарлықтай тәуелді болды.

Қазақ жеріндегі транспорт саласының дамуының екінші кезеңі Екінші дүние жүзілік соғыс жылдарында болды. Соғыс жылдарында Қазақстан майданның қуатты арсеналына айналды. Қозғалысты ұйымдастыруда айтарлықтай құрылымдық өзгерістер болды, шикізат жүктерінің тасымалдары қысқартылды, жартылай фабрикаттарды, дайын өнімдерді тасымалдау артты, қару-жарақтар, рудалық қоспалар, вольфрам, молибден, ауыл шаруашылық машиналарын, газогенераторларды және басқаларды тасымалдау. Транспорт инфрақұрылымының дамуымен қатар жанама құрылыстар да жедел қарқынмен жүргізілді.

Сонымен, КСРО-ны индустрияландыру жағдайында Қазақстанда автомобиль көлігін дамытуда, әсіресе жаңа теміржолдарды салуда айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізілді және жүктер мен жолаушыларды тасымалдауда айтарлықтай жетістіктерге жетті. Солай бола тұрса да, 1940 жылы ұлан-байтақ жері бар Қазақстанда өз заманына лайықты жол қатынастарымен қамтамасыз етілу жөнінен елеулі қиындықтар да орын алды.

Біріншіден, бұл Кеңес Одағының басқа аймақтарымен сенімді көліктік байланыстарды қамтамасыз ететін жолдардың болмауында.

Екіншіден, Қазақстандағы теміржолдар мен басқа көлік түрлері жылжымалы тіркемелермен, автомобильдермен, рельстермен барлық жабдықтармен дерлік сырттан, Орталық пен басқа да аймақтарда өндірілген құрал-жабдықтармен қамтамасыз етілді.

Үшіншіден, Қазақстанның ескі және жаңа темір жолдары республикаішілік байланысты нығайту үшін ғана емес, сонымен бірге республиканың Ресейдің орталығы менішкі аудандарының сыртқы экономикалық байланыстарын қамтамасыз ету үшін салынды.

Төртіншіден, шойын жолдармен қамтамасыз етілуі жағынан, Казақстанның басқа республикалармен салыстырғандағы жалпы артта қалушылығы да кері әсерін тигізді.

Бесіншіден, көліктің басқа түрлерінің артта қалуы, оның ішінде соғыстан кейінгі жылдарда жүк және жолаушылар паркінің тапшылығы, су жолдарының әлсіздігі, көлік құралдары мен жолдардың жетіспеушілігі, әсіресе азаматтық авиацияның нашар дамуы республикадағы жолаушы және халық шаруашылығы тасымалының өсуіне кедергі келтірді. Қазақстан, өзінің 2711,1 мың шаршы шақырымдық орасан зор аумағына қарамастан, 1940 жылы 1,1 мың шақырым ғана тас төселген автокөлік жолымен 14-орынды иеленді.

Алайда, осы және басқа да кемшіліктерге қарамастан, Қазақстанның көлік қызметі оның Кеңес Одағының басқа аймақтарымен қарым-қатынасын материалдық қолдау ретінде ғана емес, сонымен қатар облыстар, қалалар мен ауылдар, өнеркәсіп орталықтары мен ел ішіндегі ауылшаруашылығы арасындағы байланысты жақсартуға да үлкен көмегін тигізді. Сонымен қатар көлік қатынасы индустриялық еңбектің жетекші салаларының бірі бола отырып, сондай-ақ ұлттық жұмысшы табын және инженерлік-техникалық интеллигенцияны қалыптастырудың ірі экономикалық негізін қалады.

Қорыта келе Кеңес кезеңіндегі транспорт саласының тарихы - тарихтың ең қызықты бөлімдерінің бірі болғаны анық. Посткеңестік аралықта транспорт өндірісі өзінің дамуында үлкен қадам жасады, бұл елдің халық шаруашылығының барлық салаларына әсерін тигізді. Осыған дейін тақырыптың әлсіз зерттелуін ескере отырып, Қазақстанның жол құрылысы мен көлік саласының дамуын, кадрларды қалыптастыру мен олардың еңбек қызметін нақты тарихи және әлеуметтік-экономикалық аспектілерде жан-жақты зерттеу жүргізу маңызды болды.

Қазақстандағы транспорттық қатынастар саласының дамуы күрделі қиындықтарды жеңумен бірге жүретін ұзақ процесс болып табылады. Автокөлік жолдарының жетіспеушілігі аймақтың нашар экономикалық дамуының басты себебі болды, сондықтан жол мәселесі еліміздің экономикалық саясатының негізгі тармақтарының бірі болды. Осының бәрі республиканың транспорт саласының баяу дамуына әкеп соқты. Оның әлсіз дамуы елдегі материалдық-техникалық қамтамассыз етілуіне кері әсерін тигізді.

Сонымен, қарастырылып отырған кезең - бұл еліміздегі транспорт желісінің қалыптасу кезеңі болды, атап айтқанда автомобиль, теміржол, авиация, су. Өндіріс саласының артуы тікелей транспорт саласының дамуымен байланысты болды. Ал транспорт саласының қызметкерлері еліміздің экономикасының дамуына өздерінің елеулі үлестерін қосты.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

АСЫЛБЕКОВ М.Х. (1969). Развитие железных дорог Казахстана в конце XIX - начале XX веков // Казахстан в канун Октября. - А.-А., 196 с.

АСЫЛБЕКОВ М.Х. (2000). Турар Рыскулов и М.Тынышпаев на Турксибе // Отан тарихы. - № 1-2. – 117 с.

КУДРЯВЦЕВ А.С. (1951). Очерки истории дорожного строительства в СССР (дооктябрьский период). Ч. 1. М., 5 с.

Отырар. Энциклопедия (2005). – Алматы. «Арыс» баспасы, ISBN 9965-17-272-2.

Социалистическое строительство Казахской ССР за 20 лет, – 4 с.

Транспорт и связь СССР. Стат. сб. М., 1972, – 246 с.

Туркестан-Сибирская магистраль (Сб. статей). - М., 1929, – 282 с.

KIRGIZ MODERN EDEBİYATININ İLK DÖNEM TEMSİLCİLERİNİN SOVYET İDEOLOJİSİNE KARŞI VERDİKLERİ MÜCADELELER

İsmail Turan KALLİMCİ[1]

Özet

Kırgız modern edebiyatının temelleri 19. Yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarında atılmış olmasına rağmen modern edebiyata geçiş süreci ancak Sovyet yönetimi döneminde mümkün olmuştur. Modern edebiyatı kuran ilk kadroları, o dönem Kırgızistan'da yüksek okul bulunmaması sebebiyle Almatı, Taşkent, Ufa gibi şehirlerde eğitim alan gençler oluşturmuştur. Kırgız gençleri aldıkları eğitim ile bilgi ve görgülerini artırırlarken yeni fikirlerle tanışma imkânı da bulmuşlardır. Bu fikirlerden en önemlisi ve gençler üzerinde en etkili olanı Gaspıralı İsmail Bey'in sistemleştirdiği Ceditçi düşüncedir. Onlardan birçoğu, sonraki yıllarda kültürel alanda yaptıkları tüm çalışmaları, belirgin bir şekilde millî bilinç çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Bu genç aydınlardan Kasım Tınıstanoğlu, Kırgızların ilk profesörü olur ve Kırgız Türkçesinin edebî dil olması için ilk akademik çalışmaları yapar. Sıdık Karaçev ise Kırgız gazeteciliğinin kurucusu olarak kabul edilir. Onlar yaptıkları özverili çalışmaların yanında, Kırgız modern edebiyatının da ilk temsilcileridir. Yazdıkları eserlerde ele aldıkları konular, mısralara ve satır aralarına yerleştirdikleri mesajlar ile Kırgız halkının millî hafızasını taze tutmayı amaçlamışlardır. Binlerce aydın gibi onlar da Sovyet yönetimi tarafından Kızıl Kırgın'da (Repretsiya) katledilmişlerdir.

Çalışmamızda ismini zikrettiğimiz iki aydın başta olmak üzere, Sovyet yönetiminin ilk yıllarından, II. Dünya savaşına kadarki süreçte kültür sahasında hizmet eden bazı yazar ve şairlerin Sovyet yönetimine karşı kalemleri ile verdikleri mücadeleleri göstermeye çalışacağız.

[1] Dr. Öğr. Üyesi Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü turan@mu.edu.tr

ANADOLU'DA YUNUS EMRE ADINI TAŞIYAN MEKÂN ADLARI ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Hasan KARA[1]

Özet

Anadolu'da 13. Yüzyılda yaşamış olan ve yaşadığı dönemde derin izler bırakan büyük düşünür ve mutasavvıf Yunus Emre; ölümünün üzerinden yedi asır gibi çok uzun bir zaman geçmesine rağmen düşünceleri, şiirleri, felsefesi, hayatı ve dünyayı algılayış biçimi, hepsinden önemlisi de "adı" ile aramızda yaşamaya devam etmektedir.

Günümüzde "Yunus Emre" adını taşıyan köy ve mahalle yerleşmeleri, cadde, bulvar, sokak adları bulunduğu gibi çok sayıda farklı düzeydeki okul, kampüs, kültür merkezi ve kütüphanede de onun adına rastlamaktayız. Aynı zamanda yüzyıllardan beridir binlerce insanımıza Yunus Emre adı verilerek onun adı yaşatılmaya devam edilmektedir.

Yunus Emre'nin Anadolu'nun birçok yerlerini dolaştığı, farklı mekânlarda yaşadığı bilinmektedir. Kendisiyle ilgili çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen mezarının yeri tam olarak tespit edilememiştir. Türkiye'nin muhtelif yerlerinde makamı bulunmaktadır. Eskişehir ve Karaman illerinde metfun bulunduğu daha ağırlık kazanırken Manisa, Bursa, Afyonkarahisar, Erzurum, Aksaray, Ordu, Sivas gibi birbirinden farklı illerde de hatta Azerbaycan gibi farklı ülkelerde bile mezarının olduğu iddia edilmesi ve adını taşıyan köyler bulunması yaşadığı dönemde çok tanınıp sevildiğinin göstergeleridir. Vefatının üzerinden yedi asır geçmesine rağmen bugün hemen her şehrimizde onun adına bir okul, mahalle, cadde, sokak, kütüphane vs. gibi mekânlara adının verilmesi, onun yaşadığı dönemden daha fazla tanındığını, sevildiğini ve düşüncelerinden etkilenildiğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Türkiye'nin farklı noktalarında yer alan ve Yunus Emre adını taşıyan köy, mahalle, cadde, sokak, okul, kampüs, kültür merkezi, kütüphane ve daha farklı mekânlar öncelikle tespit edilecektir. Yunus Emre adını taşıyan bu mekânlar kendi içerisinde gruplar haline dönüştürülecektir. Mekân adları tablo ve harita haline getirilerek Yunus Emre'nin şiirlerinde geçen mekân adlarıyla da karşılaştırılması yapılarak coğrafi bakış açısı ve coğrafyanın dağılış ilkesi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Yunus Emre, Coğrafya, Yer Adları, Anadolu, Mekân Adları.*

[1] Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Denizli hasankara@pau.edu.tr

HOZIRGI O‘ZBEK SHE’RIYATIDA BADIIY OBRAZ TUZILISHI VA MA’NODORLIGI (ABDULLA ORIPOV SHE’RIYATI MISOLIDA)

Modern Özbek Şiirinde Sanatsal İmajın Yapısı ve Anlamı (Abdulla Aripov Şiirleri Örneğinde)

Structure and meaning of artistic image in modern Uzbek poetry (on the example of Abdulla Oripov's poetry)

Obitjon KARIMOV[1]

Annotatsiya

“O‘zbekiston Qahramoni”, xalqimizning sevimli shoiri Abdulla Oripov ijodida metaforik obrazning ko‘p ma’nolilik tabiatini tekshirish 70-80- yillar o‘zbek she’riyatidagi yangicha poetik tendensiyalarni belgilash demakdir.

Abdulla Oripov olamining betakrorligi, avvalo, poetik tafakkurining xarakteriga bog‘liq. Shoir tafakkuri borliqni badiiy tadqiq etishda o‘zining ana shu sof individualligiga qanchalik sodiq qolsa, u yaratgan poetik olam ham qaytarilmas bo‘ladi. She’rdagi tuyg‘ular ta’sirchanligi, obrazlar teranligini shoirning poetik tafakkurisiz tasavvur qilish amri mahol.

Olamni metaforik obraz orqali tushunishga intilish shu bugunning mevasi emas. Qadim ”Kul tegin”, ”Tunyuquq” yodnomalarida, Bilka Qoonning jang tasvirlari, ”Qutadg‘u bilig” (Yusuf Xos Hojib)dagi majoziy obrazlarda istioraviy bo‘yoqlarning quyuqligi orqali ma’lum bir voqeaning, tabiat hodisasining ta’sir quvvatini, esda saqlanishini yana ham oshirishda kompozitsion usul sifatida qo‘llanilgan.

Obrazning metaforik xususiyati badiiy asarda, xususan, she’riyatda tasvir tabiati, xos uslub bilan bog‘liqdir.

Agar shoir Abdulla Oripov ijodidan o‘rin olgan falsafiy-lirik va fojiaviy ruhdagi asarlarni ko‘zdan kechirsak, ular, birinchidan, shoirning iqtidorli yoki yetuk talant sifatida tan olingani bilan xarakterlansa, ikkinchidan, hayot hodisalarining ijtimoiy ildiziga qadar tushib borgan shoir tafakkuri falsaviy ma’nosining ortib borishida ko‘rinadi. “Qo‘riqxona“ she’rida tabiatning kamyob jonzodlarini muhofaza qilish, ”sayoq ovchilar” ni u yoqqa qo‘ymaslik, kerak bo‘lsa, jarima solish, qamash, mavjudotga mehru shafqat ko‘rsatish, “inson qalbida balqqan hamiyat” ga munosabat bildirilgan. Shoir tabiatdagi kamyob jonzodlardan asta insonga xos ma’naviy dunyoga nazar tashlaydi. U ham ko‘proq muhofazaga muhtojligini birma-bir bayon eta boshlaydi.

She’rda bayon etilgan insonlarga xos ezgu xislatlarning barchasi o‘xshatish orqali obraz darajasiga ko‘tarilgan, ya’ni metaforiklashgan. Istioraviy obraz qanchalik keng turkumlilik xususiyatiga ega bo‘lsa, shoirning falsafiy tafakkuri o‘ziga xos ruh kasb etaveradi. Istiora ob’ektiv olamni, borliqni (ya’ni materiyani) obrazli ifodalashni taqqoslash, o‘xshatish orqali ikkinchi bir pog‘onaga ko‘tarar ekan, san’atkor dunyoqarashining o‘sib borishi, tafakkuridagi kutilmagan o‘ziga xos ko‘tarilishlar majoz va badiiy obrazni yaxlitlashtiradi, hayotiy voqelik usulini yaxshi bilgan sezgir o‘quvchi imkoniyatini hisobga olib, uni yangi poetik mazmun bilan boyitadi.

Abdulla Oripov ijodida obrazning metaforiklashishi rivojlanishini: 1/ predmet-detal; 2/ metafora; 3/metaforik obraz formulasi asosida kuzatish muhimdir...

Kalit So‘Zlar: *badiiy obraz, metafora, metaforik obraz, poetik tafakkur, falsafiy lirika, falsafiy tafakkur, o‘xshatish, istiora, poetik mazmun, predmet-detal.*

Özet

Özbekistan Kahramanı, halkımızın büyük şairi Abdulla Aripov'un eserlerindeki mecaz simgelerin incelenmesi, 70-80'li yıllar Özbek şiirindeki yeni şiirsel eğilimlerin belirlenmesi anlamına gelir.

Abdulla Aripov'un dünyasının benzersizliği, her şeyden önce onun şiirsel düşüncesine bağlıdır. Şairin zihni, varlığın sanatsal incelemesinde bu saf bireyselliğe ne kadar sadık kalırsa, yarattığı şiirsel dünya o kadar orijinal olacaktır. Şairin şiirsel düşüncesi olmadan şiirin duygusal etkisini, edebî tefekkürün derinliğini hayal etmek imkansızdır.

Dünyayı mecazi bir imge aracılığıyla anlama arayışı bugünün meyvesi değil. Eski anıtlarda Kultekin, Tonyukuk, Bilka Kağan savaşlarının tasviri, Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hâcib)'deki mecazlar belirli bir vak’anın, doğadaki bir olayın daha etkili bir şekilde ifade edilmesi için bir metod olarak kullanılmaktadır.

İmgenin metaforik özelliği, sanat eserinde, özellikle, şiirde tasvir ve üslup ile ilgilidir.

[1] Namangan davlat universiteti. Filologiya fanlari nomzodi. k_obitjon@mail.ru

Şair Abdulla Aripov'un felsefi-lirik ve trajik eserlerine bakacak olursak, öncelikle şairin üstün veya olgun bir yetenek olarak tanınması ve ikinci olarak şairin toplumsal köklere ulaşmış olan düşüncesi ile karakterize edilirler. Koruma Alanı şiirinde, doğadaki nadir türlerin korunması, "gezgin avcıların" dışlanması, gerekirse para cezası, hapis cezası vermek, yaratıklara şefkat, "insan kalbinin önemi" konusundaki yaklaşım bildirilmektedir. Şair, doğanın nadide yaratıklarından yola çıkarak insanın manevi dünyasına doğru bakar ve bu dünyanın daha fazla korumaya ihtiyacı olduğunu söylemeye başlar.

Şiirde anlatılan tüm insani nitelikler metaforla, yani mecazi olarak imge düzeyine yükseltilmiştir. Metaforik imge ne kadar çeşitli olursa, şairin felsefi düşüncesi o kadar eşsiz bir ruh kazanır. Metafor nesnel dünyayı yükselttiğinden, varlığın (yani maddenin) karşılaştırma yoluyla temsili ikinci bir düzeye çıkarken, sanatçının dünya görüşünün yükselmesi, düşüncesindeki özel yükseliş metaforik ve sanatsal imgeyi bütünleştirir, yaşam gerçekliği yöntemini iyi bilen duyarlı bir okuyucunun olasılığını dikkate alarak yeni şiirsel içerikle zenginleştirir.

Abdulla Aripov'un eserlerinde metaforik tasvirin gelişimini: 1. Konu-detay. 2. Metafor. 3. Metaforik görüntü formülü temelinde gözlemlemek önemlidir.

***Anahtar Kelimeler**: sanatsal imge, metafor, metaforik imge, poetik düşünce, felsefi lirizm, felsefi düşünce, benzetme, alegori, şiirsel içerik, konu-detay.*

Annotation

Examining the ambiguous nature of the metaphorical image in the work of the Hero of Uzbekistan, the beloved poet of our people Abdulla Aripov, means the identification of new poetic trends in Uzbek poetry of the 70s and 80s.

The uniqueness of Abdulla Aripov's world depends, first of all, on the nature of his poetic thinking. The more the poet's mind is faithful to this pure individuality in the artistic study of being, the more the poetic world he has created will be irreversible. It is impossible to imagine the emotional impact of the poem, the depth of the images without the poet's poetic thinking.

The pursuit of understanding the world through a metaphorical image is not the fruit of today. In the ancient memoirs "Gray Touch", "Tunyuquq", the battle images of Bilka Qoon, the figurative images in "Qutadg'u bilig" (Yusuf Khas Hajib) the power of a certain event, a natural phenomenon, used as a compositional method to further enhance preservation.

The metaphorical nature of the image is related to the nature of the image, the style, in the work of art, especially in poetry.

If we look at the philosophical-lyrical and tragic works of the poet Abdulla Aripov, they are characterized, firstly, by the recognition of the poet as a gifted or mature talent, and secondly, by the poet's thinking, which has reached the social roots of life. appears in the increase of the nose. In the poem "Reserve" the protection of rare species of nature, not to leave out the "wandering hunters", if necessary, to impose fines, imprisonment, compassion for creatures, attitude to the "importance in the human heart" reported. The poet slowly looks at the spiritual world of man from the rare creatures of nature. He also begins to say that he needs more protection.

All the human qualities described in the poem have been elevated to the level of image through metaphor, that is, metaphorically. The more varied the metaphorical image, the more the poet's philosophical thinking acquires a unique spirit. As the metaphor elevates the objective world, the representation of being (i.e., matter) to a second level by comparison, the growth of the artist's worldview, the unexpected peculiar rise in his thinking, is metaphorical. and integrates the artistic image, enriching it with new poetic content, taking into account the possibility of a sensitive reader who is well acquainted with the method of life reality.

The development of metaphorization of the image in the work of Abdulla Aripov: 1 / subject-detail; 2 / metaphor; 3 / observation based on metaphorical image formula is important ...

***Keywords:** artistic image, metaphor, metaphorical image, poetic thinking, philosophical lyricism, philosophical thinking, analogy, allegory, poetic content, subject-detail.*

She’riyatni majoziy tasvir va ramzlarsiz tasavvur qilish qiyin.Shoir voqea-hodisalar o‘rtasidagi aloqadorlikni yangidan his eta olish maqsadida majozga murojaat etadi. Keyingi yillar o‘zbek lirikasi namunalari she’riy shakllarning rang-barangligi va qorishiq tabiati, yangicha badiiy-poetik sayqali bilan emas, balki hayotni butun ziddiyatlari bilan va teran aks ettirishda, inson qalbining biografiyasini,tuyg‘u va kechinmalarning murakkab harakatini mujassamlashtirishda XX asrning 50-60-yillar she’riyatidan farq qiladi.

XX asrning 70-80- yillari o‘zbek she’riyatida obraz mundarijasini yangi mazmun va shakl hodisalari bilan boyib borishi yaqqol ko‘zga tashlanib turadi. Hayotdagi yangilikni aks ettirishga bo‘lgan urinish yangi shakl, yangi obraz va yangi so‘z izlash masalalari bilan bog‘liq hodisadir. Shunday ekan, adabiyotshunosligimizdagi dolzarb masalalardan biri ham lirikada badiiy obraz muammosidir.

Ilmiy adabiyotlarda obraz, uning tuzilishi, g‘oyaviy vazifasi haqida qadimdan yozib kelinadi. Ammo har bir davr badiiy obrazga yangicha g‘oyani, ma’noni singdira borar ekan, bu muammo har doim har kun ma’lum bir tartibda qolaveradi. Ayniqsa, she’riyat bir kishiga xos tafakkur mahsuli sifatida dunyoga kelar ekan, unda talantning takrorlanmas, o‘ziga xos poetik olami namoyon bo‘laveradi.

Badiiy obrazning ko‘p ma’noliligi masalasiga e’tibor berilayotgani adabiyotshunosligimizni jiddiy ilmiy natijalarga olib kelishi tabiiy. Obrazning ma’nodorligi masalasi o‘zbek adabiyotshunosligi kun tartibiga ham qo‘yilayotir (Акрамов 1979).

E’tibor qaratilgan ilmiy tadqiqotlarda poetikaning bir qator muammolari o‘z yechimini topmoqda. Ammo hozirgi adabiy jarayonda keng va asosiy o‘rin olib borayotgan, yangicha dialektik tafakkur ifodasini yana ham chuqurlashtirayotgan metaforik obraz masalasi ham borki, 70-80-yillar o‘zbek poeziyasi (she’riyati) misolida u juda kam tadqiq qilingan.”O‘zbekiston Qahramoni”, xalqimizning sevimli shoiri Abdulla Oripov ijodida metaforik obrazning ko‘p ma’nolilik tabiatini tekshirish shu davr o‘zbek she’riyatidagi yangicha poetik tendentsiyalarni belgilash demakdir.

Adabiyotshunos olimlar Yashar Qosimov va Suvon Meliyev Abdulla Oripovning mo‘’jazgina “Tilla baliqcha” she’ridagi g‘oya, badiiy obrazning metaforik xususiyati haqidagi bahslaridan (Мамажонов 1970) ko‘rinib turibdiki, shoir ijodi bu masalaga katta material bera oladi.Chunki har qanday shoir ijodining yetakchi xususiyatlari, o‘ziga xos badiiy olami, uslubi, mahorati haqida gap ketganda, u yaratgan she’riy obrazlarning shakl-shamoyilini ko‘zdan kechirsak, talantning iqtidori ham, mahorat sohasida erishgan yutuq va kamchiliklari ham oynada ko‘ringandek yaqqol namoyon bo‘ladi.

Shoir olamining o‘ziga xosligi, betakrorligi, avvalo, poetik tafakkurning xarakteriga bog‘liq. Chunki tafakkurning faqat individual tafakkur sifatidagina mavjudligi barchaga oydek ravshan. Shoir tafakkuri borliqni badiiy tadqiq etishda o‘zining ana shu sof individualligiga qanchalik sodiq qolsa, u yaratgan poetik olam ham qaytarilmas bo‘ladi. She’rdagi tuyg‘ular ta’sirchanligini ham, obrazlar teranligi va kechinma muntazamligini ham shoirning poetik tafakkurisiz tasavvur qilish amri mahol. L.N.Tolstoy “ Haqiqiy asarning zaminida mutlaq yangi ma’no yoxud yangi tuyg‘u yotishi kerak” , − deb ta’kidlagan edi (Орипов).

Avvalo, metafora, uning obraz tuzilishidagi o‘rni haqida. Metafora (istiora) bu - materiyaning, borliqning in’ikosini obrazli suratda, ma’lum bir fikr ifodachisi sifatida taqdim

qilishdir. Metafora aralashgach, badiiy obraz yakkama'nolilik illatidan qutuladi yoki to'g'rirog'i, obrazning badiiyligi metafora orqali saqlanib turadi.

Olamni metaforik obraz orqali tushunishga intilish shu bugunning mevasi emas, albatta. Qadim "Kul tegin","Tunyuquq" yodnomalarida, Bilka Qoonning jang tasvirlari,"Qutadg'u bilig" (Yusuf Xos Hojib) dagi majoziy obrazlarda istioraviy bo'yoqlarning quyuqligi orqali ma'lum bir voqeaning, tabiat hodisasining ta'sir quvvatini, esda saqlanishini yana ham oshirishda kompozitsion usul sifatida qo'llanilgan.

Obrazning metaforik xususiyati badiiy asarda, xususan, she'riyatda tasvir tabiati, xos uslub bilan bog'liqdir. Demak, obrazning ko'p ma'noliligi – metaforik tabiatini Abdulla Oripov ijodi misolida tekshirishda badiiy obrazni tasvir tabiatiga ko'ra xillash orqali yondashish, nazarimizda, maqsadga muvofiqdir.

Shoir ijodida badiiy obrazning xillanishlarini (Расулов 1977), ijod jarayonining ma'lum bir davri asosida bo'lib olishimiz esa poetik obraz ma'no doirasining kengayib borishini, demakki, istioraviy bo'yoqlarning quyuqlashib borishini ko'rsatib beruvchi dalil bo'la oladi.

Agar e'tibor berilsa, shoir ijodining ilk bosqichida manzara she'rlar ko'p yaratilgan. Ulardagi obrazlarda ko'p ma'nolilik xususiyati kam ko'zga tashlanadi – deyarli uchramaydi, manzaralar natyurmort sifatida o'z ma'nosida qolaveradi. Masalan,"Kuz manzarasi"(1964), "Tun" (1965), "Bahor" (1966) kabi she'rlari fikrimizni tasdiqlaydi. Bu hodisani Abdulla Oripov lirikasining kamchiligi yoki yetakchi xususiyati deb hisoblamasligimiz kerak. Bu jarayon, bizningcha, avvalo, yosh talantning adabiyotga endi kirib kelayotgani bilan bog'liq bo'lsa, ikkinchidan (xuddi shu jarayon sababli), dunyoni ob'ektiv – real idrok etish, badiiy obrazga bir soniyalik yoki ma'lum bir fikr tasdig'i sifatida qarash bilan baholanadi. Bunday she'rlarda badiiy detal, ramziy nom yoki atamalar, ramziy-an'anaviy narsalar harakat qiladi.

Agar shoir ijodidan o'rin olgan ikkinchi bir xil tipdagi she'rlarni – falsafiy-lirik va fojiaviy ruhdagi asarlarni ko'zdan kechirsak, ular, birinchidan, shoirning iqtidorli yoki yetuk talant sifatida tan olingani bilan xarakterlansa, ikkinchidan, xuddi yuqorida ta'kidlangani kabi, hayot hodisalarining ijtimoiy ildiziga qadar tushib borgan shoir tafakkuri falsaviy ma'nosining ortib borishida ko'rinadi. "Yuzma-yuz" (1964), "Temir odam" (1964), "Hayot ishqi" (1965), "Sozim" (1967), "Mo'min Mirzo" (1971), "Hamza monologi" (1974), "Alvido, ustoz" (1966), "Qo'riqxona" (1980), "Qonuniyat" (1982) kabi she'rlarida endi bir soniyalik simvol –obrazlar ko'zga tashlanmaydi. Ularda badiiy obraz to'la ma'noda majoziylik kasb etadi, shoir aytmoqchi bo'lgan fikr salmog'i teranlashadi. Shu ma'noda "Qo'riqxona" she'rini ko'rib chiqaylik. SHe'r shunday misralar bilan boshlanadi:

Asraymiz o'simlik xillarin tayin,
Asraymiz hayvonlar kamyob zotini.
Hatto atroflarin o'rab atayin

Qo‘riqxona deymiz so‘ngra otini.

Sayoq ovchilarga u yon yo‘l bo‘lsin,
Jarima solamiz, qamaymiz hatto.
To u jonzotlarni tinchiga qo‘ysin,
Qirilib bitmasin tirik dunyo to…(Раҳимжонов 1979).

She’rda tabiatning kamyob jonzodlarini muhofaza qilish, ”sayoq ovchilar” ni u yoqqa qo‘ymaslik, kerak bo‘lsa, jarima solish, qamash, mavjudotga mehru shafqat ko‘rsatish, “inson qalbida balqqan hamiyat”ga munosabat bildirilyapti. Shoir tabiatdagi kamyob jonzodlardan asta insonga xos ma’naviy dunyoga nazar tashlaydi. U ham ko‘proq muhofazaga muhtojligini birma-bir bayon eta boshlaydi:

Insof yo‘qolmasin, o‘rang mustahkam,
To uni yuzsizlik etmasin xarob.
Ezgulikni asrang,olamda u ham
*Tojdor turna kabi bo‘lmasin kamyo*b (Раҳимжонов 1979).

Shoir insofni, ezgulikni, oqibatni, hayoni, imonni, vijdonni, ezgu va latif hislarni asrashga da’vat etadi. Bunga ona tabiatdan xarakterli bir misol keltiradi. Shoirning mahorati shundaki, ona tabiatdagi hodisalar – badiiy detallar obrazlarga, metaforalarga aylana boradi:

Oqibatni asrang, oqibat go‘yo
Ayiqday qaydadir topmasin zavol.
Hayoni asrangiz, kuymasin hayo
Otashga duch kelgan polapon misol.

Yoki :

Imonni asrangiz, u doim tanho,
Undadir mujassam inson matlabi.
Avlodlar axtarib yurmasinlar to,
Uni allaqanday Qor odam kabi.

She’rda bayon etilgan insonlarga xos ezgu xislatlarning barchasi o‘xshatish orqali obraz darajasiga ko‘tarilgan, ya’ni metaforiklashgan. She’rning ma’lum ma’noda majoz asosiga qurilganining guvohi bo‘lamiz. Bunda “predmet tasviri “o‘zligini” rad etib, o‘ziga anglashilishi kerak bo‘lgan mazmunni singdira olgan” (Русские…). Anglashilayotgan mazmun, ya’ni shoir niyati predmetdan ajralgan holda emas, balki predmetda, uni gavdalantirayotgan ramziy tasvirda bo‘lgan.

Odatda, nasriy asarlarda ham, poetik asarlarda ham o‘xshatish qo‘llanar ekan, agar u to‘liq o‘xshatish bo‘ladigan bo‘lsa, unda o‘xshagan narsa, o‘xshatilgan narsa, o‘xshash sifat va o‘xshatish qo‘shimchasi kabi to‘rt unsur ishtirok etadi:

Ezgu, latif hislar bo‘lmasin tahqir,

Bulbulni boyqushga topshirmang zinhor

Xudbin va dilozor kimsaning, axir,

Og‘zi qon yirtqichdan qanday farqi bor?!

Metaforani qisqa o‘xshatish deb ham yuritiladi. SHu sababdan metafora ishlatilgan o‘rinda aytib o‘tganimizdek, to‘rt unsur bo‘lmasligi ham mumkin. Bundan ko‘rinadiki, misralardagi bulbul, boyqush obrazlari ham metaforiklashgan, bir-biriga qarama-qarshi, ya’ni tazod usuli orqali obraz yaratilgan. Shoir obrazlar yaratar ekan, shunchaki ifodalardan foydalanib qolmaydi, balki chuqur umumlashmalar qila olganiga iqror bo‘lamiz va buni ma’qullaymiz:

To‘qayga o‘t ketsa yongay bus-butun,

Adolat borliqqa yolg‘iz onadir.

Dunyo ham,insonlar qalbi ham bugun

Yovuzlikdan zada Qo‘riqxonadir.

Shoir o‘ylari kitobxonni og‘ir o‘yga soladi,ya’ni “*yovuzlikdan zada*” bo‘lgan dunyo ham, insonlar ham, ularning bugungi holati-yu, ertalik qismati ham fojia. Bu tahlikali o‘ylar quyuq obrazlar vositasida o‘z tajassumini topgan. Bular she’r ixlosmandlari qalbida odamiylik, ezgulik, eng muhimi, yaxshilik fazilatlarini tarkib toptirishga xizmat qiladi.

She’rda istioraviy obraz qanchalik original, qanchalik keng masshtabli hamda turkumlilik (ikkinchi bir she’rda ham rivojlantirish) xususiyatiga ega bo‘lsa, shoirning falsafiy tafakkuri shu qadar o‘ziga xos ruh kasb etaveradi.

Demak, istiora ob’ektiv olamni, borliqni (ya’ni materiyani) obrazli ifodalashni taqqoslash, o‘xshatish orqali ikkinchi bir pog‘onaga ko‘tarar ekan, san’atkor dunyoqarashining o‘sib borishi, tafakkuridagi kutilmagan o‘ziga xos ko‘tarilishlar majoz va badiiy obrazni yaxlitlashtiradi, hayotiy voqelik usulini yaxshi bilgan sezgir o‘quvchi imkoniyatini hisobga olib, uni yangi poetik mazmun bilan boyitadi.

Abdulla Oripov ijodida obrazning metaforiklashishi rivojlanishini: 1/ predmet-detal; 2/ metafora; 3/metaforik obraz formulasi, ya’ni shakli asosida kuzatish muhimdir. Lekin bu kuzatish shoirning ijodiy etapi bilan bog‘liqligini unutmaslik kerak.

Detal-metafora rivojida shoir biron-bir tutilmagan fikr yoki manzara uchun, avvalo, hayotdagi detalni asarga olib kiradi. Bu detal shoirning topilmasini va ko‘proq ta’limiy yo‘sindagi xulosasini isbotlaydi, xolos. Mazkur topilma orqali shoirning eski fikr yoki mazmunning ikkinchi bir tomonini kashf qilganini ko‘ramiz. Bu detaldagi ma’no jiddiy bir falsafiy ma’no tashimaydi, katta bir kashfiyot ham emas. Ayni paytda, undan (yoki shoirdan) kattaroq ma’no kutishimiz ijodiy evolyutsiya tabiatiga zid keladi. Biz metaforik obraz uchun xamirturush bo‘ladigan bunday badiiy detallarni quyidagicha xilladik: 1/ predmet-detal; 2/ manzara-detal; 3/ holat-detal.

Predmet-detal shoirning ilk ijodida ko‘plab uchraydi. Ular fikrni oydinlashtirishga xizmat qiladi. Masalan,”Qushcha” (1958) she’riga murojaat qilib ko‘raylik:

Goh butoqqa, goh gulga qo'nar,

Tinim bilmas sayroqi qushcha.

Nechun bahor seni rom etgan,

Qayda eding bahor kelguncha? / I jild, 14-bet/

Bu she'rda "*tinim bilmas sayroqi qushcha*"ning jonsarakligi, go'zallik oshuftasi ekanligi kabi xususiyatlari bir-bir bayon qilinyapti. Keyingi misralarda esa qushcha "*chaman o'lkaning sho'x va quvnoq, shod o'g'ilchasi*"ning bolalarcha shod-xandon dunyosi bilan solishtirilgan.

Endi xuddi shunday detal ishtirok boshqa bir she'rni ko'rib o'taylik. She'r nomi " Burgut" deb ataladi va quyidagi misralar bilan boshlanadi:

Yosh burgut uchmoqda ko'kda shiddatkor

Kumush bulutlarning to'zg'itib parin.

Uchmoqda ,qalbida mag'rur ishonch bor,

Qaqshagan qoyalar, cho'qqilar sari. /I jild,43-bet/

She'r boshlamasida ta'kidlangan iboralar o'quvchi oldiga ketma-ket savollar qo'yadi, fikrlashga chorlaydi:

Uchmoqda! Qaerga? Cho'qqiga! Nechun?

Burgutning shiddatin uyg'otgan nima?

Bo'ronli dargohda ne kutar uni,

Qudratli qanotin qo'zg'atgan nima?

Ko'rinadiki, burgutdagi shiddat, shijoat o'quvchiga ko'p ijobiy narsalar va'da qilmoqda. Ammo keyingi misralar hafsalani pir qiladi:

Cho'qqi uzra mag'rur turdi-yu bir pas

Yana bo'ron misol qo'zg'aldi.Qayga?

Mana bu ziddiyat (burgut shiddatidan umidvorlik bilan hafsalaning pir bo'lishi) she'r oxiridagi qissadan hissa – yechimning asosi bo'la oladi:

Axir, ne bo'lardi bersang, tabiat,

Shu buyuk shiddatga yarasha maqsad!

Diqqat bilan kuzatsak, har ikki she'rda ham deyarli bir xil detal. Ammo ma'no ifodasi bir-biridan jiddiy farq qiladi.

"Qushcha" she'ridagi qushcha shodlik, baxtiyorlik, bolalikni to'ldiruvchi, unga bir oz rang beruvchi personaj; shunga qaramay, u parranda ma'nosida qolaveradi. Unga bolaning oddiy munosabati bor, xolos. Bu she'rdan jiddiyroq falsafiy mushohada kutish mumkin emas; shoir bu maqsadni o'z oldiga qo'ymaganligini his etamiz.

Bizningcha, ana shu ikki she'r o'rtasidagi mazmuniy farq detal bilan metaforik obrazning alohidalilik, o'zgachalik xususiyatini ko'rsatib beradi.

"Kuz xayollari" (1962) she'ri quyidagi misralar bilan boshlanadi:

Qorayganda uzoq tog'larning qori,

Bog'larga cho'kkanda oqshomgi tuman,

Sovuq kuz yelidan junjikib, nari –

Ochiq ayvon ostin etganda maskan,

Do'stginam, xayolan quchaman seni,

Xazon davrasida kutaman seni. /I jild,27-bet./

She'rdagi lirik qahramon xazonrezgilikni kuzatadi, yulduzlarga boqadi va shirin xayollar og'ushida mast bo'ladi. She'rning keyingi misralarini o'qish jarayonida tabiatning abadiy hodisasini inson hayotiga ko'chirilganiga ishonch hosil qilamiz. Natijada kuz manzaralari bilan "*inson manzaralari*" (Nozim Hikmat) o'rtasidagi umumiy mushtaraklik – parallel hodisa keltirib chiqariladi.

Shuningdek, "Qalam" she'rida kinoya, piching oddiy predmet bilan insonni chog'ishtiradi, qalam obrazini kengaytiradi:

Erkalangiz qalamni olib,

O'pib qo'ying uni muloyim.

Sho'rlik o'zi yalang'och qolib

Kiyintirar egasin doim.

Abdulla Oripov she'rlarida inson va tabiatning xususiyat-holatlarini yonma –yon qo'yish, taqqoslash kuchli. Natijada bunday she'rlardagi obrazlar falsafiy umumlashma xususiyatiga ega bo'la boradi, ma'no kengayib, metaforiklashadi. Yana bir misol:

Nogoh entikdi-yu, egildi kamon,

O'q uchdi belgisiz yoqlarga tomon.

Keksa otasining qaddin dol etib,

Ketib borar edi farzand shu zamon.

Detalning uchinchi etapi holat ifodalash bo'lib, bu ko'proq insonning ruhiy holati bilan o'zaro bog'liqdir. Bunda tafakkur mushohada-xulosa ma'lum bir qiyofaga kiradi. Biz bu qiyofani shoir poetik obraz darajasiga olib chiqqanida sezamiz. Abdulla Oripov ijodining eng mazmundor davri - 70-yillar oxiri va 80 – yillar boshlanishiga to'g'ri keladigan bu hodisa she'riyatimizdagi jiddiy burilish, ko'tarilish, yangilanish bilan bog'liq. Chunki "... *hozirgi she'rlarning lirik qahramoni hayot to'g'risida,odam haqida ko'proq o'ylaydigan bo'lib qoldi, o'ylaganda ham yuzaki emas,ancha chuqur o'ylaydigan, dono fikrlar aytadigan bo'lib qoldi. Poeziya, ya'ni she'riyat Pushkin aytganidek, bir oz tentaksifatgina emas, bir oz dono ham bo'lishi kerak...*" (Шарафиддинов 1962).

Agar birinchi holda detal bir she'r ichidagina ma'nosini saqlab yashay olsa, ikkinchi holatda manzara-detallar bir necha she'rlarda yashash qobiliyatiga ega bo'ladi, ya'ni takrorlanadi. Ammo bu takror salbiy bo'lmay, balki ma'no kengayishi jarayoni hamdir. Uchinchi holatda esa endi bosh rejaga shoirning ruhiy holatlari chiqadi. Bu holatlarning uzluksizligi natijasida katta ma'no

yuklangan poetik obraz paydo bo‘ladi. Bunday poetik obraz asosida talantning falsafiy tafakkuri yotar ekan, endi bu obraz tom ma’noda istioraviy obrazga aylanib, shoir ijodining ma’lum bir katta bosqichida “*kezib yuradi*”.

Shoir ijodida badiiy detal tariqasida keltirilgan bir qator predmetlar (odam, hayvon, qush, narsa) uning falsafiy-lirik she’rlarida yaxlit metafora-obraz darajasiga ko‘tariladi. Ularda shoir ijodining bosh g‘oyasi, leytmotivi anglashiladi.

Bunday she’rlar shoir ijodining uchinchi –oliy pog‘onasini tashkil qiladi.

“Burgut”, “Bulut”, “Tilla baliqcha”, “Buloq”, “Nay”, “Giyoh” kabi she’rlarida lirik qahramon umuman ko‘rinmaydi, inson va tabiat muqoyasasi yo‘q. Ammo unda qissadan hissa – falsafiy umumlashmalar, xotima – hukmlar borki, unda shoir (ya’ni lirik qahramon) tafakkuri, mushohadasi yotadi; predmet detal obrazdan metafora obrazga o‘sib o‘tadi.

Abdulla Oripov ijodi mag‘zini tashkil qiluvchi xususiyat – bu juda katta kenglikni – o‘tmish, hozir, kelajakni qamrab oluvchi, bir butun holda o‘rganuvchi tafakkur (ruhiy holatlar) obrazidir.

“Genetika”, “Qarshi qo‘shig‘i”, “Qo‘riqxona”, “Temir odam”, “Uchinchi odam”, “Ishonch ko‘priklari” kabi 70-80- yillar o‘zbek she’riyatining yetuk namunalarida bu jarayonning ijobiy natijasini ko‘ramiz.

Demak, Abdulla Oripov she’riyati misolida metaforik obraz tadqiqini, bizningcha, quyidagi uch tartibda kuzatish muhimdir:

I. Badiiy detal – obrazlar, manzara obrazlar, holat obrazlar.

II. Ramziy obrazlar, parallel ko‘chimga asoslangan obrazlar, metafora-obrazlar.

III. Metaforik obrazlar.

Ushbu muammoni tekshirish tartibimiz natijasida 70-80-yillar o‘zbek she’riyatining nisbatan etaloni bo‘la oladigan Abdulla Oripov ijodining 1) voqelikni badiiy-estetik idrok etish printsiplari; 2) tasvirdagi individual (o‘ziga xos) uslubi; 3) poetik obrazning evolyutsiyasi va 4) metaforik xususiyati kabi masalalar oydinlashadi. Bu bilan she’riyatimizning ma’lum bir davri poetikasidan o‘ziga xos tendentsiyalar ilmiy izohlanadi, degan umid bildirib qolamiz.

Foydalanilgan Adabiyotlar

АКРАМОВ Б. (1979). *Шеърият гавҳари.* Тошкент, 145-167-бетлар.
ҒАФУРОВ И. (1982). *Лириканинг юраги.* Тошкент.
МАМАЖОНОВ С. (1970). *Шеърият баҳсида.* Тошкент.
ОРИПОВ Абдулла (2000). *Танланган асарлар.*Тўрт жилдлик.Биринчи жилд. Т., 317-бет (Кейинги шеърий парчалар ҳам шу нашрдан олинди).
“Ўзбекистон адабиёти ва санъати”. 1989 йил 23 июнь.
РАСУЛОВ Т. (1977). *Бадиий асар қанотлари.* Тошкент.
РАҲИМЖОНОВ Н. (1979). *Давр ва ўзбек лирикаси.* Тошкент.
*Русские писатели о литературном труде.*Т.3.Л.,
ШАРАФИДДИНОВ О. (1962). *Замон, қалб,поэзия.* Тошкент.
ШАРОПОВ А. (1974). “Рамзий мажознинг табиати ҳақида мулоҳазалар”. *“Ўзбек тили ва адабиёти” журнали*, 6-сон.50-бет.
ШАРОПОВ А. (1978). *Оламлар ичра оламлар.* Тошкент.
Шарқ юлдузи. 1986. 12-сон,182-184-бетлар.

Шоир дунёси (1975). Тошкент.

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ТІЛДЕРІНДЕГІ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТОПОНИМИКАЛЫҚ ЖҮЙЕ: ТАРИХИ – ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ АСПЕКТІДЕ

Kazak, ve Türkiye Türkçesi Karşılaştırmalı Karşılaştırmalı Yeradıbilimi (Tarihi-lenguistik inceleme)

Comparative Toponymic System In Kazak And Turkey Turkish: Historical And Linguistic Method

Assem KASSYMOVA[1]

Özet

Kazak ve Türkiye Türkçesi yer adı yapımında önem taşıyan yapım ekleri ile geo-morfolojik terimlerin kullanımındaki benzerlikler dikkatımızı çekmiştir. En eski Türkçeden Günümüzdeki Türkçeye kadar toponimlerde korunan ortak tarihi özellikler bu incelemeye neden olmuştur. Yazıda "toponim" kavramının dünya dilbiliminde ele alınması ve ilim dalı olarak kabul edilmesi açıklanacaktır. Yazının amacı, Kazak ve Türkiye Türkçesindeki yer adlarının ortak noktaları ile özelliklerini ortaya koyarak, yeradıbiliminin Türk Lehçelerindeki ortak yönlerini çıkarmaktır. Bunun için her iki lehçedeki yer adları karşılaştırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Toponim, Yer Adları, Tarih, Türkyie Türkçesi, Kazak Türkçesi.*

Abstract

The similarities in the use of affixes and geomorphological terms, which are important in the construction of Kazakh and Turkey Turkish place names, attracted our attention. The common historical features preserved in the toponyms from the oldest Turkish to the present Turkish have led to this examination. In the article, it will be explained that the concept of "toponym" is handled in world linguistics and accepted as a branch of science. The aim of the article is to reveal the common points and features of place names in Kazakh and Turkey Turkish, and to reveal the common aspects of placenames in Turkish Dialects. For this reason, place names in both dialects were compared and examined.

Keywords*: Toponym, Place Names, History, Turkey Turkish, Kazakh Turkish.*

Кіріспе

Бүгінде топонимдер еліміздің тыныс-тіршілігіне қажетті бағыт-бағдар беретін таңбалық қызметінен басқа үлкен қоғамдық-саяси маңызға ие болып, ұлттық, танымдық сипаттары алдыңғы орынға шықты. Өйткені жер-су аттары адамзат қоғамында ғана пайда болып, өмір сүріп, қызмет ететіндіктен, сол қоғамда болып жататын өзгерістерден тыс қала алмайды. Қазіргі Қазақстан қоғамындағы өзгерістердің бір бағыты – мемлекеттік Тіл саясаты болса, қазақ ономастикасы оның құрамдас бөлімі ретінде республикалық мәселелер қатарына жатқызылады. Алайда ұлттық топожүйені мемлекеттік Тіл саясатының құрамына алып қарағанмен, ойластырылған шаралар жүйелі түрде жүзеге аспады. Тоқсаныншы жылдары қауырт көтеріліп, науқандық сипат алған бастамалар тез басылып, тоқырауға ұшырады. Республика көлемінде өтіп жататын ғылыми-практикалық конференцияларға қатысып жүргенде, Қазақстан топонимикалық кеңістігін ғылыми тұрғыдан реттеу қажеттілігі айқындала түсті. Себебі – топонимдерді ауыстыруда, жаңғыртуда және тыңнан атау жасау кезінде, бейберекеттік пен сауатсыздық орын алды. Ол үшін, топонимдер жасаудың

[1] Dr. Kazak Beşeri Bilimler, Hukuk, Inovasyon Üniversitesi Öğretim Üyesi. asemzn@mail.ru

типологиялық модельдерін анықтап алу қажеттілігі туды. Сонымен қатар, қазіргі кезде аяқталып болған аймақтық зерттеулерде жеке-жеке қаралғаны болмаса, қазақ топонимдерін түгел қамтыған типологиялық топтастыру жасалған жоқ. Тіл білімінің барлық саласы сияқты топонимика да – қалыптасқан жүйе.

Негізгі Бөлім

Жер атауының бүгінгі өмірде маңызы зор. Адам өмірі елді мекендермен және жер-су атауларымен байланысты. Осы себептен топонимика (топос - жер, ономо - есім), яғни жер атаулары туралы ғылым пайда болды. Топонимика дегеніміз - жер, жер және елді мекендер атауларының пайда болуын, мағынасын, дамуын, жер атаулары берілген жерлерді, олардың қазіргі жағдайын, беру мәнерін, емлесін және оларды қалай беру керектігін зерттейтін ғылым саласы. басқа тіл. Топонимика география, тарих, лингвистика, этнология салаларының байланыстары негізінде дамиды. (Суперанская 1985: 32-40). Әлемнің кез-келген аймағының топонимі географиялық атаулардың жиынтығы болып табылады және өзіндік ерекшеліктері бар. Жер-су атаулары сол аймақтағы немесе аймақтағы адамдардың табиғи бейнелеріне, байлығына, табиғат көрінісіне, жер бедеріне және өмір салтына байланысты қойылған. Мұны Түркиядағы да, Қазақстандағы да жер атаулары туралы айтуға болады. Бұл зерттеуде Түркия мен Қазақстан тарихындағы жер-су атаулары мен географиялық атаулардың шығу тегі бірнеше топқа бөлу арқылы зерттелуін және де жер-су атауларының тарихи маңыздылығын ашуға тырыстық. *Türkiye ile Kazakistan'ın yer adları ve coğrafik isimleri aşağıdakibaşlıklar altında incelemek mümkündür.* Түркия мен Қазақстанның жер атаулары мен географиялық атауларын келесі айдарлар бойынша зерттеуге болады: Yöresel Yerlerin İmgeleriyle İlgili Verilen Yer Adları. Жергілікті жерлердің суреттеріне байланысты берілген жер атаулары:

а) *Түркияда таулы аймақтар, казармалар, оба, ферма, ауыл сияқты елді мекендерге сол жерлердің табиғи жағдайын ескере отырып, атаулар берілді.* Мысалы Bel, Belen, Belenalan, Belenköy, Belenyayla, Dere, Derealan, Derebağ, Dereçukuru, Deredam, Derekuyu, Dereyayla, Dereyolu, Dereova, Eğridere, Pınarbaşı, Subaşı, Dağdibi, Gedik, Gedikönü, Gökbel, Gökboynu. Қазақстанда ландшафт пен жер бедері туралы көптеген жер атаулары берілген. *Қазақ түрік тілінде жер атауларын беру кезінде сол жерлердің табиғи жағдайы мен жердің пішіні ескерілетіні байқалады. Мысалы, Талдыбұйрат (Taldıbuyrat)* - «төбешіктермен жабылған жер», Тереңсай - «терең ағын», Ақбұлақ - «аққан бұлақ», Ашыкөл - «тұзды көл», Джалтіркөл - «шөпсіз және өсімдіксіз ашық су», Аққұм - «қорған» өсімдіктерсіз құм «бір жерден екіншісіне жел соғып ағып жатыр», Ақсу - «жазда құрғап қалмайтын ағынды өзен» мағынасын береді (Мурзаев 1984: 43-44). Әр түрлі нақты сипаттамалар мен белгішелер туралы берілген жер атаулары (түсі, атауы, ерекшелігі, көлемі, орналасқан жері): Түркиядағы тұрғын жерлерге арналған нұсқаулыққа сәйкес, Kütahya, İzmir, Çankırı, Aydın ve Ankara және Dumlupınar атты тұрғылықты жерлер бар. Думлупынар деген ескі түрік сөзі сақталды.

Измирде, Анталияда, Эскишехирде және Самсунда Думлыца деп аталатын ауылдар бар, ескі түрік тілінде қолданылатын думлу (dumlu) сөзі осы атауларда сақталған.

Dumlu - tumluq сөзі көне түрік тілінен аударғанда «суық» дегенді білдіреді. Бұл мәліметтер бойынша Думлупынар атауы Согукпинар (Soğukpınar) мағынасын береді. Алайда Түркияның көптеген провинциялары мен аудандарында *Soğukpınar, Soğuksu, Soğukkuyu, Karagöl, Aladağ* сияқты атаулар бар (Эрен, 2010: 18). Белгілі бір Куручай (Kuruçay) ауылының атауы белгілі бір тақырып пен ерекшелікке байланысты берілген жер атауларына мысал бола алады. Куручай - Бурдурдың орталығынан батысқа қарай Йелесова мен Тефениге (Yeşilova ve Tefenni) қарай жүретін тас жолдың 15-ші шақырымында орналасқан ауыл. Куручай атауы ауылдан өтетін өзенге берілген, жылдың көп бөлігі құрғақ болып қалады және нөсер жаңбыр кезінде тасқын сулармен толтырылып тұрады. Олар орналасқан жерлердің топографиялық ерекшеліктеріне байланысты атаулар таулар мен бұлақтардың бүйірлеріне, ұсақ шоқыларға, беткейлер мен үстірттерге қоныстанған ауылдарға беріледі. Мысалы: Pınarbaşı, Sameteli, Şapköy, Uzunalan, Yaylacık, Yeniköy ve Yeşilköy, Adatepe, Sapanca, Tepeköy, Araovacık, Dalyan, Karadoru,Oğlanalanı, Beşik, Maltepe ve Alancık т.б. (Yaşar vd. 2010: 3/430-432].

Мұндай топографиялық ерекшеліктерден шабыттанған жер-су атаулары Қазақстанда өте көп. Мысалы: *Alaköl (Ala göl), Aktastı (Ak taşlı), Aktöbe (Ak tepe), Akkum (Ak kum), Kökay (Mavi ay), Karaadır (Kara tümsek), Karabulak (Kara pınar), Karasu(Kara su), Köktöbe (Yeşil tepe), Kızıljar (Kırmızı yar), Kızılorda (Kırmızı orda), Kızıltau (Kırmızı dağ) (Toponimika Kazakhstana, 2010:816).* Белгілі бір сын есімге сәйкес берілген жер атаулары: *Aşşısay (Acı dere), Kenaşşı (Geniş acı), Jamantuz (Kötü tuz), Sasıkkopa (Kamış ile saz yetişen pis kokulu yer), Suıkbulak (Soğuk pınar), Sarkırama (Şelale), Jarık (Yarık)*(Toponimika Kazakhstana, 2010:816). Көлемі мен пішініне қарай берілген жер атаулары: *Belkudık (Bel kuyu), Besoba (Beş kurgan), Bestöbe (Beş tepe), Beskayın (Beş kayın), Juantöbe (Büyük tepe), Korjınköl (Heybe göl), Uzınköl (Uzun göl)* және т.б (Топонимика 2010: 815). Жер атауларын беру кезінде сол жерлерде тіршілік ететін жануарлардың атаулары да қолданылатыны байқалады. Мысалы, *Tavşanlı, Kuşlu, Kuştepe, Güvercin, Güvercinlik, Turna, Turnadere, Turnagöl, Turnasuyu, Kargabük, Kargakonmaz, Kurt, Kurtbeli, Kurtdere, Kurtboğaz, Kurtkuyusu, Kurttepe, Kurtluca, Koyunlu, Kuzuluk, Koçluca, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Keçili, Karakeçili, Öveçli, Geyikli* және т.б. (Ерен 2010: 17). Түркияда балық сөзіне қатысты жер-су атауларының көп екендігі назар аудартады. Бұл мәселе аймақтардағы географиялық ерекшеліктер мен кәсіптерге байланысты. Мысалы, *Balıkalan (Gazi Antep), Balıkbaşı (Muğla), Balıkdamı (Eskişehir), Balıkhisar (Ankara, Gümüşhane, Tokat), Balıklı (Amasya, Balıkesir, Çanakkale, Gazi Antep, Giresun, İstanbul, Manisa, Ordu, Trabzon), Balıkköy (Aydın), Balıklıdere (Balıkesir), Balıklıova (İzmir), Balıklısu (Giresun), Balıkpazarı (Bursa), Akbalık (Kocaeli)*. Қазақстанда жабайы аңдар мен құстардың атаулары жер

атауларында жиі кездеседі. Қазақстандағы кейбір жер атаулары жылан, аю, қасқыр, тау қошқары, бұғы, қоян, киік сияқты жануарлардың сол ортада өмір сүреді. Мұндай жер атауларының тарихы ежелгі дәуірден бастау алады және жергілікті халықтың аңшылық дәстүрлері туралы бізге мәліметтер береді. Бұл оның жануарлар мен құстарға деген көзқарасын да көрсетеді. Кейбір жер атауларына жыртқыштардың атаулары жатады. Мысалы, *Ayuvlı (Ayılı), Börili (Börülü), Kaskırlı (Kurtlu), Tülkili (Tilkili)* т.б. Жер атаулары сол жерде тіршілік ететін жануарлар туралы берілген. Кейбір жағдайларда жер атаулары сол жердің жергілікті ерекшеліктерін көрсете отырып, белгілі бір аймақ туралы ақпарат беруде де пайдалы болды. Мысалы, бұта өсімдіктері көп өсетін *Koyandı (Tavşanlı)* деп аталатын аймақтар қыстауға қолайлы жерлер. *Bürkitti (Kartallı)* жер атауы адамдар жетуі қиын биік тасты және таулы аймақтарға берілген. *Jılandı (Yılanlı)* атауы бұл жерлерде жыландар көп болғандықтан берілген (Jartıbayev 2009: 255). Сонымен қатар, Balıktıköl - балықтары көп көл, Аркан Балык сияқты жер атаулары балық аулаудың кейбір аймақтарда маңызды екенін көрсетеді. Осы жер атауларына қарап, сол аймақта қандай балық түрлері кездесетінін білуге болады (Abdırahmanov 1959: 32).

Анадолыда оғыз тайпаларының аттары жазылған көптеген жер атаулары бар. Бұл туралы мәліметтер Анадолыдағы жер-су атауларын тарих тұрғысынан бағалауға тырысқан тарихшылардың зерттеулерінде кездеседі. Бұл жер атауларының мысалдары Afşar (Avşar), Bayat, Bayındır, Beydili, Büğdüz, Çavundur, Çepni, Dodurga, Eymir, Kargın, Kınık, Kızık, Solur, Yazır v.s. Göçebeler және т.б. *Мысалы, қыпшақ - этникалық жер-су атауы қазақ түріктерінің бір тайпасының атын хабарлайды.* Jolan, Egindiköl ауданындағы көне түрік жер аты, Barakpay, Barakıköl, Sandıktau түрік-Барак жер атауы. Қорғалжын ауданындағы жер атауларының бірі Керей - қазақтардың этникалық топтарының атауы. Алтайдағы Şortandı қаласындағы тұрғын үй. Жер аты Алтай тайпасының атауынан шыққан (Yeniçe.. ?: 599).

Түрік жер-су атауларының ерекшелігі - Анадолының географиялық атауларында осы аймақтағы діни көзқарасты көрсететін исламға қатысты терминдер көптеп кездеседі. Ал, Қазақстанда негізінен діни жер атауларды кездестіруге болады. *Түркия мен Қазақстандағы жер атауларының ортақ ерекшелігі - жануарлар мен өсімдіктер әлеміне қатысты атаулардың көп болуында.* Бұл ерекшеліктерге қарастырылып отырған аймақтардағы халықтардың өмірі мен өмір салты және олардың мал шаруашылығына негізделген даму кезеңдері жатады. Кейбір жағдайларда басқа қоғамда өмір сүрген қоғамдар мен халықтардың назарын аудармаған табиғи оқиғалар мен жағдайлар түрік халықтарының өмірінде маңызды рөл атқарды. Көшпелі өмірді жүргізетін *қазақ түріктерінің* табиғаттың құпияларын түсінуге тырысуы оларға өздері өмір сүріп отырған аймақтың экологиялық ерекшеліктерін өз өмір салтына сәйкес пайдалануға мүмкіндік берді. Кейбір жер атаулары белгілі бір жерлерде жыртқыштардың бар екендігін көрсетеді, бұл қойшы немесе бақташы абай болу керек дегенді

білдіреді. Мал шаруашылығымен айналысатын адамдар үшін жер атауларының маңызы өте зор болды, өйткені олар белгілі бір жерлерде кездесетін өсімдіктер мен жануарларды ақпараттандырып, басшылыққа алды. *Қазақстандағы географиялық жер атауларында көптеген парсы, араб, моңғол және түрік элементтері бар.* Анадолы жер атаулары негізінен грек, грек және византия дереккөздеріне негізделген. Мұндай мемлекеттерге бөлу осы мемлекеттердегі даму тарихы және географиялық атаулардың қалыптасу ерекшеліктері туралы жасалды.

Қорытынды

Жалпы жер-судың түріне, топырағына, жаратылыс қасиетіне қарай қойылған атаулардың бәрі сол жердің географиялық, биологиялық ерекшелігінен хабар беріп келіп, концептілік аясы айқындалып тұрады. Зерттеушілердің еңбегінде жер-су атауларын зерттелуі мен этимологиясын оқи келіп, концептілік тұрғыдан ұлттық құндылықты дәріптейтін бірнеше жер-су атауларын қарастырдық. Ә. Т. Қайдаровтың басшылығымен метеорологиялық терминдерге зерттеулер жүргізіліп, халықтық жел атауларының 36 түрін атап өтті. Қазақстанның шығыс өңірі гидрометеорологиялық факторларын сипаттайтын метеонимдер мен анемонимдер жергілікті топонимдерде бейнеленіп, көрініс тапты. Ауа-райының құбылысына (жайлы, жайсыздығына) байланысты топонимдер тобы мал баққан көшпелі елдің тұрмысымен тығыз байланысты жайттарды анық көрсетіп отырған. Әсіресе, ауа-райының ыстық-суықтығын мал жайылатын жердің жайлы-жайсыз, қолайлы-қолайсыздығын да жер-су атаулары арқылы біліп отырған. *Ауа-райының суықтығын, боранды, желді, қары қалың жерлерді анықтайтын топонимдер топтамасынан: Аққүрті, Боран, Алақар, Бұршақ, Дауыл, Желағаш, Желдіқара, Желдіөзек, Желтау, Желтал, Желкіндік, Желді, Желқұдық, Қарлыбұлақ, Қаркүре, Қарлыбейіт, Самал, Самалшоқы, Сарықар, Ұйытқыма, Шаңды, Шаңдақбұлақ, Шаңдақсор, Шаңдыауыл, Снежная, Облака, е.м., қыст., өз., көл, тау, қоныс, т.б. топонимдерді атап өтуге болады.* Метеонимдерден басқа жергілікті жердің климатын сипаттайтын Жалғызтөбе (3 рет), Сайқан (3 рет) анемоним атаулары кездеседі. Жалғызтөбе желдері (Жарма) үнемі соғып аумақта қолайсыз ауа-райын қалыптастырады. Мысалы, қазақ тіліндегі «жылы» анықтауышы салыстырмалы түрде суының температурасы жоғары өзен, бұлақтарға қатысты пайдаланса, «суық» сөзі таудан басталатындықтан, жаздың өзінде суы суық болатын су нысандары атауларында кездесіп маусымдық пайдалану мүмкіншіліктерін сипаттап, нақты географиялық мәліметтер береді. Жылыкөл, Жылыбұлақ, Қатпасбұлақ жерастынан шығып жатқан немесе көл суының жылы екендігінен хабар береді. Судың физикалық қасиетін айқындайтын «мұз» сөзі топонимдер құрамында жиі кездеседі. Мұзбел, Мұзкөл, Мұздыкөл айрық атаулары осы мағынаға сәйкес келеді. Гидронимдер құрамында кездесетін «тентек» сөзі «өзеннің ағысының жылдамдығын», апатты құбылыстарды сипаттайтын анықтауыш ретінде қолданылады. Тентеккөл, Тентек Қарасу, Тентекқұдық

атаулары қазақ халқының жергілікті табиғат ерекшеліктерін танып-біліп, қауіп-қатер болуы мүмкін нысандарды басқаларынан ерекшелеп, арнайы бағдар береді. Халық өзен-көлдің сырсипатын мұқият бақылап, нақты сырын ашатын атаулар берген. *Судың химиялық қасиетінен ақпар беретін «ащы», «тұщы» анықтауыштар гидронимдер құрамында көптеп кездеседі. Сладкое (2көл), Сладководск ойк., Тұщыкөл, Тұщықарасу, Тұщықұдық Ащыбойы өзен, Ащының Қарасуы, Ащыөзен, Ащысор, Ащытақыр, Ащыбұлақ, Ащыкөл, Ащы Жаманқұдық су нысандарының ащы* тұщылығын нақты сипаттайды .Зерттеу нәтижесінде қазақ халқының шаруашылықты дамытуға климаттың қолайлы және қолайсыз жағдайлары туғызатын табиғат құбылыстарын пайымдай білгендігі жөніндегі мәліметтер метеонимдер мен анемонимдер негізінде дәлелденді. Сонымен қатар, климат жағдайлары мен гидрометеорологиялық факторларды бейнелейтін 100-ге жуық топонимдер анықталды. Табиғатпен етене, бірлесе өскен халқымыздың табиғатты пайдалану жүйесінің аумағында қоршаған ортаны танып білудің нәтижесінде келешек ұрпақ табиғат заңдылықтарын тек қана ұғынып қоймай, дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасу құралы болғандығы айқындалды (Жанұзақов 2006: 45).

Пайдаланылған деректер тізімі

ABDIRAHMANOV, A. (1959). *Kazakstannın Jer-Su Attarı*, Almatı: Kazak SSR Gılım Akademyasının Baspası.

ЖАНҰЗАҚОВ Т. (2006). *Қазақ ономастикасы*. *Казахская ономастика*. – Астана: ІС- Сервис ЖШС, Т. 1. – 400 б.

Что такое топонимика / А. В. Суперанская; Отв. ред. Г. В. Степанов. - М.:Наука, 1985. - 177 с.; 20 см. - (Сер. "Литературоведение и языкознание").

ЕРМЕКБАЕВ Ғ.Ж. (1999). *Жер бедері атаулары (семантикалық, морфологиялық талдау, фоносемантикалық сипаттама)*. Филол. ғыл. канд. атағын алу үшін даярлаған диссертация. Алматы, 180 б.

JARTIBAYEV, A. (2009). *Türkiye İle Kazakistan'daki Yer Adlarının Çıkış Tarihi Özelliklerinin Bazı Meseleleri*, Kiye Lingvoeltanu Ortalıgu, Almatı 2009, - 257 s.

МУРЗАЕВ, Эдуард Макарович (1984). Словарь народных географических терминов [Текст] / Э. М. Мурзаев. - Москва : Мысль, 653 с. : ил.; 24 см.

Топонимика Казахстана : энциклопедический справочник / - Алматы : Аруна, 2010 . - 815 с., ил. .– (Культурное наследие. - Выпущено по программе "Издание социально-важных видов литературы" Библиогр.: с. 815.

YAŞAR Okan, ÖRGE YAŞAR, Funda (2010). Ayvacık, Bayramiç, Çan, Ezine ve Yeniçe (Çanakkale İli) İlçelerinde Köy Adlarının Kaynakları, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi - The Journal of International Social Research, Volume 3 / 11, s. 599-611. (Yaşar-Örge Yaşar. 2010: 602-603).

Yeniçe (Çanakkale İli) İlçelerinde Köy Adlarının Kaynakları, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi - The Journal of International Social Research, Volume 3 / 11, s. 599-611.

KUMANDILAR TÜRKLERİNİN HALK KÜLTÜRÜ UNSURLARI

Folk Culture Of The Kumandı Turks

Shurubu KAYHAN[1]

Özet

Halk kültürü bir ulusun yaşam kaynaklarından birini oluşturur ve o halkın dünya içindeki kültürel özelliklerini yansıtır. Kültür bir halkın geçmişten edinilen kazanımlarını, yaşayış tarzını, inançlarını, örf, âdet, gelenek, görenek, ortak düşünce ve değerlerini geleceğe aktarmada güçlü bir yere sahiptir. Halk Kültürü kavramı içerisinde hayatın dönüm noktaları, halk bilgisi, bayramlar, törenler, kutlamalar, inançlar, giyim-kuşam, mutfak kültürü, çoğu günümüze kadar aktarılan, nesilden nesile etkili olarak devam eden unsurlardır. Türk halklarının tarihsel süreç içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılması ve binlerce yıllık zaman akışı içerisinde bulundukları topraklarda farklı ulusların kültürleriyle etkileşimde olması, yaşayışlarında bazı kültürel öğelerin yok olmasına, değişmesine ve etkileşimde olduğu uluslara ait kültürün izlerini taşımasına yol açmıştır. Bu yüzden Türk halklarının sahip olduğu kültürü incelerken tarihsel süreç ve coğrafyayı göz ardı edemeyiz.

Bu çalışmada dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesinde olan Rusya Federasyonunun Güney bölgesindeki Altay Krayı, Altay Cumhuriyeti ile Kemerova eyaletinde yaşayan Türk halklarından Kumandıların halk kültürü unsurları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Altay Krayı, Kumandılar, halk kültürü, gelenekler,bayramlar, giyim-kuşam, yemek kültürü.*

Summary

Folk culture constitutes one of the life sources of a nation and reflects the cultural characteristics of that people in the world. Culture has a strong place in transferring the achievements, lifestyle, beliefs, customs, traditions, customs, common thoughts and values of a people from the past to the future. Within the concept of Folk Culture, the turning points of life, folklore, holidays, ceremonies, celebrations, beliefs, clothing, culinary culture are the elements, most of which have been transferred to the present day and continue effectively from generation togeneration. The spread of Turkish peoples to a wide geography in the historical process and the interaction with the cultures of different nations in the lands they have been in for thousands of years have led to the disappearance, change and traces of the cultures of the nations with which they interact. Therefore, we cannot ignore the historical process and geography while examining the culture of the Turkish peoples.

In this study, folk culture elements of Kumandis, who are Turkic peoples living in Altai Krai, Altai Republic and Kemerova province in the Southern region of the Russian Federation, whose languages and cultures are in danger of extinction, will be discussed.

Keywords*: Altai Krai, Cumandis, folk culture, traditions, holidays, clothing, food culture*

Giriş

Kuzey Altay Türkleri içinde yer alan Kumandılar kendilerini Ku kiji, Kuvandı, Kuvandık, Kumandı, Kumundı, Kubandı, Gomandı, Gubandı, şeklinde adlandırmaktadırlar. Ruslar arasında da Kumandin olarak bilinmektedirler. Kumandılar, Altay Cumhuriyeti sınırları içinde Turaçak ilçesinin Şunarak, Surbaşevo, Tondoşka, Sankin köylerinde ve Gorno-Altay'da; Altay Krayı'nda Krasnogorsk'ta, Solton ve Biysk, Kemerovo eyaletinin Taştagol bölgesinde yaşamaktadırlar. Kumandılar, Örö Kumandı "Yukarı Kumandı" ve Aldına Kumandı "Aşağı Kumandı" olmak üzere iki gruba ayrılmaktadırlar. Kumandıların dili, Ural-Altay dil ailesinin Türk grubunun Kuzey Altay alt grubuna dahil olmaktadır. Bazı uzmanlara göre, Kumandınca, Kuzey Altaycanın lehçesidir (Kumandınlı-Çelkanlı lehçe). Kumandınca alfabesi 20. yüzyılın başında oluşturulmuş ancak

[1] Dr. Öğr. Üyesi Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü shurubukayhan@gmail.com

günümüzde kullanılmamakta, yine bu dilde herhangi bir gazete veya kitap çıkmamaktadır. 1990'lı yılların sonunda Krasnogorsk, Şatobal köylerinde ve Biysk şehrinde okullarda Kumandıncanın eğitimi için denemeler olmuştur. Fakat ders ve metodik kitaplar bulunamadığından vazgeçilmiştir. Günümüzde Kumandınca yalnızca konuşma şeklinde bulunmakta, gençlerin büyük kısmı anadillerini iyi bilmemektedir.

Diğer Altay Türkleri gibi Kumandılar da 1922 yılına kadar Teleüt ağzı esas alınarak oluşturulan yazı dilini kullanmışlar, 1922'den sonra Altay Kiji ağzı temelli yazı dilini kullanmışlardır. 1933 yılında N. A. Kalanakov ve K. İ. Filatov tarafından Kumandı ağzı esas alınarak Novosibirskte Latin harfleriyle Kumandı Alfabesi adlı bir alfabe kitabı oluşturulmuştur. Kumandı Alfabesi, Kumandı ağzı için ilk yazı dili girişimi olarak tarihî bir öneme sahiptir (Baskakov, 1972: 5).

Kumandı ağzı, diğer Kuzey Altay ağızları gibi UNESCO'nun ciddi tehlike altındaki diller listesindedir. Kumandı ağzının yok olma seviyesine gelmesinin sadece nüfus azlığına bağlanamayacağını açıklamıştır. Nüfus azlığıyla birlikte Kumandıların geniş bir coğrafyada değişik dilsel topluluklar içinde dağınık ve erimiş hâlde yaşıyor olmalarının da bu süreçte çok önemli olduğu bilinmektedir. Özellikle Rusçanın etkisinin yanında Hakas, Şor ve Altay edebî dillerinin de bu süreçte çok etkili olduğu malum.

Kumandıların nüfusu 1897 sayımında 4092, 1926'da ise 6335'tir (Turayev 2005: 107). Sovyet Rusya döneminde Altay halkı içinde sayıldıkları için onların 2002 yılına kadarki sayılarıyla ilgili kesin bir bilgi yoktur. Kumandılar, 1993 yılında Şorlar ve Teleütlerle birlikte "Küçük Kuzey Halkları" içine dâhil edilmişler ve Rusya Federasyonunun 24 Mart 2000 tarihinde aldığı kararla da Altay Kijiler hariç diğer bütün Altay boylarıyla birlikte (Teleüt, Telengit, Tuba, Çalkandı) "az nüfuslu yerli halk" statüsünde sayılmışlardır. Bu tarihten sonraki nüfus sayımlarında ayrı bir etnik grup olarak kabul görmüşlerdir. 2002 yılındaki nüfusları 3114'tür. 2010 yılında ise 2892'dir. 2010 yılında Kumandıların 1061'inin Altay Cumhuriyeti'nde, 1401'inin de Altay Krayı'nda Solton ve Krasnogorsk bölgelerinde; 225'inin Kemerovo bölgesinde yaşadıkları ve konuşur sayılarının 738 olduğu belirtilmiştir (Killi Yılmaz, 2016: 421). Kumandinliler, Altay'ın Samoyed, Ugor, Ket nüfusunun karışımı sonucunda oluşmuştur.

Kumandıların şu soyları (seoklar) tespit edilmiştir: Solu, Tastar, Toon, Çabat, Çeley, Çedıber, Kalar, Kuzen, Kersagal, Tongul, Ore-Kumandı ve Altna-Kumandı. Adı geçen soyların bir kısmı Şorlar, Teleütler ve Tubalarda da bulunabilmektedir.

Kumandıların Geçim Kaynakları

Kumandıların geleneksel geçim faaliyetleri; avcılık (değerli kürklü hayvanlar, geyikler, karacalar, ayılar), balıkçılık, hayvancılık, orman otları, yemişler, fındıkların v.s. toplanmasıdır. Orman hayvanlarının avlanması kışın yapılmıştır. Kışın ormandan kayakla yürünmüş, balıkçılık ise olta, ağ, mızrakla yapılmış. Ayılar Aralık ayında avlanmış. Öldürülen ayının başı kesilip, çenesi iple

bağlanarak, avcıların en yaşlısı ayının başı üzerinde büyülü sözler (algan) söylemiş ve bunu ağaç çatalına koymuş. Kumandıların inançlarına göre bunların yapılmaması durumunda öldürülen ayının ruhu avcılardan intikam almış. Av zamanında "ayı" kelimesi söylenmez, ona "dede" denilmiş.

Kumandıların diğer faaliyetleri ormanın kesimi ve yakımı yöntemleriyle temizlenmiş küçük arsalarda ziraat (arpa, buğday, çavdar, karabuğday, yulaf) idi. Atları ve koyunları yetiştirmişler.

Balıkçılıkta turna balığı ve levreği tütsüleyerek kurutmak yaygınmış. Ulaşım ve taşımacılıkta sığırları ve atları kullanmışlar. Çiftçiler en çok karabuğday, buğday, arpa, yulaf, çavdar ekmişler. Ayrıca doğadan saran, yabani soğan, sarımsak, çilek ve çam fıstığı toplamışlar. Çeşitli otların ve çiçeklerin bulunduğu ormanlar arıcılık için en uygun ortam olmuştur.

19. Yüzyılın sonunda Rus köylülerinin tesirinde Kumandılar daha çağdaş ziraat yöntemleri kullanmaya başlamışlar ve arıcılık yaygınlaşmıştır. Sovyet Rusya döneminde Kumandıların çoğu kollektif çiftliklerde, devlet çiftliklerinde ve tarımsal işletmelerde çalışmaya başlamışlardır (Turayev vd., 2005: 110). Ayrıca Kumandılar eski dönemlerden beri dokumacılıkla da uğraşmışlar (Tıdıkova, 2012: 530).

Kumandıların Meskenleri

Kumandıların geleneksel köyleri nehirler boyunca kurulmuştur. Evler birkaç tipli idi: geçici avcı ve balıkçı sığınakları, dal örme veya ağaç duvarlı yarı toprak evler; ağaç veya saman evler.

Radloff, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kumandıların Biy Nehri kıyılarında dağların kuzey yamaçlarında beş on evden oluşan küçük köyler hâlinde yerleşik bir hayat sürdüklerini ve çoğunlukla tarımla uğraştıklarını belirtmiştir. Bu köylerde oturan Kumandıların yarı yarıya Ruslaştığını ve 1869 yılında Yukarı Kumandıların nüfuslarının 606, Aşağı Kumandıların 1571 olarak tespit edildiğini belirtilmiştir. Kumandıların köyleri Biysk şehrinin 100 km doğusunda bulunan Katun ve 150 km güneyinde bulunan Biy Nehirleri havzalarında bulunmaktadır. Biysk şehri bölgesinde Kumandılar Ruslarla tam olarak karışmışlardır. Kumandılar geleneklerine en sadık Tatarlar olduğunu ve dolayısıyla onlara Hristiyanlığı kabul ettirme hususunda misyonerlerin bir başarı sağlayamadıklarını söylenmektedir. Ancak Ruslar Altay bölgesinde iyice hâkimiyet sağlayınca misyonerlik faaliyetlerinin artması ve baskılar sonucunda Kumandılar da diğer Altay boyları gibi Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Günümüzde resmî olarak Ortodoks Hristiyan olan Kumandıların gündelik yaşantılarında geleneksel inançları olan Şamanizmin izleri görülmektedir (Güner Dilek, 2016:3).

Kumandıların Aile Gelenekleri

Kumandılarda ataerkil bir aile yapı mevcuttu. Soyun devam ettiği erkek çocukların doğmasıyla belirlenirdi. Miras, ebeveynleriyle birlikte yaşayan ailenin en küçük oğullarına geçerdi. Ailenin büyük çocukları ise evlendikten sonra düğünlerinden önce kendileri için yapılan evlere taşınırlar. Genellikle akraba grupları olarak yan yana yaşarlar. Erkeklerin evlenme yaşı 16-17, kızların ise 13-15 yaştır (Aristov, N. A. (1896). Kızlara başlık parası ödendikten sonra kız evinde yapılan düğün sonrası damat evine uğurlanır. Düğün masraflarından kaçınmak için bazen kız kaçırma adetlerini de taraftarlar kendi aralarında önceden anlaşarak gerçekleştirebilmişler. Kumandılar gelin adaylarını genellikle yakın çevrelerinden seçmişler. Toplu kutlamalar, bayramlar ve şenlikler bu durum için en uygun ortam olmuştur. Düğün günü gelinin yüzü hep örtülü kalır. Kendi evlerine geçtikten sonra yeni evlerinde kazan dolusu et pişirirler ve gelenlere ikram ederken yüzünü açar. Ertesi gün gelinin ailesine gidilir ve "bağışlama" töreni düzenlerler. Bu törende damat ailesiyle birlikte gelinin ailesinin eşiğinde oturup kulluk ister. Yanlarında önceden hazırladıkları hediyeleri getirirler. Törenin özü, gelini evinden ayırdığı için gelinin ebeveynlerinden af dilemektir. Eşik ağzında bekleyiş töreni bazen iki gün sürmüş. Bu tören Kumandılar ailelerinde kız çocuklarına verilen önemin: saygı ve onur davranışı olarak algılanmıştır.

Gelin baba evinden annesinin ördüğü tek kalın saçı ile damat evine gelir. Damadın yakın kadın akrabaları düğün bitiminde gelini orta yere oturtup tek saç örgüsünü çözüp ikiye ayırarak örerler ve üzerine eşarp takarlar. O andan itibaren gelin eşarbı ölene kadar başından çıkartmamalı. Ayrıca gelinin elbisesinin etek boyu arka tarafından ön kısmının kısa oluşu dikkat çekmiştir. Bunun sebebiyse kadın ev hanımıdır, her zaman ocağın başında ev işleri ile uğraştığı için eğildiğinde eteği yere değmemeli, rahatsız etmemeli. At binerken de ayaklarına dolanmamalı. Eteğinin arka tarafının uzun oluşu ise onu rüzgardan ve soğuktan korumuştur.

Kumandıların düğünlerine gelinin anne ve babası katılmazlar. Amcaları ve dayıları katılırlar. Kız tarafından düğüne gelen akrabalarına damat tarafı kıyafet ve diğerli eşyalar hediye ederler. Gelinin anne ve babası düğünden sonra yeni evlileri ziyaret ederler.

Kumandılarda ne kadar ataerkil yapı baskın olsa da aile içinde kız çocuklarının fikirleri önemsenilmiştir. Kadına saygının derin anaerkil kökleri vardır, kadınların ailenin reisi olduğu durumlar da karşılaşmaktadır. Bu yapı halk kültürüne de yansımıştır: efsanelerde genellikle tayga'nın koruyucu ruhları olan kızıl saçlı kızlardan bahsedilir.

Kumandılarda eve misafir geldiğinde pipo ikram edilir. Böylece misafire verilen değer ve saygıyı gösterilmiş olurlar. Bu durumu "barış borusu yakılıyor" olarak da yorumlarlar. Benzer gelenek Hintlilerde de karşılaşmaktadır. Kumandılarda 15 yaşından itibaren kız ve erkek çocuklarına sigara içmelerine izin verilir.

Kumandıların Geleneksel Bayramları

Bütün bayramların dini veya milli bir inanıştan, ortak bir hatıradan, tabiattan veya geleneklerden doğduğu bilinmektedir. Özellikle yeni yıl, yeni gün, bahar, ekin ve hasat gibi adlarla ifade olunan bayramları Türkler arasında coşkuyla kutlanıla gelmiştir. Bunun gibi bayramlardan biri de Çaga Bayramıdır. Çaga Bayramı Kumandılar Türklerinin her yıl kutladıkları yeni yıl bayramlarıdır. Bu bayram Şubat ayının sonu Mart ayının başında, yeni ayın doğmasıyla başlar. Ay takvimine göre belirlenen bu kutlama yeni ayın ilk çift rakamlı gününde kutlanır. Çok eskiden beri kutladıkları bu bayram Kumandıların hayat şartlarına uygun, güneş ile ay takvimlerinin eşitlenmesiyle bağlantılıdır. "Çaga Bayramı" aynı zamanda Altaylarda, Moğollarda, Buryatlarda, Kalmuklarda ve Tuvalılarda da kutlanır. Kutlama, güneşin doğmasıyla güneşe tapma gelenekleriyle başlayıp, ateş yakılıp dua ve dileklerini belirleyerek dilek ağcına çaput bağlamalarıyla devam eder. İlk önce süt ürünlerinden herhangi birini içerek yılın bolluk ve bereket içinde geçmesini dilerler. Aile, boy ve halklarının çoğalmalarını dileyerek ülkelerinin barış ve huzur içinde mutlu yaşamalarını temenni ederler.

"Çaga Bayramı" çok eğlenceli bir bayramdır. İnsanlar coşkuyla yeni yılın gelişiyle baharın ve canlılığın başlayacağını, oyunlarla, şarkılarla kutlarlar. Geleneksel yemekler pişirilir ve her kez bir arada onları yerler. Geleneksel bayram olarak yıllardır kutladıkları "Çaga Bayramı" 2013 yılından beri Resmi Bayram olarak kutlanmaya başlamıştır (Kayhan, 2017).

Kumandıların geleneksel bayramlardan diğer biri de hasat bayramı Koçakan şenlikleridir. Kutlamada yöre sakinleri arasından seçilen bir adama huş ağacından yapılmış bir maske ve şapka giydirilir, eline de ahşap sopa verilir. Seçilen adam Koçakan köyünden diğer erkeklerle birlikte avlularda dolaşır, şarkılar söyler ve yiyecek toplar. Daha sonra topladıkları yiyecekleri pişirip tüm köylülerle birlikte ortak bir alanda yerler. Yemek yenildikten sonra köy sakinleri hep birlikte eğlenirler; şarkılar söylenir, yarışlar yapılır, kazananlar ödüllendirilir. Eğlence sonunda hep birlikte Tanrıya verdikleri nimetlere, verimli hasat sonucuna şükür duaları ederler. Kumandıların bu bayramı tatil gününe denk getirilir ve tam gün kutlanır. Geleneksel Koçakan bayramı her sene düzenli olarak kutlanılmaktadır.

Kumandıların Giyim Kuşam Gelenekleri

Geleneksel öğeler içeren giyim-kuşam örneği bize, ait olduğu toplulukla ilgili pek çok bilgi sunabilir. Toplumların yerleşik ya da konar-göçer olup olmadıkları, hangi tarihi olayları yaşadıkları ve halk kökenleri hakkında bilgi verir. Kumandılar köyüne gidildiğinde de kimin evli, kimin dul ve ya hangi sosyal tabakaya ait olduğu giydiği giysilerden, renklerden anlaşılır.

Kumandılar kadınlarının kıyafetinin ayırt edici bir özelliği, fırfır şeklinde geniş bir kumaş şeridinden yapılmış elbiseleridir. Elbiselerin ön kısmı arka tarafından daha kısadır, yakası hafif çiçek süslemeli bir önlük ile desteklenir ve düğmelerle sabitleştirilir. Elbiselerin kolları basit desenlerle süslenir, etek kısmına ise siyah kurdele dikilir. Kadınlar uzun elbiselerinin üzerine sıcak cephenler ve ince yün kuşaklar takarlar. Başlık olarak da şal kullanmışlar. Zengin kadınlar renkli ve çiçekli ipek ve kadife kumaştan yapılmış elbiseleri tercih etmişler. Kumandılar kadınları tek parça elbise ya da iki parçadan oluşan gömlek ve etek, bazen de pantolon ve gömlek giymişler.

Kumandılar kızları saçlarını 3-7 örgü halinde örerler ve belden aşağı sarkan kabuklu ve boncuklu kurdelelerle süslerler. Evli kadınlar ise saçlarını ikiye ayırarak örerler ve eşarp takarlar. Erkekler de saçlarını uzatıp tepeden tek saç örgü yapmışlar (Turayev, V. A.2005).

Kumandıların geleneksel erkek kıyafetleri beyaz bez gömlek, pantolon, cephen ve geniş yün kuşaktan oluşmuş. Soğuk havalarda Kumandılar birkaç cephen veya koyun kürkünden yapılmış napa

giymişler. Başlık olarak kalpak ve kürk şapkalar tercih edilmiş. 20 Yüzyıldan itibaren Rusların bölgedeki etkisiyle kasketler giymeye başlamışlar. Geleneksel erkek kıyafetleri; kanvas veya yün pantolon ve bol bir gömlekten ibaretmiş. Üstüne geniş bir yün kemerli renkli elbise giymişler. Kışın sıcak tutması için uzun koyun kürkünden yapılmış napalar giymişler. Sığır derisinden veya at derisinden yapılmış uzun çizmeler soğuk kış havalarında onları korumuştur.

1990'lı yıllardan itibaren Orta Asyadan baskılı, desenli özel elbise kumaşları getirtilmiş. Ayrıca Moğolistandan, Beyaz Rusyadan da keten ve ısırgan otu kumaşları alınmış.

Kumandıların Yemek Gelenekleri

Kumandıların yemekleri genellikle etten, yabani ve zirai bitkilerden yapılmış. Et çorbaları talkan ile (kızartılmış arpa tuhumları) pişirilmekte, yabani otlardan çaylar yapılmakta, sütlü içecekler, az alkollü biralar ve süt rakısı (araka) içilmiş. Kumandıların sevilen yemeklerinden biri, kazan-terteği olmuştur. Et suyu hazırlanarak içine büyük hamur parçaları konmakta, daha sonar yağ ve küçük et parçalarıyla karıştırılarak yenilmiş.

Geleneksel içecekleri ise çeşitli şifalı bitki çayları olmuştur: yabani ahududu, kartopu, kuş kirazı.

Kumandınların meşur köfteleri büyük ve hilal şeklinde yapılmış. Et suyu ve köfteler farklı tabaklarda masaya servis edilmiş. Kumandın köftesi et suyu ile birlikte yenilmiş. Köfte hamuru geleneksel şekilde yoğrulmuş. Hamuruna bazen su bazen de süt eklenmiş. Kumandın köftelerinin sırrı sadece boyutlarında değil, içerisine eşit bir şekilde karıştırarak kattıkları özel süzme peyniri, soğan, sarımsak ve çeşitli et türlerinden yapılmasındadır. Et eşit oranlarda alınır: sığır eti, domuz eti, maral eti (veya sığır eti, domuz eti, kuzu eti). Köfte için kıymaya at eti de eklenir. At etinin özelliği sert ve kokusuz olup, sindirimi kolay olmasıdır. Bu köfte hem lezzetli hem besleyicidir.

Kumandıların et yemekleri "kan" ve "şurgem", bağırsağın içine doldurulan kan (kaynatılan kan sucuğu), pişirilen ince bağırsak sarması, iç yağ ile yapılan sarma veya "kıyma" (küçük et ve yağ parçacıklarıyla doldurulan at bağırsağı) göçebelerin, aynı şekilde Altaylıların ve Tuvaların karakteristik et yemekleridir. Altaylı hayvancılık yapanların yaygın yiyecekleri arasında olan arpa tahılından hazırlanan ekmek (koço), et suyu (mun) ve diğer yemekler Kumandılarda da yaygındır.

Sonuç

Bu bildiride günümüzde dilleri ve kültürleri yok olma tehlikesinde olan Rusya Federasyonunun Güney bölgesindeki Altay Krayı, Altay Cumhuriyeti ile Kemerova eyaletinde yaşayan Türk halklarından Kumandıların halk kültürü unsurları; aile yapıları, gelenekleri, bayramları, giyim kuşamları, mutfak ve yemek kültürleri ele alındı. Kumandıların sahip olduğu kültürü incelerken yaşadıkları tarihsel süreçler ve bulundukları coğrafya halkın tüm manevi diğerlerini yok etme tehlikesine sürüklese de günümüzde kalan son seslerin halk kültürünü yaşatmak için verdikleri büyük çabalarını göstermektedir.

Bildirimizin amacı; Türkiyede az bilinen, nadir araştırılan, fakat aynı köklerden gelen akraba topluluklarından Kumandılar Türkleri hakkında az da olsa bilgi aktarmak onların son seslerini duyurabilmektir.

Kaynaklar

ARİSTOV N. A. (1896). *Zametki ob Etniçeskom Sostave Türkskih Plemen i Narodnostey i Svedeniya ob ih Çislennosti*. "Jivaya Starina", No.: 3-4, s. 279.

BASİN, L. (1950), *Recherches sur lesparies T'o-pa. Toimg Pao*, vol. 39, , livr. 4-5

GÜNER Dilek Figen (2016). "Kumandılar ve Dilleri". *Tehlikedeki Türk Dilleri II B -Örnek Çalışmalar* (Editörler: Prof. Dr. Süer Eker-Prof. Dr. Ülkü Çelik Şavk). C III. Astana-Ankara: Uluslararası Türk Akademisi ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları

KAYHAN Shurubu (2017). *Beşikten Mezara Türk Dünyası Gelenekleri*, Dört Mevsim, İstanbul

KİLLİ YILMAZ G. (2016). "Etno-Demografik Veriler Işığında Sibirya Grubu Türk Dil Değişkeleri". *Tehlikedeki Türk Dilleri I: Kuramsal ve Genel Yaklaşımlar, Cilt 1 Endangered Turkic Languages I: Theoretical and General Approaches, Volume 1* (Ed. Süer Eker, Ülkü Çelik Şavk), Ankara-Astana: Uluslararası Türk Akademisi Hodja Akhmet Yassawi International Turkish-Kazakh University Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları 401-430.

POTAPOV L. P. (1953). *Oçerki Po İstorii Altaytsev*, Moskova-Leningrad, s. 161.

TURAEV V. A. Sulyandziga, R. V.Boçarnikov, V. N. ve Sulyandziga, P. V. (2005). *Entsiklopediya Korennıh Maloçislennıh Narodov-Severa, Severa i Dalnego Vostoka Rossiyskoy Federatsii*. Moskova.

KARAÇAY-MALKAR VE TATAR TÜRKÇESİNDE *-(X)WÇAN* BİRLEŞİK EKİ
-(X)wçAn Compound Suffix in Karachay-Malkar and Tatar Turkish

Esra Gül KESKİN[1]

Özet

Türkçede eklerin birçoğunda, dilin tarihî süreci içerisinde bir takım değişiklikler meydana gelir. Bu değişikliklerden biri ek birleşmeleridir. Türkçede iki veya daha fazla unsur birleşerek kendi işlevlerini kaybedip farklı işlevler üstlenir ve birleşik yapılı ekler meydana gelir. Türkçede birleşik yapılı eklerin sayısı oldukça fazladır.

Eski Türkçe dönemindeki -(X)g fiilden isim yapma ekinden gelen ve Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçelerinde isim-fiil ve fiilden isim yapma eki olarak kullanılan -(X)w eki ile isimden isim yapma eki +çAn ekinin birleşmesinden oluşan -(X)wçAn eki, Karaçay-Malkar Türkçesinde zamir kökenli şahıs ekleriyle çekime girerek şimdiki zaman çekimini oluşturur. Bu ek Tatar Türkçesindeyse bir fiilden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Bu bildiride -(X)wçAn ekinin her iki lehçede kullanım şekilleri ve işlevleri ortaya konmuştur.

Anahtar sözcükler: *Birleşik ek, Karaçay-Malkar Türkçesi, Tatar Türkçesi, Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçeleri, -(X)wçAn eki.*

Abstract

In most of the suffixes in Turkish, some changes occur in the historical process of the language. One of these changes is suffix fusions. In Turkish, two or more suffixes fusion, lose their own functions, take on different functions, and compound suffixes are formed. The number of compound suffixes in Turkish is quite high.

-(X)wcAn suffix; it is formed by the combination of the noun suffix +çAn and the -(X)w suffix, which comes from the verb-making suffix in the Old Turkish period and is used as a noun-verb and verb-making suffix in the Northwest (Kipchak) group Turkish dialects, and moreover, in Karachay-Malkar Turkish, it forms the present tense conjugation by inflection with the person suffixes originating from pronouns. This suffix is used as a noun suffix in Tatar Turkish. In this paper, the usage patterns and functions of the suffix -(X)wçAn in both dialects are presented.

Keywords: *Compound suffix, Karachay-Malkar Turkish, Tatar Turkish, Northwest (Kipchak) group Turkic dialects, -(X)wçAn suffix.*

0. Giriş

-(X)wçAn eki *-(X)w* isim-fiil eki ve *+çAn* isimden isim yapma eklerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Karaçay-Malkar Türkçesinde bir zaman eki Tatar Türkçesindeyse bir fiilden isim yapma eki olarak kullanılan bu ek, isim-fiil eki ve isimden isim yapma eki olmak üzere iki ekin birleşmesinden oluşmuştur. Türkçede bu şekildeki ek birleşmesi örnekleri hem zaman ve kip eklerinde hem de fiilden isim yapma eklerinde gerçekleşmektedir. Türkçedeki *-mAkçI* kip eki ve *-mAklIk* fiilden isim yapma eki bu birleşmenin birer örneğidir.

0.1. *-(X)w* Eki

-(X)w isim-fiil eki Eski Türkçedeki *-(X)g* fiilden isim yapma ekinden gelmektedir. Tarihî dönemlerde oldukça işlek bir kullanıma sahip olan *-(X)g* fiilden isim yapma eki, *"eylemin bildirdiği hareketin sonucunu ifade eden sözcükler"* türetmektedir: *bilig* 'bilgi', *bitig* 'yazı' (Tekin, 2003: 89); *tapıġ* 'hürmet, hizmet, huzur', *ötüg* 'ibadet, rica' (Gabain, 1988: 51); *atag* 'lakap, unvan', *bışıg* 'pişmiş' (Hacıeminoğlu, 2003: 18); *sevüg* 'sevgi', *yaylag* 'yayla' (Hacıeminoğlu, 1997: 46); *baġ*

[1] Dr. Öğr. Gör., Uşak Üniversitesi Türk Dili Bölüm Başkanlığı, esragulaktas@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8347-1355

‘bağ, kuşak, ip’, *boḍaġ* ‘boya, renk, kına’ (Güner, 2013: 135); *ölüg* ‘ölü’, *ḳuruġ* ‘kuru’ (Eckmann, 2012: 51).

-(X)g fiilden isim yapma ekinin Eski Uygur Türkçesinde isim-fiil eki olarak kullanılmaya başlandığı ve Karahanlı Türkçesi döneminde de kalıcı isimler türetmenin yanı sıra isim-fiil eki olarak kullanıldığı ifade edilmiştir (Aydoğdu, 2009: 94-95). Kaşgarlı Mahmut, DLT’nin *“Mastar Olarak Tanınmayan Mastarlar Üzerine Söz”* bahsinde mastarın iki türlü olduğundan ve bunun doğrudan doğruya mastar olanlar ve izafet yoluyla mastar olanlar şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştir. İzafet yoluyla mastar olan kelimelerin örnekleri arasında *-(X)g* ekli örnekler vardır: *mening barıġım bolsa manġa tuşġıl* ‘Ben gidecek olduğumda bana kavuş.’ ve *keyik keliği bolsa okta* ‘Yaban hayvanı gelecek olsa ok at.’ (Atalay, 1985: 26-27).

-(X)g fiilden isim yapma eki, Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde sözcük sonundaki /g/ seslerinin düşmesi dolayısıyla erimiş durumdadır. Eski Türkçede sözcük sonundaki /g/ seslerini /k/ sesine çeviren Çağatay Türkçesindeyse *-(X)g* şeklinde bulunmasının yanı sıra tonsuzlaşmış şekli olan *-(X)k* eki de yer almaktadır. Bazı sözcüklerin hem *-(X)g*’li hem *-(X)k*’li şekilleri bulunmaktadır: *yataġ* ~ *yataḳ* ‘yatacak yer, yatak’, *bozuġ* ~ *bozuḳ* ‘bozuk, bozulmuş’ (Eckmann, 2012: 54). Kıpçak Türkçesinde de *-(X)g* şeklinin yanı sıra; sızıcılaşarak *-v*’ye döndüğü, Codex Cumanicus ve Ermeni harfli Kıpçak metinlerinde sık görülmekle birlikte, dar ünlüsünün yuvarlaklaştığı ve düşerek *-I, -U* şeklinde bir fiilden isim yapma ekine dönüştüğü durumlara ait örnekler bulunmaktadır: *érüv* ‘enerjik’, *kéziv* ‘salgın’, *ölçöv* ‘ölçü’, *tatov* ‘tat’, *yarov* ‘yarar’ (Güner, 2013: 135-136).

Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçelerinde *g* > *w* değişmesi dolayısıyla Eski Türkçedeki *-(X)g* fiilden isim yapma eki, *-(X)w* şeklindedir ancak Kırgız Türkçesinde /w/ ünsüzünün düşmesiyle *-OO, -UU* şeklini almıştır. Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçelerinde bu ek, isim-fiil eki ve fiilden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır. Başkurt Türkçesinde **-w, -ıw, -ĭw, -ŭw, -ŭw** *uqıw* ‘okumak’ (Yazıcı Ersoy, 2018: 343), Karakalpak Türkçesinde **-(I)w** *tatıw* ‘barışçı, sakin’, *esaplaw* ‘hesaplama’ (Uygur, 2007: 559, 595), Karay Türkçesinde **-(U)w** *aldaw* ‘hile’ (Gülsevin, 2016: 64), Kazak Türkçesinde **-(U)w** *jasaw* ‘çeyiz’, *jetüw* ‘ulaşmak’ (Biray vd. 2015: 71, 122), Kırgız Türkçesinde **-OO, -UU** *oynoo* ‘oynamak’, *aşuu* ‘geçit’ (Kasapoğlu Çengel, 2017: 146), Kırım Tatar Türkçesinde **-(U)w** *oquw* ‘okuma’, *soraw* ‘soru, sorgu, araştırma, anket’ (Yüksel, 2007: 836), Kumuk Türkçesinde **-(I)w, -(U)w** *abdıraw* ‘şaşırma’, *çığıw* ‘şiş, tümör, çıban’ (Pekacar, 2007: 971), Nogay Türkçesinde **-(U)w** *turuw* ‘kalkmak’, *königüw* ‘alıştırma’ (Ergönenç, 2019: 202). Karaçay-Malkar Türkçesinde *-(U)w* şeklinde olan ek, hem isim-fiil eki olarak hem de fiilden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır: *baruw* ‘gitmek’, *çabuw* ‘koşu’ (Tavkul, 2007: 899, 917). Tatar Türkçesinde yine *-(U)w* şeklinde olan bu ek hem isim-fiiller hem de kalıcı isimler yapmaktadır: *kilüwénä (şatlan-)* ‘geleceğine/geldiğine (sevinmek)’ (Şahan Güney, 2015: 151), *yamaw* ‘yama’ (Öner, 2007: 723).

0.2. *+çAn* Eki

Türkçenin tarihî dönemlerinde rastlanmayan *+çAn* isimden isim yapma eki günümüz Kuzeybatı (Kıpçak) grubu Türk lehçelerinde genel olarak *"eklendiği isimden vasıf isimleri türetme"* işleviyle yer almaktadır.[2] Başkurt Türkçesinde **+sAn** *buysan* 'uzun boylu olan', *huġışsan* 'savaşçı, cenkçi, kavgacı' (Yazıcı Ersoy, 2018: 98); Karakalpak Türkçesinde **+şan, +şAŋ** *aşıwşan* 'azgın, yırtıcı, gaddar', *sözşeŋ* 'konuşkan, hatip' (Uygur, 2020: 75); Kazak Türkçesinde **+şAŋ** *kirşeŋ* 'çabuk kirlenen', *terşeŋ* 'çok terleyen' (Biray vd. 20155: 65); Kırgız Türkçesinde **+çAn, +çOn** *mıltıkçan* 'tüfekli', *tonçon* 'gocuklu' (Kasapoğlu Çengel, 2017: 107-108); Kırım Tatar Türkçesinde **+çAn** *küreşçen* 'mücadeleyi seven', *arıqçan* 'dermansız, çok zayıf, hastalıklı' (Yüksel, 2007: 827); Kumuk Türkçesinde **+çAn** *süyüwçan* 'sevgi dolu', *boyçan* 'boylu boslu' (Pekacar, 2007: 965); Nogay Türkçesinde **+şAn** *soğısşan* 'savaşçı', *terçen* 'terli' (Ergönenç, 2019: 77). Karaçay-Malkar Türkçesinde *+çAn* eki isimden isim yapma eki olarak kullanılmamaktadır. Tatar Türkçesindeyse *+çAn* şeklinde olan bu ek, *"bir şeye düşkünlük, bağlılık veya görünüşle kıyafetle ilgili vasıflar"* bildiren sözcükler türetir: *dawçan* 'kavgacı', *süzçen* 'konuşkan' (Öner, 2007: 700).

1. İnceleme

-(X)wçAn eki Karaçay-Malkar Türkçesinde şimdiki zaman çekimini oluşturmaktadır. Tatar Türkçesindeyse bu ek, bir fiilden isim yapma eki olarak kullanılır.

1.1. Karaçay-Malkar Türkçesinde *-(X)wçAn* Eki

Karaçay-Malkar Türkçesinde *-A, -y* ekleri şimdiki zaman çekimini oluşturmaktadır. Bu çekimde zamir kökenli şahıs ekleri kullanılır: *acaş-a-ma* 'şaşırıyorum', *esle-y-siz* 'fark ediyorsunuz'. *-A, -y* ekleri dışında, şimdiki zaman çekimini gerçekleştiren *-(X)wçAn* eki de Karaçay-Malkar Türkçesinde yer almaktadır. *-(X)wçAn* eki zamir kökenli şahıs ekleriyle çekime girmektedir. Ünlüyle biten fiillere doğrudan ünsüzle biten fiillere *-I, -U* ünlüleriyle bağlanan bu ekte yardımcı ünlü ve ekin ünlüsü kalınlık-incelik uyumuna uymaktadır: *bil-iwçen-me, bil-iwçen-se, bil-iwçen-di, bil-iwçen-biz, bil-iwçen-siz, bil-iwçen-dile; başla-wçan-ma, başla-wçan-sa, başla-wçan-dı, başla-wçan-bız, başla-wçan-sız, başla-wçan-dıla* (KTLG, 2013: 315-316). Olumsuz şekli fiil kök ve gövdesine *-mA-* ekinin getirilmesiyle yapılırken soru şeklinde, soru eki birinci şahıslarda sonda diğer şahıslardaysa kip ve şahıs ekinin arasında yer almaktadır: *al-ma-wçan-dı*, *bil-me-wçen-di*; *bil-iwçen-biz-mi*, *al-ıwçan-mı-sa* (KTLG, 2013: 322, 324). Karaçay-Malkar Türkçesinde *-(X)wçAn* ekinin *turur* şeklinden gelen ve üçüncü şahıslarda kullanılan *-dI, -dU* dolayısıyla şimdiki zaman anlamı kazandığı düşünülmektedir (KTLG, 2013: 329). Baskakov, bu şimdiki zaman çekiminin hikâye birleşik zaman çekimindeki *-(X)wçAn edi* şeklini *"ozġan köb ḳatlanŋan zaman"* başlığıyla geçmiş zaman çekiminin bir türü olarak vermiştir. *-(X)wçAn edi* şeklinin sadece Karaçay Türkçesinde yaşadığını söyleyen

[2]Kuzeybatı (Kıpçak) grubu dışındaki Türk lehçelerinden; Türkmen, Özbek ve Yeni Uygur Türkçesinde de bu ek yer almaktadır: *+cAŋ* (Türkmen Türkçesi): *hövesceŋ* 'hevesli', *iişceŋ* 'becerikli' (Kara, 2007: 249); *+çän, +çäŋ* (Özbek Türkçesi): *işçän* 'çalışkan', *köŋilçeŋ* 'gönüllü' (Öztürk, 2007: 299-300); *+çan, +çän* (Yeni Uygur Türkçesi): *kelişimçan* 'uyumlu', *gäpçan* 'hatip' (Yazıcı Ersoy, 2007: 368).

Baskakov'a göre bu geçmiş zaman çekimi, geçmişte sürekli yapılan eylemleri ifade etmektedir (1966: 209-210).

1.1.1. *-(X)wçAn* Ekli Şimdiki Zaman Çekimi

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin basit çekimi ile hikâye ve şart birleşik zaman çekimleri vardır:

1.1.1.1. Basit Çekim

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminde *-mA, -sA, -dI/-dU; -bIz/-bUz, -sIz/-sUz, -dIlA/-dUlA* zamir kökenli şahıs ekleri kullanılmaktadır.

Teklik birinci şahıs

*Akka bla men qoy **kütüwçenme**. Köb tüldüle ala - qozula bla on boladıla.* 'Dedem ile ben koyun **güderim**. Sayıları çok değil, kuzularla birlikte on tane.' (Laypanlanı Bilal, Qazawat)

Teklik ikinci şahıs

*Ejiw - cırnı qamçisidi **dewçense**, - teŋlerim ejiw eterle, bir cırlasaŋa!* 'Melodi, şarkının kamçısıdır **diyorsun**, arkadaşlarım eşlik ederler, bir söylesene!' (Özdenleni Nuraxmat, Culduzla Söleşebilse)

Teklik üçüncü şahıs

*Cay sayın bizni içibizden em tirini **ayıruwçandı** tutuşdurub.* 'Her yaz içimizden en güçlüsünü **seçer** güreştirip.' (Batçalanı Musa, Kümüş Akka, TDTEA)

Çokluk birinci şahıs

*Elni qıyırında Bayçoranı at orunların caraşdırġanbız da, elge Carıqlıq Üy etib turabız. El cıyılıwlanı da anı içinde **bardırıwçanbız**.* 'Köyün kenarında Bayçora'nın ahırlarını hazırladık ve köye Kültür Evi yapıyoruz. Köy toplantılarını da orada **düzenleyebiliriz**.' (Laypanlanı Bilal, Qazawat)

Çokluk ikinci şahıs

*Siz, afendile, ırġajik eterge usta **boluwçansız**.* 'Siz efendiler, hile yapmakta ustasınız.' (Appalanı Xasan, Qara Kübür)

Çokluk üçüncü şahıs

*Endi ala rayon bla «Trudovikni» arasında cürügen gitçe avtobusçuq bla kelib **ketiwçendile**.* 'Şimdi onlar rayon ile 'Trudovik'in arasında giden küçük otobüs ile gelip **gidiyorlar**.' (Bayramuqlanı Xalimat, Ontört Cıl)

1.1.1.2. Birleşik Çekim

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin birleşik zamanlarında *edi* ve *ese* biçimleri kullanılmaktadır. Bu birleşik çekimlerden hikâye birleşik zamanın örneklerine daha sık rastlanırken şart çekiminin örnekleri oldukça kısıtlıdır. Bu şimdiki zaman çekiminin rivayet birleşik çekimde örneğine rastlanmamaktadır.

1.1.1.2.1. Hikâye Birleşik Çekimi

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin hikâye birleşik çekimine metinlerde oldukça sık rastlanmaktadır. Hikâye birleşik çekimi, basit zamanlı çekimin üzerine *edi* biçiminin getirilmesiyle yapılır ve Karaçay-Malkar Türkçesinde *-m, -ŋ, Ø; -q, -k, -gIz, -gUz, -lA* şeklindeki iyelik kökenli şahıs ekleri kullanılır.

Teklik birinci şahıs

Men carlı, men xarib, men da ma bılay anıça ertde qobub, iynegim bolġan zamanda iynek ***sawuwçan edim****.* 'Zavallı, garip ben… Ben de işte böyle onun gibi erken kalkıp ineğim olduğu zaman inek **sağardım**.' (Bayramuqlanı Xalimat, On Tört Cıl)

Teklik ikinci şahıs

Mırzabek, sen igi ***tutuwçan ediŋ****, tut, marca, - awuz cetdire başladıla.* 'Mırzabek, sen iyi **tutuyordun**, haydi tut, diye laf atmaya başladılar.' (Laypanlanı Bilal, Qazawat)

Teklik üçüncü şahıs

Topşay naqırda bıla xocalanı xıynıçı selekege ***alıwçan edi****.* "Topşay, şaka ile hocaları 'büyücü' diye alaya **alırdı**." (Nevruz, 1991: 289)

Çokluk birinci şahıs

Universitetden xar cıġarılġanda qaçxınçı üydegisi bolġanıbız üçün Türkde ol zamandaġı kommunist qawumla bla qaçan da ***tüyüşüwçen edik.*** 'Üniversiteden her çıkarılışımda kaçak aile olduğumuz için Türkiye'de o zamandaki komünist gruplarla bazen **kavga ederdik.**' (Erdoğan, 2018: 19).

Çokluk ikinci şahıs

Saġatla bla ***süyeliwçen edigiz da****, beş minutxa ne bolluqdu.* 'Saatlerdir ayakta **duruyordunuz** da beş dakikadan ne olacak.' (Appalanı Bilal, Caşawnu Közgüsü)

Çokluk üçüncü şahıs

Baçxadan bıyılġa deri altı-ceti maşoq gardoş ***aluwçan edile****, bıyıl a quru üç temirli alġandıla.* 'Bahçeden bu yıla kadar altı yedi çuval patates **alırlardı**, bu yıl ise sadece elli dört kilo alabildiler.' (Bayramuqlanı Xalimat, Ontört Cıl)

1.1.1.2.2. Şart Birleşik Çekimi

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin şart birleşik çekiminin örnekleri oldukça kısıtlıdır. Şart birleşik çekimi basit zamanlı çekimin üzerine *ese* biçiminin getirilmesiyle yapılır ve Karaçay-Malkar Türkçesinde *-m, -ŋ, Ø; -q, -k, -gIz, -gUz, -lA* şeklindeki iyelik kökenli şahıs ekleri kullanılır. Şart ekinin özelliği dolayısıyla basit şimdiki zaman çekiminin üzerine gelen *ese* biçimi, cümlenin yüklemini oluşturmaz. Temel cümleyi çeşitli bakımlardan tamamlayan zarf tümleci oluşturur:

Ol frontda zamanında küçün uwuçxa qalay ***cıyıwçan*** *ese, Gokka busaġatda da alay eterge kereklisin terk aŋıladı.* 'Gokka, cephedeki zamanında gücünü işine nasıl **veriyorsa** şimdi de aynı şekilde yapması gerektiğini hemen anladı.' (Bayramuqlanı Xalimat, Ontört Cıl)

Alġın «Qaraçay» deb, bütew el bolġanıbızını bir etib ***aytıwçan esek****, endi wa «Eski Qaraçay», «Cańı Qaraçay» deb, bir-birlede «Ullu Qaraçay», «Gitçe Qaraçay» deb aytıwçanbız.* "Eskiden memleketimizi 'Karaçay' diye **adlandırıyorsak** da şimdi 'Eski Karaçay', 'Yeni Karaçay', bazen de 'Büyük Karaçay', 'Küçük Karaçay' diye adlandırıyoruz." (Aqbaylanı Mixail, Küreşni Colunda)

1.1.1.3. Olumsuz Çekim

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin olumsuzunda fiil kök ve gövdelerine *-mA-* olumsuzluk eki getirilmektedir:

Tawlu malçılada, ol ömürleden beri kelgen adetdi, "alan, duniyadan xapar ayt, aylannan, cürügen cerinde ne körese, ne eşitese?" deb sormay, xazna ***qalmawçanbız****.* "Dağlı çobanlarda bu yüzyıllardan beri devam eden bir adettir: 'Arkadaş, dünyadan havadis anlat, gezdiğin, yürüdüğün yerlerde ne gördün, ne duydun?' diye sormaktan pek **kalmayız**." (Laypanlanı Seyit, Gürge Kün, TDTEA)

Mından alġa közüwlerinde xazna zatxa ***tübemewçen edi.*** 'Bundan önceki seferlerde pek bir şeye **rastlamazdı**.' (Aqbaylanı Azret, Ömürnü İyesi)

1.1.1.4. Soru Çekimi

-(X)wçAn ekli şimdiki zaman çekiminin soru çekiminde *-mI* soru eki kullanılmaktadır. Soru eki birinci şahıslarda sonda diğer şahıslardaysa kip ve şahıs ekinin arasında yer alır: *bil-iwçen-biz-mi*, *al-ıwçan-mı-sa* (KTLG, 2013: 324).

Alġın bılay ***boluwçanmı ediń,*** *Canım?* 'Daha önceden de böyle **olur muydun**, Canım?' (Berberlanı Burxan, Aġaç Çana, TDTEA)

1.1.2. *-(X)wçAn* Ekli Şimdiki Zaman Çekiminin İşlevleri

1.1.2.1. Şimdiki zamanda gerçekleşen eylemleri ifade eder: *Endi ala rayon bla «Trudovikni» arasında cürügen gitçe avtobusçuq bla kelib* ***ketiwçendile****.* "Şimdi onlar rayon ile 'Trudovik'in arasında giden küçük otobüs ile gelip **gidiyorlar**." (Bayramuqlanı Xalimat, Ontört Cıl)

"Ol kitablanı qoyub, başına bir hayırlı iş etse wa" degen oram sözleni da ***eşite turuwçandı****.* "'O kitapları bırakıp kendisi için hayırlı bir iş yapsa ya' şeklindeki sokak sözlerini de **duymaktadır**." (Aqbaylanı Azret, Ömürnü İyesi)

1.2.2.2. Daha geniş bir zaman diliminde gerçekleşen eylemleri ifade eder: *Obur... Tüz atımıdı, ogese çam atımıdı?... Caşlay başına cetgenni, cetmegenni da bilgen qartġunaġa, aman innetli, xayırından ese, xatasın ozdurġan adamlaġa da obur* ***dewçendile****.* 'Şeytan… Gerçek adı mıdır yoksa takma adımı? Genç gibi aklının yettiğini de yetmediğini de bilen bunamışlara, kötü niyetli, faydadan çok zararı dokunan kişilere de şeytan **derler**.' (Xubiylanı Osman, Murat)

Zaman zamanı bla sabiyligime qayta tururġa ***izlewçenme****.* 'Zaman zaman çocukluğuma dönmeyi **isterim**.' (Bayramuqlanı Xalimat, Caşawum)

1.2.2.3. Geçmişte alışkanlık hâline getirilen, belirli aralıklarla yapılan eylemleri ifade eder: *Bayram künlede Gokka artıq da bek apçıydı - bayramlada Aslan da Gokka da birge* ***boluwçan edile****.*

‘Bayram günlerinde Gokka çok üzülüyordu, bayramlarda Aslan ve Gokka birlikte **olurlardı**.’ (Bayramuqlanı Xalimat, Ontört Cıl)

Xo, xar cıl sayın Saġıdatnı qabırına ***keliwçen edim****.* ‘Evet, her yıl Sagıdat’ın mezarına **gelirdim**.’ (Appalanı Bilal, Caşawnu Közgüsü)

1.2.2.4. Geçmişte devam eden eylemleri ifade eder: *Saġatla bla* ***süyeliwçen edigiz da****, beş minutxa ne bolluqdu.* ‘Saatlerdir ayakta **duruyordunuz** da beş dakikadan ne olacak.’ (Appalanı Bilal, Caşawnu Közgüsü)

Aşırġansa, belni qatdırıb,/ Sen caşlarıŋı uruşxa./ Saġışla bla taŋla atdırıb,/ ***Uzalıwçan edin*** *cumuşxa.* ‘Sabredip çocuklarını savaşa uğurluyordun, kaygılarla tanları ağartıp, işe **koyuluyordun**.’ (Xubiylanı Osman, Murat)

1.2. Tatar Türkçesinde *-(X)wçAn* Eki

Tatar Türkçesinde *-(X)wçAn* eki bir fiilden isim yapma ekidir. Şahan Güney (2015: 77) fiilden isim yapma ekleri arasında bahsettiği bu ekin *“-(X)w ekli eylem adlarına +çAn sıfat türetme eki getirilerek eylemlerden sıfat türeten bir birleşik ek”* olduğunu söylemiş ve ekin *borçılawçan* ‘huzursuz’, *uyal(uw)çan* ‘utangaç’ gibi örneklerine yer vermiştir.

Tatar Türkçesinde *-(X)wçAn* ekli sözcüklerin büyük bir çoğunluğunda, sözcüğün *-(X)w* ekli gövdesi bulunmamaktadır. *-(X)wçAn* şeklinde fiil kök veya gövdelerine getirildiği için bu ekin birleşik bir ek olarak değerlendirilmesi doğru olacaktır.

1.2.1. *-(X)wçAn* Ekinin İşlevleri

-(X)wçAn fiilden isim yapma eki, eklendiği fiillerde canlılara veya nesnelere ait bir özelliği, niteliği ifade eden sözcükler ve bir şeye meyilli, eğilimli, elverişli veya müsait olmayı ifade eden sözcükler türetmektedir:

1.2.1.1. Canlılara veya nesnelere ait bir özelliği, niteliği ifade eden sözcükler türetir: ***birélüwçen*** ‘heveskâr, meraklı’, ***jellewçen*** ‘merhametli, yufka yürekli’, ***kiléşmewçen*** ‘zıt, ters, uzlaşmaz’, ***küçénüwçen*** ‘göç eden’, ***onıtuwçan*** ‘unutkan’, ***qabalanuwçan*** ‘telaşlı’, ***saylanuwçan*** ‘titiz’, ***séŋdérüwçen*** ‘sindirimi (içine çekmesi) kolay’, ***şürlewçen*** ‘çok korkak’, ***tirlewçen*** ‘terleyen (kimse)’.

Şeḫesnéŋ milliy ḫis-toyġılar yışraq ölkeneye töşkeç, qartlıqqa taba atlaġanda ***uyanuwçan*** *bula.* “Kişinin millî duyguları daha sık, yaşlanmaya başlayınca, ihtiyarlığa doğru yürürken uyanır.” *Gosmanov* (Öner, 2015: 372)

Ebi bilen eni meġneli géne qaraşıp alalar. Ebinin küzleri moŋlı, eninin ***sınawçan****.* “Ninem ile annem manalı manalı bakıştılar. Ninemin gözleri sıkıntılı, anneminkiler **şüpheli**.” (Fevziye Bayramova, Çeçeklerém Piçen, Qayınnarım Utın, TDTEA)

1.2.1.2. Bir şeye meyilli, eğilimli, elverişli veya müsait olmayı ifade eden sözcükler türetir: ***aşaluwçan*** ‘kolay aşınan’, ***awıruwçan*** ‘sık sık hastalanan (kimse)’, ***buysınuwçan*** ‘boyun eğmeye meyilli’, ***çérüwçen*** ‘çürüyücü, çürüyen’, ***qaraluwçan*** ‘kararmaya müsait’, ***qızıqsınuwçan*** ‘öğrenmeye

düşkün, meraklı', ***sibélüwçen*** 'serpilmeye uygun', ***uwaluwçan*** 'kırılgan, ufalanan', ***üzgerüwçen*** 'değişmeye meyilli', ***vatıluwçan*** 'bozulacak gibi, gevrek'.

Ayağına sandal kiyse/Ciŋel atlawçan bula/Tilé kéşé hervaqıtta/Üzén ***maktawçan*** *bula.* "Ayağına sandal giyse/Kolay yürüyen olur/Deli kişi her zaman/Kendini **öven** olur." *Cır* (Öner, 2015: 321)

Töpçénérge ***yaratuwçan*** *Henife: - Nerse, ḫezret, elle tağın Qazanġa barasıŋmı?- dip soradı.* "İncelemeyi **seven** Henife: - Ne, bey, yoksa yine Kazan'a mı gidiyorsun? diye sordu." (Arif Ahunov, Roman, TDTEA)

1.2.1.3. *-(X)wçAn* ekli bazı sözcüklerin *+lıq, +lék* isimden isim yapma ekini alarak soyut sözcük durumuna gelenleri vardır: ***caylaşuwçanlıq*** 'vaziyete uygunlaşmaya meyillilik', ***çağıluwçanlıq*** 'yansıtıcılık', ***kürénüwçenlék*** 'görünürlük', ***tirlewçenlék*** 'çok terleme'.

Lekin Gaspralınıŋ törlé kompromiss yullar bélen tekdim itken ***kiléşüvçenlék*** *fikérleré hükümet tarafınnan bér de aŋlaw tapmıy.* "Fakat Gaspıralı'nm türlü taviz yollarıyla teklif ettiği **barışçılık** fikirleri hükümet tarafından hiç anlayış görmez." *Gosmanov* (Öner, 2015: 205)

1.2.1.4. *-(X)wçAn* ekli bazı sözcüklerle birleşik sözcükler meydana gelmiştir: ***aldan kürüwçen*** 'ileri görüşlü', ***cılı ütkerüwçenlék*** 'sıcaklığı geçirgenlik', ***ciŋél erüwçen*** 'kolay eriyen', ***xelge kerüwçen*** 'bir kimsenin hâlini anlayan', ***tiz erüwçen*** 'çabuk eriyen', ***yaqtı sizüwçen*** 'ışığa duyarlı'.

Sonuç

-(X)w isim-fiil eki ve *+çAn* isimden isim yapma eklerinin birleşmesinden oluşan *-(X)wçAn* birleşik eki Karaçay-Malkar Türkçesinde bir zaman eki Tatar Türkçesindeyse bir fiilden isim yapma eki olarak kullanılmaktadır.

Karaçay-Malkar Türkçesinde zamir kökenli şahıs ekleriyle çekime giren *-(X)wçAn* eki şimdiki zaman kipini oluşturmaktadır. *-(X)wçAn* ekli şimdiki zaman çekimi şimdiki zamanın yanı sıra, geniş zaman da ifade etmektedir. *-(X)wçAn* ekli şimdiki zaman çekiminin hikâye birleşik çekimiyse geçmişte alışkanlık hâline getirilen, belirli aralıklarla yapılan eylemler ve geçmişte devam eden eylemler ifade edilmektedir.

Tatar Türkçesinde bir fiilden isim yapma eki olan *-(X)wçAn* eki eklendiği fiillerden canlılara veya nesnelere ait bir özelliği, niteliği ifade eden sözcükler ve bir şeye meyilli, eğilimli, elverişli veya müsait olmayı ifade eden sözcükler türetmektedir.

Eser Kısaltmaları

DLT Divanü Lûgat-it-Türk
KTLG Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil- Basit Çekim
TDTEA Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi

Kaynakça

AKBAYLANI Azret (1965). *Ömürnü İyesi,* Çerkessk: Starvopol Kitab İzdateltsvonu.
AKBAYLANI Mihayil (1980). *Küreşni Colunda,* Çerkessk: Stavropol Kitab Basmanı.
APPALANI Bilal (2015). *Caşavnu Közgüsü,* Çerkessk.

APPALANI Hasan (1986). *Kara Kübür*, Çerkessk: Stavropol Kitab Basmanı.
ATALAY Besim (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
AYDOĞDU, Özkan (2009). "-(x)g, -(x)ġ Ekinin Tarihî Gelişimi ve Kuzey (Kıpçak) Grubu Türk Lehçelerindeki Durumu", *ZfWT* Vol. 1, No. 2.
BASKAKOV, N. A. (1966). *Karaçay-Malkar Tilni Grammatikası*, Nalçik: Kabartı-Malkar Kitab Basma.
BAYRAMUKLANI Halimat (1990). *Ontört Cıl*, Çerkessk: Stavropol Kitab Basmanı.
BAYRAMUKLANI Halimat (1996). *Caşavum,* Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kitab Basma.
BIRAY Nergis, AYAN Ekrem ve ERCİLASUN Güljanat Kurmangaliyeva (2015). *Çağdaş Kazak Türkçesi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
ECKMANN Janos (2012). *Çağatayca El Kitabı* (Çev. Günay Karaağaç), İstanbul: Kesit Yayınları (5. baskı).
ERDOĞAN Murat (2018). "Sılpagarlanı Ali Murat", *Mingi Tav*, 2018/4.
ERGÖNENÇ Dilek (2019). *Nogay Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
GABAIN A. V. (1988). *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
GANİYEV Fuat; AHMETYANOV Rifkat ve AÇIKGÖZ Helil (1997). *Tatarca Törěkçe Sözlěk*, Kazan: İnsan Neşriyatı.
GÜLSEVİN Selma (2016). *Karay Türklerinin Dili (Troki Diyalekti)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
GÜNER Galip (2013). *Kıpçak Türkçesi Grameri,* İstanbul: Kesit Yayınları.
HACIEMINOĞLU Necmettin (2003). *Karahanlı Türkçesi Grameri,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları (2. baskı).
HACIEMINOĞLU Necmettin (1997). *Harezm Türkçesi ve Grameri,* İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.
HUBİYLANI Osman (1968). *Murat*, Çerkessk: Starvopol Kitab İzdateltsvonu.
HUBİYLANI Osman (1969). *Cukusuz Keçele,* Çerkessk: Starvopol Kitab İzdateltsvonu.
KARA Mehmet (2007). "Türkmen Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 231-290.
Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil- Basit Çekim (2013), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
KASAPOĞLU ÇENGEL Hülya (2017). *Kırgız Türkçesi Grameri Ses ve Şekil Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
LAYPANLANI Bilal. *Kazavat*. http://www.elbrusoid.org/ Erişim 13.05.2021
NEVRUZ Yılmaz (1991). *Karaçay-Malkar Türkçesinden Türkiye Türkçesine Açıklamalı Büyük Sözlük*.
ÖNER Mustafa (2007). "Tatar Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 679-748.
ÖNER Mustafa (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
ÖZDENLANI Nurahmat (2012). *Culduzla Söleşebilse*, Çerkessk.
ÖZTÜRK Rıdvan (2010). *Yeni Uygur Türkçesi Grameri,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları (2. baskı).
PEKACAR Çetin (2007). "Kumuk Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 939-1008.
ŞAHAN GÜNEY Fatma (2015). *Tatarca Referans Grameri*, İstanbul: Kriter Yayınları.
TAVKUL Ufuk (2007). "Karaçay-Malkar Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 883-938.
TAVKUL Ufuk (2020). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
TEKIN Talat (2003). *Orhon Türkçesi Grameri,* İstanbul (3. baskı).
Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, https://ekitap.ktb.gov.tr/ Erişim 13.05.2021.
UYGUR Ceyhun Vedat (2007). "Karakalpak Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 543-622.
UYGUR Ceyhun Vedat (2010). *Karakalpak Türkçesi Grameri*, İstanbul: Kriter Yayınları.
YAZICI ERSOY Habibe (2007). "Yeni Uygur Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, 355-428.
YAZICI ERSOY Habibe (2018). *Başkurt Türkçesi Grameri,* Ankara: Gazi Kitabevi.
YÜKSEL Zühal (2007). "Kırım-Tatar Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 811-882.

ЖҮНІС ӘМІРЕ ЖӘНЕ ҒАШЫҚТЫҚ ӘЛЕМ
(YUNUS EMRE VE AŞK DÜNYASI)

Torali KYDYR[1]

Андатпа

Сопылық әдебиеттің негізі ғашықтық әлемінде жатыр. Хақиқат пен мажаз сырларына үңілген Жүніс Әмір де өз шығармаларында ғашықтық мәселесін жиі көтерген. Оны образдар жүйесі арқылы әдемі суреттей білген. Әлемді махаббатпен тану ұстыны Жүніс Әміре шығармашылығы арқылы көптеген ақындар мұрасына әсер еткен. Солардың қатарында қазақтың ақындары да бар.

Özet

Tasavvuf edebiyatının temeli aşk dünyasında yatmaktadır. Eserlerinde hakikat ve mecazın gizemlerine bakan Yunus Emre aşık olma sorununu geniş ölçüde dile getirdi. Onu bir şekil sistemi aracılığıyla güzel bir şekilde tasvir edebildi. Dünyanın sevgiyle bilgisini savunan Yunus Emre ilkesi, birçok şairin yaratıcılığını etkiledi. Bunlar arasında kazak şairleri de var.

[1] Doç. Dr. KR BĞ M ĞK M. Avezov atındağı adebiyet jene öner institutı. qydyr.torali@gmail.com

АЛИШЕР НАВОИЙНИНГ “НАВОДИР УН-НИҲОЯ” ДЕВОНИДА ИСО МАСИҲ ОБРАЗИ ТАЛҚИНИ

Усмон Uralovich ҚОБИЛОВ[1]

Аннотация

Ушбу илмий мақола Алишер Навоий шеъриятида Исо Масиҳ бадиий образи талқини масаласини очиб беришга бағишланади. Унда шоирнинг “Наводир ун-ниҳоя” лирик девонида бу тимсол бажарган поэтик функцияларга ойдинликлар киритилади. Алишер Навоий лирикасида энг кўп тавсиф этилган образлардан бўлган Масиҳ тимсоли ранг-баранг ғоявий-бадиий ифодаларни юзага чиқаради. Мақолада “Наводир ун-ниҳоя”да Масиҳ тимсоли орқали ифодаланган масалалар ҳозирги адабиётшуносликнинг янги таҳлил методлари асосида илмий тадқиқ этилади.

Калит сўзлар: *Алишер Навоий шеърияти, образлар олами, пайғамбар сиймо, бадиий тимсол, поэтик функция, қалб ва руҳ уйғоқлиги, талқин ва тавсиф, шакл ва мазмун, адабий жанр, бадиий тавсиф, тасниф ва таҳлил.*

[1]Doç. Dr. Самарқанд давлат университети доценти, филология фанлари доктори. usmonkobilov@gmail.com

ADAM MICKIEWICZ'İN KIRIM SONELERİ'NE ANANIASZ ZAJĄCZJOWSKI'NİN KARAYCA BAKIŞI

Ananiasz Zajaczkowski's in Karai Dialect Perspective On Adam Mickiewicz " The Crimean Sonnets"

Arş. Gör. Dr. Murat KOÇAK[1]

Özet

Adam Mickiewicz, işgal atındaki ülkesinin sorunlarını kalbinden hisseden ve ulusunun bağımsızlığa kavuşması için duygularını şiire yansıtıp halkını etkileyen ve bu uğurda faaliyetler yapan Polonya'nın en önemli milli şairidir. Rus çarına karşı gizli faaliyetlerde bulunduğu suçlaması ile önce St. Petersburg'a ardından da Odessa'ya sürülen Mickiewicz, Odessa'da kaldığı dönemlerde Kırım'ın çeşitli yerlerine yapmış olduğu gezileri şiirselleştirip 'Kırım Soneleri' olarak yayınlamıştır.

Ünlü Karay kökenli âlim Ananiasz Zajączkowski, Türkoloji dünyasında Kıpçak sahası alanında verdiği değerli çalışmalarla bilinmektedir. Kendisinin de Karay olması nedeniyle; Karaylar ve Hazarlar, Karay kültürü ve dili alanında da makaleler yazarak halkına hizmet etmiştir. Bu çalışmalarından bazılarını Karay Avazı ve Myṣl Karaimska (Karay Düşüncesi) gibi ünlü Karayca dergilerde okuyucu ile buluşturmuştur. Bu bildiri metninde de Karay Avazı dergisinin muhtelif sayılarında yayımlattığı Adam Mickiewicz'in Kırım Soneleri'nin Karayca'ya aktarılmış metinleri incelenmiştir.

Çalışmanın temelini; Czatyrdah (Çatırdağ), Bakczysaraj (Bahçesaray), Mogily Haremu (Haremnin Zerätläri), Droga nad przepaścią w Czufut-Kale (Yol Kalenin Yarı Üstünä), Widok gór ze stepów Kozlowa (Tavlarnın Körümü Gözleve Yılhalıhından), Pielgrzym (Yolçu) ve Bakczysaraj w nocy (Baḫçesaray Keçäley) sonelerinin özellikleri ve Zajaczkowski'nin bu şiirleri Karay Türkçesi'ne aktarış tarzı oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Karay Türkçesi, Karay Edebiyatı, Ananiasz Zajączkowski, Adam Mickiewicz, Kırım Soneleri.

Abstract

Adam Mickiewicz is the most important national poet of Poland, who feels the problems of his country that under occupation from his heart, reflects his feelings to poetry for the independence of his nation, affects his people and carries out activities for this cause. With the accusation of secret activities against the Russian tsar, hewas exiled to St. Petersburg and then to Odessa, poeticized his trips to various parts of Crimea during his stay in Odessa and published them as "The Crimean Sonnets".

The famous Karaite scholar Ananiasz Zajączkowski is known in the world of Turkology for his valuable studies in the field of Kipchak. Due to he is also Karaite; he served to his people by writing articles in the field of Karaite culture and language, Karays and Khazars. He brought some of his works together with the readers in famous Karaite magazines such as 'Karay Avazı' and 'Myṣl Karaimska' (Karaim Thought). In this paper, the texts of Adam Mickiewicz's 'Crimean Sonnets', which were published in various issues of Karay Avazı, were translated into Karay.

The basis of the work is Czatyrdah (Çatırdağ), Bakczysaraj (Bahçesaray), Mogily Haremu (Haremnin Zerätläri), Droga nad przepaścią w Czufut-Kale (Yol Kalenin Yarı Üstünä), Widok gór ze stepów Kozlowa (Tavlarnın Körümü Gözleve Yılhalıhından), Pielgrzym (Yolçu) ve Bakczysaraj w nocy (Baḫçesaray Keçäley) sonnets and Zajaczkowski's style of transferring these poems to Karai Dialect.

Key Words: Karay Turkic, Karay Literature, Ananiasz Zajączkowski, Adam Mickiewicz, The Crimean Sonnets.

I. Giriş

Polonya'nın milli şairlerinin başında gelen Adam Bernard Mickiewicz 1798 yılında Nowogrodek'te dünyaya gelmiş, 1855 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. 1817'den sonra arkadaşları ile yurtsever öğrenci topluluğuna katılmış, bu faaliyetleri nedeniyle 1823'te tutuklanarak Rusya'ya

[1] Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Denizli/Türkiye, muratkami@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0136-8598.

sürülmüştür (Britannica, T. Editors of Encyclopaedia). Romantizmin ışığında şiirlerini kaleme alan Mickiewicz; Leh toplumu, yurtseverlik, özgürlük temalarını Hristiyanlık, mesihlik düşünceleriyle de beslemiş mısraları arasında doğu kültür ve inancına olan hâkimiyetini gözler önüne sermiş ve batı ile doğunun sentezini gerçekleştirmiştir. "Oda do mlodosci (1820), Ballady i romanse (1822), Grazyna (1823), Sonety krymskie (1826), Konrad Wallenrod (1828), Pan Tadeusz (1834), Dziady (1822-1832)" gibi önemli eserlere imza atmış olan Mickiewicz, Rusya'daki sürgün yıllarını önce St. Petersburg'da daha sonra Odessa'da geçirmiş ve 'Kırım Soneleri'ni de o dönemde yazmıştır. Vatanından ayrı kalmanın verdiği hüznü şiirlerinde apaçık gördüğümüz şairin ruh halini özellikle Kırım Sonelerindeki 'hacı' (pielgrzym) karakterinin çevresine olan yabancı bakış açısında ve göçmen ruhunda görmekteyiz.

Mickiewicz'in Kırın Sonelerini 1930'lu yıllarda Karay Türkçesi'ne aktaran Zajaczkowski, Karay asıllı Türkolog'dur. Ananiasz Zajaczkowski, 12 Kasım 1903'te Litvanya'nın Vilno şehrinde doğmuş; Karayca'yı, Lehçe'yi ve Rusça'yı iyi bildiğinden, henüz üniversiteye başlamadan 'Myşl Karaimska' (Karay Düşüncesi) dergisinin yazı işlerinde çalışmıştır. Tadeusz Kowalski'den Arapça, Farsça ve Türkçe dersleri almış ve 'Karay Dilindeki Ekler' adlı teziyle doktor olmuştur. 1929-1930 yıllarında Berlin'de Türkolog Willy Bang Kaup'un yanında Eski Türkçe ve Mukayeseli Türk lehçeleri üzerine çalışmıştır ve Paris, İstanbul, Bursa ve Konya kütüphanelerinde araştırmalar yapmıştır. Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış Kelile ve Dimne tercümesi üzerinde yaptığı çalışma ile 1933'te doçent olmuş ve Varşova Üniversitesi Türkoloji Kürsüsünde öğretim üyesi olmuştur. 1935 yılında profesör olan Ananjasz Zajaczkowski, özellikle Karaim, Osmanlı ve Kıpçak Türkçeleri üzerine yaptığı çalışmalarla üne kavuşmuştur (2013: 105-107; 1998:338). Konferans vermek için gittiği Roma'da 6 Nisan 1970 tarihinde vefat etmiştir.

II. Kırım Soneleri

Sone; XIII. asırda İtalya'da ortaya çıkan ve 'küçük şarkı' anlamına gelen iki dörtlük ile iki üçlükten meydana gelen on dört dizelik bir nazım şeklidir (https://literaryterms.net/sonnet/). Zamanla Avrupa'nın diğer ülkelerine de yayılmış ve İtalyan, Fransız, İngiliz tipi gibi özel uyak düzenleri ile şekillenmiştir. Dörtlüklerde genel duygu ve düşünceler aktarılırken, son iki üçlükte şairin bireysel duygularının açığa çıktığı görülmektedir.

Adam Mickiewicz, Rusya'daki sürgün yıllarında Kırım'a yapmış olduğu seyahatlerden sonra yazmış olduğu ve 1826 yılında yayınlanan 18 adet soneden oluşan 'Kırım Soneleri' adlı eser; "Stepy akermańskie (Akkerman Stepleri), Cisza morska (Denizin Sessizliği), Żegluga (Yelken), Burza (Fırtına), Widok gór ze stepów Kozłowa (Gözleve Steplerinden Dağların Görüntüsü), Bakczysaraj (Bahçesaray), Bakczysaraj w nocy (Gece Bahçesaray), Grób Potockiej (Potocka'nın Mezarı), Mogiły Haremu (Haremin Mezarlığı), Bajdary (Baydar), Ałuszta w dzień (Gündüz Aluşta), Ałuszta w nocy (Gece Aluşta), Czatyrdah (Çatırdağ), Pielgrzym (Hacı), Droga nad przepascią w Czufut-Kale (Çufut Kale'de Uçurumun Kenarındaki Yol), Góra Kikineis (Kikineis Dağı), Ruiny zamku w Bałakławie

(Balaklav'daki Saray Harabeleri), Ajudah (Ayıdağ)" şiirlerinden oluşmaktadır. Bu sonelerin genel havasına bakıldığında, özellikle 'hacı' ve 'mirza' karakterleri dikkat çekmektedir. Mirza, o topraklara hakim olan yerli bir nitelik taşırken 'hacı' karakteri, kalbindeki vatan sevgisiyle hareket eden ve çevresindeki güzelliklere ana vatanından benzetmelerle o hüznü bir nebze de olsa atmaya çalışan, etrafına yabancı ve meraklı gözlerle bakan bir kişi olarak karşımıza çıkar.

Zajaczkowski bu 18 sonenin yedisini Karay Türkçesi'ne aktarmıştır. İlk periyodik Karay Türkçesi dergisi olan 'Karay Avazı'nın 1931 yılındaki ilk baskısında, "Czatırdah (Çadırdağ), Bachczesaraj (Bahçesaray), Haremnin Zer'atlari (Haremin Mezarları)" sonelerini; derginin ikinci baskısında ise "Yol Kalenin Yary Üstüna (Kale'nin Uçurumu Üstündeki Yol), Tawlarnyn K'or'um'u G'ozlewe Jylhalyjyndan (Gözleve Steplerinden Dağların Görüntüsü), Yolczu (Yolcu), Bachczesaraj K'ecz'alej (Geceleyin Bahçesaray)" sonelerini Karay Türkçesi'ne aktarmıştır. Zajaczkowski, şiirlerin aktarımını vermeden önce sone yazmanın zorluklarından bahsetmiş ve yaptığı aktarmayı da anladığı şekliyle Karay Türkçesi'ne aktardığını dile getirmiştir. Şiir türleri içinde sone yazımının bu zorluğunu Adam Mickiewicz'in dostu Malevski'ye ifade ettiği sözlerle de kanıtlamak istemiştir (1931:10) :

"Kertidir-Sonetlar yazmahı, köçürmägi dä, astrı avurdur. Ullu şıracı Mickievicz dostuna Malewski'gä ayttı ki, sonetlarnın tüzümägi uzun yırlarnın yazmahından avurraxtır... Sonetlarnın kısha türsünündä tüzüvçü enk tėrän sahışlarını anlatadır."

ÇATIRDAH	ÇATIRDAĞ
Titreydohon öbät Muslim senin tabanıynı, Hey Çatırdah, Kırım-gerabindä alam küçlü! Sen-tavlarda patşah! yernin minareti körklü! Yuvuz kayalardan kaçıp, taptıy bulutlarnı. Toxteys biyik köknün kabahında, abrey anı, Kıyasa Gavryel bah-bostannın saxçı ullu. Kara orman-saya kiyit; yıldırımlar otlu- Korxuv-çeriv-naxış tigät bulut-turbanıynı.	Müslümanlar, titreyerek öper senin tabanını, Hey Çatırdah, Kırım gemisinin güçlü direği! Sen dağlarda padişah, yerin güzel minaresi! Alçak kayalardan kaçıp buldun bulutları. Durursun yüce göğün kapısında, koru onu, Cennetin yüce bekçisi Gabriel gibi. Kara orman sana giysi; alevli yıldırımlar- Korku ordusu, buluttan türbanını işler.

Kuyas klä küvdürseyt tüznü, tuman hem kaplaseyt, Klä çegirtkä yemişlärni obat, hem el buzux	İster güneş yaksın yeri ister sis kaplasın. İster çekirge yemişleri yesin, ister bozuk halk Yerlileri kessin; Çatırdah, sen hep sağır ve soğuksun

Kesti yuvaş elni,-sen, tav, har vaxt sondrav, suvux, Kuru da kök arasında tolmaç kibik, toxteys. Basınçaxlarıyda yerlar, ulus da yasnavux... Bir Tenrinin sözlägänin dunya bıla tınleys.	Yerle gök arasında tercüman gibi durursun, Basamağında toprak, insan ve yıldırımlar… Yalnız Tanrı'nın sözlerini dünyayla duyarsın.

"Doğrudur sonelerin yazılması, çevrilmesi çok zordur. Büyük şair Mickiewicz dostu Malewski'ye, sonelerin oluşturulması uzun şiirlerin yazılmasından daha zordur.... Sonelerin kısa türünde şair en derin düşüncelerini anlatır."

Zajaczkowski, soneleri Mickiewicz'in kullanmış olduğu uyak düzenine sadık kalarak özenli ve sanatlı bir şekilde Karay Türkçesi'ne aktarmıştır. Bu çalışmada da Karay Türkçesi'ne kazandırılan bu yedi sone Türkiye Türkçesi'ne aktarılmış ve her şiirden sonra kısa değerlendirme ile sonelerin anlatmak istediği duygu ve düşünce dünyaları irdelenmiştir.

"Çatırdah" adlı sonede Kırım yarımadasının en ünlü dağı olan Çatırdağ'dan bahsedilmektedir. Bu dağın eteklerinde yaşayan Müslüman halkın adeta dağı selamladıklarını görürüz. Burada 'senin tabanını öper' ifadesi de dağın ne kadar yüce olduğunu bize göstermektedir. Bu heybet, diğer mısralarla da kanıtlanmaya çalışılmıştır. 'Kırım gemisinin güçlü direği, dağlarda padişah, yerin minaresi, bulutları buldun' gibi ifadeler, sonenin ilk cümlesini destekleyen mısralardır. İkinci dörtlükte Çatırdağ, cennet kapısında bekleyen Gabriel (Cebrail) meleğine benzetilip doğa unsurlarıyla süslendiği açıklanır. İlk üçlükte; 'ister yeri güneş yaksın isterse de sis kaplasın; ya da çekirge yemişleri yemiş olsun ya da düşmanlar köyleri basmış olsun' sana hiçbir şey olmaz der. O her halükârda sağır ve soğuk kalarak bu olaylardan zarar görmez. Son üçlükte, yüceliği ile yer ile gök arasında tercüman gibi durduğu anlatılır. Basamağında topraklar, insanlar ve yıldırımlar vardır ve Tanrı ile kullarının sohbetini dinler. İlk satırdan son satıra kadar, Çatırdağ'ın yüceliği yapılan benzetmeler ile süslenip gözler önüne serilmiştir.

BAXÇESARAY	BAHÇESARAY
Hanuz ullu, tėk boş turat Girey-valayatı! Basahanı, sibirilgän alpaut-başlarıba, Xucuranı, nė tögüldü süvärlik yaşlarıba, Xan-devlätnin taxtın-komuz da çegirtkä bastı.	Hâlâ yüce fakat boş duruyor Girayların sarayı! Eşiği asil başlarıyla süpürülen, Sevgi yaşları dökülen odayı, Devlet hanının tahtını böcek ve çekirgeler bastı.

Tüslü rengli tėrzälärdä yılma-bitiş çıxtı, Farstnı da buçxaxnı yaba yeşil yapraxlarıba, Alat erkkä işni, kondarılhan er-kollarıba, Da xaz Belşaçarha yazat: "Tėk vėränlik kaldı!" Saray ortasında, baş kötürä, marmar turadır; Bu haremnin körümlü köz-suvu, bütün bolhan, Da inciley yaşnı sıza, avlaxka kıçxıradır: "Kayda bolas, hey, süvärlik, erkli kuvat da san! Siz hammeşa vaxtxa bėlgilänmiş, -suv tėrk ahadır, Ullu ayıp! Siz aştıyız, tėk çoharax kalhan.	Rengârenk pencerelerde sarmaşıklar çıktı, Duvarı ve bucağı yeşil yapraklarıyla sararak Alır gücü eline, insan elinin inşa ettiğini, Belşecar'a yazar gibi : "yalnız harabe kaldı" Saray ortasında, yükselen mermer durur Bu haremin bütünlüğü, güzel çeşmesi İnci gibi yaşı sızıp uzaklara haykırıyor: Neredesiniz; ey sevgi, güç ve şeref! Siz sonsuzluğa tasarlanmıştınız-su hızlı akar, Çok ayıp! Siz göçtünüz, yalnız kaynak hâlâ orada.

"Baxçesaray" isimli sonenin konusu adından da görüleceği üzere Giray hanedanına yıllardır başkentlik yapan Bahçesaray'dır. İlk mısrada da Girayların sarayının yüce ama bomboş olduğu izlenimini vermektedir. Eski dönemlerde sarayın eşiklerinde asil başlar gezerken şimdilerde (1825) devlet hanının tahtını böcek ve çekirgelerin bastığını ifade ederek durumun içler acısı halde olduğunu sunmaktadır. İkinci dörtlükte insanların inşa edip hüküm sürdüğü mekanı sarmaşıkların sardığını adeta harabe kaldığını tarihi olayı hatırlatarak vermektedir. Bu olay Yahudi kaynaklarında geçen Belşecar (Belşatsar, Baltazar) olayıdır (2002: 92). Babil hükümdarı olan Belşecar, Bet Amikdaş'ın talan edilmesinden sonra elde ettiği altın ve gümüşlerle içki ikram eder, putları övdürür. Ancak, şarkılar söylenirken birden duvarda yazı yazan bir el görür. Bu yazıyı Daniel peygambere yorumlattırır. Tanrı'ya inanmamasının cezası olarak hükümdarlığının sınırlı olduğu ve kırallığın bölüneceği haberini alır. Aynı gece, Belşecar öldürülür ve Med kralı tarafından kırallık ele geçirilir. Bu tarihi olaya benzer şekilde duvarda 'tėk vėränlik kaldı' yazar. İlerleyen cümlelerde sarayın ortasındaki mermer çeşme tasviri verilir. Eski günlerde şen akan mermer artık sızlanıp acı yaşlar dökmektedir. Son üçlükte, "sevgi, güç, şeref"in geçip gittiğini ancak; yalnız o kaynağın orada olduğunu söyleyerek eski günlerden sadece hatıraların kaldığını belirtir.

HAREMNİN ZĖRÄTLÄRİ	HAREMİN MEZARLARI
Bunda, bu zėrättä, körklü yeşil solxunlarnı Aldı Allah tirkisinä süvmäk-baxçasından;	Burada, bu mezarda, güzel yeşil salkımları Allah, sevgi bahçesinden aldı masasına,

Mizrax incilerni şatır kutlu tirliklärdän Üzdü tabut da taberdi görgä gövdälärni. Vaxt kaplavı da essizlik yaşırdı alarnı, Suvux çalma balkıyt okrom zėrät taşlarından, Çoxmar kibik kölägäli çeriv-ahasından. Da tübündä kafur kollar yazdı atlarını. Eden-giläfläri! Enişlärdä aruv, çebär, Salpradılar uyat-yaprahında künläriyiz, Yat köz üçün hammeşälik vaxtxa yaşırhanlar. Hale harib-közü bırçleyt aziz görläriyiz… Da mėn-boşat, ullu Navi, -bėrämin erk anar,- Ki ol hariblärdän yaşlarba bahındı yalhız.	Doğu incileri mutlu, şen yaşamlardan Çekti tabut ve cesetleri aldı mezara. Zaman örtüsü ve düşüncesizlik sakladı onları Diğer mezar taşlarından soğuk taç parıldar, Gürz gibi gölgeli komutandan, Kâfir eller dibine yazdı adlarını. Cennet gülleri! Vadilerde; temiz ve güzel, Utanç yaprağında günleriniz soldular, Yabancı gözlerden sonsuzluğa gizlendiler. Şimdi, yabancılar aziz mezarlarınızı kirletir… Beni affet yüce peygâmber, ki güç veririm onlara Yabancılardan biri gözyaşlarıyla bakındı.

"Haremnin Zerätläri" isimli sonede sultanın haremindeki cariyelerin mezarlarından bahsedildiğini görürüz. İlk mısrada geçen 'yeşil salkım' ifadesiyle genç yaşta olduklarını hissederiz. Doğunun incileri olan ve şen yaşamlarda, aşk bahçesinde mutlu bir hayat sürerken tabutun onları içine çektiğini ifade eder. İkinci dörtlükteki cümlelerde cariyelerin yaşamlarına ayna tutmaktadır. O aşk bahçelerinde yaşananları zaman örtüsünün kapattığını ve düşüncesizliğin onları sakladığı anlatılır. Bundan önceki sonede saray nasıl eski halinde değilse bu mezar taşları da soğuk bir şekilde durur ve kâfirlerce yıpratılır. Sonelerin bir özelliği üçlüklerde şairin fikirlerini yansıttığı bölümler olmasıdır. Dörtlüklerde açıklanan olaylar adeta bu üçlüklerde bireysel fikirlerin yoğunlaşıp sonuca ulaşmasıyla son bulur. İlk üçlükte, 'cennet gülleri' diye seslenir onlara. Vadilerde temiz ve güzelken utanç yaprağında günlerinin solduğunu aktarır. Yabancı gözlerden saklanırken, şimdilerde yabancılar tarafından mezarlarının kirletildiğini söyleyerek şiiri bitirir.

YOL KALENİN YARI ÜSTÜNÄ	KALENİN UÇURUMU ÜSTÜNDEKİ YOL
Köndärüvçü Oxu koltxa, sal yügünnü, kayır közläriyni; Bunda atnın inçıhına adam sımarlanat.	Mirza Dua oku, dizgini indir, çevir gözlerini;

Baxkın! Nėçik tura tėränlikni tintädir at, Çögädir, ayaxlar bıla kabat tegänäkni; Da tahıldı. –Bahınma are! Salsey bebäyiyni, Yosef kuduhunda kibik çuvsuz tüpkä barat. Da sunma koluynu, -ki yoxt bilägiydä kanat; Da iymä cuhurha sėnin klämiş fikiriyni. Sahış, tėränlikkä salhan, temir-tutuv kibik Yıldırımley tüşär, kirmäst suv-tübünä yırax, Da battırır gėräbçekni darya-tolhunlarda. Yolçu Tėk mėn baxtım, yer-yarçıxlarında tamaşalıx! Nėni kördüm, ölümümdän kılarm yomax,- Tilimiznin küçü yetmäst aytma bu dunyada.	Burada, adam atın bacaklarına emanet. Bak! At nasıl durup derinliği ölçüyor Çöküp ayaklarıyla çalıyı çekiyor Takıldı, bakınma oraya, salsan gözbebeğini, Yusuf'un kuyusunda gibi bilinmez derinliğe varır. Uzatma elini, bileğinde kanat yoktur; Dilediğin fikirleri bırakma çukura. Düşünce, derinliğe salan kanca gibi Yıldırım gibi düşer, su dibine girmez uzak, Batırır tekneyi denizin dalgasında. Yolcu Ben baktım dünya-yarıklarında temaşa! Ne gördüysem ölümden sonra anlatırım Yetmez dilimizin gücü anlatmaya bu dünyada.

"Yol Kalenin Yarı Üstünä" adlı sonede yine Kırım'ın doğa ve çevre betimlemelerini görmekteyiz. Şiirde 'Kale' olarak bahsedilen yer, Bahçesaray'dan üç buçuk kilometre uzaklıkta bulunan ve bir uçurum kenarında yer alan Çufutkale'dir. Sonenin başlığına da dikkat edersek, Kale'nin uçurumu üstündeki yol diyerek o coğrafi bölgeyi işaret ettiğine şahit oluruz. Şiir iki kişinin konuşmasına odaklanmaktadır. Bunlardan birisi Zajaczkowski'nin aktardığı şekliyle Köndärüvçü[2] diğeri ise Yolçu[3]'dur. Şiir, 'köndärüvçü'nün öğütleriyle başlar. O yoldan geçerken dikkat etmesi gerektiğini, 'dua oku, gözlerini çevir, burada atın bacaklarına emanetsin' diyerek ifade etmektedir. Atın bacaklarıyla derinliğini ölçtüğünü aktarırken doğu ve inanç motifleri kullanmayı da ihmal etmez. O derinliğin gücünü göstermek için Selahaddin'in Kahire'de kazdırdığı 88 metrelik kuyuyu hatırlatır.[4] Düşüncelerin de insanı derinliğe çektiğini ifade ederken, yolcu devreye girer ve yolcu da gördüklerinin olduğunu ancak bu dünyada onları anlatmaya dilindeki gücün yetmeyeceğini söyleyerek yaşamda kimi görülen olayları anlatmada dilin kifayetsiz kaldığı konusu üzerinde durulur.

[2] Mickiewicz'in şiirlerinde 'Mirza' olarak geçmektedir. Yani, Kırım soylusu, önde geleni.
[3] Mickiewicz'in şiirlerinde 'Pielgrzym' olarak geçmektedir. Hacı olarak aktarabileceğimiz bu terimi Zajaczkowski aktarmasında 'yolçu' olarak kullanmıştır.
[4] Bu bilgiyi, Mardkowicz Karay Avazı dergisinde şöyle verir: "Josef kuduhu, buley indälät 88 mtr. terän kudux, kaysın sultan Sala-ed-din kazdırdı Kairda.

TAVLARNIN KÖRÜMÜ	GÖZLEVE STEPLERİNDEN
GÖZLEVE YILHALIHINDAN	DAĞLARIN GÖRÜNTÜSÜ
Yolçu Anda!.. Tėnri-mo turhuzdu buz-tėngiznin farstın? Taxtnı karlı bulutlardan kıldı-mo flaştägä? Hem İplislär kondardılar çalman sürünçäkkä, Kuyaş çıhışından köçälmägeyt yulduz-yıyın?	Yolcu Orada, Tanrı mı inşa etti buz denizinin duvarını? Tahtı karlı bulutlardan mı yapmış meleğe? İblisler de duvar mı inşa etmişler engel olmaya, Güneş doğduktan sonra yıldız kervanı göçemesin diye?
Üsttä-ingir-yarıxlıhı! Örteydohon yalın! Tėnri küsöv-mo yandırdı köklär-tėgäräkkä,- Azaşmahey dunya çoma darya-tėränlikkä, Kaçan kėçä kurdu öz karanhı çatırların?	Yukarıda akşam ışıltısı örterek alevi! Tanrı ateş mi yaktı gökler boyunca? Yolunu şaşırmasın dünya yüzerken deniz derinliğinde Gece karanlık çadırını kurduğunda
Köndärüvçü Anda?-Biläm; yaman kış olturat, anda kördüm: Huyasından tamaxlarıba içädlär çırlaxlar. Buzlu kar avzumdan uçtu, kaçan küçlü ürdüm.	Mirza Orada! Biliyorum, kara kış oturur, orada gördüm: Irmakların yuvasından damaklarıyla su içtiğini. Güçlü nefes aldım, ağzımdan buzlu kar yağdı.
Atlamlarım kara-kuş bilmägän izhä caxtladılar, Bulut töşägindä yatmış kökrävüktän köçtüm Biyiklikkä, kayda yulduz çalmam usnu turar. Bu Çatırdah! Yolçu Aa!!	Adımlarım kartalın bilmediği yola acele ettiler, Bulut döşeğinde yatan yıldırımdan geçtim Zirveye, türbanımın üzerinde yıldız durana kadar. Bu Çatırdah! Yolcu Aa!

"Tavlarnın Körümü Gözleve Yılhalıhından" sonesinde Kırım'ın Gözleve şehrinden bahsedilmektedir. Bu şehrin ismini özellikle Karay Türkçesi şiirlerinde sık sık görmemiz mümkündür. Karayca eserlerde Gezleve, Kezlev veya Rus kaynaklarında Evpatorya, Yevpatoriya şekilleriyle de karşımıza çıkan Gözleve bu şiire konu olunan yerdir. Şiirde yine mirza ve yolcu arasındaki sohbete şahit oluruz. Her ikisi de Gözleve bozkırlarından dağlara bakıp konuşmaya başlarlar. Yolcu şaşkın bir şekilde dağa bakarak 'o buz denizinin duvarını Tanrı mı inşa etti, meleğe karlı buluttan taht mı yapmış' der ve dağın karla olan uyumuna şaşırır. Dağdan gözleri gökyüzüne kayar ve gökteki kızıllığı 'Tanrı ateş mi yaktı gökte, gece karanlığında insanlar yollarını kaybetmesin diye' der ve şaşkınlıkla çevresini gözlemler. Bu sözlerden sonra mirza devreye girer. 'Orada kara kış oturur, ben gördüm. Irmakların yuvasından su içtiğini gördüm, güçlü nefes aldığımda ağzımdan buzlu kar yağdı' diyerek yolcunun şaşırmamasını ister. Hatta, adımlarının kartalın bilmediği yerlere gittiğini, bulut döşeğinde uyuyan yıldırımdan geçtiğini, tepesinde yıldızların görüneceği zirveye kadar ulaştığını' ifade ederek o coğrafyaya ne kadar hâkim olduğunu yolcuya anlatır. Son cümlesinde baktıkları o dağın 'Çatırdağ' olduğu açıklanır. Yolcu yine şaşkın bir tavırla 'aa!' diyerek karşılık verir.

YOLÇU	YOLCU
Tabanlar tübünä-xoca yer da avlax Yoharı-kök yarıx, yanaşa-yuz körklü; Nėk üräk kleyt uçma kırıyha süvümlü Da vaxtxa-ne xaif! -alardan yıraxrax?	Ayaklar dibinde, bereketli ve geniş toprak Yukarıda açık gökyüzü yanında güzel yüz; Neden yürek sevgili memlekete uçmak ister Zamana ne yazık ki onlardan çok uzak
Hey Litva! ormanıy sarnadı yaxşırax Krım-kuştan, Salgirin kızından körümlü; Da kızıl yemiştän altınley balkuvlu Balçıhın yeriynin mėn bastım şattırax.	Hey Litvanya! Ormanın daha güzel şarkı söyler Kırım kuşundan, güzel Salgır'ın kızından; Ve kızıl meyveden daha altın gibi parıltılı Toprağının çamuruna daha mutlu bastım.
Küsänçim çahırat da indeyt iraxta; Nėk har vaxt köztünäm, sahınam ol kızı; Ki süvdüm yaştahı künlärnin tanımda.	Arzum, çağırır ve seslenir uzakta, Neden hep iç çekip düşünürsün Gençlik günlerimin sabahında sevdiğim o kızı.
Ol-maya bėklägän tirilät kırıyda, Da anar barısı şıbırdeyt süvmäkni… İzlärimçä basıp, sahınat-mo mėni?	O, bana bırakılmış köşede yaşar, Ve ona hepsi fısıldar sevgiyi… Ayak izlerime basıp hatırlar mı beni?

"Yolçu" adlı sonede, etrafını şaşkınlıkla izleyen 'yolcu' karakterinin iç monoloğu ile karşılaşırız. İlk dörtlükte, gezdiği o Kırım topraklarının ne kadar geniş ve bereketli olduğunu, gökyüzünün de ne kadar açık ve güzel olduğunu anlatır. Ancak, her ne kadar güzel ve bereketli bir yer olsa da ruhu memleketinden uzaktır ve oraya uçup gitmek istediğine şahit oluruz. İkinci dörtlükte 'Hey Litvanya' diyerek seslenir memleketine. Senin ormanın Kırım kuşundan da Salgır'ın kızından da daha güzel şarkılar söyler diyerek özlemini bildirir. Mickiewicz'in Kırım coğrafyasına ne kadar hâkim olduğunu şiirlerinde bahsettiği yerlerden anlayabiliriz. Salgır, Çatırdağ'dan doğup Azak nehrine dökülen ve Kırım türkü, şiir ve masallarına konu olan ünlü bir nehirdir. Bu nehir ne kadar güzel olsa da şairimiz vatanına özlem duymaktadır. Sonenin üçlüklerinde, özlem duyduğu vatanına ve gençliğinde sevdiği kıza seslenir. 'O şimdi bana ayrılan yerde bana aşkı fısıldayarak yaşar' der. Son mısrasında ise, 'benim o geçmiş günlerde bastığım topraklara basarken beni hatrına getirir mi' diyerek geçmişine ve sevdiği kıza duyduğu özlemi aktarır.

BAXÇESARAY KĖÇÄLEY	GECELEYİN BAHÇESARAY
Kaytadlar mėçettän kip inamlı Müslimanlar, İndälmäknin çını batat tıyıltın ingirdä, Kök uyaldı da kabundu kızıl yüzlärindä, Kümüş keçä-biyi tėyz dostçası bıla toxtar. Köknün haremindä yarıx yaltreydlär yulduzlar, Bir bulutçox tınçley çomat sappir daryasında, Nėçik yuklatılhan ax-kuş çėbär köl suvlarda: Ax kökrägi, da altınlı renkli kırıyçexlär	Ayrılır mescitten çok inançlı Müslümanlar, Ezan sesi akşamleyin kaybolur sessizce Gök utanıp tutuştu kızıl yüzlerinden, Gümüş gece beyi durur sevdiğiyle. Parlak yıldızlar parıldar göğün hareminde Bir bulutçuk; sessizce yüzüyor safir deryasında Göğsü ak, kenarı altın renkli Gölde uyuyan şirin bir kuğu gibi

Minaret'nin kölägäsi tüşät yergä bunda, Son kararadırlar kipli biyik taşlar çüvrä Xaz şıytanlar İplis kenäş-yıştırılmahında Olturhanlar kėçä-çatırında bėk yaşıra. Tėk oyanat vaxtley yıldırımlar töbäsindä Da uçxaleydirlär yuvaş midbar-kök aşıra.	Minarenin gölgesi düşer yere burada Sonra kararır güçlü büyük taşlar çepeçevre İblisin öğüt toplantısında duran şeytanlar gibi Gece çadırında çok gizli oturmuşlar. Yalnız tepesinde yıldırımlar uyanır hemen Sessiz mavi çöle doğru uçarlar.

"Baxçesaray Keçäley" şiirinde gece vaktinde, adı geçmese de 'yolcu' karakterinin çevresindeki manzaraların ruhunda bıraktığı izleri aktarılmaktadır. Camiden inançlı Müslümanlar çıkarken, ezan sesinin akşamın karanlığında sessizce kaybolması aktarılırken göz ve kulak duyularına hitap edilmektedir. Gökyüzünün akşam olmadan önceki kızıllığını utanan insan suratına benzetir. Kızıllığın ardından gelen karanlıkla ise, benzetmeye gümüş gece beyi dahil olur. İkinci dörtlükte, gecenin karanlığında parlak yıldızlar göğün hareminde parlamaya başlar. Bir bulutun safir deryasında yüzer gibi sessizce aktığını söyler. Yine benzetme sanatından yararlanarak, gökte ilerleyen bulut, gölde uyuyan kenarı altın renkli göğsü ak bir kuğuya benzetilir. Üçlüklerin ilkinde, gece karanlığına tekrar dönülür. Karanlıkta yıldızla aydınlanan minarenin gölgesi yere düşer. Sonra tamamen kararır ortalık ve iblisin toplantısında duran şeytanlar gibi taşlar çepeçevre sarılır. Gece çadırının tepesinde sadece yıldırımlar uyanıktır. Bu sonenin diğerlerinden farkını, çevresini şaşkınlıkla izleyen yolcunun karanlıkla birlikte ruhunda beliren romantizmin dışa aksetmesi olarak açıklayabiliriz.

III. Sonuç

Karay Türklerinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Zajaczkowski, Türkoloji dünyasında Kıpçak sahası ve Eski Türkçe üzerine yapmış olduğu değerli çalışmalarla bilinmektedir. Kendisinin de Karay olması nedeniyle; Karaylar ve Hazarlar, Karay kültürü ve dili alanında da makaleler yazarak halkına hizmet etmiş ve bu çalışmalarından bazılarını Karay Avazı ve Myşl Karaimska (Karay Düşüncesi) gibi ünlü Karayca dergilerde okuyucu ile buluşturmuştur. Leh toplumunun milli şairlerinin başında gelen Adam Mickiewicz'in 1825 yılında yazıp 1826 yılında yayınlamış olduğu on sekiz şiirden oluşan 'Kırım Soneleri' eserinden Zajaczkowski "Czatyrdah (Çatırdağ), Bakczysaraj (Bahçesaray), Mogily Haremu (Haremnin Zerätläri), Droga nad przepaścią w Czufut-Kale (Yol Kalenin Yarı Üstünä), Widok gór ze stepów Kozlowa (Tavlarnın Körümü Gözleve Yılhalıhından), Pielgrzym (Yolçu) ve Bakczysaraj w nocy (Baḫçesaray Keçäley)" şiirlerini Karay Türkçesi'ne aktarmıştır. Şekilsel ve tematik olarak ana metne bağlı kalan Zajaczkowski'nin dil alanında yapmış olduğu çalışmalarla gösterdiği başarısı, bu şiir çevirileriyle edebiyat ve şiir sahasında da gözler önüne serilmiştir.

Kaynakça

BASKAKOV N. A., SZAPSZAL S. M., ZAJACZKOWSKİ A., (1974). *Karaimsko-Russko-Polskiy Slovar*, Moskova.

BESALEL Y. (2001). *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Yayınları.

BİLGİN A. A. (2013). *"Zajaczkowski Ananjasz"*, İslam Ansiklopedisi (TDV), C. 44, s.105-107.

BRİTANNİCA T. *Editors of Encyclopaedia* (2020, December 20). Adam Mickiewicz. Encyclopedia Britannica. https://www.britannica.com/biography/Adam-Mickiewicz-Polish-poet

EREN H. (1998). *Türklük Bilimi Sözlüğü.* Ankara: TDK yayınları.

MARDKOWİCZ A. (1931). *Karay Avazı*, C. 1, Luck.

_____ . (1931). *Karay Avazı*, C. 2, Luck.

https://literaryterms.net/sonnet/

ADABIYOTSHUNOSLIKDA ILMIY-ADABIY TAFAKKUR VA USLUBNING NAZARIY MASALALARI

Nasima Saidburxonovna KODIROVA[1]

Annotatsıya

Uslub masalasi fanning barcha sohalariga taalluqli bo'lib, bugungi kunda jahon ilm-fanida turli nuqtai nazardan tadqiq etilmoqda. Ilmiy bilish uslubi, ilmiy tafakkur uslubi kabi tushunchalar falsafa, san'at, sotsiologiya, tabiiy fanlar, filologiyaga doir tadqiqotlarda tez-tez tilga olinmoqda. Bu kabi sohalarda uslub tushunchasining umumiy holda qo'llanilishi uning muhim xususiyatlaridan biri ilmiy fikrlash qobiliyati bilan izohlanadi. Jahon adabiyotshunosligida ilm-fan taraqqiyotiga ulkan hissa qo'shgan adabiy jarayonlarni, uning vakillari ijodi va uslubini o'rganish adabiy-estetik kategoriya sifatida doimiy e'tiborni tortib kelmoqda. Ayniqsa, uslub muammosining ilmiy-nazariy jihatlari, uni yuzaga keltiruvchi davr, ijodiy muhit, iste'dod, mahorat kabi omillar, uslubni namoyon etuvchi tadqiqotning strukturasi, turli tahlillardan foydalanish, pafos singari unsurlarni tadqiq etish adabiyotshunoslik nazariyasi taraqqiyotini ta'minlashda muhim ahamiyat kasb etadi. Fanda "uslub – bu shaxs" iborasi keng qo'llaniladi. Adabiyotshunoslikda uslubga nisbatan ushbu ta'rif paradoksal ravishda juda tor va juda kengdir. Tor ma'noda munaqqid uslubida nafaqat muallif, balki millat va davr ruhi ham namoyon bo'ladi. Shu bilan birga u juda keng, chunki uslubda muallifning o'zligiga, o'z olamiga nisbatan ancha kam narsa namoyon bo'lishi mumkin. Masalan, lirika tadqiqi bilan shug'ullanuvchi adabiyotshunos ba'zan epik asarlar haqida, publitsistikada ham yozishi mumkin. Va unda olimning lirika tadqiqotchisi sifatidagi xususiyatlari namoyon bo'lmasligi mumkin. Xoh tor bo'lsin, xoh keng, uslubda doimo muallifga doir nimadir namoyon bo'ladi. Shu sabab uslubni umumiy ko'rinishda har qanday mazmunning namoyon bo'lish usuli sifatida belgilash mumkin. Ushbu maqolada adabiyotshunoslikda uslub masalasi, olim va munaqqid uslubini yuzaga chiqaruvchi omillar va unsurlar xususida fikrlar bildirilgan. Ular uslubini belgilashda ahamiyat qaratish lozim bo'lgan mezonlar tadqiq etilgan.

Kalit so`zlar: *adabiyotshunos, munaqqid, ijodkor, uslub, ilmiy-adabiy tafakkur, uslub tizimi, uslub omillari, uslub unsurlari, mahorat, ijodiy individuallik.*

[1] Buxoro davlat universiteti O'zbek adabiyoti kafedrasi tayanch doktoranti, O'zbekiston nasimasaidzoda@mail.ru

NO`MON RAHIMJONOV-SHE`RSHUNOS OLIM

Ro`zigul QODIROVA[1]

Annotatsıya

Taniqli adabiyotshunos olim No`mon Rahimjonov tadqiqotlarining asosiy yo`nalishini XX asr lirik va epik she`riyati tadqiqi tashkil etadi. Xususan, poema (zamonaviy doston) nazariyasiga oid ilmiy kuzatishlar; M.Shayxzoda, Mirtemir, Zulfiya, Asqad Muxtor, Erkin Vohidov, Abdulla Oripov, Rauf Parfi kabi o`ndan ziyod yorqin ijodkorlarning turli mavzulardagi hayotbaxsh lirikasi, muayyan davr she`riyatida kechgan badiiy jarayonlar tahlil etilgan qator tadqiqotlar, mustaqillik adabiyotida aks etgan milliy g`urur tuyg`ulari, millat tarixiga oid qarashlar olimning XX asr o`zbek she`rshunosligida mustahkam o`rin egallashini ko`rsatib turadi. Uning uch yuzdan ziyod maqolalari, o`nlab tadqiqot, risola, monografiyalari hozirgi adabiy jarayon XX asr o`zbek she`riyati janrlari tarixi va nazariyasining, adiblar badiiy mahoratining dolzarb muammolarga bag`ishlangan. Maqolada shu nuqtai nazardan adabiyotshunosning o`zbek poemasi nazariyasiga bag`ishlangan "Lirik poema", "O`zbek adabiyotida poema"; zamonaviy she`rshunoslik tadqiqiga bag`ishlangan "Mustaqillik davri o`zbek she`riyati"; ijodkor dunyosi o`rganilgan "Shoir va davr", butunlay yangi yo`nalishdagi "Badiiy asar biografiyasi"; zamonaviy nasr muammolariga bag`ishlangan "Istiqlol va bugungi adabiyot", R.Parfi ijodidan bahs etuvchi "Eng go`zal sir (She`riyat va shaxsiyat)" nomli adabiy portreti kabi zalvorli tadqiqotlariga e`tibor qaratilgan va ulardagi yangi ilmiy konstepsiyalar tadqiq etilgan. Bu tadqiqotlarda N. Rahimjonov ilmiy uslubidagi o`ziga xos jihatlar - badiiy asar matni, undagi tagma`nolarni tushuntirish, jahon adabiyoti konteksti, hozirgi adabiy jarayondagi transformastion jarayonlar, yangi o`zbek she`riyatining etakchi tamoyillari bilan bog`liq holda kechganligi asoslangan. Shu tarzda olimning XX asr o`zbek zamonaviy lirikasining shakllanishi, badiiy tadriji, she`r nazariyasiga oid fikrlari umumlashtirilgan

***Kalit so`zlar**: adabiyotshunoslik, she`rshunoslik, jahon adabiyoti konteksti, hozirgi adabiy jarayon, transformatsion jarayonlar, yangi o`zbek she`riyati, tamoyil, adabiy portret, badiiy tadrij, istiqlol she`riyati, badiiy matn.*

[1] Öğr. Gör. Buhara Devlet Üniversitesi (BuxDU) o`qituvchisi

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI VE TÜRKOLOJİDEKİ KOORDİNASYON SORUNLARI

Kadırali KONKOBAEV[1]

Özet

Türk Devlet başkanlarının Türk Keneşi Zirvesinin 2021.03.31 tarihinde Türkistan şehrinde yapılan toplantısında 'Türk bakışı – 2040' iş birliği programının hazırlanması kararı alındı. Bu programın Türk halkları için yaratıcı olacağı kanaatındayız. Çünki, bilim ve eğitim XXI. asırda bütün Türk dünyasında temel amaçların başında yer alması gerekmektedir.

Türk halklarının geçmişten günümüze kadar Türklüğün tamamını araştırmak amacı olan Türkoloji ana bilim dalının üzerinde de geleceğe önelik büyük sorumluluk vardır. Türk devletlerinin yeniye yönelik bakışları ve devlet destekleri lazımdır.

Türkoloji araştırmaları Türk devletlerinin yükselmesinde ve gelişmesinde bilimsel temel olarak hizmet göstermesine ulaşmak Türkologların, bilim adamlarının genel amacı olmalı ve Türk devletleri Türkoloji araştırmalarının devletler adına gerçekleşmesine önderlik etmeleri gerekmektedir.

Çağımızda Türkoloji araştırmaları Türk devletlerindeki ve Özerk Türk Cumhuriyetlerindeki Türk halkları ile ilgili bilimsel araştırma enstitülerinde, merkezlerinde, üniversitelerin dil ve edebiyat bölümlerinde yürütülmektedir. Bu araştırma merkezlerindeki, enstitülerindeki, bölümlerdeki araştırmalar kendi ihitiaçlarına, oralardaki araştırmacıların uzmanlık seviyelerine göre yapıldı ve yapılmaktadır.

Neticede Türkolojinin dil, tarih, kültür ve diğer alandarındaki araştırmalarında Türklüğün ortak kökenleri ve özellikleri farklı yorumlarla karşılaşmıştır. Problem ve sorunların çözülmesinin tam tersine değişik düşüncelere vesile olmuştur.

Demek ki, Türkolojide kaliteli teorik sonuçlara ulaşmanın yolunda Türklüğün tüm hayat ve kültür varlıklarına dayanarak buğüne kadar kabül edilmiş düşüncelerin bazılarının revize edilmesi söz konusu olabilir.

Türkoloji araştırmaları artık bir merkezden koordine edilmesi şarttır. Türk Dünyasındaki Türk devletleri arasındaki entegrasyon, 'Türk bakışı – 2040' hareketleri Türkolojide de ele alınması gerekmektedir. Bu işlerin koordinasyonu Uluslararası Türk Akademisi tarafından yapılabilir.

[1] Prof. Dr. Uluslararası Türk Akademisi. Bişkek. Kırgızistan. kkadyraly@gmail.com

TÜRKİSTÂN'DAN ANADOLU'YA PÎR-İ TÜRKİSTAN'DAN YÛNUS'A "SÖZ"LEŞMEK

Contract from Pîr-i Türkistan to Yûnus and from Turkistan to Anatolia

Abdullah KÖK[1], **Özge EKER**[2]

Özet

Tarihî dönemler boyunca söz kavramı anlam ve düşünce açısından kültürel ve sosyal bir değişime uğramamıştır. Tarihî metinlere bakıldığında söz, olay ve durumlar üzerinde nedensel bir etkiye sahip olmuştur. XIII. ve XIV. yüzyıllarda Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru göçler ve daha önceki dönemlerden kalan istila bakiyeleri sebebi ile dönem toplumunun yaşamının sosyal ve kültürel evrilmelerinden dolayı doğru anlaşma, kendini ifade edebilme, doğru bilgiyi ve öğretileri aktarabilme kaygısı dönemin söz kavramına ayrıcalıklı bir görev yüklemiştir. Tanrısal kaynaklı bir kavram olan söz, Yûnus Emre'nin Divân'ı içerisinde kısa ve yoğun bir şekilde işlenmiştir. Bu yedi beyitlik gazelde söz kavramı, yinelemelerle, uyaklı kullanımlarla, metaforik ifadelerle belirli bir düzen içerisinde dönemin toplumuna hitap edecek şekilde yorumlanmıştır. Bu kullanımların her birinin topluma yönelik tanımlı görevleri vardır. Çünkü, söz kültüre özgüdür. Yûnus Emre'nin sözü ifade ediş şekli dönemine bağlı özellikler göstermektedir. Bu çalışmada Yûnus Emre'nin Divânı'nda yer alan söz redifli gazeli tasvirî/yapısalcı üslûpbilim yöntemi açısından incelenecektir. Bu yöntemi oluşturan her bir kural metnin sosyo-kültürel ve psikolojik boyutlarına da kapı aralamaktadır. Yûnus Emre'nin ve dönemin söz algısı çalışmaya konu olan gazele uygulanacak olan Üslûpbilim yönteminden hareketle tanımlanacaktır. Yûnus Emre ile aynı düşünce çizgisinde yer alan Ahmed Yesevî'nin hikmetlerindeki söz algısı da Türk düşüncesinin sürekliliğine kanıt olarak aktarılacaktır. Böylece dönemler ve coğrafyalar arasındaki söz algısı kültürlerarası bir yorumlamayı da beraberinde getirecektir.

Anahtar Sözcükler: *Yûnus Emre, Ahmed Yesevî, Söz, Üslûpbilim.*

Sum

Concept of word hasn't get a cultural and social change in terms of meaning and thought throughout historical periods. The word has a causative effect on events and situations, considering to historical texts. Because of migrations from Central Asia to Anatolia in XIII.-XIV. century and remainings of other communities from previous periods some social and cultural changings had happened. In this case understanding, self-expression and transfer of knowledge showed up as a problem of this period. The word, which is a concept of originating from divine, is handled briefly and intensively in Yunus Emre Diwan. In this seven couplet ode, the concept of word is interpreted with repetitions, usings of rhyming and metaphorical expressions in a certain order to appeal to the society of the period. Each of these uses has a defined mission towards society. Because the word concept is particular part of culture. Yunus Emre's way of expression of word shows qualities depending on his period. In this study the word rhyme ode in Diwan of Yunus Emre will be reviewed in terms of descriptive/ structuralist stylistics method. Every rule that constitues this method open the door also socio cultural and psychological dimensions of the text. The word perception of period and Yunus Emre will be described through the method of stylistics, that will be applied to the ode that is the subject of the study. Also the perception of word in wisdom of Ahmed Yesevi, who is located in the same line of thought with Yunus Emre, will be conveyed as evidence to contiunity of Turkish thought. In this way, the perception of words between period and geographies will bring along an intercultural interpretation.

Key Words: *Yûnus Emre, Ahmed Yesevi, Word, Stylistics*

Giriş

Yûnus Emre, Eski Anadolu Türkçesi döneminde Türkçenin yazı dili olarak gelişimindeki en önemli şairlerden biridir. Divân'da, dönemin toplumuna İslâm'ın gerekleri, insanı dünyada ve ahirette iyiye götürecek ameller aktarılmaktadır. Yûnus Emre'nin yaşadığı dönem ve sonraki dönemler üzerindeki etkilerini anlamlandırabilmek için Divân'ın üslûbunu oluşturan unsurlara felsefî, toplumsal ve psikolojik boyutlarla bakmak gerekir. Bir şairi, düşünürü veya yazarı anlamanın

[1] Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, el-mek: abdullahkök@akdeniz.edu.tr; akok9@yahoo.com ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0002-3614-2719
[2] Dr., ozgeker@gmail.com ORCİD ID: https://orcid.org/0000-0003-0977-8110

ilk aşaması, yaşadığı dönemin tarihsel çerçevesinin çizilmesi; ikinci aşaması da eserlerinin üslûp özelliklerini belirlemektir. Çünkü üslûp yıllar ve yüzyıllar içerisinde meydana gelen kimlik unsurudur. Bu nedenle Yûnus'un yaşadığı dönemdeki siyasî, sosyal ve kültürel değişimlerin oluşturduğu tarihî arka plana bakılmalıdır. Yûnus'un eserlerinde Türkçeyi, Türk dilini nasıl kullandığı da hem onun gücünü hem de dönemine ve bugünlere ne ölçüde ışık tuttuğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yunus Emre ve Yesevî farklı coğrafya ve zamanlarda aynı kültür havzasını paylaşmışlardır. Bu nedenle tasvirî/ betimleyici bir üslûpbilim yöntemi ile Yûnus'un Divân'ı ve Yesevî Hikmetlerindeki söz kavramı üzerine kurulu gazel ve dörtlüklerdeki morfolojik, sentaktik ve fonetik yapıların hangi üslûbun veya düşüncelerin işaretleyicileri olduğunun tanıklanması sınırlı bir kesitten hareketle eserlerdeki dış yapı ve fikir ortaklığını görmemizi sağlayacaktır.

Yûnus Emre Divânı'nda gazel ve mesnevi nazım türü içerisinde kullanılan redif, kafiye, ritmik unsurlar, asonans, aliterasyon, tekrar grupları, cümle türleri, söz varlığı, söylemler ve metaforlar eserlerin üslûplarını oluşturmaktadır. Bir yazınsal metinde üslûbu oluşturan unsurların disiplinlerarası bir bakış açısıyla felsefe ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesi Yûnus Emre sanatını çözümlemeye katkı sunacaktır. Bu kullanımların art zamanlı olarak Yesevî hikmetlerinde de yer alması Yesevî- Yunus çizgisine katkı sağlayacaktır.

Çalışmada ilk olarak üslûpbilim konusu ve sınıflandırmalarının çerçevesi belirlendikten sonra Yûnus Emre'nin yaşadığı dönem ve tarihi Türk dili alanındaki söz algısından kısaca bahsedilecektir. Gazel ve dörtlüklerdeki cümle, sözcük ve anlam sınıflandırması temel alınarak gazel içerisindeki söz varlığı, gramatikal yapı, söylemler- bağlamlar, ritmik unsurlar, kafiye, redifler ve bunların kültürel boyutları ve metaforik ifadeler tanıklanacaktır.

Üslûpbilim

Yazarların kullandıkları teşbih, istiâre ve mecazlardan ibaret olmayan üslûp, dil ve muhteva arasındaki ilgidir. Bu nedenle dil ve edebi sanatlardan bahsetmenin yanında önemli olan ifade ile muhteva, deyim ile üslûp ve duyuş tarzı arasındaki münasebeti bilmektedir (Kaplan 1971: 54). Zihinde yer alan tasavvurlar söz ve yazıyla ifade edilir. Hitabet ve kitabet adını alan bu iki anlatım yolu birtakım cümle ve tamamlayıcıların belli bir düzene göre sıralanmasından meydana gelir. Bu düzen kelamın birleştirilme ve bağlanmasıyla ilgilidir. Halin ve yerin gereğine göre bu düzenleme ve sıralama sebk usulü adını alır. Sebk üslûbun karşılığıdır (Bilgegil 1984: 109). Üslûp, antik edebiyattaki hitabet bilgisinin (retorik) modern uzantısıdır. Hitabetin etkileme, ikna etme, savunma amacıyla güzel konuşma bilgisi olan retorik asırlar boyu gelişerek bugünkü stilistiği meydana getirmiştir (Aytaç 2003: 77). Üslûp, belli bir ruhsal tutumun sanatlı, biçimlenmiş ifadesidir. Belirli dilsel ifade ve işleyiş aracının tutarlı kullanılışıyla bir bireyin, bir dönemin veya ulusun karakteristiğidir (Aytaç 2003: 373).

C. Bally'e göre üslûp, "dil vasıtalarının araştırılmasına, onların rasyonel ve duygusal ifade gücünün belirlenmesine yönelik olmalıdır (Divlekçi 2007: 124)." R. Jakobson, yazın olayını bir dil

olayı olarak görür ve bir yapıtı yazınsal yapan unsurlar ve işlevleri üzerinde durur (Rifat 2017: 41, 123). Anlatım ve içerik bağlantısı üzerinde duran Hjelmslev, gösterge dizgelerine ilişkin olarak belirlediği bu iki düzeyi anlatımın tözü/ anlatımın biçimi; içeriğin tözü/ içeriğin biçimi olarak sınıflandırır (Rifat 2017: 125). Fonetik çözümlemeler üzerinde duran Andre Martinet'e göre seslerin işlevsel ve yapısalcı özellikleri göstergelerin oluşumunda önemlidir. Dolayısıyla dilin çift eklemli yapısı aracılığı temel dilsel birimlerin oluşması sözlü ve yazılı metinlerde üslûbu oluşturan unsurlardır (Rifat 2014: 131-134). Andre Martinet sesler ve seslerin oluşturduğu anlam birimleri ve sözcük birimlerinin anlamı oluşturma süreçleri üzerinde durmuştur. L. Spitzer ise, "metnin ayırıcı dilsel özelliklerinden, biçemsel niteliklerinden hareket ederek büyük yazarların düşünsel, ruhsal yapılarına, hatta bir bakıma içinde yaşadıkları dönemin düşünsel anlayışına ulaşmaya çalışır (Rifat 2017: 129)." L. Spitzer için biçem, bireysel bir dünya görüşüdür. K. Vossler'e göre biçem, dilin ortak (kolektif) kullanımına karşı bireysel kullanımıdır (Rifat 2017: 132).

Stilistik, bir dilin kültürel ve iç yapılarını oluşturan kodlar tarafından meydana getirilen metinde veya metinler topluluğunda ayırıcı dilbilimsel yapıların yorumlanma çalışmasıdır. Bu tanım, eleştiri, retori, dilbilim, iletişim teorisi gibi disiplinleri de kapsamaktadır (Bloomfield 1976: 271). Fonetik, sentaktik ve leksikal yapılar, anlamsal ve göndermesel yapılar stilistik alanı oluşturmaktadır (Bloomfield 1976: 272). Bloomfield, betimleyici, retorik, tarihsel ve psikolojik olarak üslûpbilimi sınıflandırmıştır.

Çalışmaya konu edindiğimiz Divân ve Hikmetlerdeki söz gazelleri ve dörtlüklerinde ise üslûpbilim türlerinin temelini oluşturan tasviri/ betimleyici üslupbilim yöntemi kullanılmıştır. Fakat bu temel üzerinde modern dönem retori unsurlarının bulunmasından dolayı retorik üslûpbilim; tarihî döneme ait kişilerin üslûbunun hakim olduğu eserlerden kesit alınmasından dolayı tarihsel üslûpbilim; tarihi Türk dilinin geleneksel söz düşüncesini aktardıkları için kültürel üslûpbilim; Yunus Emre ve Yesevî'nin kullandığı gramatikal yapılar aracılığı ile zihnî çözümlemeler gerçekleştiği için de psikolojik üslûpbilim yer almaktadır.

Betimleyici/ Tasvirî Üslûpbilim

Dilbilimsel ögeleri yorumlamadan ziyade onları tanımlama amacı güden betimleyici üslûpbilim; ritim, tonlama ve fonetik yapılarla ilgilenen *metrik (tanımlayıcı) üslûpbilim*; sentaktik, istatiksel ve matematiksel yapıları inceleyen *yapısal tanımlayıcı üslûpbilim* ve söz varlığını tanımlayan *leksikal tanımlayıcı üslûpbilim* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Betimleyici/ Tasvirî üslûpbilim, diğer üslûpbilim türlerinin de temelini oluşturmaktadır. Bu durumda betimleyici/ tasvirî üslûpbilim, pek çok stilistik çalışmaları içerisinde kullanılmaktadır (Bloomfield 1976: 273). *Retori üslûpbilimi*, tasviri üslûpbilim olarak da tanımlanmaktadır. Fakat klasik ve yeni retoriden de faydalanılmaktadır. Klasik retori açısından bu üslûp yüksek, orta ve düşük olarak sınıflandırılırken, modern retoride dilbilimsel üslûp ve lehçe (diyalekt) düzeyleri, metafor, metonimi, kişileştirmeden, atasözlerinden yararlanılmaktadır (Bloomfield 1976: 273). *Tarihsel üslûpbilim*, geçmişte sınırlı bir

zaman dilimi içerisinde artzamanlı ve eşzamanlı yapılan bir üslûpbilim çalışmasıdır. Diğerlerinden farkı ise, tarihsel kökleri olmasıdır (Bloomfield 1976: 274). *Kültürel üslûpbilim*, bir kültürün, toplumun karakteristik üslûbunu içerir. Tarihsel üslûpbilimle ilişkilidir fakat zaman bölümlenmesi açısından ayrılır. Kültürel üslûpbilim aynı zamanda sosyo- linguistiğin de bir parçasıdır (Bloomfield 1976: 274- 275). *Psikolojik üslûpbilim*, bir yazarın zihnini ve düşünce yapısını bulmak için kullanılan üslûp çalışmasıdır. Eserin gizemini çözümlemektir (Bloomfield 1976: 275). Buradaki üslûpbilim türleri aynı zamanda metin- yazar ve okur odaklı üslûpbilim türleri ile yakından ilişkilidir. Yazar odaklı üslûpbilim, yazarın dili kullanımı ile ilgilidir. Metin odaklı üslûpbilim metinlerin dilbilimsel yönüdür. Dinleyici odaklı üslûpbilim ise okuyucuda veya dinleyicide metnin ve yazarın bıraktığı etki ile ilgilenmektedir (Bloomfield 1976: 276).

Yûnus Emre Divânı ve Hikmetlerin Oluştuğu Sosyal Arka Plan

Anadolu'nun Türkleşme ve İslâmlaşma süreci XII. ve XIV. asırlar arası meydana gelen göç ve fetihlerle başlayıp gelişmiştir. Bunlardan ilki, İran'daki Büyük Selçuklu Devleti'nin artan demografik yapısını iskân etmek için Anadolu'yu yeni bir yerleşim yeri yapmasıdır. Bu süreçte başlayan göçler ikinci büyük fetih hareketi olan Malazgirt savaşı ile hızlanmıştır. Malazgirt savaşı ile Anadolu'nun kapısının Türklere açılması ve Türkmen beyleri tarafından kurulan Dânişmendliler, Artuklular, Mengücekliler, Saltuklu beyliklerinin kültürel ve sosyal anlamda Anadolu'yu inşâ etmeleri ile Anadolu'nun İslâmlaşma sürecinin büyük bir kısmı tamamlanmıştır. Anadolu Selçukluları mensup oldukları İslâm medeniyetinin bilgi birikimlerinin nesiller arası aktarımını ve bu bilgilerin kontrollü olarak yayılmasını sağlamışlardır. Bu önemli süreçten sonra Karahitay ve Harezmşahlar arasındaki problemlerden dolayı Fergana'dan Anadolu'ya yapılan göçleri Moğol istilasının zemin hazırladığı göçler takip etmiştir. Bu fetihlerin ve göçlerin ortak noktası ise gelen topluluklar içerisinde farklı tasavvufi ve inanç sistemine sahip sûfîlerin, bilginlerin bulunması ve bu kişilerin Anadolu'nun inanç yapısının oluşmasındaki belirleyici etkilere sahip olmasıdır (Ocak 1988: 110-111, Kartal 2012: 61). Göçlerin siyasî temellerinden daha çok sosyal ve kültürel temellerinin önemli olması bu iki göç ile İslâmlaşmada rol oynayacak olan sûfî ve âlimlerin de Anadolu'ya gelmesidir. Malazgirt Savaşı ve Moğol istilası göçleri Anadolu'nun Türkleşme sürecindeki en önemli siyasî ve sosyal değişimlerdir. Kentlere yerleştirilen yüksek zümre sûfîleri ve köylerde yaşayan, İslâmiyet'i daha sade yaşayan, Yesevîlikle ilişkilendirilen dervişler tasavvufî öğretilerin yanında sosyo- kültürel ve siyasî olayların yayılmasına da aracı olmuşlardır. Sûfîler ve bilginler sayesinde tasavvufî İslâm dünyasının değerleri Anadolu'ya taşınmıştır. Orta Asya'dan gelen Türk göçleri radikal bir değişim ve dönüşüm yapmamakla birlikte Anadolu'da Roma yönetiminin ağır şartları altında yaşayan halk da Türklerle bir arada yaşamayı benimsemişlerdir ve günlük yaşama dair pek çok şeyi onlardan öğrenmişlerdir. Bu dönemde Anadolu'da sosyal, ekonomik, inanç hayatındaki çeşitlilik Orta Asya ve Türkistan'a dayanmaktadır. Bu dönemin sosyal, kültürel ve inanç hayatı da tekkeler ve buralardaki mürşid- mürid ilişkisi etrafında şekillenmeye başlamıştır. Moğol istilasının

bıraktığı yıkımlardan etkilenen insanların acılarının dindirilmesi ve dönemin siyasî kargaşası nedeniyle sükûnetin arandığı tekkeler dönemin sosyal kurumları olmuştur (Baykara 2012: 38, Kartal 2012: 43, 64- 66).

Yûnus Emre, 1050'li yıllardan itibaren Anadolu'ya gelerek sürekli savunma halinde yaşayan, geçiş dönemleri ile Anadolu'da yerleşikliğe adapte olmaya çalışan gaza ve ganimet düşüncesine sahip olan atalarının aksine daha az baskılı bir dönemde yerleşik bir vatan bilinci ile yaşamıştır. Fakat Moğol ve Babailer isyanından hemen sonra doğduğu için Anadolu'da bu isyanların açtığı yaraları sarmakla ömrü geçmiştir (Baykara 2012: 17- 18). Sözlü kültürün yarı yerleşik toplumlarda büyük önem taşımasından dolayı Yûnus Emre güçlü bir sözlü kültür geleneği içerisinde doğup yetişmiştir. Döneminin bu niteliği Yûnus Emre'nin tanınmasındaki en önemli ölçüttür (Baykara 2012: 41). Yûnus Emre kırsal kesimde yaşamasına rağmen yüksek zümreye ait tasavvuf erbabının birikimine de sahiptir. Mevlana ve İbnü'l Arabi etkisinde kaldığı belirtilirken sahip olduğu fikirleri ise Türkçe ifade etmiştir (Kartal 2012: 76). Özellikle XIV. yüzyılda sözlü kültür ile beraber insanlar arasında gönüllü bilgi aktarımlarının da bir gelenek olduğu görülmektedir (Baykara 2012: 41).

Bu dönemde tasavvufi ilgiyi aktarmak için meydana getirilen düşünce sistemleri Vahdet-i Vücûd (İbn Arabî), İşrakîlik (Sühreverdî), Kübrevîlik (Necmeddin Kübrâ), Sühreverdîlik (Şihabeddin Ömer-i Sühreverdî), Mevlâna (Senkretik Mektep), Haydariyye, Vefâiyye (Hacı Bektaş Velî) şeklindedir. Bunlardan bazıları aynı zamanda Yûnus Emre'nin etkilendiği şahsiyetler ve dinî tasavvufi düşünce akımlarıdır. Bu durum Yesevî, Hacı Bektaş Velî ve Yûnus Emre çizgisi şeklinde görülmektedir Yûnus Emre'nin yaşadığı dönem bilgiyi ve tasavvufi düşünceyi aktarma, bunları daha iyi yorumlama ve kuramsallaştırma faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemdir. Döneme bakıldığında tasavvufi fikirleri yaymak için meydana gelen her düşünce sistemi sözün ifadesine, bilginin ifadesine önem vermiştir. Bu düşünce akımlarının ortak yönü ise o dönemde tasavvufi ilim ve bilgilerin ortak bir dile aktarılması kuramsal bir yapıya dökme düşüncesidir (Kartal 2012: 69-76).

Kültürler arası etkileşimlerin en önemli kaynaklarından biri olan göçler, Yesevî ve Yûnus Emre bağlantısı üzerinde oldukça etkilidir. Yesevî'nin yetiştirdiği ve Yesevîlikten etkilenen müritlerin, bilginlerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmeleri, Yesevîlik ve diğer öğretilerin Yûnus Emre'nin yaşadığı coğrafyada yayılmasının nedenlerinden biridir. Onları aynı çizgide gösteren etkileşimin ikinci bir nedeni de hem Orta Asya'da hem de Anadolu'da iki düşünürün döneminde insanların aynı acı ve olaylarla sınanmalarıdır. Bu nedenle Yesevî ve Yûnus Emre'nin dünya ve insanlar hakkındaki algı ve düşünceleri ortaklık göstermektedir. Bu da farklı coğrafyalarda ve kültürlerde aynı yaşantılardan dolayı iki düşünürü tarih aynı çizgide değerlendirmiştir.

Divân ve Hikmetlerde Söz Kavramı

Divân'da insan düşünüşüne göre şekillenen söz, aynı zamanda insanların duygusal ve psikolojik özellikleri üzerinde nedensel bir yapıya sahiptir. Sözün niceliğinden çok niteliği ve

insanların dikkatleri ölçüsünde anlamlandırılması önemlidir. Yûnus Emre, sözlerinin muhatabı olarak âlimleri, erenleri, aşıkları göstermektedir. "*Yunûs sözinde yalan görmedi münkir olan* (Timurtaş 1972: 53)" ifadesi ile sözün birleştirici gücü ifade edilmektedir. Yûnus Emre'ye göre söz, kaynağı Tanrı'ya dayanan (Timurtaş 1972: 56) ileri görüşlülük bağlamında insanlara bir çağrı aracı (Timurtaş 1972: 61) olan zamanlar üstü bir kavramdır. Sözlerin niteliği de insanların niteliği ile benzeşir (Timurtaş 1972: 72). Önemli olaylar üzerinde nedensel etkiye sahip olduğu için sözün düşünülerek ifade edilmesi önemlidir (1972: 74). En evvelden (levh-ü kalemde) yazılan (Timurtaş 1972: 77) sözler yaşarken olduğu kadar öldükten sonraki süreçte de doğruluğunun önemi vardır (Timurtaş 1972: 99). Çünkü ölümden sonraki kurtuluş da sözün doğru ve ölçülü olmasına bağlıdır. İnsanların dil yetisine, lisan yetisine önceden verilen söz kavramı (Timurtaş 1972: 134) anlaşılmak içindir (Timurtaş 1972: 137). Divân genelinde söz kavramı nesne ve içinde bulunulan bir mekân şeklinde kavramlaştırılmıştır. Yunus Emre'nin Türk dilinin temel kültlerinden olan söz hakkındaki düşünceleri kendi dönemi içerisinde değerlendirildiğinde kişilere didaktik anlamda uyarılardan oluşmaktadır. Her iki dünyada doğru ve zamanında söylenmiş sözlerin hayat kurtarabildiğini hem divan genelinde hem de gazelde belirtmiştir. Yunus Emre'nin özellikle ahiret bağlamındaki söz düşünceleri, döneminin ihtida eyleminden ve ölümcül salgınlardan dolayı din öğretilerini tam öğrenemeden ölenlerin çokluğundan kaynaklanabilir. Söz kavramının Tanrısal olduğu ak- kara, yaz- oku- ve halk-tanrı karşıtlıklarından oluşan söylemler üzerinden verilmiştir.

Hikmetlerde söz, anlama iradesi ve dikkat ölçüsünde değerlidir. Yesevî, Tanrı'dan duyarak sözleri aktardığını belirtir (Bice, Mukaddem ve Toprak 2016: 46). Sözlerin diğer kaynakları Kur'ân, bilgeler, erenler, pirler, müridler ve hakikatlerdir. Allah'ın birliğine dair söz tek gerçek sözdür. Hikmetlerde doğru sözlerin dinlenmemesine karşı bir sitem vardır. Söz konuşma başlı başına bir iş olarak görülmektedir (Bice, Mukaddem ve Toprak 2016: 67). Tarihî olaylar üzerinde de nedensel bir güce sahiptir (Bice, Mukaddem ve Toprak 2016: 72). Âlimlerin sözü ise ameller üzerinde bir güç durumundadır. Hikmetlerdeki sözlerin muhatabı onu anlamak istemeyen cahiller değildir. Doğru söz, sözünden dönmemek gibi nitelikler İslâm'ın büyüklerini tanımlamada en önemli ölçüttür. Nefsin sözü batılla, gıybetin sözü kinle yakındır. Dolayısıyla burada söz- sahip ilişkisi Buffon'dan önce Yesevî ve Yunus Emre'de görülmektedir. Söz, ölümden sonra da ahirette nedensel bir güce sahiptir. Hikmetlerde söz kavramı, mekan, nesne, değerli bir nesne (inci), güç, aracı vasıta ve gemi şeklinde kavramlaştırılırken özellikle İslâmî inanç bağlamında bal ve hurma gibi kutsal, değerli ve maddî unsurlarla karşımıza çıkar. Kutsal ve değerli unsurlarla birlikte söz ve bal arasındaki metaforlar aracılığıyla bir anlam alanı oluşturulmuştur (Eker ve Kök 2017: 107).

Dîvân ve Hikmetlerde Sözcüklerin Kullanımı

Divân'da görülen sözcük türleri yüklemler (kes-, bitür-, it-/ 6, bişür-, şeşir-, düşür-, di- /2, dinle-, yüri-/2, sakın-/2, söyle-, bil-/2, gel- /10; anla-, san-, kil-, kıl-, yürü-, de-, et-, eyle-); sıfatlar (ağulu aş, kara toprak, bu cihan); zarflar (key/2, imdi, yatından, bari, bal ve yağ it-), edatlar (yolun

ile, dilün ile, bilün ile, usıla, ki, derdile, ahıla, bir/2); bağlaç (ü, ile); ünlem (gel, iy, şehriyari) şeklindedir.

Hikmetlerde ise sözcük türleri, fiiller (ay-, ula-, kaç-, tap-, işit-, ay-, keç-, öl-/2, ayt-, kir-, yetiş-, bük-, işit-/5, anla-/2, bil- /3, oku-); zarflar (hub, dürud, tün, kiçe); edatlar (bile/2, birle, birlen, ile, hergiz, yol/kez); sıfatlar (garib, fakir, bütün, aziz, bu, yahşı, çın/2, uşbu, hoş, puçek); ünlem (ey); bağlaç (eğer, ü/2); birleşik fiil (peyvend kıl-, nasih bol-, aşık bol-/3, dua kıl-, ada kıl-, alim ol-, şadman kıl-, ihsan kıl-) şeklindedir.

Divân'da isim grupları (sözlerüŋ aslı/2, halik avazı, ışk eri, derya-yı umman, kahr evi, kişinün yüzi, söz demi, sözün kemi, cihan cehennemi, şeh katı); sıfat tamlaması (ağulu aş); sıfat fiil grubu (keleci bilen kişinün yüzü, sözi bişirüp diyenün işi); edat grubu (sözün us-ıla düşürgil); bağlaç grubu (hezar gevher ü dinar, eger horlık..…eger izzet; karadan aktan degül… yazup okumakdan degül; ne elif…ne cim); ünlem grubu (gel ahi iy şehriyari); sayı grubu (bir söz) şeklindeyken Hikmetlerde ise sıfat tamlamalarının yoğun olduğu görülmektedir (garip fakir yetimler, gönlü bütün halayık, aziz can, bu sözler, yahşı söz); edat grubu (Eğer alim olsa; Hakikat söz bile cahilni sögtim); bağlaç grubu (Dür ü güher sözin 'alemge saçsa) geçmektedir.

Söz dizimsel açıdan bakıldığında redif durumunda olan "bir söz", "sözlerüŋ aslı" ifadelerinin tekrarlı kullanımları söz dizimsel bir yineleme ortaya koymaktadır. Bu tekrar yapıları aynı zamanda koşut/ paralel yinelemeler adını da almaktadır. Hikmetlerde ise sıfat tamlamasından oluşan bir yinelemenin olduğu (*Çın ümmet* sin bu sözlerni hub bilip al; *Çın ümmet* sin iştip dürud aytıŋ dostlar); ikinci olarak ise yapı bakımından koşutluk kuran edat grubu tamlamalarının da yinelendiği görülmektedir (*Zebân-ı hal ile* a'manı tögtim/ *Hakikat söz bile* cahilni sögtim).

Divân'da farklı sözcük türlerinin tekrarları yer almaktadır. İsim tekrarları içerisinde gazelin konusu olan söz kavramı, edat tekrarları (ıla), eylemlerin tekrarı (it- kılur, gelür), bağlaç tekrarları da görülmektedir (eger… eger, ne..ne). Hikmetlerde ise isim tekrarları (ümmet); sıfat ve sıfat tamlaması tekrarları (çın ümmet, dür ü güher sözümni; dür ü güher sözin) görülmektedir.

Sözcükler arasında anlamsal olaylar açısından deyim ve atasözlerinin yer aldığı görülmektedir. Divân'da (yüzünü ağ it-, söz ola kese savaşı söz ola bitire; bal ile yağ et-); Hikmetlerde (gönül avla-, kan dök-, yoldan çık-, zarar gel-, açlıkdan öl-, hak sözü) şeklindedir.

Dîvân ve Hikmetlerde Gramatik İşaretleyiciler ve İfade Güçleri

Divân'da ve Hikmetlerde sözcüklere eklemlenerek onlara farklı anlam ve işlev katan eklerin kullanımı üslûp örgüsünü oluşturan önemli unsurladır. Farklı isim ve fiil köklerine gelen aynı çekim ve yapım ekleri, edatlar, tekrarlar bu gazelin ek üslûbunu oluşturan önemli gramatikal yapılardır. Özellikle eklerin tarihî bir zamanda bir araya gelerek kalıplaşması ve sözcüklere eklemlenerek anlamsal bir bağ kurmasıyla anlatılmak istenenlerin işaretleyicisi durumuna gelmişlerdir. Dolayısıyla gazeller içerisinde anlamların işaretleyicileri olan biçim birimler ve ses birimler üslûpbilimi oluşturan unsurlardır.

Divân'da isim ve fiil çekim eklerinin tekrarlarının yaygın olduğu görülmektedir. İsim tamlamaları ve söz grupları tekrarlarından dolayı tamlayan ve tamlanan hal eklerinin tekrarları (kişi+nün yüz+ü+n+i, di-y-en+ün iş+i+n+i), belirtme eklerinin tekrarları (keleci+ler+ün, yara-maz+ı+nı, yol+un+ıla, bil-ün+ile, dil+ün+ile) görülmektedir. Hikmetlerde ise belirtme durum eki (sözni/2, sözlerni/2, sözlerin/2, sözüng sözüngni, sözümni); tamlanan eki (sözini, sözin); teklik 1. şahıs çekimi (sözüm) tekrarlarının yer aldığı görülmektedir.

Yûnus imdi söz ***yatından*** söyle sözi ***gayetinden***

Key sakın o şeh ***katından*** seni ırağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Birleşik bir ek olarak tanımlanan +dAn/ +dEn ayrılma durum eki isimden isim yapan +dIn/ +dİn eklerine analoji yoluyla +dA bulunma eki ve +n birleşmesi ile gramerleşme sonucu birleşmesinden oluşmuştur. İsimlerde yer ve yön ifade eden +dIn/ +dİn eki de zamanla bu işlevini kaybederek zamanla ayrılma durumunu ifade eden bir ek haline gelmiştir (Keskin 2017: 94). Muharrem Ergin, Eski Türkçedeki +dIn ayrılma durum ekinin Batı Türkçesinde bulunma ve yönelme durumu eklerindeki düz geniş ünlülerin etkisiyle +dAn durumuna geldiğini ifade ederek ekin uzaklaşma işlevi yanında *çıkma, yer, ayrılma, menşe, cins, terkip, başlama, mahrumiyet, yokluk, vasıta, zaman sebep, tarz, ölçü, değer, kıymet, bedel, parça, kısım, karşılaştırma, korku, üzüntü, hoşlanma, vazgeçme, aitlik, çeşitlilik, vasıf, tercih, görüş, görüş açısı* gibi işlevleri vardır (Ergin 2001, Keskin 2017: 95'den). +dAn/ +dEn çıkma hal eki içerisinde barındırdığı +n ünsüzünden dolayı kuvvetlendirme işlevine de sahiptir (Ercilasun 1997: 42).

yatından< [yat. devam, arka (Babacan 2013: 794)**]: yat+ı+n+dan:** +dAn/ +dEn ayrılma durum eki burada bir menşe, kaynak ve sürerlilik görevi görmektedir.

gayetinden< [gayet. çok, fazla, son derece (Babacan 2013: 553)**]: gayet+i+n+den:** Burada yer alan +dAn/ +dEn ayrılma durum eki zarf görevindeki bir sözcüğe gelmiştir. +dAn/ +dEn ayrılma durum ekinin buradaki görevi ise genel çerçevede bir ölçü bildirmektedir. Bu ölçü sözün nasıl söyleneceğinin ölçüsüdür. Pekiştirme ve abartı da bildirmektedir.

katından: kat+ı+n+dan: Burada yer alan +dAn/ +dEn ayrılma durum eki ise ayrılma ve uzaklaşma bildirmektedir.

Hikmetlerde ise ayrılma durum ekinin sözün kaynağına işaret etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Hak'dın iştip bu sözlerni aydım muna

Hak'tan işitip bu sözleri dedim işte (Eraslan 1994: 53).

Hoş gayibdin yitişti yahşı sözüm teberrük

Hoş gâipten yetişti, iyi sözüm teberrük; (Eraslan 1994: 117).

-A eki ise birleşik ek olarak nitelenen Eski Anadolu Türkçesindeki –gAy ekinden gelişmiştir. –A eki gelecek zaman ve istek kipinde kullanılmaktadır (Gülsevin 2007, Keskin 2017'den).

ide < it-e / **ola** <ol-a/ **bitüre** <bitür-e: Divân içindeki söz gazelinde tekrar grupları ve ikileme içerisinde geçen eylemlerde bulunan bu – A eki istek yanında süreklilik ve kuvvetlendirme bildirmektedir.

Keleci bilen kişinün yüzüni ağ ***ide*** bir söz

Sözi bişirüp diyenün işini sağ ***ide*** bir söz (Timurtaş 1972: 78).

Söz ***ola*** kese savaşı söz ola ***bitüre*** başı

Söz ***ola*** ağulu aşı bal ile yağ ***ide*** bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Kapsamı dar bir alan olan +lAr eki kendinden sonra iyelik, durum ve soru eki alabilirler (Eraslan 2012, Keskin 2017: 247'den). Aynı işlevdeki iki ekten meydana gelen +lAr/+lEr eki pekiştirme görevi ile kullanılmaktadır (Keskin 2017: 435). Hikmetlerde ise çokluk ekinin söz kavramında belirtme durum ekinden önce kullanıldığı görülmektedir (Çın ümmet sin bu ***sözler+ni*** hub bilip al).

keleci+ler+ün keleci: Söz, cümle, tam söz (Babacan 2013: 629).

Kelecilerün bişirgil yaramazını şeşirgil

Sözün us-ıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

-gIl ekinin yapısı kı+ol şeklinde kabul edilmekle emir çekiminde kullanılan eklerin oluşma şeklinde ünlemlerin zamirle birleşerek gramerleşmesi kı+ol > -gıl şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durum emir eklerinin kip ve şahıs bildiren özelliklerini ortaya çıkarır. Emir ekleri bünyesinde bulunan şahıs zamiri kalıntıları dolayısıyla kip ifadesinin yanı sıra şahıs da bildirir (Keskin 2017: 171). Eski Türkçe döneminden itibaren metinlerde sık olmasa da kı ünlemi yer almaktadır (Keskin 2017: 170). Gülsevin, -gIl ekli fiillerin dilek- istek, dua yoluyla istek; tavsiye yoluyla gereklilik ve emir ifade ettiğini belirtmiştir (Keskin 2017: 172- 173).

bişirgil <biş-ir-gil

şeşirgil <şeş-ir-gil

düşürgil <düş-ür-gil

dimegil <di-me-gil

Söz redifli gazelde düşün-/ bişir-, çıkar-/ şeşir-, nüzul et-/ düşür- ve di-/ söyle- eylemlerine gelen –gIl eki emir işlevi görmekle beraber ikaz, ilgi çekme bağlamında istek de belirtmektedir.

-mAz: –mA olumsuzluk eki ve –z fiilden isim yapma ekinin birleşmesiyle meydana gelen bir ektir (Keskin 2017: 296). Eski Anadolu Türkçesinde –mAz eki eklendiği fiile olumsuz geniş zaman anlamı katan sıfat fiil ekidir (Gülsevin 2017, Keskin 2017'den).

yaramazını < yara-maz+ı+nı: –maz eki gazel içerisinde eklendiği eyleme pekiştirme ve belirtme anlamı katmaktadır.

Edatlar

Divân'da "ile" edatının isimler ve eylemleri aynı anlam alanında topladığı görülmektedir. Bu edatlar aracılığı ile insanlara nasıl konuşacağı, hareket edeceği, yaşayacağı tanımlanmıştır.

Önemli olayları çözümlemenin yolu olarak söz, sözü söylemenin aracısı olarak aklı (us), gaflete kapılmamanın nedeni olarak fikir ve düşünceyi (bil-ü+n), yaşamını devam ettirmenin yolu olarak da yol ve plan (yol+ın) ve olumsuz olayların üzerindeki etken güç söz (dil) ile edatları aracılığı öne çıkarılmıştır. Buradaki ile edatlarının işlevi belirtme ve vurgulamadır. Örneğin, ve (u) edatı, gevher ve altının aynı derecede bir söz karşısında değersiz olduğunu belirtir. Buradaki ve edatı, gevher ve altın arasındaki eşitlik ve belirtme bildirmektedir.

Söz ola ağulu aşı bal ***ile*** yağ ide bir söz

Sözün us-***ıla*** düşürgil dimegil çağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Yüri yüri yolın-***ıla*** gafil olma bilün-***ile***

Key sakın ki dilün-***ile*** cânuna dağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Hezâr gevher ***u*** dinârı kara toprağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Dîvân ve Hikmetlerde Cümle Kullanımı

Dîvân'da söz gazelinin devrik cümlelerden meydana geldiği görülmektedir. *Sözün us-ıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz; Sözi bişirüp diyenün işini sağ ide bir söz; Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı; söz ḳılur ḳayġuyı şād söz ḳılur bilişi yad*; *ne elif oḳudum ne cim varlıġındadur kelecim;* kurallı cümleler *bu derde derman keferet bir ahıla suzdan gelür.* Hikmetlerde ise devrik cümleler (*Sözni aydım her kim bolsa dîdâr – taleb; Hak'dın iştip bu sözlerni aydım muna; Nadanlarga aytsang sözüng kılmas kabul; Arslan Babam sözlerin işitingiz teberrük*) şeklindedir.

Divân içerisinde yüklemlerin anlamlarına göre de cümleler olumlu, olumsuz, emir, soru, ünlem şeklinde farklılık göstermektedir. Olumlu cümle, *Söz ola ağulu aşı bal ile yağ ide bir söz;* olumsuz cümle *Söz aşlını aŋlamayan ṣanur bu söz benden gelür; ne elif oḳudum ne cim varlıġındadur kelecim; şu'le bizden aydan degül 'ışḳ eri bu ṣoydan degül; rızḳuma bu evden degül deryā-yı 'ummāndan gelür*; ünlem cümlesi *Gel ahi iy şehriyari sözümüzi dinle bâri;* emir cümlesi *Kelecilerün bişirgil yaramazını şeşirgil* şeklindedir. Divân'ın genelinde hakim olan soru cümleleri söz redifli gazelde yer almamaktadır; emir ve ünlem cümlesi ise *ėy sözlerüŋ aṣlın bilen gel dė bu söz ḳandan gelür* şeklindedir. Hikmetlerde ise olumsuz anlamlı cümleler (*Hak sözini kulakımğa almadım min*); olumlu cümleler (*Uşbu sözler has ümmete manend-i bal*); şart (*Dür ü güher sözin 'alemge saçsa*); emir cümlesi (*Arslan Babam sözlerin işitingiz teberrük*) şeklindedir.

Divân'da yapısına göre cümleler farklılık göstermektedir. Sıralı cümleler *söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı; yüri yüri yolın-ıla gafil olma bilün-ile*; birleşik cümleler ise, *key sakın ki dilün-ile cânuna dağ ide bir söz; sözi bişirüp diyenün işini sağ ide bir söz* şeklindedir. Hikmetlerde ise sıralı cümleler *Hak'dın iştip bu sözlerni aydım muna*; birleşik cümleler *Nadanlarga aytsang sözüng kılmas kabul* görülmektedir. Divân içerisinde bu yapılarla sözün kaynaklarını tanımlama ve öğretileri aktarma çabası vardır.

Kiplik kullanımları Divân ve Hikmetlerin üslûplarını belirlemede önemli bir cümle unsurudur. Divân'ın söz redifli gazelinde en çok kullanılan kiplik unsur geniş zamanı karşılayan /-e/

istek ekidir. Bu ek sözün değişmeyen niteliklerini tanımlayan bir söylem unsurudur (*keleci bilen kişinün yüzüni ağ* ***ide*** *bir söz; sözi bişirüp diyenün işini sağ* ***ide*** *bir söz).* Yine T.2.Ş. /-gıl/ zorunluluk anlamını işaretleyen emir çekimi de sözün önemi için yapılmaması gerekenleri ifade eder. Bu kullanım divân içerisinde en çok yer alan kullanımdır (*sözün us-**ıla** düşürgil dimegil çağ ide bir söz*); bu gazelde kullanılan eksiz emir çekimi de istek anlamını vermektedir. Divân'da geniş zaman kipinin bu kadar yoğun olmasının nedeni ise sözün kaynağını ve niteliğini tanımlama çabasından dolayıdır. Hikmetlerde sözün ifade gücünün görülen geçmiş zaman eki ile işaretlenmesinin yanında (*sözni aydım her kim bolsa dîdâr – taleb; Hak'dın iştip bu sözlerni aydım muna*), şart (*nadanlarga aytsang sözüng kılmas kabul*) ve emir cümleleri (*Arslan Babam sözlerin işitingiz teberrük; Kul Hace Ahmed sözüngni nadanlarga aytmagıl*) içinde kullanıldığı görülmektedir. Hikmetlerde sözün ifadesine önem verildiği için emir cümleleri içinde sıklıkla yer verilmiştir.

Dîvân ve Hikmetlerde Ritmik Unsurlar ve Düşünceyi Temsili

Ekleri oluşturan sesler, verilmek istenen anlamları ifade eden önemli yapılardır. Bu seslerin nitelikleri vermek istedikleri anlamla yakından ilişkilidir. Bu gazelde ritmik bir yapının oluşmasına zemin hazırlayan yapılar ise cümle içi ve sonunda yer alan kelime ve ek tekrarları ve içerisindeki ünsüzlerin düzenli tekrarlarıdır. Yazınsal bir metindeki seslerin ahengi üslûpbilimin önemli bir çalışma alanıdır. Çünkü ritim, bir anlam olgusudur, söz içerisinde anlamın organizasyonudur (Filizok 2015: 2).

Seslerin şiirdeki dizilimleri belirli bir anlam örgüsü oluşturur ve verilmek istenen anlamı yansıtır. Ritmik unsurların en önemli unsurlarından biri kelime vurgusudur. Türkçe kelimelerde vurgu yapım ve çekim ekleri üzerindedir. Fakat kelime vurgusu sonda değilse ekler bu vurguyu kendi üzerine çekemez. Örneğin, Türkçede zarf, ünlem, yer adları vurguyu ilk hecede barındırır (Filizok 2015: 4). Yunus'un söz gazelinde düşünmenin miktarını ve niteliğini bildiren key (çok, fazla) sözcüğü vurguyu ilk hecesinde taşımaktadır.

Key sakın ki dilün-***ile*** cânuna dağ ide bir söz

Key sakın o şeh katından seni ırağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Gazelde vurguyu ilk hecesinde barındıran seslenme bildiren hitap vurguları da yer almaktadır.

Gel ahi iy şehriyari sözümüzi dinle bâri (Timurtaş 1972: 79).

Gazel içerisinde kelime vurgusu yanında kelime grubu vurguları da "*Keleci bilen kişinün yüzüni, söz demini, sözün kemini, cihân cehennemini, söz yatından"* tamlamalarında görülmektedir. *Söz ola kese savaşı/ söz ola bitüre başı* dizesi ikili ritim oluşturmaktadır. Burada iki aynı yapıda olan bir cümleden karşıtlık meydana gelmiştir (Filizok 2015: 2-3). *Kelecilerün bişirgil/ yaramazını şeşirgil* ikili ritim yapısında ise anlamsal açıdan bir paralellik bulunmaktadır. *Söz kılur kayguyu şad, söz kılur bilişi yad* ifadesinde yer alan ikili ritim yapısında da yapıca bir karşıtlık anlamsal açıdan da bir ortaklık bulunmaktadır. Hikmetlerde ise vurgunun söz kavramı üzerinde olduğu dizeler yer almaktadır. *Sözni aydım her kim bolsa dîdâr – taleb; Sözni aytıp nadanga puçek pulga satmagıl.*

Söz redifli gazelde ritmi oluşturan diğer unsurlar redifler ve kafiyelerdir. Kafiye çeşitleri, redifler, kafiye sıralanışı ritmi belirleyen unsurlar arasındadır (Filizok 2015: 5). Gazel içerisinde ise dize sonlarında yer alan /ğ/ ünsüz aliterasyonunun da *sağlandığı ağ ide bir söz/ sağ ide bir söz, yağ ide bir söz, çağ ide bir söz, toprağ ide bir söz, dağ ide bir söz, uçmağ ide bir söz, ırağ ide bir söz* yapılarındaki redifler gazelin temasını ve ritmik unsurlarını oluşturmaktadır. Bu durum Hikmetler için de geçerlidir. İç uyaklar aracılığı ile fonetik tekrarlara dayalı bir ahenk oluşturulmaktadır.

Aşık bol***sang*** candın kiçip bir yolı öl

Nadanlarga ayt***sang*** sözüng kılmas kabul

Aşık olsan, candan geçip bir defa öl,

Cahillere desen sözünü kılmaz kabul (Eraslan 1994: 109).

Tekrar grupları da üslûp ve anlam unsurlarından biridir. Cümle başı tekrarları *söz, key*; cümle içi tekrarları *bilen/ diyenün, savaş/ aş, bişirgil/ düşürgil, şehriyar/ dinar, demini/ cehennemini, yolın-ıla/ dilün- ile, yatından/ katından*; redif görevinde bulunan cümle sonu tekrarları *bir söz*; rediflerden önce gelen kafiye durumundaki sözcükler *ağ ide/ sağ ide, yağ ide/ çağ ide, kara toprağ/ sekiz uçmağ, dağ ide/ ırağ ide* ve buradaki düzenli olarak /ğ/ ünsüz tekrarı düzenli olarak yer almaktadır. Aynı kelimenin kullanımıyla meydana gelen tekrarlar *yürü yürü, ile.. ile*, aynı kelime grubunun tekrarı *söz ola… söz ola*, *söz ḳılur…..söz ḳılur* bulunmaktadır. Gazel içerisinde yer alan kelime, kelime grubu, ek, ses tekrarları üslûpta süreklilik ve bir pekiştirme ifade etmektedir.

Ses birimler, sesletim özellikleri, aliterasyon ve asonanslardan yararlanılarak verilmek istenen duygunun verilmesi ses- anlam uyumu bağlamında "ahenksel uyum" olarak adlandırılmaktadır (Akyıldız, Ay 2017: 25). Divân içerisinde ikili karşıtlık yapıları ile kurulan cümlelerde öncelikle düz ünlülerin sonra yuvarlak ünlülerin tekrarları görülmektedir. Divân'da ses tekrarları dize içi ve dize sonundaki kafiye ve redif kullanımlarından kaynaklı ünlü ve ünsüz tekrarları da görülmektedir.

Keleci bilen kişin**ün** y**üz**ü**n**i ağ ide bir s**öz**

S**ö**zi bişir**ü**p diyen**ü**n işini sağ **ide** bir söz (Timurtaş 1972: 78).

Kelecilerün bişirgil yaramazını şeşirgil

Sözün us-ıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Divân içerisinde ünlü tekrarlarının yanında ünsüzlerin tekrarlarına da yer verilmiştir. Bu açıdan /m/ ve /n/ ünsüz tekrarları dikkate değerdir.

Kişi bile söz de**m**ini di**m**eye sözü**n** ke**m**ini

Bu cihan cehe**nn**e**m**ini sekiz uç**m**ağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Yüri yüri yolı**n**-ıla gafil olma bilü**n**-ile

Key sakı**n** ki dilü**n**-ile ca**nun**a dağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Divân'da sıralı cümlelerin ve söz grupların tekrarları içerisinde geçen ünsüzlerin (/s/, /ş/, /k/, /l/, /c/, /h/, /d/ tekrarları dikkat çekmektedir.

ėy sözlerüŋ aşlın bilen gel dė bu söz ḳandan gelür
söz aşlını aŋlamayan şanur bu söz benden gelür (Timurtaş 1972: 56).

söz ḳılur ḳayġuyı şād söz ḳılur bilişi yad
eger ḫorlıḳ eger ʾizzet her kişiye sözden gelür (Timurtaş 1972: 56).

söz ḳaradan aḳdan degül yazup oḳımaḳdan degül
bu yürüyen ḫalḳdan degül ḫāliḳ āvāzından gelür (Timurtaş 1972: 56).

ne elif oḳudum ne cim varlıġındadur kelecim
bilmeye yüz biŋ müneccim ṭāliʾüm ne ılduzdan gelür (Timurtaş 1972: 56).

yûnus bir derdile āh ėt ḳahr evinde neyler rāḥat
bu derde dermān keferet bir āhıla sûzdan gelür (Timurtaş 1972: 56).

Hikmetlerde söz kavramının geçtiği dörtlüklerde ise /m/, /n/ ünsüzlerinin tekrarları dikkat değerdir.

Kul Hace Ahmed nasih bolsang özüngge bol
Aşık bolsang candın kiçip bir yolı öl
Nadanlarga aytsang sözüng kılmas kabul
Muhkem bolup yir astıga kirdim muna (Eraslan 1994: 109).
Kul Hace Ahmed sözüngni nadanlarga aytmagıl
Sözni aytıp nadanga puçek pulga satmagıl
Açdın ölseng namerddin hergiz minnet tartmagıl
Arslan Babam sözlerin işitingiz teberrük (Eraslan 1994: 125).

Dîvân ve Hikmetlerde Fonetik - Toplum- Psikoloji Bağlantısı

Söz redifli gazelde ritmik unsurları oluşturan kafiye, redif, ses, ek, kelime, kelime grubu tekrarlarının anlamsal değerleri de bulunmaktadır. Ritimler, dinleyici yahut okuyucu üzerinde değişik anlam etkileri yaratır. Anlatımda ritim, benzerlik aracılığı ile zihnimizde (nesne) ikonik bir imaj yaratabilir. Ritim hızı ve yavaşlığı ile sözün ifade ettiği varlığı, hareketleri ve zamansal gerçekleri taklit eder. Ritimlerin diğer bir özelliği ise yazarın duygularını ifade etme gücüdür. Duygusal, fikrî dalgalanmalar ritim halinde ifade edilebilir. Cümlelerin farklı dizilişleri de farklı anlamları yansıtır. Yükselen bir ritim, beliğ bir ifade değeri kazanır, düşen bir ritim, durgunluk ve nesir etkisi yaratır. Simetri, karşıtlık ve benzerlik (analogie) ilişkileri aracılığı ile ritmik ölçülerle bu ritmi yaratan kelimeler arasında figürsel ilişkiler kurulabilir (Filizok 2015: 11-12). Ses esasına dayalı

üslûp etkisi fonostilistiğin araştırma alanıdır. Şiirde kafiye, bazı çağrışımların belirli sesler sağlanması gibi hususlar bu alana malzeme hazırlar (Aytaç 2003: 85). Seslerin bazı anlam ilişkisine sahip olduğu ses semboliği denen yorumlama tekniğini de beraberinde getirir (Aytaç 2003: 86). Örneğin, tekrar grupları içerisinde yer alan *söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı* dizesinde ifadeyi ayrıntılandırma ve söz kavramının önemini vurgulama amacı vardır. Bu tekrarlar aynı zamanda topluma bilgileri aktarma ve toplumun zihninde yer etme işlevi görmektedir. Gazel içerisinde kafiye ve redif kullanımlarından kaynaklı ünlü ve ünsüz seslerin tekrarları sözün anlamını ve önemini pekiştirmektedir.

Dîvân ve Hikmetlerde Üslûbu Oluşturan Söylemler ve Bağlamlar

Üslûp araştırmaları için üslûbun var edildiği söylem de önemlidir. Söz redifli gazelde uyarı söylemi olduğu görülmektedir. Divân'da bu söylemin ön plana çıkarılması için sözün olaylar ve yaşantılar üzerindeki etkisinden, yaptırımından bahsedilmiştir. Uyarı söylemi "bir söz" redifi merkeze alınıp tekrarlanarak olumsuzu olumlu, olumluyu olumsuz, kötüyü iyi, iyiyi kötüye dönüştürme gücü yansıtılmıştır. Gazelin söyleminin insana seçtiği rol, sürekli düşünmek, ölçülü olmak, zamanı değerlendirmek ve doğru yaşamaktır. Divân'ın genelinde ve söz redifli gazelde sözün kullanıldığı bağlamsal çeşitlilikler sözün önemini de ortaya çıkarmaktadır. İkinci olarak Divân'da sözün kaynağını tanımlayabilmek için çıkarım söylemi ön plana çıkarılmıştır. Çıkarım söyleminin ön plana çıkarıldığı cümlelerde ne…ne, degül…degül yapıları kullanılmıştır.

Hikmetlerde ise çıkarıma dayalı bir kesinlik söylemi yer almaktadır. Çünkü Hikmetlerde sözün Tanrısal kaynaklı olduğu ve sözlerin buradan öğrenilerek aktarıldığı ifade edilmektedir. Bu söylemi ön plana çıkarmak için Hak'tan, bilginlerden, erenlerden duyulan sözlerin aktarıldığı sıklıkla vurgulanmıştır.

Garib fakir yetimlerni kılgıl şadman
Hulklar kılıp 'aziz canıng eyle kurban
Ta'am tapsang canıng bile kılgıl ihsan
Hak'dın iştip bu sözlerni aydım muna
Garip, fakir, yetimleri kıl sen şadman
Parçalayıp aziz canın eyle kurban
Yiyecek bulsan canın ile kıl sen ihsan
Hak'tan işitip bu sözleri dedim işte (Eraslan 1994: 53).

Divân ve Hikmetlerde kullanılan cümle türleri de söylemi etkileyen unsurlardır. İki farklı dönemin özellikleri göz önüne alındığında kısa ve ahenkli cümleler kurmak şairlerin de tercihi sayılmalıdır. Fetzer'e göre "Dilsel/dilbilimsel bağlam, söylem içerisinde kullanılan gerçek bir dildir ve yan cümle, cümle, sözce, tanım/ açıklama gibi dilsel/dilbilimsel yapılar içinde gömülü olan ifadelerden oluşur (Fetzer 2007: 5)." Bu bağlamdan hareketle genel bir kültürel ve sosyal yapı ortaya çıkarılır. Her iki eserde de bilgi vermek amaçlandığı için cümleler kısa veya her cümle iki kısa cümle

ile koşutluklar halinde kurulmuştur. Ayrıca gerekliliğinden dolayı öğrenmenin önemi de şart, emir cümleleri ve yan cümlelerle sağlanmıştır.

Her iki metin de zaman, yer veya bireysel değişkenlerin belirli bir üslûpla yorumlandığı sosyo kültürel bağlamlardan oluşmaktadır (Fetzer 2007: 14). Çünkü zamana ve zamanın topluluklarına göre, dönemin coğrafyasındaki insanların ihtiyaçlarına göre ve insanların sorunlarına çözüm olacak şekilde düşünceler belirli kalıplar halinde ifade edilmiştir. Örneğin, Divân'daki devrik, sıralı, birleşik cümle yapıları söylemi oluşturan niyet ve sosyal bağlam ile yakından ilişkilidir. Olumsuzluk ekinin üç yerde kullanıldığı gazelde biçimce olumlu anlamca olumsuz cümle yapıları da yer almaktadır. Bunun nedeni olumsuz olay ve sonuçlara karşın söz kavramını daha fazla vurgulama ve ön plana çıkarma düşüncesi vardır. Emir- istek kiplerinin yoğun kullanılması gazelin sübjektifliğini ve söz kavramının eylem ve olaylar üzerindeki etkisini göstermektedir. Divân içerisinde yabancı kökenli sözcükler olmamakla birlikte Türkçe sözcüklerle sözün kavram alanının oluşturulduğu görülmektedir.

Dîvân ve Hikmetlerde Sözün Sosyo- Kültürel Olay ve Durumlar Üzerindeki Nedensel Güç Olması

Stilistikte ilgi alanı olan önemli bir söz sanatı da metaforlardır. Metaforlar önemli bir üslûp aracıdır. Divân ve Hikmetlerde söz kavramı olayların gelişimi üzerinde nedensel bir güce sahiptir. Bu da SÖZ OLAYLAR ÜZERİNDE GÜÇTÜR metaforunu olay yapısı içerisinde geçen NEDENLER GÜÇLERDİR metaforuna dahil etmektedir. Eylemler üzerindeki sürerlilik gösteren fiziksel bir güçten kaynaklanan nedenler, olaylar üzerinde metaforik bir güce sahiptir (Johnson 2018: 62, Kövecses 2000: 53).

Divân içerisinde söz, hikmetli sözler bilen ve düşünerek konuşan kişilerin işlerinin yolunda gitmesini sağlayan, savaşların ve insanların hayatlarının seyrini değiştiren, olumlu her şeyi bir anda olumsuz hale getirebilen, dünyadaki olumsuz olayların seyrini değiştiren ve döneme göre sosyal ve siyasi bir topluluktan insanları tecrit edebilen bir kavram olarak tanımlanmaktadır.

Keleci bilen kişinün yüzüni ağ ide bir söz

Sözi bişirüp diyenün işini sağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 78).

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı

Söz ola ağulu aşı bal ile yağ ide bir söz (Timurtaş 1972: 79).

Divân'da söz kavramı nedensel bir metafor olmasının yanında taşınan bir nesne ve sınırları olan yer- mekân şeklinde kavramlaştırılmıştır. Söz kaygıları ve bilindik her şeyi yok eden, uzaklaştıran (yabancılaştıran) nedensel bir güç olarak aktarılmıştır.

söz ḳılur ḳayġuyı şād söz ḳılur bilişi yad

eger ḫorlıḳ eger 'izzet her kişiye sözden gelür (Timurtaş 1972: 79).

Hikmetlerde de söz kavramı nedensel bir güce sahiptir. Bu dörtlükte tek bir sözle pek çok şeyin anlatılabileceği veya anlaşılabileceği ifade edilmekle birlikte alıcı/ hedef kitlenin niteliği de önemsenmiştir.

Hak'ka 'aşık bolup aydı Kul Hace Ahmed
Sıdkı birle iştikenge yüz ming rahmet
Dua kılgay körmegeyler mihnet zahmet
Akil irseng bir söz birlen ada kıldım
Hakk'a aşık olup dedi Kul Hace Ahmed
Sıdkı ile işidene yüz bin rahmet
Dua kılayım, görmesinler mihnet, zahmet
Akıllı isen bir söz ile tamam kıldım (Eraslan 1994: 131).

Sonuç

Yûnus Emre'nin söz konulu gazellerinin bulunduğu Divân, sadece göçlerin yoğun yaşandığı, göçlerin yarattığı karmaşanın var olduğu Anadolu Selçuklu döneminin değil aynı zamanda 7. yüzyıldan itibaren değişim ve dönüşümler geçiren Türk dili tarihinin ortak hafıza unsuru olan eseridir. Tarihî Türk dili döneminde kültür, inanç ve yönetimin eş zamanlı inşâsının ideolojik bir kalıba sokulmadan toplumun hizmeti için yazılmış metinlerdir. Bu özellikleri Karahanlı dönemi içerisinde ise Ahmet Yesevî'de görmekteyiz. Divân'ın bu kadar önemli olmasının nedeni de Türkçe kadar Yûnus Emre'nin de güçlü olmasıdır. Yûnus Emre'yi bu kadar güçlü, inançlı ve samimî kılan Türkçeyi iyi kullanmasının yanında döneminin insanına ve içinde bulunduğu duruma hitap üslûbudur.

Divân ve Hikmetlerde anlam ve işlevleri belirlemek/ işaretlemek için fonetik, morfolojik ve sentaktik anlamda sistemli ve kalıp ifadeler kullanılmıştır. Fonetik anlamda, Yûnus Emre'nin Divân içerisindeki söz konulu gazellerinde cümle türleri, söz grupları tekrarlarının da yer almasıyla fonetik tekrarların yoğun olduğu görülmüştür. Özellikle Divân içerisinde geçen ünlülerin belirli bir düzende tekrarı söz kavramının anlatımında ve tanımlanmasında canlılık katmıştır. Kafiyelere dayalı ünsüzlerin /ğ/ tekrarı ise dikkat çekicidir. Sözün nitelikleri /ğ/ ünsüzünün yer aldığı sözcüklerle aktarılmıştır.

Morfolojik anlamda ise sözcük türleri, isim ve fiillere gelen ekler, söz grupları ve bu yapıların tekrarları Divân ve Hikmetlerde söz kavramının anlam alanını çizmek için kullanılmış üslûpbilim araçlarıdır. Divân'da fiillerin yaygın kullanımı anlatıma canlılık ve devingenlik kazandırırken, bağlaçların, edatların yoğun kullanılması söz kavramının kaynağının tanımlanması açısından önemlidir. Divân içerisinde tamlayan ve tamlanan eklerinin kullanılması (kişinün yüzüni, diyenün işini) söz kavramının önemini, gücünü ön plana çıkarmaktadır. Sentaktik anlamda Divân'da ritmik bir unsur oluşturan cümle türlerine dayalı koşutlukların ve yinelemelerin kullanılması anlam yoğunluğu ve kalıcılığı desteklemek için kullanılmıştır.

Divân ve Hikmetlerde üslûbu oluşturan unsurlar estetik bir amaca hizmet etse de aynı zamanda Yûnus Emre ve Yesevî'nin zihinsel çağrışım yaptırarak okuruna bir şeyleri hatırlatmak düşüncesinde olması da üslûbun pragmatik yönünü göstermektedir. Bu bağlamda sözcük, cümle ve ses düzeyindeki tekrarların yoğun kullanılması dinî öğreti ve kavramların kolay bir şekilde öğrenme zorunluluğu bulunan bir halkın olması nedeniyledir. Özellike Yûnus Emre eserlerinde yer alan fikir yoğunluğunun zengin biçimlerle aktarılması niyetiyle doğru orantılıdır. Yoğun bilgi aktarımını tek bir gazel içerisinde çok zengin ve kolay bir şekilde aktarması fikir ve sanatının eş zamanlı ilerlediğini gösterir.

Divân ve Hikmetlerde üslûp fikir ve düşünceleri geçmemektedir. Özellikle Divân içerisinde nedensel güç metaforları, kiplikler (soru) ve sistemli bir fonetik kullanımı görülmektedir. Bu kullanımlar söz gazelleriyle beraber eserin bütününde de görülmektedir. Bu yapıların düzenli şekilde kullanılması ve fikirlerin kolayca seçilmesi anlaşılması eserlerin iyi bir üslûp temeline sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

AKYILDIZ AY Deniz (2017). "Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57: 17-27.

AYTAÇ Gürsel (2003). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Say Yayınları.

BABACAN Vasfi (2013). "Yûnus Emre'nin Risaletü'n Nushiyye'si ve Divan'ı (Giriş- İnceleme- Metin-Dizin)", Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Dan., Ali Cin, Antalya.

BAYKARA Tuncer (2012). "Sufi ve Çevre: Yûnus Emre Anadolu'sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam, Yûnus Emre", (Ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 15-43.

BİCE H., A. R. MUKADDEM ve F. TOPRAK (2016). *Divân-ı Hikmet Hoca Ahmed Yesevî,* (Ed. Mustafa Tatcı), Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanlığı.

BİLGEGİL Mehmet Kaya (1983). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

BLOOMFIELD Morton W. (1976). "Stylistics and the Theory of Literature", New Literary History, VII: 2, 271-311.

ÇALIŞKAN Adem (2014). "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine-1: İlk Belirlemeler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VII, 34: 29-52.

ÇALIŞKAN Adem (2015). "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine-2: Üslûp ve Üslûpbilimin Tarihçesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII, 36: 27-80.

DİVLEKÇİ Celalettin (2007). "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi I", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII: 1, 117- 133.

ERASLAN Kemal (1994). *Divan-ı Hikmet ve Ahmet Yesevi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERCİLASUN Ahmet Bican (1997). "Türk Dilinde Ek-Ses İlişkisi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, XLV: 41-47.

FETZER Anita (2007). "Context, Contexts and Appropriateness, Context and Appropriateness Micro Meets Macro" (Ed. Anita Fetzer), UK: John Benjamins, 3-30.

FİLİZOK Rıza "Şiirde ve Nesirde Ritim Nedir?", https://www.google.com/search?q=%C5%9Eiir+ve+Nesirde+Ritim+Nedir+r%C4%B1za+filizok&oq=%C5%9Eiir+ve+Nesirde+Ritim+Nedir+r%C4%B1za+filizok&aqs=chrome..69i57j33i160l4.3758j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (e- erişim 29.04.2021).

JOHNSON Mark (2018). *The Aesthetics of Meaning and Thought, The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality and Art.* London: The University of Chicago Press.

KAPLAN Mehmet (1971). "Mai ve Siyah Romanının Üslubu Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* XIX: 51- 72.

KARTAL Ahmet (2012). "Yûnus Emre'nin Anadolu'sunda Kültürel ve Entelektüel Hayat, Yûnus Emre", (Ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 43-97.

KESKİN Esra Gül (2017). "Türkçede Birleşik Ekler", Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Dan., Nergis Biray, Pamukkale.

KÖK Abdullah ve EKER Özge, (2017). "Divân-ı Hikmet ve Atâbetü'l Hakâyık'taki Bal ve Söz Metaforları", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, CCXXVII: 103-115.
KÖVECSES Zoltan (2000). *Metaphors and Emotions: Language, Culture and Body in Human Feeling*, UK: Cambridge University Press.
OCAK Ahmet Yaşar (1988). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, III: 113.
TATCI Mustafa (2013). "Yûnus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, XLIII: 600-606.
RİFAT Mehmet (2014). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları- I. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler,* İstanbul: YKY Yayımları.
RİFAT Mehmet (2017). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları- II. Temel Metinler*, İstanbul: YKY Yayımları.
TİMURTAŞ Faruk Kadri (1972). *Yûnus Emre Divanı*, İstanbul: Tercüman, 1001 Temel Eser.

“МАНАС” ЭПОСУНДАГЫ АЛТАЙ, АЛТАЙ ТОО ТОПОНИМДЕРИ

Manas Destanı’nda ‘Altay’ ve ‘Altay Too’ Yer Adları

Altay, Altay Mountain Toponyms in Epic “Manas”

Калия КУЛАЛИЕВА[1*]

Аннотация

Макалада “Манас” эпосунун Нарын аймагынан чыккан манасчылар Сагымбай Орозбаков, Молдобасан Мусулманкулов, Багыш Сазанов жана Шапак Рысмендеевдердин варианттарында кездешкен Алтай, Алтай тоо топонимдери изилдөөгө алынды. Жогоруда аты аталган төрт манасчынын варианттарын салыштырып изилдөө, контент анализ жана квантативдик анализдерди жүргүзүү аркылуу бул топонимдер кайсы вариантта кандай өзгөчөлүктө берилгенин, тексттерде канчалык жыш кездешкенин аныктадык. “Алтай” деген аталыш эң көп Сагымбай Орозбаковдун вариантында 351 бетте, бардыгы 464 жолу учураганын; ал эми эң аз Багыш Сазановдун вариантында 7 гана бетте, 9 жолу кездешкенин көрүүгө болот.

Кыргыз элинин “Манас” эпосундагы бул топонимдердин изилденилиши тарых, география, философия, социология, алтай таануу, кыргыз таануу сыяктуу дагы башка илим тармактары боюнча элдик булактарга таянып изилдөө иштерин жүргүзгөн окумуштууларга пайдалуу болуп, алардын куржунун эпостогу кызыктуу фактылар менен толуктай алат. Изилдөө жүргүзүүдө Кыргыз-Түрк “Манас” университети жана Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институтунун илимий кызматкерлери тарабынан басмага даярдаган “Манас” эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I” деген китепке киргизилген материалдар пайдаланылды. “Манас” эпосундагы Алтай темасы туулган жер, жол (сапар), байлык, мал-мүлк мотивдерине, ошондой эле мекен, көч сыяктуу ж.б. сюжеттик окуяларга байланыштуу тереңдетилип изилдөөнү талап кылган чоң темалардын бири экендиги аныкталды.

Түйүндүү сөздөр: *“Манас” эпосу, Алтай, Алтай-Too, сюжет, сандык анализ, контент анализ, көч.*

Özet

Makalede Narın bölgesi manasçılarından Sagımbay Orozbakov, Moldobasan Musulmankulov, Bagış Sazanov ve Şapak Rısmendeyev’in Manas destanı varyantlarında geçen Altay ve Altay Too yer adları inlenmiştir. Adı geçen dört manasçı varyantları, içerik analizi ve nicel yöntemler aracılığıyla karşılaştırılarak varyantların her birinde hangi özelliğinin yansıtıldığı, metinlerde ne kadar sıklıkla rastlandığı belirlenmiştir. İnceleme sonucunda Altay adının en çok Sagımbay Orozbakov varyantında 351 sayfada 464 kez; en az olarak Bagış Sazanov varyantında 7 sayfada 9 kez sıklıkla rastlandığı tespit edilmiştir.

Kırgız halkının Manas destanında geçen bu yer adlarının incelenmesi, tarih, coğrafya, felsefe, sosyoloji, Altay ve Kırgız araştırmaları ve diğer alanlarda halk bilimi alanında araştırma yapan bilim insanlarına faydalı olmakla birlikte araştırmaları destan içinden seçilmiş, ilgi çekici örneklerle zenginleştirebilir. Makale örnekleri, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi ve Kırgızistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü tarafından bilim uzmanları tarafından yayımlanmış olan “Manas” eposunun syujettik-tematik körsötküçü – I (Manas Destanı’nın Olay Örgü ve Tematik Dizini I) eserinden alınmıştır. Araştırmanın sonucunda Manas destanında geçen Altay konusu memleket, yol (sefer), zenginlik, mülk motifleri ve vatan, göç gibi olay örgüleriyle birlikte ele alınacak büyük konulardan biri olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Manas destanı, Altay, Altay Too, olay örgüsü, nicel yöntem, içerik analizi, göç.*

Abstract

In this article Altay, Altay Mountain toponyms that are found in variants of narrators of Manas epic from Naryn region such as Sagymbai Orozbakov, Moldobasan Musulmankulov, Bagysh Sazanov, and Shapak

[1] *Кыргыз-Түрк “Манас” университети, Гуманитардык фак., филология ил. канд., ага окут. Кыргызстан./Öğr. Gör. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü kaliya.kulaliyeva@manas.edu.kg*

Rysmendeev, are taken as an object of research. The variants of Manas of four narrators underwent comparative analysis, content analysis, and quantitative analysis, in the result of which, we identified distinctive features of toponyms and their frequency in the text. The toponym "Altay" was found on 351 pages, and used 464 times in total in the variant by Sagymbai Orozbakov; was used least in the variant by Bagysh Sazanov 9 times in total on 7 pages.

Scientific research and outcomes on toponyms used in epic Manas of the Kyrgyz may serve as a reliable resource for scientists and academicians who make research based on the folk sources related to history, geography, philosophy, sociology, Altay studies, Kyrgyz studies, and other related disciplines, and may contribute their work by remarkable facts from epic. During the research, there were used materials included in the book "Thematic and plot index of Manas epic – I" compiled for publishing by academicians of the Kyrgyz-Turkish Manas University and the Ch. Aitmatov Institute of Language and Literature under the Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. It was distinguished that the Altay theme in Manas epic is infinite enough and should be thoroughly studied within the motif of the birthplace, trip, wealth, property, as well as motherland, migration, etc..

Key words: *"Manas" epic, Altay, Mountain-Altay, quantitative analysis, content analysis, plot, migration.*

Алтай темасы "Манас" эпосундагы чоң темалардын бири. Эпостун классикалык варианттарында Алтай кыргыздар өз жери, мекенинен сүрүлүп, аргасыздан качып баарып баш пааналап туруп калган жер катары сүрөттөлгөн. Кыргыздардын ал жерде мал багып байыганы, жер айдап дыйканчылык кылып, темир иштетип устачылык кылып аты алыска угулганы, душмандарына сес көрсөтө турган деңгээлге жеткени айтылат. Алтай Манас аттуу эли-жерин душмандардан коргоп, азаттыкка чыгарган баатырдын туулган жери катары баяндалганы түрдүү окумуштуулардын кызыгуусун жаратып келет. Бул макалабызда эпосто Алтай, Алтай тоо түрүндө кездешкен топоним тууралуу сөз болот. Изилдөө объектисин "Манас" эпосун айтуучулардын Нарын аймагынан чыккан манасчылардын варианттары түздү.

"Манас" эпосундагы Алтай жана Алтай тоо топонимдери "Манас" эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I" (Кулалиева, Абакиров ж.б. 2019: 12-18) долбоорунун алкагында изилдөөгө алынган Нарын аймагынан чыккан манасчылардын вариантына таянуу менен иликтөөгө алынды. Тактап айтканда Сагымбай Орозбаков[2], Молдобасан Мусулманкулов (2017), Багыш Сазанов (2017) жана Шапак Рысмендеевдердин (2013) варианттарындагы Алтай, Алта тоо топониминин чагылдырылыш өзгөчөлүгү изилдөөгө алынып, бул аталыштардын эпостогу жышытыгы аныкталды.

Алтай топоними «Манас» эпосунун дээрлик бардык варианттарында кездешкен белгилүү топоним. Алтай (ал – рух, ыйык; тай – тоо) – Ыйык-Тоо же Алтын-Тоо деген мааниде айтылат. «Манас» эпосунун бардык варианттарында салт боюнча сакталып келген эпикалык жердин аты. (Манас. Энциклопедия 1995: 86). Алтай деген сөздүн келип чыгышы боюнча төмөнкүдөй пикирлер бар:

[2] Көрсөткүч түзүүдө С.Орозбаковдун варианты боюнча эпостун 9 бөлүмдөн турган 8 китеби пайдаланылган. Бул макаланын адабияттарында мисал келтирилген 1 жана 3-китептери гана көрсөтүлдү.

В монгольских языках слова алтан и алт означают золото. Если к этим словам (основам) прибавить словообразующий аффикс, то получаются относительные прилагательные алтантай и алттай со значением золотоносный (или место, где есть золото)». По-видимому, версия Г. К. Конкашпаева [1974] является в настоящий момент наиболее доказательной (Молчанова 1979: 131). Түрк окумуштуусу Хусейин Йылдыз Алтай топониминин этимологиясы боюнча төмөнкүдөй пикирин билдирген:

Altai/Altay Kelimesinin Etimolojisi Üzerine Notlar

Öz: Günümüzde Altay Dağları'nı adlandırmada kullanılan altay kelimesine tarihî Türk lehçelerinde bu fonetik biçimiyle rastlanmamaktadır. Bize göre altay kelimesinin altun kelimesiyle doğrudan ilgisi vardır. Ancak bunu daha net bir şekilde görebilmek için şu iki soruyu cevaplandırmak gerekir: i) altun kelimesi, Altay dağları için kullanılan adlandırmalarda yer almakta mıdır? ii) İkinci hecedeki /u/ ~ /a/ ve /n/ ~ /y/ denklikleri fonetik olarak açıklanabilir mi? Bu makalede altay kelimesinin etimolojisi fonetik (/n/ ~ /y/ ve /a/~ /u/), semantik (altun yış, chin-shan, altun owla...) ve leksik (Altun Ğol, Altan Husu Owla...) yönlerden tartışılacaktır. Bize göre hem Eski Türkçe altay kelimesinin tarihinden hem de 'Altay Dağları' için kullanılan kelimelerden hareketle, kelimenin en eski şekli paltun şeklinde tasarlanabilir (https://app.trdizin. gov.tr/ makale/TWpRMk16QTNOdz09/altai-altay-kelimesinin-etimolojisi-uzerine-notlar). Бул сөздүн келип чыгышы боюнча дагы бир топ көз караштар бар. Жогоруда келтирилген “алтын бар жер” же “ыйык тоо” деген маниге келген сөздөнбү же башкабы этимологдордун буга чейинки жана кийинки эмгектеринде дагы да такталат деген пикирдебиз.

Изилдөөбүздө бул аталыштын “Манас” эпосундагы чагылдырылыш өзгөчөлүгүнө жана жыштыгына көңүл бурулмакчы. Жогоруда аты аталган «“Манас” эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I» сериясындагы 7 китептин 4-китебине[3] “Ата журт, мекен”, “Элдер, уруулар”, “Жер-суу атттары” деген үч тема киргизилген. Бардыгы 560 беттен турган бул китептин 166-559-беттеринде “Манас” эпосунун талдоого алынган 4 вариантында кездешкен жер-суу аттарынын көрсөткүчү, мисалдары, комментарийлери менен берилген. Китептин 166-бетинен 520-бетине чейин жер аттары берилсе, 520-559-беттеринде суу аттары көрсөтүлгөн. Бул да шарттуу түрдө бөлүнүш болду, анткени суунун да, жердин да атын билдирген аталыштар бар, алар негизинен жер аттары бөлүмүндө орун алган. Көрсөткүчтөгү 1826 жер-суу аттарынын ичинен 1654ү “Жер аттары”, 172си “Суу аттары” бөлүмүндө көрсөтүлгөн.

Жер аттарынын катарында китептин 191-193-беттеринде орун алган Алтай / Алтай тоо деген аталыш бардыгы болуп 4 вариантта 666 жолу, 461 бетте кездешкенин: эң көп Сагымбай Орозбаковдун вариантында бардыгы 464 жолу 351 бетте; Молдобасан Мусулманкуловдун

[3] Китеп басмаканага берилген, жарыялануу алдында турат.

вариантында 156 жолу 85 бетте; Шапак Рысмендеевдин вариантында 37 жолу 18 бетте; ал эми эң аз Багыш Сазановдун вариантында 9 жолу 7 бетте кездешкенин көрүүгө болот. Таблица түрүндө кыскача төмөнкүдөй элестетүүгө болот:

№	Манасчылар	Алтай (саны)	Алтай тоо (саны)	Жалпы саны	
				саны	китеп бетинин саны
1	СО	423	41	464	351
2	ММ	121	35	156	85
3	ШР	34	3	37	18
4	БС	9	0	9	7
	Жалпы	587	79	666	461

Тексттерде бул топоним Алтай, Алтайдын тоосу, Алтай тоо, Алтайдагы, Алтайда, Алтайлардын, Алтайдан, алтайлык сыяктуу жана башка формаларда кездешет. Таалдоого алынган 4 вариантта тең бар. Алтай тоо түрүндө кездешкенин Багыш Сазановдун вариантында кездештире алган жокпуз.

Эпостогу Алтай Манастын атасы Жакып сүрүлүп барып турган жер, Манастын туулган жери. Кыргыз, казак, башка түрк уруулары менен бирге эпикалык душман калмактар турган жер. Өзгөчө С.Орозбаковдун вариантында Алтай деген аталыш башка жер аттары менен кошо келген контекстте берилгенин көрүүгө болот.

Орол менен Үркүттү,
Ойдо жаткан чүрчүттү
Деңиздин Ноор көлүнө
Тегерете үркүттү.
Алтайдын тоосун бүт алган,
Кырк уруу кыргыз уругу
Кытайга барып чаң салган.
Ошо жерде кыргыз токтолду,
Опоосу жок бу жалган! (СО 1: 171)

Эсенкандын Жакып тууралуу айтканы.
«Аты Жакып, түрк – деп, –
Ааламдан ашкан бай экен

Алтай жакта жүрүп – деп, –
Жери Шыйкуу, Соошанда,
Калаасы Кара-Шаар болуп,
Жердеген экен ошондо. (СО 1: 250)

Байдын бир тууганы Жакыпты издейин дегени.
Балдарым, сага эп болсо,
Алтайдын тоосун аралап,
Азыр бир барып көрөйүн».
А сөздү айтып Бай турду,
Акылын айтып жай турду. (СО 1: 274)

Манас менен Айкожонун кезигиши.
Өзүмдүн атым – Манас – деп, –
Өскөн элим алаш – деп, –
Жерим Алтай тоосу – деп, –
Жергеңе кебим ушу!» – деп,
Айтып Манас биддирди, (СО 1: 326)

Орго кандын Кулуска Манас тууралуу айтканы.
Алтайдан Манас чыкты – дейт, –
Адам жеңбес мыкты – дейт. (СО 3: 119)

С.Орозбаковдун варианты боюнча жарык көргөн бардык китептерде кездешкен Алтай топониминин Алтай тоо түрү 6-7-китебинде бир да жолу кездешпейт (Манас, 2014).

М.Мусулманкуловдун вариантында Алтай топоними Алмамбеттин окуясына байланыштуу сюжетте жыш кездешкенин көрүүгө болот. Мисалы Акеркечтин Алмамбетке айтканы:

Алтайда барып туулган,
Ак калпактуу кыргыздан
Арбагы журтка угулган.
Адашкандын барысы
Эр Манаска бурулган. (ММ: 301)

Алмамбеттин айтканы.
Алтайды чаптым талкалап,
Алты жүз жылкы Көкчөгө,

Айдап келдим чалкалап. (ММ: 322)

Ш. Рысмендеевдин вариантында да С.Орозбаковдун вариантындагыдай Жакыптын куулуп барган жери катары айтылат:

Жакыпты айдап алыптыр,
Алтай, Каңгай жерине,
Апарып аны таштаптыр. (ШР: 16)

Эпостун бул вариантында Алтайды калмактар жердегени тууралуу айтылганы төмөндө келтирилди.

Деп, ошентип калмактар,
Алтайда калың калмакка
Кабарды катуу салыптыр. (ШР: 31)

Манастын Нескара менен урушу.

Алтай тоого барыптыр,
Алтайдагы калмакта,
Жайсаңбай деген чоң байдын
Түп көтөрө жылкысын,
Айдап жолго салыптыр. (ШР: 36)

Айкожонун Манасты издеп Алтайга келген эпизоду да чагылдырылган.

Түркстанды аралап,
Алтайдын тоосун саралап,
Жетти Алтай жерине,
Кеңири калмак элине.
Сурамалап Манасты,
Айгожо келип калганы,
Арабдан элчи келди деп,
Арстан Манас баатырга,
Кароолчу кабар салганы. (ШР: 40)

Алтай деген аталышка караганда Алтай тоо түрүндө азыраак кездешкени жана Б.Сазановдун вариантында Алтай тоо сөз айкашы таптакыр кездешпегенин байкоого болот. Багыш манасчынын вариантында жер аты катары эмес, анын эпостогу поэтикалык функциясына көбүрөөк басым жасалганына күбө болдук:

Хан Коңурбай хан айтат,

Бети кара чоң калдай дагы айтат.

Сени түн боюнча жүрсүн – дейт.

Алтайдын башы көл менен,

Эртең шашке болгондо,

Урушуп жүзүн көрсүн – дейт.

Эртең эрте барбаса,

Алтайдын башы буруттан

Урушуп жүзүн көрбөсө,

Кызыталак Бороончу,

Көрүнбөсүн көзүмө. (БС: 285).

Жыйынтыктап айтканда "Манас" эпосундагы Алтай топоними түрдүү формада, түрдүү сюжеттик окуяларга байланыштуу кездешкенин көрүүгө болот. Талдоого алынган варианттардын бардыгында кездешет жана Жакыптын душмандан качып барып жердеп туруп калган жери, эпикалык душман калмактар жердеген жер экендиги айтылат. С.Орозбаковдун вариантында жыштыгы жогору болсо, Б.Сазановдун вариантында өтө аз санда кездешкенин көрүүгө болот. Башка варианттардан айырмаланып, Б.Сазановдун вариантында саптардагы маани жердин аталышына эмес, поэтикалык ыкма катары пайдаланылышына басым жасалат.

Бул топонимдин эпостогу колдонулушу дагы да тереңдетилип изилдөөнү талап кылат. Ар бир контексти өзүнчө каралып, типтештирилиши зарыл. "Манас" эпосундагы Алтай топоними туулган жер, жол (сапар), байлык, мал-мүлк, эл-жер мотивдерине, мекен, көч сыяктуу ж.б. сюжеттик окуяларга байланыштуу тереңдетилип изилдөөнү талап кылган топинимдердин катарына кирет. Океандай "Манас" эпосундагы Алтай жана башка топонимдерди изилдөөдө түзүлүп, басмага сунушталып жаткан "Манас" эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчүн пайдалануу ишти бир топ жеңилдетерине бул макаланы даярдоо процессинде күбө болдук. "Манас" эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I" аттуу эмгектин 7 китеби басмага сунушталып, анын 3 мкитеби жарыяланды, 1-китеби түрк тилине которулду.

Кыскартуулар:
СО – Сагымбай Орозбаков
ММ – Молдобасан Мусулманкулов
БС – Багыш Сазанов
ШР – Шапак Рысмендеев
ж.б. – жана башка

Адабияттар

КУЛАЛИЕВА К., АБАКИРОВ К. ж.б., (2019). *"Манас" эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I. 1-китеп.* Бишкек: КТМУ, 12-18-б.

МАНАС: Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 1-китеп, (1995). С.Орозбаковдун айтуусу боюнча. Б.: Кыргызстан.

МАНАС: Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 3-китеп, (1995). С.Орозбаковдун айтуусу боюнча. Б.: Кыргызстан.

«МАНАС»: Кыргыз элиин баатырдык эпосу. (2014). 6-китептин уландысы ж-а 7-китеп: Сагымбай Орозбак уулунун айтуусу б-ча академиялык бас. /Даярдаган С.Мусаев. Бишкек: Турар.
МАНАС. Баатырдык эпос. (2017). Б. Сазановдун варианты боюнча. Түз. З. Кулбаракова. – Б.: Бийиктик плюс.
МАНАС. Баатырдык эпос. (2017). М. Мусулманкуловдун варианты боюнча. Түз. Ж. Өмүралиева. – Б.: Бийиктик плюс.
МАНАС (2013). Ш. Рысмендеевдин варианты б-ча; Түз.: А. Жайнакова. Бишкек: Газета. KG.
МАНАС. Энциклопедия. (1995). Кыргыз энциклопедиясынын башкы редакциясы. 86-б.
МОЛЧАНОВА О. (1979). *Топонимический словарь горного Алтая*, Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства. 130-131-б.
Электрондук булактар:
YILDIZ Hüseyin (2017). "Altai/Altay Kelimesinin Etimolojisi Üzerine Notlar", *Dil Araştırmaları*, Bahar, 20: 187-201. https://app.trdizin. gov.tr/ makale/ TWpRMk16QTNOdz09/altai-altay-kelimesinin-etimolojisi-uzerine-notlar (э-байл. 20.02.2021).

"CODEX CUMANİCUS"DA ÇOXMƏNALI SÖZLƏR

Codex Cumanicus`ta çokanlamlı sözler

Polysemantic words in Codex Cumanicus

İmanyar KULİYEV[1]

Xülasə

Bu günə qədər gəlib çatan latın əlifbası ilə yazılmış ilk türk abidəsi "Codex Cumanicus", yəni "Kumanların kitabı" Azərbaycanda, demək olar ki, araşdırılmamışdır. XIII əsrin sonları – XIV əsrin ortalarında yazıldığı ehtimal olunan "Codex Cumanicus"un kuman leksikası kumanların mədəni-məişət həyatının bir çox sahələrinə dair lüğəti ehtiva edir. Bu lüğətin dil materiallarının müxtəlif aspektlərdən tədqiq olunması Azərbaycan türkologiyası və dilçiliyində aktuallıq kəsb edir.

Bu məqalədə "Codex Cumanicus"un dilində işlənən çoxmənalı sözlər araşdırılmışdır. Bildiyimiz kimi, çoxmənalılıq türk dillərinin lüğət tərkibinin ifadə imkanlarının genişlənməsində mühüm rol oynayan leksik prosesdir. Məqalədə "Codex Cumanicus"un kuman lüğətində işlənən çoxmənalı sözlərin nümunəsində kuman dilində məna şaxələnməsi, bir sözün yeni mənalar kəsb etməsi, xülasə çoxmənalılıq prosesi izah edilmişdir.

Açar sözlər: *Codex Cumanicus, kuman, çoxmənalı sözlər, məna*

Özet

Latin alfabesinde yazıya geçirilmiş ilk Türk eseri olan Codex Cumanicus, Azerbaycan'da neredeyse araştırılmamıştır. 13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyılın ortalarında yazıldığına inanılan Codex Cumanicus'un Kuman sözlüğü, Kumanların kültürel ve günlük yaşamının birçok yönüyle ilgili bir sözlük ve metinler içermektedir. Bu sözlüğün dil malzemelerinin farklı açılardan incelenmesi Azerbaycan Türkolojisi ve dilbiliminde büyük önem arzeder.

Bu makalede Codex Cumanicus'un dilinde kullanılan çokanlanmlı sözcükler incelenmektedir. Bilindiği gibi çokanlamlılık, Türk dillerinin söz varlığını zenginleşmesinde önemli rol üstlenen bir dil sürecidir. Makale, Codex Cumanicus'un Kuman sözlüğünde kullanılan çokanlamlı kelimeler örneğinde Kuman dilinde anlam çeşitlendirme sürecini, anlam daralması ve genişlenmesi sürecini, bir kelimenin yeni anlamlar kazanma sürecini, kısası, çokanlamlılık sürecini açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler*: Codex Cumanicus, kuman, çokanlamlı kelimeler, anlam*

Summary

Codex Cumanicus, which is the first Turkic work written in the Latin alphabet, is almost unexplored in Azerbaijan. The Cuman dictionary of the Codex Cumanicus, believed to have been written in the late 13th and mid-14th centuries, contains a dictionary and texts related to many aspects of the cultural and daily life of the Cumans. Examining the language materials of this dictionary from different perspectives is of great importance in Azerbaijani Turkology and linguistics.

This article examines the polysemous words used in the language of the Codex Cumanicus. As it is known, polysemy is a language process that plays an important role in enriching the vocabulary of Turkish languages. The article explains the process of meaning diversification, process of narrowing and expanding meaning, the process of gaining new meanings of a word, in short, the polysemy process in the Cuman language, in the example of polysemy words used in the Cuman dictionary of Codex Cumanicus.

Keywords*: Codex Cumanicus, kuman, polysemous words, meaning.*

XIII əsrin sonrları – XIV əsrin ortalarında yazıldığı ehtimal olunan "Codex Cumanicus"un kuman leksikası kumanların həm türk təfəkkürünə, həm də mədəni-məişət həyatının bir çox sahələrinə dair lüğəti ehtiva edir. Bu lüğətin kuman dili materialları kontekstində türk dillərinin lüğət

[1] AMEA, Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Türk dilləri şöbəsi, kiçik elmi işçi: imanyarquliyev@gmail.com

tərkibinin ifadə imkanlarının genişlənməsində mühüm rol oynayan çoxmənalılıq hadisəsinin araşdırılması dilin odövrkü mənzərəsinin ortaya qoyulması baxımından əhəmiyyətlidir.

Öncə çoxmənalılığın söz yaradıcılığında oynadığı rolu diqqətə çatdıraq. Çoxmənalılıq prosesində sözlər bir-biri ilə daxilən bağlı olur. Bu bağın möhkəmliyi və ya uzaqlığı sözün keçdiyi tarixi inkişaf yolundan asılıdır. Sözlərin bir-biri ilə daxilən bağlı olması, bir mənada ağacın qol-budağa şaxələnməsini xatırlatması məna çalarlığı termini ilə ifadə olunur. "Hər hansı sözün ilk mənasından əmələ gələn yeni mənalar onun məna çalarlığı adlanır. Bir məfhumun müxtəlif məna çalarlığını ifadə edən sözlərə çoxmənalı – polismenatik sözlər deyilir" (Cəfərov 2007: 16). Türk dillərində polisemiyaya dair bir sıra vacib məqamlar diqqəti cəlb edir:

1. Çoxmənalılıq proses etibarilə deyil, nəticə etibarilə sözlərin öz mövcudluğunu qoruması üsulu kimi də təzahür edir. Hülya Arslan Erol qeyd edir: "Təbii ki, zaman keçdikcə qədim əsas mənanın unudulması və kəlimənin törəmə mənaları ilə varlığını davam etdirməsi mümkündür" (Bax. Rüstemova 2014: 478). Çoxmənalılıq olmasaydı, bu gün türk dilləri bəlkə də, orta əsrlərə aid əsərlərini heç anlamazdı. Dilin leksikası yeni məfhumların və məna çalarlarının hamısını yeni fonetik qəliblərlə ifadə etsəydi, qədim dilimizdən çox az söz bugünə gəlib çatardı. Bu mənada əslində, söz çoxlu məna kəsb etməklə və ya məna genişlənməsi ilə özünün uzunömürlülüyün zəmanət altına almış olur.

2. Dildə sözyaratma prosesi bütün yeni məfhumların və anlamların yeni fonetik formada ifadə olunması demək deyildir. Bu mənada sözyaratma prosesi çoxmənalılıqdan bir addım geridən gəlir. Hər yeni məfhum öncə təfəkkürlə qavranılır. Təfəkkür də həmin məfhumu ifadə etmək üçün ilk növbədə həmin məfhumla oxşar cəhəti ifadə edən mövcud sözə müraciət edir. Yəni lüğət fondunda hazır və əlverişli "materiallar"dan istifadə etməyə çalışır, dolayısilə, dildəki sözlərin mənalarını genişləndirir. "İnsanlarda müşahidə, təhlil aparmaq qabiliyyəti, əşya və hadisələrin oxşar, fərqli xüsusiyyətlərini ayırmaq bacarığı nəticədə dilin inkişafına, çoxmənalığın yaranmasına şərait yaradır" (Xəlilov 2008:160-161).

3. "Çoxmənalı sözlər dillərin zəifliyini deyil, zənginliyini göstərir. Əslində lüğətin zənginliyi təkcə söz sayının çoxluğu ilə deyil, əksinə kəlmələrin məna genişliyi, müxtəlif məcazi mənalarda işlədilmə imkanlarının genişliyi ilə də ölçülür" (Ahanov 2008: 97)

4. Leksik yolla sözyaratma üsulunda omonimlərin meydana gəlməsi prosesi məhz çoxmənalılığın ikinci – son mərhələsi − məna qırılması dövrünün məntiqi nəticəsidir. Yəni eyni cür yazılıb, tamam fərqli mənalar kəsb edən omonimlərin bir qismi məhz polisemiya − əsas mənadan ayrılma və anlam bağını qırma nəticəsində meydana çıxır

Müasir türk dillərində olduğu kimi, elə kuman dilində də çoxmənalılığa daha çox isim və feillərdə rast gəlinir. Bunun da əsas səbəbi türk cümlə və fikir strukturunda ad və hərəkətin mərkəzi

anlayışlar olmasıdır. Aşağıda "Kodeks"in dil materialları kontekstində kuman dilində rast gəlinən çoxmənalı sözlər əsasən adlar və feillər üzrə verilmişdir.[2]

Adlar

Çoxmənalılıq prosesində ümumi isimlər xüsusi isimlərə nisbətən daha fəal iştirak edir. Çünki ümumi isimlər həmcins əşyaların və hadisələrin ümumi adını ifadə edir. Təbii ki, əşya və hadisələr arasında oxşar cəhətlər və funksiyalar, kəsişən xüsusiyyətlər olur, bunlar da çoxmənalılığın meydana gəlməsində mühüm rol oynayır. "Kodeks"də işlənən nümunələrə baxaq:

Qeyd edək ki, abidənin dilində çoxmənalılığı müəyyən edərkən üç əsas üsuldan sitifadə edilmişdir: 1. Məna müqayisəsi 2. Latınca və farsca qarşılıqlara əsaslanma 3. Cümlə konteksində ifadə edilən məna.

arı: 1. saf, təmiz (lat. *nitidus*, far. *pāk*; 39r/3). *Barçalardan artuk arı / səni tabubtur həm sili* "Hamıdan daha pak / Səni tapıbdır, həm də təmiz" (69r/14, dig. nüm. 62v/34-35, 63r/29). *Emdi mən arımən* "İndi mən təmizəm" (63r/29) 2. müqəddəs, qutsal. *Arı Lukas aytır* "Müqəddəs Lukas deyir" (61v/3) *Söz etiz bolup turur /arı kız Mariamdan* "Söz vücud libası geyindi / müqəddəs bakirə Məryəmdən (73r/6) və alman bölümün 31 digər nümunədə. *məc. tərk.* **arı alqışlı**: müqəddəs (lat. santus; 35v/9). Burada "saf, təmiz" sözünün latınca qarşılığı *nitidus*, farsca qarşılığı *pāk*, **arı alqışlı**: "müqəddəs" sözünün latınca qarşılığı isə "santus"dur. *Məc. tərk.* **arı tın**: müqəddəs ruh. *Ol boluşsun bizgə Ata daqı Oqul da qı Arı Tın!* "Ata, oğul və müqəddəs ruh bizə kömək etsin!" (61v/10-11).

aqır: ağır (çəkidə), yüngülün əksi (lat. *grauis, pondus*, far. *sanqī, sanq*; 51r/24). 2. məc. **aqır**: hörmət, etibar (lat. *honor*, far. *xormat*; 14v/6), **aqır kılı**: ağırtəbiətli (lat. *grauiter*, far. *pīsyār wā sanqīnī*; 31r/1). **Aqırla-:** hörmət etmək, ağırlamaq (14v/5).

ata: 1. ata (lat. *pater*, far. *piyār;* 49r/2). *Ol: atası soxranqandır* "O, yas tutan atasıdır" (60v/27-29); *Ataŋnı, anaŋnı hormatlaqıl* "Atana, anana hörmət et" (66v/4). 2. Tanrı. *Ave Maria, canıŋnı yarıttı Ata nurı* "Salam, Məryəm, canını nurlandırdı Ata nuru" (69r/7.) **Ata Teŋri**: *Ave, yarıxnıŋ Anası, kim tuvurur Ata Teŋri* "Salam, nurun anası ki doğmuşdur Ata Tanrı" (70v/19); *İnanırmən barçaqa erkli bir Ata Teŋriqə, kökni yerni, barça körünür körünməzni yarattı dey* "Göyü, yeri, bütün görünən görünməyəni yaradan, hər şeyə qadir yeganə Ata Tanrıya inanıram" (74v/1).

avuz: / **aqız** 1. Aqız "ağız" lat. qar. *os* (47v/21); "ağız və baş" *Ol ötəmiş, ötəmiş, / yıy(ı) köldə kışlamış. / Ol, itdir, avzun artına soxup uyur.* "O hər işini qurtarmış / Qoxumuş göldə qışlamış. / O itdir, başını arxasına soxub yatır" (60v/13); Dil. *Ave sen, kız, kim kollarıŋ, / avuzıŋ daqın saqınçıŋ / barça birgə kopsap turur, / ögünç tekşi berip turur.* "Salam, sən bakirə, ki əllərin / dilin və düşüncən / Hamısı birgə ilahi söyləməkdə / Yalnız öymədədir (71r/8).

2. "qapı, giriş" *Ak küymənin avzu yox. Ol, yumurtka* "Ağ çadırın ağzı yoxdur. O. yumurtadır" (60r/8); Avzum açsam, öpkəm körünir. /Ol: eşik açsa, ot körüngən-dir. "Ağzımı açsam,

[2] Nümunələr əsasən M.Arqunşah və Q.Günərin "Codex Cumanicus" kitabından (2015) götürülmüşdür.

qəzəbim görünür. / O, qapını açanda görünən atəşdir" (60v/21) Araşdırmalarda *öpkə* sözü "ciyər" mənasında verilmişdir (Güner 2016: 117). Bu tapmacada ağız açılanda fikir (hiss, qəzəb) görünməsi ilə qapı açılanda da evdəki ocaq (soba) görünməsi arasında bənzətmə ola bilər. Od-ocaqla öpkə-qəzəb arasında müəyyən paralellik görünür. Yəni: *Ağzımı açsam, qəzəbim görünür. – O, qapını açanda görünən atəşdir.*

ayak: 1. ayaq (lat. *pes,* far. *pāy*; 48v/18). 2. **töşəkniŋ ayaqı** "üstünə döşək sərilən miz" (52r/25). Latınca qarşılığı *tripodes* LDL-də üç ayaqlı miz mənasına gəlir (Latin Dictionary and Grammar Resources). Farsca qarşılığı *sepa* da "miz" deməkdir və müasir türk dilində *sehpa* şəklində elə eyni mənada işlənir. "Kodeks"in Türkiyə nəşrində bu mənada çevrilmişdir (Arqunşah, Güner 2015: 581). KLS-də "yatağın uc hissəsi" kimi tərcümə edilmişdir (Gronbech 1992: 195). V.Drimba "üstünə yataq dəsti qoyulan üçayaqlı alçaq masa" mənasını göstərmişdir (Drimba, 2006: 226). Nəticə etibarilə, bu söz səhpa, miz və ya çarpayı sözünün hələ qıpçaqcaya keçməsindən əvvəl bu mənaları bildirmişdir. Yəni burada çoxmənalılıqdan çox, omonimləşmə özünü göstərir.

baş: 1. baş (bədən nahiyəsi) (lat. *capud,* far. *sər;* 47v/7). 2. ilk, birinci (lat. *principium,* far. *āgāz;* 15r/14). 3. baş, başlanğıc, əvvəl. **ay başı:** ayın əvvəli (lat. *kalendas;* 36v/9). 4. "bir şeyin təpəsi, üstü, burnu, ucu" *ol xamış başıdır, uzun ağaç başında urquvul atlı kuş* (60r); **etik başı**: ayaqqabının ön hissəsi, burun hissəsi (lat. *auanpe,* far. *səri-mōza;* 43v/12).

bitik 1. "Dəftər". bitik – taftar (40v/5); "kitab". 30-cu vərəqin başında və sol tərəfində uyğur hərfləri ilə "kitab", "dəftər" mənalarında bitik sözü yazılmışdır. Bu həm də təsadüfi deyildir ki, feillər bəhsinin bitib, tematik bölgü əsasında adlar bəhsinin başladığı vərəqdə yazılmışdır. Üç dəftərdən ibarət olan "Kodeks"in ikinci dəftəri məhz bu vərəqdən başlayır. *Bitik* sözünün latınca qarşılığı *litera* sözü LDL-də "məktub, əlifba, ədəbiyyat, kitab, qeydlər" mənasına gəlir ki, bu sonuncu ticarət qeydərini, qaimə və hesabatları da ifadə edə bilərdi. 2. İncil – xristianların müqəddəs kitabı. *Yarlı miskin kişilər / yakşı bitik bilməslər / talaşman sözin inanırlar / örtlik tamukka tüşərlər yekniŋ tuzak(ı)na ilnirlər* "Yoxsul, miskin insanlar / (Müqəddəs) kitabı yaxşı bilməzlər / Nifaqçının sözünə inanarlar /Atəşli cəhənnəmə düşərlər / Şeytanın tələsinə düşürlər"; *Yesus Kristus Bitik tilinçə, tatarça kutkardaçı* (61v/24-25). Eyni məna genişlənməsini ərəb mənşəli *kitab - kitab əhli* sözlərində də görürük. Burada polisemiyanın yaranmasının səbəbi ki, funksiya oxşarlığını qeyd etmək olar.

boy 1. "vücud, bədən" lat. *corpus*, far. *tan* (48r/10). **2.** "adam, insan" lat. *persona*, far. *xas* (48v/29). *Boy bilə* "şəxsən" (32r).

burun 1. Burun, orqan *burın / burun* (47r, 62v) 2. Öncə, əvvəl, *kim anı burun saqışlasa* "Kim onu əvvəlcə düşünsə" (63r/20); ***Burun*** *kəldi körkli yegit kişi sən* ***burnuŋ*** *tumaladıŋ, yoldan kaçtıŋ* "Əvvəlcə yaraşıqlı cavan adam, sən burnunu tutub kənara çəkildin" (62v/16). Burada iki *burun* sözü fərqli mənalarda işlənib. Məlumdur ki, türk dillərində bədən üzvlərini polesemiyada işlənməsi hallarına çox rast gəlinir. Ola bilsin ki, *burun* sözü baş nahiyəsində ilk gözə çarpan orqan olduğuna görə çoxmənalı söz kimi çıxış etmişdir.

til "dil, orqan" (47v) 1. "Dil, kitab dili" *Yesus Kristus Bitik tilinçə, tatarça Kutkardaçı.* "İncil dilində Yesus Kristus, tatar dilinə xilaskar" (61v/25), 2. "Dil, danışıq, söz" Ave saa, kimniŋ tili / Meŋü sözdən bilik aldı / ançа çaklı kim friştələr / saa yetməyin taŋlarlar. "Salam sənə, kimin dili / Əbədi sözdən bilik aldı/ onun kimi ki mələklər/ sənə yetmədən sezərlər (69v/6-7). 3. "Toqqa, kəmər dili" *toqa tili* "toqqanın dili" (52r);

kat: 1. qat, təbəqə, mərtəbə. *eki katnıŋ arasında*; *bir kat; ekki kat.* 2. hüzur, yan, qat. *katında*: "hüzurunda" (lat. *aput, citra, intra,* far. *pēş,* 30r/7, 30r/19, 31r/22).

murdar 1. Murdar, iyrənc. *Andan soŋra bir kələpən kişi kəldi, astrı murdar sasıdı.* "Ondan sonra bir cüzzamlı gəldi, çox murdar qoxuyurdu" (62v/12-13). 2. pozğun, əxlaqsız (qadın) (lat. *meretrix*, far. *qaxba,* 45r/23).

oŋ 1. Sağ, sağ tərəf. *Ave, kimniŋ oŋ kolını tutturqanda Yaratkanı* 'Salam, kimin sağ əlini tutanda yaradan" (72r) 2. Doğru, gerçək, *ters sözlər oŋ sözləməz* "tərs söylər, doğru söyləməz" (81r/33) 3. əmin-amanlıq, salamatlıq, qurtuluş, *Asrovıŋ bizgə teyirgil, meŋülik oŋqa yetkirgil!* "Hifzini bizə lütf et / Əbədi səadətə çatdır!" (71r/3).

sili 1. "Təmiz saf" *barçalardan artuk arı səni tabubtur həm sili* (69r) 2. "Bakirə" *Sili oqlannıŋ kövüsi boldı Teŋriniŋ konuşı* "Bakirə qızın köksü oldu Tanrının məkanı" (76r).

sırt 1. Arxa, kürək *Sıyır sırtı, koy koŋaçı. Ol, (etik)* "Arxası sığır dərisi, O, (uzunboğaz) çəkmədir" (60v/20) 2. Təpə, təpənin çiyni, *kənsi yalbarmaxı bilə ol sırt üstündə ol yuqtı* "Və öz iztirabı, öz qorxusu, titrəyişi, öz yalvarışı ilə o təpənin üstündə oturdu (63v/13). A.Qarkavets *sırt* kəlməsini "dağ" kimi tərcümə edib və mötərizədə "Zeytun dağı" əlavəsini verib (Гаркавец 2015: 68).

taban 1. "Daban, ayağın arxa hissəsi" (lat. qar. *sola*, far. qarş. *nalça* 43v/6) **2.** "Ayaqqabı dabanı" (lat. qar. *sola pedis*, far. qarş. *kaf*, 48v/23).

tın 1. "Can, ruh" lat. *anima*, far. *can,* 48v/23; 2. *tın ata* "keşiş" (61r); *tın aş* "mənəvi qida" (70v) / *tın azıx* "mənəvi qida" (71r); *tın urux* "mənəvi övlad" *Ave, kim tın uruχlarıŋ muxtaç devül bu dünyəniŋ ötməkinə* "Salam ki mənəvi övladların möhtac deyil bu dünyanın çörəyinə," (70v/7-8); *tın yer* "xam torpaq" (81v).

tüb: 1. dib, bünövrə, alt (lat. *fondus, fondamentum*, far. *noğōl, bunyāt,* 40r/1, 51r/2). **tübində**: dibində, bünövrəsində (lat. *inferius, suptus*, far. *ba zēr, zēr,* 31r/23, 32v13) 2. ağacın, bitkinin kökü (lat. *radis*, far. *bun,* 44v/30, 53r/17).

üz / yüz. 1. Üz, sima. *Yüz yarkınında yaşırqıl!* "Üz nurunda gizlə" (70r/18) 2. "ayağın üstü" *ayak üzi:* ayağın üst nahiyəsi (lat. *gradis pedis,* far. *puşti-pāy*; 48v/19).

yaman 1. pis, yaman. *Yaman salqun* "pis hava" (65v) 2. günah, xəta. *Oş ol rahimiŋə körə yamanımızını keçirgil!* "O mərhəmətinlə günahımızı bağışla" (72v).

yarıx 1. "işıq, aydın, parlaq" (lat. *lumen*, far. *nūr*, *rōşan,* 15v/16); "aydın, bərraq" (lat. *clarus*, far. *rōşā,* 39r/23). ***yarıx hava***: işıqlı hava (lat. *claritas*, far. *rōşanī,* 37r/20). 2. işıq, nur, aydınlıq. *Ave,*

kız, kimniŋ kertəgi kündey yarıxtır həm isi: "Salam, bakirə, kimin gərdəyi / Günəş kimi parlaq və istidir" (69v/9-10) 3. İsa peyğəmbər. *Yarıx yarıxtan çın Teŋri çın Teŋridən* "Nurdan nur, həqiqi Tanrıdan həqiqi Tanrı olan" (74v/5). **yarıx etərmən:** işıqlandıraram (lat. *illumino*, far. *nūr mēdārəm,* 15v/15). **yeŋül** 1. "Xəfif, yüngül" lat. *leuis*, far. *sabuk* (31r/28) 2. "Təvazökar, sadə" *yeŋül köŋül bilə* lat. *leuiter* "təvazökarcasına" (31r27).

yol: 1. yol (lat. *caminum, via*, far. *rāh, rā,* 8r/2, 28v/13, 39v/9, 39v/10) **yolqa yürdüm:** yola çıxdım, yola tərəf getdim (lat. *caminui*, far. *ba rāh raftəm,* 7v/24, dig. nüm. 7v/23, 8r/1). 2. küçə (lat. *carabius*, far. *kūça,* 40r/13).

yuŋ: 1. yun (lat. *lana*, far. *paşm,* 46r/23). 2. tük, quş tükü, quş qanadı (lat. *pluma*, far. *par,* 46r/30). *ügü yuŋı*; 3. saç (lat. *pillus*, far. *mūy,* 22r/3). "Kodeks"də *tüklü* sözü var (37v/19). Ancaq ayrıca *tük* sözü verilməmişdir.

Feillər

ayt- 1. demək. *ayttum* "dedim" far. qar. *güftəm* (10r). 2. Etiraf etmək. *yazuk aytmak* "günahını etiraf etmək" (35v). 3. Düşünmək, qərar vermək. *Köŋül içində aytmak* "bir şey haqqında düşünmək, qərar vemək, ürəyində qərar vermək" (12v).

buz- 1. Pozmaq, məhv etmək. *yazuxnı buza durur arı (kız Mariamdan)* "Günahı məhv etməkdədir müqəddəs bakirə Məryəmdən" (73r/9) 2. Dağıtmaq, *tamu kabakını buzup tutqunlarnı sən kutkardıŋ* "Cəhənnəm qapısını qırıb Məhbusları sən qurtardın" (72r/15-16).

izdə-: 1. axtarmaq. **izdərmən:** isinərəm, qızışaram (lat. *inquiro,* far. *mēcūrəm,* 15v/20). 2. soruşmaq. **izdərmən:** soruşaram (lat. *quero,* far. *metalabəm,* 22v/6).

koy-: 1. buraxmaq, qoymaq. **koyarmən:** buraxaram, qoyaram (lat. *pono,* far. *mēnehəm,* 22r/13) **2.** bağışlamaq, sərbəst buraxmaq. **koyarmən:** bağışlayaram, sərbəst buraxaram (lat. *dimito,* far. *mēheləm,* 9r/13). **koygan kişi:** bağışlayan adam (lat. *dimitens,* far. *mēhelən*də, 9r/16). **3.** ayrılmaq. **koyarmən:** ayrılaram (lat. *relinquo,* far. *mēheləm,* 23r/10).

key 1. key-: geyinmək. **keyərmən**: geyərəm (lat. *induo,* far. *mēpūşəm,* 15v/7 və s.). **2. Xəlq olunmaq, sözün, ilahi əmrin insanı yaratması.** ***ten key-:*** Ave, kim bolmışsən aar /Ana, kim teŋridən tuvar / Sözley; alay bizgə teydi, / ten keyinip, teŋri Sözi. "Salam, ki olmuşsan ona / Ana, ki tanrıdan doğulan söz kimi, bizə elə gəldi / vücud geyinib, tanrı sözü" (71r/15-16); **etiz key-** *Köknin nurı etiz keydi* "Göyün nuru vücuda gəldi" (76r/14).

sox- 1. Soxmaq, qoymaq *Ol, itdir, avzun artına soxup uyur.* (60v) 2. damar atmaq, *damar soxar* "damar atar" (58r) 3. sıxmaq, qısmaq (82v) 4. vurmaq, döymək (80v).

tur- 1. Bir yerdə dayanmaq (27r) *Xristus turur Atasınıŋ sa kolında* "Xristos *Rəbbin sağ tərəfində dayanıb" (61v/18)* 2. Ayağa qalxmaq (26v) 3. Olmaq. *Tək turmak* "səssiz dayanmaq", *uyaq turmak* "oyaq dayanmaq" (29v) 4. Yaşamaq, məskunlaşmaq. *Sionda biz kim turalım, / ögünç ırın saa aytalım* "Sionda biz ki yaşayaq / Öygü nəğməsini sənə söyləyək" (69r/17-18) s.

tut-: 1. tutmaq, yaxalamaq. **tutarmən**: tutaram, yaxalayaram (lat. *capio,* far. *mēgīrəm,* 7r/1, dig. nüm. 7r/2, 3).

2. qorumaq. **kəndimə tutarmən**: qoruyaram (lat. *retineo,* far. *wā pas mēgīrəm,* 23v/9, dig. nüm. 23v/10, 11).

3. toxunmaq. **tutkıl**: Toxun! (lat. *tange,* far. *lams kun,* 27v/4).

4. bir şeyə adət eləmək, əməl etmək. **törə tuttum**: bir şeyə adət elədim (lat. *vssus fuj,* far. *xōgarī kərdəm,* 29r/19). **oruç tut-:** oruc tutmaq. **oruç tuttum**: oruc tutdum (lat. *ieunauj,* far. *orōza dāştəm,* 15r/8, dig. nüm. 15r/7, 9).

ündə-: 1. çağırmaq, səslənmək. **ündədim**: çağırdım, səslədim (lat. *vocauj*, far. *xōndəm,* 29r/6, dig. nüm. 29r/5, 7). 2. dəvət etmək. **toyqa ündədüm**: siyafətə dəvət etdim (lat. *conu i tauj*, far. *mehmānī kərdəm,* 8v/5, dig. nüm. 8v/6). **aşka ündərmən:** ziyafətə dəvət edərəm (lat. *conuyto*, far. *mehmānī mēkunəm,*8v/4).

yaraş-: 1. yaxşı yola getmək. **yaraşırmən**: yola gedərəm (lat. *concordo*, far. *sāzgārī mēkunəm*, 5v/6, dig. nüm. 5v/7, 8). **2**. uyğun olmaq, uyğunlaşmaq. **yaraşur**: uyğun gəlir (lat. *decet*, far. *lāeq əst*, 9r/21, dig. nüm. 9r/22). 3. razı olmaq, məmnun olmaq. **yaraşurmən**: razı olaram, məmnun qalaram (lat. *placeo*, far. *rāzī əm*, 21r/5, dig. nüm. 21r/6, 8).

yürü- 1. gəzmək dolaşmaq *artınça yürüdüm* "ardınca getdim" (26r) 2. Dənizdə qayıq və s üzmək teŋizdə yürüdüm dənizdə üzdüm, getdim (18v);

Nəticə

Çoxmənalılıqla bağlı nümunələrdən də göründüyü kimi oğuz dillərindən olan Azərbaycan türkcəsində eyni istiqamətlər bu gün özünü göstərir. Adlarda çoxmənalılıq daha çox gözə çarpır, xüsusilə də tərcümə və tapmacalarda, yəni nəzmlə olan mətnlərdə məcazlaşmaya dair nümunələrə çox rast gəlinir. Kodeksin italyan bölümündə əsas məna bildirən bir söz bəzən alman bölümündə dini nəğmələrdə məcazi mənada işlədilir. Nümunələrdən gəldiyimiz nəticələr aşağıdakılardır:

1. Müasir türk dillərində olduğu kimi, kuman dilində də bədən üzvləri bildirən sözlər polisemantik prosesdə fəaldır. Bu da insan ən çox ündiyyətdə olduğu həmnövünün zahiri xüsusiyyətləri ilə ətraf aləmdə və təbiətdə eyniləşdirmə aparmaq cəhdinin nəticəsi kimi özünü göstərir.

2. Polismenatik prosesin gedişatını, məna şəxələnməsi və genişlənməsini üzə çıxarmaqda bəsit lüğətdən – yəni sözlərin nümunəsiz sadalanmasından daha çox, mətnlər əsas rol oynayır.

3. Adlara dair nümunələrin bir çoxu ya olduğu kimi, ya da kiçik fərqlərlə Azərbaycan türkcəsində bu gün də qalır. Ancaq feillərin çoxmənalalığında bunu demək çətindir. Bu da ehtimal ki, adlara dair məfhumların və ümumiyyətlə ad təfəkkürünün o dövrdə artıq formalaşdığını göstərir. Yəni bugünkü dilimizdən kuman dilinin polisemantikasına baxanda feillər arasında oxşarlıq çox azdır, adlar arasında isə əksində ortaq cəhətlər çoxdur. Bunu adların və ad məfhumunun türk

dillərində oxşar və ortaq olması, feillərin daha spesifik (dil qrupu, regional və s.) olması ilə əsaslandırmaq mümkündür.

İxtisarlar:

LDL − http://www.latin-dictionary.net
far. − farsca
qar. − qarşılığı
lat. – latınca

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

AHANOV K. (2008). *Dil Biliminin Esasları,* Aktaran Murat Ceritoğlu, TDK Yay., Ankara.
ARGUNŞAH M. GÜNER G. (2015). *Codex Cumanicus*, İstanbul: Kesit Yayınları.
DRIMBA V. (2000). *Codex Comanicus. Edition diplomatique avec facsimiles*, Bucarest: Editura Enciclopedica.
ГАРКАВЕЦ А. (2015). *Codex Cumanicus,* Алматы: Баур.
GRÖNBECH K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü,* / çev. K. Aytaç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
GÜNER G. (2016). *Kuman Bilmeceleri Üzerine Notlar*. Kesit Yayınları, 168 s.
Latin Dictionary and Grammar Resources / http://www.latin-dictionary.net
XƏLİLOV B. (2008). Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası, Bakı: Nurlan nəşriyyatı.
RÜSTEMOVA E. (2014). *Kıpçak Türkçesinden Kırım Tatarcasına Anlam Değişmeleri, Yüksek lisans tezi*. Isparta.

YUNUS EMRO SHE`RIYATI

Dilrabo KUVVATOVA[1]

Annotastıya

Mutafakkir shoir Alisher Navoiy asarlari bugungi kunda nafaqat turkiy, balki dunyo adabiyotining oltin sahifasini tashkil etishi ayni haqiqatdir. Turk mumtoz she`riyatining ulkan namoyandasi Yunus Emro she`riyati ham shunday ulkan siymorlar qatorida turadi. Uning asarlari ko`p asrlik turkiy xalqlar adabiyotiga ijodiy ta`sir ko`rsatgan, badiiy sarchashma vazifasini o`tagan. Fuod Ko`pruli, Burhon Tuproq, Abdulboqiy Gulpinarli, Sabohiddin Ayyub o`g`li, Mijgon Chumbur, Mehmet Bayroqdor, Ahmad Qabaqli singari turk olimlari tomonidan ulug` shoir ijodi keng tadqiq etilganligi ma`lum. Yunus Emro asarlarida tasavvufiy mazmun yetakchilik qiladi. Xususan, uning ishqiy lirikasida bu xususiyat yaqqol ko`zga tashlanadi. Shu jihatdan o`zbek adabiyotshunosi Ibrohim Haqqulov shoir she`rlarida Ahmad Yassaviy an`analari davom etganligini ta`kidlaydi. Bu, ayniqsa, shoirning hikmatga yo`g`rilgan va barmoq vaznida bitilgan satrlarida kuzatiladi. Uning she`rlari taniqli o`zbek shoiri Xurshid Davron tarjimasida milliy tilimizda jarangladi. Xususan, uning ishqiy lirikasi tasavvufiy va dunyoviy mazmun bilan yo`g`rilgan. Maqolada Yunus Emroning Xurshid Davron tomonidan o`zbek tiliga o`girilgan she`rlari o`rganilgan. Bunda ulug` shoir she`larining mavzular olami, obrazlari, tuzilishi, vazn xususiyatlari, badiiy tiliga xos xususiyatlar tekshirilgan. "Qirq oshiq daftari"ga kiritilgan "Dunyosan", "Toshding yana, dalli ko`nglim…", "Bulbul, hey…", "Ishq", "Manga san keraksan", "Ishq nayladi", "Keldim" singari she`rlari badiiy-kompozitsion jihatdan tahlil etilgan. Ulardagi umrboqiy mazmun, quyma satrlarda yashiringan hayotiy va tasavvufiy ma`nolar, aruz jozibasi, barmoq vazniga xos ohangdorlik singari jihatlarga e`tibor qaratilgan. Shu bilan birga Yunus Emro ishqiy lirikasi o`zbek she`riyatiga ko`rsatgan hayotbaxsh ta`siri, mumtoz mazmun qatlarida yotgan o`lmas g`oyalar she`riy parchalar misolida dalillangan.

***Kalit so`zlar:*** *Yunus Emro, tasavvufiy mazmun, Yassaviy, aruz, barmoq, ishqiy lirika, an`anaviylik, she`riy tarjima, vazn, badiiy til.*

[1] Prof. Dr. (DSc) Buhara Devlet Üniversitesi. (BuxDU) f.f.d. dilrabo68@mail.ru

BALKAN'DAKİ DİLLERİNDE "BALKANİK TURKİZMALAR"

Lindita XHANARİ LATİFİ[1]

Özet

Balkan dilleri üzerinde gerçekler nasıl? Birbirinden farklı olan bu diller bir noktada birleşirler: Osmanlı Türkçesinden bu dillere giren binlerce sőzcükler bulunuyor, ve bunun yanında halklarımızın beraber kullandığı ve Osmanlı Türkçesinin bu halklara on binlerce deyim ve milli kültürünün ifadeleridir. Balkan dilleri yaşayan canlı bir laburatuvardır, üzerinde sonsusca araştırma ve çalışma yapılabilir; Balkan, Türkiye ve hatta Avrupa için tarihi değerleri olan sonuçlar ortaya çıkabilir.

Türkçe, Balkan dillerinin sözlüklerinin zenginleşmesinde beş yüzyıl boyunca en önemli kaynaklarından birisi olmuştur. Bölgedeki coğrafi uzaklıkların olmaması, komşuluk ilişkileri ve çeşitli kültürel alışverişleri de kolay hale getirmiştir. Yerine göre az yerine göre de fazla olan Balkan dillerinin ilişkileri mevcut olmuştur. Bu dillerdeki etkisi yerel kalmıştır ve sadece sınır şivelerle sınırlandırılmıştır. Bu etkilerinden farklı türkçe alıntıları Balkan dillerinde o kadar simetrik bir şekilde yayanılmıştır ki, bunların büyük bir çoğunluğu "balkanik turkizmalar" olarak da belirlenebilir.

Bu çalışmanın temel amacı Balkan dillerindeki (Arnavutça, Boşnakça, Bulgarca, Hırvatça, Makedonca, Romence, Sırpça ve Yunanca) ortak turkizmaların belirlenmesidir. Balkanlardaki mevcut bütün dillerin kelime hazinesinde çok sayıda turkizmalar bulunmaktadır. Bu turkizmaların belirlenmesi uzun yıllardır birçok dilbilimciye çalışma konusu olmuştur. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Turkizmalar sadece Türkçe ile karşılaştırılarak çalışılmış, hiçbir zaman Balkan dillerinin ortak bir unsuru olarak ele alınmamıştır. Türkçe, Balkan dilleri arasındaki ilişkiyi doğrudan kurmamakta; ancak bir "üst dil" olarak bu ilişkiyi güçlendirmektedir. Balkan dillerindeki Türkçe alıntılarınn ortak korpusunun hazırlanmamızın sebebi de buydu.

Yukarıda bahsettiklerimize dayanarak bu sorular doğal bir şekilde ortaya çıkıyor:

1)Balkan dillerindeki bu alıntılar hangi ölçüde kabul edildi, benimsendi ve hangi ölçüde işlendi?

2)Türkçe alıntılarının ortak bir fonu bulunmakta mıdır?

3)Bu fonun özellikleri nedir?

4)Ortak Balkan fonu hangi sözcük alanları kapsamaktadır?

5)Türkçenin yapım ekleri Balkan dillerine nasıl uyum sağlamıştır?

6) Bir dilden başka dile aktarılan bu alıntıların oranı nedir ve bütün Balkan dillerinde aynı şekilde asırlara dayandılar mı?

Bütün bu soruların cevaplarını vermeye çalışacağız.

[1] Prof. Arnavutluk Tiran Üniversitesi, Tarih- Filoloji Fakültesi. lindalatifi@yahoo.com

TÜRK DÜNYASI'NIN TARİHSEL BİR BİLEŞENİ OLARAK ESKİ VE ORTAÇAĞ KAFKASYASI

The Ancıent And Medıeval Caucasus as a Hıstorıcal Component of The Turkic World

Elvira LATİFOVA[1]

Özet

Asya ve Avrupa'nın kesişme noktasında bulunan çokuluslu ve çokmilliyetli Kafkasya bölgesi, eski çağlardan beri Türk coğrafyasının önemli bir parçası olmuştur, Milat öncesi tarihlerde Orta Asya'dan ve Altay'dan Anadolu'ya göç eden çeşitli Türk boyları için arka cephe rolünü oynamıştır.

Türk kavimlerinin tarihsel göçleri başlıca olarak dört aşamada gerçekleşmiştir: M.Ö. 7. yüzyılda Kimmer-İskit göçleri, milattan sonraki ilk yüzyıllarında Hunlar, Bulgarlar, Sabirler, Hazarlar gibi Türk kavimlerinin göçleri, 11.-12. yüzyıllarda Oğuz-Kıpçak göçleri ve Moğol istilaları sırasında 13.-14. yüzyıllarda gerçekleşen Türk göçleri. Tüm bu göçlerin izlerine, Kafkasya bölgesinde ve özellikle çağdaş Azerbaycan Cumhuriyeti topraklarında tesadüf edilmektedir. Söz konusu izlerin somut belirtisi olan yer adları yerel lehçelere ve ağızlara yansımıştır. Bölgedeki Türk toponimisi, ağız ve şiveleri, Türk dünyasının dili, tarihi üzre önemli ortaçağ kaynakları olan "Kitab-ı Dede Korkut" destanı ve Mahmut Kaşgarlının "Divanu Lugat-it-Turk" eserindeki bilgiler ile terim ve ifadelerle benzerlik arz eder.

13.-14. yüzyıllarda yaşamış ve yaratmış Türk dünyasının büyük şairi ve ozanı Yunus Emre'nin muhtemel mezarlarından birinin Azerbaycan'ın Gah bölgesindeki Oncalı köyünde bulunması hiç de tesadüfi değildir. Bilindiği üzere, Batı Anadolu'nun birkaç yöresinde Yunus Emre adını taşıyan ve onunla ilişkilendirilen makamlar vardır. Bu da çok önemli husustur ki, Batı Anadolu'daki makamlardan farklı olarak, Yunus Emre burada mürşidi Şeyh Taptuk'la beraber defnedilmiştir. Bu türbe, günümüze kadar yerel halk ve komşu bölgelerin ahalisi tarafından büyük saygıyla ziyaret edilen ve kurbanlıklar kesilen yer olarak bilinmektedir. Azerbaycan'a resmi bir ziyarette bulunan Türkiye Cumhuriyeti yetkililerinin de zaman zaman bu türbeyi ziyaret edip çiçek bıraktıkları belirtilmelidir.

Kafkasya'nın söz konusu bölgeleri üzerinde yaptığımız araştırmalar eski Türklere ait çok zengin lengüistik ve toponomik verileri ortaya çıkarmaya imkân vermiştir. Bu ise bir daha Kafkasya'nın, Anadolu'ya hareket eden Türk boyları için uzun tarihi dönem boyunca arka cephe rolünü oynaması gerçeğini ispatlamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Kafkasya, Yunus Emre, Gah, Türk boyları*

Abstract

The multinational Caucasus region, located at the crossroads of Asia and Europe, has been an important part of Turkic geography since ancient times, playing the role of the back front for various Turkic tribes who migrated from Central Asia and Altai to Anatolia in pre-Christian times.

The historical migrations of the Turkic tribes took place mainly in four stages: Cimmerian-Scythian migrations in the 7th century BC, migrations of Turkic tribes such as Huns, Bulgars, Sabirs, Khazars in the first centuries after Christ, During the Oghuz-Kipchak migrations in 11th-12th centuries and Mongol invasions in the 13th-14th centuries. Traces of all these migrations can be found in the Caucasus region and especially in the territory of the modern Azerbaijan Republic. Place names, which are concrete indications of these traces, are reflected in local dialects. The Turkic toponyms, dialects and accents in the region, the language of the Turkic world, the historically important medieval sources "Kitab-ı Dede Korkut" epic and the information in the "Divanu Lugat-it-Turk" of Mahmut Kaşgarlı are similar to terms and expressions.

It is not a coincidence that one of the possible graves of Yunus Emre, the great poet and bard of the Turkic world who lived and created centuries ago, is found in the village of Oncalı in the Gah region of Azerbaijan. As it is known, there are maqams bearing the name of Yunus Emre and associated with him in several regions of Western Anatolia. This is also a very important issue that, unlike the authorities in Western Anatolia, Yunus Emre was buried here with his mentor, Sheikh Taptuk. It should be noted that the officials of the Republic of Turkey, who made an official visit to Azerbaijan, also visited this tomb from time to time and left flowers.

[1] Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi, Tarih fakultesi, Eski ve Ortaçağ bölümü. Bakü, Azerbaycan, eletifova@mail.ru, ORCID No: 0000-0002-4218-6224

Our research on the aforementioned regions of the Caucasus has enabled us to reveal very rich linguistic and toponomic data belonging to ancient Turks. This proves once again the fact that the Caucasus played the role of the rear front for the Turkic tribes moving to Anatolia throughout the long historical period.
***Key words**: Caucasus, Yunus Emre, Gakh, Turkic tribes.*

Giriş

Kafkasya toprakları genel Türk tarihinin öğrenilmesi açısından vazgeçilmez hazine olarak kabul edilebilir. Kafkasya'daki Türk toponimik terimler ise en eski Türk tarihi katmanlarının ortaya çıkarılması için son derece önemlidir.

Kafkasya topraklarında daha milattan önce buralara yerleşmiş Skif, Kimmer ve Sak boyları ile bağlı olan toponimler korunmuştur. Kafkasya'ya kadim Türklerin etnik akımları hem iki temel dağ geçidi-Derbent ve Deryal, hem de Büyük Kafkas dağlarının diğer geçitleri aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Erken ortaçağda Türk boyları Kafkasya'da artık lider konuma yükselmişlerdir. XI. yüzyıldaki Selçuklu akınları sonucunda ise Oğuz-Türk boyları Güney Kafkasya'nın tamamında temel etnik ve siyasi güce dönüşmüştür. Bu dönemden itibaren ortaçağ ve yeni dönem boyunca Türkçe, çokuluslu Kafkasya halkları arasında temel iletişim aracına dönüşmüştür.

1. İlk Türk Boylarının ve Türk Toponimlerinin Kafkasya'da Yayılması.

Kadim ve Ortaçağ kaynaklarında Kafkasya'da çok sayıda Türk boylarının –Kimmerlerin, İskitlerin, Sakların, Hazarların, Kıpçakların yaşadıkları kaydedilmektedir. Kafkasya, Anadolu'ya, Asya'dan Avrupa'ya geçen Türk boyları için de uzun tarihi bir dönem boyunca arka cephe rolünü oynamıştır. Atilla ve Asparuh Han, Avrupa seferlerini buradan geçerek gerçekleştirmişlerdir. Erken dönem kaynakları Türk halklarının Kafkasya'da kadim köklere sahip olduklarını ispatlamaktadır. Bilindiği gibi Türk boylarının Kafkasya'ya kitlesel akını birkaç aşamada gerçekleşmiştir.

Birinci aşama Kimmer-Skif-Sak boyları ile bağlantılı olmuştur. Kafkasya bölgesinde, o cümleden Azerbaycan'da, milattan önce VII. yüzyıldan itibaren bu topraklarda meskunlaşmış Skif-Kimmer-Sak boyları ile ilgili olan toponimler korunmuştur. Bu toponimlerle ilgili yapılacak bir araştırma ilginç gerçekleri ortaya çıkarabilir. Kimmerlerle bağlantılı toponimler, Azerbaycan'ın Zakatala ilinin Kımır ve Kımırlı, Kazak ilinin Kemerli ve Gemerli köylerinin isimlerine yansımıştır. Azerbaycan'da Şeki, Zakatala şehirlerinin ve Sakan yerleşim biriminin isimleri ise Sak boyları ile bağlantılıdır. Ortaçağ kaynaklarında Kür ve Aras nehirleri arasındaki topraklar "Balasakan" (kadim Türk dillerinde "bala" "düzlük" anlamına gelmekteydi), yani Sak Düzlüğü olarak isimlendirilmekteydi. Büyük Kafkas dağlarında, Samur nehri havzasında yerleşen kadim Sahur köyünün ismi de Saklarla ilişkilendirilebilir: "sak-hur" ("hur" kelimesi komşu halkların dilinde "köy" anlamına gelmekteydi-E. L.). Şunu da kaydedelim ki, Sahurlar bu köyü "Sah" olarak isimlendirmekteydiler. Sahur ise bu köye komşu halklar tarafından verilen isimdir (yani "sak(h)lar köyü" –E. L.) (Latifova 1999: 28). Azerbaycan'ın Gah ilinin yakınlığında XIX. yüzyılın ikinci

yarısına kadar "Sakan" isimli yerleşim biriminin varlığını dikkate alacak olsak, yukarıdaki mülahaza gerçek kabul edilebilir (GİA Azerbaydjanskoy Respubliki 1868: 1,7).

Ayrıca, bilindiği gibi Azerbaycan'ın kuzey-batı bölgesinde Saklarla bağlantılı birtakım yer isimleriyle karşılaşılmaktadır: Şeki, Zakatala vs.

Kafkasya'ya o cümleden de Azerbaycan'a yapılan ikinci büyük Türk akını, binyılımızın başlarına denk gelmekte ve bu akın Hun, Bulgar, Sabir, Hazar vs. Türk boylarının ismi ile ilişkilidir.

Halkların Büyük Göçü döneminde Altay ve Çin sınırlarından hareket eden Hun, Avar ve diğer Türk boyları da Kafkasya'dan geçerek Avrupa'ya yüz tutmuşlardır. Kaynaklarda 395 yılında Tunay kıyılarından Güney Kafkasya'ya gelen, oradan da Ön Asya'ya hareket eden Hun boylarının en büyük akını ile ilgili çok sayıda bilgi bulunmaktadır (Djafarov 1993: 36). Hunların bu dönemde Kafkasya'da yerleşen bir kısmı, sonralar bölgenin siyasi olaylarında önemli rol oynamaya başlamıştır. Hunlar Azerbaycan'a Kuşanlar ismi ile gelmişlerdir. Bu isim onların tapındıkları 5 kutsal totemden biri olan kuşla ilgilidir (Veliyev 1921: 31). Kuşan Hunlarının Azerbaycan'ın Gah ilinin Ilısu köyüne yerleştiklerine, burada korunan "Kuş uşağı" veya "Kuşlar" soy ismi de delalet etmektedir (Latifova 1999a: 30; 1999b: 35). Ayrıca Kuşanlarla ilişkili yer isimleriyle Azerbaycan'ın Ağdaş, Gabele, Kürdemir, Şamahı, Guba ve Kazak illerinde de karşılaşılmaktadır (Azerbaydjanskaya SSR. 1979:). Azerbaycan'ın kuzey-batı bölgesini Kuzey Kafkasya'ya bağlayan dağ geçidinin "Hun beli " olarak isimlendirilmesi ve bu toponimin Hun boylarının ismini taşıması, ikinci akın sırasında bu boyların Azerbayan'ın kuzey-batısında yerleştiğini ispatlamaktadır.

Böylece, kadim dönemde Kuzey Kafkasya'dan Güney Kafkasya'ya akın gerçekleştiren Kimmerler, İskitler, Saklar, Hunlar, Avarlar vb., Derbent ve Deryal geçitleri ile birlikte Hun beli aracılığıyla da Azerbaycan topraklarına yayılmışlardır.

2. Ortaçağda Doğu Kafkasya'da Yayılmış Türk Toponimik Terimleri

Kafkasya'nın Arap Hilafetine katılmasından sonra, bu bölgede Arapçanın resmi dile dönüşmesine rağmen iletişim aracı olarak Türkçenin rolü gelişmekteydi. Öte yandan İslam dininin kabul edilmesiyle dini ortaklığın yaranması, Kafkasya'nın Türk ve gayr-ı Türk halkları arasında akrabalık ilişkilerinin genişlenmesine, kaynayıp-karışma sürecinin daha da derinleşmesine neden oldu.

IX. yüzyılın ortalarında Hilafetin çöküşü sonucunda Güney Kafkasya'da-Azerbaycan'da başlanan siyasi uyanış-bağımsız Azerbaycan devletlerinin ortaya çıkması, ülkenin Türk ve Türk olmayan halkının ortak Türk-İslam cephesinde birleşerek yabancı işgalcilere karşı özgürlük mücadelesi vermesi, tek Azeri-Türk halkının ve dilin teşekkülünü hızlandırdı. VII-X. yüzyıllarda Türk dilinin yalnız Kafkasya'da değil aynı şekilde Demirkapı Derbent'ten Diyarbakır sınırlarına, Hazar'dan Karadeniz kıyılarındaki Trabzon ve Abhaz eline kadar geniş bir şekilde yayılmasında, Azerbaycan sözlü halk edebiyatının şaheseri olan "Kitab-ı Dede Korkut" destanlarının önemli rolü

olmuştur (Mahmudov 1996:80). Türkçe bu büyük bölgede kudretli bir iletişim aracına dönüşmüştü.

Erken ortaçağda Türk boyları Kafkasya'da artık lider konuma yükselmişlerdir. Onların yayıldıkları bölge de önemli ölçüde genişlemişti. Bu düşüncemizi onaylamak için yalnız Azerbaycan'ın kuzey-batısında günümüze kadar muhafaza edilen erken ortaçağa ait Türk yer isimlerini zikretmek yeterlidir. Örneğin, Azerbaycan'ın kuzey-batısında yerleşen Gah ili topraklarında Türk boyları ile ilişkili aşağıdaki yer isimleri de mevcuttur:

Kıpçak, Oncalı, Tangıt, Garadolag, Bucag vs. Ayrıca bölgemizde M. Kaşgarlı'nın ünlü "Divanü Lügati't-Türk" eserinde zikredilen Oğuz boyunun 22 kolundan biri, aynı zamanda en önemlisi ve birincisi sayılan "Kınık" boyu ile ilgili yer ve soy isimleri halen durmaktadır: Kanık nehri, Şeki ilindeki Baş ve Aşağı Göynük köyleri, Ilısu'daki Konuk dağı ve Kanıklar soyu, Sarıbaş'taki Göynük oba mahallesi (Kaşgarlı 1985: 373). Şunuda kaydetmek gerektir ki, Kafkasya'daki türk toponimlerinin bazılarının aynısını Türkıye Cumhuriyeti arazisin'de de bulmak mümkündür: Bolu'dakı Göynük ve Amasya'daki Göynücek (Türkiye Mülki İdari Bölümleri Haritası 1995) ve b.. Araştırmalarımız bunun bir rastlantı olmadığını göstermektedir. 1918-1920-lı yıllarında Cuzey Azerbaycan'da mevcut olmuş Azerbaycan Halk Cumhuriyyetinin haritasında Nahchıvan nehri yakınlığında da Göynük köyü kaydedilmiştir (Karta Azerbaıjanskoy Demokratiçeskoy Respubliki 1918-1920 qq.). Fikrimızce, kınıkların bır kısmı Kuzey Azerbaycanı geçerek Nahçıvan vasıtasıyla Anadoluya hareket etmiş ve burada daha iki yerleşim birimine isim vermişler – Göynük ve Göynücek.

Kafkasya'da Kıpçaklar, yaşadıkları yer isimlerinde izlerini bırakmışlardır. Örneğin, Azerbaycan'ın kuzey-batısındaki Kıpçak köyü, isminde Kıpçak boyunun ismini muhafaza etmiştir. Bilindiği gibi Azerbaycan topraklarında Kıpçaklar, daha IV-V. yüzyıllardan itibaren yaşamaktaydılar. Bu Kıpçaklar Gürcü kaynaklarında "ilk" Kıpçaklar gibi kaydedilmekte ve onların Kafkasya'ya akınları m. ö. VIII.-m.s. IV. yüzyıla denk gelmektedir (Klyaştornıy 1954: 19-21).

Kıpçakların bir kolu da Bucak boyları olmuştur. Bir zamanlar Büyük Kafkas dağlarının koynunda yerleşen geçmiş Ilısu sultanlığı topraklarındaki Ilısu ve Baydarlı köylerinde "Bucak" isimli mahalleler günümüze kadar durmaktadır.

Günümüz Azerbaycan'ın Gah ilinin Oncalı köyünün ismi, Kıpçakların diğer bir kolu olan "Onca" Türkleri ile bağlantılıdır. Kadim Türk köyü olan Oncalı ile bağlantılı olarak Türk dünyasının ünlü ozanı Yunus Emre'nin muhtemel mezarından birininburada olması da rastlantı değildir 13.-14. yüzyıllarda yaşamış ve yaratmış Türk dünyasının büyük şairi ve ozanı Yunus Emre'nin muhtemel mezarlarından birinin Azerbaycan'ın Gah bölgesindeki Oncalı köyünde bulunması hiç de tesadüfi değildir. Bilindiği üzere, Batı Anadolu'nun birkaç yöresinde Yunus Emre adını taşıyan ve onunla ilişkilendirilen makamlar vardır. Bu da çok önemli husustur ki, Batı Anadolu'daki makamlardan farklı olarak, Yunus Emre burada mürşidi Şeyh Taptuk'la beraber defnedilmiştir. Bu türbe,

günümüze kadar yerel halk ve komşu bölgelerin ahalisi tarafından büyük saygıyla ziyaret edilen ve kurbanlıklar kesilen yer olarak bilinmektedir. Azerbaycan'a resmi bir ziyarette bulunan Türkiye Cumhuriyeti yetkililerinin de zaman zaman bu türbeyi ziyaret edip çiçek bıraktıkları belirtilmelidir.

Yeri gelmişken, Gah'ın eski ismi de Kıpçak Türkleri ile ilişkilidir. XIX. yüzyıl yazarı İ. Lineviç örnek olarak takdim ettiği bir rivayette, Gah'ın geçmişte Torağay olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir (Lineviç 1873: 15). Kaşgarlı Mahmut'un eserinde bu sözün anlamı Kıpçak dilinde "dağlar arasında sığınak" şeklinde tercüme edilmektedir (Kaşgarlı 1985: 373). Eğer Gah'ın gerçekten de dağların arasındaki düzlük arazide yerleştiğini dikkate alacak olsak, Büyük Kafkas uçurumlarından bölgeye gelen Kıpçakların, buralarda Torağay isminde yerleşim birimi kurdukları ihtimal edilebilir. Şunu da kaydetmek yerinde olurdu ki, V. V. Bartold eserlerinde Merkezi Asya'da da Turgay isimli küçük şehrin ve Kara Turgay ve Sarı Turgay nehirlerinin var olduğunu kaydetmektedir (Bartold 1965: 516). Bu gerçek ise bir kez daha Kafkasya'daki benzer yer isminin Kıpçak Türkleri ile ilişkili olduğunu ispatlamaktadır.

XI. yüzyılda gerçekleşmiş Selçuk akınları sonucunda ise Oğuz-Türk boyları tüm Güney Kafkasya'da temel etnik ve siyasi güce dönüşmüşlerdir. Selçuk akınları sonucunda Türk boylarının yeni grupları Güney Kafkasya'ya, özellikle de Azerbaycan'a yerleşmişlerdir. Aynı kökten ve dilden olan, İslam'ı kabul etmiş Oğuz-Selçuk Türkleri kısa bir zamanda kaynayıp karışmışlardır. Şunu da kaydedelim kı, XI-XII yüzyıllarda oğuz türkleri Islamın Dağıstanın daha geniş arazilerinde yayılmasında büyük rol oynamışlardı. Kafkasya'nın söz konusu bölgelerinde günümüze kadar oğuz türkleri ile bağlı terimler kalmakdadır (ör. Dağıstan Cumhuriyyetinin Hunzah ilinde mevcut olan "Oğuzilal" soyları ve Oğuz şahıs isimleri, Ahtı ilindeki "Oğuzrin surar" – yani "Oğuz mezarlığı", Azerbaycan'ın kuzey-batı bölgesindeki "Oğuz" ili vs.).

Bu süreç sonucunda Azerbaycan halkının da şekillenmesi tamamlanmıştır. Bu dönemden itibaren tüm ortaçağ ve yeni dönem boyunca, Türkçe çokuluslu Kafkasya halkları arasında temel iletişim aracına dönüşmüştür.

XIII. yüzyılda Moğol seferleri sonucunda Kafkasya'ya yeni Türk boyları yerleşmiştir. Fazlullah Reşiduddin'in eserinde Moğollarla gelmiş Türk boylarının isimleri zikredilmektedir: Celayır, Sunit, Tatar, Merkit, Kurlaut, Tulas, Tumat, Bulagaçin, Keremuçin, Urasut, Tamgalık, Targut, Oyrat, Bargut, Kori, Telengut, Kesutami, Urenka, Kurkan ve Sukait (Raşid ad-Din 1959: 77). Bu boyların ekseriyetinin izleri Kafkasya toponimisinde günümüze kadar mevcuttur.

Kanaatimizce ortaçağda Türkçenin Kafkasya'da geniş bir şekilde yayılmasını ispatlayan delillerden biri de, çok sayılı epigrafik anıtlarda korunan yazılarda şahıs isimleri Arap alfabesiyle yazılırken, "oğlu" ve "kızı" kelimelerinin yazılmasıdır. Şöyle ki, hatta Büyük Kafkas Dağlarının kuzeyinde, ünyetmez yükseklikte yerleşen Sahur köyünde 1278 yılında yapılan caminin duvarındaki yazıda onun Haticet Muhammed kızının talimatıyla Safi Kadir Bey oğlu tarafından yapıldığı

kaydedilmektedir (Lavrov 1966: 85) Bu yazıda "kızı", "oğlu, "bey" kelimelerinin kullanılması, Türk dilinin geniş bir şekilde yayıldığını göstermektedir.

Rus tarihçi S. Bronevski de XIII-XV. yüzyıllarda Tatar (Rus yazarlarının tamamı Türk halklarını "Tatar" olarak isimlendirmekteydiler-E.L.) soylarının ve dilinin Kafkasya'da çoğunlukta olduğunu kaydetmektedir (Bronevski 1823: 442-443).

XIV. yüzyılın sonu-XV. yüzyılın başlarında Kafkasya'ya seyahatte bulunmuş Johan de Halonifontibus, burada yaşayan Rumların, Tatların, Rusların, Çerkezlerin, Lezgilerin, Yassıların, Alanların, Avarların, Kazıgumukların birbiri ile Tatar, yani Türk dilinde konuştuklarını kaydetmekteydi (Dagestan v izvestiyah 1882: 35-36).

XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı ve Safevi imparatorluklarının Kafkasya siyasetinin aktifleşmesi sonucunda bölgede Türkçenin rolü daha da artmıştır. Kafkasya'nın hem Osmanlı, hem de Safevi yönetimi altına geçmiş topraklarında Türkçe devlet diline dönüşmüştür. Bu dönemde tüm resmi yazışmalar Türkçe yapılmaktaydı. Bu açıdan Türkçenin Kuzey Kafkasya'da yayılmasında Azerbaycan'ın özel rolü vardı. Kafkasya'da ortaçağda Türkçenin iletişim aracı olarak rolünün artması, ilk olarak bölgede Türk halkının diğerlerine oranla daha fazla olması gerçeği ile açıklanabilir. Öte yandan, XVI-XVIII. yüzyılın başlarında, burada yönetimlerini sağlamlaştırma uğrunda rekabette bulunmuş olan Osmanlı ve Safevi imparatorluklarının devlet dillerinin Türkçe olması da, Kafkasya'nın Türk olmayan halklarını, bu dilden iletişim aracı gibi yararlanma konusunda etkilemiştir.

XVII. yüzyılın ünlü gezgini Evliya Çelebi, "Seyahatname"sinde Dağıstan ve Kuzey Kafkasya'nın farklı bölgelerinde gördüklerini kaleme alırken, burada birçok Türk yer isimlerini zikretmektedir: Demir kapı, Baş tepe, Koysu, Yamansu, Yarıksu, Karabudak, Aktaş, Karabudakhan, Kübeçli vs. (Çelebi 1979: 109, 111-112, 114, 118). Evliya Çelebi burada yaşayan Nogayların dillerinden bahsederken, Nogay dilinin Osmanlı Türkçesinden epey farklı olmasına rağmen, onların Tatar (Türk) olduklarını kaydetmektedir (Çelebi 1979: 55). Aynı zamanda yazar, Dağıstan'ın farklı halklarının anadillerinin dışında Arap ve Fars dilleri ile birlikte Türk dilleri olan Kumuk, Kıpçak, Çağatay vb. dilleri bildikleri ve bu dillerden iletişim aracı olarak yararlandıkları konusunda bilgi vermektedir (Çelebi 1979: 115).

Sonuç

Kafkasya'nın söz konusu bölgeleri ile ilgili yaptığımız araştırmalar eski Türklere ait çok zengin lengüistik ve toponomik verileri ortaya çıkarmaya imkan vermiştir. Hatta Kafkasya ile Türkiye Cumhuriyeti bölgeleri arasında da toponomik benzerlikler gözlemlenmiştir. (ör. Göynük, Bilecik vs.). Bu ise bir daha Kafkasya'nın, Anadolu'ya hareket eden Türk boyları için uzun tarihi dönem boyunca arka cephe rolünü oynaması gerçeğini ispatlamaktadır.

Kaynakça

Azerbaydjanskaya SSR. Administrativno-territorialnoe delenie na 1 yanvarya 1977 g. (1979) 4-e izd., Baku

BARTOLD Vasiliy (1965). *Soçınenıya*. T.III., Moskva: Nauka
ÇELEBİ Evliya (1979). *Kniga Puteşestviya*, Vıp. 2. Moskva: Nauka
DJAFAROV Yusif (1993). *Gunnı i Azerbaydjan*, Baku: Azerneşr
GİA Azerbaydjanskoy Respubliki. F.579, op.1. İngiloyskoe (Zakatalskoe) Blagoçinie, ed.hr.7
LATİFOVA Elvira (1999). "Ilısu Sultanlığı Arazisinde Türk Toponimleri" (Rusça), *Altay Dünyası*, Sayı 5-6.
LATİFOVA Elvira (1999). *Severo-Zapadnıy Azerbaydjan: İlisuyskoe Sultanstvo*, Baku: İzd-vo "Altay"
LAVROV L. İ. (1966). *Epigrafiçeskie Pamyatniki Severnovo Kavkaza X-XVII v.v.*, Moskva: Nauka
LİNEVİÇ İ. P. (1873). "Bıvşeye Elisuyskoye sultanstvo", *SSKG*, vıp.7, Tiflis
MAHMUDOV Yaqub (1996). *Azerbaycan Tarihi, İntibah Dövrü (IX esrin ikinci yarısı-XIII esrin evvelleri),* Bakü: "Altay dünyası" dergisinin yayını
Noveyşie geografiçeskie i istoriçeskie izvestiya o Kavkaze, sobrannıe i popolnennıe Semenom Bronevskim. (1823) Çast vtoraya. Moskva
RAŞİD AD-DİN (1959). *Sbornik Letopisey*, t.I, kn.I, II, Moskva-Leningrad: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR
Türkiye Mülki İdari Bölümleri Haritası (1995), İstanbul
VELİYEV M. G. (Baharlı). (1921). *Azerbaydjan*, Baku: Maarıf .

BUYUK MUTAFAKKIR MAHMUD ZAMAXSHARIY VA UNING LINGVISTIK MEROSI

The Great Contractor Mahmud Zemahşeri And His Linguistic Heritage

Sh.Shavkatjon MAHMADIYEV[1]

Özet

Dünya bilim ve kültürünün gelişimine benzeri görülmemiş katkılarda bulunan eşsiz şahsiyet, büyük alim Ebulkasım Mahmud ibn Ömer ibn Muhammed ez-Zemahşeri Muhammed Musa el-Harezmi, Ebu Reyhan Biruni, Ebu Ali ibn Sina, Ebu Abdullah el-Harezmi, Ebu Hamid Gazzali, İmam İsmail el-Buhari, İmam et-Tirmizi gibi büyük şahsiyetler gibi büyük şahsiyetler gibi marifetperver danışmanlardan biridir. Bildirimiz Zemahşeri ve onun linguistik mirası ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: *Zemahşeri, linguistik, gramer.*

Abstract

A unique personality who made unprecedented contributions to the development of world science and culture, the great scholar Abulkasim Mahmud ibn Omar ibn Muhammad ez-Zamakhshari Muhammad Musa al-Khorezmi is one of the ingenious advisers like Abu Reyhan Biruni, Abu Ali ibn Sina, Abu Abdullah al-Khwarizmi, Abu Hamid Gazzali, Imam Ismail Ismail Al-Bukhari and Imam et-Tirmidhi. The article is about Zamakhshari and its linguistic heritage.

Keywords*: Zamakhshari, linguistics, grammar.*

Jahon fani va madaniyati taraqqiyotiga mislsiz hissa qo‘shgan benazir inson, ulug‘ alloma Abulqosim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad az-Zamaxshariy Muhammad Muso al-Xorazmiy, Abu Rayhon Beruniy, Abu Ali ibn Sino, Abu Abdulloh al Xorazmiy, Abu Homid G‘azzoliy, imom Ismoil al-Buxoriy, imom at-Termiziy kabi buyuk zotlar kabi ma’rifatparvar donishmandlardan biridir. Xorazmning Zamaxshar qishlog‘ida tug‘ilib o‘sgan olim avlodlarga benihoya boy ilmiy-adabiy meros qoldirgan. Ma’rifat dunyosida diniy ilmlar, lug‘atshunoslik, grammatika, aruz, adabiyot va mantiqqa oid ellikka yaqin asari, xususan, Qur’oni karim tafsiriga bag‘ishlangan «Al-Kashshof» asari ma’lum va mashhurdir.

3amaxshariy dunyoqarashi dindor, taqvodor otasining ta’sirida shakllangan, dastlabki bilimini ham o‘z otasidan olgan. 3amaxshariy ilm-fanning turli sohalari, ayniqsa, arab tili va adabiyotini, diniy ilmlarni, shuningdek, o‘sha davrda ilm ahli orasida qadrlangan xattotlik san’atini ham mukammal egallaydi. Ustozi - til, lug‘at va adabiyot sohasida mashhur olim Abu Mudar Isfaxoniydan (1113-y. Marvda vafot etgan) ilm o‘rganadi. Talabalik yoshiga yetgach, bilimini yanada oshirish, har tomonlama kamol toptirish maqsadida Buxoroga yo‘l oladi. Bu yerda u shayx ul-islom Abumansur Nasr Horisiy, Abusa’d Shaqqoniy va Abulxattob ibn Abulbatr kabi olimlardan saboq oladi. Buxoroda o‘qishni tugatgach, bir necha yil Xorazmshohlar xizmatida bo‘lib, kotiblik bilan shug‘ullanadi, hukmdorlarga yaqinlashishga urinadi. Biroq qobiliyati, ilmi, fazilatiga yarasha biror mansabga munosib ko‘rilmagach, o‘zga yurtlarga safar qiladi. Marv,

[1] Doç. SamDU o’zbek tilshunosligi kafedrasi.

Nishopur, Isfahon, Damashq, Bag‘dod va Hijozda, 2 marta Makkada bo‘ladi (1100-1122 va 1127-1139-yillar). (Uvatov 1992: 4-24).

Bu yerda ilmiy ishlarini davom ettirib, arab tili grammatikasi va lug‘atini hamda mahalliy qabilalarning lahjalari, maqollari va urf-odatlarini chuqur o‘rganadi, mintaqa geografiyasiga oid xilma-xil ma’lumotlarni to‘playdi. Zamaxshariy ko‘p asarlarini Makkada yozadi. Shu boisdan u Jorulloh (“Allohning qo‘shnisi”) degan sharafli laqabga muyassar bo‘lgan.

Zamaxshariy arab grammatikasi, lug‘atshunoslik, adabiyot, aruz ilmi, geografiya, tafsir, hadis va fiqhga oid 50 dan ortiq asarlar yaratgan. Ularning aksariyati bizgacha etib kelgan. Zamaxshariyning «Al-Mufassal» («Grammatika bo‘yicha mufassal kitob», 1121-yil) asari arab tili nahv-u sarfini o‘rganishda yirik qo‘llanma sifatida azaldan Sharqda ham, G‘arbda ham shuhrat topgan. Shom (Suriya) hokimi Muzaffariddin Muso kimda-kim Zamaxshariyning ushbu asarini yod olsa, unga 5 ming kumush tanga va sarupo sovg‘a qilishni va’da bergan. Bir qancha kishilar asarni yod olib, mukofotga sazovor bo‘lishgan. «Al-Mufassal»ning ixchamlashtirilib, muxtasar holatga keltirilgan nusxasi «Al-Un-muzaj» («Namuna») nomi bilan ataladi. Asarning bir qancha qo‘lyozma nusxalari Toshkentda, O‘zRFA Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik institutida saqlanadi.

Ilm-fan taraqqiyotida maxsus manba va adabiyotlar muhim ahamiyat kasb etadi. Xususan, sohaga oid ensiklopediya va lug‘atlar muayyan fan tarmog‘i rivojida alohida o‘ringa ega. Shuning uchun ham ular yillar o‘tgani sayin yanada qadrli bo‘lib boraveradi. Shu ma’noda mashhur alloma Mahmud Zamaxshariyning lug‘atshunoslikka oid asarlari bugungi kunda ham noyob ilmiy manba sifatida o‘rganib kelinmoqda. Ayniqsa, Zamaxshariy ilmiy merosida “Asosu-l-balog‘a”, ya’ni “Balog‘at asoslari” nomli lug‘ati lug‘atshunoslikka oid asarlari orasida, balki butun arab lug‘atshunosligida ham muhim ahamiyatga ega. Akademik A.Rustamovning fikricha, “Mahmud Zamaxshariy o‘zining “Asosu-l-balog‘a” asari bilan arab lug‘atshunosligini bir necha pog‘ona yuqori ko‘targan”. (Rustamov 1971: 12-13).

Unda arab tilining fasohati, mukammalligi haqida so‘z boradi. Fikrni chiroyli ibora va so‘zlar bilan ifodalash, so‘z boyligidan ustalik bilan foydalanish uchun kishi fasohat, balog‘at ilmlaridan yaxshi xabardor bo‘lishi kerak. Buning uchun so‘zni to‘g‘ri, o‘z o‘rnida ishlatish, qoidaga muvofiq so‘zlash va yozish ham kerak bo‘lgan. Bu asarda adabiyotning asosiy qismlari, frazeologik so‘z birikmalari, ularning amalda tadbiq etish yo‘llari chuqur tahlil etilgan.

Arab adabiyotining yirik vakili Jurji Zaydon ham “Asosu-l-balog‘a” asarining arab lug‘atshunosligida tutgan o‘rni beqiyos ekanligini ta’kidlagan holda shunday degan: “Asosu-l-balog‘a” o‘z uslubi bilan arab tilining muhim mo’jamidir. Chunki unda so‘zning yakka o‘zi kelganda, ibora va jumlalar tarkibida kelganda qanday ma’no anglatishi haqida so‘z yuritiladi. Asarda so‘z sharhlanganda, uni qo‘llash mumkin bo‘lgan o‘rinlar aniq ko‘rsatilgan. Aynan shu boisdan ham asardan foydalanish g‘oyatda foydalidir”.

Misrlik olim Toha Roviyning aytishicha, “Asosu-l-balog‘a” asari tuzilgan barcha lug‘atlarning eng yaxshisidir. Lug‘atda muallif so‘zlarni jumlalar tarkibida bergan holda ularni fasohat bilan izohlaydi. Qolaversa, so‘zlarning haqiqiy va majoziy ma’nolarini ajratib bergan. U asl manba bo‘lganligi uchun ham undan foydalanish darkor”.

Barcha turdagi lug‘atni yaratishdan avval muallif so‘z tanlash borasidagi muhim savolga javob topishi kerak, ya’ni lug‘atga qanday so‘zlar nimaga asoslanib kiritilishini belgilab beruvchi so‘zlik tuziladi. Lug‘at uchun so‘z tanlash lug‘at qanday maqsadlarda tuzilishi va kim uchun mo‘ljallanganligiga bog‘liq. Aynan shu savollar “Asosu-l-balog‘a”ga nisbatan beriladigan bo‘lsa, ularning barchasiga aniq javob asarning muqaddima qismida mavjud.

Mahmud Zamaxshariy yuqorida ta’kidlangan ikki usulni rivojlantirar ekan, maqsadi lug‘atdan foydalanuvchilarga yengillik yaratish bo‘lgan. Olim asarning muqaddima qismida ta’kidlashicha, u Tixam bozorlarini kezib, jome’ masjidlarda bo‘lib, so‘zga chechan imomlar, xatiblar, notiqlar, va’z aytuvchilarning nutqlaridagi go‘zal so‘z va iboralarni tanlab olib, lug‘atda ularning majmuasini yaratishga erishgan. Aynan shuning uchun Zamaxshariy o‘z asarini “Asosu-l-balog‘a”, ya’ni “Balog‘at asoslari” deb nomlagan.

Mahmud Zamaxshariy tomonidan rivojlantirilgan lug‘at maqolalarni alifbo tartibida berish usuli bugungi kun lug‘atshunosligida ham keng qo‘llanilmoqda. “Asosu-l-balog‘a” lug‘ati nafaqat Mahmud Zamaxshariyning leksikografik merosida, balki an’anaviy arab lug‘atshunosligining rivojlanish tarixida ham alohida ahamiyat kasb etadi.

Mazkur lug‘at yuzasidan kuzatishlar olib borgan Nigora Sulaymonovaning fikricha, olim ilmiy laboratoriyasiga kirgan asarlar sirasida «Asos-ul-balog‘a» alohida ahamiyat kasb etishini, uning ilmiy jihatdan mukammalligi, qo‘llanilishi bo‘yicha qulayligi ilmiy doiralarda keng tarqalganligini, shu bois asar ko‘plab qo‘lyozma nusxalarda ko‘chirilganini, hozirgi kunda asarning London, Parij, Rim, Boloniya, Rabot, Qohira, Bag‘dod, Damashq, Istanbul kabi shahar fondlarida mavjud 30 dan ortiq qo‘lyozmalari aniqlanganini va asar matni jahonning turli matbaalarida chop etilganini ta’kidlaydi. Asarning tarkibiy tahlili uning kompozitsion mukammal tuzilganligini ko‘rsatadi. «Asos-ul-balog‘a» arab alifbosidagi harflar soniga muvofiq 28 bobga bo‘lingan. Asarga jami 3742 ta bosh so‘z kiritilgan. Maqolalar har tomonlama izohlanib, har birining asosiy va ko‘chma ma’nosi aniqlangan. Asardagi umumiy lug‘at maqolalaridan 2707 tasining asosiy ma’nosigina berilgan, qolgan 1035 ta maqolaning asosiy ma’nolari bilan birga ko‘chma ma’nosi ham keltirilgan.

Zamaxshariyning Otsiz Xorazmshohga bag‘ishlab yozilgan «Muqaddimat ul-adab» («Adab ilmiga muqaddima», 1137-yil) asaridagi arabcha so‘zlar ostida forsiy va turkiy tarjimalarning berilishi tarixiy leksikologiya uchun ham qimmatlidir. Asar 5 katta qismga bo‘lingan bo‘lib - otlar, fe’llar, bog‘lovchilar, ot o‘zgarishlari va fe’l o‘zgarishlari haqida bahs yuritadi. Ushbu asarda Zamaxshariy o‘sha davr arab tilining iste’molda bo‘lgan barcha so‘zlari, iboralarini qamrashga intilgan, ularning etimologiyasiga katta e’tibor bergan. Asar arabchadan fors, chig‘atoy, mo‘g‘ul

va turk tillariga, birinchi marta 1706-y. Xo‘ja Ishoq afandi tomonidan usmonli turk tiliga, so‘ngroq fransuz, nemis tillariga tarjima qilingan. Parij, Leypsig, Vena, Leyden, Qozon, Norvegiya, Misr va Hindistonda bir necha marotaba nashr etilgan. Asarning chig‘atoy tiliga qilingan tarjimasi o‘zbek tili tarixini o‘rganuvchilar uchun muhim ahamiyatga egadir. Bu haqda mashhur yozuvchi Sadriddin Ayniy ham 1921-yili “Mehnatkashlar tovushi” gazetasidagi maqolasida: “Zamaxshariyning “Muqaddamat al-adab” asari o‘zbek tili uchun butun dunyoning xazinasi bilan barobardir”, deb yozgan edi. (Rustamov 1971: 12-13).

Bu mo‘tabar asarning yig‘ma ilmiy-tanqidiy matni filologiya fanlari doktori, professor Zohidjon Islomov tomonidan 2002-yilda “Toshkent islom universiteti” nashriyot-matbaa birlashmasida chop etilgan. (Islomov 1993 : 2).

Aytish kerakki, “Muqaddamat al-adab” asaridagi leksik birliklarga berilgan izohlar zamonaviy leksikografik tamoyillarning barcha xususiyatlarini o‘zida ifoda etish bilan birga, tillar va millatlar o‘rtasidagi mushtarak madaniyatlar tarixini yoritishda ham alohida o‘rin tutadi. Asar leksikasi nihoyatda boy bo‘lib, har bir leksik birlik muayyan bir mazmunni ifoda etuvchi jumla yoki gap (matn) ko‘rinishida izohlanadi. Arab tiliga xos til birliklarining fors-tojikcha, mo‘g‘ulcha va turkiychadagi nomlanishi, ularning ma’no va mazmuni birma-bir qiyoslanadi. Mazkur asardan o‘rin olgan har bir so‘zning semantik maydoni to‘lig‘icha qamrab olingan. Masalan, tuya (bir yoki ikki o‘rkachli, juft to‘yoqli, asosan, yuk tashish uchun xizmat qiladigan, suvsizlikka chidamli sutemizuvchi hayvon) leksemasi haqida gap ketganda unga xos barcha sifatlar: *tuya uyuri, erkak tuya, urg‘ochi tuya, tuyaboqar, ona tuya, rasta bo‘lgan bo‘taloq, sutdan ajratilgan bo‘taloq, bahorda yoki yozda tug‘ilgan bo‘taloq, yoshi (o‘n yoshgacha bo‘lgan davri) va jinsi (bir yashar erkak tuya yoki bir yashar urg‘ochi tuya tarzida), qariya tuya, tuyaning ayg‘iri, muqaddas hisoblangan tuya, tuyaning baytali, bo‘g‘oz tuya, tug‘ishi yaqinlashgan tuya, qornida o‘n oylik bolasi bor tuya, urg‘ochi tuyaning yoshi yoki qarisi, so‘qimga boqilgan tuya, baquvvat tuya, toymaydigan tuya, sog‘in tuya, sersut tuya, qochgan urg‘ochi tuya, minishga yaraydigan urg‘ochi tuya, miniladigan tuya, tuyaboqar minadigan tuya, ko‘p miniladigan minishlik tuya, qulonday yuguradigan tuya, Xuroson tuyasi, tuya labi, yelini, emchagi, jinsiy a’zolari, tuya to‘shi, tuya tovoni, tuya tizzasi, tuya yungi, tuya tirnog‘i, tuya paypog‘i, qumalog‘i, tuya o‘rkachi, burundug‘i, qorinbog‘i, qo‘ng‘irog‘i, ayili, arqoni, arqon uchidagi halqa, to‘qimi, to‘qim yog‘ochi, tuya xurjuni* va boshqa tavsiflar keltirilib, izohlanadi. (Rustamov 1971: 17-22).

Arabcha	**Fors-tojikcha**	**Turkiycha**	**Mo’g’ulcha**	**O’zbek adabiy tilidagi izohi**
Bahima, bahoyim (ko’plik)	*Chahorpoy*	*Yilqi*	*Dörben ǰiqatu yama*	*To’rt oyoqli uy hayvoni*
Ba’ir,	*Shutur,*	*Teva,*	*Tem[ê]n,*	*Tuya,*

bu'ron (ko'plik), ibil, ibl (bu shklda ba'zan i tushadi)	*Shuturon*	*Tevalar*	*Temên*	*tuyalar*
Suda, sada (ko'plik)	*Shuturon-i guzoshta*	*Attinmish teva*	*Temēnēsr ača'āni urgube*	*Bo'sh qo'yilgan tuya(qarib, ishga yaramay qolgan tuya)*
Lug'om	*Kafaki shutur*	*Ko'pugi*	*Temēnēsr koēsun*	*Tuya og'zidan chiqadigan ko'pik*
Mansim	*Noxun-u shutur*	*Tuynog'i*	*Temên qimusun*	*Tuya tirnog'i*
Safina, Safinot (ko'plik)	*Zonu-yi shutur*	*Tuya tizzasi*	*Temên öbüdük*	*Tuya tizzasi*

Jadvalda ba'zi namunalar keltirildi. (Poppe 1938: 345-346).

Yoki asarda ov va ovchilik bilan bog'liq til birliklari, ularning ma'nosi, izohlari, bog'liq voqeya-hodisalar haqidagi ma'lumotlar, ularning arab, mo'gul, turkiy tillardagi birikmalari va boshqalar ham shu tarzda izohlanadi: aba (ov), abachi (ovchi), abalaba (ovlamoq), abalaqu shiba'nin (ovchi qushlar), abadu suyuqsan (ovga o'rgangan), avladilar (ovladilar), abalaba kelesi (kaltakesakni ovlamoq), abalaba susar (suvorni ovlamoq). (Poppe 1938: 93-94).

Mazkur asar qo'lyozmasi ustida uzoq yillar kuzatishlar olib borgan atoqli turkolog N.N.Poppe: "Al-Zamaxshariy asarining ushbu qo'lyozma nusxasidan iborat qismi mo'g'ul tili materiallari uchun nafaqat miqdor jihatidan, balki sifat jihatidan ham, shubhasiz, hozirgi kunga qadar bizgacha yetib kelgan barcha o'xshash yodgorliklarning eng qimmatlisidir. Unda minglab mo'g'ul tiliga xos so'z va iboralarning mavjud kontekstlar bilan berilishi shu davr mo'g'ul tilining grammatik xususiyatlarini o'rganishda ham muhimdir", - deydi. (Poppe 1938: 5).

Maxmud Zamaxshariyning "Muqaddamat al-adab" asari nafaqat turk- mo'g'ul tillarining leksik xususiyatlarini, shu bilan birga mazkur tillarning XIII-XIY asrga oid fonetik va grammatik xususiyatlarini o'zida saqlab kelayotgan noyob yozma materiallardan biri ham hisoblanadi. Mazkur asar tarixiy fonetika, turkiy tillar qiyosiy grammatikasi, til tarixi, etnolingvistika, dialektologiya va eng muhimi, eski turkiy hamda eski o'zbek tilini o'rganishda ham g'oyatda qimmatlidir.

Mahmud Zamaxshariyning "Navobig' ul-kalim" ("Nozik iboralar") deb nomlangan asari Makkada yozilib, 300 ga yaqin hikmat, nasihat va o'gitlar majmuasi bo'lib, xilma-xil mavzularni qamrab olgan. Unda har qanday jamiyat uchun xizmat qila oluvchi, ijtimoiy hayot bilan chambarchas

bog‘liq dolzarb masalalar o‘rin olgan. Masalan, muallif til odobi, so‘zlash va tinglash madaniyati borasida aytgan quydagi mulohazalari hozirgacha butun dunyo ilm-u fanida o‘z dolzarbligini saqlab kelmoqda:

Ko‘p ortiqcha so‘zlashuv eshituvchini ranjitadi.

Agar tilingning ortiqcha so‘zlashiga ega bo‘la olmasang, unda tizgining jilovini shaytonga topshirgan bo‘lasan.

Tilingdan chiqqan sadaqang (ya’ni, pandu nasihating va ma’viza-yu hasanang) ba’zan qo‘lingdan chiqqan sadaqangdan xayrliroqdir.

O‘z va’dasida turmaganda turli-tuman vaj-karsonlar ko‘rsatuvchi kimsa hech qachon mard va himmatli inson bo‘lolmaydi.

Ko‘pincha til bilan yetkazilgan jarohat qilich bilan yetkazilgan jarohatdan og‘irroqdir.

O‘z birodaring so‘zini sukut saqlab tinglab, uning hurmatini o‘rniga qo‘y, garchi uni eshitishga rag‘bating va mayling yo‘q bo‘lsa ham.

Ko‘rkam hayotning hosil bo‘lib davom etishiga sabab bo‘lgan narsa uzoq muddat sukut saqlashni ixtiyor etishdir.

Adib har bir o‘git-nasihatlarini qisqa va siqiq jumlalarda ifodalaydi. Ularda islom ahkomlari, hadislarlarning mazmun-mohiyatini xalqchil tilda berishga katta e’tibor qaratadi:

Ko‘pincha til bilan yetkazilgan jarohat, qilich bilan yetkazilgan jarohatdan og‘irroqdir.

Ko‘p so‘zlar borki, ular seni jang-u jadalga solib, halokatga giriftor qiladi yoki ulardan qaytarsa ham yelka chuquringni gul kabi qizargan holga keltirgandan keyin qaytaradi (ya’ni ko‘p mashaqqatlardan keyin).

Boshqa bir o‘rinda esa odamlarni bir-birini g‘iybat qilmaslikka, agar shunday kamchiligi bor insonlar bo‘lsa, ularga to‘g‘ri yo‘l ko‘rsatish lozimligini maslahat beradi:

Miskovlar (tish tozalagichlar) bilan og‘zingni tozalading, koshki endi bundan keyin sen og‘zingni (tilingni) bo‘hton, yolg‘on, g‘iybat so‘zlarni aytish bilan bo‘lg‘amasang.

Senga malomat bilan ko‘p hollarda mudom va’z qildilar (senga ko‘p malomat qildilar ma’nosida), bularning o‘rniga seni g‘aflatning davomli uyqusidan uyg‘otganlarida ma’qul bo‘lardi.

Yoki olimning o‘xshatish san’atiga asoslangan “*To‘g‘ri va xaq yo‘ldan yurgan kishining yurishi arslon yurishidan ham mahobatliroq” (haybatliroq)dir*, “*Ustingga keksalik kiyimi tashlangan bo‘lsa ham, biroq sen uzoq umr ko‘rish hirsida (ta’masida) yangi-yangi kiyimlar kiymoqdasan”, “Momaqaldiroqli yomg‘irning yog‘ishi, rostgo‘y (haqgo‘y) kishining va’dasiga vafo qilishi misoli yoqimlidir”, “Yaramas va xasis kishining eshigini taqillatishda saxiy va mo‘‘tabar kishining oziq tishini sug‘urish bilan barobar ranju izza bordir. Ya’ni saxiy kishi xasis odamning eshigini qoqsa, u buni o‘zining oziq tishini sug‘urtirgandek ozor-u aziyat chekkan holda qiladi”, “Niyat qilingan ishlar pishmagan go’sht misoli, binobarin har qanday ishni komil niyat-u, qattiq ixlos bilan qilish zarur*”,

"*Ahmoq kishi hikmat lazzatini bilmaydi, bamisoli tumov kishi gulning lazzatini sezmaganidek"*kabi hikmatlari alohida til materiali sifatida ham ahamiyatlidir.

Adib butun ongli hayoti davomida ilm olishga intilib yashadi, olimlarni ulug'ladi, aql bilan ish tutishni, jamiyat a'zolarini ham bu yo'lda sobitqadam bo'lishga chorlab yashadi. Fikrlarini sodda va xalqchil qiyoslashlar orqali ifoda etadi:

Ilmli bo'lish bir baland toqqa chiqish kabi ko'p mashaqqatlidir, lekin undan tushish osondir, johillig-u nodonlik bo'log'i chuqur chashma misoli bo'lsa-da, u ko'p qiyinchilig-u azoblarga giriftor qiladi.

Doim suhbatingda (yoningda)Qur'oni karim bo'lsin, biroq majlisingdagi suhbatdoshingga (oddiy)bir tengqur sifatda bo'lma (bir-biringga ilm-ma'rifatda o'zaro foydalib bo'l ma'nosida).

Yer-u zaminning ko'rkamligi olimlar bilan bo'lsa, osmon-u falakning ziynati esa yulduzlar bilandir.

Ilmli bo'lish o'qish, o'qitish, yozish bilan hosil-u mukammal bo'ladigan bir saboqdir. Agar olim kishi chiroyli, xushxat yozuvga ega bo'lsa, bu uning kamolotga etganidan dalolatdir.

Ezgulik, xayrli ishlarga astoydil kirish, ularni paysalga solib, keyin qilarman degan o'ylardan voz kech, shayton yo'ldan uradigan shoshma-shosharlik bilan emas, tafakkur va idrok bilan ish tut.

Biror masalada fikr-mulohaza qila boshlaganingda hech bir oshiqma, har tomonlama o'ylab, obdon fikrlab ish tutgin.

Har qanday mushkul ish aql egalari tufayli isloh qilinur, chunonchi er-u ko'k faqat o'z tegrasi qutblari atorofida aylanur.

O'z davrining yirik olimi darajasiga ko'tarilgan Mahmud az-Zamaxshariy Xorazmda ham, Sharqning boshqa ko'pgina shaharlarida ham mashhur bo'lib, umrining asosiy qismini ilm-fan va shogirdlariga bag'ishlagan. Shogirdlari ham allomani chuqur hurmat va mehr bilan "Ustoz ul-arab val-ajam" ("Arablar va ajamlar ustozi"), "Faxru Xvarazm" ("Xorazm faxri") kabi sharafli nomlar bilan ataganlar. U qarindosh-urug'larining qiyin-qistovlariga qaramasdan, uylanmagan. Ulug' alloma 1144 yil 14 aprelda vafot etgan. 1333 yili Xorazmda sayohatda bo'lgan mashhur arab sayyohi ibn Battuta (1304–1377) "Sayohatnoma" asarida Zamaxshariyning ustida qubbasi bo'lgan maqbarasini ko'rgani haqida ma'lumot bergan.

Foydalanilgan adabiyotlar:

ISLOMOV Z.M. (1993). *Mahmud Zamaxshariyning "Muqaddamatul-adab" asaridagi turkiy fe'llar tahlili*: Filol. fan. nom. dis... avtoref. –T: Toshkent Davlat Universiteti (O'zMU).

ISLOMOV Z.M. (1998). *Mahmud Zamaxshariyning "Muqaddamatul-adab" asarining qo'lyozma manbalari va arabcha-turkiy fe'llar so'zligining yig'ma ilmiy-tanqidiy matni*: Filol. fan. dokt. dis. avtoref. –T: O'zR FA Qo'lyozmalar instituti.

QOSIMOVA S. (2017). *XI-XIII asrlarda Movarounnahr tilshunoslarining arab grammatik nazariyasi bo'yicha ilmiy tadqiqotlari*. – Toshkent, 47 b.POPPE N.N. (1938). Mongolskiy slovar Mukaddimat al-adab. T. I-II. – M-L..

RUSTAMOV A. (1971). *Mahmud Zamaxshariy*. – T.: Fan.

O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi. Toshkent (2002). "O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi" Davlat ilmiy nashriyoti. B. 657-658.

UVATOV U. (1992). *Nozik iboralar*. Toshkent: “Kamalak”, 80 b.

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE TÜRK DİLLERİNDE KELİME TÜRETİMİNE BİR BAKIŞ

A view at the methods of word formation in modern turkish languages

Gatibe MAHMUDOVA[1]

Özet

Bilim ve teknolojinin giderek gelişmesi, günlük hayatımızda dilimize giren yeni kavramları yeni kelimelerle ifade etme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Dil canlı bir varlıktır, bu nedenle dilde yeni kavramları ifade etmek için her zaman yeni kelimelere ihtiyaç vardır. Kelime oluşturma, dilbilimin bir parçasıdır ve büyük tarihsel öneme sahiptir. Çağdaş Türk dillerinde kelime oluşum süreci, dilin tüm alanlarında – ses bilgisinde, sözlükbilimde, morfolojide, sözdiziminde farklı şekillerde gerçekleşir. Çağdaş Türk dillerinde söz türetmede çeşitli yöntemler vardır. Onlardan en çok fonetik, morfolojik, sözlüksel-anlamsal, sözdizimsel, analojik, kısaltma, kopyalama, kalka, karma-karma vb. yöntemleri kullanılmaktadır. Makale, Türk dillerinde kelime oluşum yöntem ve süreçlerini incelemekte, çeşitli dilbilimcilerin bu konudaki görüşlerini tartışmakta ve bazı yöntemlerin önemini vurgulamaktadır

Anahtar kelimeler: *kelime türetme, türk dilleri, fonetik, sözdizimsel, morfolojik, sintaktik*

Abstract

The gradual development of science and technology reveals the need to express new concepts with the new words that enters our language in our daily lives. Language is a living being, that's why new words are always needed in language in order to express new concepts. Word creation is a part of linguistics and has great historical significance. The process of word formation in modern Turkic languages takes place in all areas of language - phonetics, lexicology, morphology, syntax. These processes occur in different ways. There are some methods such as phonetic, morphological, lexical-semantic, syntactic, analogical, abbreviating, copying, loan translation etc. in modern Turkic languages. The article examines the methods and processes of word formation in Turkish languages, discusses the views of various linguists on this issue, and emphasizes the importance of some methods.

Keywords: *word formation, Turkish languages, phonetic, lexical, morphological, syntactic.*

Türk dilleri dünyanın en eski ve en zengin dillerindendir. Kaşgarlı Mahmud'un XI yüzyılda yazdığı "Divanu-lugat-it-turk" kitabında Türk dillerinin zengin bir dil olduğu belirtilmektedir. Türk dillerinin zenginliğini ifade eden bu sözlükte Türkçe kelime ve örneklerin bolluğu, Türk dilinin de Arap dili kadar zengin olduğunu göstermiştir.

XIII. yüzyılda Fahreddin Mübarekşah, Şecere-i Ensab'a yazdığı önsözde, Arapça'dan sonra Türkçe'den daha iyi ve daha güzel bir dil olmadığını savunmuş, Türkçe'nin Arapça'dan daha zengin bir dil olduğunu örneklerle göstermiştir. Zengin dil zengin bir kelime hazinesine ve söz varlığına sahiptir. Herhangi bir dilin kelime dağarcığı sabit değildir. Kelime dağarcığı, dil seviyelerinin en dinamik olanıdır.

Konuşmamızda her zaman yeni kelimelere ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle dile sürekli olarak yeni kelimeler eklenir veya bazı kelimeler çeşitli nedenlerle kullanımdan kaldırılır. Dilin kendi imkanları sayesinde yeni kelimeler yaratmak ihtiyacı her zaman var olmuştur. Ancak bazen türetilmiş sözcükler de yeni kavramları adlandırmak için kullanılabilir. Sözcük oluşumunun, var olan formları

[1] Doç. Dr. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nesimi adına Dilcilik Enstitütüsü Türk dilleri bölümü.

dr.gatibe@gmail.com

ve sözcük birimlerini kullanarak yeni sözcükler oluşturma süreci olduğunu söylerken yanılmadığımızı söyleye biliriz.

Ana Türkçe döneminden bu yana zengin ve yoğun bir şekilde konuşulan Türk dilleri, yazı ve kültür dilleri gibi uzun zamandan beri Arapça ve Farsça`dan etkilenmiştir. Ancak işlevselliğini ve kelime oluşturma özelliklerini kaybetmemiştir.

Dil, insanlar arasındaki ana iletişim aracı haline geldiğinden, yeni kelimelere ihtiyaç duyulmuştur. İnsanlar arasındaki kültürel bağlar büyüdükçe hayatımıza giren yeni kavramlara cevap verme ihtiyacı da artmış, bilim ve teknolojinin gelişmesi yeni terimlerin, yeni kelimelerin ortaya çıkmasına veya yaratılmasına yol açmıştır. "Eğər bir dil yeni kelimeler oluşturamıyorsa, gücünü yitirmişse, zamanla durgun bir dil haline gelir, dünyanın kültür ve medeniyyetine ayak uyduramaz" (Dizdaroğlu 1962, 5).

Kelime yapımı, yüzyıllarca tarihi olan dilbiliminin bir parçasıdır, tarihî öneme sahiptir. Belirli zaman diliminde görülen bu süreç senkron anlam taşımaktadır. Çağdaş Türk dillerinde dilin bütün alanlarında –fonetikte, leksikolojide, morfolojide, sentaksta kelime yapımı süreci yaşanmaktadır. Bu süreçler değişik yollarla gerçekleşmektedir. Çağdaş Türk dillerinde fonetik, morfoloji, leksik-semantik, sentaktik yolla kelime yapımı yöntemleri yanında analoji yoluyla, kısaltma, yansıtma veya kopyalama yolu vb. kelime yapımı yöntemleri de vardır. Türk dillerinde sözlerin kökünde görünen ses değişmeleri dilde yeni kelimelerin ortaya çıkmasına neden olur. Bunun çok eski bir tarihi vardır. Günümüzde bu yöntem güncel olmasa bile, fonetik yolla kelime yapımı izleri Türk dillerinde bulunmaktadır. Fonetik yolla kelime yapımı dilde varlığı bütün dilbilimcilerce farklı algılanmasına rağmen bu yolla kelime yapımı dilde var olmaktadır. Bilim ve tekniğin gittikçe gelişmesi, hayatımıza, günlük yaşamımıza giren yeni anlayışların karşılıklarının sözlerle ifade olunması gerekliliğini ortaya çıkarır. Çoğu zaman değişik yapılanmaları kullanarak dilde yeni sözler türense de genelde dilin iç gelişmesi sonucu kendi yeni leksik ögeleri oluşur. Dilin içten gelişmesi sonucu ortaya çıkan kelime türetmeleri sözlüksel-anlambilim yöntemleri ile yapılır. Bütün Çağdaş Türk dillerinde sözlüksel-anlambilim yöntemleri sık kullanılmaktadır. Morfoloji yoluyla, yani kelime türeten ekler aracılığıyla kelime yapımı sürecinin kapsama alanı çok geniştir ve önemi açısından daha çok dikkat çekmektedir. Türk dillerinin bütün tarihi boyunca kelime yapımı yöntemi hep ön sırada bulunmuş, söz varlığının gelişmesinde birinci derecede etken olmuştur. Morfoloji yoluyla kelime yapımı leksikoloji ve gramerin sınırında olarak dilbiliminin bu iki alanının araştırma konusu sayılmaktadır. Sözlerin birleşerek kelime grupları oluşturup yeni söz türetmesi de kelime yapımı yollarından biridir. Bu yöntemle dilde var olan sözlerden yeni bir anlayış ortaya çıkar. Bu tip kelimelerde varlık veya kavram tek kelimeyle değil, birden fazla kelimeyle ifade edilebilir. Yeni sözlerin karşılığının kelime gruplarıyla verilmesi yakın yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Sentaktik yolla kelime yapımının bir türünü de iki kelimeden oluşan, tarafları topluluk, genellik, ekspressivlik belirten kelimeler türetir ki, bunlar da Türk dillerinde ikileme adlandırılır. Türk dillerinde ikilemeli

sözler de birleşik kelime sayılır. Örnekseme (analoji) yöntemi kelimenin diğer bir söze benzetilmesiyle yeni kelime yapımıdır. Analoji – farklı yollardan birbiriyle ilişkisi olan dil unsurlarının etkileşiminden ortaya çıkan benzemedir. Bazı dil olayları benzerlik kuralına dayanarak açıklanabilir. Benzerlik kuralı dilin önemli iç gelişme kurallarından birisi olarak yeni kelime türemesine fırsat vermektedir. Çoğu zaman dilde yeni ortaya çıkan anlayışların adları kısaltılarak kısa şeklinde verilir. Bu kısaltmalar dilde o kadar kullanışlı hâle gelir ki bazen onun kısaltma olması bile unutularak dilde yeni leksik öge konumunu kazanmış olur. Bu gibi kelimeler Çağdaş Türk dillerinde kısaltmalar yoluyla kelime türemesi sürecinin ürünüdür. Yeni kelime ve terimler türetmek için dildeki değişik yöntemlerden biri de yansıma ve kopyalama yöntemidir. Türk devletlerinin bağımsızlık yıllarında yeni leksik ögelerin epey bir kısmı Rus, İngiliz ve diğer Avrupa dillerinden çeviri alıntıları (calque) yoluyla yeni oluşan bilim alanlarının leksik ögelere olan ihtiyacı belirli miktarda karşılanmıştır. Çağdaş Türk dillerinde bazı yöntemler var ki onlar çok az kullanılır. Pek verimli bu yöntemler Türk dillerinin hepsini kapsamaz. Böylesine kelime yapımı yöntemlerinden uydurma, kırpma (naht), kes-kopyala, ayna, karma yöntemlerini gösterebiliriz. Çağdaş Türk dillerinde kelime yapımında belirli süreçler görülmektedir. Alıntı sözler kelime dağarcığının zenginleşmesinin en verimli kelime türemesi sürecidir. Diğer dillerden Türk dillerine giren leksik ögelerin bazıları dilde vatandaşlık hakkı kazanır, bazılarıysa bu hakka sahip olamayıp dili terk eder. Çağdaş Türk dillerinde alınma sözler özel bir katman oluşturmaktadır. Bir dilin bütün aşamalarında yeni sözlere ihtiyaç olduğu gibi bazı sözler belirli bir süre sonra dilden çıkabilir de. Geçen yüzyıllarda Türk dillerinde kullanılan fakat bugün unutulmuş çok sayıda kelime olduğu gibi, daha evveller Türk dillerinde az kullanılan, bugünse etkin şekilde kullanımda olan birçok leksik birime rastlanır. Türk dillerinde alıntı sözler eskiden beri geleneksel olarak Türk dillerinin kurallarına uydurularak yerlileştirilmiştir. Bu olay dilde yerlileşme olarak adlandırılır. Değişme süreci de Türk dillerindeki kelime yapımı süreçlerinden biridir. Değişme sürecinde kelimenin gramer özelliğinin değiştirilmesi aracılığıyla yeni sözler ortaya çıkar. Değişme süreci gramer ve leksik açıdan değişimlerin, sonluk ve ek kısalmalarının ve kelimenin morfolojik yapısının kolaylaştırılması sonucu olarak ortaya çıkmış, Çağdaş Türk dillerinde süreklilik kazanmış kelime yapımı sürecidir.

Bütün dillerde kelime oluşum sürecine yön veren çeşitli faktörler vardır. Bunlardan ilki ve en önemlisi dilde kelime oluşumunun kesintisiz, kaçınılmaz bir süreç olduğu; ikincisi modern zamanlarda yenilikler ve kelime oluşumuna duyulan ihtiyaçtır. Bilindiği gibi batı dünyası bilim ve teknolojide önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Yeni keşifler ve buluşlar, özellikle bilgi teknolojisindeki yenilikler, yeni kelimelerin Batı'dan Türkçe konuşan ülkelere hızlı akışı için koşullar yaratmıştır. Bazen bu kelimeler olduğu gibi kabul edilir ve dilde işlenir, bazen de bunlara karşılık yenileri oluşturulur.

Elbette dile yeni kelimeler girdikçe veya dilden yeni kelimeler çıktıkça bazı sözlük birimlerinin dilden çıkarılması gerekir. Ancak bu sürecin kendisine çok dikkatli bir şekilde

yaklaşılmalıdır. Edebi dilden kelime atmak, bir milleti bin yıllık tarihinden ve milli kültüründen uzaklaştırır. Bu nedenle, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, dilimizde binlerce yıldır gelişen ve vatandaşlık hakkı kazanmış sözcük birimlerini Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerolduğu için yenileriyle değiştirmek iyi bir fikir değildir. Ancak hiçbir dilin durgun kalamayacağı yadsınamaz bir gerçektir. Her dil dinamik olarak gelişmektedir ve bu süreç kaçınılmazdır. "Hiçbir şey bir dilden daha çok bir ağaca benzemez" dedi. Diller de ağaçlar gibi mevsimden mevsime rengini kaybeder, yapraklarını döker ve yenilerini açar. Dilin yaprakları kelimelerdir" (Timurtaş1997: 324).

Bildiğimiz gibi kelimeler, bir veya daha fazla hece ses grubundan oluşan soyut ve somut kavramları zihnimizde belirli kavramlar karşılığında ifade eden dil birimleri, kelime kalıplarıdır. Sesler ve heceler, bir tür kelime oluşturmak için tasarlanmış dil öğeleridir. Kelime oluşturma, bir dilin ihtiyacını karşılamak için gerçekleşir. Hepimiz her gün farklı kelimelerle karşılaşıyoruz. Bazen ana dilde karşılığı olmayan ya da var olan bize uymayan kelimelere rastlıyoruz. Bu durumda, ilk çıkış yolu yeni bir kelime oluşturmaktır. Kelimeler dilin canlı bir parçasıdır. Zamanla kullanılır, anlamı değişir. Bazen bir sözlükte hiç duymadığımız bir sözlük birimi, belirli bir süre için herhangi bir sanatçının eserlerinin dilinde işleklik kazanır. Şartların uygun olduğu bir zamanda sanatçı sözü yeniden canlandırır. Sözcükler zamanla eskimekte, bazen orijinal anlamlarından uzak anlamlar ifade etmektedir. Daha sonra, anlam ile iletilecek kelime arasındaki yazışmayı güncellemek gerekir. "Zamanla aynı kalan bir dil yoktur. Her dil zamanla az ya da çok değişir. Elbette dil, milli kültürün bir parçasıdır ve kültürel değişimlere paralel olarak dilde de bir takım değişimler meydana gelir ve her dil diğer dillerle temasa geçer" (Özkan 2010: 80). Türkçenin bir bilim ve kültür dili olarak gelişmesinde eskiden Arapça ve Farsça`dan gelen pek çok kelime büyük rol oynadığı gibi, bugün Batı dünyasından pek çok kelimeyi rahatlıkla kullanabiliyoruz.

Sözcük oluşturma yöntemi olarak Türk dillerinde en çok kullanılan yol, eklerle sözcük yapmaktır. Kelime ihtiyaçlarını karşılamak için ekler vasıtasıyla kelime türetmek yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak herhangi bir kelimeye ek ekleyerek her zaman kelime oluşturmak mümkün değildir. "Dil tarihinin tüm aşamalarında, dedikleri gibi, bir fırtına gibi tesadüfen yeni bir kelime oluşturula bilir veya birisi bir şeyi tam olarak ifade etmek istediğinde gönüllü olarak yeni bir kelime oluşturula bilir" (Potter 2014 :75) Ancak bu şekilde düzeltilen kelimelerin çoğu dilde vatandaşlık kazanamaz. Kurallara ve koşullara göre oluşturulmayan kelimeler ezberlenir veya dilin mantığıyla çelişen bir dizi harf ve ses oluşturur. Oluşturulan kelimenin dilde sabit kalması ve ezberlenmemesi için dilde yeni bir kelime oluşturulurken belli bir düzenliliğe dikkat edilmelidir. Kısacası dilde spontane kelimeler olmamalıdır.

Çağdaş Türk dillerinde kelime oluşum süreçleri dilin farklı katmanlarında gerçekleşir. Elbette bu süreçler farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Türk dillerinde kelime oluşturma yöntemleri konusunda dünya dilbilimcilerinin araştırmaları bulunmaktadır. Alman bilim adamı Marcel Erdal, Türk dillerinde kelime oluşumunu kapsamlı bir şekilde incelemiştir (Erdal: 1991). Eserin temelinin

morfolojik kelime oluşturma olduğu doğrudur. Bununla birlikte eser, diğer dilleri örnek alarak sözdizimsel kelime oluşturma ve ileri geri asimilasyon ile yeni kelimeler oluşturma ile de ilgilenmektedir. "Son yıllarda yayınlanan dil bilgisi kitapları, morfolojik ve sözdizimsel kelime oluşturma yöntemleri ile birlikte, eski kelimelerin yeniden işlemgörmesi ve kullanılması, kısaltmalarla yeni kelime türetme, kelimenin anlamının değişmesi ve ya anlam değişikliği, başka dillerden kelime alma, fonetik yolla kelime oluşturma ve diğer bazı kelime oluşturma yollarından bahs edilmektedir (Akalın 2015: 5). Bütün bu kelime oluşum yollarının yer aldığı ve araştırıldığı bir kaynak yoktur. Genel olarak dilbilimde kelime oluşum yolları birçok çalışma ve araştırmaya konu olmuştur. Bilim adamları çeşitli kelime oluşturma yöntemleri göstermişlerdir.

Çağdaş Türk dillerinde farklı kelime oluşum yolları vardır. Türkçede farklı şekillerde sonsuz sayıda yeni kelime oluşturmak mümkündür. Kelime oluşturma, esas olarak morfolojik ve sözdizimsel olarak düzeltilen kelimeleri ifade eder ve düzeltme ve birleşik kelimeler incelenir. Yirminci yüzyılın en ünlü Rus dilbilimcilerinden biri olan N.M. Şanski, kelime oluşumunun analizi üzerine yaptığı çalışmada, kelime oluşumunun ana yöntemi olarak morfolojiden bahseder. Yeni kelime oluşumunda morfolojik yolun avantajlarını vurgular, eklerle türetilen kelimelerden bahs eder. Bilim adamı, yeni kelime oluşumunda eş anlamlıların rolünü, morfolojik yapıdaki değişikliklerle yeni kelime oluşumunun varlığını araştırmış ve bunun yeni kelime oluşumunun temeli olduğunu kaydetmiştir (Şanski 1952: 55). H. Dizdaroğlu'nun "Türkçe kelime yapma yolları" adlı eserinde, kelime oluşturma yolları arasında sadece morfolojik ve sözdizimsel yöntemleri göstermiştir(Dizdaroğlu: 1962: 171). Elbette burada senkron bir plandan bahsediyoruz. Ama aslında, bir dilde kelime yaratmanın daha farklı yolları vardır.

A.von Gaben, eski Türkçe'de kelime oluşturma olarak sadece eklerden bahseder (Gaben, 2007:43-61). A. N Kononov, bu yöntemlerin eski Türk yazıtlarında bulunduğunu belirtmektedir. 1. Morfolojik yöntem; 2. Sentaktik yöntem; 3. Temelleştirme; 4. Fonetik yöntem; 5. Kalka (Kononov, 1980: 83). A. Recepli, Orhun-Yenisey yazıtlarında şu kelime yaratma yöntemlerini gösterir: sözlüksel, morfolojik, sentaktik, fonetik (Ramazanov 1974: 149).

Fergana Uygurlarının dilinde morfolojik (sentetik veya mecazi olarak), sözdizimsel, sözlüksel ve anlamsal kelime oluşturma yöntemleri vardır (Sadvakasov, 1976:91). Bilim adamları Türkçede kelime oluşturmanın çeşitli yollarını gösterirken, bazıları belirli yöntemleri kabul etmemiş, bazıları ise yeni yöntemler eklemiştir. Örneğin, Türk dilbilimci F. Timurtaş, hayali bir şekilde bir kelime oluşturmadan bahs etmiştir (143). F.Timurtaş ve Q. Sadvakasov isə fonetik yöntemle kelime türetimini kabul etmemişlerdir. İ.M. Tarakanova, Hakas dilinde aşağıdaki kelime oluşum yöntemlerinden bahseder: morfolojik, sözdizimsel, sözlüksel-anlamsal. İ.M.Tarakanova, fonetik yöntemi bir kelime oluşturma yöntemi olarak kabul etmez, ancak dönüştürme (konversiyon) yöntemini bir kelime oluşturma yöntemi olarak kabul eder (Tarakanova 2008: 233). Türk dilbilimci D. Datlı, kelime oluşum yollarını şu şekilde gösterir: morfolojik yöntem, eski kelimelerin yeniden

canlandırılması, yabancı dillerden kelime alma, karmaşık kelimeler oluşturma (Datlı, 1941 s: 798). Z.K Ishkilina, Başkurt dilinde şu kelime oluşturma yöntemlerinin bulunduğunu belirtmektedir: sözlüksel, sözlüksel-anlamsal, fonetik, biçimbilimsel, kısaltma, sözcüksel-dilbilgisel (morfolojik-sentaktik), sözlüksel-sözdizimsel yöntem (Ishkilina, 2014: 238).

Azerbaycan Türkçesinde kelime oluşumu ile ilgili en temel eserlerin yazarı olan S.Caferov, dilde kelime oluşturma yöntemlerini genel olarak 3 gruba ayırmaktadır: Sözcüksel, morfolojik ve sözdizimsel kelime oluşturma. Bu bölünme, kelime türetmeden bahseden hemen hemen tüm dilbilimciler tarafından kullanılmıştır. Azerbaycan dilbiliminde, kelime oluşumunu ilk ve kapsamlı şekilde inceleyen S. Caferov, kelime oluşumunu - lehçeler ve ağızlardan alınan kelimeler sayesinde; yeni anlamların kazanılması, fonetik yapının değişmesi, kelime düzeltici eklerin yardımıyla yaranan kelimelerin sadeleştirilmesi ve birleşik kelimelerin sadeleştirilmesiyle kelimelerin yapımı yöntemlerini dahil eder. Bizce fonetik yöntemle kelime oluşturma eklerin yardımıyla kelime yapımı yöntemin içinde yer almamalıdır.

Tatar dilbilimci F. Ganiyev, Tatar dilindeki kelime oluşum yollarına aşağıdakileri atfeder: Fonetik, sözlüksel-anlamsal, morfoloji, sözdizimsel, dönüştürme, kısaltma yoluyla sözcük oluşturma yöntemleri (Ganiyev 2013: 69).

Türk dilbilimci Z. Korkmaz, Türk dillerinde kelime oluşumundan bahsederken, sadece morfolojik ve sözdizimsel olarak gerçekleşen kelime oluşturma sürecinden söz etmiştir. Neredeyse fonetik ve diğer yöntemlerden hiç bahs etmemiştir. Şaşırtıcı bir şekilde, Türkçe öğrenen bilim adamlarının büyük çoğunluğu Türkçe'de sadece eklerin yardımıyla türetilen ve birleşik sözcüklerden bahsetmiştir. Bu alanda yazılan eserlerin çoğu birleşik kelimeleri bile incelememektedir. "Kelime türetimi" adı altında sadece morfolojik yöntemle kelime türetimi öğrenilmiştir.

Profesör H.Ş. Akalın, son yıllarda Türkiye'de kelime yaratma konusunda önde gelen araştırmacılardandır. Profesör Ş. H.Akalın, son yıllarda yayınlanan gramer kitaplarında, biçim ve söz dizimsel biçimde sözcük oluşum yollarıyla birlikte kalıplaşma yöntemi, kısaltma yöntemi, eski sözcüklerin yeniden canlandırılıp dile döndürülmesi, anlam değişiklikleri, diğer dillerden kelima alma, fonetik yöntemle kelime oluşumu ve bazı kelime oluşturma yolları araştırmıştır (Akalın 2015: 5). Bütün bu kelime oluşum yollarının yer aldığı ve araştırıldığı kapsamlı bir başka kaynak yoktur. Bazı kitaplar bu yöntemlerin bazılarından bahseder ve bazen "ve başkaları" diyip keçmiştir. Kaynaklar, kelime oluşum yollarının sayısı ve bunları adlandırmak için kullanılan terimler hakkında genel bir fikre sahip değildir. H.Ş.Akalın, Türkçede kelime oluşumunun tüm yollarını kapsayan bir eser yazılmadığını söylüyor. Azerbaycan Türkçesindeki durum Türkçedeki ile aynıdır. Sadece Profesör H.Ş. Akalı'nın araştırmasında kelime oluşturma yöntemleri daha kapsamlı olarak incelenmiştir. H.Ş. Akalın, Türkçe'deki gerçek kelime oluşum yollarını şöyle sıralar: morfolojik yöntemle kelime oluşumu, sentakik yolla kelime oluşumu, alıntı kelimler sayesinde kelime oluşumu, yerelleştirme, kısaltma, kırpma, karma, uydurma, ileri ve geri asimlasyon, ikileme (kelime eşleyerek

yeni kelime oluşturma), eksiltme, vurguya göre yeni kelime oluşturma, özel isimlerin sade isimlere geçişi ile yeni kelime oluşturma.

S. Eker, Türkçede kelime oluşum yöntemlerini türetme, birleştirme veya ödünçleme yapma, sözcüklerin sınıflandırılması ve anlam değişmeleri şeklinde sınıflandırır (Eker 2010: 314). Bir diğer Türk dilbilimci S. Alibekiroğlu, Türkçe'de aşağıdaki kelime oluşturma yöntemlerinin bulunduğunu yazmıştır. S. Alibekiroğlu Türkiye türkçesinde“ 1- Türetme (sözcük tabanlarına (kök ve gövdelere) yapım ekleri getirmek), 2- Birleştirme, 3- Örnekseme” (Alibekiroğlu)

Türk dilbilimci H. Zulfugar da Türkçedeki kelimelerin oluşumundan bahsetmiştir. Her terimin her şeyden önce bir sözlük birimi olduğunu düşünürsek, terimlerin oluşum yollarını kelimelerin oluşum yollarına uygulayabiliriz. Ancak bilim adamı, terimlerin kökeninden bahsederken çok farklı yönler gösterse de, kelime oluşumunda ilk yol olarak "örnekalma"dan söz etmiştir. Bu yöntemde diğer kelimeler, bir kelimenin ses ve yapısı örnek alınarak düzeltilir. Bu şekilde kelime oluşumu sadece Türkçe için değil, diğer diller için de tipiktir. H. Zulfugar, İngilizcenin baskısı altındaki diğer modern dillerin "örnekalma"ya dayalı yeni kelimeler oluşturduğunu söylüyor. “Örnekalma” yöntemi bir nevi “simülasyon”dur (Zulfugar 2011: 157).

Bu yöntemle oluşturulacak kelime ve terimlerdeki kök ve ekli kelimelerdeki seslerin benzerliği ve yapım eklerindeki ortak noktaların takip edilmesi, oluşturulacak kalıplara hakim olmayı kolaylaştırır. Ancak bunu yaparken ses ve yapı özelliklerinin kurallara uygunluğu da dikkate alınmalıdır.

H. Zülfügar, kelime ve terim yaratmanın ikinci yolu olarak kelime yapım ekleri ile terim yapmanın yolunu gösterir (Yani, morfolojik yol). Kelimeleri yaratmanın bu yolu tarihsel olarak her zaman üretken olmuştur. Bu günümüzün en verimli yollarından biridir. H. Zulfugar, diğer dilbilimciler gibi, bu yöntemi en verimli yöntem olarak adlandırdı (Zulfugar, 2011: 79).

Türkologların kelime oluşturma sürecinde kullandıkları yöntemleri inceledikten sonra, aşağıdaki kelime oluşturma yollarını belirledik:

1. Çağdaş Türk dillerinde fonetik kelime oluşumu.
2. Sözcüksel-anlamsal kelime oluşturma yöntemi.
3. ÇağdaşTürk dillerinde morfolojik kelime oluşum yöntemi.
4. Çağdaş Türk dillerinde söz dizimsel sözcük oluşturma yöntemi.
5. Kısaltmalar yoluyla kelime oluşturma yöntemi.
6. Kelime oluşturma yöntemi olarak Kalka veya kopyalama.

Çağdaş Türk dillerinde bu sürece nadiren dahil olan bir takım kelime oluşturma yöntemleri vardır. Daha az verimli olan bu yöntemler, tüm Türk dillerini kapsamamaktadır. Bu tür kelime oluşturma yöntemlerinin örnekleri arasında kelime oluşturma, kurgu, naht, kes-yapıştır, ayna ve karma-karma sayılabilir.

Kaynakça

AKALIN Şükrü Haluk (2015). Türkçede *söz yapım ve sözlükselleşme*, Bakı: Tədqiqlər, №2, s. 1-5.
ALİBEKİROĞLU Sertan (?). Türkçede Sözcük Türetme Yollarıhttps://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/265261
DATLI D. (2015). *Risaletü"n-nushiyye"nin birleşik fiil örğüsü*// -Ankara: Turkish Studies, Volume 10-8, -s. 795-818.109.
Deni, J.Türk dili grameri(osmanlı lehcesi),Deni J.-İstanbul: 341s.
DEVELİOĞLU Ferit (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lug*at, Ankara: Aydın kitabevi.
DİZDAROĞLU Hikmet (1962). *Türkçede sözcük yapma yolları*, Ankara Üniversitesi Basımevi.
EKER Süer (2010). Çağdaş Türk Dili, Ankara: Grafiker Yayınları.
ERDAL Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon*,. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 874 p.
GABAİN Anamaria Von, (2007). Eski Türkçenin Grameri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
GANİYEV Fuat (2013). *Bugünkü Tatar Türkçesi Söz Yapımı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
ÖZKAN Mustafa (2010). *İnsan İletişim Ve Dil*, İstanbul:
POTTER Saimon (2014). Dilimiz*, Bakı: Elm və təhsil.*
RAMAZANOV *K. T.* (?). *Türk dillerinin cenub-garb grubunda koşa sözler(yemek-içmek adları)*, Bakı: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyasının Haberleri. Edebiyyat, dil ve incesanat seriyası, №2, -s.51-59.
TEKİN Tekin (2010). *Orhon Yazıtları,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
TIMURTAŞ Faruk Kadri (1997). *Türkçede Kelime Yapımı Ve Yanlış Türetilen Kelimeler*, Ankara: Makaleler. Dil ve edebiyat.
ZÜLFÜGAR Hamza (2011*). Terim Sorunları Ve Terim Yapma Yolları*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
İŞKİLDİNA Gulnara (2014) *Leksiko-semantiçeskoeslovabrazovanie v ruskom i başkrdskom yazıkah, Mir nauki, kulturı, obrazovaniya,* №2(45), c.238-242
KOHOHOB Andrey (1980). *Gramatika yazıka turkskiy yazıka runeçiskih pamyatnikov (VII-IX)*, Ленинград: Наука.
SADVAKASOV Gayrat (1976). *Yazık uygurov Ferganskoydolinyйгуров Ферганской долины*, Alma-Ata: Nauka.
TARAKANOVA И.М. (2008). *Slovabrazavatnie imen suşectbitelnih v hakaskom yazike (v sopostavitelnom aspekta,* Abakan:Hakassko knijnoe izdatelstvo
ŞENSKİY N.M. (1952). *Asnovu slovabrazavatnovo analiza,* Moskova: Uçpedgiz.

HADISLAR ASOSIDA SHAKLLANGAN O'ZBEK XALQ PAREMALARI

Özbek Halkının Hadis Temelinde Oluşturduğu Parema

Sünnet MAMANAZAROV[1]

Annotatsiya

Islom dinining kirib kelishi natijasida xalqlar onggi va tafakkurida ko'plab o'zgarishlar ro'y berdi. Bu o'zgarishlar asnosi lisonda ham o'z aksini topmay qolmadi. Qur'on oyatlari, hadislar asosida keltirilgan teran mazmun va ibratli fikrlar maqol va matallarga ko'chib xalq mulkiga aylandi. Intralingvistik manba orqali shakllangan o'zbek xalq paremalari tilimizda salmoqli o'rinni egallaydi. Ularning bir turi hadislar asosida shakllangan o'zbek xalq paremalaridir. Biz barcha maqol va matallarni aynan hadislardan kelib chiqqan demoqchi emasmiz, lekin ularning hech qanday o'zgarishsiz, ma'no butunligi asosida to'liq mos keladiganlari serob.

Kalit so'zlar: *parema, hadis, konsept, introlingvistik*

Özet

İslam'ın gelişinin bir sonucu olarak, insanların zihinlerinde ve düşüncelerinde birçok değişiklik meydana geldi. Bu değişiklikler dile de yansıdı. Kuran ayetleri, hadislere dayanan derin anlamlar ve örnek fikirler, atasözleri ve deyimlere yönelerek insanların malı olmuştur. Dil içi kaynaklardan oluşan Özbek halk paremleri dilimizde önemli bir yer tutmaktadır. Bir tür, hadislere dayanan Özbek halk paremesidir. Bütün atasözleri ve deyimlerin bizzat hadislerden türetildiğini kastetmiyoruz, ancak anlam bütünlüğü temelinde hiçbir değişikliğe uğramadan aynen karşılık geldikleri çoktur.

Anahtar kelimeler: *parema, hadis, kavram, iç dilbilim*

Inson yashar ekan, har bir qilingan ezgu ish yoki yomonlikdan xulosa chiqarib boradi, ajdodlar dahosidan ilm oladi. Chiqarilgan xulosalar umri davomida uning yo'ldoshi bo'ladi hamda o'z va o'zgalar hayotiga qisqa, ifodali, ibratli tarzda tatbiq qilinadi. Maqollar – keng qamrovli, jamiyatdagi har qanday holatlarni o'zida qamrab oluvchi ajdodlardan bizga qolgan bebaho boylik. Mehnatsevarlik, halollik, adolat, insof, kamtarlik, oila, qo'shnichilik, tadbir, farosat, xullas, teran mazmunga ega bo'lgan mavzularda yaratilgan maqollar nihoyatda ko'p. Bir so'z bilan aytganda, maqollar xalqimizning necha asrlar davomida yig'ilgan hayotiy tajribalari va hayot tarzining go'zal siyratli oynasidir.

Tilning umri oldida kishi hayoti juda qisqa bo'lganligi bois inson tilda bo'ladigan miqdor o'zgarishlarining sifat o'zgarishlariga o'tish holatini bevosita kuzata olmaydi, natijada insonning ko'z o'ngida tildagi holatlar barqarordek tus oladi. Aslida esa tildagi birliklar o'rtasida ham munosabat yotadi. Bu munosabat natijasi o'laroq ular bir-biriga ta'sir ko'rsatadi, o'tib turadi, birining birligi ikkinchisida muqimlashib qoladi. Ana shunday holat xalq og'zaki ijodi namunalarida ham, lisoniy birliklarda ham mavjuddir.

Paremalar shakllanish manbalarini ikkiga bo'lish mumkin:

1.Lisoniy manbalar asosida shakllangan xalq maqollari.

2.Nolisoniy manbalar asosida shakllangan xalq maqollari.

---

[1] Buxoro davlat universiteti Filologiya fakulteti Lingvistika (o'zbek tili) ta'lim yo'malishi birinchi bosqich magistranti Mamanazarov Sunnat Samad o'g'li Ilmiy rahbar: Jo'rayeva Bibish Muhsinovna f.f.n Telefon raqam: +998906113431

Ibora, matal, e'tiqodiy tushuncha, latifa, afsona, rivoyat kabilar maqol shakllanishining lisoniy manbalari bo'lib, ushbu maqolada shunday holatlardan biri, ya'ni hadislar asosida shakllangan xalq maqollari haqida fikr yuritiladi.

"...Hadislar ham maqollarning paydo bo'lishi va taraqqiyotida ma'lum darajada ta'sir ko'rsatgan, aniqrog'i, hadislar jonli so'zlashuv jarayonida qayta ishlanib, yanada ixchamlashib, obrazlilik kasb etgan holda xilma-xil maqollar shaklida faolroq qo'llana boshlagan.

Islom dinining kirib kelishi natijasida xalqlar onggi va tafakkurida ko'plab o'zgarishlar ro'y berdi. Bu o'zgarishlar asnosi lisonda ham o'z aksini topmay qolmadi. Qur'on oyatlari, hadislar asosida keltirilgan teran mazmun va ibratli fikrlar maqol va matallarga ko'chib xalq mulkiga aylandi.

Biz ushbu tadqiqotimizda Kaffol al Shoshiyning "Javome ul kalim", Imom al Buxoriyning "Al-adab al-mufrad", Teshaboy Ziyoyevning "Yuz bir hadis", Imom al Buxoriyning "Al-adab al-mufrad" asarining sharhi bo'lmish Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusufning "Odoblar xazinasi" asarlaridan foydalandik.

Biz barcha maqol va matallarni aynan hadislardan kelib chiqqan demoqchi emasmiz, lekin ularning hech qanday o'zgarishsiz, ma'no butunligi asosida to'liq mos keladiganlari serob. Masalan:

Abdulloh ibn Umar (r.a) rivoyat qildilar:" Hayo va iymon bir biri bilan tenglashtirildi. Biri yo'qolsa, ikkinchisi ham yo'qoladi".

Parema: Hayosizning iymoni yo'q.

Abu Hurayra (r.a.) aytdilar: "Rasululloh (s.a.v.): "Kichiklar kattalarga, piyoda o'tirganga va kamchilik ko'pchilikka salom beradi", deya marhamat qildilar".

Maqol: Kattaning hurmati — qarz,

Kichikka salom — farz.

Abu Shurayx Adaviy (r.a.) aytdilar: "Mehmonning muddati qancha, ey, Rasululloh ?" – deb so'ralganda, ul zot : "Bir kecha kunduzdir. Mehmondorchilik uch kun bo'ladi, undan ziyodasi sadaqalidir.

Parema: Mehmonning otini asl derlar, uch kundan keyin sasir derlar.

Men va yetimga kafil bo'luvchi jannatda mana shu (ikki barmoq) kabi (yonma yon) dirmiz deb payg'ambarimiz (Sallalohu alayhi va sallam) ko'rsatgich va o'rta barmoqlariga ishora qildilar.(1.107).

Parema: Yetim boshin silasang,

Hajga bormoq na darkor.

Ikki ne'mat borki, ko'pchilik odamlar ularning qadriga yetmaydilar. Ular sihat-salomatlik va bo'sh vaqtdir.(1.99)

Parema: Salomatlik tuman boylik.

Yolg'on qasam mol-u davlatning kamayishigava kasb-u koring rivoj topmasligiga sababchidir. [1, 91].

Parema: Xashakdan hasham bichma

Yolg'ondan qasam ichma.

O'limlarning ko'p sodir bo'ladigan vaqti oltmish yoshdan yetmishgachadir.

Parema: Yetmish yetmishdan keyin ketmish.

Balo-yu ofatning kelishi tilga bog'liq.

Parema: Baloni bari tilingdan.

Boshga balo nedan kelur ikki enlik tildan kelur.

Hadislarni lingvokulturologik tahlil qiladigan bo'lsak, qirqdan oshiq konseptlarni uchratamiz. Salom, ota-ona, sabr, qo'shnichilik, yetimlik, bemor, saxiylik va baxillik, hayo, odob kabi konseptlar parema va hadislar kesimida nihoyatda tutashuvchandir. Masalan:

Hazrati Oyisha (r.a) aytdilar: "Men Rasululloh (s.av.)dan: "Yo Rasululloh! Mening ikkita qo'shnim bor, hadiyani shukardan qaysi biriga berishim kerak" – deb so'raganimda, "Qaysi birining yeshigi senga yaqinroq bo'lsa, o'shanga berasan" – dedilar.

Abu Hurayra (r.a): "Yaqindagi qo'shni qolib, uzoqdagiga yugurilmaydi. Qo'shnichilik uzoqdagisi bilan yemas yaqindagisi bilan boshlanadi".

Parema: Yon qo'shni – jon qo'shni.

Ushbu hadis va maqoldan qo'shnilarga yaxshi muomala qilish, ularga hadyalar berish yaxshi ish ekanligi va hadya berishni yaqin qo'shningdan boshlash kerakligi kabi xulosalarga kelinadi.

Abu Zarr G'iforiy (r.a.) aytdilar: "Habibim va do'stim Rasululloh (s.a.v.) menga uch narsani buyurdilar: birinchi – hatto agar burni va qo'l-oyoqlari kesilgan qul senga boshliq bo'lsa ham unga itoat qil; ikkinchi – sho'rbo qilsang, suvini ko'proq qilib, qo'shnilaring ahvoliga qarab, shundan minnat qilmay ularga ham ber; uchinchi – namozlarni o'z vaqtida ado qil! Agar imom namozni o'qib qo'ygan bo'lsa, sen shu namozni (uyda o'qiganing uchun) ado qilgan bo'lasan, o'qimagan bo'lsang, unga iqtido qilasanda, u sen uchun nafl namozi bo'ladi" [4, 21].

Parema: Qo'shnida pishar,

Bizga ham tushar.

Parema: Qo'shni oshi qorin to'ydirmas,

Mehru oqibatni oshirar.

Odamlar orasidagi munosabat nimani ehson qilganligi bilan emas, balki mehr-oqibat bilan o'lchanadi. Musulmonchilikda jumladan, o'zbek xonadonida biror tansiq taom tayyorlansa, odatda qo'shniga ham chiqariladi. Bu o'zbek millati uchun hurmat va e'tibor belgisi sanaladi. Qo'shnining uyidan kelgan oddiy sho'rvaning ham qiymati baland. Agar u ovqat tanqis vaqtida chiqarilgan bo'lsa, ahamiyati yanada ziyoda bo'ladi.

Xulosa

"Qo'shnichilik" konseptida yigirma ikkitadan , salom konseptida o'n oltitadan, yetimlik konseptida oltitadan ko'proq o'zbek millatiga xos ijobiy va salbiy mental xususiysatlar mavjudligini

kuzatdik. Biroq bu jami natija yemas. Bu bizning ojizona qilingan tahlillarimiz xolos. Ishimizning hali tagiga yetilmagan qirralarini ochib tilshunoslik rivoji yo'lida bor kuch-g'ayratimiz bilan harakat qilamiz.

ҚҰПИЯ ҚАЛА КУРЧАТОВ: КЕШЕГІСІ, БҮГІНГІСІ, ЕРТЕҢІ

Арафат Мажитұлы МАМЫРБЕКОВ[1]

Аннотация

Екінші дүние жүзілік соғыс аяқталғаннан кейін әлемдік саясат үлкен өзгеріске ұшырады. Саясатта ашықтық пен интеграциядан гөрі, жасырын әрекеттер күшейе түсті. Адамзат тарихы құпияға толы. Дегенмен, XX ғасырдан алыстап кетпесек те, бұл кезеңнің өз сырлары жеткілікті. Солардың бірі жасырын қалалар. Бірнеше себептерге байланысты құпия қалалар халықтың назарынан жасырылды. Басты себептердің бірі, қарулану жарысы болып табылды. Әсіресе, ядролық сынақтар жүргізуді және қарулы күштердің ұшақтарына арналған сенімді базаларды көпшілікке көрсетпеген. Осы ядролық қарумен байланысты Қазақстанда да құпия орын бар. Алайда, ол барлық карталардан алынып тасталды және тұрғындарының жеке бастары жөніндегі жазбалар құпия сақталған. Бір қызығы, бүгінгі таңда қала азаматтары өз қаласын, өмір салтын жақсы көреді, сонымен қатар олар "бейбітшілік мәйіті" болған жерде өмір сүретіндерін жақсы біледі, онымен мақтанады. Мақала осы құпия қаланың кешегісі, бүгінгісі және болашағына арналады.

[1] Doç.Dr. Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университеті

DİL VE KÜLTÜRÜN KARŞILIKLI BAĞININ MESELELERİ
(KIRIM TATAR ETNOLİGÜİSTİK ÖZELLİKLERİ)
Issues of Language and Culture's Mutual Link
(Crimean Tatar Ethnolinguistic Features)

Zakiya MAMUTOVA[1]

Özet

Yukarıda adı geçen amaçlar, çağdaş bilimin öncellikli hedeflerini belirlemiştir. Bununla ilgili olarak Türk milletlerinin dilleri ve edebiyatlarının öğrenilmesinde lingvokültürolojik yaklaşımın yerine getirilmesine ait bir projenin yapılması, edebi-sanat eğitimindeki dil öğreniminin güncel hedefidir, adı geçen hedef sadece çağdaş toplumdaki genel akımlara göre değil beşeri bilimlerdeki son eğilimlere göre de belirlenir. Eğitimin ve lingvokültüroloji dahil olmak üzere yeni disiplinler arası bilimlerdeki araştırmaların kullanılmasının antroposentrik eğilimi bunların arasındadır. Günümüzde bir dile hakim olmanın evrensel amacı, o dilin kültürüne kavuşma ve kültürlerin diyaloguna katılmadır. Söz konusu amaca kültürlerarası iletişim becerilerini oluşturma yoluyla ulaşılır. Dilin kelime hazinesi ise öğrenciler tarafından iletişim amaçlarına göre öğrenilir. Söz konusu araştırmada Türk dilinin etnik sözcükleri seçilmiş ve bunların ana leksik, sembolik ve fon anlamlarının analizi uygulanmıştır. Araştırmanın konusu kapsamında, manevi ve ahlaki kültürü ifade eden "aile", "ev", '' ulusal elbise'', ''yemekler'' ve d. gibi leksik-semantik konseptleri ele alınır. Etnolinguokültürolojik birimlere hakim olma, amaca uygundur ve etnik sözcükleri kullanma için gereklidir. Milli ve kültür unsuru herhangi bir dilde, onun kelime ve deyim hazinesinde ve sözdiziminde açık olarak izlenir. Bu yüzden, herhangi dili öğreterek bunun milli köklerini, kuruluş ve seslenme yöntemlerini belirlemek gereklidir.

Anahtar Kelimeler: *etnokültüroloji, lingvokültüroloji, yöntemler, kelime hazinesi, lingüistik, lengüistik, dilbilim, kültür, dil, gelenekler. Türkçe, Türk dili; (eşdeğeri olan, eşdeğeri olmayan) kelimeler, yabancı dil, etnolinguokültürolojik yaklaşım.*

Abstract

The above-mentioned objectives have determined the primary objectives of contemporary science. In this regard, the current goal of language learning in literary-arts education is to carry out a project on the fulfilment of the linguistic and cultural approach in learning the languages and literatures of Turkish nations. The mentioned target is determined not only by the general trends in contemporary society, but also by the latest trends in the humanities. The anthropocentric trend of education and the use of research in new interdisciplinary sciences including linguoculturalology and education are among these. Today, the universal aim of mastering a language is to acquire the culture of that language and to participate in the dialogue of cultures. This goal is achieved by building intercultural communication skills. The vocabulary of the language is learned by the students according to their communication purposes. Ethnic words of the Turkish language were selected in this research and the analysis of their main lexical, symbolic and background meanings was applied. Within the scope of the research, "family", "home", "national dress", "meals", etc., which express spiritual and moral culture lexical-semantic concepts are discussed. Mastery of ethnolinguo-cultural units is fit for purpose and required for using ethnic words. The national and cultural element is clearly observed in any language, its vocabulary and idiom and its syntax. Therefore, it is necessary to learn any language and determine its national roots, establishment and addressing methods.

Keywords*: Ethnoculturology, linguoculturology, methods, vocabulary, linguistics, culture, language, traditions, Turkish, Turkish language; (equivalent, non-equivalent) words, foreign language, ethnolinguocultural approach.*

Ulusal ve kültürel bileşen herhangi bir dildeki kelime hazinesinde, deyimlerinde, söz diziminde açıkça izlenebilir. Bu nedenle bir dilin, özellikle de bir halk dilinin öğretiminde, o dilin

[1] Prof. Dr. Fevzi Yakubov Adına Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi Kırımtatar ve Türk Dili Fakultesi Kırım Tatar ve Türk Dilşınaslığın bolümü Ukraina. Simferopol z/celaslova@gmail.com.

ulusal kökenlerini, yapım ve seslendirme biçimlerini belirlemek gerekir. Kelime öğretiminin pedagojik temeli, öğrencilerin dil yardımıyla halkın dünya görüşünün sistemini, felsefesini, psikolojisini, tarihini ve genel olarak manevi kültürünü anlamalarına yardımcı olmaktır. Bir Türk dili olarak Kırım Tatar dilinin böyle bir şekilde öğrenilmesi; dilsel bakımdan yeni bir dünya görüşüne hakim olmaya, Kırım Tatar halkının dil bilincini kavramaya, halkın belli bir nesnede neler gördüğünü, hangi belirtilerine göre buna bir isim verdiğini, buna ait bir kelimede hangi görüntülerin yakalandığını ve özetlendiğini anlamaya yardımcı olacaktır.

Dil; insan toplumunun varlığının, sağlamlaşmasının ve gelişmesinin ana koşullarından biri olan benzersiz bir fenomendir. Sadece toplumdaki insanların bir iletişim ve karşılıklı anlayışının aracı değil aynı zamanda bir düşünme aleti, bir bilme kalemi, insanlığın biriktirdiği deneyimi korumanın bir aracıdır. "Her dil, onu konuşan kalkın kültürünü yansıtır" (Sherba, 2002: 256).

"Kültürdilbilim" dersinin öğrenilmesi, öğrencilerin (ve Kırım Tatar dilini öğrenenlerin) öğrenilen dilin kültürel, dilbilimsel, dilsel, iletişimsel özelliklerini derinleştirmelerine yardımcı olacaktır. Gelişimi ve işleyişi, farklı dil biçimlerini kullanma yöntemleri hakkında net bir fikir edinecekler, konuşmalarını geliştirme, Kırım Tatarları, Kırım'ın tarihi ve kültürü hakkındaki bilgilerini derinleştirme fırsatı olacaktır.

Kabilelerin ve milliyetlerin dillerinin gelişiminde önemli bir faktör, başka dilleri konuşan başka halklarla doğrudan ve yakın iletişim ve bunun sonucu olarak bu dillerin farklı derecelerde etkileşimidir... Dillerin birbirlerine böyle bir etkisi Türk dillerinin gelişim tarihinde de nadir bir fenomen değildir (Baskakov, 1969: 380).

Sözlükbilim öğretiminin sürecinde etnokültürel gelenekler hakkında bilgi edinme modern bir kişiliğin yetiştirilmesinde büyük önem taşımaktadır.

Ana dilin ve kültürün özümsenmesi, etnososyal ve kültürel bir topluluk çerçevesinde iletişim kurma olanağını sunar. Başka dilin ve onu konuşan halkın kültürünün özümsenmesi, kültürlerarası iletişime ve bu iletişim sürecinde çok dilli bir kişiliğin oluşumuna imkan verir. R. A. Budagov, A. A. Bragina, V.V. Vorobyov, Yu.N. Karaulova, V.A. Maslova, Yu.S. Stepanov'un teorik çalışmalarına dayanan kültür ve dilbilimsel dil öğretimi kavramında dil ile kültürün birbirine bağlı olmasının konusu son derece önemlidir. Mevcut eğitim programları ve öğrencilerle çalışma sistemi, hoşgörülü bir bilinç ve davranışı geliştirmeyi belli bir derecede amaçlamaktadır.

Kırım Tatarca kelime hazinesini öğrenme konusunda kültür ve dilbilimsel yaklaşım; sözcük birimlerini algılama, anlama, kavrama, genelleme, pekiştirme ve kullanmayı içeren karmaşık bir iç süreçtir. Bu nedenle, etnokültürel Kırım Tatarca kelime hazinesi ile çalışma sisteminin modellenmesi ve ilgili kelimelerin öğrencilerin aktif kelime hazinesinin içine geçmesi, psikolojik bilimin başarılarını dikkate almadan imkansızdır.

Halkın dil durumu, nüfusun (Kırım Tatarlarının) yoğun olarak yaşadığı alanda hangi dillerin konuşulduğuna bağlıdır. Kırım topraklarında faaliyet gösteren ve aralarında iletişim 4-5 dilde

gerçekleştirilen birçok sayıda dil grubu genellikle ya yakın akraba ya da farklı sistemlidir. Dil farklılıkları o kadar büyüktür ki etnolinguistik gruplar arasındaki anlayışı zorlaştırırlar. Bu faktörler, tipolojik olarak farklı sistemli dillerin aktif teması koşullarında iki dillilik ve çok dillilik oluşumunu etkiler [34].

En önemli tarihi kaynak; yazar tarafından 1666-1667'de Kırım'ı ziyaret ettiğinde gördüğü şehirlerin ve kalelerin düzenlenmesi, meslekler ve zanaatlar, çeşitli ürünlerin üretimini yapan atölyeler, gelenekler, diller, askeri kampanyaların düzenlenmesi hakkında ayrıntılı bir açıklama sağlayan Türk bilim adamı Evliya Çelebi'nin seyahat kitabıdır. Kitapta, Cafe Eyaletindeki seccade üreticileri olan zanaatkarlar ve Cafe ile Bahçesaray şehirlerindeki dokumacılar hakkında ayrıntılı bilgi verilir (Akchurina-Muftieva, 2008a).

18. yüzyıla ait olarak Kırım'daki yaşamın çeşitli alanları hakkında bilgiler V.F. Zuyev, M. Peysonel, P.İ. Sumarokov, İ.E.Tunmann'ın çalışmalarında sunulmuştur.

1770'lerde, Halle Üniversitesi'ndeki retorik ve felsefe profesörü İ.E.Tunmann tarafından yazılan ve Kırım Hanlığı oluşumunun tarihinin ilk sistematik açıklaması olan "Kırım Hanlığı" adlı bir kitap yayınlanmıştır. Kırım'a hiç gitmemiş olan yazar kendi eserinde antik ve ortaçağ yazarlarının çok çeşitli eserlerinden ve günümüze kalmamış kaynaklardan gelen bilgilerden yararlanmıştır. Kırım Tatarlarının halk sanatı hakkında bazı fikirler; alan, doğa, yarımadada yaşayan halklar, yaşamın laik ve dini yönlerinin yapısının özellikleri ve ekonomi yönetim biçimleriyle ilgili ayrıntılardan edinilebilir.

Araştırmada, kelimenin geniş etnografik anlamıyla halkın kültürünün incelenmesiyle birlikte gelenek ve görenekler, yaşam tarzı, günlük davranışlar, "ulusal dünya görünüşleri" vb. gibi özellikle ulusal bakımdan özel bir renk taşıyan kültür bileşenleri olmak üzere sosyo-kültürel bileşen de dikkate alınmaktadır (Ter-Minasova, 1994).

Bir milletin temel özelliklerinden biri olan dil, onu konuşan halkın kültürünü yani ulusal kültürünü ifade eder. Yabancı dil öğrenme, öğrenilen dile sadece yeni bir kod ve düşünceleri ifade etmenin yeni bir yolu olarak değil aynı zamanda o dili anadili olarak konuşan halkın ulusal kültürü hakkında bir bilgi kaynağı olarak da davranmayı öngörür (Vereshagin,1990a: 38-52).

Kültürdilbilim teorisine göre; sözlüksel birimin anlambiliminin ulusal özgüllüğü, içindeki ulusal-kültürel semantik parçaların içeriği ile sağlanır. Ulusal-kültürel semantik parçalar derken yazarlar "belli bir etnokültürel ve ulusal-dilsel topluluğun sınırları içinde oluşan" anlamsal özellikleri kastetmektedir.

Buna göre, dilsel durum, konuşma eylemlerinin incelenmesine ve bunların gerçekleştirildiği koşullara dayalı olarak incelenmelidir. İki dilli ve çok dilli öğrencilerin etrafındaki dil ortamının incelenmesi ve çevrenin mevcut dil durumunu etkilemesi (farklı dil temasları) öğrencinin konuşma davranışını önemli ölçüde etkiler. Bu da onun iki dilli olarak oluşumunu, konuşma düzeyini ve iletişimini de etkiler.

Ulusal-kültürel semantik parçalar kelime kavramına (niyetine) dahil edilebilir ve ilgili bir kelimenin belli bir tarihi insan topluluğu içinde ortaya çıktığı kabul edilir. Bu tür kelimelere eşdeğer olmayan kelimeler denir (Vereshagin, 1976b: 38-52).

Araştırmacılar, bu tür kelimelerin anlamlarını dilin ve kültürün en yakından buluştuğu bir alan olarak görmektedir. Araştırmacılar, farklı dillerin semantik sistemlerinin ve bu sistemlerin ayrı unsurlarının, belli bir ulusal-kültürel insan topluluğu tarafından bilinen ve ulusal bakımdan özel olan bilgiler ve uyumsuz unsurlar içerdiğini ileri sürer.

Bu yaklaşım, bir kelimenin anlamını tanımlamak için kullanılan bilişsel bilim ilkelerine uygundur, yani anlamın düzanlamsal unsuru ana dili konuşanların zihninde bir nesne ve fenomen sınıfının tipik bir görünüşü olarak ele alınır.

P.V. Nikolsky'in "Bahçesarayı ve Çevresi: Tarihsel ve Etnografik Geziler" adlı kitabında yazdığı gibi 15. yüzyıl Kırım Hanlığı'nın doğuşu ile belli olmuş, kültürde, sanatta, şehir planlamasında değişiklikler yer almış, Hanlık Bahçesaray'ında İstanbul zevklerini taklit etme trendi ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin başkentinde olduğu gibi de burada, duvara eğik yaslanmış ahşap payandalar üzerinde duran çıkıntılı üst katlara sahip olan iki katlı evler inşa ediliyor. İnce ahşap çıtalardan oluşan geometrik desenler, prizmatik yüksek borular, oymalı bronz plakaya tutturulmuş masif metal halkalı kapılar ile süslenmiş geniş asılı saçakları olan kiremitli çatılar da moda oluyor.

Yukarıda belirtilen zamana kadar Kırım'ın çeşitli bölgelerinde, yarımadada eski zamanlardan beri yaşayan etnik grupların geleneklerinin izlendiği belli halk türlerindeki Kırım Tatar konutları zaten oluşmuştur. Bu, Kırım'da benimsendiği ve aşağıdaki terimlerin kaldığı genel Osmanlı terminolojisine göre değerlendirilebilir: duvar, tahta, dam gibi İran terimleri; kiramet (kiremit), kamere (kamerye), nişe tereme (üst katın çıkıntılı kısmı) gibi Yunan terimleri; (yan tarafında bir açıklık olan kubbeli fırın) vb. gibi Roma terimleri. Güney Tatarlarının konutlarının bazı bölümlerinin kökenleri ve bunların sözlü isimlerinin Gotik bir etkisi vardı, örneğin keler (verandada kapatılmış sandık odası), soba (kapalı iç mekan sobası), Yunanlılar tarafından Kırım kültürüne tanıtılan ve evin dışında düzenlenen kubbeli ekmek fırını Roma mirasıdır (Akchurina-Muftieva, 2008b).

Bozkır alanındaki (Karasubazar bölgesindeki) geleneksel konutun çatı yapısında Karadeniz bozkırlarının en eski ova konutunun unsurları vardı.

Kırım Tatarlarının kültürünün tüm alanlarının oluşum tarihi ve millet kendisinin oluşum tarihi ile ilgili malzemeler, ünlü yerel tarihçi V.H. Kondaraki'nin 19. yüzyılın ortalarına ait çok ciltli "Kırım'ın Evrensel Tanımı" yayınında sunulmaktadır.

Belli bir tür konutların çoğunluğu birkaç faktöre bağlıdır: a) belirli bir bölgede, belirli bir alanda daha çok bulunan doğal yapı malzemeleri; b) ülkenin belli bir bölgesinin doğal koşulları; c) konutun bulunduğu yer (şehir merkezinde, yörekentte veya kırsalda; ç) belli bir bölgede, yörekentte, şehrin bir bölümünde daha çok bulunan nüfusun sosyo-ekonomik yaşam koşulları; d) ilgili alanda

daha çok bulunan nüfus grubunun ulusal ve kültürel gelenekleri; e) belli bir nüfus grubunun zevk tercihleri, moda trendleri.

Bu tür yaklaşım üzerinde anlamın yananlamsal yönü, anlamsal yönün çağrışımsal ve arka plan, ampirik, kültürel-tarihsel veya dünya görüşüne ait olan gibi çeşitli bilgilerle yorumlanması veya eklenmesidir. (Teliya V.N. ,1996).

Tam doğal olarak Kırım Tatar dil kültüründeki "ev" bölümü maddi dünyanın diğer kavramları arasında çok özel bir yere sahiptir. Kırım Tatar dilinde bununla ilgili olarak *эв, уй, мескен, юрт (ev, uy, mesken, yurt)* gibi dört kelime bulunmakta ve bunlardan her birinin kendine has özellikleri vardır. Bunlarda, hem düzanlamsal hem de belirleyici anlam ve değişik yananlamsal anlambirimcikler farklı olarak gösterilir: 1. *ev – эв (ev);* 2. *konut – мескен (mesken)*; 3. *oturulur ev – мескен эв (mesken ev);* 4. *kendi ev – шахсий эв (şahsi ev);* 5. *ocak, hane – мал-мулькъ–ходжалыкъ–оджакъ (mal mülk, ocaklık - ocak*). İncelenen Kırım Tatarca *эв (ev*) kelimesi etimoloji açısından ortak Türk *уй-, ий-, эв-* (*uy-, iy-, ev-*) unsurlarında kökenini bulmakta ve Kırım Tatarca *уй* (*йумек-къаламакъ)* (yığmak, istiflemek), fiili ile bağıntılıdır. Bunun kanıdı aşağıdaki atasözleridir: *къышта джыллы эв – бир мезель аш* (düz olarak "kışın sıcacık bir ev, bir kerelik yemek gibi" demektir); *темельсиз эв тез эшилир* (düz olarak "temeli olmayan bir ev çabuk yıkılır" demektir). "Ev-konut" tematik grubu; birinin oturduğu, birinin ikamet ettiği bir yerdir: *багъчасыз юрткъа бульбуль къонмаз* (atasözü, düz olarak "bahçesi olmayan eve bülbül bile konmaz" demektir), *къайда болсанъ бол, пердалезда эвде бол (atasözü*, düz olarak "nerede olursan ol perdalez (kocakarı soğuğu) zamanında evde ol" demektir, bu da 7. ile 10. Mart arasındaki bir dönem, çok soğuk günler), *эвинъ тар олса да, гонъюлинъ кенъ олсун (atasözü*, düz olarak "evin dar de olsa gönlün geniş olsun" demektir).

Ayrıca, *эв (ev) sözcüğü* izafet yapılarında "ev - eve veya haneye ait, ev veya hane ile ilgilidir (evsel)" anlamındaki bir sıfat işlevinde kullanılır.

Bu bilgiler göz önüne alındığında, her olgunun ve her nesnenin farklı halklarda farklı bir rolü ve yerinin olduğuna dikkat edilmelidir. Bu nedenle, insanların eylemleri ve davranışları ancak onların kültürü bağlamında yeterince algılanabilir, anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Belirli bir geleneğin, inançların, davranışların sistemi, belirli bir kültürün temsilcilerinin konuşma etkinliğinde somutlaşır. Bu nedenle, farklı bir dil edinen bir kişi farklı bir kültür bağlamında iletişim kurmayı öğrenmelidir.

Her dilde, belirli ulusal ve kültürel unsurların ifade edildiği sözcükler vardır. Toplumsal bir olgu olarak halk dilinin kelimeleri toplumun yaşamının, maddi ve manevi kültürünün izlerini taşır. Bu "kültürel anlam" dilin bir parçasıdır.

Ulusal-kültürel bir bileşeni bir dilden ayırılması için genellikle bir gösterge olarak başka bir dile ihtiyaç vardır çünkü diller arasındaki farklılıklara en çok karşılaştırmalı çalışmalarında rastlanır.

Herhangi bir mülletin temsilcilerinin ulusal-kültürel bileşeni, tarihinin, etnik kültürünün ve doğasının bir yansımasıdır. Ve makalenin tematik özelliği, Kırım Tatarca kelime hazinesinin semantik özelliklerinin tematik gruplarını etnokültürel açıdan yansıtmaktadır: "ev eşyalarının isimleri": *къопкъа, леген, къуман, курек, сипирке, чёплюк къутусы, килим, миндер, перде, кузьгю, тёшек, бешик, ястыкъ, саат, эль бези, юзьбез, таракъ, ортю ве иляхре;* "sofra eşyalarının isimleri*": къазан, чоюн, чомуч, кевгир, окълав – буюк ве кучюк окълав, мешребе, къашыкъ – буюк ве кучюк къашыкъ, санчкъы, пычакъ, джезве, фильджан, тепси, чанакъ, гугюм, табакъ, пиала, тава, тузлукъ, шекерлик, тепис, бардакъ, чайник, сутлюк, къуту – чай къутусы, къаве къутусы, касса, тас, дегирмен и далее; "milli kıyafet" - kadın, erkek kıyafetleri; kadın takılarının isimleri vb.*

Örnek: /(Qırımtatarca)

Erkek diyimi		
Edebi norm	***Kırım-Çöl/bozkır lehçesinde***	***Kırım-Güney Sahili lehçesinde***
keten-kolmek/gölmek	Kolmek	Kolmek
elek	Elek	Elek
marka	Marka	Marka
kamzol	Kamzol	Kamzol
qıska-don	Hısha-ton	qısha-ton(pantalon)
uzun-don	uzun-don	uzun-ton(pantalon)
don/ duman	don, tuman	Şalvar
sokma-ştan (pantalon)	sohma-ştan/(pantalon)	sokma- şalvar
uchqurly-ştan/(pantalon)	uçhurly-ştan	uçkurly- şalvar
kolmek	Kolmek	Kolmek
erkek zıbın	erkek zıbın	akay zıbını
çekme	Çekme	Haptan/qaftan
ton	Ton	Ton
kurk	Kurk	Qurk
yapınca	Epança	Yapınca
uçqur	uhur, huşah	uçkur, belbav, kushak
çorap bav	çorap bav	çorap bav
kise	Kise	Kise
quşaq	Huşah	quşaq , belbav
taqie	Tahie	Taqie
Bayan diyimi		
Edebi norm	***Kırım-Çöl/bozkır lehçesinde***	***Kırım-Güney Sahili lehçesinde***

keten-kölmek/ anter (elbise-türkç.)	Kolmek /anter (elbise-türkç.)	Kolmek/ anter (elbise-türkç.)
anter	Anter	anter, qaptan
zıbın	Zibin	Zıbın
ilbade	İlbade	İlbade
don	don, ştan	Şalvar
qkıyıq	Hıyıh	qıjık, qasınka/kasnka
oglük	Peştmal	Oğlük
köküslik	Köküslik	Göküslik
qapaq	Hapah	Qapaq
tonçuq	Tonçuh	Tonçyh
qısqa-ton	hısha-ton	qısha-ton
şal	Şal	Şal
baş yavluğ	baş yavluh	baş yavluq
çember	Şember	Çember
cubbe	Cübbe	Cübbe
ferece	Ferece	Ferece
qolan	holan, huşah	qolan, belbav
fes	Fes	Fes
marama	Marama	Marama
şerbenti	Şerbenti	Şerbenti
mest	Mest	Mest
papuç	Papuç	Papuç
qatır	nalım, hatır	tabndrık, qatyr
saç duvası	saç duvası	saç duvası
terlik	Terlik	Terlik
ayakkap	Ayahhap	ayaqqap, padoş
Nalım/nalın	Nalım	Tabndrık
kalçin	Kalçini	Kalçin
sırlı çorap	sırlı çorap	sırlı çorap
Süslemeler		
Edebi norm	***Kırım-Çöl/bozkır lehçesinde***	***Kırım-Güney Sahili lehçesinde***
yuzük	Yüzük	Yuzyuk
bilezlik	Bilezlik	Bilezlik
küpe	Küpe	kupe, syrga
boyuncaq	Boyuncah	Boyundzhak
hna	Hna	Hna
töpelik	Töpelik	Topelik

baş-altın	bash-altın	bash-altın
zilf-asqı	zilf-ashı	zilf-asky
çarıh	çarh, küpe	çarh, sırğa
küfe-fener	kupe-fener	sırğa – fener
incili-altın	incili-altın	icili-altın
gerdanlıq	Gerdanlıh	Gerdanlıq
qafes	Hafes	Qafes
gergi	Kergi	Gergi
quşaq-toqası	Huşah-toqası	belbav-başı, huşah-dohası/d-t
boyuncaq-bilezlik	boyuncaq-bilezlik	boyuncah-bilezlik
boyun-qaside	boyun-haside	boyun-haside
dildan	Dildan	Dildan
amayıl –muska için zincir	amayıl –muska için zincir	amayıl –muska için zincir
nazar-boyuncaq	nazar-moyuncah	nazar-boyuncağı

Geleneksel halk kostümü; halkın tarihinin unsurlarını, en önemli etnokültürel klişeleri, etnik gruplar arası bağlantıları ve dini bağlantıları yansıtan maddi ve manevi ilkeleri sentezler.

Ana dilini kavrayan bir çocuk bebeklikten itibaren etrafındaki dünyanın zenginliğine ve çeşitliliğine yavaş yavaş hakim olur - somut, maddi olarak ifade edilen nesnelerden ve temel davranış normlarından evrenin soyut kavramlarına ve yasalarına kadar.

Kırım Tatarcası oldukça dallı bir terim sistemine sahip olup biz bunun sadece bir kısmını dil ve kültür arasındaki ilişki açısından ele aldık. Analizimiz, yukarıdaki tematik grupların bölümlerinin maddi kavramları arasında belli bir bağlantının olduğunu göstermektedir. Ev ve aile yapısının doğal ve yakın olarak iç içe geçmesi halkın bilincinde var olan çağrışımları ve etnokültürel gelenekleri önceden belirler.

Sonuç. Bununla birlikte, her Türk dilinin kendine özgü bir asli temelinin yani gelişim sürecinde edindiği bireysel özellikler olmak üzere kendi kelimelerinin ve gramer yapısının ortak nitelikleri ve karakteristik özelliklerinin varolması dikkate alınmalıdır. [173].

Aşağıdaki faktörler, okulda Kırım Tatarca kelimelerini öğrenme sırasında kültür ve dilbilimsel bir yaklaşımın oluşumunu etkileyen özelliklere atfedilebilir:

1. bunu öğrenmenin yakın, orta ve uzak hedeflerinin farkında olması;

2. Başka dillerin Kırım Tatarcasına etkisi, belli bir sosyal grubun dil malzemelerinin içinde varolan ve bireysel dil sistemlerinde uygulanan tekdüzen dil sistemi;

3. Dillerin birbirleri üzerindeki etkisi (başka dilleri konuşan başka halklarla yakın iletişim);

4. İletişim biçimleri, yani öğrenme sürecindeki iletişimin yoğunluğuna bağlı olarak dersin içeriğine yönelik iletişimsel bileşen.

Çağdaş Kırım Tatar dili zengin bir kelime hazinesine sahip olan ve birkaç yakın lehçeden oluşan tekdüzen, orijinal bir Türk dilidir.

Kaynakça

AKCHURİNA-MUFTİEVA N. M. Dekorativno-prikladnoe iskusstvo krymskih tatar XV – pervoj poloviny XX vv. / N. M Akchurina-Muftieva. : monografiya

BASKAKOV N.A. Vvedenie v izuchenie tyurkskih yazykov / N. A. Baskakov. – 2-d.– 1969. – 380 s..

SHERBA L. V. Prepodavanie inostrannyh yazykov v srednej shkole. Obshie voprosy metodiki., 2002. – 256 s.

TELİYA V.N. Russkaya frazeologiya: Semanticheskij, pragmaticheskij i lingvokulturologicheskij aspekty 1996. – 342s.

TER-MİNASOVA S.G. Sopostavitelnaya lingvistika i problemy prepodavaniya inostrannyh yazykov.1994s.

VERESHAGİN E. M. Yazyk i kultura. Lingvostranovedenie v prepodavanii russkogo yazyka kak inostrannogo [2 izd.]. – M. – 1976; [4-e izd.] 1990. – S.38–52.

Sözlükler:

ASANOV Sh. (2002). Atalar sezleri ve ajtymlar (kyrymtatar tilinin paremiologik lugaty), 184 s.

USEİNOV S. M. (2005). Russko-krymskotatarskij slovar, 456 s..

AKADEMIK E. E. BERTELSNING "NAVOIY VA ATTOR" RISOLASI HAQIDA

Ibodulla MIRZAYEV[1]

Annotatsıya

Maqolada E.E. Bertels hazrat mir Alisher Navoiy Faridiдun Attorning " Mantiq ut-tayr" asari tarjimoni emas, balki original poetik va estetik qudrati F. Attornikidan kam bo'lmagan original shoir bo'lganini ko'plab materiallar bilan asos bergan.

[1] Prof. f.f.d., SamDU filologiya fakulteti. Mirzayev46@inbox.ru

SAYIDAHMAD VASLIY SAMARQANDIY IJODIDA IRFONIY G‘OYALAR TALQINI

Seyidahmad Vasli Semerkandi'nin Eserlerinde İrfani Fikirlerin Yorumlanması

The Interpretatıon Of Sufı Objectıves In The Works Of Seyidahmad Vaslı Semerkand

Badia Muslixiddinovna MUHIDDINOVA[1]

Annotatsiya

XIX asr oxiri XX asr boshlarida ijod etgan Sayidahmad Vasliy Samarqandiy ijodida milliy uyg‘onish da’vati, islomiy ruhdagi axloqni himoya qilish, irfoniy-so‘fiyona g‘oyalarni kuylash kabi g‘oyaviy yo‘nalishlari mujassamdir. SHoir Ushbu yo‘nalishlarni ilm-ma’rifat nuqtai nazaridan ta’rif etadi, uning islom shariatiga e’tiqodi tasavvufiy e’tiqodiga hamohang bo‘lib, u ma’rifatli kishi deganda, ilmu donishni qo‘llab-quvvatlashni; imon-e’tiqod butunligi bilan bog‘liq deb qarab, ahli tariqat shayxlarining hayotini misol qilib keltiradi. U o‘z e’tiqodini islom olamining eng mashhur shaxslari – anbiyo va avliyo, ulamolar timsoli vositasida namoyon qiladi. Vasliy islomning oliy insoniy axloqini ana shu mo‘‘tabar shaxslar ko‘zgusida aks ettiradi. Jumladan, Bahouddin Balogardon (q.s.)ga bag‘ishlangan, Hazrat Xoja Nosiriddin Ubaydulloh Ahrori Vali, Xoja Ahmad Yassaviylar sha’niga, shuningdek, tariqat silsilasining namoyandalaridan piri Eshoni Valixon sha’niga ham madhlar bag‘ishlaydi. Chunki naqshbandiya tariqati peshvolari insonning dunyoviy va diniy ehtiyojlariga mos tushar, insoniy kamolot uchun har ikki jihat ham zarur deb hisoblardilar. Ushbu maqolada Vasliyning “Tuhfatul-ahbob” va “Armug‘oni do‘ston” va “Nazm us-silsila” devonlarida irfoniy-falsafiy g‘oyalarni tasvirlovchi she’rlar, g‘azallar tahlil etiladi.

Kalit So’zlar: *Sayidahmad Vaslıy Samarqandiy, g’azallar, she’rlar, irfoniy g’oyalar.*

Özet

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış olan Seyidahmad Vasli Semerkandi, milli uyanış çağrısı, İslam ruhunda ahlakın korunması, irfani ve tasavvufi fikirlerin söylenmesi gibi ideolojik akımları yansıtmıştır. Şair, bu yönleri bilim ve aydınlanma açısından anlatır. İslam hukukuna olan inancı, tasavvufi inançlarıyla uyum içindedir. O, aydın denilince, ilim ve ilmi destekleyen bütün inançlı insanları kastediyordu. Bu fikre örnek olarak tarikat şeyhlerinin hayatını zikretmiştir. İnancını İslam dünyasının en ünlü şahsiyetleri – peygamberler ve evliyalar, ülemalar – aracılığıyla ifade eder. Vasli, İslam'ın yüksek insani ahlakını bu ileri gelenlerin aynasında yansıtır. Özellikle Bahauddin Balogardon (kaddesellahu sirrahu), Hazreti Hoca Nosiriddin Ubeydullah Ahrori Vali, Hoca Ahmed Yesevi ile tarikatın temsilcilerinden Piri Eşani Valihan'ın onuruna da medhler ithaf edilmiştir. Nakşibendi tarikatının liderleri, insanın dünyavi ve dini ihtiyaçlarıyla uyum içinde olduklarından, insanın mükemmelleşmesi için her iki yönün de gerekli olduğuna inanıyorlardı. Bu makalede Vasli'nin "Tuhfat ul-ahbob", "Armugoni döston" ve "Nazm us-silsila" divanlarında yer alan irfani-felsefi düşünceleri anlatan şiir ve gazelleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler*: Sayidahmad Vaslıy Samarqandiy, gazeller, şiirler, irfani gayeler.*

Abstract

Seyidahmad Vasli Semerkandi, who lived in the late 19th and early 20th centuries, reflected ideological movements such as the call for national awakening, the preservation of morality in the spirit of Islam, and the expression of lore and mystical ideas. The poet describes these aspects in terms of science and enlightenment. His belief in Islamic law is in harmony with his Sufi beliefs. As intellectual, he meant science and all people of faith who supported science. He cited the life of the sect sheikhs as an example of this idea. He expresses his faith through the most famous personalities of the Islamic world (prophets and saints, ulamas). Vasli reflects the high human morality of Islam in the mirror of these notables. Praises were also dedicated to Bahauddin Balogardon (kaddesallahu sirrahu), Hazrat Hodja Nosiriddin Ubeydullah Ahrori Vali, Hodja Ahmed Yesevi, and Piri Eşani Valihan, one of the representatives of the sect. The leaders of the Naqshbandi order believed that both aspects were necessary for man's perfection, as they were in harmony with man's worldly and religious needs. In this article, the poems and ghazals describing the lore-philosophical thoughts in Veli's "Tuhfat al-ahbab", "Armoni Döston" and "Nazm us-silsila" divans are examined.

Keywords*: Sayyid Ahmad Vasily Samarqandiy, ghazals, poems, lore goals*

---

[1] Doç. Uzbekiston, Samarqand davlat universiteti badiamuslixiddinovna@mail.ru

XIX аср иккинчи ярми XX аср бошларида яшаб ижод этган Сайидаҳмад Васлий Самарқандий ўзининг сермаҳсул ва баракали ижоди билан адабиётимизнинг маърифатпарварлик ва анъанавий йўналишдаги тараққиётига салмоқли ҳисса қўшди. Адиб ва шоир Васлий ишқий, ижтимоий, ахлоқий, маърифий мавзуларда кўплаб асарлар яратди. Унинг бу асарлари ўз даврида Самарқанд ва Тошкент шаҳарлари матбааларида чоп этилди. Улар орасида Васлийнинг адабий фаолияти, фалсафий дунёқараши, ҳаёти ва фаолияти тафсилотларини ўрганишда асосий манба бўла оладиган икки шеърий девони, яъни 1909 йилда Самарқандда Демуров матбаасида босилиб чиққан 7000 мисрага яқин тожик тилида ёзилган шеърлари жой олган "Армуғони дўстон" ҳамда 1913 йилда Тошкентдаги Порцев матбаасида нашр эттирилган 4000 мисрадан иборат ўзбек тилидаги "Туҳфатул-аҳбоб" ва тасаввуф руҳидаги "Назмус-силсила" асари алоҳида аҳамиятга эга.

Васлийнинг «Туҳфатул-аҳбоб» ва «Армуғони дўстон» девонларида ирфоний-фалсафий ғояларни тасвирловчи шеърлар анча. Чунончи, шундай асарлардан бири «Фи-тасаввуф» (Тасаввуф ҳақида) деб номланади. Шоир бу ғазалда ўткинчи дунё ҳою ҳавасидан кечиб, киши лоҳутий-малакутий олам – фаришталар оламига қараб интилиши лозимлигини уқтиришга ҳаракат қилади. Чунки шоирнинг фикрларига кўра, инсон гўзал хулқ билан хулқланмоғи учун бу фоний дунёдаги ғино (бойлик), оз (ҳирс), ғафлат юкидан фориғ бўлиши керак. Инсон қанчалик даражада ўзини маънавий жиҳатдан покласа, шунча енгил тортади, фариштасифат бўлиб боради. Ғазалда юксак умуминсоний фазилатлар тарғиби сўфиёна руҳда, сўфиёна рамз ва тимсоллар, тушунчалар орқали баён этилади. Бу шеър бир қарашда махсус аҳли сўфия учун ижод этилгандек туюлса-да, унинг маърифий пафоси камолотга интилган ҳар бир инсонни ўйлантириб қўяди. Демак, Васлий инсон камолоти муаммосининг тасаввуф таълимоти воситаси орқали ечим топишига чин дилдан ишонади. Ғазалнинг ҳар бир байтида инсон руҳий камолотининг босқичлари бирма-бир тавсиф этилади:

Эй кўнгул, жисми бебақодин кеч,
Истагил Ҳақни, мосуводин кеч,
Қилди расво сани ҳавою ҳавас,
Булҳавас ўлмагил, ҳаводин кеч…
…Ўлма Васлий киби асири оз[2]*,*
Оз-оз жумла муддаодин ке (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 14).

Буни тарки дунё даъвати деб тушунмаслик керак. Шоир бунда нафс ва ундан пайдо бўладиган салбий одатлар, бойлик ва мансабпарастлик инсонни тубанлаштиришини назарда тутмоқда.

[2] Форсий ҳирс (оз).

Девондаги ғазаллардан бири пири тариқат Баҳоуддин Балогардон (қ.с.)га бағишланиб, «Ҳазрати мушкулкушо Нақшбанди балогардон мадҳлари» деб номланади. Шоир бу ғазалда авлиё равзасини зиёрат қилганлигини ҳикоя қилар экан, пирига нисбатан бўлган қалбидаги қайноқ меҳри ва самимиятини изҳор этади:

Шукурким,қилдим зиёрат остони Нақшбанд,
Равзаи файзовари жаннатнишони Нақшбанд.
Маъдани юмну футуҳу файзу иқболу шараф,
Матлаи анвори Қасри Орифони Нақшбанд.
Ул Баҳо ул ҳақ ваддин-пири пирони сулук,
Жумла аҳли дил, ғулому мухлисони Нақшбанд.
Боис ижоди сулуки хуфия ул арш остон,
Бўлди мақбули худо зикри ниҳони Нақшбанд.
Ҳазрати Мири Кулол ул саййиди фархунда фол,
Пири хуш, кимё нигоҳи қадрдони Нақшбанд.
Хожа Абдул Холиқу ҳам Хизрдин олди сабақ,
Сирри зикри хуфя то бўлди аёни Нақшбанд.
Нақшбанд ила Балогардон ул ҳазрат васфидур,
Ҳар мусулмонга аёндур достони Нақшбанд.
Хориқи одот, каромат зоҳир андин чун қуёш,
Арш шаънидин улуғроқ қадру шони Нақшбанд.
Остони Нақшбандким саждагоҳи қудсиён,
Жумлаикарру билардур посбони Нақшбанд.
Нақшбанд ҳаққи, Илоҳо аҳли динга бер ривож,
Баски, аҳли дин бориси дўстони Нақшбанд.
Ул Балогардон туфайли бер амон мўминлара,
Васлийи бечорани тут мадҳхони Нақшбанд (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 16).

Шунингдек, шоирнинг маърифий фикр-мулоҳазалари комил исломий эътиқод самараси ўлароқ юзага келади. У ўз эътиқодини ислом оламининг энг машҳур шахслари – анбиё ва авлиё, уламолар тимсоли воситасида намоён қилади, бу тимсолларни ўз маърифий қарашлари ифодаси учун ҳужжат тариқасида келтиради. Васлийнинг ишончига кўра, ислом олий инсоний ахлоқни ана шу мўътабар шахслар кўзгусида акс эттиради. Яна шу нарса эътиборлики, шоир инсонни табиатдан ихрож қилмайди, уни борлиқ махлуқот билан уйғун тасаввур этади. Масалан, комил инсон юзининг ёғдусига нафақат бани башар, балки барча жонли ва жонсиз мавжудот мафтун бўлади. Пайғамбар алайҳиссаломнинг зоҳирий

гўзалликларини жоҳилу нодон ҳам кўради, тан беради, аммо ул зоти бобарокотнинг ботиний камолотларини қалби уйқудаги инсондан ташқари барча само ва ер махлуқоти ҳис эта олади:

Дема ёлғуз одамийлар толиби наззорадур,

Васлинг истаб, эй гўзал, ою қуёш овворадур.

Илму иқболу камолу фазлу бахту иззу жоҳ,

Тавфи даргоҳинг учун чун сабъаи сайёрадур (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 19).

Шоирнинг лирик қаҳрамони ўз хулқидаги нуқсонларни билади, аммо улардан қутилиш ниҳоятда мушкул. Шу сабабдан, у комил инсон хулқи билан хулқланишни ният қилиб, унинг руҳидан мадад сўрайди. Чунки шоир қалбини, барча инсонларга бўлгани каби ғафлат тиғи нишонга олган:

Кимга ҳижрон чўғи тушса оз-оз ўлгай буюк,

Бора-бора шу жиҳатдан оҳим оташпорадур.

Йиғлағонда қон чиқар ёш ўрнига будур сабаб,

Оҳким, тири тағофил бирла кўнглум ёрадур.

Ғарқи риққат бўлмаса кўнгил чиқармаз ёш кўз,

Оби раҳмат узра икки кўз ики фавворадур.

Ийддек мардум ҳужум айлар сасим чиққан ҳамон,

Эл қулоқига фиғоним дум-думи наққорадур (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 20).

Шоир қаҳрамони ғафлат ва меҳнат юки остида эзилган бўлса-да, унинг бошқа инсонлардан устун бир жиҳати бор. Устунлиги шундаки, унинг қалбига туғилган онидан бошлаб ишқ оташи солинган. Зоҳирий бахти қоралик ҳаммага ҳам насиб этавермайдиган оташни ошкор этмаслик, беркитиш учун туширилган ҳижобдир. Буни ошиқ жуда яхши англайди:

Ўзни билғондин бери кун кўрмадим афсуским,

Онадин ошиқ туғулғон кимса бахти қорадур.

Лутфи омингдин ҳама бечора ошиқ комгор,

Лутф қил Васлий сариким ошиқи бечорадур (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 20).

Васлий ижодида ўзи мансуб бўлган тариқат пирлари васфи кенг ўрин тутади. У сулукни пир тимсоли воситасида тасаввур этади. Пирининг гўзал чеҳраси солик қалбидаги қоронғуликни қувади, сўзлари совуқ рўзғорига ҳарорат бахш этади. Нигоҳи қуруқ жисмига қувват беради, хулласи калом, машаққатли умрининг файзбахши ва ҳайру барокоти пири ва унинг лутфу иноятидир. Бу мавзуда ёзилган барча шеърларининг лирик қаҳрамони шоир Васлийнинг ўзидир. Чунки бу шеърлар бевосита шоир ҳаёти тафсилотлари ва умрининг баъзи даврларидаги ички кечинмаларини очиқ-ойдин ифода этади. Ҳазрат Хожа Баҳоуддин Нақшбанддан кейин Васлий учун энг баланд мақомдаги мураббийлардан бири самарқандлик

пири сулук Ҳазрат Хожа Носириддин Убайдуллоҳ Аҳрори Валидир. Шоир бу йирик диний раҳнамо, ҳидоятпеша валиюллоҳни файзу сафо тимсоли сифатида тасаввур этади. Ушбу ғазалда Ҳазрати Хожанинг шу ҳаётда борлиги ва ирфоний фаолиятининг ўзиёқ нафақат бечора шоирнинг умри ва рўзғорига, балки бутун давлат сиёсий ҳаётига барқарорлик, ижтимоий-иқтисодий ҳаётига маъмурлик, маданий-маиший ҳаётига файзу футуҳ бахш этаётганлиги ҳақида сўз юритилади:

Фи мадҳис-сулук в-ал муршид

Эй юзунгдин жилвагар кўзларгадур анвори файз,
Доимо иссиғ эрур лутфинг ила бозори файз.
Бир таважжуҳ бирла кўнглумни мусаффо айладинг,
Токи кўрдум гул юзинг бўлди дилим гулзори файз.
Умрлар махмури роҳи файз эрдим, шукрким,
Пири комил хизмати қилди мани саршори файз.
Файзи бир ваҳший қуше, мушкул они қилмоқ шикор,
Бериёзат бўлмаюр ҳосил, бале, асрори файз.
Файзи жовид истасанг тутгил сулуки Нақшбанд,
Ҳимматингни қил буюк чун Хожаи Аҳрори файз.
Бўл таваккулпеша, хайр андеша элдин кўнгул уз,
То ҳамиша сенга бўлғай ҳамнишин дилдори файз.
Кимки чин кўнгул ила файзу сафо қилса талаб,
То абад ҳаргиз узулмаз кўнглидин осори файз.
Файзни яхши макони хонақоҳи пирдур,
Пири комил даргаҳида пойи истиқрори файз.
Мабдаи файйоздин лабрези файз эт кўнглини,
Эй худо, Васлийға ҳам бир давлати подори файз (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 26-27).

Девондан бу мўътабар шахс васфига бағишланган яна бир ғазал ўрин олган. Бу ғазал «Ҳазрати Хожа Аҳрори Вали (қ.с.) маноқиботларида» деб номланади. Мадҳ шу руҳдаги бошқа шеърларга нисбатан қисқароқ, 10 байтдан иборат. Аммо ушбу мадҳ муаллиф самимиятининг янги қирраларини очиш, олиймақом Хожа тимсолининг тўла ифодасини амалга ошириш учун ҳам хизмат қилади:

Фошдур фазлу камоли Хожа Аҳрори Вали,
Тубии жаннат ниҳоли Хожа Аҳрори Вали.
Меҳри худ фирдавси марқад бандаи хоси Аҳад,
Нури сармаддур жамоли Хожа Аҳрори Вали…
Арш рутбат, сидра узлат, курси жо, олий сифат,

Гулшани жаннат маоли Хожа Аҳрори Вали.

Васлий Хожа сўзларини чун ўқуди бўлди қул,

Кош кўрсайди висоли Хожа Аҳрори Вали (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 55).

Васлий Самарқандий яна бир йирик мутасаввуф, пири тариқат Хожа Аҳмад Яссавий шаънига ҳам мадҳ бағишлайди. Гарчи, шоир яссавия тариқатининг вакили бўлмаса-да, бу тариқатнинг ўзи расман кирган тариқат- нақшбандия билан бир даврда тамал тошлари қўйилиб, юзага келганлиги, унинг асосчиси эса муборак олтин занжирнинг йирик ҳалқаларидан бири бўлганлиги учун ҳам ўз эҳтироми ва муҳаббатини ифода этади (ўқувчига маълумки, нақшбандия тариқатининг 8 рашҳасига Ҳазрати Хожа Абдухолиқ Ғиждувоний (қ.с.) тарафидан асос солинган. Ғиждувоний Ҳазрати Юсуф Ҳамадонийнинг учинчи, Яссавий эса тўртинчи халифалари бўлганлар). Ушбу мадҳ руҳидан ўқувчини хабардор этсак:

Дар мадҳи Султон ул орифин Хожа Аҳмад Яссавий (қ.с.)

Кўнглумдадур муҳаббати Султон ул-орифин,

Қилдим бале зиёрати Султон ул-орифин.

Дунё юзида равзасидур жаннат файз,

Кўрдим ҳужжати жаннати Султон ул-орифин.

Тасбеҳи олами малакут они ҳикмати,

Айни футуҳи ҳикмати Султон ул-орифин (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 47).

Шоир Самарқандда истиқомат қилар экан, бу ерда дафн этилган азиз авлиёлар руҳига ҳам шакаррез қалами воситаси билан ҳурмат бажо келтиради. Васлий Самарқандийнинг Шоҳи Зинда мадрасасида мударрислик қилгани маълум. Шоир девонидан шу ном билан машҳур бўлган Қусам ибн Аббос шахсига бағишланган шеър ҳам ўрин олган. Шеър 7 байтдан иборат. Унинг мазмунидан шу нарса аён бўладики, шоир бу авлиёнинг саркардалик ва ҳидоятпешалик фаолиятини васф этиб, ҳажман каттароқ асар яратган. Аммо мазкур шеърнинг еттинчи байтдан кейинги қисми котибнинг айби билан девон таркибидан тушиб қолган. Девоннинг охирги саҳифаларига қадар ҳижжалаб ўтказилган кузатув асарнинг давоми узилиб қолганлиги ҳақида хулоса чиқаришимизга сабаб бўлди. Чунки шоир Васлий ижодий меросида, имконият даражасида аниқлашимизча, чала қолдирилган, ниҳоясига етказилмаган бирор асар ёки шеър учрамайди. Шоир Шоҳи Зинда Ҳазрати Қусам ибн Аббос (р. а.) мадҳини шундай бошлайди:

Кел зиёрат айла Шоҳизинда ила Қусам,

Даргаҳидур дофиъи андуҳу ғам.

Оли асҳоби набидин ул жаноб,

Ким Расулуллоҳга фарзанди амъ (Туҳфатул-аҳбоб 1913: 44).

Васлий Самарқандий, маълумки, ўзини Нақшбандия тариқати муридларидан ҳисоблаган, қайд этилганидек, шу тариқат силсиласининг намояндаларидан Эшони Валихон ҳазратларини ўз пири деб ҳисоблаган ва бу билан фахрланган. Чунки бу тариқат одамлар орасида яшаб, кенг фаолият олиб боришга йўл очарди.

Нақшбандийлик таълимотига кўра, Аллоҳ ҳалол неъмат қилиб берган дунёнинг барча ноз-неъматларидан оқилона фойдаланиш баробарида инсон ўзининг маънавий дунёсини бойитиш учун ҳам тинмай курашиши керак. Бу таълимотнинг «Дил ба ёру даст ба кор» шиори замирида ана шу мазмун ётади. Шу сабабдан ҳам, милодий XIV асрлардан бошлаб бу тариқатнинг инсонпарвар моҳиятини чуқур идрок этган ҳар бир даврнинг илғор фикрли кишилари ўзларининг илмий, ижодий ва ижтимоий–сиёсий фаолиятларини нақшбандия асосларини тарғиб этиш ва унинг воситасида жамиятни тарбиялаш ишига бағишлаганлар.

Сайидаҳмад Васлий Самарқандийнинг «Назмус-силсила» асарида ана шу илоҳий тафаккур куйчилари бўлмиш Шарқ мутафаккирлари зумраси эътиқодларидаги ворисийлик ҳақида ҳикоя қилинади. Васлий Самарқандий зуллисонайн адиб эди. Унинг «Назмус-силсила» асари форс-тожик тилида ёзилган. 1330 ҳижрий – 1912 милодий йилда назмда битилган мазкур асар адабиётимиз ҳамда тарихимиз тараққиётида алоҳида ўрин тутади. Асар Тошкентда чоп этилган бўлиб, у тариқат пири, ургутлик шайх Эшони Валихонга бағишланади. 772 мисрадан иборат бўлган асарнинг арабча насрий баёни ҳам мавжуд бўлиб, унда Ҳазрати Эшони Валихон шажаралари ҳақида таъриф бериб ўтилган.

Асар ҳақида сўз борар экан, шуни таъкидлаш лозимки, шоирнинг «Назмус-силсила»ни ёзишдан мақсади Нақшбандия силсиласи вакиллари ҳаётини ёритиш, улар ҳақидаги баъзи тарихий маълумотларни келтиришгина эмас, балки сўфийлик нисбати, тариқат занжирининг ҳалқаларини баён этишдир. Шу ўринда бир жиҳатга алоҳида эътибор бермоқ зарур. «Шажара» ёки «силсила» деганда, асар қаҳрамонининг аждод ва авлодлари тизими тушунилмайди. Мазкур тилга олинган силсила Ҳазрати Эшони шайхнинг зоҳирий-жисмоний аждод ва авлодлари эмас, балки ботиний, яъни маънавий, маърифий, эътиқодий занжирлари, руҳоний аждод ва авлодларининг табаррук робитасидир. Ҳазратнинг фарзандлари ва авлодлари ул зоти шарифнинг зоҳирий-жисмоний, фоний умрлари давомчилари бўлсалар, мурид ва шогирдлари ботиний-руҳий, боқий ҳаётлари давомчиларидир. Тариқат қонун-қоидаларига кўра, муршиднинг фарзандлари оталарига қўл бериб, иршод олсаларгина тариқат силсиласига кира олар эканлар. Мисол тариқасида «Назмус-силсила»га мурожаат этиш мумкин. Асарда келтирилишича, ҳазрати Абу Бакр ас-Сиддиқ (р.а.) нинг фарзандлари имом Қосим ибн Абу Бакр ас-Сиддиқ (р.а.) тариқат силсиласига Ҳазрати сарвари коинот расуллулоҳ (с.а.в.) аҳли асҳобларидан бўлмиш жаноб Салмон Форсий иршодлари воситасида кирганлар:

Ҳазрати Қосим, ки бо Сиддиқи пур,

Дошт андар сўҳбати Салмон ҳузур.

Нур аз Салмон ба сўи ў гузашт,

Чун падар з-он нур айни нур гашт.

Ваҳдати Ҳақро, ки мустағрақ бишуд,

Нури чашми ҷумла аҳли ҳақ бишуд (Назмус-силсила 1913: 10).

Мазмуни: Ҳазрати Қосим Абу Бакрнинг ўғли бўлиб, у Салмон суҳбатларига мушарраф бўлди. Салмондан унга нури (нисбат) ўтди, у отаси каби нур булоғига айланди. Ҳақ ваҳдатига эришди, аҳли ҳақнинг кўз нурига айланди.

Асарни шартли равишда икки қисмга ажратиш мумкин. Биринчи қисм Баҳоуддин Нақшбандга қадар бўлган шайхлар силсиласини ўз ичига олса, иккинчи қисм Нақшбанддан кейинги намояндалар ҳақида маълумот беради.

Василий таъкидлайдики, Нақшбандия сулукининг силсиласи, гарчи Хожа Баҳоуддин Муҳаммади Бухорий – Хожаи Нақшбанддан бошланган бўлса ҳам, бироқ шу тариқатнинг ўзи Боязид Бистомий, Абулҳасан Ҳарақоний, Шайх Хожа Али Формадий ва Хожа Юсуф Ҳамадонийларга бориб тақалади. Асар муаллифи Хожагон силсиласини Ҳазрати Расули Акрам саллолоҳи алайҳи вассаламдан бошлаб, Абу Бакр ас-Сиддиқ, Абу Жаъфар Содиқ ва Салмони Форсий, шунингдек, тасаввуф йўлига асос солганларни бир–бир санаб ўтади. Василий Самарқандий асарда 30 та бузургвор ва шайхларнинг тариқатларини келтириб, уларнинг ўзларига хос хусусиятларини таърифлайди. Бу шайхларнинг кўплари Мовароуннаҳрнинг улуғ ва пок сўфийларидандирлар. Муаллиф асарда ўз пири муршиди Эшони Валихон тариқатлари силсиласини ҳам баён этади.

«Назмус-силсила» ўз тузилиши ва бадиий услуби жиҳатидан ўзига хос асар. У қасида ҳам, маноқиб ҳам, ҳолот ҳам эмас. Шаклан маснавий йўлида ёзилган. Асар мумтоз адабиёт анъаналарига мувофиқ ҳамд ва наът билан бошланади. Зеро, анъанадан қатъий назар, асарнинг мавзу ва мазмун мундарижаси ҳам фотиҳат ул-китоб учун айнан шу нарсани талаб этади. Асар руҳи муаллиф дунёқараши, диний эътиқоди, унинг умумбашарий инсоний фазилатларни қадрлаши, инсонга хос олиймақомлик, покликка интилиши каби масалалардан тўлиқ маълумот беради. Шоирнинг комил эътиқодига кўра, илм, айниқса, ислом илми ўз аҳлини кўп азиз қилади. Ҳатто, подшоҳлардан ҳам улуғ этади. Чунки подшоҳ раиятга ҳукму фармон қилади, аммо уламоларнинг маслаҳатлари билан иш кўради. Ана шу нуқтаи назардан, шоир илм аҳлини ниҳоят даражада эъзозлайди ва унинг қалбидаги эъзозу эътиқоди натижаси сифатида «Назмус-силсила» асари дунё юзини кўради.

Асарнинг «Назмус-силсила» деб аталишида ҳам чуқур мазмун ётади. Муаллиф илмни, жумладан, ҳол илмини (қалб илми, тасаввуф илмини) бир нур сифатида тасаввур этади. Бу

нур эса, ўз-ўзидан ҳосил бўлмай, ворисийлик юзасидан устоддан шогирдга ўтаверади. Бу нурнинг мабдаъи – Ҳақ таолодир. Яъни, илм нури – Ҳақ нуридир. Шоир Халифа ибн Айюб Ҳазратлари фикрларини келтириб, айтадики, «...илм Аллоҳ Таъоло тарафи қуддусидан Муҳаммад мустафо саллолоҳу алайҳи васалламга келди. Сўнгра ул зоти Нубуввати самотдан асҳоби киромга ўтди. Сўнгра саҳобаи киромдан тобеъини изомга ўтди, сўнгра алардин Имоми Аъзам раҳматуллоҳи алайҳи бирла шогирдларига ўтуб равнақ топмоқдадур» *(*Самарқандий *1991: 27).*

Бу фикрларни шоир «Назмус-силсила»да ҳам имкони қадар балоғат ва фасоҳат билан баён этишга ҳаракат қилади. Жумладан, Пайғамбар (с.а.в.) васфларини келтирар экан, ёзади:

Синааш шуд маркази нури Илоҳ,

Пеши ў равшан зи моҳи то ба моҳ...

Ҳар ки бо ин зикр мустағрақ бишуд,

Малҷау маъвои нури Ҳақ бишуд (Назмус-силсила. 1913: 5).

Мазмуни: унинг (пайғамбар с.а.в) синаси Аллоҳ нурининг марказига айланди. Унинг наздида сув остидан Ойгача ёруғ бўлди (яъни, Ер Кўкнинг сирлари очилди. Ҳар ким шу тариқа бажариладиган зикрга машғул бўлса, Ҳақ нури унинг қалбида маскан тутади).

Шоирнинг назарида ана шу табаррук пок илм силсиласининг унинг давригача етиб келадиган катта қисмини нақшбандия тариқати вакиллари ташкил этади.

Асарда Ҳазрати Муҳаммад Мустафо (с.а.в.)дан бошлаб, Васлий замонининг энг сўнгги сўфийсига қадар ҳар бир ҳалқанинг мукаммал баёни келтирилади. Силсиланинг энг биринчи ҳалқаси Ҳазрати Пайғамбар алайҳиссалом эканлар, унинг кейинги ҳалқалари ҳам шу улуғ зот сифатлари билан сифатланмоқлари лозим. Зеро, пайғамбар алайҳиссалом мўминларнинг фазилатларини камолга етказиш учун юборилган зот эканликларини таъкидлаб айтган эдилар. Фазилатлари камол касб этиб, орифлик даражасига етган сўфийгина силсилага ҳалқа бўла олади. Туркий тасаввуф таълимоти ва адабиётининг йирик вакилларидан бири, Султон ул-орифин Хожа Аҳмад Яссавий ўзининг сўфийлик амалларига бағишланган асари «Фақирнома»да сўфийда мужассамлашган сифатларнинг ҳар бирини, маълум бир пайғамбарнинг етакчи сифати билан боғлайди. Чунончи, «Фақр мақоми саккиз турур: аввал – тавба турур, ибодат турур, муҳаббат турур, шукр турур, сабр турур, ризо турур, зуҳд турур, орифлик турур. Аввал тавба – Ҳазрати Одам алайҳиссаломдан қолди, обидлик – ҳазрати Идрис (а.)дан қолди, шукр ва муҳаббат – Ҳазрати Иброҳим (а.) дан қолди, сабрлик – Ҳазрати Айюб (а.)дан қолди, ризолик – Ҳазрати Мусо (а.) дан қолди, зоҳидлик – ҳазрати Исо (а.) дан қолди, орифлик – Ҳазрати Муҳаммад Мустафо (с.а.в.) дан қолди», - дейди. *(Аҳмад Яссавий 1913: 17).*

Асарда ҳар бир сўфийнинг ўзига хос сифатлари, тариқатга кириши, у билан боғлиқ бўлган воқеа-ҳодисалар шеърий парчаларда ҳикоя қилиб берилади. Чунончи, асарнинг Хожа Убайдуллоҳ Аҳрори Вали ҳақларидаги бўлимида муаллиф бу табаррук зот ҳақидаги маълумотларни баён этар экан, XV аср Мовароуннаҳри ва Хуросонининг энг йирик сўфийси ҳамда диний арбоби қиёфасини бадиий жиҳатдан яхлит ва мукаммал бир тарзда чизиб беради.

Васлий ўзига хос шаклдаги шеърий қиссасида Хожа Аҳрори Валининг увайсий бўлганликлари ҳақида сўзлар экан, айни шу ҳодиса у зотнинг ҳам «аҳрор» - покиза, ҳам «вали» - фаросатли, ҳодисаларни аввалдан билиб, башорат қилгувчи сифатларига далолат қилади, деган хулосага келади.

Асар ўзига хос тузилишга, композицияга эга. Тариқат силсиласи ҳалқалари бўлмиш бир қатор шайхларга бағишланган бўлимлар 6, 7, 8 байтдан иборат бўлгани ҳолда, машҳур нақшбандий авлиёларига бағишланган қисмлар анча катта - муфассал таърифлар ва маълумотларга бойдир. Жумладан, асарнинг Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбандга бағишланган қисми 16 байтдан, Ҳазрати Хожа Аҳрори Валига бағишланган қисми 21 байтдан, Ҳазрати эшоннинг пирлари жаноб Мавлоно Мир Муҳаммад Иброҳим ҳазратларига бағишланган парча эса 14 байтдан иборатдир. Ушбу авлиёга бағишланган бўлимдан сўнг асарнинг ёзилишидан кўзланган асосий мақсад - Ҳазрати шайх Эшон Валихонга аталган, ул зоти олийга нури нисбат ўтишининг таърифи келтирилган боб бошланади. Шундан сўнг, «Дар мадҳи Ҳазрати Эшон» деб номланган қисм жой олган. Силсилаи шарифнинг асардаги энг охирги ҳалқаси сифатида Ҳазрати Эшоннинг азиз фарзанди аржумандлари Ҳазрати Хожа Муҳиддинхонга аталган боб келтирилади.

Сайидаҳмад Васлийнинг «Назмус-силсила» асари нақшбандия - хожагон тариқатини, унинг XX аср бошларидаги ривожини ўрганишда қимматли илмий-адабий манбадир. Васлий Самарқандийнинг иккала девонида ҳам ирфоний-тасаввуфий ғоялар сингдирилган шеърлар анча. У гоҳ ҳазрати Баҳоуддин Нақшбанд, гоҳ Хожа Аҳрори Вали, гоҳ ўз пирлари Эшони Валихон ва ул зотнинг ўғли Муҳиддинхон Ургутийга атаб ёзган шеърларида алоҳида бир муҳаббат билан қалам тебратади, бу бузургворларнинг Марказий Осиёда илоҳий билимларни тарқатиш, халқни маърифатли қилиш учун қилган ишларини намуна қилиб кўрсатади. Васлий нафақат тариқатга мансублигидан ғурурланади, балки ирфоний илмларнинг катта билимдони эканини ҳам намоён этган. Бу, айниқса, унинг «Назмус-силсила» асарида ёрқин намоён бўлган.

«Назмус-силсила» асари бутун Туронзамин, хусусан, Мовароуннаҳрда яшаб, фаолият олиб борган чуқур илм–маърифатли, юксак ахлоқ ва улуғ мартабали етук инсонларнинг пир-муридлик (устоз-шогирдлик) узвлари, тариқатда ворисийлик анъаналари хусусида кенг ва

аниқ маълумот беради. «Назмус-силсила» тасаввуф тарихи, қадимий ва жаҳоншумул илму маърифатимиз ҳақида муҳим маълумот берувчи ўзига хос типдаги асардир.

Фойдаланилган адабиётлар:

Аҳмад Яссавий (1991). *Ҳикматлар*. Тошкент: Адабиёт ва санъат.

Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати, тўрт томлик (I, II, III, IV томлар).

ФОЗИЛОВ Э.И. (1983, 1984, 1985). *Таҳрири остида*. Тошкент: Фан, 656; – 644; – 624; – 636 б.

КОМИЛОВ Н. (2009). *Тасаввуф*. – Тошкент: Мовароуннаҳр - Ўзбекистон, 448 б.

САМАРҚАНДИЙ Васлий (1909). *Армуғони дўстон*. Самарқанд: Демуров матбааси, 210 б.

САМАРҚАНДИЙ Васлий (1913). *Туҳфатул-аҳбоб*. Тошкент: Порцев матбааси, 132 б.

САМАРҚАНДИЙ Васлий (1913). *Назмус-силсила*. Тошкент: Ғулом Ҳасан матбааси, 108 б.

САМАРҚАНДИЙ Васлий (1991). *Имоми Аъзам ҳаёти ҳақида қимматли сўзлар (Ал-Калом ул-афхам фий маноқиб ил-Имом ил-Аъзам)*. Нашрга тайёрловчи Маҳмуд Умар, Маҳмуд Ҳасаний. Тошкент: Фан.

XVIII – XIX ASR O‘ZBEK SHE’RIYATIDA IRFONIY MAVZULARNING BADIIY TALQINI

(Mirhasan Sadoiy va Muhammad G‘oziy devonlari misolida)

Artistic Interpretation Of Erfonic Topics In Uzbek Poetry Of Xviii - Xix Centuries

(Examples of Mirhasan Sadoi and Muhammad Ghazi)

Nazmiya Muslixiddinovna MUXITDINOVA [1]

Annotasiya

Ushbu maqola Qo‘qon adabiy muhitining yetuk vakillari Mirhasan Sadoiy va Muhammad G‘oziy ijodida tasavvufiy qarashlar va ularning badiiy timsollardagi ifodasini yoritilishiga bag‘ishlanadi. Shoir ijodida orifona qarashlar va uning mavzu ko‘lami qator shye'rlari tahlili asosida yoritiladi. Hamda, komil inson masalasining badiiy talqini tadqiq etiladi. Shoir devonlaridagi irfoniy mavzudagi shye'rlarida salaflar an'analarining badiiy takomili g‘oyaviy-badiiy jihatdan tahlilga tortilgan.

Kalit so‘zlar: *adabiy muhit, tasavvufiy qarashlar, g‘oyaviylik, badiiy timsol, komil inson, an'ana va o‘ziga xoslik*

Abstract

This article touches on the scope of mystical views and expression in artistic images in the works of Mirhasan Sadoi and Mohammed Ghazi, prominent representatives of the literary medium of Kokand. It has been revealed on the basis of the analysis of his poems together with the wise views in the poet's creativity and his subject scope. Also, the artistic interpretation of the perfect human problem is explored. The artistic perfection of the predecessor traditions in the poet's poems on irfani (mystical) in his divans is examined from an ideological and artistic point of view.

Keywords*: literary environment, mystical views, ideology, artistic image, perfect human, tradition and uniqueness.*

Tasavvufiy shye'riyat o‘zbek mumtoz adabiyotining muhim bir qismini tashkil etadi. Ayniqsa, Ahmad Yassaviy, Sulaymon Boqirg‘oniy, Mavlono Lutfiy va Alishyer Navoiylarning barakali ijodlari tufayli ushbu yo‘nalishda qalam tyebratish, irfoniy g‘oya va maslakni badiiy yo‘sinda ifoda etish hodisasini deyarli har bir o‘zbek shoirining ijodida mushohada etish mumkin. Umumiy ravishda irfoniy g‘oyalar va badiiy ijod munosabatlarini shartli ravishda uch guruhga tasniflash maqsadga muvofiq bo‘ladi:

Tasavvuf tariqatida muayyan hol va maqom sohibi bo‘lgan oriflarning shye'riyati. Ahmad Yassaviy, Boqirg‘oniy, Boborahim Mashrab, Xo‘janazar Huvaydo kabi valiysifat zotlarning shye'r yozishdan maqsadi – ilohiy ma'rifat sir-asrorini badiiy ijod orqali muridlar va ma'rifat talabida bo‘lgan o‘quvchilarga yetkazish ekanini hisobga olgan holda ularni shu guruhga mansub deb bilish mumkin.

Tasavvuf ta'limotini puxta egallagan, ammo shoirlik istye'dodi oriflik maqomidan ustun bo‘lgan mutafakkir zotlar shye'riyati. Mavlono Lutfiy, Alishyer Navoiy, Ogahiy kabi mumtoz

[1] O‘zbekiston. Samarqand davlat universiteti dotsenti. muxitdinovanazmiya@gmail.com

shoirlarning ijodida majoz tariqi va haqiqat asrori qorishiq holda Kelgani, ularning myerosi tasavvuf va irfon chyegaralaridan ham o‘zib, umuminsoniy muammolar va g‘oyalar badiiyatning eng latif namunalari bilan byezangani bizning shu tariqada fikr yuritishimizga izn byeradi.

Ijodiy myerosida tasavvuf va irfonga oid tushuncha va tamoyillar ham uchrab turadigan shoirlar sirasiga Atoyi, Zahiriddin Muhammad Bobur, Amiriy, Gulxaniy kabi shoirlar uchinchi katta guruhni tashkil etadi. Bu toifadagi shoirlarning ijodiy myerosida inson quvonchu tashvishlari, hayotning turfa jumboqlariga orif yo tarkidunyo qilgan zohid ko‘zi bilanmas, balki haqiqatni anglashda turli raviya va fikriy oqimlarning qarashlaridan foydalanish ustunlik qiladi[2].

Mirhasan Sadoiy[3] va G‘oziy[4] devonlarini ko‘zdan Kechirsak, bu masalada ham har bir shoir o‘z individual yo‘nalishga ega bo‘lganiga guvoh bo‘lamiz. Ayniqsa, Sadoiyning shye'riyatida irfoniy g‘oyalar asosida yaratilgan g‘azallar devonning salmoqli qismini tashkil etadi.

Sadoiyning irfoniy mavzularda bitigan g‘azallarini o‘z navbatida uchta katta guruhga tasnif etish mumkin. Birinchi guruhdagi g‘azallarda shoir tasavvufning asosiy tamoyillari, tushuncha va atamalarining badiiy yo‘sinda ifodalanganini ko‘ramiz. Jumladan, 120-raqamli g‘azalda Sadoiy tariqatning eng muhim bosqichlaridan biri – tavba va istig‘for haqida so‘z yuritadi.

Istig‘for aytish, bilib-bilmay gunohlardan pushaymon bo‘lib, nadomat chyekish hamda qaytib bu gunohlarni takrorlamalikka jahd qilish barcha diniy ta'limotlarda, jumladan islom dinida mavjud bo‘lgan muhim ma'naviy-axloqiy qadriyatlardan hisoblanadi. Tavbani Horis Muhosibiy tariqatdagi hollardan biri deb hisoblagan bo‘lsa, Abu Nasr Sarroj “Al-Luma' fit-tasavvuf” kitobida uni birinchi maqom deb byergan[5].

Sadoiy g‘azalida tavba tasavvufdagi maqomlardan biri sifatida talqin qilingan. Uning g‘azalida istig‘for kalimasi radif o‘rniga qo‘llanilib, g‘azalning emosionallik xususiyati yanada kuchaytirilgan:

Yodingni qilmay, yo Ahad, astag‘firu-l-lohal-azim,
Bo‘ldi gunohim byeadad, astag‘firu-l-lohal-azim.
Bul sog‘ari ishrat qurub, yurdum ajab, o‘ynab, kulub,
Tavba qilib, ham sindurub, astag‘firu-l-lohal-azim. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 72).

G‘azalning oxirigacha Sadoiy “kasri nafs” usulini qo‘llagan holda, qilgan toat-ibodati riyo va xo‘jako‘rsinga bo‘lgani, gunoh va xatolari ko‘pligi, hidoyat topish o‘rniga zalolat yo‘lida

---

[2] Ушбу таснифда Алишер Навоийнинг “Маҳбуб ул-қулуб” асаридаги шоирлар таснифига таянилди. Батафсилроқ қаранг: Алишер Навоий. 10 жилдлик. 9-ж. “Маҳбуб ул-қулуб”. –Т.: Ғ.Ғулом номидаги НМИУ, 2011.

[3] Қаранг: Садоий Мирҳасан. Девон. Нашрга тайёрловчи Муҳитдинова Н. –Тошкент: Мумтоз сўз, 2010. – 168 б. Монографияда шоир шеърларининг рақамланишида муаллиф томонидан нашрга тайёрланган Мирҳасан Садоий “Девон”идаги тартиб асос қилиб олинди.

[4] Қаранг: Ғозий. Девон. Инвентарь №121 Шарқшунослик институти қўлёзмалар фонди. Монографияда шоир шеърларининг рақамланишида ушбу манба асос қилиб олинди.

[5] Бу ҳақда батафсилроқ қаранг: Н.Комилов. Тасаввуф. –Т.: Ўзбекистон НМИУ, 2008.

tyentirab yurgani haqida so‘z yuritib, qalb ko‘zi ochilgan insonning g‘aflat uyqusida Kechgan umridan pushaymonlik Kechinmalarini go‘zal tarzda bayon etgan. Uning g‘azali ko‘zgu yanglig‘ har bir qalbi ogoh kishining mudrab qolgan tuyg‘ularini uyg‘otib, ezgulik tomonga hidoyat qiladi. Sadoiy va uning maslakdoshlari nazdida tasavvuf eng avvalo go‘zal axloqni kamolga yetkazish va shu orqali o‘zlikni anglashdan iboratdir.

Alishyer Navoiyning “Lison ut-tayr” dostonida yetti vodiy ta'rifi byerilgan. Ushbu vodiylardan talab, ishq, istig‘no va faqru fano tushunchalarining lirik talqinini Sadoyining g‘azallarida uchratishimiz mumkin. Jumladan, inson ma'naviy-ruhiy kamoloti yo‘lidagi talab katyegoriyasining talqinida bir qator baytu g‘azallar mavjudki, ularning tahlilidan Sadoiyning bu boradagi qarashlarini bilish uchun ochiqich bo‘lib xizmat qiladi. Masalan, 83-raqamli g‘azalda shoir kundalik toat-ibodatdagi holatdan farqli o‘laroq, Haqning rizosining talabida ekani, g‘aflat va gumrohlik zulmatida qolganidan hidoyat nuri bilan munavvar yo‘lning talabida bo‘lganini quyidagicha ifodalagan:

Zulmat ichinda qoldim, nuri safo Kerak,
Qildim o‘zumga o‘zum, emdi sazo Kerak.
Keldi qulog‘imga nido, ul piri dayrdan:
«Har tolibini ko‘nglida bir mudda'o Kerak”. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 54).

Yor vasli rizosiga talabgorlik tuyg‘usi yuqoridagi g‘azalda zohid, ummat, pir, hidoyat kabi timsol va tushnchalar orqali ifodalangan bo‘lsa, quyidagi g‘azalda ushbu mavzu talqinida majoz tariqida ustunlik qiladi. Boshqachsa aytganda, ushbu g‘azal majoziy muhabbatdagi mayl va istaklarning ifodasi sifatida ham, ishqi ilohiyning majoziy talqini sifatida ham anglash mumkin bo‘ladi. Bu esa, g‘azalning badiiy qiymati, ta'sirchanlik kuchini yanada oshirgan:

Birodarlar, ado bo‘lmas, agar aytsam mani dardim,
Oqardi sochu saqolim, qani yor oldida qadrim?
Surog‘ingni qilib, istab, ayo, ey nozanin dilbar,
Bo‘lub mastu junun har masjidu mayxonaga kirdim,
Tyegib bu tig‘i hijroning, valye jonimdin o‘tkardi
Chiday olmay bu dardimga qonim tufroq ila qordim. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 105).

Ishq mavzusi lirik shye'riyat, jumladan, Sadoiyning devonida asosiy o‘rin egallaydi. Uning shye'riyatida ham salaflari kabi muhabbat mavzusi ikki talqinda – majoziy syevgi hamda ishqi ilohiyning tarannumida uchraydi. Majoziy ishq deganda biz erkak va ayol o‘rtasidagi muhabbatni tushunmasligimiz Kerak. Sadoiy va uning maslakdoshlari talqiniga ko‘ra, ishq – ikki insonning pok tuyg‘ulari, Haqqa yetkazuvchi bir bosqich. Zotan, insonni syevgan kishigina Ilohni syevadi, pok qalblarda faqat pok tuyg‘ular makon tutadi. Bunday muhabbatda nafsoniy istaklar, shahvoniy g‘alayonlarga o‘rin yo‘q. Majoziy muhabbat tarannumidagi g‘azallarning tarkibiga diqqat qiladigan

bo‘lsak, bularni ham majoziy va ham haqiqiy muhabbat vasfida bitilgan, deyishga to‘liq asos byeradi. Misol uchun, ishq radifli g‘azalga e'tibor qarataylik:

Ohu vovaylo, ko‘rung, bizlarni shaydo qildi ishq,
Sirri bu pinhonlarim bir-bir huvaydo qildi ishq.
Ko‘rsatib guldek yuzini nogahon ul dilbarim,
Bu davosiz dardlar ko‘nglumga paydo qildi ishq. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 51).

Bundan tashqari, sof ilohiy muhabbat tarannumiga bag‘ishlangan qator g‘azallar ham borki, ularni tahlil qilish orqali shoirning dunyoqarashi va maslagi haqida yorqinroq tasavvur byeradi. Shoir muhabbat mavzusidagi g‘azallarida an'anaviy obraz va timsollarga murojaat qiladi. Ammo ularga yangi ma'no va mohiyat yuklab, muddao ko‘pchilik nazarda tutgan ryeal mahbuba emas, balki ko‘ngilda azal kunida muhabbati jo etilgan go‘zallik va ezgulikning haqiqiy mazhari ekaniga e'tibor qaratadi. Jumladan, “qiz” radifli g‘azalni o‘qigan kishi bu satrlar ayol jinsiga mansub qaysidir go‘zal haqida emas, balki bunda (va umuman, barcha g‘azallarda) ilohiy muhabbat mazhari haqida ekaniga ishonch hosil qiladi. Aytish Kerakki, Sadoiygacha bo‘lgan mumtoz shye'riyatda qiz obraziga bunday ma'no yuklatilmagan. Shu nuqtai nazardan, Sadoiyning poetik topilmasi sifatida baholash mumkin:

Qoshimga Kelib nogoh bir dilbari jonon qiz,
Yo‘liga ravon bo‘ldi bir sarvi xiromon qiz.
Qaddig‘a alif hayron, shahlo ko‘ziga ohu,
Guldek yuzig‘a solg‘on bu zulfi parishon qiz...
Qiz ma'nisini bilmay, ayb ayblama ey zohid,
Hyech kim ani ko‘rgan yo‘q, ming pardada pinhon qiz.
Aytur bu Sadoiy qul hasratda qolib doim,
Zotingni bilolmasman, ey qudrati Subhon qiz. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 43).

Matla'dan oldingi bayt Navoiyning mashhur “Ashraqat...” g‘azalining quyidagi baytini esga soladi:

Syen gumon qilg‘ondin o‘zga jomu may mavjud erur,
Bilmayin nafy aylama mayxona ahlin, zohido. (G‘aroyib us-sig‘ar. 2011: 21).

Alishyer Navoiy ishq va ilohiy ma'rifat majozi sifatida may timsolidan foydalangan bo‘lsa, Sadoiy husn va go‘zallik mazhari sifatida qiz obrazini qo‘llagan. Ayni shu ma'noni u boshqa bir baytida yanada ochiqroq bayon etgan:

Qiz ma'nisida chandon asrori hama ma'ni,
Sharh aylasa oshiqlar olam bari hayron qiz. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 43).

Ma'lum bo‘ladiki, qiz timsoli shoirning lirikasida turli ma'nolarning sir-asrorini o‘zida mujassam etgan. Shu sababdan, muhabbat mavzusida yozilgan lirik asarlarni ham majoziy, ham irfoniy yo‘sinda talqin qilishga asos bor, deb hisoblaymiz. Qolavyersa, ishq mavzusi faqat oshiq va ma'shuq o‘rtasidagi munosabatlarni ifodalovchi g‘azallardagina emas, balki barcha mavzularda – hamd, na't,

munojot, mav'iza va boshqa mavzulardagi asarlarda ham u yoki bu ko‘rinishda zuhur etadi. Bundan Kelib chiqadiki, ishq mavzusi Keng ma'noda devondagi barcha asarlarda namoyon bo‘lsa, tor ma'noda biz nazarda tutgan mavzulardagi g‘azallarda o‘z ifodasini topgan.

Foniylik va faqru fano masalasi ham Sadoiyning shye'riyatida ko‘p marta tilga olinadi. Fano so‘zi devonda ham lug‘aviy va ham istilohiy ma'nolarda Keltirilgan. Dorul-fano tarkibida bu so‘z foniy olam (bu dunyo)ni bildirsa, yakka holatda asosan tasavvufiy ma'noda qo‘llanilgan. Tasavvufiy lug‘atlarda fano bo‘lish – insonning yomon sifatlardan (hasad, riyo, takabburlik, g‘azab, shahvat, manmanlik va h.k.) qututlib, ilohiy sifatlardan bahramand bo‘lish hamda go‘zal xulqlar bilan xulqlanish deb izoh byerilgan. O‘zining shaxsiy hayotini ushbu maslak asosida qurgan shoir bu haqda g‘azallarning birida kamtarinlik bilan shunnday yozadi:

Sani ishqingda, ey jono, ado bo‘lgan Sadoiyman,

Kuyub kuldek bu olamdin fano bo‘lgan Sadoiyman. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 77]).

Tariqat yo‘liga kirgan kishining ko‘ngli hamisha xavf va rijo – qo‘rquv va umid orasida bo‘lishi tabiiy. Imonli kishi har qanday holatda Haq taoloning rahmatidan umidvor va ayni o‘sha holatda uning g‘azabidan qo‘rquv va xavfda bo‘ladi. Umuman olganda, ruhiy sayru sulukda qabz va bast, sabr va shukr, xavf va rijo (umid) kabi tushunchalar doimo yonma-yon Keladi. Darvyeshsifat shoir ma'naviy kamolot yo‘lidagi sinov va balolarni sabr va matonat bilan bartaraf qilib, hamisha ilohiy inoyatdan umidvor bo‘lib yashashi, o‘z toat-ibodatiga emas, balki Haq taolo fazlu marhamatiga tayanishini obrazli tarzda quyidagicha ifodalagan:

Umidlik bandaman, harchand gunohim ko‘b, zalilim bor,

Mani bor aylagon yo‘qdin, biling, shundog‘ jalilim bor.

Xudoyim bir yiqar bu bandalarni, g‘am yemang hargiz,

Deyun: «Lo taqnatu» - Qur'on ichinda ko‘b dalilim bor.

Taarruz aylamang harchand, agarchi ko‘b yamondurman,

Bihamdullah, Muhammad mustafo otlig‘ xalilim bor. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 38).

Sadoiy g‘azallarida tajrid va tafrid (92-g‘azal), zuhd va taqvo (171-g‘azal), istig‘no (93-g‘azal), balolarga sabr (44-g‘azal), majoziy va haqiqiy olam (39-g‘azal), shukr (76-g‘azal) kabi tasavvuf shye'riyatida Keng qo‘llaniladigan tushuncha va tamoyillarni badiiy yo‘sinda ifodalangan. Bu g‘azallarning ma'no qatlamlari Keng dunyoqarash va irfoniy tafakkur sohibi bo‘lgan shoirning tasavvuf tariqatini puxta o‘zlashtirgani hamda amalda mazkur bilimlarga og‘ishmasdan amal qilganini ko‘rsatadi. O‘z navbatida mazkur g‘azallar davr shye'riyatida irfoniy qarashlarning mustahkam o‘rnashgani, ilm va ijod sohiblarining irfon va tasavvuf masalalariga qiziqishlari kuchli bo‘lganini ko‘rsatadi.

Sharq tasavvuf shye'riyatining salmoqli qismini tariqatda yuksak maqomlarga erishgan avliyolar, tariqat shayxlarining badiiy ijodi tashkil etadi. Irfoniy shye'riyatni yuksak darajalarga ko‘targan Ahmad Yassaviy, Abusaid Abulxayr, Jaloliddin Rumiy, Najmiddin Kubro kabi zotlar o‘z

navbatida muayyan tariqatning pyeshvolari, o‘z zamonasida ma'naviy rahnamosi va piru murshidlari hisoblanardilar. Sadoiy va G‘oziy shye'riyati esa – muridlar toifasiga mansub darvyeshlarning ruhiy iztiroblari va evrilishlarining badiiy hosilasi. Ayniqsa, Sadoiyning qator shye'rlari o‘z piri murshidi Huvaydoning vasfiga bag‘ishlangan bo‘lib, ularda muridning chyeksiz myehr-muhabbati va sadoqatga yo‘g‘rilgan irodati o‘z aksini topgan.

Sadoiy o‘z g‘azallarida piriga nisbatan yor, dilbar, oy kabi an'anaviy timsollar va tavsiflarni qo‘llaydi. Shuning barobarida nozik ishoralar orqali bu satrlar aniq bir kishiga, ya'ni piri – Huvaydoga bag‘ishlanganini bildirib o‘tadi:

Agar dargohingga borsam qilib man sha'nu shavkatni,

Buloqboshidagi yurgon eshigingda gado derlar. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 35).

Sadoiyning ijodiy uslubi aynan Huvaydo ta'sirida shakllangani, bu zotning ilmu irfoni, tariqatdagi maqomi, irshodlari hamda barakali badiiy ijodi hamisha mahorat va o‘rnak namunasi bo‘lganini e'tirof etib yozadi:

Sadoiy so‘zlari, jono, sanga hargiz emas manzur,

O‘qub ko‘rgan xaloiqlar degay misli Huvaydodur. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 36).

Mazkur mavzuda yozgan shye'rlari Sadoiyning tarjimayi holi haqida ham muayyan tasavvur byeradi. U g‘azallarning birida ma'naviy kamolot istagida yurgan paytlarida Huvaydoga uchragani, uning ruhiy olamining azamati va qurbatini ko‘rib, istaganini aynan Buloqboshidan topgani, bu zot Sadoiyning hayotida alohida shrin egallaganini ta'kidlab, Buloqboshini bu zot sharoftai bilan hikmat va ma'rifat bulog‘iga aylangani vasf etadi:

Ozib yo‘llarda man qoldim, piri rahbarga uchrabman,

Javohir konida yo bir qadi gavharga uchrabman. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 78).

Murshidning vasfi faqat g‘azallar doirasidagina emas, balki boshqa janrlarda bitilgan shye'rlarda ham uchraydi. Jumladan, murabba'lar turkumida shoir pirning huzuriga borib, undan kasbi kamol qilish ishtiyoqini baland pardalarda kuylagan. Pirni ziyorat qilish ulkan ma'naviy ehtiyoj tufayli paydo bo‘lgani, o‘zining botiniy olamini basirat ko‘zi bilan taftish etib, nuqsonlarini oshkor etgan orif zotning tuyg‘ularining ifoda etish yo‘lida yaratilgan ushbu murabba' ham davr adabiy hayotida o‘ziga xos bir voqyelikka aylangan:

Birodarlar, pir qoshig‘a borg‘um Kelur,

Jon ko‘zi birlan ani ko‘rgum Kelur.

Umid aylab jamolini ko‘rgan vaqtda,

Ma'rifatning bayonini so‘rg‘um Kelur. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 123).

Umuman olganda, murabba' janri Qo‘qon adabiy muhitida rivojlangan janrlardan hisoblanadi. Ayniqsa, Muqimiyning murabba'lari adabiyot tarixida o‘ziga xos o‘rin tutgani adabiyotshunoslar tomonidan e'tirof etilgan. Qo‘shimcha ravishda Sadoiyning murabba'lari ham

badiiyat va mavzu ko‘lamdorligi bobida adabiy muhitda o‘ziga xos mavqyeni egallaganini ta'kidlashni joyiz deb topdik.

Pirga murojaat, uni barcha sirlar koshifi sifatida madh etish Sharq mumtoz adabiyotida ko‘p asrlik an'analardan hisoblanadi. Jumladan, Alishyer Navoiy “Xamsa” dostonlarini muqaddimaviy boblarida ustozi va ma'naviy rahnamosi Abdurahmon Jomiy zikrida alohida bob ajratgan. Sharq g‘azalnavislarining ustozi hisoblangan Xoja Hofiz Shyeroziyning g‘azallarida ham pir obrazi Keng qo‘llaniladi. Ammo Hofiz Shyeroziyning piri kim bo‘lganligi haqida g‘azallarida ham, bigorafiyasiga oid manbalarda ham aniq ishora bo‘lmagani sababli, shye'rshunoslar Hofiz g‘azallaridagi pirni umumlashma obraz, badiiy timsol o‘laroq talqin qilishni ma'qul ko‘radilar. Sadoiy g‘azallarida esa pir – konkryet shaxs, tarixiy siymo. Uning ishoralaridan ham bu g‘azallar irfoniy mavzuda bitilishi barobarida g‘azal-bag‘ishlov ekanini anglash qiyin emas:

Yurub cho‘llar aro sarson bo‘lub yo‘ldin ozib Ketsam,
Borib bir piri rahbar, sohibi Kengashdin so‘rgil.
Mani byechorani toki agar har kim talab qilsa,
Borib ul Turk Kentida, Buloqni boshidin so‘rgil. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 62).

Mana bu g‘azaldan esa, Huvaydo vafotidan so‘ng uning farzandiga murid tushgani haqida ma'lumot olish mumkin:

Ki shaytoni la'in qo‘ymay, olibdur saddi rohimni,
Tutub bu dastu poyimga solib har qaysiga zanjir.
Bu zolim ilgidin mango qutulmog‘liq mahol o‘ldi,
Magar qutqorsalar shoyad, ki Mahdumzodadek bir pir. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 40).

Mirhasan Sadoiyning g‘azallaridan qalandariya tariqatiga alohida ixlos va ehtirom bilan munosabatda bo‘lganini anglash mumkin. To‘qqizta g‘azalida (11, 13, 35, 61, 103, 106, 145, 151-raqamli g‘azallar) shoir qalandariylik tariqatiga chyeksiz muhabbat va ehtiromini bayon etib, o‘zi ham shu maslakda bo‘lganini qayta qayta ta'kidlagan. Masalan, g‘azallarning birida u shunday yozadi:

Qilib ohu navo emdi, qalandar bo‘lganim bo‘lgan,
Kiyib janda, kuloh emdi, qalandar bo‘lganim bo‘lgan.
Maningdek bir balo emdi, bo‘lubman byenavo emdi,
Eshiklarda gado emdi, qalandar bo‘lganim bo‘lgan. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 86).

G‘azaldan ma'lum bo‘ladiki, shoir qalandarlik tariqatiga rasman doxil bo‘lib, nafsni xor qilish orqali ko‘ngil uyini obod etishga kirishgan. Qalandarlik tariqati haqida adabiyotshunos olim Sayfiddin Rafiddinov jiddiy tadqiqotlar olib borganligi sababli ushbu tariqatning mohiyati, boshqa raviya va firqalardan farqi haqida alohida to‘xtalmadik. Shuni qayd qilib o‘tmoq joizki, qalandarlar va umuman darvyeshlarni Farg‘ona vodiysida devona nomi bilan atash urf bo‘lgan (Mashrab ham

Devona Mashrab nomi bilan shuhrat topishi ham shundan). Shu sababli, shoir g‘azallardan birida qalandarlarga yuksak baho byerib, ularni Haq taolo nazdidagi mahbub zotlar sifatida ta'riflaydi:

Jahonda oh, voh, devonalardur,
G‘aribi benavo devonalardur.
Kechib hoyu havasdin ushbu olam,
Baridin mosivo devonalardur.
Bo‘lub oshiq Xudoyu Mustafog‘a,
Muhabbat ichga jo devonalardur.
Sadoiyni ko‘zig‘a xoki poyi,
Saro po to‘tiyo devonalardur. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 33).

G‘azaldagi talqinga ko‘ra, devonalar xalqning nazarida xoru zabun bo‘lsalar hamki, aslida ular Xudoning oldida yuksak maqomlarga erishgan. Zohir xarob va botini obod bu kimsalar Haq taolo va Rasululloh(s.a.v.)ga bo‘lgan chyeksiz muhabbati, ma'rifatga limmolim qalbi hamda riyosiz ixlos-e'tiqodi sababli Sadoiyga o‘xshash haqsyevar insonlarning ehtiromiga sazovor insonlardir. Sadoiy bu toifaga shunchaki xayrixoh bo‘lmay, balki ularning safida bo‘lib, suhbatlari va ezgu amallari barakatidan ko‘ngil ko‘zgusiga sayqal byerib poklanish, botin olamini ilohiy nur mazhariga aylantirish ishtiyoqida ekanini quyidagi g‘azal-maktubida aniq bayon etgan:

Bizdin salom shayxlarga ola boring do‘stlarim,
Zinhor etay sizlarga ayto boring do‘stlarim.
Manga bori bir jondur, qilsam anga qurbondur,
To bormasam armondur, ayta boring do‘stlarim. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 104).

Qo‘lyozmada byerilishicha, bu g‘azal O‘sh shahridagi darvyeshlar ziyoratgohi – Sulaymon ota mazoriga borish munosabati bilan yozilgan. G‘azalda Buloqboshi ham qayd qilingani hisobga olsak, bu g‘azal Huvaydo muridlariga bag‘ishlab yozilgani ma'lum bo‘ladi.

Qalandariylik tariqatiga ko‘ngil qo‘ygan Sadoiy badiiy ijodda ham qalandar ijodkorlar orasida tarqalgan barmoq vazni hamda qofiya va radif turkumlari imkoniyatlaridan Keng foydalangan. Uning bir turkum g‘azallari (11, 13, 106, 151- raqamli g‘azallar) Ahmad Yassaviy hikmatlari ohangida bitilgan. Filologiya fanlari nomzodi A.Turdialiyev maqolasida byerilgan ma'lumotga ko‘ra, Qo‘qon adabiy muhitida yassaviylik tariqatiga qiziqish kuchli bo‘lgan. Ayniqsa, XII asrga tegishli bo‘lgan “Tanzil us-solihin” asari aynan Qo‘qondan topilishi bu fikrni yanada quvvatlantiradi [Jahon adabiyoti. 2017. № 2 – 3]. Yassaviy va boshqa turkistonlik shayxlarning hikmatlari aholi orasida syevib o‘qilishi davr shye'riyati, jumladan Sadoiyning ijodiga ham ijobiy ta'sir ko‘rsatgan. Jumladan, “Beshak biling, bu dunyo barchamizdan o‘taro” g‘azali ta'sirida yozilgan ushbu g‘azal davr irfoniy shye'riyatining o‘ziga xos jihatlarini yaqqol ko‘rsatuvchi namunalaridandir:

G‘ofil bo‘lma ey odam, umrung yeldek o‘taro,
Ko‘ngul byerma dunyog‘a, o‘lum sani eltaro...

Ko‘ptur Sadoiy so‘zung, o‘zgoni qo‘y, bil o‘zung!

Haq Rasulni ayg‘oni: «Kullu yavmin bataro»[6]. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 33).

Shoir aruz va barmoq vaznlari orasida mushtarak bo‘lgan vazn turkumlaridan ham muvaffaqiyat bilan foydalanib, qalandariylik ruhidagi g‘azallarning diltortar ohangdorligini ta'minlagan:

Yor ishqidin do‘stlarim, gumon qilmang, o‘larman,

Tyegdi mundog‘ g‘am manga, emdi qachon kularman.

Olib qo‘lga nazrimni, dargohiga ul erni,

Shoyad nazar qilg‘ay deb, har kun borib Kelarman. (Sadoiy Mirhasan. 2010: 90).

Irfoniy g‘oyalarning badiiy ifodasi bobida G‘oziyning shye'riyatini tasavvuf ta'limotidan ilhomlangan shoirlar sirasiga qo‘shish mumkin. G‘oziy shye'riyatida, Navoiy ta'biri bilan aytganda “majoz tariqi g‘olib” bo‘lgani sababli, uning devonidagi shye'rlarda Sadoiyning “Tajdid un-nazm”idan farqli o‘laroq sof irfoniy g‘azallar deyarli uchramaydi. G‘oziy tasavvuf atamalarining badiiy talqinidan ko‘ra, ushbu ta'limotdagi insonparvarlik, hayotsyevarlik, axloq-odob va ijtimoiylik jihatlaridan ijodkorlik bilan foydalanishni ma'qul ko‘radi. Ayniqsa, qanoat, sabr, shukr, hayo, riyosizlik, sadoqat, fidoiylik, xoksorlik kabi axloqiy katyegoriyalarni tavsiflashda irfoniy adabiyotning badiiy usul va vositalaridan mahorat bilan foydalangan. Jumladan, hasbi hol yo‘sinida yozgan g‘azallarining birida qanoat tushunchasi haqida fikr yuritarkan, ushbu mavzuda hadislar va tasavvuf shayxlarining hikmatlarida aks topgan umumlashma xulosalarni o‘z tilidan quyidagicha ifodalagan:

To ba iqlimi qanoat podshoham kardaand,

Forig‘ az dardi sari toju kuloham kardaand. (G‘oziy. №121: 4 a).

Boshqa bir forsiy g‘azalda qanoatni faqr ahlining martabasining yuksak bo‘lishiga asosiy omil bo‘lishini qayd qilib, talmih san'ati orqali “Sadddi Iskandariy”ning irfoniy talqinini ham byeradi. Iskandar haqidagi rivoyatlardan ma'lumki, jahongirligining oxirida Iskandar Ya'juj-Ma'juj ofatidan odamlarni asrash uchun katta devor (sadd) qurib tikazadi. G‘oziyning talqiniga ko‘ra, bu devor – qanoat devori. Iskandar haqiqiy fotihlik qanoat mulkini egallashda ekanini bilganidan so‘ng ushbu devorni qurib, butun olamda yagona hukmdorlik xomxayolidan voz Kechadi. Bu haqiqatni esa, ko‘ngil istaklarini jilovlagan darvyeshlar ruhiyat olamida Iskandardan-da yuksakroq maqom va martabaga ega bo‘lganlar:

Shud zi qanoat baland, martabai ahli faqr,

Rohi talab har ki bast, Saddi Sikandar shikast. (G‘oziy. №121: 21 b).

G‘oziy dunyo ahlining zohirparastligini qattiq tanqid qilib, kishining insoniylik mohiyati uning mol-dunyosi, jamiyatdagi erishgan mansab-lavozimi, qasru koshonasida emas, balki imon-

---

[6] *Кундан кун ёмон.*

e'xtiqodi, odamlarga nisbatan bo‘lgan shafqat va muhabbati, ma'naviy olamining boyligi bilan byelgilanishini qayta-qayta ta'kidlaydi. G‘oziy zamonida ham barcha davru zamonlarda bo‘lgani kabi insonning qadr-qiymatini moddiy boylik bilan o‘lchaydiganlar ko‘pchilikni tashkil etgan. Zamona zayliga moslashib, aziz umrini o‘tkinchi narsalarni qo‘lga kirish ilinjida sarflab, oqibatda pushaymonlik va nadomatdan o‘zga hyech vaqo hosil qilmaganlarni ogohlantirib, boylik – hayot Kechirish uchun maqsad emas, balki vosita bo‘lishi lozimligini ta'kidlab yozadi:

Libosi zar bila nokas kas o‘lmag‘ay hargiz,

Eshak eshakdur, agar nyecha qilsang atlas jul. (G‘oziy. №121: 31 b).

G‘oziy qalb hurriyati, ruhiy erkinlikni kuylagan shoirlardan. U o‘ziga o‘xshagan bandaga muhtoj bo‘lishdan ko‘ra og‘irroq musibatni ko‘rmaydi. Qullik tabiati insonni insoniylik qiyofasidan mahrum qiladi, ruh o‘ksik, ko‘ngil so‘nik bo‘lib, shaxsni byelgilovchi xislatlar ham yo‘qlikka yuz tutadi. Birovga arzi ehtiyoj etmagan odam o‘limni ham mardona istiqbol qila oladi. Har qanday holatda ham xoksorlik shyevasida turib, oyoqosti bo‘lishdan asranish qalb hurligining asosiy shartlaridan deb hisoblaydi shoir:

To qiyomat zyeri sangi xora monad sar, sazost,

Az nihodan vaqti murdan sar ba zonui kasye. (G‘oziy. №121: 33 a)

Ko‘rinib turibdiki, irfoniy ohangdagi baytu g‘azallar Mirhasan Sadoiyning devonida G‘oziynikidan ko‘ra ancha salmoqli. Sadoiy devonida irfoniy matlab va muddaolar uch ko‘rinishda – tasavvuf atalarning badiiy talqini, pir-murid munosabatlarining ifodasi hamda qalandariylik tariqatiga ko‘ngil bog‘lagan shoirning shaxsiy Kechinmalari ifodasi o‘laroq vujudga Kelgan. G‘oziyning g‘azallarida esa irfoniy qarashlar uning maslagiga aylangan axloqiy konsyepsiyaga bo‘ysundirilgan holda talqin qilinadi. Shunga qarab, Sadoiyni so‘fiy shoirlar sirasiga, G‘oziyni esa tasavvufdan ilhomlangan ijodkorlar toifasiga mansub deb hisoblash Kerak. Ushbu ikki devon misolida ham Qo‘qon adabiy muhitida badiiy ijod bilan shug‘ullanuvchilarining tasavvufga bo‘lgan munosabatlari rang-barang bo‘lgani, bu rang-baranglik fikriy va ijodiy-badiiy xilmaxillikka olib Kelganini bilish mumkin.

Orifona shye'riyatning asosiy mavzusi – ishq. Bu oddiy insoniy ishq bo‘lmay, haq oshig‘ining haqqa qaratilgan byeintiho, sabru tahammulsiz, yolg‘iz tolib va matlubgagina ayon bo‘lgan pinhona muhabbatidir. Muhabbat ishtiyoqi dard va alam tug‘diradi. Shu bois qo‘qonlik shoirlar shyeriyatida “muhabbat” va “dard” mafhumlari vositasida g‘oyaviy niyat o‘z ifodasini topgan. Irfoniy ohangdagi baytu g‘azallar Mirhasan Sadoiyning devonida G‘oziynikidan ko‘ra ancha salmoqli. Sadoiy devonida irfoniy matlab va muddaolar uch ko‘rinishda – tasavvuf atamalarning badiiy talqini, pir-murid munosabatlarining ifodasi hamda qalandariylik tariqatiga ko‘ngil bog‘lagan shoirning shaxsiy Kechinmalari ifodasi o‘laroq vujudga Kelgan. G‘oziyning g‘azallarida esa irfoniy qarashlar uning maslagiga aylangan axloqiy konsyepsiyaga bo‘ysundirilgan holda talqin qilinadi.

Irfoniy g‘oyalarning badiiy ifodasi bobida G‘oziyning shye'riyatini tasavvuf ta'limotidan ilhomlangan shoirlar sirasiga qo‘shish mumkin. G‘oziy shye'riyatida, Navoiy ta'biri bilan aytganda “majoz tariqi g‘olib” bo‘lgani sababli, uning devonidagi shye'rlarda Sadoiyning “Tajdid un-nazm”idan farqli o‘laroq sof irfoniy g‘azallar deyarli uchramaydi. G‘oziy tasavvuf atamalarining badiiy talqinidan ko‘ra, ushbu ta'limotdagi insonparvarlik, hayotsyevarlik, axloq-odob va ijtimoiylik jihatlaridan ijodkorlik bilan foydalanishni ma'qul ko‘radi. Ayniqsa, qanoat, sabr, shukr, hayo, riyosizlik, sadoqat, fidoiylik, xoksorlik kabi axloqiy katyegoriyalarni tavsiflashda irfoniy adabiyotning badiiy usul va vositalaridan mahorat bilan foydalangan.

Adabiyotlar:

G‘OZIY. Devon. Inventar №121 Sharqshunoslik instituti qo‘lyozmalar fondi.
KOMILOV N. (2009). *Tasavvuf*. – Toshkent: Movaraunnahr – O‘zbekiston, 290 b.
QAYUMOV A. (2010). Qo‘qon adabiy muhiti. O‘n jild. ettinchi jild. – Toshkent: Mumtoz so‘z, 278 b.
Navoiy Alishyer. *10 jildlik. 9-j. “Mahbub ul-qulub”*. –T.: G‘.G‘ulom nomidagi NMIU, 2011.–B.348.
Navoiy Alisher. *Badoye' ul-bidoya*. MAT. 20 jildlik. T. 1. – T.: Fan, 1987. – 723 b.
Navoiy Alisher (2011). *Devon. 4-jildlik. J.1. G‘aroyib us-sig‘ar/* Nashrga tayyorlovchi O.Davlatov. – T.: Tamaddun.
Oshiqlar ko‘ngliga tasalli. *“Tanzil us-solihin”* (2017). (Nashrga tayyorlovchi va izohlar muallifi A.Turdialiyev)//Jahon adabiyoti. № 2 – 3.
SADOIY Mirhasan (2010). Devon. Nashrga tayyorlovchi Muhitdinova N. –Toshkent: Mumtoz so‘z, 168 b.

KIRGIZ YUNUSLARI (Molla Kılıç, Molla Niyaz ve Nurmolla)

Kyrgyz Yunuss

Bakıt MURZARAİMOV[1]

Özet

Kırgızistanda Yunus Emre hakkında halk arasında fazla bilgi bulunmasa da, bazı okumuş çevrelerce aşk ve sevgi sultanı olarak bilinmektedir. Kırgızistanda Yunus Emre ile ilgili yapılan ilk çalışma 2005 yılında Altınbek İsmailov tarafından yapılmıştır. "Aşk Sultanı Yunus Emre" adlı yapılan bu çalışmada Yunus Emrenin insan, Tanrı, Varlık Birliği, sevgi, yaşama sevinci, barış, evren, ölüm, yetkinlik, olgunluk, alçakgönüllülük, erdem, eliaçıklık gibi genellikle gerçek yaşamı ilgilendiren konuları okuyuculara tanıtılmıştır. Bu eserde de belirtildiği gibi Yunus Emre şiirlerinde ağırlıklı olarak Yaradana aşk ve sevgi üzerinde odaklanmıştır.

Yunus Emrenin kendi şiirlerinde yaradana olan aşk ve sevgi üzerinde odaklanması, XIX. asırlarda yaşamış olan bazı Kırgız şairlerin şiirlerinde de görülmektedir. Örneğin, Molla Niyaz, Molla Kılıç ve Nurmolla gibi şairlerin Yunus Emrden kaç asır sonra yaşamalarına ve onu hiç tanımamalarına rağmen, değindiği konular büyük ölçüde benzerlik arzetmektedir.

Biz bu araştırmamızda, bu konuya biraz değişik bir noktadan bakmak için aşk sultanı Yunus Emre ile XIX asırlarda yaşamış olan Kırgız şairlerini ve onların şiirlerini karşılaştırmaya çalışacağız. Her nekadar bunlar değişik çağlarda yaşamış olsalar bile konuya bakış tarzları birbirlerine çoğu kez benzemektedir. Bunun esas sebebini ise ortak kültürü paylaştığımızdan geldiğini söyleyebiliriz.

Anahtar kelimeler; *Yunus Emre, Molla Kılıç, Molla Niyaz, Nurmolla, Aşk, Sevgi.*

Abstract

Although there is not much information about Yunus Emre among the people in Kyrgyzstan, he is known as the sultan of love and affection by some educated circles. The first study on Yunus Emre in Kyrgyzstan was conducted in 2005 by Altınbek İsmailov. In this work titled "Love Sultan Yunus Emre", Yunus Emre's subjects such as human, God, Unity of Being, love, joy of life, peace, universe, death, competence, maturity, humility, virtue, and kindness were introduced to the readers. As stated in this work, Yunus Emre mainly focused on love and affection for the Creator in his poems.

Yunus Emir's focus on the love and affection of the creature in his own poems, XIX. It is also seen in the poems of some Kyrgyz poets who lived in the centuries. For example, although poets such as Molla Kılıç, Molla Niyaz and Nurmolla lived several centuries after Yunus Emrden and did not know him at all, the subjects he mentions are largely similar.

In this research, we will try to compare the sultan of love, Yunus Emre, with the Kyrgyz poets who lived in the 19th centuries and their poems in order to look at this issue from a slightly different point of view. Although they lived in different ages, their way of looking at the subject is often similar to each other. We can say that the main reason for this is that we share the common culture.

Key Words: *Yunus Emre, Molla Kılıç, Molla Niyaz, Nurmolla.*

Giriş

Kırgızistanda Yunus Emre hakkında halk arasında fazla bilgi bulunmasa da, bazı okumuş çevrelerce aşk ve sevgi sultanı olarak bilinmektedir. Kırgızistanda Yunus Emre ile ilgili yapılan ilk çalışma 2005 yılında Altınbek İsmailov tarafından yapılmıştır. "Aşk Sultanı Yunus Emre" adlı yapılan bu çalışmada Yunus Emrenin insan, Tanrı, Varlık Birliği, sevgi, yaşama sevinci, barış, evren, ölüm, yetkinlik, olgunluk, alçakgönüllülük, erdem, eliaçıklık gibi genellikle gerçek yaşamı ilgilendiren konuları okuyuculara tanıtılmıştır. Bu eserde de belirtildiği gibi Yunus Emre şiirlerinde ağırlıklı olarak Yaradana aşk ve sevgi üzerinde odaklanmıştır.

[1] Doç. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Universitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ***Orcid***: 0000-0002-8757-6998, bakıt.murzaraimov@manas.edu.kg

Biz bu araştırmamızda, bu konuya biraz değişik bir noktadan bakmak için aşk sultanı Yunus Emre ile XIX asırlarda yaşamış olan Kırgız şairlerini ve onların şiirlerini karşılaştırmaya çalışacağız. Her nekadar bunlar değişik çağlarda yaşamış olsalar bile konuya bakış tarzları bir birlerine çoğu kez benzemektedir. Bunun esas sebebini ise ortak kültürü paylaştığımızdan geldiğini söyleyebiliriz.

A. Molla Niyaz

Kırgızların meşhur şairi, düşünürü ve mutasavvufu olan Molla Niyaz, Güney Kırgızistanın Batken ilçesinde 1823 yılında dünyaya gelmiştir. Moldo Niyaz Arapça, Farsça ve Çağatayca (Türkçe konuşulur) akıcı bir şekilde yazabiliyor ve konuşabiliyordu. O, ilk Kırgız şairlerinden biri olarak eğitimini Kaşgar'da bir medresede görmüştür. Şair eserlerinde yaşam ve ölüm, ahlak, ahlaksızlık, kötülük ve iyilik gibi felsefi konuları, Kırgız halkının Kokand Hanlığı'ndaki tarihi olaylarını ve Kurmancan Datka, Polot Han gibi liderlerin faaliyetlerini yansıtmıştır. Moldo Niyaz, her şeyden önce dinsel bir düşünür olarak "bu dünya" hayatına, "ahiret" hayatına ve genel olarak doğanın yaratılışı hakkında düşünür ve çevrenin ve dünyanın değişen doğasından bahseder. Şair, "ahiret hayatını şöyle tarif eder:

Bu yalancı dünyadan
Ölüp gitsen bir günü
Hepsı kalır burada
Bağlanırsın orda, yani ahirete kabir hayatına.
...
Orada
Pazara mal satmak yok
Rahat uyup yatmak yok,
Ata binip dönmek yok,
Evine dönüp gelmek yok,
Hatun çocuk sevmek yok,
Değerli olan bu başın,
Kara yere koyulur,
Etin derin soyulur,
İki gözün oyulur,
Kara saçın dökülür,
Toprak dolar gözüne,
Boy posunu pas yapar,
Etini kurda aş yapar.
...
Yavmul ceza ağır gün,
Cennet kılsın yerini,

Cemalini gösterip,
Af eylesin barçeni,
Azabı ağır dozahtan,
Rabbim bizi kurtarsın.

Molla Niyaz'ın bu şiiri Yunus Emrenin "Mezar" adlı şiiri ile örtüşmektedir. Yunus Emre Mezar şiirinde:

Sabah mezarlığa vardım,
Baktım herkes ölmüş yatar,
Her biri çâresiz olup,
Ömrünü yitirmiş yatar.

Kimi yiğit, kimi koca,
Kimi vezir kimi hoca,
Gündüzleri olmuş gece,
Karanlığa girmiş yatar.

Vardım onların katına,
Baktım ecel heybetine,
Ne yiğitler muradına,
Daha ermemiş yatar.

Nicelerin bağrın deler,
Kurtlar üstünde gezeler,
Gepegencecik tâzeler,
Gül gibice solmuş yatar.

Yarı kalmış tüm işleri,
Dökülmüş inci dişleri,
Dağılmış sırma saçları,
Hep yerlere düşmüş yatar.

Çürüyüp durur tenleri,
Hakka ulaşmış canları,
Görmez misin sen bunları?
Nöbet bize gelmiş yatar.

Burada anlaşılıyorki, Molla Niyaz Yunus Emreden asırlar sonra yaşamasına rağmen, aynı inancı paylaştığı, aynı bakış açısına sahip oldugu görülmektedir.

B. Molla Kılıç

Kırgız şairi Moldo Kılıç Şamırkan uulu, 1866 yılında Koçkor vadisinde dünyaya gelmiştir. Kılıçın babası Şamyrkan Torokeldi, oğlu küçük yaşta iken hayata veda eder. Kılıç o sırada yaklaşık 5 yaşındaydı.

Moldo Kılıç'ın hayatını araştıranlar onun, babası kadar güçlü ve zeki olduğunu belirtirler. Kılıç ilk eğitimini Jumgal'ın mollası Bayan adlı kişiden Arapça öğrenmekle başlar. Şair daha sonra Çuy'de Mambetali ustattan, Ak Moldo'dan ve Tokmok'ta Zakir Halife'dan ders alır. Onlardan Kazak ve Tatarca öğrenerek dini yayınları okumaya başlar. Muhtemelen Moldo Kılıç'ın şiirlerinin çoğunun dini olmasının nedeni bu olması gerekir.

1898'de en meşhur eserlerinden biri olan "Zamana"'yı yazmaya başlar. Molla Kılıç o sıralarda sadece gazelleri yazmakla kalmamış, aynı zamanda medresede ders vermeye başlamıştır. O sırada öğrencileri onun şiirlerini ezberlemeye, öğrenmeye ve halka ulaştırmaya çalışmıştır. Öğrencilerinden bazıları Molla Kılıçın şiirlerini çoğaltarak 1911'de Kazan'da baştırmıştır.

Kılıç, 1916 yılında Kırgız halkının Ruslara karşı ayaklanmasına katılmış, fakat Ürkün olayında Çine kaçmayıp Jumgal vaadisine yerleşmiştir. 1917 senesinde Bolşevik ihtilalinden kısa zaman sonra hastalanarak 51 yaşında vefat etmiştir.

Molla Kılıç kendi eserlerinde, Yunus Emre gibi ahir zamanda dindar gözüken insanların söyledikleri ile yaptıklarının bir olmadığını söylemeye çalışmıştır. Yine Yunus Emrenın Adem Oğlu adlı şiirinde ele alınan ınsanların durumu ile Molla Kılıçın ölümü unutan ve dünyaya dalan insanlar hakkında soylediği şeyler biribirine çok benzemektedir.

Yunus Emre'nin "Adem Oğlu"

Miskin Adem oğlanı, nefse zebun olmuşdur
Hayvan canavar gibi, otlamağa kalmıştır

Hergiz ölümün sanmaz, ölesi günin anmaz
Bu dünyadan usanmaz, gaflet önin almışdur

Oğlanlar öğüt almaz, yiğitler tevbe kılmaz
Kocalar taat kılmaz, sarp rüzigar olmuştur

Beğler azdı yolundan, bilmez yoksul halinden
Çıktı rahmet gölünden, nefs gölüne dalmışdur

Yunus sözi alimden, zinhar olma zalimden
Korkadurın ölümden, cümle doğan ölmüşdür.

Molla Kılıç. “Zar Zaman”

Zenginlerden hasenat yok oldu,
İyiler zaalim oldu.
Dertleri töhmet oldu,
Din müslüman oğulları,
Bir birine küs oldu.
Hal böyle olurken,
Zamanımız düzelmez.
Ahlakı bozuk olanlar,
Beş namazı okumaz.
Cana gelen ölümden,
Canlı cansız kurtulmaz.

diyerek iki şair de insanların günümüzdeki özellikleri üzerinde durmuştur.

C. Nurmolda

Mutasavvuf düşünür ve eğitimci Nurmolda Narkul uulu, Celal-Abad ilçesinin Ala-Buka köyünde 1838 yılında dunyaya gelmiştir. O, dokuz yaşında köy camisinde eğitime başlamiştır. Onun hocası, çocuğun zeki olduğunu fark edince, iki yıl sonra onu Namangan'daki Kırgız medresesine göndermiştir. Nurmoldo, medresede eğitimine devcam ederken aynı zamanda diğer çocuklara öğretmenlik de yapmaya başlamıştır. O daha sonra Kırgız köylerinde camiler yaptırmış ve çocuklara medreselerde dersler vermeye başlamıştır. 1920 senesinde ise 82 yaşında hayatını kaybetmiştir.

Nurmolla köy medreselerinde ders verdiği sıralarda dini nasihat şiirlerini kaleme almaya başlamıştır. En meşhur şiirlerinden olan “Zaman”, “İnsanoğlu” ve “Sanat” gibi eserlerini de o sıralarda yazmıştır.

Burada Nurmollanın “İnsanoğlu” adlı şiiri Yunus Emrenin, “Ademoğlu” ve “ Mezar” adlı şiirleriyle örtüşmektedir. O, “İnsanoğlu” şiirinde;

...
Güne hakim insanız,
Nankör nefis neteriz.
Ecel gelip gün bitse,
Dünyadan bir gün geçeriz.
...
Avvalinde kim geçti,
Hazreti Musa geçti.
Allahın mucizesi,

Göğe çıkıp İsa geçti.
Hazreti İdiris diri,
Geçti dünyadan.
Tü dediğin tükürük
Haram ölmek makürük.
Deyip geçti Maşürüp.
....
Bu dünyadan kim geçti,
Bizim yüce peygamber
Muhammed geçti dünyadan.
Oğlum diye İbrahim,
İsmail geçti dünyadan.
Adem ata bir zaman
Ölen ölüm değilmi,
İnsan için bu ölüm,
Miras kalan değilmi.
...
Karanlık kabre girende,
Bağırırsan baban yok.
Haykırırsan anan yok.
Kaçacaksan delik yok.
Bakacaksan deşik yok.
Çaresizce duranda,
Ankir Münkir gelecek,
Sorusunu verecek.
Cevabını vermezsen
Demir ile dövecek.
...

diyerek bu dünyanın geçici oldunu ve her kesin bir gün bu dünyadan ölüp gideceğini söylemeye çalşmıştır. Dünya hayatına aldanıp ölümü unutanlara ise peygamberlerin bile öldüklerini örnek vererek ölümü hatırlatmaya çalışmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki Yunus Emre ile yukarıda bahsedilen Kırgız şairleri ortak kültürü ve ortak inancı paylaştıkları için geride kalan nesillere aktarmaya çalıştıkları miras aynı olmuştur. İnasanlara İslamı anlatmak ve onu yaşantı haline getirerek ve nasıl yaşaması geretiğini değişik şiirler şeklinde öğretmiştir.

Kullanılan Kaynaklar

ABAKİROV M., ve Kölbayev M., (2018)., *Moldo Kılıç,* Bişkek.
ASANOV Ü., (2014), Kırgızıstan Uluttuk Ensiklopediyası, Bişkek.
ASANOV Y., (2014), "*Kırgız Milli ansiklopedisi*", Mamlekettik Til Cana Ensiklopediya Borboru, Bişkek.
İSMAİLOV A., (2005), *Süyüünün Sultanı Yunus Emre*, Biyiktik yay.
KAKEEV A., (2005), *Nurmoldonun Filosiyası*, Bişkek.
SOORONOV O., (1991), *Moldo Kılıç Kazaldar*, Frunze.

Elektronik Kaynaklar

https://kadam-media.kg/94171/
https://kg.tyup.net/nurmoldo-naadan-menen-pajgambar-1255
https://riis.kg
https://www.azattyk.org/a/1218016.html

TÜRKÇEDE ÖFKE VE KIZGINLIK BİLDİREN DUYGU SÖZCÜKLERİNİN TARİHÎ TÜRK LEHÇELERİ VE ANADOLU AĞIZLARINDAKİ GÖRÜNÜMLERİ

Bilge Özkan NALBANT[1], D. Sena KIRAÇ[2]

Özet

Öfkelenmek, üzülmek, korkmak, sevinmek gibi duygular mental sürecin sonunda ortaya çıkan tepkisel duygulardır. Mental süreç sonucunda ortaya çıkan duygu durumlarını ifade eden fiillere "Duygu fiilleri" denir. Anlık tepki bildiren öfke ve kızgınlık gibi duygu durumları, canı yanan bir insanın verdiği aktif ve söz dinlemeyen duygulardır. Öfke, aynı zamanda hedeflerin önündeki engellerle ya da çatışmalı durumlarla savaşmayı sağlayan enerjiyi veren doğal bir tepkidir. Çoğunlukla tehdit edilme, engellenme, görmezden gelinme veya eleştirilme, adaletsizlik, incitilme, verilen bir sözün tutulmaması, yalan söylenmesi gibi durumlarla ilişkilidir. Bu duygu, yetersizlik ve güçsüzlük olarak da yaşanabilir. Öfke sonucunda; yüzün kızarması, ses şiddetinin artması, soluğun hızlanması, yanakların kızarması, kasların şişmesi, insanın içinde, etrafı kırıp dökmek için korkunç bir dürtü yükselmesi, tüylerin diken diken olması, yüzün renginin değişmesi, kaşların çatılması, çene sıkılması, dişlerin kilitlenmesi, vücudun titremesi gibi birçok fizyolojik etkisi bulunmaktadır. Bu çalışma ile öfke ve kızgınlık duygusunun bütün bu fizyolojik ve psikolojik etkileriyle beraber zihnimizde nasıl tanımlandığı ve hangi somut ve soyut sözcüklerle ifade edildiği tarihî Türk lehçeleri ve Anadolu ağızlarındaki görünümleri ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler; *Duygu Sözcükleri, Öfke, Kızgınlık, Kavram Alanı, Anadolu Ağızları, Tarihi Türk Lehçeleri.*

Abstract

Emotions such as "angry, sadness, fear, joy" are reactive emotions that emerge at the end of the mental process. The words that express the emotional states that emerge as a result of the mental process are called "Emotional words". Mood states such as anger, which are instantaneous, are the active and disobedient emotions of a person who is hurt. Anger is also a natural response that gives energy to fight obstacles or conflict situations in front of goals. Anger is mostly associated with situations such as being threatened, blocked, ignored or criticized, injustice, being hurt, not keeping a promise, lying. This feeling can also be experienced as inadequacy and powerlessness. As a result of anger, many physiological effects are seen in the human body such as flushing of the face, increased volume of voice, rapid breathing, flushing of the cheeks, swelling of the muscles, a fearful urge to wreak havoc, goosebumps, discoloration of the face, frowning of the brows, clenched jaws, locking teeth, trembling of the body. In this study, it will be tried to reveal how anger and anger are defined in our minds together with all these physiological and psychological effects, and with which concrete and abstract words they are expressed, with their appearance in historical Turkish dialects and Anatolian dialects.

Key words: *Emotional Words, Anger, Resentment, Conceptual Field, Anatolian Dialects, Historical Turkish Dialects.*

Giriş

Toplumların davranışlarını, yaşamını, kültürünü ve geleceğini etkileyen duygular ortaktır. Duygu durumlarımızı çeşitli kavramlar kullanarak soyut bir şekilde ifade etmeye çalışırız. Ancak, soyut kavramlarla açıkladığımız duygu durumlarımıza verdiğimiz tepkiler kimi zaman somut olabilmekte ve bu somut tepkiler oluşma durumlarına göre o kavramı karşılayabilmektedir.

[1] Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü bilge.nalbant@gmail.com

[2] Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Araştırmacılara göre kaç tane temel duygu olduğu da bir tartışma konusudur. Genel olarak altı temel duygunun varlığından söz edilir. Bu duygular; sevgi, arzu, sevinç, nefret ve kederdir. Diğer tüm duyguların bu altı temel duygudan türediği düşünülmektedir.

Burada, soyut bir kavram olarak ele aldığımız öfke ve kızgınlık duygusu, hissetmeye başladığımız anda bedende içsel bir dokunma duygusu şeklinde hissedilir. Ama görülmez, duyulmaz, tadılmaz. Çünkü bunlar da zaten birer histir ve bedenimiz bir duyguyu bir his şekline çevirme gücüne sahiptir.

Bilinçaltı yaşanılan bir olayla, o olayı yaşadığımız anda, yaşadığımız duyguyla arasında bir ilişki kurar. Ama bu kurulan ilişkide hangisi hangisinden önce gelir bilemez. Tüm ilişkiyi birlikte paketler. Bunu paketleyip saklar, ya da saklamaz. Yani oluşan durumlara tepkiyi ne şekilde vereceğimizi bilinçaltımız belirler.

Bilinçaltı bir ilişki yumağını paketleyip saklıyorsa korunma açısından bu bilgiyi saklaması gerektiğine inanıyor demektir. Bazen de fiziksel olarak duyguyu saklayamama durumuyla da karşılaşılabilir. Öfkeden yüzün kızarması, soluğun hızlanması gibi fiziksel durumların gizlenmesi mümkün olmayabilir. Ya da bu duygu fiziksel, davranışsal sözel olmak üzere birlikte açığa çıkabilir.

Somutluğun bir gerçekliği olup olmaması hissettiğimiz şeyin somutluğunu değiştirmez. Örneğin 'başarı' kavramı soyuttur. Ama başarılı olamamak karşısında hissedilen korku ve öfke somuttur. Kişinin göğsü sıkışır, karnı ağrır. Somuttan kastımız budur ve her gerçek duygunun bedenimizde somut karşılığı vardır. Duyguyu yaratan şeyin soyut ya da somut olması bedenimizdeki hissin kalitesini değiştirmemektedir. Gerçek olmayan bir duygunun ise bedende bir karşılığı yoktur. Sadece bir düşüncedir. Yani 'şimdi buna kızıyorum' dediğimiz zaman mutlaka bedenimizde bir yerlerde olumsuz olarak algıladığımız bir şeyler his olarak titreşmiş olmalıdır. Eğer titreşmiyorsa bu sadece bir düşüncedir. Duygu değildir. Düşünce düzeyinde kızıyoruzdur ama bilinçaltı kızılacak bir durum algılamadığından herhangi bir duyguyu titreştirmemiş demektir.

İnsanoğlu, diğer canlılardan ayrı olarak duygularını hissedip fark etme ve tanımlama özelliğine sahiptir. Duygunun hissedilmesinden sonra bedende savunma mekanizması harekete geçer. En temel savunma mekanizması bedendeki enerji sistemlerinin harekete geçmesidir. Çünkü tehditten kaçmak ya da savaşmak için normalin dışında bir enerjiye gerek vardır. Bu amaçla kalp daha hızlı çarpar, nefesimiz daha derinleşir ve sıklaşır. Kollarımıza, bacaklarımıza kan hücum eder. Enerji üreten sistemler daha fazla çalışmaya başlar. O anda ihtiyaç olmayan her yerden kan ve enerji kullanımı indirgenerek esas ihtiyaç olabilecek yerlere yönlendirilir. Bu değişimlerin yarattığı hislerde beyin tarafından algılanır ve kaydedilir.

Duygu sözcükleri, algılama, hissetme ile başlayan zihinsel bir sürecin sonrasında kişinin verdiği psikolojik veya fizyolojik tepkilerin ifadesidir. Bizim burada işleyeceğimiz öfke duygusu ise sahtesi olamayan ve kontrol edilmesi son derece güç bir duygudur.

Yukarıda da belirtildiği gibi öfke ile yapılan eylemlerde kendimizi daha enerji dolu ve güçlü hissederiz. Öfke sonucunda; yüzün kızarması, ses şiddetinin artması, soluğun hızlanması, yanakların kızarması, kasların şişmesi, insanın içinde, etrafı kırıp dökmek için korkunç bir dürtü yükselmesi, tüylerin diken diken olması, yüzün renginin değişmesi, kaşların çatılması, çene kemikleri oynaması ya da çene sıkılması, dişlerin kilitlenmesi, vücudun titremesi gibi birçok fizyolojik etkiler görülmektedir.

Duygular ve düşünceler soyuttur ama dilin temel kelimeleri somut ifadelerden oluşur. Bu yüzden soyut kavramları çoğunlukla somut sözcüklerle tanımlamaya çalışırız. Böyle bir durumda somut sözcüklerin kazandıkları ikincil anlamlar ile asıl anlamları arasında bağlantı kopmamakta, soyut anlamlar, somut anlamlar üzerine inşa edilmekte ve sözcük ilk anlamını da bir şekilde koruyabilmektedir.

Duygu durumları insan hayatının her anında etkili olduğu için tarih boyunca ilgi uyandıran bir konu olmuştur. Dış dünyayı duyu organlarıyla somut bir şekilde algılayan insanoğlu kendi iç dünyasındaki duygu durumlarını tanımlamak için de somut ifadeler kullanmak zorunda kalmıştır. Örneğin bir şeyin parçalanması için kullandığımız *kırıl-* fiilini kalbimizi acıtan bir duygu durumu için de kullanabiliriz.

Türkçe her yönüyle zengin bir dildir. Bir kavramı karşılayan sözcüklerin birbiriyle bağlantılı ve bağlantısız birçok varyantı bulunabilmektedir. Türk diliyle çok karmaşık kavramlar bile somutlaştırılarak adeta gözle görülebilir hale getirebilmekte, kavramlar oluşturulurken daha kolay anlatma, aktarma eğilimiyle aralarında biçim, görev, anlam ilişkisi bulunan birçok sözcüğü birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir.

Bir kavram olarak öfke ve kızgınlık duygusunu Türkler hangi sözcüklerle nasıl ifade etmişlerdir? Tarihî Türk lehçelerinde ve Günümüz Türkiye Türkçesi ağızlarında bu kavramın karşılığı ne şekilde olmuştur? Bu çalışmayla; öfke ve kızgınlık duygusunun bütün fizyolojik ve psikolojik etkilerinin zihnimizde nasıl tanımlandığı, hangi somut ve soyut sözcüklerle ifade edildiği tarihî Türk lehçeleri ve Anadolu ağızlarındaki görünümleriyle yanıtlanmaya ve sınıflandırılmaya çalışılacaktır:

A) Öfke Duygusunu İfade Eden Adlar

1. Öfkeli Olma Durumu

1.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

Big ‘şiddetli nefret; kasıt, emel’ (OTSV 42)

Buşaklık ‘hiddetli’ (OTSV 60)

1.2. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Açuvlu ‘kızgın, öfkeli’ (DS I 61).

Afokon ‘Öfke, sinir’ (DS I 69).

Avkanlı 'sinirli.' (DS I 386)**.** Hem *afokon* hem de *avakan* sözcüğü aslında Arapça *hafakan* 'yürek çarpıntısı, çarpıntı, sıkıntı, boğuntu' sözcüğünden gelmektedir.

Agu bardağı 'sinirli, aksi, titiz' (DS I 114). *Agu* sözcüğü Eski Türkçe zehir demektir. zehir dolu bardaktan kasıt insanın içindeki öfke duygusudur. Dolayısıyla bu duyguyla hem kendisine hem de çevresine zarar verme eğilimi anlatılmak istenmiştir.

Avan 'sert, titiz, sinirli.' (DS I 375).

Azıraklı 'kavgacı, kızgın, belalı' (DS I 440). *Az-* kökünden gelmektedir ve anlamı yoldan çıkmaktır. Öfkelenen kişinin bu duyguyla doğru yoldan çıkıp, normalde yapmayacağı şeyleri yapabileceği anlatılmak istenmiştir.

Dındık 'alıngan sinirli' (DS IV 1462).

Esirikli 'öfkeli, sinir' (DS V 1783). *Esri-* kökünden gelmektedir ve 'sarhoş olmak' anlamında kullanılmaktadır. Öfkelenen kişinin tıpkı sarhoş insanlarda olduğu gibi doğru ve net düşünemeyeceği ifade edilmek istenmiştir.

Fırıfıs 'nedeni olmayan sinir öfke' (DS V 1855).

Finiyerli 'sinirli huysuz' (DS V 1865).

Sinsiz 'inatçı, sinirli, sert yaratılışlı (kimse)': Sinsiz herif, dügine garısını dövmüş. (DS X 3644).

Yılbık 'öfkeli' (DS XI 4266).

2. Çabuk Öfkelenen Kişiler İçin Kullanılan Sözcükler

Tarihî Türk Lehçelerinde çabuk öfkelenen kişiler için kullanılan sözcük tanıklanmamıştır.

2.1. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Erişikli 'sinirli çabuk öfkelenen' (DS V 1772).

Dınkabak 'sinirli sert çabuk öfkelenen kimse' (DS IV 1465).

Dızdız 'titiz,huysuz,çabuk öfkelenen (kimse)' (DS IV 1476).

Dınkabak 'sinirli sert çabuk öfkelenen kimse' (DS IV1465)

Dırcuk 'olur olmaz şeye kızan' (DS IV 1468)

Fışlak 'çabuk etkilenen olur olmaz şeye kızan kimse' (DS V 1861)

B) Öfke Duygusunu İfade Eden Eylemler

1. Öfke Bildiren Eylemler

1.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

Açıglan- 'üzülmek, acı duymak; sinirlenmek, öfkelenmek' (OTSV 6) Bir olay ya da durum karşısında insanın duyduğu acı, öfke duygusuyla ilişkilendirilmiştir. Bu fiziksel ya da duygusal bir acı da olabilir. İki durumda da canı yanan kişi öfkelenebilir.

Bulga- sinirlendirmek DLT'de *ol suvug buladı* 'O, suyu bulandırdı.' cümlesinde görülür. Suyun altındaki toprağın yukarı çıkarak berrak suyu bulandırması anlamında kullanılmıştır.

DLT'deki ikinci örnek; *ol atasın bulgadı* 'O atasını sinirli hale soktu.' (DLT 470) şeklindendir. Kelimenin ilk anlamı ile bağlantısı ise şöyledir: Kişi sinirlendiğinde kan akışı hızlanır ve vücuttaki kan yukarı doğru çıkmaya başlar. Bulanıklık duyguların kargaşasını ifade etmek için kullanılmıştır.

Bulgan- 'kızmak, öfkelenmek; ara bozmak, birbirine kızdırmak' *beg anar bulgandı* 'Bey ona kızdı.' (DLT 302). Başka bir örnek ise ikileme şeklinde kullanılmıştır; *Ol aŋar bulgandı telgendi* o, ona kızdı ve ona yüz çevirdi (DLT 303). Burada da *bulga*- sözcüğü 'karışıklık, kargaşa' anlamı vardır. Bu tür durumlar insanı rahatsız eder ve öfkelenmesine ve sinirlenmesine sebep olur.

Buşı- 'öfkelenmek, sinirlenmek anlamında' *ilig buştı artuḳ ḳararttı meŋiz / ayur ay iveklik kişike isiz* 'Hükümdar çok sinirlendi ve yüzünü ekşiterek dedi: Acele ile hareket etmek kişi için kötüdür.' (KB 629).

Çandış- 'birbirine küsmek, kızmak' *Olar ikki çandışdı* 'onlar sertleşip birbirine küstüler.' (DLT 293).

Isrın- 'öfkelenmek, çekilmek' *er ısrındı* 'adam, bir şeye öfkelenip derlendi, toplandı, çekildi, büzüldü.' Bunun asıl anlamı, karnabahar ve karnabahara benzer şeylerin üzerine iyice pişmeden soğuk su konup katılaşarak artık pişememesidir. Yumuşak huylu bir kimsenin sertleşmesi de böyledir (DLT 115).

İrig- 'nefret etmek, istikrah etmek' (ÇTS 535).

Kırgaş- 'birbirine kızmak, birbirine yüz çevirmek' *olar ikki kırgaşdı* 'onlar birbirinden yüz çevirdi.' (DLT 297).

Kırgat- 'birine kızarak yüz çevirmek, yüz çevirmek için kışkırtmak' *ol anı begke kırgattı* 'o, beyi ona kızarak ondan yüz çevirmeye kışkırttı.' (DLT 338).

Kız- 'kızmak, öfkelenmek.' *yoḳ kim tilemedi taŋrı ḳızup çıḳmaḳlarını kehllendürdi anlarnı aytıldı olturuŋlar olturuġlılar birle* 'Tanrı onların öfkelenip çıkmalarını istemedi ve onları geri koydu; onlara 'Oturanlarla beraber oturun!' denildi.' (TİEM 73 143v/6)

Öçüktür-'kızdırmak, hiddetlendirmek' *Öç* 'hınç, kin, intikam' anlamına gelmektedir. Aynı zaman da *öceş*- (OSTN I 181/3) fiili kavga etmek, birbirine düşmanlık beslemek anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla *öçüktür*- fiilinin anlamı da 'birbirine düşmanlık beslettirmek, kin duymak' anlamında kullanılmıştır. *Öçüt*- 'intikam, kin' (DLT 24) Ahmet Caferoğlu (1968:145) *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü'*nde bu sözcüğü *oçaş- '*öceşmek, kin beslemek, çekişmek' şeklinde tanıklamıştır.

Öfkelen- 'öfkelenmek' *kayttı musa bodunı tapa öfkelengenin kadgulug '*Musa, öfkeli ve üzüntülü olarak kavmine döndü.' (TİEM 73 232v/3) Kelimenin temel anlamı olarak DLT'de *öpke tanızdı* 'ciğer şişti' şeklindedir. Ciğer pişirilirken içi dolup kabarsın diye üzerine hardal ve sirke döküldüğü bilgisi de yer almaktadır. Clauson'a göre *öfkelen*- fiili, *öbke* 'ciğer, öfke' adına +le- isimden fiil yapım eki eklenmesiyle türetilmiş bir fiildir. Ciğer anlamındaki 'öfke' kelimesinin anlam genişlemesine uğramasıyla oluşmuştur. Clauson'a göre; öfke duygusu ciğerlerde meydana gelir. Eylem sırasında ciğerlerden çıkan sesler göz önüne alındığında ciğerlerin eyleme katkısı olduğu

söylenebilir. Tuncer Gülensoy'un etimolojik sözlüğünde *öf-* bezginlik, usanç, tiksinti gibi duyguları anlatan yansıma bir sözcük olarak geçmektedir. Öfke sözcüğü için ise 'kızgınlık, hışım, hiddet' tanımlarını vermiştir. *Öfkelen-* birisine kızmak, öfkeli duruma düşmek şeklinde tanımlamıştır. Öfkelendiğimiz nesnelere ve kişilere dair içimizde oluşan usanç duygusunu dikkate alırsak kelimenin kökeninin yansıma bir sözcükten geliyor olduğu düşünülebilir. Ayrıca *öfke* (E.T. övke~öpke) kelimesinin akciğer anlamına geldiği de belirtilmiştir (Gülensoy 2007:649). Ayrıca Tuncer Gülensoy *öfür-* fiilini de E.T. *üv-:* 'şişirmek' fiili ile de bağlantılı vermiştir. Bir şeyi şişirirken de ciğerlerimize çektiğimiz havayı *üf-* şeklinde yansıma bir ses çıkararak dışarı veririz. Sözcük, asıl anlamıyla bağlantısını sürdürerek mental bir boyut kazanmıştır.

Öwkelendür- 'öfkelendirmek' (OTSV 233)

Örle- 'hiddetlenmek, öfkelenmek, gürlemek' DLT de sözcüğün temel anlamını 'yükselmek' şeklinde açıklanmıştır. *Bulut örlendi* 'bulut yükseldi'. Ahmet Caferoğlu'nun (1968:152) *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü'*nde *örle-* fiili ile ilgili şu tanımlar verilmiştir: *örle-* 1. hiddetlenmek, öfkelenmek, 2. Yükselmek, *örlet-* kızdırmak, öfkelendirmek. *örletiş-* kızışmış olmak. Görüldüğü üzere sözcüğün "öfkelenmek" anlamıyla kullanımı Eski Uygur Türkçesinde görülmektedir. Temel anlamı olan "yükselmek" ile bağlantısı ise açıktır. Birisine öfkelendiğimiz de derin bir nefes alır ve göğüs kafesimizi yükseltiriz ve kimi durumlarda sesimizi de yükseltip öfkelendiğimiz kişiye bağırarak sinirimizi dışa yansıtırız. Asıl anlamı "yükselmek" olan *örle-* fiili zaman içerisinde anlam genişlemesine uğrayıp öfkelenmek anlamını kazanmıştır.

Süprül- bir insan bir insana kızarsa 'hiç kimsenin umursamadığı süprüntünün gittiği gibi git' anlamındaki bu kelimeyi kullanılır (DLT 300). Kızgınlık duyulan birinin değersizliğini anlatmak için bu sözcük kullanılmıştır.

Telge- 'çok kızdırmak, çileden çıkarmak'. *ol atasın bulgadı (telgedi)* 'O, babasını sinirli ve kızgın hale soktu.' (DLT 470).

Tersin- '(birsine) kızmak' *bėg aŋar tersindi* 'bey ona kızdı.', (DLT 303).

Yigrenüş- 'birbirinden nefret etmek' *yigrenüşür erdiŋiz* 'birbirinden nefret ettiniz' (OTSV 354) *yigren- ~ iğren-* Öfke ve nefret duygusu iğrenme duygusunu da ortaya çıkarabilir.

Yirgür- 'nefret ettirmek' *tügük yüz irig söz küvez kür kılık / kişig yirgürür köndrü bilmez yorık* 'Asık suratlı, kaba sözlü, kibirli ve mağrur kişi; herkesi kendinden nefret ettirir, işini yoluna koyamaz.' (KB 2077).

1.2. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Alafal- 'kızmak, öfkelenmek, telaşlanmak, heyecanlanmak' (DS I 185).

Alkın- 'Öfkeli, kinli, düşman': Babam bu sıra çok algın (DS I 213).

Dızgır- 'hiddetlenmek, öfkelenmek' (DS IV 1476).

Garak- 'kızmak küsmek' (DS VI 1919).

Gevre- 'öfkelenmek kızmak': Yaprakları toplama babam gevrer (DS VI 2014).

2. Öfke Duygusu Sonucunda Ortaya Çıkan Fiziksel Eylemler

2.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

Alaḳış- 'isyan etmek' (OTSV 10)

Bürgelen- 'pire gibi sıçramak' *er bürgelendi* 'adam öfkesinden pire gibi sıçradı, pirelendi' (DLT 433).

Isrın- 'kızınca diş sıkmak' *er ısrındı* 'adam bir şeye kızdığı için sinirden dişlerini sıktı.' Aslı şudur: Karnabahar ve benzeri şeyler pişirilirken, pişmeden önce üzerine su dökülürse (sıkılmış diş gibi olup) çiğ kalırlar ve bir daha pişmezler. Yumuşak huylu olup sinirlenen herkes içinde kullanılır. (DLT 115).

İriglen- 'öfkenin etkisi ile sert konuşmak ve davranmak' *irig sözke buşma kalı tegse söz / köni söz irig ol iriglenme öz* 'Eğer sana sert söz söyleyen olursa, buna kızma; doğru söz sert olur, sen buna karşı sertlik gösterme.' (KB 5775).

Kadran- 'kızmak, sert davranmak' *beg anar kadrandı* bey ona kızdı; ona karşı huyu ve davranışı sertleşti (DLT 306).

Ḳawçı- 'saldırmak' *arı kişike kawçıdı* 'arı, sokmak için adama saldırdı.' Biri, başkasına kızıp üstüne yürüdüğünde de böyle denir (DLT 466).

Otlan- 'ateş gibi yürümek, yapmak, öfkelenmek' *er otlandı* 'adam ateş gibi öfkelendi.' (DLT 131).

Öçüktür- 'Bir insanı kızdırmak, öfkelendirmek ve onda öç alma duygusu uyandırmak' *öçüktürme erni tilin bil bu til / basıḳtursa bütmez büter oḳ başı* 'İnsanı dil ile kızdırma; bil ki ok yarası kapanır, fakat dilin açtığı yara kapanmaz.' (AH 139).

Ürpeş- 'kızgınlıktan kabarmak' *eren ürpeşdi* 'yiğitler vb. kızgınlıktan kabardılar ve saçları diken diken oldu.' Şiir: *eren arıg ürpeşür / Öçin kekin irteşür / sakal tutup tartışur / kögsi ara ot tüter* 'yiğitler birbirlerine kızgın gözlerle ve kinle bakıyorlar; bazıları bazılarının öcünü almak istiyor; Yiğitler, çekmek için birbirlerinin sakalına asıldılar; vuruşma kızıştı sanki kin ateşi göğüslerinde tütüyor (DLT 108).

2.1.1. Tarihî Türk Lehçelerinde İkileme Olarak Kullanılan Örnekler

Bulgandı / telgendi '*Telgendi* tek başına kullanılmaz ancak *bulgandı'*nın arkasından gelir. *ol aŋar bulgandı telgendi* 'o, ona kızdı ve ona yüz çevirdi' (DLT 303).

Erilme / Serilme *Eril-* 'kızmak, öfkelenmek; kederden sarsılmak' *Seril-* 'Kızmak, çalışmak, kaba söz söylemek, kabalık etmek' *irig sözledim men sözüg ay kadaş / erilme serilme könül kılma baş* Ey kardeş, ben bir az sertçe konuştum; bana kızma, hiddetlenme ve gönlün kırılmasın.' (KB 5773).

2.1.2. Derleme Sözlüğünde İkileme Olarak Kullanılan Örnekler

Faşfaş ayşa 'her şeye siniri bozulup gülen kimse' (DS V 1839)

2.2. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Arşınna- 'Sinirli sinirli iki yer arasında gidip gelmek.' (DS I 4424).

Dellen- 'deli etmek kızdırmak son derece hiddetlendirmek' (DS IV 1414)

Fellen- 'öfkelenmek bağırıp çağırmak hırçınlaşmak' (DS V 1843).

Fellendir- 'kışkırtmak bir kimsenin öfkesini arttırmak' (DS V 1843).

Fışıla- [fışılmah, fışılda- (III), fışla- "kızdığında sinirlenme" (DS V 1859).

Gamıt- 'somurtmak sinirlenip hareketsiz durmak' (DS VI 1908).

Parılda- 'öfkeden el ayak titremek.' (DS IX 3397)

3. Öfke Duygusu Sonucunda Ortaya Çıkan Dilsel Tepkiler

3.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

İriglen- 'öfkenin etkisi ile sert konuşmak ve davranmak' *irig sözke buşma kalı tegse söz / köni söz irig ol iriglenme öz* 'Eğer sana sert söz söyleyen olursa, buna kızma; doğru söz sert olur, sen buna karşı sertlik gösterme.' (KB 5775).

Kırga- 'öfke ile karşıdaki kişiye kötü sözler söylemek, azarlamak, lanet etmek.' *han anı kırgadı* 'Han ona öfkelendi ve ondan yüz çevirdi.' (DLT 320).

Könren- 'kızgınlık altında söylemek, mırıldamak' (OTSV 187).

3.2. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Alafora- 'öfke ve kızgınlıkla sövmek.' (DS I 186).

Alavız talavuz- 'öfkeli öfkeli, hiddetli (konuşma hakkında)' (DS I 202).

Bangılda- 'sinirli sinirli bağırmak, söylenmek, itiraz etmek' (DS II 520).

Doduldan- [>doduldanmak/ dodırdanmak [doduldanmak, dudıramak] 'kızarak, homurdanarak söylenmek, mırıldanmak' (DS IV 1535).

Domurda- 'öfkeli öfkeli kendi kendine konuşmak.' (DS IV 1550).

Ezgele- 'karşısındakini kızdırmak ve onunla alay etmek için onun dediklerini aynı şekilde tekrar etmek' (DS V 1829).

Faşıla- 'kızmak, hiddetlenmek homurdanmak' (DS V 1839).

Fışıla- [fışılmah, fışıldamak,(III),fışlamak 'kızdığında sinirlenme' (DS V 1859)

Gagıra- 'sinirli sinirli konuşmak' (DS VI 1893).

4. Öfke Duygusunu Doğuran Eylemler

Derleme ve Tarama Sözlüğünde tanıklanmamıştır.

4.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

Kakış- 'kızışmak, öfkelenmek' *eren kamug kakışdı* 'adamlar birbirlerine kızıştılar, öfkelendiler.' *Olar ikki başra kakışdı* 'onlar birbirlerinin başına vuruştular.' (DLT 262)

Kakıt- 'kızdırmak, kızdırıp bıktırmak' *ol anı kakıttı* "O, onu kızdırdı ve kendinden yüz çevirinceye kadar rahatsız etti." (DLT 329). Kakıtgan "kızdıran" *bu er ol meni tutçı kakıtkan* 'bu adam, beni çok kızdıran, canımı sıkan kişidir.' (DLT 225). Burada öfke duygusunun belirmesi için ortada bir nedenin olması gerekir. Sözle ve davranışla başkası rahatsız edildiği zaman öfke duygusu

açığa çıkar. *Kakıt-* fiili bu sebeple ilk olarak rahatsız etmek anlamında kullanıldığı sonrasında bu eylemin ortaya çıkardığı duygu olan 'kızdırmak' anlamını da üstlendiği düşünülebilir.

5. Öfkeli Halin Geçmesini Anlatan Eylemler

5.1. Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnekler

Amurt- 'teskin etmek' *ol beg öpkesin amurttı* 'o, beyin öfkesini yatıştırdı', tayı sakinleştirmek ve tencerenin kaynamamasını gidermek için de böyle denir (DLT 525).

Basıl- "yenilmek, yok edilmek; yumuşamak, (öfkesi) geçmek" *öwkesi basılmak* (OTSV 32)

Öçrüş- 'öfkesi geçmek, öfkesi yatışmak' *ol anın öpkesin menin birle öçrüşdi* 'o, onun öfkesini benimle birlikte yatıştırdı.' Ateşin alevini söndürmek için de böyle denir (DLT 109).

5.2. Derleme Sözlüğündeki Örnekler

Ferihle- 'siniri hırsı geçmek ferahlamak açılmak' (DS V 1745).

Sonuç

Öfke insanoğlunun en temel duygulardan biri olduğu için gerek tarihî lehçelerde gerekse derleme sözlüğünde pek çok farklı şekilde ifade edilmiştir. Öfkeyi ortaya çıkaran eylemler, çabuk öfkelenen kişiler, öfke sonucundaki fiziksel eylemler ve dilsel tepkiler, öfke duygusunun son bulması gibi öfkenin her boyutu için zengin bir söz daracığımız bulunmaktadır. Çalışma sonucunda, sözcüklerden bazılarının ilk anlamlarıyla bağlantısını sürdürdüğü, bazılarınınsa tamamen ilk anlamlarından farklı soyut bir ifade kazandığı tespit edilmiş, öfke, kızgınlık gibi duyguların kavram alanı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kısaltmalar ve Kaynaklar

AH ARAT, Reşid Rahmeti (2006). *Atabetü'l-Hakâyık*, Ankara: TDK Yayınları.

CAFEROĞLU, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: TDK Yayınları.

DLT ERCİLASUN, A. B., AKKOYUNLU, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk (Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin)*, Ankara: TDK Yayınları.

DS *Derleme Sözlüğü: Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (1982), Ankara: TDK Yayınları.

GÜLENSOY, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.

KB ARAT, R. R. (2005). *Kutadgu Bilig, İstanbul: Kabalcı Yayınları.*

ŞAHİN, S. (2012). *Mental Fiil Kavramı ve Türkmen Türkçesinde Mental Fiiller*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Anabilimdalı Doktora Tezi 2012, Ankara.

OSTN RADLOFF, W. (1893, 1899, 1905). *Opıt Slovarya Tyurkskih Nareçiyn*, Tom 1, çast' 1, İmperatorskiy Akademii Nauk, Sankt Peterburg, 1893; Opıt Slovarya Tyurkskih Nareçiy, Tom 1, çast' 2, İmperatorskiy Akademii Nauk, Sankt Peterburg, 1893.

OTSV DEVREZ, C. Ö. (2019). *11-17. Yüzyıl Orta Asya Türkçesinin Söz Varlığı*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

TİEM73 KÖK, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM-73 1v-235v/2) Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YAYLAGÜL, Ö. (2005). "Türk Runik Harfli Metinlerde Mental Fiiller", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi,* II (1), Ankara: 17-51.

.

SHE’RIYATNING JON TOMIRINI IZLAB

Musulmon NAMOZ[1]

Yoshlar she'riyati haqida o‘ylasam, ongimga, gapirsam, tilimga keladigan ilk so‘z – professionallik.

Tasodif bilan o‘zini kelajak daholari sanaydigan yosh shoirlar davrasiga borib qoldim. Meni “Ustozim”, – deb tanishtirdi mezbon. Ma'lumu mashhur shoirning e'tirofi davra ahlida haybat uyg‘otdi, shekilli, stol ustida tartibsiz yoyilgan qog‘ozlarini yig‘ishtiringan bo‘lishdi. “Bizning ustozga ustozlik da'vosini qiladigan bu odam kim ekan?” degan savol ayrimlarining nigohida kalovlandi.

Ular mashqlarini men borguncha ustozi nazaridan o‘tkazib, ko‘pi maqtovlarga loyiq ko‘rilib, endi iljayib o‘tirishgandi. Seryog‘, sergo‘sht osh yeb, ustidan achchiq ko‘k choy ichib, gazagiga o‘zlarining buyuklikka daxldor she'rlarini o‘qib, bir-birovining gapini, o‘qigan she'rini ma'qullab, adabiyotning ulug‘ missiyasi o‘zlarining zimmasiga tushganidan g‘ururlanib o‘tirgan bu yigitchalarga, ularning bag‘ri keng ustoziga qarab, ichimda allanimarsa g‘imirladi. Meni, ustoz, deb hurmatlayotgan katta shoirga qaradim. U o‘zining ham allaqachon ustozlik maqomiga erishganidan masrur, yoyilib o‘tiribdi. Har harakatida viqor va tubida oqimlar shiddat solayotgan keng daryoning yuza sokinligi aks etadi. Yuzi, ko‘zi kulib turadi.

Qolaversa, u shogirdlikka da'vogar bu yigitchalarning qanchalik tosh bosishini mendan yaxshi bilardiki, ortiqcha gap aytib qo‘yishimdan cho‘chidimi, bir ko‘zini bilinar-bilinmas qisib qo‘ydi. Bu bilan yoshlarga kenglik qilasiz, tepinib qolmangki, ot tepkisini ot ko‘taradi demishlar, deganday bo‘ldi, nazarimda.

Ayni chog‘da, ustozning ustozi bizga nimalarni uqtirar ekan, degan savol davra ustiga engashganini ham sezdim. Ularning hammasi men qaysi davraning odami ekanim bilan qiziqib turardi. Ularga ustozidan o‘tkazib bir so‘z aytish majburiyati yelkamdan bosdi.

Maylimi, deb yonimdagi yigitchaning qog‘ozlarini oldimga tortdim. Bir qarashda sarbastnimi, oq she'rnimi eslatadigan uzuq-yuluq jumlalar, majburan sindirilgan qatorlar kishining diqqatini tortmay qo‘ymasdi.

Bular modern shoirlarmi, deb ustozidan so‘radim. “Bular yosh shoirlar!” degan javob oldim. Javob ohangida bag‘rikengroq bo‘lasiz, degan iltimos isi yana sezildi. Burnimni jiyirdim. Varaqlardan ikkitasini olib, ko‘zimga yaqinroq tutib, o‘qiy boshladim.

Bugun o‘sha she'rning nima haqdaliginiyam, obrazlariniyam, bironta so‘ziniyam eslolmayman. Juda bo‘sh she'r, yo‘q, “shig‘ir” edi. Shunisi esimda qolgan.

---

[1] Alisher Navoiy nomidagi ToshDO‘TAU.

Bizning zamonlarda she'rning bardavom obrazi, vazni, turog‘i degich gaplar bo‘lardi, yo bular eskib, allaqachon modadan qoldimi, deya o‘smoqchilab so‘radim muallifdan. Bu, sarbast, dedi shoircha mening ko‘zimga hadik, ayni chog‘da tushuniksiz bir o‘jarlik ila tikilib, vazn-turoq deganlari shart emas. Yo‘g‘-ey, dedim javoban, bizlarga ustozlarimiz sarbastning o‘ziga xos vazni bo‘ladi, turog‘ini o‘rniga qo‘yib o‘qisangiz, ohang sel qiladi, ba'zan, she'rda aytilgan fikr, ishlatilgan obrazdan kuchliroq ta'sir ko‘rsatadi u, sarbastning o‘zigagina xos bo‘lgan ritmi uncha-muncha kamchilikni ham yopib ketadi, deb tushuntirishar edi. Endi bu qoidalar bekor bo‘lganmi?

Yigitcha javobga chog‘langan payt davraning to‘ridan yana ma'lumu mashhur shoirning ovozi keldi:

- Ustoz, – u bu so‘zga alohida urg‘u berdi. – Baland toqqayam asta-asta yurib chiqiladi. Bular hali yo‘lning boshida. Uchadigan qushning qanotini qayirib qo‘ymang. Keyin hech qachon ucholmaydi.

Adabiyotning bir oltin qoidasi bor. Har qanday obraz rivojlanishga mahkum. Qaysi tomonga rivojlanishi esa, shu obraz vositasida aytilmoqchi bo‘lgan fikrga bog‘liq. Ya'niki, shoir aytgan qush obrazi mening xayolimga o‘zga tildagi mashhur iborani yetaklab keldi. Uning ma'nosini o‘zbekchaga o‘girsak, taxminan shunday: o‘rmalashga mansublar osmonni orzu qilmasin. O‘sha o‘zga tilda yana bir ibora bor: har qanday obraz, o‘xshatish bir oyog‘iga oqsaydi, degan. Shuur qa'ridan sitilib chiqqan shu ibora sababmi, yo shoir aytganiday, bag‘rikenglik qilgim keldimi, har holda, boshqa bir tashbehni xayolimga keltirdim: badbashara qurt bir umr ovqat yeb semiradi, keyin g‘umbak bog‘lab, o‘zini o‘raydi, oxir bir kun o‘sha uyadan o‘rmalashga-da madorsiz qurt o‘rniga rangorang kapalak chiqib, samoga parvoz qiladi.

Bularning hammasi xayolimdan yashin tezligida uchib o‘tardi.

Uyasi buzilgan ariday kallamda g‘o‘ng‘illab qolgan fikrlarni kuch bilan bosib tushdim. Shoir haqni so‘zlayotgan edi. Konkret gapni aytayotgan edi. Noilojdan vaziyatga bo‘ysunayotganimni bildirmoqchiday, gap qotdim:

- Agar ot tepkisini ot ko‘taradi, degan istiholani aytayotgan bo‘lsangiz, allaqachon qirchang‘i bo‘lib qolganimizni o‘zimiz yaxshi bilamiz. Hozirgi yoshlar esa asov otlarni-da jilovlashning hadisini olgan.

- Sizga o‘rgatish shart emas, aksincha, bizning hali sizdan o‘rganadiganimiz ko‘p.

Shoir lutf qilayotgan edi. Yoshim undan kattaroqligini, xos davralarimizda adabiyotga taalluqli ayrim gap-so‘zlarimni eshitib, ma'qullab o‘tirganini aytmasa, unga sira ustozlik qilganim yo‘q. Shu bois gapni kalta kesdim.

- Hali birovning maslahatini olib, shoir bo‘lgan odamni ko‘rmadim, – dedim go‘yo shoirga gapirayotganday bo‘lib.

– Iste'dod bo‘lsa, siz aytmoqchi bo‘lgan kamchiliklarni o‘zlari ko‘rib, topib olishadi, – dedi shoir.

– Yetovga yuradigan ho‘kizni faqat qo‘shga qo‘shadilar, demoqchisiz-da.

- O‘lmang, o‘ylashimcha, she'riyat siyosatga xizmatkor bo‘lib qolgan bugungi kunda yoshlarga faqat rag‘bat zarur. Yomon yozsa ham, she'rdan, she'riyatdan uzilib qolmasa, hisob. Badanida bo‘lsa, turtinib-surtinib katta bo‘ladi. Oybek domlaning yoshlarga munosabatini eslang.

- Bulardan professionallarni tayyorlasak, oladigan natijamiz ham o‘sha – professional maddohlar bo‘ladi, demoqchi emasmisiz, ishqilib?

- Kasalning holini xastaning o‘zidan yaxshiroq bilguvchi shifokorni hali ko‘rmadim, ustoz.

Shu oxirgi “ustoz” degan so‘z menga “bu gurungni bas qilaylik”, deganga o‘xshab eshitildi. Gap mavzusini boshqa tomonga burdim.

***

Zamonida mashhur bo‘lgan bir shoirimiz “Biz obraz-pobrazni tan olmaymiz, pryamoy yozamiz”, degan ekan.

***

Shu kunlari “She'r – yoshlikning xasmi”, degan bir jumla xayolimda o‘ralashib qolgan. Dunyoda yangi gap qolmagan deyishadi-ku, buni allaqayerlarda o‘qigan bo‘lishim, o‘zim to‘qigan bo‘lishim ham mumkin. Ancha vaqt o‘zim topgan shu jumlani o‘zim hazm qilolmay yurdim. Kuni kecha xotiramni kavlab o‘tirsam, uning ildizi topilganday bo‘ldi.

O‘yladimki, balkim, yoshligimda, yaxshi ko‘rgan shoirim Aleksandr Blokning “Rus moya – jena moya,” degan hayratlantirarli tashbehining tadrijiy hosilasi bo‘lib, kallamga o‘rnashgandir bu fikr. Ko‘p yillar ongim qatlarida yashirinib yotganu, mana endi yuzaga qalqib chiqayotgandir.

Yoshligimda qanaqasiga ona Vataningni xotinim, deb aytishing mumkin, deya o‘zimga qayta-qayta savol berganlarim esimda. Lekin javob topolmasdim. Bir kuni shu ishtibohimni rahmatlik shoirimiz Rauf Parfiga yozg‘irdim. Rauf aka o‘sha payt hech nima demadi. Daf'atanda xato fikr aytib qo‘yishdan cho‘chigan bo‘lsa kerak, deb o‘ylayman hozir.

So‘zning she'rda qo‘llangan asl ma'nosini tushunmasang, qiyin bo‘ladi. Shoirning nima demoqchiligini anglayolmaysan, kishi. O‘zingcha ma'no chiqarmoqchi bo‘lsang, ba'zida biliming, ba'zida diding, ba'zida oddiygina til bilmasliging pand beradi. O‘sha chog‘ menda ham shunday bo‘layotgandi. Avvalo, rus tilini chuqur bilmasligim, soniyan, rus ruhiyatini anglamasligim, uchinchidan, so‘zning lug‘atda o‘qiganim o‘z ma'nosiga yopishib olishim, to‘rtinchidan, Aleksandr Blok timsollari to‘g‘risida juda kam tasavvurga egaligim xalaqit berayotgandi. Ancha vaqt o‘tib Rauf Parfi shu she'rning tarjimasini e'lon qildi: “Rus – yorim,” deb o‘zbekchaga ag‘dargandi shoir bu misrani. Birdan ko‘nglim joyiga tushdi. Aleksandr Blokning shu she'rda o‘z yurtiga qarata “Qanday olib chiqay men seni tundan?” degan so‘rog‘i yurtni sevikli yor deb tushunilgandagina she'rxonning ko‘ngliga yetib boradigan yo‘l ochar ekan.

Ya'niki, mening o‘shandagi ishtibohlarimning mohiyat sababi timsol degan narsani chuqur tushunmasligim bilan bog‘liq edi. Oddiy so‘z narsa-hodisani atash mavqeyidan yuqori ko‘tarilib, timsolga aylanishini anglagan onlarimdan she'riyatning sirli qasriga yo‘l ochilganday bo‘ldi.

Aleksandr Blok ijod qilgan o‘tgan asrning yigirmanchi yillari Rus uchun tahlikali zamon edi. Do‘st birodaridan, aka ukasidan voz kechgan, qon-qarindoshlar barrikadaning ikki yog‘iga o‘tib olib, bir-birovi bilan qonli urushga kirgan mudhish falokat asrida azroil soyasi bir butun mamlakatni qamrab olgan, yamlab yutayotgan edi. Qora ajal sharpasi har yerda sang‘ib yurardi. Jaholat bayrog‘ini ko‘targan qizil iblis qon bilan sug‘orilgan dalalardan har yili mo‘l hosil ko‘tarardi. Bilonihoya, farzandlari qirpichoq bo‘layotgan Rus zamini zulmatga sho‘ng‘igandi. Axir, suyukli yoringni zulmat ichra tashlab ketmaysan-ku!

O‘shanday bir zamonda Aleksandr Blok ona-Vatan iborasidagi “ona” so‘zini “yor” so‘zi bilan almashtirib, vaziyatni tasavvur va tasvir etdi. Baho berdi. Ona har qanday inson uchun, har qancha qadrli bo‘lmasin, o‘tmishdir, deb uqtirgandi shoir. O‘tmishni zulmatdan qutqarish, albatta, sharafli ish, biroq kelajakni zulmatdan qutqarib ololmasak, o‘tmish yana qorong‘ulik qa'riga cho‘madi, der edi u. Kelajak yor bilan sobitdir, umrning davomiyligi yor bilan qovushishda. Yorni faqatgina bir tanmahram, ojiza dema, u senga kelajakni tug‘ib beradi, der edi shoir. Yorni tashlab, o‘zing ozodlikka chiqishingda hech qanday ma'no-mazmun yo‘q, deb kuyinardi. Uning har so‘zi shunday ramz-ishoralarga to‘la edi. Timsollar shoiri edi u.

Aleksandr Blok inqilob yillari tahlikasini, yurt va millatni kutayotgan fojialar ko‘lamini anglash va anglatish uchun tasvirda timsolga murojaat qilgan bo‘lsa, xuddi shu vazifani o‘zining ijodkorlik burchi, deb bilgan boshqa bir mashhur shoir – Vladimir Mayakovskiy so‘zning egnidagi hashamdor libosini yechib tashladi. Yalang‘och so‘zning badanidagi titroqlarni ko‘rsata bildi u. Tan olish mushkul, biroq uning so‘z emas, aslida yurakdagi tuyg‘u, atrofda kechayotgan jonli hayot muhim, boshqa hammasi o‘tkinchi, degan qarashlari o‘sha zamon she'riyatida ham inqilob qilgandi. Aleksandr Blok she'riyatda ustuvor etgan simvolizm o‘rniga kelgan sochma va sarbast dunyoning oltidan bir qismini egallagan olaquroq yurtda she'rning asosiy janriga aylandi. (G‘afur G‘ulom, Mirtemir kabi inqilob farzandi bo‘lgan yosh shoirlarimiz ijodini sarbastdan boshlaganini eslang.)

Professionalizm faqatgina vazn-turoq, obrazning timsol darajasiga ko‘tirilishigina emas. U obyektni butun dramatizmi bilan tasvirlashning yangidan yangi yo‘llarini izlab topish va ijodda qo‘llash ham demakdir. Jumladan, sarbast she'r tuzilishida qofiya va vazn yaxlitligini yangicha idrok etishning bir yo‘li bo‘lgan edi. Shoir o‘zi topgan obrazning ortidan ergashmay, ruhini titratib turgan tuyg‘uning izmiga yursa, uning suvratini chizish uchun badiiy ijodning noodatiy, noan'anaviy usullaridan foydalansa va bunda muvaffaqiyatga erishsa, tan olishga majburmiz.

Bugungi o‘quvchi Mayakovskiyni sho‘rolarning jangari shoiri sifatida biladi, xolos. Holbuki, Mayakovskiyda quyidagi kabi satrlar ham bor:

To‘rtda kelaman degandi Mariya.

Sakkizda kelmadi.

To‘qqizda kelmadi.

O‘nda kelmadi.

Kelmadi,

Kelmadi,

Kelmadi.

Faqat voqea, faqat harakat bor bu satrlarni o‘qigan chog‘larim mening inja san'at sanalgan she'riyat haqidagi qanchadan qancha tasavvurlarim ostin-ustin bo‘lib ketganini aytib ado qilish qiyin. Keyin esa...

Keyin soat to‘rtda kelaman, deb va'da bergan ma'shuqani soat o‘nda ham intiq kutib o‘tirgan oshiqni tasavvur qilar ekanman, hazrat Navoiyning mashhur “Kelmadi” radifli g‘azalini yodga oldim. Kechqurun kelaman degan yorni sahargacha intiq kutgan, kelmayaptimikin degan umidda “lahza-lahza” yo‘l qarab, intizor kutgan oshiqlar obrazi asrlar osha bir-biri bilan qo‘l olib ko‘rishganday bo‘ldi, nazarimda. “Hayhot, dedim, bu dunyo nechog‘li qadim, unda bironta yangi narsa qolmabdi, hatto, sho‘rolarning baqiroq shoiri aytgan gap ham yangi emas.” Keyin Mayakovskiyni hazrat Navoiyga tenglashtirib qo‘yayotganimga o‘zimning g‘ashim keldi. Qaytadan o‘zimga xitob qildim: “Hayhot, bu dunyo nechog‘li qadim, unda bironta yangi gap yo‘qki, hazrat Navoiy aytib ketmagan bo‘lsa!”

Mayakovskiy sayohat bilan Parijga borgan chog‘da inqilob sabab yurtni tashlab ketgan knyaginya – malikalardan biri bilan tanishib qoladi. Tabiatan inqilobchi, o‘ziga mahliyo bo‘lib, o‘zgalar ko‘nglini tushunishni unutib qo‘ygan, mamlakatni yangitdan qurish uchun uni avval tag-tomiri bilan buzish kerak, degan aqidada sobit minbar shoiri bilan inqilobning dushmani sanalgan nazokatli malika o‘rtasida sevgiga o‘xshash bir holat ham yuz beradi. Mayakovskiy buni shunday tasvirlagandi:

Yolg‘iz sening bo‘ying bo‘yim bilan teng,

Qoshingni qoshimga, qani, tenglab tur.

Ushbu muhim oqshom to‘g‘risida men,

Kel, hikoya qilay odamday bir qur.

(Bu she'rlarning tarjimasi go‘zal. Biroq ular asliyatda yanada go‘zalroq, shiddatliroq, maftunkorroq.)

Mayakovskiy o‘zini otdi. Usmon Azim bundan keyingi holatni shunday tasvirlaydi: “Hayron yuguradi muxlisbachchalar. Men ming yil yashar edim o‘shancha shuhratim bo‘lsa!” Muxlisbachchalar shoir shuhrat uchun yashamasligini, shunchaki, shuhrat deganlari unga haqiqat yo adashish yo‘lidagi shaytoniy hamroh ekanligini tushunib yetish darajasida emasdi. Shoirning o‘zi esa hukumatni bosib olgan g‘addorlarga qo‘shilib, baqirib-chaqirib yashaganidan so‘ng, bir kun

bo‘lsa ham odamga o‘xshab yashashni orzu qilgandi. Men ham “odamday bir qur” gapirib ko‘ray, deya umid etgandi. O‘zi yashab turgan hayotda buning ilojini topolmay, chakkasiga to‘pponcha tiragan edi.

Buni bugun tushunamiz. Biroq u aravasiga tushib, qo‘shig‘ini baralla aytib borayotgan tuzumning borar manzili insoniylikka zid ekanini, bu aravadan tushib qolishga endi kech bo‘lganini anglagan chog‘larida nimalarni o‘yladi ekan? To‘pponcha tepkisini bosayotgan lahzada-chi?..

Adabiyot ilmini o‘qib yurgan chog‘larim hozir nomini eslolmaydiganim bir rus munaqqidining kitobida Tolstoyning “Anna Karenina” romani tahliliga duch keldim. Tolstoy o‘sha zamon rus voqyeligini, rus jamiyati a'zolarini Anna Kareninaning boshiga tushgan kulfat misolida tahlil va talqin etgan, deb yozilgandi kitobda. Jamiyatni shunday chuqur tahlil etish uchun eri bor ayolning boshqa birovni sevib qolishi, taqdiriga chora topolmay o‘zini poezd tagiga tashlashi kabi oddiy va jo‘n voqyea ham katta romanga material berishi mumkinligini anglaganimda Tolstoy dahosiga yana bir marta qoyil qoldim.

Go‘yoki, Tolstoy biz hammamiz gunohga botdik, uyda o‘zimiz sevmagan, bizni sevmagan yor bilan qolsak ham, ko‘ngilning xohishiga ergashib, hammasini tashlab ketsak ham, baribir, xato qilamiz. Oldimizda ikki yo‘l bor va ularning har ikkisi ham muqarrar jarlikka olib boradi, demoqchi bo‘lardi. Romandan o‘zimcha xulosa chiqarib, garchi, roman qahramonlari hayotda mag‘lub bo‘lsa ham, o‘tmish kelajak ramzi bo‘lgan poezd g‘ildiraklari tagida qolib halok bo‘lsa ham, yangi va biz kutmagan kelajak bir urinishda to‘xtatib bo‘lmaydigan poezd timsolida bostirib kelmoqda, der edim.

Lekin...

Lekin ko‘chada xayol surib ketayotganingda ortingdan birov kelib, og‘ir suyil bilan boshingga tushirgani kabi garangsitib qo‘ygan fikr munaqqidning tahliligina emasdi. Munaqqid Tolstoyning tilidan keltirib o‘tgan “Anna – bu mening o‘zim,” degan birgina jumla edi.

Keyin, juda keyin tushundim bu jumlaning ma'nisini.

Tolstoy o‘zining shaxsiy hayotini, fikr-qarashlari dunyosini tahlil qilib ko‘rib, nafaqat butun boshli rus jamiyatini, hatto, o‘z hayotini ham o‘zgartirishga qodir emasligini anglab yetgach, taqdir bitigi, bizning ixtiyorimizga zid o‘laroq, osmonlarda yozilishini tushunib, o‘zini o‘ynashga ishonib, ersiz qolayotgan ayol kabi tasavvur etgan, dedim bir kuni o‘zimga qat'iy ravishda. Shu fikrga o‘zim ham ishondim. Keyin, yo‘q, u o‘ynashga emas, muhabbatiga ishongan edi, afsuski, bu muhabbat uni jarlikka tortib ketishini avval boshda sezmagan, faqatgina “Anna Karenina” romanini yozib tugatgandagina shunday ishtibohiga o‘zi ham amin bo‘lgan dedim. Shu boisdan, “Anna – bu mening o‘zim,” deganda naqadar haqli edi u.

Mening muhabbatim hamma uchun buzuqlik bo‘lib ko‘rinadi, holbuki, ko‘nglimni bilmaysiz, uning qanchalar buyuk muhabbat olovida lang‘illayotganini ham tushunmaysiz, eng alam qiladigani, buni mening seviklim – vatanim Rossiya ham tushunmaydi. Uning o‘zi menga bir

o‘ynash kabi qaraydi. Shu o‘ynashidan qutilib ketolmayotgani uchun o‘zini koyiydi va yana quchog‘imga qaytib kelaveradi, deb o‘ylagan Tolstoy.

Shunday dedim va o‘ylarimni uzoqdan aylantirib kelib, yana xulosaladim: Anna Karenina Tolstoyning o‘zi bo‘ladigan bo‘lsa, demak, ma'shuqaga munosib bo‘lmagan yor obrazi sanalgan Vronskiy timsolida Rossiya degan ulkan mamlakatni tushunish lozim (mana, qaerda Aleksandr Blok ishlatgan “rus – yorim” degan tashbehning ildizi!). Rus jamiyati Tolstoyni qabul qilmadi, podsho uning asarlarini taqiqladi, cherkov dahriy deb e'lon qildi, hatto, bir vaqtlar jonidan ortiq sevgan xotini erining ortidan poyloqchilik qildi... Anna Karenina o‘zini poezdning tagiga tashlagan edi, Tolstoy esa umri poyonida poezdga minib, yaqinlarini tark qildi...

Romanni o‘qiyotganda biz Anna Kareninaning hayotiga oshno, qayg‘ulariga sherik, dardiga hamnafas bo‘lamiz. Vronskiy shunday inja qalb egasi bo‘lgan ayolga munosib emasligidan azoblanamiz, hissiz va subutsiz er jonivorning Annaga Vronskiydan ham ko‘ra begonaroq ekanini anglab, battar qiynalamiz. Nahotki chora yo‘q, deb osmonga boqamiz.

Faqat, roman mutolaasidan juda yiroqlashganimizda, Anna va Vronskiyning ziynatsiz muhabbati tafsilotlari xotiramizdan o‘chib ketgandagina, Tolstoy qog‘ozga bitgan ulkan haqiqatga yaqin kelamiz. Paradoks bu. Romanni tushunish uchun undan uzoqlashishni ham uddalash kerak. Mana shunisi paradoks. O‘sha zamon rus jamiyati uchun Anna Karenina toza qalb ramzi, bokiralik timsoli edi. Lekin sassiq araq va uning shaltag‘iga botgan bu zamonga bunday toza qalb, bokiralik kerak emas ekan. Har qanday zamon har doim ifloslarni suyadi va ularning oshig‘ini olchi qilib qo‘yadi.

***

Tolstoy professional adib edi. Oilaviy mojarodan ham buyuk ma'nolar chiqara bilardi.

Tolstoy har qanday obrazni timsol darajasiga ko‘tara olgani uchun ham daho!..

She'r esa yoshlikning xasmi.

Yosh shoirlar she'rni turli qiynoqlarga solib ko‘rishadi, so‘zlarni o‘zga ma'noda qo‘llashadi, satrlarni sindirishadi, eshitilib turgan ohangni buzishadi, hamma aytib kelgan eng ko‘hna qo‘shiqqa ham yangi nag‘ma bog‘lashga urinadilar. Bularning hammasi mumkin bo‘lgan ishlar. Biroq shunday yo‘l tutish professionallik bo‘lgandagina yarashadi.

Havaskorlik ayb emas. Bir umr havaskor bo‘lib qolish ayb.

***

“Men, men!” deyish kasali bizning ham boshimizdan o‘tgan.

***

Ustoz, deb so‘radi bir kuni shogirdlikka da'vogarlardan biri. Realizm adabiyotning cho‘qqisidir, degan gapga qanday qaraysiz?

To‘g‘ri qarayman, dedim savoldan biroz ensam qotib. Shuni ham bilmaysanmi, deganga o‘xshash jahllanishni tuydim o‘zimda. Bularda ayb yo‘q-ku, dedim keyin. Qora bozordan boshqani

ko‘rmagan avlodning adabiyot haqida so‘rayotganining o‘zi ham olg‘a bosilgan qadam emasmi?! Biroz tushuntirgan bo‘ldim: adabiyot san'atning bir turi, san'at esa go‘zallik demakdir. Dunyoda eng go‘zal nimarsa nima? Albatta, haqiqat. Haqiqatdan go‘zal narsa bo‘lmaydi olamda. Binobarin, haqiqatni yozmoq, go‘zal yozmoqdir, deya xulosa qilsak ham bo‘ladi.

– Demak, realizm adabiyotning cho‘qqisidir, degan gap to‘g‘ri ekan-da, – deya qaytalab so‘radi shogirdlikka da'vogar.

– Realizm hayotni real holicha, bor bo‘y-basti bilan tasvirlashdir, desak, sizning aytganingiz to‘g‘ri.

– Demak, asarlarda faqat rost gapni yozish kerak, – deya gapimni xulosaladi u.

– Avvalo, go‘zal yozish kerak, – dedim shogirdlikka da'vogarning g‘alchaligidan asabiylanib. – Go‘zal yozsangiz, demak haqiqatni yozgan bo‘lib chiqasiz.

– Haqiqat va go‘zallik bir narsa emasmi?

– Oddiyroq tushuntiraman: haqiqat go‘zaldir, go‘zallik haqiqatdir. Bunisi aniq. Lekin yana bir narsani biling – hamma haqiqat ham go‘zal emas. Va shuningdek, atrofga qarasangiz, yolg‘onning ham ko‘p hollarda go‘zal bo‘lishini ko‘rasiz. Adabiyot nuqtayi nazaridan qaraganda keyingi holat – yolg‘onning go‘zalligi asliy hisoblanmaydi. Chunki yolg‘on aytishda doim bironta kichik manfaat ko‘zlanadi. Manfaat hissida esa insoniylik, ma'naviy kamolot tuyg‘ulari bilan kelishmaydigan o‘rinlar bor. Demak, yolg‘onga har qanday holatda ham asliy go‘zallik deya qaralmasligi lozim.

– O‘zimizning lof adabiyotga kirmaydimi?

– Lof go‘zal, shuning uchun ham u adabiyotning bir qismi. Lof yolg‘onligini yashirib o‘tirmagani uchun ham go‘zal. Qolaversa, lof, bu teskarisiga aytilgan haqiqatdir.

***

Yuqorida yozganlarimni nechanchi martadir o‘qib chiqayotganimda labimga tabassum yugurdi. Talaba chog‘larim o‘zimning ham xuddi shu savolni berganim yodimga tushdi. Faqat men bu taxlit savolni o‘zimdan so‘ragan va shunday javob aytgan edim: “Go‘zallik mukammallikdir. Faqat haqiqatgina mukammal (chunki unda o‘ziga o‘zi zid o‘rinlar bo‘lmaydi). Demak, faqat haqiqatgina go‘zaldir. Lof esa ortiq darajada bo‘rttirilganidan yolg‘on bo‘lib ko‘rinadigan haqiqat, xolos”.

Mantiq ilmini anchagina yaxshi o‘qigan ekanman.

***

Sevar yorimiz she'riyat bo‘lgan talabalik chog‘larimiz matbuotda yangi chop etilgan har qanday she'rni ming chig‘iriqdan o‘tkazardik. Chori Avaz, Shodiyor To‘ra (har ikkovi boqiylik dunyosiga ketdi – Alloh rahmatiga olgan bo‘lsin), men boshimizni boshimizga urishtirib, o‘zimizga ma'qul tushgan she'rning tit-pitini chiqarardik. Avvalasi, she'rni she'r qilib turgan jon tomirini topishga intilardik. She'rdagi sehrning manbasini kashf qilishga urinardik. Mabodo, she'rda vazn

saktaligi, qofiyaning ochligi kabi juz'iy kamchiliklar uchrab qolsa, “Qanaqa shoir bu, oddiy vaznni to‘g‘rilashga iqtidori yetmaydimi, yaxshi qofiya topolmasang, nima qilasan shoir nomini ko‘tarib,” deganga o‘xshash taaddiyu iddaolar tilimizning uchidan to‘xtovsiz uchib chiqardi.

Har obrazni oxirigacha tahlil qilib ko‘rardik. Kuchimiz yetganicha talqin qilardik.

Bir tuni Xurshid Davronning yangi e'lon bo‘lgan she'rini muhokama qilganimiz esimda. Hayotdan erta ketgan yosh rassom Shuhrat Abdurashidov xotirasiga bag‘ishlangandi u. Lekin o‘sha she'rni ko‘chirma nusxadami, biron nashrdami o‘qiganimizni eslolmayapman, shu bois uni yodimga qolgan shaklda keltiraman:

Biz shunday yashaymiz!
Sevib may, chog‘ir,
Qonunu rasmga telba-teskari.
Biz ming kutishga rozimiz axir,
Daraxt shoxlarida bargday o‘sgani.

Bizni yozibdi, dedik. Juda aniq-taniq, sodda va ravon, ichkaridagi yuragimizni tashqariga chiqarib, eldan yashirmoqchi bo‘lgan mohiyatimizni oshkor qilib yozibdi, dedik. (Axir, johiliyat zamonlari, o‘zimiz ham may va chog‘ir bazmlarini sevar edik-da.) Qonunu rasmga telba-teskari ekanimiz ham rost, chunki biz erkinlikni, mutlaq erkinlikni sevamiz, qonunlar ham, odatu rasmlar, udumlar ham, aslida, ko‘kka talpingan yuragimizning qanotiga urilgan tushov, dedik. Keyin o‘zimizni to‘g‘riladik: tushov oyoqqa uriladi, aniqrog‘i, bog‘lanadi, qanotni qayiradilar yoki uchini kesib qo‘yadilar.

Shoirning “ming kutishga” deb yozganida ham ma'no, ham vazn saktaligi bor, satrga bir bo‘g‘in yetishmayapti, “ming yil kutishga” bo‘lishi lozim edi, deb munozara qilishdik. Bu yerda shunchaki xato ko‘chirilgan, “yil” so‘zi tushib qolgan, dedi shoirni oqlab Chori Avaz.

Men aytdimki, balkim shunisi to‘g‘ri bo‘lgandir, ming yil kutish deyilsa, ma'no o‘sha ming yil bilan chegaralanib turaveradi, uni boshqa, yanada go‘zalroq, teranroq ma'nolarga burish qiyin. *Yil* degan so‘zni olib tashlasang, o‘quvchi xayoliga erk berishi mumkin, ming kutishda *yil* ma'nosidan tashqari ming xil usulda, ming xil holatda, ming iztirobda kutishni ham tasavvur qilsa bo‘ladi, qolaversa, ming umid bilan kutish, degan ma'no ham chiqadi bu satrdan. Bu talqin uchchovimizgayam yoqdi. Shunga kelishdik...

Kelishuvni Shodiyor To‘ra buzdi.

– Noto‘g‘ri aytayapsizlar, – dedi u hozirgina o‘zi ham shu talqinni qo‘llab turganini esdan chiqarib va har ikkovimizga bir-bir qaradi. Kuldondan yarmigacha chekib, keyin o‘chirib qo‘yilgan sigaret qoldig‘ini oldi. Qaytadan tutatdi. Chuqur tortdi. Tutunni burnidan pishqirtirib chiqardi. Keyingina so‘zida davom etdi. – Noto‘g‘ri aytayapsizlar! Siz ta'kidlagan kutishga oid usul, holat, iztirob va hokazolar til nuqtayi nazaridan abstrakt ot, bular qandaydir mavhum tushunchalarni atab

turibdi. Bilasizki, voqea va harakatlar makon va zamonda sodir bo‘ladi. *Yil* so‘zi makonga emas, zamonga oidligini unutdingiz! Ming yilda kutishning million... – Shodiyor shu yerda so‘ziga ishtiboh qilib, bir zum taraddudlandi. – Ming yilda kutishning million turi va holati sodir bo‘lishi mumkin.

Bahsimiz qaytadan boshlandi...

“Daraxt shoxlarida bargday o‘sish,” degan tashbeh bizga ayniqsa yoqqan edi. Sirliligi, mavhumligi bilan yoqqandi. Illo, biz o‘zimiz hali kelajakdan nima kutayotganimizni tuzuk-quruq anglamaydigan yoshda edik. Bilganimiz – kelajak bizniki, degan shiornamo gap edi. Garchi, yashayotganimiz zamon bizniki bo‘lmasa ham, bor-yo‘g‘i ertangi kundan umidvor talaba bo‘lsak ham, qamoqxonaga o‘xshatib qurilgan yotoqxonaning uzun koridoriga chiqib, Sherali Jo‘rayev ijrosidagi “Zamon-zamon, bizning zamon, davron bizniki,” degan qo‘shiqni jo‘r bo‘lib aytadigan paytlarimiz edi. Shu qo‘shiqni aytar va shunday ekaniga dil-dildan inonar edik. Inonchimiz susaygan damlarda “Bizni kutayotir ajib kelajak,” deya she'r aytishni boshlardik. Biroq o‘sha ajib kelajakni hali tasavvur qilolmasdik. Yosh edik va oldimizda hali ming yil umr borday tasavvur qilardik o‘zimizni.

U chog‘lar o‘lim bizlarga begona edi. Oshnamiz hayot edi. Ko‘ngil sevgiga limmolim, o‘zimiz esa ko‘ngilga g‘arq edik. Qornimiz och bo‘lsayam, ko‘ngil to‘q edi.

Shu boisdirki, ulkan daraxtning baquvvat shoxlarida bargday o‘sish, barg kabi shivirlab bo‘lsa ham o‘z so‘zimizni aytish, ayni chog‘da, teran ildizlari zaminga mahkam yopishgan qudratli daraxtning farzandi bo‘lish, kun kelib, bargday uzilib ketsak ham, daraxtimiz yashab qolaverishini ich-ichdan tuyish o‘zgacha bir farax bag‘ishlar edi.

Biz yolg‘izlikdan qo‘rqardik. To‘da bo‘lib yurardik. Va shuning barobarida “Men, men,” deya hayqirardik. Yagona bo‘lishni xohlardik. Barg yagona va bir butun vujud bo‘lib tuyulgandi o‘sha on bizga. Va shuningdek, bargni tutib turgan baquvvat shoxlar, zamindan oziq emadigan tomirlar borligi ko‘nglimizga xotirjamlik indirgandi.

Oradan ko‘p yillar o‘tgach, qaydadir Xurshid Davronning ushbu she'riga yana ko‘zim tushdi. Bir satr o‘zgaribdi:

Biz ming yil kutishga rozimiz, axir,

Tayyor turib yurtni yovdan to‘sgani.

Chori Avaz oramizdan ketgandi bu choqlar. Shodiyorga qo‘ng‘iroq qildim.

– Xurshid Davronning bir she'ri bor edi-ku, biz yaxshi ko‘radigan: “Biz shunday yashaymiz, sevib may, chog‘ir, Qonunu rasmga telba-teskari,” deb boshlanardi.

– Biz haliyam shunday yashayapmiz, – dedi uyoqdan Shodiyor. – Boshqacha yashashning ilojisiyam qolmadi.

Shodiyor uzoq jim qoldi, mening nimadir deyishimni kutdi chog‘i. Men ham indamadim.

Nihoyat, Shodiyor tilga kirdi:

– Lekin men bu she'rni unutibman, kechirasiz, do‘stim.

Negadir o‘ksindim. Men bilgan Shodiyor boshqa odamga aylanib qolganday tuyuldi nazarimda. Huv, uzog‘ yili ayni bahor palla Shodiyornikiga borganim, kajavali motosiklga besh kishi mingashib, Oqtovga chiqqanimiz, gulu chechakka burkangan bepoyon qirlar bag‘ridan borayotganimiz mahal uning qulochini keng yozib, “O, asal havoni to‘yib sipqordim,” deya Abduvali Qutbiddin satrini o‘qigani yodimga tushdi.

O‘shanda uning g‘adur-budur yo‘lga uchib tushishidan hadiksirab, yengiga mahkam yopishgandim. U esa bu xavfga parvo qilmay, qulog‘imga qichqirgandi: “Oshna, havodan nafas oladilar, degani yolg‘on. Hech qursa, mana bunday havoga nisbatan shu tushunchamiz yolg‘on. Bunday havoni may ichayotganday to‘yib-to‘yib sipqorish kerak!” Shularni esladimu o‘shanda havoda anqib turgan asal hidi yillarni oralab o‘tib, to‘satdan dimog‘imga urilganini sezdim. Boshim aylanib ketganday bo‘ldi. Uzoqdagi qadrdon jo‘ram yana o‘z masnadiga qaytganini tuydim.

Shu xayol ko‘nglimga quvvat berdimi, “Shoir she'rning bir satrini o‘zgartiribdi, “Daraxt shoxlarida bargday o‘sgani,” degan jumla o‘rniga “Tayyor turib yurtni yovdan to‘sgani,” deb yozibdi, dedim. “Nimasiga ajablanasiz, dedi Shodiyor uyoqdan bosiqlik bilan. Shoir ma'noni konkretlashtiribdi-da”. To‘g‘ri, konkretlashgan, lekin shuning barobarida satrning sehri, jozibasi ham yo‘qolgan. She'rda sehr bo‘lmasa, uning she'rligi qoladimi?

Shodiyor yana ancha vaqt jim qoldi. Nimalarnidir eslashga urinayotganini, lekin aynan o‘sha bahslarimiz yodiga kelmayotganini sezdim. Vaqt hamma narsani o‘zgartiradi.

– Hammamiz hayotga moslashayapmiz, oshna, – dedi u umumiyroq qilib. – Bugungi zamonga sehr yot, mavhumlik dushman. Zamonimiz konkret gapirgan, konkret natija ko‘rsatgan odamlarni suyadi. Xurshid Davron ham zamonga suygunchik bo‘lishni istagan bo‘lsa, buning nimasiga ajablanasiz.

– Ajablanayotganim yo‘q, – dedim xafa bo‘lib. – Men ham konkret gapiryapman. Shoir to‘rtlikning oxirgi satrini o‘zgartiribdi, deyapman, xolos...

Shu suhbatdan so‘ng adabiyot haqida deyarli yozmay ketdim. Lekin yozishni butunlay tashladim, desam yolg‘on bo‘ladi. Rahmatlik ustoz Mahmud Sa'diy har uchrashganimizda “Sen adabiyotga xiyonat qilding, yozmay ketding,” deganida ichim g‘imirlardi.

Mana, bugun yozyapsiz-ku, deysizmi?

Konkret sababi: bolalarim katta bo‘lib qoldi, ular, o‘zingiz yaxshi ko‘rgan ish bilan shug‘ullaning, deydi, ro‘zg‘orning tashvishini bizga qo‘yib bering, deydi. Shundan g‘ururlanaman. Kichkinam xorijda o‘qidi, hozir o‘sha yoqlarda ishlab yuribdi. “Ota, deydi u ham, boshqalarning gapiga e'tibor bermang, hayot sizniki, o‘zingiz xohlaganday yashang, yozgingiz kelsa, yozing. Har kim o‘zining hayotini yashaydi. Birovlar kutganiday yashashga urinmang. Hayotning ma'nosini yozishda deb bilsangiz, demak, yozing!”

Lekin yozish uchun xuddi shu konkret sabab chin sabab emasligini o‘zim yaxshi bilaman. Buyog‘iga el qatori o‘zimning kayfimni surib yashasam ham bo‘ladi. Biroq... adabiyot vazn bilan

turoqni tushunmaydigan, tan olmaydigan bir to‘daning qo‘lida qolib ketayotganini o‘ylasam, xudo bekorga mening umrimni do‘stlarimnikidan uzunroq qilmagandir, deb xijolat chekaman. Uyoqqa borsam, senga oz-moz bilim bergandim, uni nelarga ishlatding, deb so‘roqqa tutsa, nima javob aytaman, deya tashvishga tushaman. Qo‘rqqanimdan qo‘limga qalam oldim, desam, sizga yolg‘on, xudoga chin.

Dunyoning avvali so‘z edi. Yaratganning birgina “Bo‘l!” degan so‘zi bilan dunyo, dunyoning zarrasi bo‘lgan biz ham bo‘ldik. Allohning zoti va sifoti haqida o‘ylash, gapirish joiz emas, deydilar. Lekin Alloh dunyoni so‘z bilan yaratgani aniq ekan, biz kabi so‘zning xizmatkori sanalmish kishilar unga xiyonat qilishimiz kechirilmaydi.

***

Keyingi vaqtlar “Boshqalar ham shuni anglayaptimikan?” degan savol tez-tez xayolimdan o‘tadigan bo‘lib qolgan.

***

Darvoqye, Abduvali Qutbiddin.

Men filologiyada, u jurnalistikada o‘qirdik. Dorilfunun ulug‘ dargoh emasmi, bir-ikki yil yo‘llarimiz kesishmagan. Qolaversa, yuqorida yozganimday, o‘zimizning kichik davramiz boridi. “Ulfati se”ni or bilmasdik, maqolni tan olmasdik, “ulfati chor” bo‘lishni istamasdik. Inson o‘zi bilan yolg‘iz qolishi lozim bo‘lgan tunlarni-da adabiyot haqidagi adoqsiz suhbatlarda kechib o‘tardik. Lekin kunduzlarimiz bo‘lak edi. Mening boshqa shoir jo‘ralarim, akalarim, do‘stlarim bor edi. Kunduz shularning yoniga ketardim. Ba'zan bu kunduzlar tunga, keyin tongga ulanardi. Qaytib kelib, to‘lib-toshib gurung berardim.

Chori Avazning xonasiga qamalib oladigan odati bor. Tonggacha she'r yozib, o‘chirib, qayta yozib chiqadi. Kunduzi esa u ham o‘zga do‘stlari yoniga ketadi, allaqanday to‘garaklarga qatnashadi, ulardagi bahs-munozaralarda ishtirok etadi. Izdihom oralab, o‘z yo‘lini topishga intiladi. Faqat Shodiyor, faqat Shodiyor kunduzlari hech qaerga bormaydi. Darsdan bo‘shagan onidan bizni kutib o‘tiradi. Biz esa allaqaylarda daydiymiz. Tundagi adoqsiz suhbatlarga mavzu izlab yurdik-da, jo‘ra, deymiz qaytib kelganimizda. U to‘nini teskari kiyadi. Odam o‘zini atrofdan izlamaydi, o‘zining ichidan izlaydi, deydi u. Biz uning bu gapini “dono”likka yo‘yamiz va kulib qo‘ya qolamiz.

(Aslida, u hammamizdan donishmandroq bo‘lgan ekan.)

Ichindagi ichindadir, degan o‘git hali bizgacha yetib kelmagan. Biz hali mavlono Jaloliddin Rumiyni tanimaymiz.

Rumiy deganda uning o‘zini emas, Radiy Fishning kitobini eslaymiz, xolos. Biz sharqliklarga bir g‘arblik bir sharqlikni tanishtirmoqda, deya o‘zimizcha millatchilik qilamiz.

***

Abduvali Qutbiddin deyatuvdim.

Abduvalining bir balladasi bor edi. Shumroq, quvroq bir kishi qimor o‘ynab o‘tirib, atrofdagilarga o‘tgan-ketgandan gurung beradi. Hamma qiziq gaplarga andarmon bo‘lganida uning qartasi o‘yinni yutib olaveradi. Shu balladani o‘qisam ham, eshitsam ham, qahramonning hikoyani shartta to‘xtatib, “Uch so‘m cho‘zing xulusga” degan joyida maza qilardim. Balladaning syujetini to‘xtatib qo‘ygan shu bir satr, aslida, asardagi dramatizmni chuqurlashtirib, joziba bag‘ishlab turibdi, deb Abduvalining o‘ziga uqtirishga urinardim. Abduvali yoyilib kulardi. She'rini o‘zidan ham ko‘proq yaxshi ko‘rgan muxlis topganidan quvonib, tebranib-tebranib yangilarini o‘qirdi.

Ancha keyin shu balladani eslashib, Abduvalining o‘zidan “Asli, o‘zingiz qimor o‘ynaganmisiz?” deb so‘radim. Ba'zan-ba'zan rolga kirishni xohlab qoladigan do‘stim aytdiki, “Biz shu gunohni qilg‘onmiz, shunday aybimiz bo‘lg‘on, vallohki, keyin bu maqomdin o‘tib ketgonmiz.” Hazilni bas qilib to‘g‘ri aytsangiz bo‘lmaydimi, dedim. “Rosti, oshna, qimordan qo‘rqaman, dedi Abduvali. Munday o‘ylab ko‘rsangiz, hayotning o‘zi qimorga o‘xshaydi. Hammamiz yutib olishning ilinjida yuramiz. Qilayotgan ishlarimiz ham qimorbozning oshiq otishiga o‘xshab ketadi. Bir ishni boshlab qo‘yamizu, keyin yuragimiz taka-puka bo‘lib turadi, olchimi-chikka deb.” Men oddiy savol so‘radim, siz esa yana tagdoru tukdor javob aytayapsiz, dedim xafa bo‘lib (Shunaqa, arzimagan narsalarga ham araz uradigan, boshqalar nazdida besabab xafa bo‘lib qoladigan odatim bor). O‘ynaganman, keyin tashlab ketganman, desangiz ham bo‘ladi-ku!

“O‘zingizga qarshi borayapsiz, dedi Abduvali. O‘ynaganimni bilib turibsiz, bilib turib yana so‘rayapsiz. Chunki sizni nega buni mening tashlab ketganim ko‘proq qiziqtiradi. Menda ham shunday holat bo‘lgan edi, deb o‘zingizni oqlab olmoqchisiz. Rosti, ko‘p o‘ynamaganman, o‘ynaganimda ham oshiq otmaganman, o‘zimiz kabi havaskorlar davrasida qarta chiylab ko‘rganim rost. Faqat, o‘sha onlardan esimda qolgani shuki, qimorda yolg‘iz va yagona bo‘lgan yutuq va yutqiziq degan tushunchalar bor. Yarim soatmi, bir soatmi o‘ynagandan keyin sezasizki, hayotning ma'nosi ham faqat yutish yo yutqizishdan iborat bo‘lib qolarkan. Dunyo torayib ketarkan. Tor joyda esa, o‘zingiz bilasiz, boshingni egib, yelkangni qisib yurishing kerak. Men bunday chegaralangan hayotga ko‘nikolmayman, do‘stim. Menga kenglik kerak. “Voh” deb hayqirsang, hayqirig‘ing tog‘larga urilib, aks-sado bo‘lib o‘zingga qaytmasa, toqqa chiqishdan ne ma'no?! Men yuragimning titrog‘ini, undagi tuyg‘ularning shovurini eshitib turishim kerak. To‘g‘ri, qiziqib ketgan payting, qimorda ham yurak titraydi, lekin yurakning faqat pul deb titrashi, odamni charchatadi.”

Abduvali bir zum jim qoldi. Nazarimda u qachonlar o‘ylagan gapini emas, aynan hozir kallasiga kelgan fikrlarni aytayotganday tuyuldi. Unga, huv, o‘sha, olis yoshlikda qolib ketgan tentakligini eslay turib, bu tentaklikdan qutilishiga qimorda omadli yo omadsiz bo‘lgani emas, qiziqishi kasallikka aylanmay, o‘z-o‘zidan o‘tib ketgani emas, o‘zini bu gunohdan tiyishga intilgani emas, hattoki, irodasini ishga solgani ham emas, insonga, aynan shoirga kenglik kerakligi haqida keyin tushunib yetgan falsafani gapirish maroqliroq edi, nazarimda.

Abduvali she'rga aniq-tiniq ma'no beradigan obrazlarni yoqtirmasdi. Ishora tili bilan so‘zlardi u. Ba'zilar uni so‘fiy shoir, timsollar shoiri deb ham aytadi. Mumkin.

Lekin mumkin degani aniq shunday degani emas.

Abduvali so‘fiylarga o‘xshab yozardi, desak, qisman to‘g‘ri bo‘ladi. Katta bobosi tariqatning piri murshidi bo‘lgan bo‘lsa ham, uning o‘zi so‘fiy emasdi. So‘fiylar sinf sifatida tugatilgan zamonlarda yashaganmiz, axir. Uning qonida o‘tgan so‘fiy bobolarimizning jazbasi goh-goh g‘ulg‘ula qilib turardi. Shunisi aniq.

Abduvali o‘n to‘qqizinchi asr farang simvolistlariga o‘xshatib yozishga harakat qilardi, desak, ancha to‘g‘riroq bo‘ladi. Chunki u ramz bilan, timsol bilan gapirishni sevar edi. Nafaqat she'rda, hayotda ham timsolni xush ko‘rardi. U aniq va ma'no doirasi chegaralangan obrazni qabul qilolmasdi. Istardiki, uning obrazlarini har kishi o‘zi xohlaganday tasavvur etsa va ulardan o‘zining aqli yetgan darajada ma'nolar chiqarsa. Muxlislar uning she'ridan qancha ko‘p ma'no topsa, u shunchalik ko‘p xursand bo‘lardi.

Aniq aytish mumkin bo‘lgan bitta gap bor: Abduvali havaskorlik bosqichini o‘tamagan.

U birdaniga professional shoir bo‘lib tug‘ilgan edi. Baxti ham, fojiasi ham shunda edi.

Uning she'ri timsolga qurilgan, lekin bu timsolning mag‘zini chaqishga urinish, botiniy ma'nosini axtarish har doim ham shart emas. Axtargan odam adashib ketadi. Chunki timsolni ming xil ma'noga burish mumkin.

Abduvali o‘zi yashab turgan makon va zamonni, jamiyat va shaxsni yurakning tub-tubidan his qilardi. Nimani his qilsa, shuni yozardi.

U dunyoni ko‘ngil ko‘zi bilan ko‘rardi. Xayol otiga minib, dunyoning eng tepasiga, koinotga chiqib olib, sizu biz yashayotgan zaminga nazar tashlar edi. O‘shanda bizning dolzarb tuyg‘ularimiz unga juda mayda ko‘rinib, atrofimizda biz hozircha ko‘rmayotgan, ko‘rolmayotgan dolg‘alar o‘sib, vahshatli girdobga aylanib borayotganini sezib, azoblanardi. O‘sha yuksaklikdan turib bizga o‘zimizni ta'riflab berardi.

Ba'zida u ko‘ngil qa'riga sayohat qilardi. O‘sha yerdagi tushuniksiz tuyg‘ularning suvratini chizardi. So‘zga aylangan voqyelikni esa tushunish oson. O‘z ko‘nglini tushungan odam o‘zgalarni ham oson tushunadi. Biroq...

Abduvalini har kuni osmonga chiqib, keyin ko‘ngil qa'riga qaytib tushish tashvishi horitib qo‘ydi. Kenglikni istagan ko‘ngli hayotning tor manfaatlari doirasida siqilib qoldi. Hayotda ko‘p kasal bo‘ldi.

***

Shubert otlig‘ buyuk kompozitor bo‘lgan. Avstriya poytaxti Venada yashagan. Yoshlik chog‘lari o‘zi kabi yosh shoir bilan hamxona bo‘lib, ko‘p qavatli uyning tomi tagidagi bir xonalik kunjakni ijaraga olib yashagan. Shubertga ijod uchun royal kerak edi, royalni esa tunlari chalib

bo‘lmaydi, qo‘shnilar janjal ko‘tarishadi. Yarim tunda ko‘ngliga musiqa oqib kirsa, u alam bilan boshini ko‘rpaga burkagan.

Unga ijaradosh shoir uzoq vaqt ish topolmay, sarson yurgan, keyin senzuraga ishga kirgan – kunduzlari erkin fikrni bo‘g‘ib, tunlari ozodlik haqda she'r bitgan. Shubert har tun boshini ko‘rpadan chiqarib, alam bilan lab qimtiganicha yozib o‘tirgan shoirni kuzatgan. Keyin yana boshiga ko‘rpani tortib, ko‘nglidagi kuyni tinglagan. Bir tong ko‘chadagi shovqindan uyg‘onib ketgan, ochiq darazadan tashqari qarasa, hamxonasi yerda chalpak bo‘lib yotibdi. Ishi boshqa yoqqa, ko‘ngli boshqa yoqqa tortgan shoir asabiy zo‘riqishga dosh berolmay, o‘zini derazadan tashlagan ekan.

***

Adabiyotga, xususan, she'r va she'riyatga minglab, o‘n minglab ta'rif berilgan. Tabiiyki, men ham shularning yoniga o‘zimning ta'rifimni qo‘shganman Balkim, bu ta'rifni ham allaqayerlardan o‘qib olgandirman, axir, dunyo qadim-ku.

Shuning uchun jumlani quyidagi tarzda boshlay qolay: she'r va she'riyatga shunday qarash bor – shoir bir umr o‘zini tushunishga, keyin tushunganini o‘zgalarga tushuntirishga urinib yashaydi, hatto, o‘zimni tushunib yetdim, deya o‘zgalarga tushuntirayotganda ham u o‘zini tushunishga urinayotgan bo‘ladi. Mabodo, bo‘ldi, men o‘zimni va dunyoni tushunib yetdim, endi dunyoni men tushunganim kabi tushuninglar, desa, shu onda u shoir sifatida o‘ladi. So‘zbozga aylanadi.

Abduvalining shunday satrlari bor:

Ortimda cho‘l dedim, ko‘rsam, Badaxshon,
Qadimiy tangaday behamyon, beshon.
O‘zimni izlasam – mendan yo‘q nishon,
Al-amon men qayda,
Sim-sim-ey, sim-sim.
Mabodo aldasam, qo‘llarim sinsin.

Bu she'r yozilib, chop etilganida hali sho‘rolar saltanati oyog‘ida mustahkam turgan edi. Biroq oshkoralik degan g‘alati harakat ham boshlanib, nafaqat shaxslar, butun boshli millatlar ham o‘zini, o‘zligini anglash harakatiga tushgandi. Ayniqsa, biz kabi ong-shuuri sho‘ro mafkurasi bilan sug‘orilib, o‘zligi unuttirilgan avlodga qiyin bo‘layotgandi. Ortimizda cho‘l, deya burilib qarasak, Badaxshon kabi ulkan tog‘lar ko‘kka bo‘y cho‘zib turganini ko‘ra boshlagandik. Suyanadigan tog‘larimiz borligidan g‘ururlanib, o‘zimizga boqsak, “qadimiy tangaday behamyon va beshon” yurganimizni anglardik. Tarix bor, yurt bor, Vatan bor, faqat biz yo‘q edik, o‘zimizni topolmayotgan edik: “O‘zimni izlasam, mendan yo‘q nishon”. O‘zimizdan so‘rab ko‘rar edikki, “Men qayda?”...

She'rda butun boshli bir avlodning juda ichkin hayoti o‘z ifodasini topgandi, go‘yo.

Shunday inja tuyg‘ularga qorishgan, yurakning tushuniksiz titroqlarini so‘zga ko‘chirgan, yangicha va hech kimnikiga siyog‘i-da o‘xshamagan she'rdan ijtimoiy ma'no qidirmang, deyishni istaguvchilar, albatta, topilishi mumkin. Ularga javobim shuki, men lirik she'rdan ijtimoiy ma'no qidirib, yo‘q narsani qulog‘idan tortib chiqarib kelayotganim yo‘q. Men o‘sha davr ziyolilarining, ayniqsa, yoshlarining yuragida hokim bo‘lgan tuyg‘ular haqida gapiryapman.

Bizning tanglayimizni Lenin, partiya degan so‘zlar bilan ko‘tarishgan. Yosh ko‘nglimizni oktyabryat, pioner, komsomol degan tashkilotlarda tarbiyalashgan. Aqlimizga tenglik, ozodlik, birodarlik degan shirin yolg‘onlarni quyishgan. Faqat, oshkoralik zamoni kelib, ko‘rsak va bilsakki, Lenin deganimiz nafaqat oddiy odamlarni, balki butun-butun xalqlarni aldagan ekan. Millatlarga ozodlik berilsin, deb og‘izda tayinlagan shu odam milliy mustaqillikka bo‘lgan har qanday urinishni qonga botirishga buyruq bergan ekan. Partiya esa millatlar yo‘q bo‘lib, o‘rniga sovet xalqi keladi, bu xalq ulug‘ rus tilida gapiradi, degan siyosat yurgizar ekan. Ya'niki, jumladan biz o‘zbeklar ham millat sifatida yo‘q bo‘lib ketishimiz lozim ekan. Shu boisdan ham bizga bobolarimizni eslatishmas, mabodo, jahongir bobolarimiz haqida aytishga to‘g‘ri kelib qolsa, ular johil, qonxo‘r va yana allambalo sifatlarga ega maxluqlar bo‘lgan, deb yozishar ekan.

Eng yomoni, biz ham shunday safsatalarga ishonib katta bo‘lgan ekanmiz. Otasini sotgan Pavlik Morozovni bizga ideal qilib berishlaridan maqsad, bizlarning ham sotqin bo‘lib yetiluvimizni istashganidan edi. Va biz ham shunga juda yaqin kelib qolgan ekanmiz...

Oshkoralik natijasida bularning hammasi deyarli ma'lum bo‘lib qoldi. Natijada, o‘zini anglash qobiliyatiga ega bo‘lgan yosh avlodning ko‘nglini tubsiz bo‘shliq egalladi. Axir, biz jamiki ishonib yurgan qadriyatlarimizdan mosuvo bo‘lgan edik-da! O‘tgan hayotimiz yolg‘on bo‘lib chiqdi. Endigisi ham shubha ostida. Yuqorida aytganimday, ortimizdagi hayotni biyobon, cho‘l atay boshladik.

Va yana shu oshkoralikning sharofatidan, burilib qarasak, kuni kecha cho‘l deb tushungan tariximiz baland tog‘lardan iborat bo‘lib chiqdi. Bunisi bizni battar dovdiratdi. O‘zimizni shunday baland tog‘lar egasi sanab, ichimizga boqsak, hech vaqo yo‘q ekan. Iztirobdan atrofga alanglardik va ko‘rardikki, boshqa xalqlarning oliy minbarga chiqqan notiqlari millat manfaatini ko‘zlab gapirsa, biznikilar jim turishdan musobaqa o‘ynardi. Mabodo, gapirishga to‘g‘ri kelsa, avval boshliqning og‘ziga qarab olardi. Biz kabi hamon mustamlaka bo‘lgan o‘lkalarda el istiqlol istab ko‘chalarga chiqsa, biznikilar “Nega magazinga non kelmadi?” deb janjal boshlardik. Non kelgan bo‘lsa, “Nega muning narxi oshibdi?” deya yana to‘polon qo‘zg‘ardik. Magazinlarda non uzilmay, narxi ham oshmay tursa, qo‘shnilar tomonga qo‘limizni bigiz qilardik: “Anavilar bizning nonimizni tashib ketmoqda!”

Rahbarimiz esa televizorga chiqib olib, go‘yoki mehribonchilik ko‘rsatardi: indamanglar, ularga ham non kerak. Holbuki, o‘sha non yasalgan bug‘doyni kuni kecha o‘sha qo‘shnilar yurtidan sho‘rolarning bir uyum qog‘ozga aylangan puli evaziga tashib keltirgandik-ku! Qo‘shnilar bug‘doyni

o‘ziga qoldirmay, hammasini bizga bergani uchun aybdor edimi?! Bu savolni so‘raydigan mard topilmasdi.

Oliy maqsad yo‘lida yashashni, kurashishni bilmasdik. Mohiyat qolib, vositalar ustida tortishardik. Hech bo‘lmasa, avval mustaqillik kerakmi, demokratiyami, deb o‘zaro janjal boshlardik. Natija nima bo‘ldi? Biz o‘zaro urishib, janjal qilib turgan paytimiz hukumatimizni kechagi kommunistlar bosib oldi. Bunga sira norozi bo‘lganimiz yo‘q. Aksincha, o‘zimizning rahbarlar deb g‘ururlandik, endi Maskovni qora tortib borishga hojat qolmadi, deb sevindik. Xalqni, millatni olg‘a boshlashi lozim bo‘lgan ziyoli og‘alarimiz Maskovning o‘rniga kelgan yangi boshliqlarga yaqinlashish uchun musobaqa boshlab yubordilar.

Lekin hayot davom etardi. Millat bolalarining yuragidagi bu parokandalikni sezgan va so‘zga aylantira olgan Abduvali kabi shoirlarimiz ham bor edi.

***

Shoir, dedim u bilan ko‘rishganimizda qulochimni katta yozib, she'ringizni o‘qidim, mazza qildim. Abduvali kutilmagan javobni aytdi: “Siz maza qilasiz, biz esa qon yutamiz. So‘zni yurakdan sitib olishning, sudrab chiqarishning, keyin unga bo‘yin egishning o‘zi bo‘ladimi?”

So‘ng Abduvali she'rning davomini o‘qidi. Men unga jo‘r bo‘lib turdim:

So‘nggi dam o‘zim-la o‘chakishsam, hay,
Sohir ko‘zlaringdan talab etsam may,
Evoh, kekirdagim kesib etsam nay,
Puflasam – kuy yonsa,
Sim-sim-ey, sim-sim.
Mabodo aldasam, yuragim tinsin.

– Oshna, – dedim Abduvalining yengidan tortib. – Mening hozir o‘zim bilan o‘chakishgim kelayotibdi. O‘chakishgim kelayotibdi-yu, lekin qo‘rqayapman. O‘chakishsam, dunyolar buzilib, vayron bo‘lib ketmaydimi?

– Buning sizga zarracha ahamiyati qolmaydi, – dedi Abduvali yarim hazil ohangida. – Chunki kekirdakni kesgandan so‘ng, sizga borlikmi, yo‘qlikmi, baribir bo‘lib qoladi. Ana o‘shanda siz chaladigan kuy – abadiyat kuyi bo‘ladi.

Keyin Abduvali biroz xomushlandi. She'r o‘qigan paytimizdagi majnunlik halovati biroz ortga chekingani sezildi. Aytdiki, oshna, hamma bizni yor ishqida she'r bitadi, deb aytadi. Lekin buni siz tushunasiz: aslida, biz anavi ko‘zi, qoshi qaro qizni emas, uning ortidagi yorni sevamiz. Shuning uchun ham visol ummidi oxiratga qolgan. Bu dunyodagi hayotimiz abadiy firoqdir.

– Unda nega she'r yozasiz?

– “Yaxshimi, yomonmi, kasbimiz so‘zdir”, birodar. Tug‘ilganda bo‘ynimizga shu vazifa yuklangan. Undan tonolmaymiz.

Biroz o‘ylanib turgach, qo‘shimcha qildi:

– Tonsak, yashashning ma'nosi qolmaydi. Bizni zaminga bog‘lab turgan oxirgi rishta ham chirt etib uziladi.

***

Afsuski, Abduvalining izdoshlari yo‘q edi. U o‘zbek she'riyati sahnida tog‘day paydo bo‘lib, ildizsiz qoyaday qulab ketdi.

SUV VA OLOVGA ALOQADOR TABIAT HODISALARI TALQINI

Interpretation Of Natural Phenomenones Related to Water and Fire

Sh.Sh.NIZOMOVA[1]

Annotasiya

Ushbu maqolada zamonaviy she`riyatda suv va olovga aloqador tabiat hodisalari uning o`zbek she'riyatida talqini xususida fikr yuritilgan.

Tayanch so'zlar

She`riyat,marosim,oilaviy-maishiy marosim,tasvir,tabiat hodisalari.

Аннотация

В данной статье рассматривается интерпретация природных явлений, связанных с водой и огнем, в современной поэзии и ее интерпретация в узбекской поэзии.

***Ключивые слова**: поэзия,цермония,семейная цермония,образ, природные явления.*

Annatation

This article discusses the interpretation of natural phenomena related to water and fire in modern poetry and its interpretation in Uzbek poetry.

***Keyvords:**poetry,ceremony,family-life ceremony,image, natural phenomena.*

Milliy she'riyatimizda suv va olovga aloqador tabiat hodisalaridan suvning obraz va istiora sifatida bir talay o'xshashlik, uyg`unlik, ramzlari yaratilgan. Shulardan biri shabnamdir.

Shabnamning sof qadahi sindi...

Kulimizni sovurdi falak –

Sen mendan ayrilding, men sendan.

O'yin tushar rangin kapalak (Parfi, 2006: 16).

Tunda gul-ko'katlar yuziga qo'ngan namlik, nozik suv rezalari insonga o'zgacha kayfiyat bag`ishlovchi manzaradir. Ayniqsa, uning endi nur taratib chiqib kelayotgan quyosh shu'lasida rangin tovlanib kishiga zavq ulashishi, lekin quyosh chiqa boshlashi bilan oftob nurlari taftiga bardosh berolmay, sekin-asta kuyib-parlanib, ko'zdan yo'qolishi tabiiy holat sanaladi. Shuning uchun shoir shabnamga xos ana shunday kuyish, ayrilish holatini o'z kechinmalari bilan bog`lab, yoridan ayru ko'ngil dardlarini, ishq o'tida kuygan dil izhorlarini metaforik yo'l bilan o'ziga xos ta'sirchanlikda ifoda etmoqda.

Xalqda shabnam va yomg`ir xosiyatli hodisa, obi hayot darajasigacha ko'tarilgan. Shudring ham suvga aloqador tabiat hodisalaridan biridir. U ko'pincha salqin havo ta'siridan yuzaga chiqadi. Shuning uchun shoirlar yor taftini tuymagan, undan uzoqlikda yashayotgan qalbni "shudring", ya'ni sovuq suv tomchilari zabt etgan joyga o'xshatishadi.

Dalalarda esar shabboda,

Egiladi nozik chuchmoma,

[1] Maktabgacha va boshlang`ich ta`lim fakulteti maktabgacha ta`lim kafedrasi o`qituvchisi. umidamuzaffarovnaa@gmail.com

Yalpizlarning bargidan shoda –

Shoda shudring jimgina tomar (Parfi, 2006: 12).

Xalqimizning sevimli shoiri Muhammad Yusuf "Rayhon" she'rida suvning birdaniga ikkita: chashma va tomchi (qatra) singari analoglarini ketma-ket qo'llagan:

Gulga tegsa gulxan paydo qiladur,

Suvga tegsa suvni yondirar yuzing.

Sen Arshi a`loda jannatiy chashma,

Men yerda yonaman tomchingga tashna (Yusuf, 112).

O'ziga xos mubolag`a negiziga qurilgan ushbu misralarda suvni-da yondirishga qodir muhabbat alangasi ta'rifi keltirilgan. Go'zal va suyukli yor Arshi a'lodagi chashmaga tenglashtirilmoqda. Unga oshiq xokisor yigit esa yuksaklikdagi ma'shuqasining diydoriga shunchalik mushtoqki, uning bu holati tomchiga zor turgan qaqragan yer suratini eslatadi.

Ikrom Otamurod "Tag`azzul" to'plamiga kiritgan bir she'rida tomchini Vatanning bir bo'lagi bo'lgan fuqaro (shaxs)ga tenglashtirgan:

Hansiragan oftob tig`ida

chaqnagan maysaga tomchi suv bo'lib

chanqog`in bosmasang, behuda,

behuda Vatan deganing to'lib (Otamurod, 2008: 26).

Qadimgi insonlar o'limni bir ko'rinishdan boshqa ko'rinishga evrilish ma'nosida tushunganlar. Ko'pincha ular o'lgan odamning ruhi yomg`ir yo shamol, yo biror o'simlik ko'rinishida yorug` olamga qaytadi deb o'ylashgan (Oraeva, 2004: 120). Shunday mifologik tasavvur-tushunchaga ishora buxorolik taniqli shoir Sadriddin Salim Buxoriyning "Onamni sog`inib" she'rida mavjud. Xalq yo'qlovlari mazmuni va ohangida yozilgan ushbu she'rda shunday satrlar bor:

Begonalik qo'yniga sen ham ketdingmi, ona?!

Shamol silar boshimni, yomg`ir to'kar yoshimni,

Shamolu yomg`ir bo'lib tashrif etdingmi, ona? (Oraeva, 2004: 120).

Qadimgi odamlar yomg`ir, qorlarni ko'rib, barcha suv osmonda ekan deb o'ylagan. Shu bilan ularni ilohiylashtirgan. Suvni osmon va ruhlar dunyosi bilan bog`liq deb tassavur qilganlar.

Quyidagi misralarda qor obrazi vositasida bemehr inson qalbiga ishora qilinadi:

Erimagan qor kabi bag`ir.

Buni faqat angladik faqat (Parfi, 2006: 46).

Suvning sovuqda qotishidan muz hosil bo'ladi. Shuning uchun muzni suv analoglaridan biri sifatida qarash mumkin. She'rlarda muz ham obrazlantiriladi:

Uyg`on, ey, malagim, tur o'rningdan tur,

Otashin muzlarda isinaylik, yur,

Otash – olov degani. Muz olovga bardosh berolmaydi va erib ketadi. Shunday ekan, otash va muz bir-biriga zid hodisadir. Biroq badiiy adabiyotda bunday zid hodisalarni yonma-yon keltirish holati kuzatiladi. Bu o'ziga xos badiiy san'at bo'lib, she'riyatda tazod deb emas, balki sifatlash deb yuritiladi. Aslida hayotda "otashin muz" bo'lmaydi. Muz inson tanasini isitmaydi, balki yaxlatib yuboradi. Ana shu sabab "otashin muzlarda isinish" o'ziga xos hodisadir.

Ba'zi xalqlar marhumni kuydirib, kulini idishga solib, suvda oqizib yuboradilar. Ehtimol, shu kabi urf-odatlar ham olov va suvni yonma-yon qo'yib obrazlantirishga asos bo'lgan.

Shunday odamlar borki, qahraton qish bo'lishiga qaramay, qalin muzni yorib, muzday suvda cho'miladilar. Bu yo'l bilan inson tanasidagi dardlar shifo topishi aytiladi. Ehtimol, ana shu hayotiy haqiqat muzni "otashin" sifatlashi orqali ifodalashga asos bo'lgandir.

Yong`inli daryoda quloch otaylik,

Bu yerdan ketaylik, faqat ketaylik (Parfi, 2006: 47).

Muz otashin bo'lmagani kabi daryo ham yong`inli bo'lmaydi. Chunki har qanday yong`in suv bilan o'chadi-qoladi. Shunday ekan, suv manbasi – daryoni "yong`inli" deb sifatlashdan boshqa narsa emas.

Ba'zi xalqlar marhumni kuydirib, kulini idishga solib, suvda oqizib yuboradilar. Ehtimol, shu kabi urf-odatlar ham olov va suvni yonma-yon qo'yib obrazlantirishga asos bo'lgan.

Yomg`ir – insonlarga suv yetkazuvchi tabiat hodisalaridan biri. Qancha ko'p yomg`ir yog`sa, shuncha suv mo'l bo'ladi. Yomg`irning kuchli yoki kuchsiz, ko'p yoki kam darajada yog`ishiga qarab, uning turlari jala, sel, do'l tarzida farqlanadi. Usmon Azimning "Sel" she'rida yog`ingarchilikka oid ana shu timsollarning o'zaro tanosib qilib keltirilganligi kuzatiladi:

Eru osmon ko'l bo'ldi-yo,

Yomg`ir muncha mo'l bo'ldi.

Loyli sellar yo'l bo'ldi-yo,

Oqib o'lmoq o'ng bo'ldi-yo,

Doka ro'mol ho'l bo'ldi.

Doka ro'mol ho'l bo'ldi-yo,

Quritmoqqa quyosh yo'q.

Jala bo'ldi, do'l bo'ldi-yo,

"Ishqdan kechsang – "o'l" bo'ldi-yo,

Chidamoqqa bardosh yo'q (2006: 47).

Jala, sel kabilar ko'pincha bahor faslida tez-tez yuz berib turadi. Jala yoki sel kelishidan oldin osmonni qop-qora quyuq bulut qoplab, kuchli shamol esa boshlaydi. Ayniqsa, bahorning aprel oyida yog`ingarchilik ko'p bo'ladi.

Xulosa qilib aytganda, suv va olov **vositasida shoirlar ko'pincha s**evgi kechinmalarini, qalb hislarini, oilaviy turmush farovonligini, unda farzand kamolini, hayot yo'lidagi intilishlarini, Vatanga muhabbat tuyg`usini ifoda etgani kuzatiladi.

Foydalanilgan Adabiyotlar

АШИРОВ А. (2007). *Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари.* – Т.: Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 276 б.

ЖАББОРОВ И. (1994). *Ўзбек халқи этнографияси.* – Т.: Ўқитувчи, 312 б.

ЖЎРАЕВ М., (2006). *Нарзиқулова М. Миф, фольклор ва адабиёт.* – Т.: Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 184 б.

ЖЎРАЕВ М. (2008). Ўзбек мавсумий маросим фольклори.–Т.: Фан, 290 б.

NIZOMOVA S.S. (2020). *Теория И Практика Современной Науки*, 2020, . Modern Poetry. 7. Sharia's Description Of The Ceremonial Attitude To Water

NIZOMOVA S.S. (2020). Archive of Conferences.

ЎРАЕВА Д. (2004). *Ўзбек мотам маросими фольклори.* – Т.: Фан, 120 б.

ОТАМУРОД Икром (2008). Тағаззул. Шеърлар ва достонлар. – Тошкент: "Шарқ" нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси бош таҳририяти, Б.26.

ПАРФИ Рауф (2006). *Сўнги видо.* – Т.: А.Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 2006. – Б.16.

SHARIPOVA M. B., NIZOMOVA S. S. (2018). *The Artistic Image Of The Image Of" Water" In The Poem //Ученый Xxi Века.* №. 11.

ЮСУФ Муҳаммад (?). Биз бахтли бўламиз, 112-бет.

ETNOLINGVISTIKANING VUJUDGA KELISHI VA TARAQQIYOTI

Yulduz NUROVA[1]

Annotatsıya

Ushbu maqolada etnolingvistikaning vujudga kelishi va taraqqiy etishi to'g'risida ma'lumot keltirilgan bo'lib, etnolingvistika etnik madaniyat va til o'rtasidagi munosabatlarni o'zaro bog'liqligi haqida fikr yuritadi. Etnolingvistika tilning etnik jihati va etnosning lingvistik xususiyatlarini ifodalash, ichki va millatlararo aloqalardagi etnolingvistik jarayonlar, etnik jamoalarning shakllanishi va faoliyatida tilning o'rni, til va an'anaviy madaniyat, tafakkurning etnik o'ziga xosligi, dunyo tillarining etnolingvistik tasnifini ifodalaydi. Tilshunoslik tabiiy til, uning tuzilishi va qonuniyatlarini o'rgansa, etnolingvistika xalq madaniyatining tildagi ifodasini o'zida namoyon etadi, ya'ni tilda o'z aksini topgan rasm-rusum va odatlar, tilning paremiologik fondi, til etalonlari, imo-ishora va ramzlar, tildagi o'xshatish va metaforalar, antroponimlar, nutqiy etiket shakllarini o'rganadi. Etnolingvistika tilning etnik jihati va etnosning lingvistik xususiyatlarini ifodalash, ichki va millatlararo aloqalardagi etnolingvistik jarayonlar, etnik jamoalarning shakllanishi va faoliyatida tilning o'rni, til va an'anaviy madaniyat, tafakkurning etnik o'ziga xosligi, dunyo tillarining etnolingvistik tasnifini ifodalaydi. O'z mohiyatiga ko'ra qiyosiy tarixiy tilshunoslik bir vaqtning o'zida etnolingvistikaning predmet yo'nalishlaridan birini, til oilalari so'zlovchilarining qadimiy etnik tarixini shakllantirdi, yigirmanchi asrning boshlarida paydo bo'lgan etnolingvistik g'oyalarni rivojlantirish dastlab, F.de Sossyur (1857-1913) tomonidan yaratilgan tilshunoslikning tizimli nazariyasi: "Millatning urf-odatlari uning tilida aks etadi, boshqa tomondan, aynan til millatni shakllantiradi" degan fikri etnografiyada strukturalizmning shakllanishiga, jumladan, Leyden maktabi, kognitiv antropologiya, ikkinchi darajali modellashtirish tizimlari maktabi va hokazolarga ta'sir qildi, ammo etnolingvistikani mustaqil fan sifatida shakllanishi F.Boas kabi amerikalik olimlarning faoliyati bilan bog'liqdir. Tadqiqot davomida etnolingvistikaning xalq madaniyati, millat va elatlarning urf-odatlari, paremasi va birqancha etnik jihatlarini til nuqtai nazaridan o'rganish, lingvistika sohasida mutaxassislarini kasbiy tayyorlashdagi ulkan imkoniyatlari ochib berilishiga zamin yaratadi.

Kalit so'zlar: *etnolingvistika, nutqiy etiket, etnik omillar, til va madaniyat, komparativistika, pragmalingvistika, psixolingvistika, mifopetik ijodkorlik, diaxronik etnolingvistika, ma'naviy madaniyat tarixi.*

[1] Öğr. Gör. Buxoro davlat universiteti o'qituvchisi. nurova1986@g mail.ru

ЎЗБЕК ФОЛЬКЛОРИДА ЧОЙ ТАЛҚИНИ

Дармон Саидахмедовна УРАЕВА[1]

Annotatsiya

Маълумки, чойнинг асл ватани Хитойдир. "Чой" сўзи хитойча бўлиб, "ча-ийе", яъни "яшил барг" деган маънони англатади. Адабиётда "яшил барг" тимсоли эса мангу тириклик, абадий ҳаёт, ёшлик ва навқиронлик, куч-қувват рамзини ифодалаб келади.

Чойнинг келиб чиқиши ҳақидаги ривоятлардан бирида айтилишича, қадимда хитой ҳоқонларидан бирининг канизи кечирилмас гуноҳ қилиб, ҳомиладор бўлиб қолибди. Уни чўлу биёбонга ҳайдаб юборадилар. Ташналикдан қийналган аёл ёнидаги бутанинг яшил баргларини чайнаб, омон қолади. Бу мўъжизакор ўсимлик чой бўлади. Шу тариқа одамлар орасида унга "илоҳий ичимлик" мақомида қараб, "чойга сиғиниш" анъаналари келиб чиққан. Кейинчалик бу анъаналар бошқа ҳудудларга ҳам тарқала бошлаган. Жумладан, XY асрда Японияда чойхўрлик маросими "тядо" деб аталади. Чой билан боғлиқ маросимлар, урф-одатлар ўзбеклар ҳаётига чуқур сингган борган. Лекин ўзбеклар орасида ҳам чой кишиларнинг турмуш тарзига хос анъаналар мазмунига сингиб улгурган. Жумладан, бир пиёла чойга таклиф қилиш ўзбекларнинг ўзига хос меҳмондўстлик фазилатини намоён этади. Келган меҳмонни бир пиёла чойсиз узатмаслик, совчиликка келган аёллар ҳузурида келинликка танланаётган қизнинг чой қуйиб узатиш маҳоратини намоён этиши ёки янги келинчак қўлидан чой ичиш кабилар ўзбекларнинг чой билан боғлиқ маданий-маънавий анъаналари даражасига кўтарилган одатлар сирасига киради. Ҳатто фарзанд кўриб, унинг тўйини кўролмаган ота-оналар ҳақида "Келин қўлидан чойлар ичмаган"и армон сифатида таъкидлаб ўтилади.

Халқ қўшиқларида рамзий образ сифатида учрайдиган ҳар бир атрибут "миф – маросим – фольклор"дан иборат мураккаб тараққиёт босқичини босиб ўтиб, рамзга айлангани англашилади. Жумладан, чой ҳам инсонларнинг ўсимликлар дунёси билан боғлиқ қадимги қадимги мифологик тасаввур-тушунчалари асосида магик қудратга эга деб қаралгани сабаб хоҳ тўй, хоҳ аза маросими бўлсин, инсон руҳини ҳимояловчи восита сифатида маросимларда қўлланиб, уларга дахлдор қўшиқларда рамзий образ сифатида талқин этилган. Ўзбек халқ лирик қўшиқларида чойнинг ўзи, чой турлари (кўк чой, қора чой, сариқ чой, ширин чой, новвот чой, ширчой сингари) ёки чой ичишда ишлатиладиган предметлар (самовар, чойдиш, чойнак, пиёла) ёхуд чой билан истеъмол қилинадиган ширинликлар (асал, шакар, новвот, қанд, парварда каби) ранг-баранг рамзий маъноларда образлантирилганлигини кузатиш мумкин.

[1] Dr. Ўзбекистон, Бухоро давлат университети профессори darmon.uraeva@mail.ru

SUGNAKLAR KİMLER? TÜRK MÜ, FARS MI, ARAP MI?

Zhazira OTYZBAY[1]

Özet

XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut tarafından "Divanü Lügati't-Türk" eserinde "Sugnak" Oğuzların yaşadığı şehir olarak belirtilmektedir. Tarihte birçok şehir adının o şehirde yaşayan halkın adıyla adlandırıldığı bilinmektedir. Bu tarihî şehir, günümüzde Kazakistan'ın Kızılorda vilayetinde bulunan Janakorgan şehridir. Şehrin eski adı Barthold'a göre XII. yüzyılda Sugnak-Korgan şeklinde geçmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu şehir Sığanak biçiminde anılır. "Sugnak" adının araştırma konusunun öznesini oluşturmasının başlıca sebebi bu adın günümüzde Kazakistan'ın güney kısmında yer alan Sırderya (Seyhun) nehrinin havzasında bulunan Kızılorda ve Türkistan vilayetlerinde ve Özbekistan'da yaşamakta olan "Sunak" adını taşıyan topluluktur. Sunaklar kendilerinin Arap kökenli olduklarını ve soylarının Hz. Ebubekir'e dayandığını belirtmektedirler. Soyağaçları ile ilgili kayıt tutularak şecereleri de yayımlanmıştır. Bilindiği üzere birçok Türk boyu henüz konar-göçer hayat sürerken Sunaklar yerleşik hayat sürmüş, tarım ve ticaretle uğraşmışlardır. Orta Asya'da yaşayan Sunaklar genellikle İslamî muhafazakâr yaşam sürdürerek Sovyet döneminde bile dinî inançlarına bağlı kalabilmişlerdir. Günümüzde Özbekistan'da yaşamakta olan Sunaklar Özbekistan vatandaşı olduklarından Özbek olarak kaydedilmiş, Kazakistan'da yaşamakta olan Sunakların bir kısmı Özbek, diğer bir kısmı Kazak olarak kaydedilmişlerdir. Kazak olarak kaydedilmiş olan Sunaklar Kazakların Üç Jüz boylar sisteminde yer almayan boylardan biridir. Kazakistan'da Sunakların kimliği üzerine tartışmalar halen devam etmekte olup araştırmacı M. Jabagin'e göre Kazak Sunaklar ile Ebubekir soyundan gelen Araplar arasında yapılan genetik araştırmada aralarında bir bağ bulgusuna rastlanmadığı tespit edilmiştir. Sunakların şeceresinde Mevlana Celalettin Rumî'nin de adının geçmesi dikkate değerdir. Bazı araştırmacılar Sunakların Fars, Tacik kökenli olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ana dili, milletin kimliğinin belirleyicisidir. Bugün Sunak boyundan olan Kazaklar ana dili olarak Kazakça, Sunak olduğunu ileri süren tüm Özbekler ana dili olarak Özbekçe konuştuğuna göre, Arapça, Farsça veya Tacikçe değil; Orta çağda Sırderya nehrinin etrafında bulunan gelişmiş ticaret merkezleri olan şehirlerde hem Kıpçak boylarının hem Oğuz boylarının yaşadığı ve bu bölge için çetin mücadelelerin olduğu dikkate alınırsa, ayrıca Divanü Lügati't-Türk'te Oğuzların yaşadığı şehirler olarak belirtilen Sugnak ve Karnak şehirlerinde günümüzde ağırlıklı olarak kendilerini Sunak olarak adlandıran insanların yaşadığı dikkate alınırsa Sunakların Türk kökenli olup olmadığı araştırmaya açık konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan Özbekistan'ın Soğdiyana bölgesinden çıkan yerleşik hayat benimseyen ve ticaretle uğraşan Soğutlar hakkında Barthold: "Soğutlar Orhon Yazıtlarında "Soğdak" şeklinde geçer ve Kaşgarlı Mahmut'a göre Argu'da (İsficab şehri ile Balasagun şehri arasındaki bölgede) yaşayan Soğutlar Müslüman idiler ve Türkleri kültürel bakımdan etkilemeden önce kendileri Türk dilini ve giyim kuşamını benimseyerek Türkleşmişlerdi" şeklinde yazmıştır (62). Bu bilgiler dikkate alınırsa günümüzdeki Sunakların Türkleşmiş ve Müslümanlığı kabul eden eskiden beri yerleşik yaşam süren ticaretle uğraşan Soğdakların devamı olabileceği de bir ihtimaldir. Eski Soğutlar Fars kökenli olarak bilinmekte olup günümüzde Orta Asya'da bir millet olarak varlığını sürdürmemektedir. Ancak günümüzde hem Kazaklar hem Özbekler arasında bir boy olarak geçen Sunakların kendilerini ayrı bir millet gibi tutması da Türklerle içiçe yaşayıp sonradan Türkleşen farklı bir toplum olduğunu belirtmek ihtiyacından doğmuş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu farklılık hissi kendileriyle aynı bölgede aynı kültürü yaşayan, aynı dili konuşan Kıpçak ve Karluk boylarından olmayışından kaynaklandığı kesindir. Kıpçak ve Karluk boylarından olmadığına ve Arapların kitle halinde bu bölgeye yerleştiğine dair tarihî kaynakların olmadığına göre, bir zamanlar Seyhun nehrinin havzasında yaşayıp X. yüzyılda İslamiyeti birçok yerli Kıpçak boylarından önce kabul eden ve Sugnak ve Karnak şehirlerinde yaşayan Oğuz boylarının bakiyesi olabileceği varsayımı da dikkate alınırsa günümüzde Kazakistan'ın güneyi ve Özbekistan'da yaşayan Sunakların Oğuz Türkleri veya eski Soğut kökenli olup olmadığı tarihçilerin araştırması gereken önemli konulardan biridir.

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü jazirakentauly@gmail.com

O'ZBEK TILIDAGI NUTQNI JONLANTIRUVChI BIRLIKLARNING DISKURSIV XUSUSIYATLARI HAQIDA

Substantial Nature Of Functional Words And Their Pragmatic-Stylistic Value

Azamat Baxronovich PARDAYEV[1]

Annotatsiya

Funktsional so'zlarning o'zbek tili tizimidagi rolini, tarkibidagi so'zlar bilan bog'liqligi, boyitish manbalari va usullari, tarixiy va evolyutsion rivojlanishi va nutqdagi funktsional-stilistik va substansial-pragmatik xususiyatlarini aniqlash. Hujjatlarning maqsadi - o'zbek tili funktsional so'zlarining lingvistik tizimdagi mavqeini aniqlash, ularning boyish manbalari va uslublarini, tarixiy va evolyutsion rivojlanishini, shuningdek funktsional-uslubiy va substansial-pragmatik xususiyatlarini ochib berishdan iborat.

***Kalit so'zlar**: funktsiya so'zlari, so'z, morfema, yordamchi, qo'shma, zarrachalar, grammatik, funktsional qismlar, o'zbek tili, pragmatik-stilistik tahlil, funktsional-semantik xususiyatlar, diskursiv tahlil.*

Abstract

Identify the role of function words in Uzbek language system, relation to content words, sources of enrichment and methods, historical and evolutionary development and determination of functional-stylistic and substantial-pragmatic features in speech. The aim of the papers is to define the status of the Uzbek language function words in the linguistic system, and to reveal their source and methods of enrichment, historical and evolutionary development, as well as functional-stylistic and substantial-pragmatic features.

***Keywords:** function words, word, morpheme, auxiliary, conjunction, particles, grammatical, functional parts, Uzbek language, pragmatic-stylistic analysis, functional-semantic features, discursive analysis.*

Insonning kognitiv qobiliyatini ro'yobga chiqarishda, muloqot jarayoni/matnning kommunikativ va pragmatik strukturasini to'g'ri va maqsadli shakllantirish yoki uning emotsional-ekspressiv ta'sirchanligini oshirishda nutqni jonlantirishga, unga faoliyat, harakatlilik tusini beruvchi vositalar (jonli muloqot nutqi birliklari, ekstralingvistik omillar, modal so'zlar, yuklamalar, har xil kiritmalar va h.) g'oyat muhim o'rin tutadi. Tilimizning ijtimoiy vazifalari kengaya borishi bilan bunday vositalarning miqdori kundan kun ko'payib, chegarasi muntazam kengayib bormoqda. Milliy istiqlol sharofati bilan O'zbekiston Respublikasining rasmiy davlat tili o'zbek tili bo'lib, madaniyat, iqtisod, siyosat, baynalmilal aloqalarning barcha turlarida tilimiz keng amaliyotda bo'layotganligi va uning faoliyat doirasi kundan-kunga kengayayotganligi bilan birga nutq ta'sirchanligini ta'minlovchi vositalar, jumladan, modal so'zlar va yuklamalarning yangi-yangi turlari shakllanmoqda. Bu jarayonni nafaqat bizning tilimiz, balki milliy istiqlolga erishish tufayli mustaqil taraqqiyot va baynalmilal aloqaga kirishgan har bir til boshdan kechirgan. Shuning uchun ikkinchi jahon urushidan keyin dunyo tilshunoslarining e'tiborini tortgan qiziqarli masalalardan biri - kommunikatsiya jarayonida faol ishtirok etuvchi «diskursiv markerlar»ning – yuqorida sanab o'tilgan «nutqni jonlantiruvchi» vositalarning - jadal rivojlanishi va safining kengayib borayotganligi bo'ldi. «Diskursiv marker» deganda shaklan so'z yoki so'z birikmasi, hatto gap tuzilishiga ega bo'lib, shu

[1] Prof. Dr. Samarqand davlat universiteti O'zbek tilshunosligi kafedrasi professori a_pardayev@mail.ru

diskursda/matnda o’z denotativ (va propozitsion) informativ qiymatini yo’qotib, eng avvalo matnni jonlantirish, uni harakatdagi jarayon sifatida berish, shu bilan birga uning butunligini ta’minlash, turli xildagi sub’ektiv emotsional-ekspressiv ta’sirchanligini oshirish, adresantning individual uslubi xususiyatlarini ifodalashga xizmat qiladigan hosilalar tushuniladi. Diskursiv markerlar matnda harakatchanlik bo’yog’ini berish bilan birga ifodalanayotgan matn va diskursning o’tgan qismi orasidagi munosabatlar haqida xabar beradi (ya’ni, matn aloqadorligini ta’minlaydi) hamda kommunikatsiya paytida so’zlovchi va adresatning o’zaro munosabatini, so’zlovchi ichki (ruhiy) holatini ta’sirchan shaklda aks ettiradi.

Xorij tilshunoslari diskursiv markerlar sirasiga yuklamalar, bog’lovchilar, modal so’zlar, undovlar, ravishlar kabi ko’plab morfologik-sintaktik birliklarni kiritishadi. Yuqorida eslatib o’tilgan sabablarga ko’ra, bunday birliklarning soni tez ko’payib boryotganligi ularning o’rganilishiga bag’ishlanib ko’plab ishlarning yuzaga keltirgan. Bu ishlarda diskursiv markerlarning ko’rinishlari, so’z turkumlariga mansubligi, shakllanish va rivojlanish yo’llari haqida ham bahs boradi. Jumladan, E.Traugotning fikricha, diskursiv markerlar grammatizatsiya natijasida shakllanuvchi «odatdagi» lisoniy birliklar qanday bosqichlardan o’tadigan bo’lsa, hammasini o’z boshidan kechiradi - ya’ni diskursiv markerlar ham formal birlashish → fonetik reduktsiya → tarkibidagi leksik birliklar desemantizatsiyasi va dekategorizatsiyasi → mazmunning «propozitsional» turdan «matnli» turga umumlashishi kabi bosqichlardan o’tadi. Shuning uchun E.Traugot diskursiv markerlar rivojlanishi usulini grammatizatsiyaning bir ko’rinishi deb hisoblaydi . Diskursiv markerlarning o’ziga xos xususiyati shundan iboratki, ularning ta’sir doirasi, odatda, gap yoki mikromatn chegarasidan chiqadi, katta kontekstlar bilan hatto metamatn – matndan tashqarida turgan holatu vaziyatlar, so’zlovchining zotiy (ontologik) xislatlari, ruhiy holati, ijtimoiy mavqei, madaniy saviyasi, bayon etilayotgan fikr va muloqot jarayoniga munosabati, muloqot jarayonining boshqa turdagi xilma-xil tarkibiy qismlarining xususiyatlari bilan ham aloqador bo’loladi. Diskursiv markerlarni rus tilida va ingliz tilida qo’llanilishi bilan shug’ullangan tadqiqotchilar bunday birliklarning matnni va diskurs (muloqot jarayonini) shakllantirish kabi struktur vazifa bilan birga har xil emotsional-ekspressiv ta’sirchanlik xususiyatlariga, so’zlovchi ontologik xislatlari va muloqot jarayonidagi ruhiy holatini aks ettirish qobiliyatiga ega ekanligini alohida uqtirishadi.

O’zbek tilida ham nutq jarayonida faol ishtirok etib, turli-tuman pragmatik vazifalar - eng avvalo, matnni jonlantirish va butunlashtirish, har xil konnotativ ma’nolar ifodalashga xizmat qiladigan nutqiy hosilalar (so’z, so’z birikmalari, gap qurilishi) juda ko’p. Ularning qaysi so’z turkumi (modal so’zlarmi yoki undovlarmi, yuklamalarmi yoki bog’lovchilarmi) tarkibiga kiritish har xil munozaralarga sabab bo’ladi, zeroki, ular bir xususiyati bilan modal so’zlarga o’xshasa, boshqa qirrasi bilan undovlarga yaqinlashadi. Biz shunday so’zlarni «diskursiv yuklamalar» atamasi ostida birlashtirdik. Bizningcha, o’zbek tilidagi diskursiv yuklamalar sirasiga quyidagi hosilalarni kiritishimiz mumkin: bale, bu, zab, hali, labbay, mayli, mana, ana, tuzuk, e, qani endi, qani, ishqilib,

aytmoqchi, nega desang, baribir, o'lgur, qurgur, љurmagur, tushgur, tushmagur, bo'lgani bo'ldi, aytgin-aytgin, boringki, qo'yingki, kel, kelib-kelib, deyman, bu deyman, degin, shunday deng, yaxshisi, kimsan, bilasizmi, bormi, shunday, endi, savil, ha kabilar. Bu qatorni yana uzoq davom ettirish mumkin. Lekin shu yuqorida keltirilgan sira ham o'nlab savollarni o'rtaga tashlash uchun asos bo'ladi, zeroki, bu siradagi har bir birlik o'zbek tilshunosligida amalda bo'lgan so'z turkumlari tizimlarida funktsional-semantik jihatiga ko'ra, albatta, u yoki bu turkumga tegishli deb tasnif etilgan va, tabiiyki, bu tasniflarda diskursiv marker guruhi yo'q va bo'lolmaydi . Bu so'zlar, yuqorida aytib o'tganimizdek, olmosh, modal, undov, yuklamalar tarkibiga yoki so'z turkumlari tizimida ajratilishi mutlaqo asossiz bo'lgan kiritmalar sifatida baholanadi. Biz ularni diskursiv yuklamalar deb atashni lozim ko'rdik. Bunday ichki ziddiyatli – situativ-kulьturologik sohaga aloqador diskurs, ustuvor lisoniy-struktur tizimga – tilshunoslikka aloqador yuklama atamalarining birlashishidan hosil bo'lgan - atamaga zarurat bormi? Dastlab diskursiv yuklamalar deb atamoqchi bo'lgan birliklarimizning tabiati (substantsial, zotiy, ontologik xususiyatlari) ustida to'xtalganimizdan so'ng bu savolga javob berishga harakat qilamiz.

Albatta, atama - bu nom. U nomlab kelayotgan narsasi tabiati bilan mutlaqo bog'lanmagan bo'lishi mumkin. Lekin tilshunosligimizda yuklama atamasi muayyan mazmun-mohiyatga ega. Qaysi asosda so'z-gap, yoki modal so'z, yoki undov... sifatida baholanib kelinayotgan, masalan ha, labbay, qurg'ur... v.b. so'zlar yuklamaning bir turi bo'lib qoldi? Tahlilni shu savolga javob berishdan boshlaymiz. Buning uchun, eng avvalo, boshqa bir savolga javob topish lozim: Biz diskursiv yuklama deb tasnif etayotgan ha, labbay… va, masalan, R.Bobokalonov so'z-gaplarning bir turi sifatida ajratgan tasdiq-inkor so'zlar tarkibidagi ha yoki undovlar tarkibidagi labbay bilan substantsial (ontologik) bir narsami, yoki biz bunda shakliy umumiylik va zotiy farqlilik (omonimiya) bilan to'knashmoqdamizmi? Bu savolga javob berish uchun f a k t l a r g a (ob'ektiv borliqqa) - lisoniy birlikning nutqiy voqelanish xususiyatlariga, aniqrog'i bu birliklarning diskursda qo'llanilishiga murojaat qilamiz. Buning uchun esa biz dastlab pragmalingvistikaning asosiy tushunchalaridan biri bo'lgan d i s k u r s ustida biroz to'xtalishimiz zarur.

Pragmalingvistik diskursning formal va struktural (jumladan, substantsial) tilshunosliklarida keng iste'molda bo'lgan n u t q tushunchasidan farqi nimada? Diskurs talqinida tilshunoslikda xilma xil qarashlar mavjud. Aksar tilshunoslar diskursni (frantsuzcha discourse, inglizcha discourse, lotincha discursus – harakat, uzluksiz almashinish, suhbat, so'zlashish) nutqiy faoliyat jarayoni hamda so'zlashish uslubi kabi mazmunlarda tushuntirishga harakat qiladi. Diskurs haqida qimmatli fikrlar kognitolog tilshunos Sh.Safarov tomonidan bildirilgan. Olim matn va diskurs muammolari xususida quyidagilarni yozgan: «Agarda matn va diskursning har ikkalasi ham inson lisoniy faoliyatining natijasi bo'lsa, ularni faqatgina zohiriy – formal ko'rsatkichga asosan «og'zaki» va «yozma» sifatlari bilan farqlash imkoniga gumonim bor. Xuddi shuningdek, ularning birini moddiy ko'rinishli hodisa, ikkinchisini bu xususiyatdan xoli ko'rinishda tasavvur qilish qiyin masala.

Axir bularning ikkalasi ham natijali faoliyat mahsuli bo'ladigan bo'lsa, erishilgan natija moddiy ko'rinish olishi kerak-ku?!». Biz Sh.Safarov tomonidan keltirilgan A.Kibrik, V.Plungyanlarning «diskurs – bir paytning o'zida ham lisoniy faoliyat jarayoni, ham uning (faoliyatning) mahsulidir» mazmundagi fikriga tayangan holda diskursni keng ma'noda, ammo oddiyroq, soddaroq tushunishga harakat qilamiz. Diskurs, bizningcha, yozma va og'zaki nutq jarayonini qamrab oluvchi hodisa, muloqot tizimi yoki qisqacha aytganda, insonning nutqiy faoliyatidir. Zero, «matn diskursiv faoliyat kechayotgan paytning o'zidayoq yaratila boshlanadi. Ma'quli, qiyoslanayotgan bu ikki hodisani «giperonim» - «giponim» munosabatida o'rganishdir. Diskurs inson ongli faoliyatining ma'lum bir turi, turkumi bo'lsa, matn uning bir ko'rinishidir» . Demak, diskurs - so'zlovchi va tinglovchining o'zaro fikr almashish, bir-biriga ta'sir ko'rsatish maqsadida lisoniy va nolisoniy vositalardan o'zlari eng samarali deb hisoblagan shakl va turda amaliy foydalanish jarayoni. Diskurs bu – jarayon, insoniy faoliyat turi. U lisoniy va yuzlab nolisoniy omillarning mushtarak shaklda b i r maqsad yo'lida voqelanishidir. Mana shu bilan diskurs an'anaviy nutq tushunchasidan farqlanadi – an'anaviy nutq tushunchasi ostida, odatan, lisoniy birlikning oddiygina voqelanish shaklu ko'rinishlari tushuniladi, xolos. Bu masala, uning bilan bog'liq ravishda nutљ birligi (nutqiy birlik) va muloqot birligi (diskursiv birlik) tushunchalari Sh.Safarov va G.Toirovalar tomonidan juda mufassal tavsiflangan . Jumladan, mualliflar o'zbek tilida ko'rishish/salomlash ibtidosida qo'llaniladigan «Assalomu alaykum va rahmatulloxu barakotuh» yoki «Salom» yoki «Hello» shaklining љo'llanilishi so'zlovchi va tinglovchining maqsadi, millati, yoshi, tarbiyasi, ma'lumoti, madaniy saviyasi, xulq atvori, kiyinishi, ovoz tembri, tana a'zolari holati va harakatlari, muayyan nutqiy sharoit …. kabi deyarli son-sanoqsiz sharoit ko'rsatkichlari bilan bog'langanligi, mana shu turli soha va sath birliklari majmuasi oniy (situativ) tizim sifatida talqin etiluvchi muloqot birligini (diskursiv birlikni) tuzishi ochib berilgan . Albatta, muloqot birligi sifatida talqin etiladigan bu oniy diskursiv (situativ) tizim markazida nutqiy birlik (lisoniy birlikning ma'lum shaklda voqelanishi) turadi, lekin oniy tizim faqat nutq birligidangina iborat emas – u juda ko'p tarkiblidir. So'zlovchi ham o'z nutqini bayon etishdan avval uni ichida grammatik jihatdan shakllantiradi. Avval ongda ifodalanmoqchi bo'lgan fikr jamlanib, saralanadi va oniy tezlikda kerakli vositalar tanlanib bir tizimga keltiriladi hamda shu vaqtning o'zida qo'shimcha ma'no jilosini berish uchun matn/sharoitu maqsadga mos kerakli vositalar – ifodalanayotgan fikrga bevosita jonli (harakatdagi) muloqot ruhini va bezak, zeb-ziynat beruvchi birliklar – diskursiv markerlar (d i s k u r s i v yu k l a m a lar) tanlanadi. Diskursiv markerlar (yuklamalar) so'zlovchi yoki matn tuzuvchiga (ijodkorga) ifodalanayotgan nutqiy vaziyatning – real muloqot, harakatdagi faoliyatni tabiiy chiqishini ta'minlashga xizmat qiladi va kommunikativ strategiyani belgilashda muhim ahamiyat kashf etadi. Demak, diskursiv yuklamalar so'zlovchi yoki yozuvchining pragmatik mo'ljalini voqelantirishda hamda muloqot sub'ekti bo'lgan tinglovchi yoki o'quvchiga ta'sir o'tkazish jarayonida o'ziga xos - nutqqa diskurs ruhini berishdek vazifani bajaradi. Muloqot yoki matn orqali muallif o'quvchiga ta'sir o'tkazishning turli usullaridan

(epistemik, denotik, aksiologik…) foydalanishi jarayonida, albatta, matn strukturasiga «jonlantiruvchi marker»larni tirkaydi, kiritadi. Natijada, ular matn kompozitsiyasini shakllantirishda xizmat qiluvchi muhim vositalardan biriga aylanadi. Buni his qilish uchun bunday markerlar qatnashgan matnni shularsiz tasavvur qilib ko'rishning o'zi kifoya. Shunda uning matndagi ta'siri yaqqol seziladi. Shuning uchun so'zlovchi yoki matn yaratuvchi pragmatik niyatini voqelantirishda diskursiv yuklamalardan unumli foydalanishga harakat qiladi va shunga intiladi.

Ijodkorlar matn yaratish jarayonida ko'p hollarda diskursiv yuklamalarga murojaat qilishining boisi nimada? Bu holni shunday izohlash mumkin: birinchi navbatda bu so'zlar matn tabiiyligini ta'minlashga xizmat qilsa, ikkinchidan, muallifning matnda mo'ljallagan niyatlaridan birini ifodalaydi - matn shunchaki axborot uzatuvchi vosita emas, balki uning zamirida tinglovchiga yoki o'quvchiga emotsional-ekspressiv ta'sir qilish maqsadi yashiringanga ishora qilib keladi. Diskursiv yuklamalardan unumli foydalanish ko'p hollarda muallifning individual mahoratiga bog'liq bo'ladi. Muallif nutq vaziyatiga mos ravishda kommunikativ maqsadni ko'zlab yaratayotgan har qanday matnga ta'sir etuvchi, umuman shu matn tabiatiga mos diskursiv yuklamani tanlaydi va nutqni jonlantiradi, unga faoliyat - jarayon tusini beradi, zeroki diskursiv yuklamalarning talaffuz xususiyatlari ham, ularga hamisha xamrohlik qiladigan qator nolisoniy (ekstralingvistik, paralingvistik...) vositalar xam o'ziga xosdir - ular matnni fotosurat sifatida emas, balki videolavha sifatida qabul qilishga xizmat qiladi. «Muallif - qabul qiluvchi (retsipient)» hamkorligining turli-tuman munosabatlarini yorqinroq ifodalash orqali matnning pragmatik imkoniyatlarini oydinlashtirish maqsadida qo'llaniladigan bu turdagi yuklamalar matndagi kommunikativ jarayonni yaqqol jonlantiruvchi modallik kategoriyasi unsurlari sirasiga kiradi.

Foydalangan adabiyotlar

БАРАНОВ А., ПЛУГЯН В., РАХИЛИНА Е. (1993). Путеводитель по дискурсивным словам русского языка. – М.,– 109 с.

BOBOKALONOV R. (2006). O'zbek tilida gap sintaksisi va so'z-gapning sistem-struktur talqini. – Toshkent: Fan,– 123 b.

Дискурсивные слова русского языка: опыт контекстно-семантического описания / под ред. Киселевой К. и Пайара Д. – М., 1998. – 446 с.

КИБРИК А.А., ПАРШИН П.Б. Дискурс // Электронная Энциклопедия Кругосвет. http://www.krugosvet.ru/ articles/82/1008254/print.htm;

КИБРИК А.А., ПЛУНГЯН В.А. (1997). Функционализм и дискурсивно-ориентированные исследования / В.кн.: Фундаментальные направления современной американской лингвистики. – М., -С.307-323.

САФАРОВ Ш. (2008). Прагмалингвистика.–Тошкент:ЎзМЭ. – 285 б.

САФАРОВ Ш. (2007). Тоирова Г. Нутқнинг этносоциопрагматик таҳлили асослари. – Самарқанд, СамДЧТИ, – 40 б.

TRAUGOTT E.C. (2003). Constructions in grammaticalization // The handbook of historical lingustics / ed. By B.D. Jozeph, R.D.Janda. Oxford: Blackwell, p.643.

O'ZBEK XALQ QO'SHIQLARINING IJRO KOMPOZITSIYASI

Dilshod Z. RAJABOV[1]

Annotatsıya

O'zbek nikoh to'yi marosimi verbal qismining muhim uzvlaridan biriga aylangan kelinsalom, yor-yor qo'shiqlarining kelib chiqishiga islomiy qarashlar yetarli ta'sir ko'rsatgan. Shuning uchun ular, odatda, eng avval Alloh taologa, payg'ambarlarga, choryorlarga hamdu na't aytish bilan boshlanadi.

Umuman aytganda, kelin salom janrida turli qiyofalar ta'rif-tavsif etilib, shu jarayonda ularning tashqi ko'rinishi, ichki dunyosi, xatti-harakatlari yoritiladi. Shuningdek, kelin salom qo'shiqlari ijrosi qat'iy kompozitsiyaga ega ekanligi kuzatiladi. Bu jihatdan, kelin salom qo'shiqlarining ijro kompozitsiyasini 1) kelin salomga chorlama; 2) kelin salom boshlamasi; 3) hamd; 4) na't; 5) kuyovning yaqinlariga salom; 6) to'yda ishtirok etib, o'z xizmatini ayamagan kishilarga salom; 7) kuyov yashayotgan hududda alohida izzat-e'tibor qozongan turli kasb-hunar egalariga salom; 8) to'y ishtirokchilariga umumiy salom; 9) uy-ro'zg'or buyumlariga salom; 10) kelin salom tugallanmasi kabi mazmuniy qismlar tashkil etishi kuzatiladi.

O'zbek nikoh to'yi folkloriga aloqador yor-yor janri namunalari ham kelin salomlar kabi qat'iy ijro kompozitsiyasiga egaligi kuzatiladi. Ularning ijro kompozitsiyasi xususida ishning birinchi bobida izoh berib o'tilgan edi.

Yor-yorlar yakka holda ham, ko'pchilik bo'lib ham (xor sifatida) kuylanaveradi. Odatda, uning uzun-qisqaligi kelin boradigan manzilning uzoq-yaqinligiga bog'liq bo'lgan.

Farg'ona vodiysi, O'rta Zarafshon, Qashqadaryo va Xorazm vohasidagi yor-yorlarning ijrosi ohangi, hatto naqorati farqlanib turishi seziladi. Farg'ona va Toshkent vohasida «yor-yor» naqorati (radifi) ommaviyroqdir.

Kinna – davolash magiyasiga ishonch bilan aloqador marosim folklorining mustaqil, qadimiy va an'anaviy janrlaridan biri bo'lib, hozirgacha o'z ijrosini saqlab kelayotgani bilan e'tiborni tortadi. "Suqlanmoq, ko'zikmoq" holatlarini ifodalab keladigan kinna «kinna chiqarish» yoki «suq solish» ma'rosimlari jarayonida ijro qilinadigan qo'shiq nomini ham bildiradi. Ular profesional kinnachilar tomonidan aytiladi.

Kinna ijrochiligida so'z va xatti-harakat o'zaro qo'shilib ketadi. Shunday bo'lsa-da, unda xatti-harakat birlamchi, aytimlar esa ikkalamchi ahamiyat kasb etdi.

Kinna kompozitsiyasi monologik-murojaat shakliga ega bo'lib, unda kinnachi inson badaniga kirib o'rnashib olgan deya gumon qilingan, tasavvur etilgan yovuz ruhlarga qarata "chiq" deb qat'iy buyuradi. Kinnalar she'riy bo'ladimi, nasriy bo'ladimi – ularda, avvalo, kinnachining o'z pirlaridan, aziz avliyolardan madad so'rashi debocha vazifasini o'taydi. So'ngra kinna quvishga kirishiladi.

Kinnalardagi an'anaviy kirish – kasb pirlaridan madad tilash bilan boshlanadi. Ularni Olim Qayumov "Shomon munojootlari" deb o'rgangan.

Badik, odatda, inson badaniga turli-tuman toshmalar toshganda aytiladi. U ham qadimgi ajdodlarimizning yovuz ruhlarga ishonchi, animistik tasavvur-tushunchalari, muloqot (kontagioz) magiyasi haqidagi qarashlari asosida kelib chiqqan. Badik ijrochisi "badikxon" deb yuritiladi. Uni to'g'ri kelgan kishi ijro etib ketavermaydi. Yana u belgilangan kun va vaqtlarda o'tkaziladi.

Badiklarning asosiy mazmuni bemor badanidan kasallikni quvishga, uning tanasidagi toshmalarni ketkizishga qaratilgan. Shu sababli ularda ko'pincha do'q-po'pisa, murojaat, imperativ ohang yetakchilik qiladi. Badik matnida «ko'ch» buyruq fe'li ko'p takror etiladi.

Demak, xalq marosim qo'shiqlaridan ayrimlari qat'iy ijro kompozitsiyasiga egaligi kuzatiladi. Kelinsalomlar, yor-yorlar, kinna, badik (gulafshon) kabilar shular jumlasidandir.

Kalit so'zlar: *Qo'shiq, kelin salom, yor-yor, kinna, badik, ijro kompozitsiyasi.*

[1] Doç. Dr. (DSc) Buhara Devlet Üniversitesi filologiya fanlari doktori DSc (O'zbekiston BuxDU). 1972dzrajabov@mail.ru

ALISHER NAVOIY IJODIDA TUSH MOTIVINING BADIIY TALQINI

Ma'rifat BAQOYEVNA RAJABOVA[1]

Annotatsıya

Yozma adabiyot bilan folklor o'rtasidagi ijodiy aloqalar o'ziga xos badiiy an'ana bo'lib, muayyan estetik qonuniyatlar doirasida kechadigan jarayondir. Bu ijodiy aloqalar natijasida xalq og'zaki badiiy ijodiyotida yuzaga kelgan ko'plab janr, syujet, motiv va obrazlar, mavzu va badiiy detallar yozma adabiyotga ham ko'chib, ijodkor badiiy niyati va poetik iqtidoriga bog'liq holda talqin topishi natijasida "folklorizm" va uning analitik, sintezlashgan, stilizatsion, etnografik tiplari paydo bo'ldi. Folklorning yozma adabiyotga ko'rsatgan ijodiy ta'siri hamda adiblarning xalq og'zaki ijodidan foydalanishdagi badiiy mahoratining o'ziga xos qirralarini yoritib berish adabiyotimiz taraqqiyoti bilan bog'liq ijodiy jarayonlarga daxldor g'oyat muhim nazariy masalalarni keng ko'lamda tahlil qilishga asos bo'ladi.

Maqolada og'zaki va yozma adabiyotda tez-tez murojaat qilingan tush motivi ulug' shoir Alisher Navoiy ijodi misolida tahlilga tortilgan. Tushning folklor va yozma adabiyotdagi funksiyasi shoirning "Xamsa" dostonlari va "Nasoyim ul-muhabbat" asarlari asosida qiyosiy tadqiq qilingan.

[1] PhD. Doç. Dr. Buhara Devlet Üniversitesi BuxDU O'zbek tili va adabiyoti kafedrasi dotsenti, filologiya fanlari nomzodi. marifat.bakaeva@mail.ru

O'ZBEK BOLALAR ADABIYOTIDA FOLKLOR JANRLARI STILIZATSIYASI ASOSLARI

Ra'no Z. RAJABOVA[1]

Annotatsıya

O'zbek adabiyotining ajralmas tarkibi bo'lgan bolalar adabiyoti rivojida folklor muhim omillardan biridir. Unda folьklor janrlarini o'zlashtirib, shu asosda yangi bir asar yaratish o'ziga xos ijodiy jarayon tusini olgan. Ba'zan bu holat adabiy ta'sir samarasi sifatida ham izohlanadi.

Kattalar adabiyotidan ko'ra bolalar adabiyotida folklor janrlari, obraz va motivlariga murojaat yanada ko'proq kuzatiladi. Xususan, bolalar folьkloriga aloqador alla, erkalama, hukmlagich, shuningdek, ham kattalar, ham bolalar folьkloriga tegishli ertak, topishmoq, tez aytish singari janrlarning shakli, ifoda uslubi, obraz va motivlariga ayrim ijodkorlar qayta ishlov berishi natijasida stilizatsion folklorizm ko'rinishlari paydo bo'ladi.

Ertak janri stilizatsiyasi uchun ertak shakli (boshlanmasi va tugallanmasi) va ifoda uslubi (xayoliy yo hayotiy uydirma), mifologik obraz (Xizr, sehrgar chol yo kampir, uchar ot, oltin shoxli kiyik, dev, ajdar, jin, pari), tilsim predmetlar (qaynar xumcha, sehrli oyna, sehrli kitob kabi) va motivlari (evrilish, tush, sinov, shart qo'yish, safar singari) vazifalari imkon qadar saqlanib, mazmun o'zgartiriladi.

Ertaklar epik tur sifatida ko'pincha nasriy bayonga asoslanadi. Shuning uchun xalq ertaklariga nasriy ertak sifatida ijodiy yondashilsa, ularga xos epik bayon uslubi yo'qolib ketmaydi. She'riy (poema) hamda dramatik ertaklarda esa yo'qoladi. Shunday ekan, bu haqda bizgacha o'z mulohazalarini bayon etgan folьklorshunos I. Yormatov aytgandek, stilizatsiya jarayonida yozuvchi folklorga xos rivoyaviy bayon uslubini o'zgartirmasligi har doim lozim bo'lavermaydi. Yana u ta'kidlaganidek, muallif har doim ham hikoyachi sifatidagina ko'zga tashlanmaydi. Xususan, she'riy va dramatik ertaklar stilizatsiyasida buning iloji yo'q. Chunki she'riy ertaklarda voqelik ijodkorning lirik kechinmalari asosida lirik talqin qilinsa, dramatik ertaklarda voqelik ikki personaj dialogi asosida yuzaga chiqariladi.

O'zbek bolalar adabiyotida ertak janri eng ko'p stilizatsiya qilingani kuzatiladi. Adabiy ertakchilik shakllanishi va rivojiga esa ikkita omil katta ta'sir ko'rsatdi: 1.Har qanday turdagi adabiy ertakchilik shakllanishiga xalq ertaklari g'oyaviy-kompozitsion jihatdan asosiy manba vazifasini o'tadi. Shoir-yozuvchilar xalq ertaklarining kompozitsion qurilishi, g'oyaviy mazmuni, ya'ni syujeti, obrazlar va motivlar tizimi, badiiy ifoda uslubi, tasvir va talqin tamoyillaridan foydalanib, she'riy, nasriy va dramatik ertaklar yaratdilar. 2.Jahon xalqlari yozma adabiyotida ertak yaratish bo'yicha orttirilgan boy tajribalar ham o'zbek shoir va yozuvchilarining bu boradagi ijodiy faoliyatiga katta ta'sir ko'rsatdi.

Kalit so`zlar: *stilizatsiya, ertak, epik tur, mifologik obraz, tilsim predmetlar, motivlar.*

[1] Dr. f.f.f.d (PhD) Buhara Devlet Üniversitesi (O'zbekiston BuxDU). dzrajabova@mail.ru

ЮНУС ЭМРО ИЛОҲИЙЛАРИДА МУРШИД ОБРАЗИ

Yunus Emro'nun İlahilerinde Murshid Tımselı

The Image Of Murshıd In The Gods Of Yunus Emro

Зулайҳо РАҲМОНОВА[1]

Аннотация

Инсон ҳамиша илоҳий бир робитага эҳтиёж сезади. Ва бу йўлда ўзига раҳнамо излайди. Комил бир муршид топиб, унга байъат қилади. Шу боис муршид мумтоз адабиётда асосий образлардан бири. Мақолада Юнус Эмро илоҳийларида муршид образи тасвирлари хусусида баҳс юритилди. Юнус Эмронинг маънавий камолотида устодларининг аҳамиятини очиб беришга ҳаракат қилинди. Зеро, Юнус Эмронинг нафс тарбиясида муршидларнинг муҳим ўрни мавжуд. Топдук Эмродан то Аллоҳ таологача бўлган иршод йўли кўрсатиб берилди. Юнус Эмро ботинидаги ўзгаришлар, унинг кашфу кароматларида муршиднинг аҳамияти каттадир. Жумладан, мутусаввиф шоирнинг илоҳийлар айтишида ҳам муршидининг таъсири кучли эди. Умуман, сайри сулукда муршиднинг муҳимлиги бадиий матнлар орқали далилланди.

Калит сўзлар: муршид, мурид, фано, тасаввуф, тариқат, сўфий, иршод, руҳ, нафс, ҳикмат, ишқ, ирфон.

Özet

İnsan her zaman ilahi bir bağlantıya ihtiyaç duyar. Ve bu yolda bir rehber arar. Kamil bir mürşid bulunca ona bağlılık sözü verir. Bu nedenle mürşid, klasik edebiyatın ana karakterlerinden biridir. Makalede Yunus Emre'nın ilahilerindeki mürşid tipinin tasvirinden bahs edilir. Yunus Emre'nin manevi olgunluğunda mürşidlerin önemini ortaya çıkarmaya çalışıldı. Zira, Yunus Emre'nin nefis terbiyesinde mürşidlerin önemi büyüktür. Çalışmada Tapduk Emre'den Allah'a kadar olan irşad yolunun özelliklerinden bahsedildi. Yunus Emre'nin iç dünyasındaki değişimler, onun keşf ü kerametlerinde mürşidin önemi büyüktür. Özellikle, mutasavvıf şairin ilahiler söylemesinde de mürşidin etkisi güçlüydü. Genel olarak seyr-ı sülükte mürşidin önemi edebi metinlerle kanıtlandı.

Anahtar Kelimeler: mürşid, mürid, fena, tasavvuf, tarikat, sufi, irşad, ruh, nefis, hikmet, aşk, irfan.

Annotation

Man always feels the need for a divine connection. And he seeks guidance on this path. Komil finds a murshid and pledges allegiance to him. This is why the murshid is one of the main characters in classical literature. The article discusses the depiction of the image of a murshid in the divinity of Yunus Emro. An attempt was made to reveal the importance of his masters in the spiritual maturity of Yunus Emro. Indeed, murshids play an important role in Yunus Emro's self-education. We have shown the path of guidance from Emra to Allah. The changes in Yunus Emro's heart, the importance of the murshid in his prophetic prophecies are great. The influence of the murshid was also strong in the Sufi poet's divine utterances. In general, the importance of the murshid in the leech was proved by literary texts.

Keywords: murshid, murid, fano, tasawwuf, tariqat, sufi, irshad, ruh, nafs, hikmat, ishq, irfan.

Ҳар бир халқ, ҳар бир миллатнинг руҳиятига сингиб, уни тамсил этувчи буюк ижодкорлари бўлади. Мана шундай бутун турк оламида шуҳрат қозонган, кўнгилларни забт этган валий шоирлардан бири, ҳеч шубҳасиз, Юнус Эмродир. Инсоннинг маънавий туғилиши унинг бир муршиди комилнинг этагини маҳкам тутиши билан белгиланади. Шу маънода Юнус Эмро деган буюк валий ижодкорнинг дунёга келишида ҳам улуғ мураббийларнинг

[1] *ЎзР ФА Ўзбек тили, адабиёти ва фольклори институти катта илмий ходими, филология фанлари бўйича фалсафа доктори zuleyha2008@mail.ru Тел: 97-7587926*

беқиёс ўрни бор. Улар Юнус Эмро ҳикматларидаги илоҳийлик, завқ-шавқ, маърифат мазмун-моҳиятини белгилаш баробарида асосий образларга ҳам айланишган.

Аввало, илоҳийларда умумий бир Ҳақ раҳнамоси, сайри сулук пешвоси образи гавдаланади. У маънавий карвонда Ҳақ ошиғининг йўлбошчисидир. Унинг кўрсатмалари, ҳиммати маддадисиз қалблар қулфи очилмоғи душвор, узун қаттиқ йўлнинг қатъ этилмоғи қийиндир.

Лекин Юнус Эмро тариқат тажрибаларидан хабардор ижодкор эди. Шу боис илоҳийларда пири комили шайх Топдук Эмронинг номи бот-бот зикр этилиб, унинг руҳий тарбия ҳаёти хусусида ёрқин тасаввур пайдо бўлади. Масалан, бир ҳикматда:

Топдуқнинг ёз-қишида,
Қул бўлдик эшигида,
Юнус мискин хом эдик,
Пишдик, алҳамдулиллоҳ… [Юнус Эмро 2014]

- дейилади. Тазкира ва маноқибларда айтилишича, Юнус Эмро муршиди комилларидан бири Топдук Эмродир. Унинг остонасида қирқ йилларча руҳ тарбиясидан таҳсил олган. Таъкидлаш жоизки, бу даргоҳда қози Юнуснинг қалбида дарвешлик асрори очилиб, сўфийлик тўни кийилди. Зоҳир илмлари ботин илми билан бирлашди. Юнус Топдуқ Эмрога байъат қилиб, том таслимият билан хизмат қилган муридлардан эди. Шариат, тариқат, маърифат, ҳақиқат водийларини шайхининг маърифат қанотида босиб ўтганлиги илоҳийларда қайта-қайта таъкидланади. Муриднинг муршидга муҳаббати унинг таслимиятидадир. Бу жиҳатдан Юнус Эмрога тенг келувчи ошиқ муридни топиш мушкул. Илоҳийларни синчиклаб ўқиган китобхонда муаллифнинг таҳсил мактаблари, пири устозлари ҳақида жонли бир тасаввур ҳосил бўлади. Зеро, унинг кўплаб илоҳийлари устозларига бағишланган. Шулардан бири *“Кел, кўр мани ишқ найлади”*дир:

Оқар сувдек шовулларам,
Дардли жигарим доғларам,
Шайхимни эслаб, йиғларам,
Кел, кўр мени, ишқ найлади[Юнус Эмро 2014].

Лирик қаҳрамонлар деганда, кўз ўнгимизда, аввало, ошиқ ва маъшуқ образи гавдаланади. Айтиш мумкинки, мурид – ошиқ, муршид – маъшуқдир. Бу – маърифатга, руҳониятга, тавҳидга ошиқлик. Асарларнинг ёзилиш сабаби, тарихи фақат ижодкоргагина аён. Шу боис ҳам аслида муршидга бағишлаб ёзилган кўпгина шеърлар бугун ёрга бағишланган, дея тасаввур қилинади, таҳлилга тортилади. Бироқ баъзи маноқиб, тазкира, қиссаларда келган шеърларга синчковлик билан назар солсак, бу масала ойдинлашади. Мазкур илоҳийда тасвирланган ёр ҳам муршиддир:

Мен элма-эл юргувчи қул,

Шайхимни сўргаймен нуқул,

Ғурбатда ҳолим не эрур,

Кел, кўр мени, ишқ найлади.

Мажнун мисоли юрмишам,

Ул ёрни тушда кўрмишам,

Уйғониб, малул бўлмишам,

Кел, кўр мени, ишқ найлади [Юнус Эмро 2014].

Аллоҳга борувчи йўллар сон-саноқсиз бўлса-да, уларни ишонч-ла тўғри ва тойилишларсиз босиб ўтиш комил муршидга боғлиқдир. Бунда мурид ошиқ, муршид маъшуқ. “Мурид шайхнинг валоят жамолига ошиқ бўлмагунча, ўз ирода ва ихтиёрининг тасарруфидан ташқарига чиқиб, шайх иродаси тасарруфига киролмайди. Мурид шайхининг муродини ирода этган кишидир”[Najmiddin-i Daye 2013]. Мутасаввиф шоир мана шундай ҳол соҳиби ўлароқ дейди:

Мискин Юнус нидо айлар,

Жону дилин фидо айлар,

Топдук пиримга етсам деб,

Рози дилим сочар бўлдим[Юнус Эмро 2014].

Албатта, муриднинг мақсуди матлаби, маъшуқи маҳбуби Аллоҳ таолодир. Бироқ мана шу ишқ ва ирфонни англаш ва вусул мартабасига кўтарилиш учун муршид бир зинапоя бўлади. Муршидга ошиқ бўлгачгина ишқуллоҳ ва маърифатуллоҳга эришилади. Демак, ҳар бир муриднинг қалбида ишқ алангаси, аввало, муршидга тушади. Муршид муриднинг маънавий султони, хўжаси саналади. Зеро Ҳақ йўлчиси пирининг вазифаларига сўзсиз итоат этади. Ҳақ ва устод олдидаги вазифаларини ҳамиша тўла-тўкис адо этади. Ва файзу барокатга тўла суҳбатларини орзу этадиган, унинг зикр мажлисларини соғинадиган Дўсти Худо ҳам муршиддир. Шу боис ***подшоҳ, султон, хўжа, шайх, дўст, раҳбар*** каби истилоҳлар ҳам раҳнамо муршидни тамсил этади:

Шайху донишманду валий,

Жумласи бирдир, эр йўли,

Юнусдир дарвешлар қули,

Топдук каби раҳбари бор... [Юнус Эмро 2014]

Албатта, ***эр, эран***лар ҳам илоҳийларда маънавий камолотга эришган, халқнинг тарбияси учун Ҳақдан халққа қайтган пири комиллардир[2]. Улар ҳам муршид образида намоён

[2] Бу ҳақида қаранг: Раҳмонова З. Ишқ, ирфон ва иршод. Тошкент: – Тафаккур. 2021.

бўлади. Мутасаввиф турк шоири Юнус Эмро бир неча илоҳийларида эр этагини маҳкам тутишга даъват этади:

Киши ўз билгани ила

Асло етарми манзилга,

Аллоҳга етмас, то ўшал

Эр этагин тутмагунча[Юнус Эмро 2014].

Умуман, Юнус Эмронинг эътирофига кўра, шайх, донишманд, валий барчаси аслида эрдир. Уларнинг бари ҳидоятга иршод этувчи комил шахслар ҳисобланади. Бироқ, эр, эраннинг муршид образида келиши илоҳийларга туркий руҳ, туркона оҳанг ва ифода бахш этган.

Илоҳийларда муршиднинг мавқе-мартабаси ҳақида ҳам баҳс юритади. Унингча, муршид ва мурид муносабатида асосийси ишонч, самимият, меҳру муҳаббат ва том таслимият. Зеро, Имом Ғаззолий ҳам муридлик одоби ҳақида баҳс юритаркан, шундай дейди: «Мусо (а.с.) савол беравердилар ва бу ҳол уларнинг ажралишига сабаб бўлди. Талаба устозининг айтганидан чиқиб, ўз фикрини устун қўйса, сен уни омадсиз ва зарарга маҳкум қил. Агар сен, Аллоҳ таоло «Агар билмасангизлар, аҳли зикрлардан сўранглар», дея бизни сўрашга буюрган-ку, десанг, бу гапинг тўғри. Фақат устоз изн берган нарсалар ҳақида савол бериш лозим. Онгинг, фаросатинг етмайдиган нарса ҳақида сўрашинг яхши эмас. Шунинг учун Хизр (а.с.) Мусо (а.с.)га вақти келмасдан савол беришни ман қилдилар. Устозинг сени нимага лаёқатли эканингни ва сирни очиш вақти қачон келишини яхши билади. Ниманики, сенга устозинг очса, демак, у ҳақида сўраш вақти келган» [Имом Ғаззолий 2014]. Таслимият бўлгандагина маънавий карвонда илдамлаш бўлади. Мана шундай илоҳийларидан бири:

Кирмоқ керак тарбиятга,

Жумла билганларин қўйиб,

Мураббийси не дер эса,

Уни маҳкам тутмоқ керак[Юнус Эмро 2014].

Юнус Эмронинг илоҳийлари ривоятларда айтилганидек, ўн сакиз минг оламга ёйилиб, барча мавжудотнинг тилида зикр этилмишки, унинг ҳар бир сатрида Яратганнинг жамолини кўриш, Унинг минг бир сифотини мушоҳада этиш мумкин.

Топдуқ Эмро даргоҳида Юнус Эмро қирқ йил фақат қуп-қуруқ ва тўп-тўғри ўтинларни ташиб, хизмат қилади. Кунлардан бир кун нафси унга: “Йилларча шу эшикда жон-дилдан муҳаббат ила хизмат қилдинг кўнглингда нима ойдинлади? Кўзингдаги қайси парда кўтарилди? Қайси ҳақиқатга боғландинг?” дейди. Ва у мана шу ҳол билан даргоҳни тарк этади. Бир қанча йиллар ўтиб, хатосини англайди, қалбини муршиди соғинчи ўртаб, даргоҳга қайтади. Ўша эшикка етганда сабоҳ бўлаётган эди. Хоним онага учраб, ундан пирини

сўрайди. У: “Сен кетгач, бир марта излади. Кетди, дедим. Қайта сўрамади. Қандай ақл билан қочдинг-да кетдинг, Юнус? Мени аралаштирма, энди ўзинг узр сўра, дебди. Юнус Эмро ёлвора бошлабди. Шунда мен фақат битта ёрдам қилишим мумкин. Бориб, эшикда кут. Энди устозингнинг кўзи ҳам кўрмай қолди. Қўлидан ушлаб эшикдан ташқарига чиқараётганимда сенга урилади ва мендан: “Бу ким?” дея сўрайди. Мен: “Юнус” дейман. Агар у ***“Қайси Юнус”*** деса, бу ерларда ҳеч турмасдан кет. Агар ***“Бизнинг Юнусми?”*** деса қўлига ёпиш ва кечиришини сўра, дейди. Худди шундай қилишади. Топдуқ Юмронинг жавоби эса ***“Ўзимизнинг Юнусми?”*** бўлди. Юнус Эмро ҳам муршидининг қўлларидан ушлаб ундан афв тилади. Шундан сўнг яна болтасини олиб ўтин йиғишга жўнайди. Бироқ энди Юнуснинг ортидан ўрмондаги энг тўғри ва қуруқ ўтинларнинг ўзи даргоҳга тоғ каби йиғилиб келади. Шундан кейин Топдуқ Эмро унга ижозат бериб: “Сен фалон жойга бориб, руҳларни уйғонтир” дейиши билан Юнус Эмро бу ижозатномани оғзига солиб ютиб юборади ва: “Бу фақир Юнус Эмрони шу қоғоз парчаси билан гул юзингдан мосуво этасан?” Айтишларича шунда, Юнус Эмро уч минг уч нафас сўйлаган. Минг бири кўкдаги малаклар учун, минг бири дарёдаги балиқлар учун, минг бири эса дунёдаги одамлар учундир[3]. Унинг илоҳийлар айта бошлаши ҳам шундай изоҳланади: “Бир кун Топдуқ Эмро ҳузурида Эранлар мажлиси уюштирилади. Мажлисда “Юнус Гўянда” номли бир шоир илоҳийчи ҳам бор экан. Бир вақт Топдуқ Эмрога важд ва ҳол берилиб, илоҳийчи Юнусга “Энди сен бироз илоҳий сўйла, шавқимиз бор” дейди. Шунда ундан ҳеч жавоб бўлмайди. Ақли ва тилига бир сўз ҳам келмайди. Кейин Топдуқ Эмро Ўтинчи Юнусга қараб: “Энди вақти келди, қулфингни очдим, Ҳожи Вали Бектошнинг башорати бўлди, сукут этма, сўйла”, дея изн ва ижозат берганмиш. Юнус ҳам орифона шеърлар айтиб бошлабди”[4]. Шу боис Юнус Эмронинг сўфиёна шеърларининг ҳар бири хотири ҳақ – илоҳий илҳом ўлароқ дунёга келган.

Тасаввуф таълимоти фаноликдир. Фано тушунчаси эса учга ажратилади: фано фиш-шайх, фано фир-расул, фано филлоҳдир. Юнус Эмро мана шу уч босқични комил адо этган ва бу ҳақиқатларни асарларида ёрқин ифодалай олган авлиёлардан. Унинг фанолиги муршиддан расулуллоҳга ул зотда эса Аллоҳ азза ва жаллага ўтади. Фано фир-расул мақомида битган илоҳийларидан биридаги ҳол юксаклигига эътибор қаратайлик:

Излай-излай, охир топсам изингни,
Изинг ғуборига сурсам юзимни,
Ҳақ насиб айласа кўрсам ўзингни,
Ё Муҳаммад, жоним орзулар сени[Юнус Эмро 2014].

---

[3] Бу ҳақда қаранг: Yunus Emre. Genel Dağıtım. –Istanbul: 2014. www.iqkultursanat.com. e-mail: info@iqkultursanat.com. – S. 226-228.
[4] Бу ҳақда қаранг: Yunus Emre. Genel Dağıtım. –Istanbul: 2014. www.iqkultursanat.com. e-mail: info@iqkultursanat.com. – S. 226-228.

Муҳаммад (с.а.в.)га муҳаббат, ул зотнинг шафоатидан умидворлик илоҳийларнинг катта қисмини ташкил этади.

Собит ва содиқ муридлар йўл сўнгида Аллоҳдан сабоқ оладилар. Шунинг учун биргина образ, рамз матн таркибида гоҳ муршид, гоҳ Пайғамбар, баъзан эса Ҳақ бўлиб келади. Аммо ҳар доим ёдда тутмоқ керакки, “Мен сизнинг Роббингиз эмасманми?” – дея марҳамат қилган ҳақиқий мураббий, мутлақ муршид Аллоҳдир. Фано филлоҳ мақомига кўтарилишда эса комил муршид мустаҳкам зинапоя эканлигига шубҳа йўқ:

Юз минг пайғамбар келса,
Бир шафоат бўлмагай,
Агарки бўлмас эса
Аллоҳнинг иноятиI Юнус Эмро 2014], –

дейди Юнус Эмро.

Юнус Эмро илоҳийларида нафс эврилишидек, ҳол ва мақомлар ранг-баранглиги каби муршид образи ҳам ***шайх, пир, раҳнамо, дўст, қуловуз, хўжа, султон, ёр, маъшуқ, эр, эран*** каби турли истилоҳлар билан келади. Булардан ташқари сайри сулукда манзилга етказган йўлбошчилар сифатида ***Қуръон, Ишқ, Кўнгил***ни ҳам қайта-қайта эътироф этади: Бинобарин, “(Ҳақ эканлигига) ҳеч қандай шубҳа бўлмаган ушбу ***Китоб*** ғойибга ишонадиган, намозни тўкис адо этадиган ва биз ризқ қилиб берган нарсалардан инфоқ-эҳсон қиладиган тақволи кишилар учун раҳбар – йўлбошчидир (Бақара: 2/2-3)”, – дея Аллоҳ бандаларига ҳақиқий йўлбошчи Қуръон эканлигини эслатган. Ҳақ йўлчиси Юнус Эмро ҳам:

Қоф тоғи заррам эрур,
Ой ва қуёш менга қул.
Аслим Ҳақ бешакдурур,
Муршиддир ***Қуръон*** *манга[Юнус Эмро 2014],–*

деган эди. Маънавий карвондан тўхтамаган солик, нафс манзилларидан ошар экан, “Ла мақсуда иллаллоҳ” (“Аллоҳдан бошқа мақсад йўқ”) шавқини тотган кўнгилни[5] Раҳнамо этади:

Раҳнамо бўлгин сен менга,
Дўстга юз бурайлик яна,
Боқмайлик ундан ўзгага,
Кел, дўстга борайлик ***кўнгил****[Юнус Эмро 2014], –*

[5] Бу ҳақида қаранг: Po’lotjonovna N. B. Lyric Hero Spiritual World And Creative Worldwide //Psychology and Education Journal. – 2021. – Т. 58. – №. 1. – С. 2431-2435.

Раҳнамо кўнгил соликни ишқ маърифати шавқидан баҳраманд этади ва ошиқ Руҳ беихтиёр “Ла маҳбуба иллаллоҳ” (“Аллоҳдан бошқа маҳбуб йўқ”) дея Ишқни пир деб таянади.

Нафс тарбиясидаги йўлларда энг буюк қароқчи, душман шайтондир. Унинг восвосларига алданиб, йўлдан адашувчи муридга ҳол илмидан хабар берувчи муршиднинг ҳиммати беқиёс. Мурид шайхнинг маърифатидан файз олиб, ҳолдан ҳолга, мақомдан мақомга ўтади. Шайхнинг иршоди сабаб мақомлар ҳайратидан, ҳоллар ҳайбатидан эсанкирамайди, бир мақомда тўхтаб қолмайди. Балки руҳ саргардонлигида бир таянчни, ёруғликни ҳис этади. Юнус Эмро илоҳийларида эса қуловуз ишқдир. Бу йўлнинг машаққатини енгувчи куч – ишқ, риёзат ҳузурини англаган эса ошиқдир:

Девонамен, отим Юнус,

Ишқ бўлди менга қуловуз.

Ҳазратимга айтгил, ёлғиз

Юз сурувни сурган манам[Юнус Эмро 2014]...

Юнус Эмро илоҳий ишқ куйчиси, ошиқ шоирдир. Шу боис у ишқни ўзига раҳбар қилиш билан қаноатланмайди. Балки у Севги мадрасасида таълим олади. Бу мадрасада Ишқ китоби ўқилиб, мударриси эса Аллоҳ таолодир:

Биз – толиби илмлар,

Ишқ китобин ўқирмиз,

Аллоҳ мударрис эса,

Севги мадрасасидир[Юнус Эмро 2014].

Мана шундай толиби илмлардан бўлган Юнус Эмро илоҳийларининг нолалари ҳам юракларни ишқ ва ирфон ила забт этиб, бедор қалбларни Қуръон ва ҳадис нурлари билан то ҳануз чароғон этмоқда. Илоҳийларни ўқир эканмиз буюк муршид образи кўз ўнгимизда гавдаланади. Бу Юнус Эмродир. У бугун ҳам бани башарга ўз ижодий мероси ва афсонавий ҳаёт йўли билан ибрат бўлмоқда. Мутасаввиф шоир ўзи ҳам бу ҳақиқатни ишорат тилида маърифат соҳибларига хотирлатган эди.

Юнус бир хабар берур,

Эшитганлар шод бўлур,

Ганжга етишсам деган

Изласин унинг изин... [Юнус Эмро 2014]

Дарҳақиқат, Юнус Эмро илоҳийлари бир хазинадирки, унда ўтар дунё имтиҳонидан ўтишда дунё матоларига алданмаслик, бандалик бурчини комил адо этиш, охиратга – Дўст олдига пок қалб ҳадяси билан боришнинг сири яширинган. Аслида бу ганжни қўлга киритиш Одам авлодларининг орзусидир. Шу боис Юнус Эмронинг илоҳийлари ҳам қабри каби бутун

турк миллатининг юрагидадир. Йиғлаётган булбулнинг гиряю ноласи кўнгилларда акс-садо бериши лозим. Унинг қудрати бутун турк миллатини бирлаштиради. Ўзлигини англашга даъват этади.

Маҳмуд Асъад Жўшон ҳазратлари “Аҳмад Яссавий исломиятни “ҳикмат” деб номланган шеърлари билан чароғон этган, чўл, даштларда тасаввуфий тарбияни шу тахлит ёйган. Юнус Эмро эса Аҳмад Яссавий йўлининг бевосита давомчиси, энг содиқ издошларидан. Йўлни ҳазрат Яссавий очган, Юнус Эмро эса шу йўлдан юрганлардан бири”, – деган эди. Дарҳақиқат, у XIV аср туркий адабиётнинг энг ёрқин сиймоларидан. Бугун ҳеч муболағасиз бутун туркийлар айтиши мумкин у “Ўзимизнинг Юнус”дир. Дарҳақиқат, Юнус Эмро ҳикматнависликда устоди Аҳмад Яссавий каби сўфиёна шеъриятга, ирфоний тасаввуфий адабиётга туркий тилнинг жозибасини олиб кирди. Тасаввуфий завқ-шавқ унинг илоҳийларида туркона руҳни акс эттирди. Шеър ритми, жазбаю ҳассосият, ахлоқ тарбиясида туркий эврилиш бўлди. Натижада тасаввуф ҳикматлари халқ юрагига янада яқинлашди. Унинг Шу маънода Юнус Эмро илоҳийларида муршид образини таҳлил ва талқин этиш, тасаввуф адабиёти, тариқат ҳаёти, валий ижодкорлар асарларининг ҳақиқатини англашга ёрдам беради.

Фойдаланилган Адабиётлар:

ИМОМ ҒАЗЗОЛИЙ (2014). Иҳёу улумиддин. – Тошкент: Тошкент ислом университети.
NAJMIDDIN-I DAYE (2013). Sufilerin seyri. –Istanbul: Ilk harf.
PO’LOTJONOVNA N. B. (2021). Lyric Hero Spiritual World And Creative Worldwide //Psychology and Education Journal. T. 58. – №. 1. – С. 2431-2435.
РАҲМОНОВА З. (2021). Ишқ, ирфон ва иршод. Тошкент: – Тафаккур.
ЮНУС ЭМРО (2018). Нечун йиғларсен, эй булбул. Таржимон: Жамол Камол. – Тошкент: O‘zbekiston.
YUNUS EMRE (2014). Genel Dağıtım. –Istanbul: www.iqkultursanat.com. e-mail: info@iqkultursanat.com.

“CODEX CUMANICUS”UN AZƏRBAYCANDA ÖYRƏNILMƏSI

Study of “Codex Cumanicus” in Azerbaijan

Lalə RASULOVA[1]

Xülasə

Bir çox tanınmış filoloq və tarixçi tərəfindən “Codex Cumanicus”un araşdırılması təxminən iki əsrdən artıq davam etmişdir. İlk dəfə J.Klaprot tərəfindən abidənin bir hissəsi (1828), 1880-cı ildə isə G.Kuun tərəfindən əsərin tam mətni nəşr olunmuşdur.

XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Türkiyə türkoloqları tərəfindən əsər müxtəlif səpkilərdə tədqiq edilməyə başlandı. 2015-ci ildə Mustafa Arqunşah və Qalib Günərin nəşr etdirdiyi 1079 səhifəlik "Codex Cumanicus" kitabı bu sahədə ortaya qoyulmuş ən dəyərli tədqiqat əsərlərindən biridir.

Azərbaycanda “Codex Cumanicus” haqqında ilk dəfə Bəkir Çobanzadə “Qıpçaqların Codex Cumanicus yazılı abidələri və türk dillərində tələffüzün təməl problemləri” mövzusunda dissertasiya işi yazmış, lakin dövrümüzə qədər gəlib çatmamışdır. Sonradan isə əsər geniş tədqiqata cəlb olunmamışdır.

F.Zeynalovun “Türkologiyanin əsasları”, B.Xəlilovun “Türkologiyaya giriş” dərsliyində CC haqqında qısa məlumat verilmişdir.

M.Qıpçaq və Q.Xanməmmədovun “Orta türk dövrünü xarakterizə edən abidələr” məqaləsində CC-nin dil xüsusiyyətlərindən bəhs olunmuşdur.

İmanyar Quliyev CC-nin leksik quruluşunu üzərində araşdırmalar aparmış və bu mövzuda “Codex Cumanicus”da dini söz varlığı, “Codex Cumanicus”da ad bildirən sinonim sözlər, “Codex Cumanicus”da zaman və məkan anlayışı bildirən sözlər adlı məqalələr nəşr etdirmişdir.

Bu yazımızda “Codex Cumanicus”un Azərbaycanda və Türk dünyasında araşdırılmasından ətraflı məlumat verəcəyik.

Açar sözlər: *Codex Cumanicus, tədqiqatçı, araşdırmaq, mənbə,tarix*

Abstract

The Codex Cumanicus has been studied by many well-known philologists and historians for more than two centuries. Part of the monument was first published by J. Claprot (1828), and in 1880 the full text of the work was published by G. Coon.

The monument, which has been studied by Turkologists from different countries, has been studied by Turkish Turkologists since the beginning of the 20th century. The 1079-page Codex Cumanicus, published in 2015 by Mustafa Argunshah and Galib Guner, is one of the most valuable research works.

For the first time in Azerbaijan, Bakir Chobanzadeh wrote a dissertation on Codex Cumanicus, entitled “Codex Cumanicus written monuments of the Kipchaks and the main problems of pronunciation in the Turkish language”, but it has not survived. Later, the work was not involved in extensive research.

F.Zeynalov's “Fundamentals of Turkology”, B.Khalilov's “Introduction to Turkology” textbook gives brief information about CC.

M.Kipchak and G.Khanmammadov's article “Monuments characterizing the Middle Turkic period” discusses the linguistic features of CC.

Imanyar Guliyev conducted research on the lexical structure of CC and published a book entitled “The presence of religious words in Codex Cumanicus”, “Synonymous words in Codex Cumanicus”, “Words denoting time and space in Codex Cumanicus”. published articles.

In this article, we will provide detailed information on the study of Codex Cumanicus in Azerbaijan and the Turkic world.

Keywords: *Codex Cumanicus, researcher, explore, source, history.*

Giriş

Kumanlar XI əsrin əvvəllərində Qara dənizin şimalına köç edərək buradakı Oğuz-Peçeneqlərlə birləşib hakimiyyət qurmuş, rus və macarlarla mübarizə aparmışlar. Lakin 1103-cü ildə kumanlar ruslar tərəfindən məğlub edilir və öz yerlərini qıpçaqlara tərk edirlər. Bir-biri ilə qaynayıb qarışan Kuman-Qıpçaq boyları XIII əsrdə Qıpçaq adı altında birləşir. Bu birliyi İslam qaynaqları

[1] Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun doktorantı, lale.haciyeva.1994@gmail.com

Qıpçaq, Qərb qaynaqları Kuman, Rus qaynaqları Polovets, Macar qaynaqları isə Kun adlandırmışlar. Bu adların ortaq mənası "sarı, sarımtıl, solğun" deməkdir. Qıpçaqlar sarı saçlı olduğuna görə onlara bu ad verilmişdir. Qıpçaq sözünün etimologiyası ilə bağlı dəqiq bir nəticəyə gəlinməmişdir.

"Codex Cumanicus"bir lüğətdir. Dəşti-Qıpçaq bölgəsinə gələn missioner rahiblər bu irqin dilini başa düşmək üçün bir lüğətə ehtiyac duymuşlar və beləliklə, "Codex Cumanicus" ortaya çıxmışdır. Əsər latın əlifbasının qotik hərfləri ilə yazılmış və dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Əsər "Kuman, yəni Qıpçaq kitabı" olaraq tərcümə edilir.

"Codex Cumanicus"un tərkib hissələri

CC qrafik və dil xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirən iki hissədən ibarətdir: İtalyan (İtalyanca-Farsca-Qıpçaqca lüğət) və Alman bölümü (Almanca-Qıpçaqca lüğət).

"İlk İtalyan hissəsi (55 vərəq) və ya "Tərcüməçi kitabı" qıpçaq dilinin praktiki rəhbəridir, qıpçaq dilinin qrammatikasını, latın sözlərinin lüğətini və fars və qıpçaq dillərinə tərcüməsini özündə cəmləşdirir" (Абибуллаева, 2006: 10-11).

Bu hissədə ticarət, din, astronomiya, ayaqqabı və dülgərlik, ictimai xidmət, bir sözlə, böyük bir şəhər üçün səciyyəvi olan bütün peşələr üçün gündəlik istifadə olunan sözlər və terminologiya, habelə bütün malların siyahısı vardır.

İtalyan bölümü üç dildə (italyanca-farsca-qıpçaqca), üç sütunda yazılmış lüğətdir. Burada sözlər əlifba sırası ilə düzülmüşdür. Birinci sütunda 1560 söz vardır, lakin hamısı Latın dilindən Fars və Qıpçaq dilinə tərcümə edilməmişdir. Ardından isə 1120 sözdən ibarət olan üçdilli lüğət gəlir, burada sözlər mənalarına görə müəyyən qruplarda birləşdirilmişdir. Bir qrup sözlərin-həftənin günləri, aylar, heyvanlar, bitkilər, ev əşyaları, alətlər, qıpçaqların təbiəti, iqtisadiyyatı, məşğuliyyəti, dövlət quruluşu ilə əlaqəli təyinatlar və s. semantikasına aydınlıq gətirilmişdir.

İkinci hissə olan Alman hissəsi (27 vərəq) və ya "Missioner kitabı" birinci hissədən dağınıq olması ilə əsaslı şəkildə fərqlənir, bu bölmə almanca-qıpçaqca lüğətdən, "İncil"dən tərcümədən, xristian dininə məxsus nəğmələrdən, moizələrdən, aforizmlərdən, qıpçaq folkloruna aid olan 47 tapmacadan və atalar sözlərindən ibarətdir.

"Codex Cumanicus"la bağlı aparılan tədqiqatlar

Bir çox tanınmış filoloq və tarixçi tərəfindən "Codex Cumanicus"un araşdırılması, təxminən, iki əsrdən artıq davam etmişdir. *"Əsərin nəşr olunması, XIV əsrdə Şərq və Qərb münasibətləri haqqında məlumatlarımızı zənginləşdirən mənbə ilə tanış olmağa imkan yaratmışdır. Eyni zamanda, Kuman etnosunun elmi öyrənilməsinin əsası da məhz bu əsərlə qoyulur. Bu zamana kimi isə Kumanlar ənənəvi olaraq, Nuhun oğulları Yasəf və ya Samın "nəsilləri" sayılırdı və buna görə də onlar Oğuz və Peçeneqlər və ya Qot və Sarmatlarla eyniləşdirilirdi"* (Стоянов, 481-500).

Əsər intibah dövrü şairi F.Petrarkanın kitabxanasında bahalı dəri cildli bağlamalar arasında aşkar olunmuş və Petrarka bu əsəri 1362-ci ildə Venesiyadakı Milli Kitabxanaya bağışlamışdır. Əsərdən ilk dəfə bəhs edən isə 1656-cı ildə F.Tomasini olmuşdur. Ondan sonra Leybinis Venesiya

kitabxanasında bu əsəri yenidən üzə çıxarmış və araşdırmışdır. 1769-cu ildə isə Daniel Kornides əlyazmanın özünü tapmış və onun ilk 22 səhifəsinin üzünü çıxarmışdı. Bu material əsasında, həmin dövrün məşhur macar tarixçisi G.des Pres-ə yazdığı məktubda kumanların qıpçaq tatarları və onların dilinin də qədim qıpçaq ləhcəsi olduğu fikrini dilə gətirmişdir (G.Kuun 1981: 11-14)

"Codex Cumanicus"un şöhrəti XIX əsrin böyük şərqşünası J.Klaprota çatır. O, bu əsəri təsadüfən kəşf edir. 1824-cü ildə Tomasininin qələmə aldığı " Petrarkın tərcümeyi-halı"nı araşdırarkən, 1303 tarixli *"Alphetum pereicum comanicum et latinum"* və ondan ilk 3 sətri tapır və bunun üzərində araşdırma aparmağa başlayır. Beləliklə, 2500 sözdən ibarət lüğət hazırlamış, burada sözlər 118 səhifədə, 3 sütunda (Latın, Fars, Qıpçaq) sıralanmışdı. Bundan sonra isə Klaprot bu zəngin mənbənin elmi nəşrini hazırlamağa başlayır. *"O, öz müşahidələrini və araşdırmalarının nəticələrini 1826-cı ildə "Vocabulaire latin, persan et coman de la bibliothèque de Fransesco Petrarca" adlı məqaləsində təqdim etdi. 1828-ci ildə isə "Vocabulaire"in hamısını nəşr etdirdi"* (Стоянов). Sözlərin istifadəsini asanlaşdırmaq üçün J.Klaprot fars sütununu müasir fars formaları ilə əvəz etdi və kuman ifadələrini Osmanlı-Türk sözləri, Orta və Şimali Asiyadakı türk ləhcələri ilə müqayisə etdi və kumanları türk olaraq təyin etdi. (Klaprot M.J 1828: 122-254)

Bu materialın nəşri Avropanın Orta əsr köçərilərinin etnik mənsubiyyətinə və dilinə aydınlıq gətirmiş, bu da onların tədqiqinə yeni bir təkan vermişdir.

İlk dəfə CC-ni bütöv şəkildə elm aləminə tanıtmaq isə macar türkoloq G.Kuuna nəsib olmuşdur. Kuun kitabını 1880-cı ildə latın dilində Budapeştdə çap etdirmişdir. O, nəşr olunan mətnə ətraflı bir ön söz yazmış, qıpçaqların dili və taleyi, onların arasında xristianlığın yayılması, türk dilinin qrammatik şərhləri, mətnin transliterasiyasına izahlar vermiş, istinadlarda osmanlı, çağatay, uyğur, monqol, ərəb və fars dilləri ilə müqayisələr aparmış, sonda isə 150 səhifəlik lüğət ayırmışdır. (G.Kuun 1981)

G.Kuunun nəşri J.Klaprotun ilk nəşri ilə müqayisədə əlyazmanın tamamilə elmi araşdırılması yolunda irəliyə doğru böyük bir addım idi. Bu nəşrlə eyni zamanda, fars və latın dilindəki materialların təhlilinə töhfə verildi, "Kuman" dilinin qrammatikası təsvir edildi və bir çox sözlərin təfsiri verildi. Beləliklə, bu da əlyazmanın xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək və daha geniş öyrənmək üçün təməl oldu.

"Codex Cumanicus"un Türk dünyasında öyrənilməsi

XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq əsər Türkiyə türkoloqları tərəfindən tədqiq edilməyə başlayır. Belə ki, Nəcib Asim " Qıpçaq tapmacaları" üzərində araşdırma aparmış və "Codex Cumanicus"dakı altı tapmacanı türk dilinə tərcümə edərək nəşr etdirmişdir. (Asım N 1932: 381-383)

Abdülkadir İnan "Codex Cumanicus"dakı tapmacalar üzərinə" adlı məqaləsində altı tapmacanı araşdırmış, eyni zamanda ilk dəfə "Codex Cumanicus"dakı tapmacaları türk xalqlarının folklorundakı variantları ilə müqayisəli formada tədqiq etmişdir. (A. Inan 1987: 353-358)

S. Çağatay, Orçun Ünal, Musa Salan, Ufuk Tavkul və başqa türk alimləri "Codex Cumanicus" haqqında tədqiqat işləri aparmış, doktorluq dissertasiyaları yazılmışdır.

Türkiyədəki Türkologiya cəmiyyətində "Codex Cumanicus"un iki tezis, bir neçə məqalə və bildiri istisna olmaqla işlənməmiş olmasına görə əsərin toplu bir nəşrə ehtiyacı olmuşdur. VII Beynəlxalq Türk Dili Qurultayında (24-28 sentyabr 2012) prof. Dr. Mustafa Arqunşah "Codex Cumanicus"un İmlası II: Yuvarlak Ünlüler", Doç. Dr. Galip Güner "Codex Cumanicus"un İmlası: Ünsüzlər" adlı çıxışları ilə əsər üzərində araşdırma apardıqlarını elm dünyasına bildirmişdilər. Əsər 4-5 illik əməyin məhsulu olaraq 2015-ci ildə fotofaksimilə ilə birlikdə tam nəşr olunmuşdur. Bu nəşr ilə onlar Türk tarixinə, mədəniyyətinə, xüsusilə də türk dilinə böyük bir töhfə verdilər. (M.Uçar 2015/17: 290-295)

"Codex Cumanicus"un Azərbaycanda öyrənilməsi

Türk dünyasında, eləcə də Azərbaycanda "Codex Cumanicus"un ilk dəfə araşdırılması Bəkir Çobanzadənin adı ilə bağlıdır. O, ilk təhsilini 1905-1909-cu illərdə Qarasubazardakı Rüşdiyyə Xeyriyyə Məktəbində almışdır, 1909-cu ildə təhsilini davam etdirmək üçün İstanbula göndərilir. İstanbulda Krım tələbə cəmiyyətinin sədri Cəfər Seyid Əhmədlə tanış olan Bəkir onun köməyi ilə "Sultaniyyə" məktəbinə daxil olur, 1914-cü ilə qədər burada oxuyur, həm də ərəb və fransız dillərini öyrənir. Türkiyədə "Müstəqil tatar Krımı" ideyaları ilə yaşayan Tələbə Cəmiyyətinin yaradıcılarından və rəhbərlərindən birinə çevrilir.

Istanbuldan sonra bir müddət Krımda qalan B.Çobanzadə 1914-cü ildə Odessa Ali Məktəbinə daxil olmuş, burada slavyan dillərini, o cümlədən rus dilini öyrənmiş, sonralar bunu daha da təkmilləşdirmişdir. Bundan başqa alim fars, alman, ingilis, avstriya, macar, çex, polyak, erməni və gürcü dillərini də öyrənmişdir. Bir il sonra özünün İstanbuldakı müəllimi Lipot Mosonyinin təşəbbüsü ilə Macarıstana getmiş, bir müddət macar dilini öyəndikdən sonra 1916-cı ildə Budapeştdəki Peter Pazmani Universitetinin fəlsəfə fakültəsinə daxil olmuşdur. Burada məşhur türkoloq prof. Dyula Nemetin tələbəsi olmuş, eləcə də prof. İqnas Qoldziher, prof. Abdullətif və prof. İ.Kunoşdan dərs almışdır.

1919-cu ildə ali təhsilini qızıl medalla bitirərək, prof. İ.Kunoşun rəhbərliyi altında "Qıpçaqların Codex Cumanicus yazılı abidələri və türk dillərində tələffüzün təməl problemləri" mövzusunda yazdığı dissertasiyaya görə türk filologiyası və fəlsəfə elmləri doktoru alimlik dərəcəsini almışdır.

Tanınmış alim Vilayət Quliyevin sözləri ilə desək, *"onun elmi əsəri " Kodeks Kumanikus" adı ilə tanınan, 1303-cü ildə venesiyalı missionerlər tərəfindən yazıya alınan nadir kuman mətnlərinə - qədim qıpçaq dili abidəsinə həsr olunmuşdu".* Lakin, təəssüf ki, alimin bir sıra əsərləri kimi doktorluq dissertasiyasının əlyazması, yaxud hər hansı başqa nüsxəsi qorunub saxlanmamışdır. Yalnız onun adı bəllidir. Bu ad isə müxtəlif mənbələrdə müxtəlif formalarda göstərilir. Məsələn F.Aşnin (Bekir Vaqapoviç Çobanzade, "Narodı Azii i Afriki", 1967, N1, s.212) dissertasiyanın adını

“Mnimıe naruşeniya assimlyasii qlasnıx v Kodexe Kumanikuse”, S.Naqayev (“Mədəni inqilab əsgəri”, Daşkənd, 1991. s.17) “Kodeks Kumanikus yazma edebi yadigarlıqı və türki dillərdə artikulyasiyanın temeli problemleri”, azərbaycanlı alimlər A.Tağızadə və Ə.Quliyev (“Professor Bekir Vaqab oqlu Çobanzade”, “Sovetskaya tyurkolgiya”, 1990, N6, s.78), “Kajuşiesya sinqarmoniçeskie nesootvetstviya v Kodekse Kumanikuse i problema artikulyasionnoy bazı v tyurkskix yazıkax”, çağdaş türk alimi İ.Otar “Kıpçaqların Kodeks Kumanikus yazma edebi abideleri ve türki dillerde teleffuzun temel problemleri” (“Kırımlı türk şair ve bilgini Bekir Sıdkı Çobanzade”. İ, 1999, s.16) şəklində vermişdir.

“Polşa türkoloqu Henrix Yankovski dissertasiyanın mətnini tapmaq üçün axtarışlar etmiş, lakin nəticə əldə edə bilməmişdir. Macar həmkarı İştvan Mankoni ona 1963-1968-ci illərdə Budapeşt Universitetində kurs keçərkən B.Çobanzadənin dissertasiyasını gördüyünü və oradan bəzi qeydlər götürdüyünü də bildirmişdi. Mandokinin dediyinə görə, əsər yüksək elmi tələblərə cavab verən şəkildə hazırlanmışdı. Macar aliminin vaxtsız vəfatından sonra Kodeks Kumanikusa aid tədqiqatla bağlı izlər yenidən itirilmişdir” (Quliyev, 2010: 24-25).

B.Çobanzadə “Codex Cumanicus” materiallarından sonrakı araşdırmalarında da istifadə etmişdir. “İbn Mühənna və onun lüğəti” əsərində türk-runik və uyğur ədəbiyyatında çox təsadüf edilən “dacı” (hətta “madacı”) formasının “Codex Cumanicus”da işləndiyini, sonra –dacı şəkilçisinə yalnız “Codex Cumanicus”da deyil, qıpçaq və türkmən dilinə aid Əbu Həyyan əsərində də təsadüf edildiyini qeyd etmişdir. *“Bu surətlə -dacı şəkilçisinin qeydi yalnız İbn Mühənna əsərinin İstanbul nüsxəsinə məxsus olmayıb, bəlkə, uyğur dilindən başqa türk sistemli dillərə dair yazılmış əsərlərdə də vardır və bəlkə, arxaistik bir forma olaraq, bu dövrün qıpçaq, türkmən və “bizim ölkə türkləri”nin dilində də var idi”* (Çobanzadə, 2007: 92-94).

F.Zeynalov “Türkologiyanın əsasları” dərsliyində Qıpçaq qrupu dilləri başlığında X-XV əsrlərdə yaranan xalis qıpçaq abidələri sırasında “Codex Cumanicus”un adını çəkir. Abidənin yalnız bir nüsxəsinin dövrümüzə qədər gəlib çıxdığını və bu nüsxənin üzərindəki 11 iyul 1303 tarixini kitabın köçürülmə tarixi olaraq qeyd edir. *“Abidə əsasən iki hissədən ibarətdir:*

1) *Latınca-farsca və kumanca sözlük*
2) *Xristianlığa dair dualar*

Abidədə sistemsiz də olsa kumanca-latınca və kumanca-almanca lüğət parçaları vardır”. (1981: 168)

B.Xəlilovun “Türkologiyaya giriş” dərsliyində Qıpçaq qrupu türk dilləri bölməsində CC haqqında qısa məlumat verilmişdir. Bu məlumatlar Fərhad Zeynalovun “Türkologiyanın əsasları” dərsliyindəki məlumatlarla eynilik təşkil edir.

Cavad Heyət “Türk dilləri və ləhcələrinin tarixi” əsərində CC haqqında bir qədər ətraflı məlumat vermişdir. “*Təxminən 1120 kəlməni ehtiva edən italyan bölümü qıpçaq türklərinin ictimai vəziyyətini və qrammatikasını araşdırmaq baxımından önəmli olmasına baxmayaraq, türkcəni*

yabancılara öyrətmək baxımından nöqsansız deyil"(Heyət, 2011). Ona nümunə üçün burada bir neçə kəlməni nəql etmək kifayətdir:

Tenqri: Tanrı

Uçmaq: Cənnət

Tamuq: Cəhənnəm

Yazuq aytmaq: İqrar etmək

Quyaş: Günəş

Kün: Gün

Keçə: Gecə

Tanda: Yarın

Arıx: Arıq

Yaman: Pis

Körklü: Gözəl

Eygi, yaxşı: Yaxşı

Özdən: Əsl

Kələpən: Miskin

Kövüz: Səccadə

Aqça: Pul

Boxorik: Ocaq, soba

Açqus: Açar

Olturuq: Stul

Ağınğuç: Pillə, nərdivan

Otaçı: Doktor, cərrah

Şıraçı: Şərabçı

Ətməkçi: Çörəkçi

Yalçı: Ücrətli işçi

Sıqrıq: Poçtçu

Xan, qan: Padşah, imperator

Bəg: Şahzadə

Bəy: Bəy, əmr verən

Çeri başı: Ordu komandanı

Yarğuçı: Vali, hakim

Alpavut: Əsgər, igid

Orda: Ordu qərargahı

Əpçi: Qadın

Qaravaş,kün: Cariyə

Tolmaç: Tərcüman

Daha sonra müəllif əsərin müəllif və ya müəllifləri, yazıldığı yer və yazıldığı tarix, tədqiqatçıları mövzusuna toxunmuş, onlar haqqında qısa məlumat vermişdir. CC-nin fonetik araşdırma baxımından əhəmiyyətini vurğulamış və bunu nümunələrlə göstərmişdir.

""Codex Cumanicus" latın hərfləri ilə yazılmış olduğu üçün türkcə fonetik araşdırması baxımından çox diqqətəlayiqdir. Çünki əski türkcənin orta türkcənin və qıpçaq türkcəsinin fonetik özəlliklərini mükəmməl şəkildə göstərə biləcək nadir əsərlərdən biridir". Bu məcmuədə fonetik baxımından diqqətəlayiq nöqtələr aşağıdakı kimidir:

Əski uzun səslilər dağınıq olaraq qorunmuşdur. Məsələn: Toodaq.

Fəthə və kəsrə səsi, hər ikisi də mövcuddur. Məsələn: Keçə.

Səssiz hərflər əski türkcədə olduğu kimidir.

"h", "f" və "c" hərfləri yad kəlmələrə məxsusdur.

Səssiz hərflərdə görünən aşağıdakı dəyişikliklər diqqət çəkicidir:

"z" -, "y"-ə dönüşmüşdür. Məsələn: Uzqu, uyqu olmuşdur.

"b", "g" və "ğ", "v" və ya "y" olmuşdur. Məsələn: Oqşa, ovşa, oqşa

Əski türkcə "g" səssiz hərflərdən öncə "k", "y" və "f"-ə dönüşmüşdür. Məsələn: Əgsük, eskük, eksik, efsik.

Əski türkcə "ğ", səssiz hərflərdən öncə "x" -ə dönüşmüşdür. Məsələn: Toğdı, toxdı (Doğdu).

M.Qıpçaq və Q.Xanməmmədovun "Orta türk dövrünü xarakterizə edən abidələr" məqaləsində CC-nin dil xüsusiyyətlərindən bəhs olunmuşdur.

Əhməd Oğuz CC-dəki tapmacaları türk xalqları ilə müqayisəli şəkildə tədqiq edərək Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir.

İmanyar Quliyev CC-nin leksik quruluşu üzərində araşdırmalar aparmış və bu mövzuda "Codex Cumanicus"da dini söz varlığı, "Codex Cumanicus"da ad bildirən sinonim sözlər, "Codex Cumanicus"da zaman və məkan anlayışı bildirən sözlər" adlı məqalələr nəşr etdirmişdir.

Nəticə

"Codex Cumanicus" Türk mədəniyyəti və dili tarixində olduqca əhəmiyyətli yerə sahibdir. Bu qədər dəyərli bir əsərin ölkəmizdə nəşr olunmaması böyük bir əskiklikdir. Prof. Mustafa Arqunşah və Q.Günerin birlikdə nəşr etdirdikləri "Codex Cumanicus" kitabı ölkəmizdə də gənc tədqiqatçılar tərəfindən maraqla qarşılanmış, əsərin müxtəlif xüsusiyyətlərinə görə tədqiq edilməsinə geniş imkanlar yaratmışdır.

Ədəbiyyat siyahısı

АБИБУЛЛАЕВА С. (2006). "Кодекс Куманикус"-памятник тюркских языков конца XIII-начала XIV веков, 10-11.

ACAR Kenan (2002). *"Kırımlı Bekir Sıdkı Çobanzade". (Dilçiliği ve Edebiyat araştırmacılığı)*. Ankara. Türk Dil Kurumu.

ARQUNŞAH M., G.Güner (2015). *"Codex Cumanicus".* İstanbul: Kesit Yayınları, 1079 s.

ASIM N. (1932). "Kıpçak Türkçesine dair", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, D.1, b.4, s. 381-383.

CAFEROĞLU A. (1974). *Türk Dili Tarihi*: 2 cilddə 2 c, İstanbul: Edebiyat Fakultesi Basımevi, 257 s.
"Codex Cumanicus" edited by G.Kuun (1981). With the prolegomena to the Codex Cumanicus by L. Ligeti, Budapest: MTKA, 602p.
ÇAĞATAY Saadet (1943): "Codex Cumanicus Sözlüğünün Basılışı Dolayısiyle", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, II/I,* Ankara s. 759-772.
ÇOBANZADƏ B. (2007). *Seçilmiş əsərləri*. 5 cilddə, II cild, Şərq-Qərb, 365 s.
ÇOBANZADƏ B. (2007). *Seçilmiş əsərləri*. 5 cilddə, II cild, Şərq-Qərb, 365 s.
ÇOBANZADƏ B. (2011). *Seçilmiş şeirləri*. Bakı, 160 s.
ÇOBANZADƏ B. (2011). *Seçilmiş şeirləri*. Bakı, 160 s.
XƏLİLOV B. (2013). *"Türkologiyaya giriş"*. II nəşr. Bakı." Bakı Çap evi" nəşriyyatı. 384 s.
HEYƏT Cavad (2011). *"Türk dilləri və ləhcələrinin tarixi"*. I kitab. Bakı. "Təhsil" nəşriyyatı. 352 s.
INAN A. (1987). "Codex Cumanicus bilmecelerine dair", *A. İnan. Makaleler ve incelemeler, I,* Ankara s.353-358.
KLAPROT M.J. (1828). "Vocabulaire latin, persan et coman de la bibliotheque de Francesco Petrarca"// *Memories relafcifs a lAsie, contenant des recherch historiques et philologiques sur les peuples de lOrient*, par, 3 Paris, s.122-254.
QULİYEV V. (2010). B. Çobanzadə Budapeştdə. "525-ci qəzet" Bakı, 30 oktyabr. s.24-25
QULİYEV İ. (2020). "Codex Cumanicus"da zaman və məkan anlayışı bildirən sözlər". *VII Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu (20-23 oktyabr 2020)*. s. 729-738.
QULİYEV İ. (2019). "Codex Cumanicus"da dini söz varlığı". *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi,* Cilt1, Sayı 2 s. 269-276.
OTAR Ismail (1999). "Kırımlı türk şair ve bilgini Bekir Sıdkı Çobanzade". İstanbul. Lebib Yalkın Yayımları ve Basım İşleri A.Ş.
OĞUZ Ə. (2015). "Codex Cumanicus"-"Kodeks Kumanicus" və Qıpçaq türkcəsindəki tapmacalar// *"Xəzər" Dünya Ədəbiyyatı jurnalı*, №3, s. 121-128.
СТОЯНОВ В. (?). *Codex Cumanicus: история изучения, Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии*. Вып. X, s.481-500
ÜNAL Orçun (2010). *Codex Cumanicus 1A-55B (Giriş-Metin-Dizin)*. Mimarsinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul.
ZEYNALOV F. (1981). *"Türkologiyanın əsasları"*. Bakı. "Maarif" nəşriyyatı. 343 s.

АЛИШЕР НАВОИЙ ИЖОДИЙ МЕРОСИ ВА ПОЭТИК УСЛУБИНИНГ ТУРКИЯДА ЎРГАНИЛИШИ

Ali Şir Nevai Invented Heritage and Learning the Poetic Style in Turkey

Рохила Усмановна РУЗМАНОВА[1]

Аннотация

Ушбу мақолада Марказий Осиё шоирларининг, хусусан, Алишер Навоий ижодининг усмонли турк шеъриятига кириб бориши ва бу жараён турк адабиётининг лирик ва лиро-эпик тараққиёти учун намуна вазифасини ўтаганлиги таҳлилга тортилади. Туркияда шоир ижодиётининг кенг ёйилиши, усмонли саройида Алишер Навоий ғазалларига назира ёзиш анъанасининг вужудга келиши, Аҳмад Пошо, Сайди Али Раис Котибийлар ижоди мисолида тадқиқ этилади. Аҳмад Пошо, Сайди Али Раис Котибий ва бошқа кўплаб усмонли турк шоирлари Алишер Навоийнинг ғазалларида мавжуд ғоя, мазмун ва шаклдан баҳраманд бўлиш орқали поэтик маҳоратларини оширганлиги, шунингдек, бир қатор лирик жанрлар тараққий этганлиги ёритилади.

Калит Сўзлар: *адабий таъсир, анъана, ижодий издошлик, назира, лирик жанрлар, поэтик маҳорат.*

Аннотация

В статье анализируется проникновение произведений среднеазиатских поэтов, в частности, Алишера Навои, в османскую турецкую поэзию и то, что этот процесс послужил образцом для лирического и лироэпического развития турецкой литературы. Изучаются широкое распространение творчества поэта в Турции, зарождение традиции написания стихов к газелям Алишера Навои в Османском дворце, творчество Ахмад Пошо, Сайида Али Раиса Котиби. Ахмад Пошо, Сайди Али Раис Котиби и многие другие османские турецкие поэты развили свои поэтические способности, наслаждаясь идеями, содержанием и формой, содержащимися в газелях Алишера Навои, а также развитием ряда лирических жанров.

Ключевые Слова: *литературное влияние, традиция, творческие занятия, назира, лирические жанры, поэтическое искусство.*

Annotation

The article analyzes the penetration of the works of Central Asian poets, in particular, Alisher Navoi, into Ottoman Turkish poetry and the fact that this process served as a model for the lyrical and lyrical development of Turkish literature. The wide dissemination of the poet's work in Turkey, the origin of the tradition of writing poetry to gazelles by Alisher Navoi in the Ottoman Palace, the work of Ahmad Posho, Sayyid Ali Rais Kotibi are studied. Ahmad Posho, Saydi Ali Rais Kotibi and many other Ottoman Turkish poets have developed their poetic abilities, enjoying the ideas, content and form contained in Alisher Navoi's gazelles, as well as the development of a number of lyric genres.

Key Words: *literary influence, tradition, creative pursuits, nazira, lyric genres, poetic art.*

Кириш. Ўзбек халқининг улуғ шоири ва мутафаккири Алишер Навоий мангу барҳаёт сиймолардан бири бўлиб, жаҳон адабиётининг буюк санъаткорларидан ҳисобланади.

Алишер Навоийнинг ҳаёти ва ижодий фаолияти унинг ўз замонасидаёқ илмий ва ижодий доираларнинг диққатини тортди. Жумладан, Мирхонднинг «Равзат ус-сафо», Хондамирнинг «Макорим ул-ахлоқ», Давлатшоҳ Самарқандийнинг «Тазкират уш-шуаро», Бобурнинг «Бобурнома», Зайниддин Восифийнинг «Бадойеъ ул-вақоеъ», Абдураҳмон Жомийнинг «Юсуф ва Зулайҳо», «Хирадномаи Искандарий» ва

[1] Dr. СамДУ доценти, Самарқанд, Ўзбекистон, r-roxila@samdu.uz ORCID ID: 0000-0001-6539-0511

«Баҳористон» каби асарлари ҳамда бошқа муаллифлар асарларида Навоийнинг фаолияти ва ижодига доир муҳим маълумот, таъриф ва баҳолар берилган. Шу билан бирга, Абдураззоқ Самарқандий, Мулло Фарҳод каби тазкиранавислар ҳам ўз асарларида Алишер Навоийга бағишлаб махсус боблар яратдилар.

Алишер Навоий сиймоси ва унинг асарлари ҳақидаги фикр-мулоҳазалар кейинги асрларда яратилган тазкиралар, бир қатор тарих китоблари ва мемуарлардан ҳам кенг ўрин олади.

Алишер Навоий асарларини, ўз таъбири билан айтганда, унинг тириклик пайтиданоқ, «Хитодин то Хуросон»гача озарбайжон, туркман, қозоқ, қирғиз, усмонли турклар севиб ўқишарди:

Олиб мен тахти фармонимға осон,
Черик чекмай Хитодин то Хуросон.
Хуросон демаким, Шерозу Табриз,
Ки қилмишдур найи килким шакаррез.

Хондамирнинг маълумот беришича, XV асрнинг охирларида Алишер Навоий асарларини юборишни илтимос қилиб, турли давлатлардан Ҳиротга тинмай мактублар келиб турган. Шоир девонлари подшоҳу султонларга, амиру амалдорларга энг қимматбаҳо совға сифатида тақдим этилган.

Алишер Навоий эски ўзбек адабий тилига асос солган ва манбаларга кўра, бу тилдан «Навоий тили», «Навоий тарзи» дея фойдаланилган буюк зот ҳисобланади. Унинг Онадўли мумтоз турк адабиётига таъсири Туркияга юборган 33 та танланган ғазали ва девонида мавжуд бошқа шеърий жанрларга турк шоирлари томонидан назиралар битиш ҳодисасидан бошланади.

Онадўлида сўнгги асрларда ижод қилган барча шоирлар Навоийни ҳурмат ва зўр эҳтиром билан хотирлайдилар. Масалан, усмонли шоирларидан Дукакинзода Яҳё Бей «Гулшани Анвор» номли маснавийсида Навоийни шундай таърифлайди:

Мир Навоий гули бехордур,
Хамсаси бир нофаи тотордур.
Сўзларидир ишқ ўтининг сарсари,
Ҳар бири баҳри ғазалин гавҳари.
Васф этолмам зоти хирадмандини,
Айни Ажам кўрмади монандини.
Гарчи сақил ўлди вале зар киби,
Сўзларининг қиймати гавҳар киби (Исен 1994: 298).

Асосий Қисм. Навоий барча туркий халқлар орасида бўлганидек, усмонли турк адабиётида ҳам бир неча асрлардан буён катта шуҳрат қозониб келаётган шоирдир.

Императорликнинг Будиндан Басрагача бўлган бутун Онадўли ва Рум эли тупроқларида, Озарбайжон, Эрон, Ироқ, Қрим, Волга қирғоқлари ва туркманлар орасида ҳамда Оқ денгиз қирғоқларидан Кошғаргача барча марказларда унинг асарлари ўрганилди. Фақатгина усмонли жўғрофиясида эмас, балки Эронда Сафавий саройларида, Ҳиндистондаги турк саройларида ҳам унинг асарлари ўқилди, шеърларига назиралар ёзилди.

Турк адабиёти тарихи мутахассислари Навоий ижодининг усмонли турк шоирлари, достоннавислари ижодига таъсири XV асрнинг охирги чорагидан бошланган, деган хулосага келадилар. Усмонли турк шоирлари учун Навоийнинг асарлари XV асрдан бошлаб бутун турк адабиёти тараққиёти учун асосий намуна бўлганлиги ҳақида гапирганда, туркийшунос В.С. Гарбузованинг қуйидаги фикрини келтириш мумкин: «Улуғ ўзбек шоири ва мутафаккири Алишер Навоий асарларидаги инсонни улуғлаш, гуманизм ва ватанпарварлик ғоялари, дўстлик ва биродарлик тароналари шу даврдаги турк қалам соҳибларининг эътиборини ўзига тортди. Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, Навоийнинг ажойиб лирикаси турк шоирларига, уларнинг ижодига жуда катта таъсир кўрсатди. Буюк мутафаккир лирикасидаги чуқур фалсафий фикрлар, инсон ҳиссиётига зўр таъсир қила оладиган ёрқин поэтик образлар ва тасвирий воситалар ҳамманинг эътиборини ўзига тортади. Улар Навоийнинг шоирлик қудратига, унинг жуда катта санъаткорлик кучига қойил қоладилар. Алишер Навоийнинг асарлари туркларга ғоят манзур бўлганлигини шундан ҳам кўриш мумкинки, ҳатто улар Навоийнинг ўзини ҳам турк шоири деб эълон қиладилар. XV асрнинг охири – XVI аср бошларида кенг ривожланган энг яхши турк ғазаллари ва қасидалари Навоий лирикасига тақлид қилиб яратилган эди» (Гарбузова 1960: 55-56).

Шубҳасиз, Навоий ҳақида ёзилган асарлар булардангина иборат эмас. Шу билан бирга, Фуод Кўпрулу (1934), Огоҳ Сирри Левант (1966), Саъдиддин Нусҳат Эргун (1936), Алаиддин Гувса (1935), Аҳмет Жафероғлу (19442), Юсуф Четиндағ (2006) каби тадқиқотчиларнинг ҳам Алишер Навоий ижоди билан боғлиқ бир талай ишлари мавжуд.

Француз тадқиқотчиси Белиннинг 1861 йил “Notice biographique et litteraire sur Mir Ali Chir Nevâi” номли асари нашр қилинди. Белиннинг бу монографияси билан «Мажолис ун-нафоис»дан французчага таржима қилинган парчалар турк тилига илк марта Исмоил Ҳикмат томонидан 1908 йилда нашр этилган «Мактаб» мажмуасининг 1-7-сонларида «Алишер Навоий ва чиғатой шуароси» сарлавҳаси остида нашр қилинади. Кейинчалик Нажиб Осимбей «Муҳокамат ул-луғатайн»нинг Истанбул нашри муқаддимасида буни хулоса сифатида такрор таржима қилиб, нашр қилади. Монография сўзбошиси Исмоил Ҳикмат томонидан 1926 йилда Бокуда «Навоий мажмуаси»да нашр қилинади. Худди шу мажмуада Чобонзоданинг «Навоий – тилшунос» номли кичик мақоласи ва Мирза Муҳсин Иброҳимийнинг «Форс адабиётининг

Алишер Навоийга таъсири» номли мақоласи ҳам бор. Бу мақолада Низомийнинг «Маҳзан ул-асрор» ва Навоийнинг «Ҳайрат ул-аброр» достонлари қиёсланади.

Алишер Навоийнинг девонлари, достонлари ва фалсафий-бадиий асарлари Туркияда турли тадқиқотчилар томонидан таржима қилиниб, нашр эттирилган.

Шунингдек, Алишер Навоий ҳақида усмонли турк тилида кўплаб навоийшунос олимлар томонидан турли асар ва мақолаларнинг чоп эттирилиши усмонли туркларнинг Навоий ижодиёти, асарлари ва шахсиятига бўлган юксак ҳурмат ва эҳтиромидан далолат беради (Абид 2006; Аян 1992; Бартьхолд 1938). Шуни алоҳида таъкидлаш жоизки, Алишер Навоий ижодига нисбатан қизиқиш Туркияда ҳозир ҳам шунчалик кучлики, ҳатто турли вебсаҳифа ва форумларда турк миллати эски ўзбек адабий тилининг асосчиларидан бирининг ҳаёти ва ижодига доир турли билимларини ёзиб, интернет саҳифалари орқали ўзаро фикр алмашишади. Жумладан, Ридван Жанимнинг «Турк маданияти ва адабиётида Алишер Навоий тадқиқотлари» (Жаним 2002), Жэнос Экманнинг «Навоийнинг илк девонлари хусусида» (Жанос 1971), Юсуф Четиндағнинг «Усмонли адабиёти ва Навоий», «Алишер Навоий ва усмонли подшоҳлари», «Алишер Навоий ва турк шеър тили» (Четиндаг 2006; Түркай 1988) каби мақолалари шулар жумласидандир.

Алишер Навоий асарларига назира битиш, ғазалларига мухаммас боғлаш ўз давридан бошлаб одат тусига кира бошлаган. Аслида ўзбек адабиёти тарихида мухаммас ижод қилиш ҳам, ўзга шоирнинг ғазалига тахмис боғлашни ҳам Алишер Навоий бошлаб берган.

Марказий Осиё шоирларининг усмонли турк шеъриятига таъсири XV асрнинг I ярмида бошланган эди. Марказий Осиёлик шоирларнинг усмонли давлатига етиб борган дастлабки шеърлари форс-тожик шоири Абдураҳмон Жомийнинг маснавийлари ҳисобланади (Гарбузова 1963: 122).

Маълумки, Султон Маҳмуд II Жомий шеърлари билан аввалдан таниш эди. Шунингдек, Аҳмад Пошо ҳам Низомий, Жомий каби улкан сўз санъаткорлари ижоди билан таниш бўлган. Лекин Навоийнинг ғазаллари унинг ижодига жуда катта таъсир кўрсатади.

Алишер Навоий асарларининг ғоявий-бадиий таъсири нафақат Марказий Осиё, балки Европада яшовчи туркийзабон халқлар ижодида ҳам ўз ифодасини топган. Туркшунос олимларнинг фикрича, XV асрнинг охирги чорагидан бошланган бу жараён турк адабиётининг лирик ва лиро-эпик тараққиёти учун намуна вазифасини бажарган ҳодисадир.

Алишер Навоийнинг шеърлари ёзилган йиллардан бошлаб ҳам Марказий Осиёда, ҳам усмонли турк давлатида кўп шуҳрат қозонади. Унинг шеърлари шоир ҳаётлик чоғидаёқ усмонли шоирларининг эътиборини тортиб, уларга назира ёзиш анъана тусига кира бошлайди.

Мумтоз турк адабиётшунослигида Алишер Навоийнинг Онадўли шоирларига кўрсатган таъсирини қуйидаги манбалар таҳлилидан яққол сезиш мумкин: 1) Шуаро тазкиралари; 2) Назира мажмуалари; 3) XV-XVI аср шоирларининг шеърлари.

XVI аср тазкираларида Алишер Навоийнинг ўзига хос услуби билан кўплаб усмонли турк шоирларини таъсирлантирганлиги бот-бот такрорланади. Жумладан, Ҳофизи Ажам ва Муҳйийнинг "Навоий тарзига яқин хушоянда гуфтори" (Жаним 2000: 216) бўлганлиги, Шоҳийи Шарқийнинг "Навоий тарзи"ни эслатиши, Жамилийнинг "Аксар ашъорининг Навоий тарзида" (Жаним 2000: 217) эканлиги, Ниёзийнинг "Навоий тарзи"да шеърлар ёзганлиги, Пирий Чалаби ва Азмий Афандининг "Навоий шеваси"да шеърлар айтгани Чалаби t.yok: 352), Фузулийнинг "Навоий тарзига яқин бир тарзи дилфириб ва услуби ажиб"и бўлганлиги (Жаним 2000: 435) ва Ҳифзийнинг "Навоий тарзи" (Түркай 1988: 371)ни билганлиги, Шуҳудий, Сабоий, Зойиий ва Зуҳдийнинг "Навоийда моҳир" бўлганлиги, Ғиёсий ва Улумийнинг "Тарзи Навоийда жаҳд" (Түркай 1988: 499) кўрсатганлиги қайд этилади.

Турк олими Юсуф Четиндағ XVI аср тазкиранависларининг билдирган фикрлари ва девон таҳлилларидан чиқарган хулосаларига кўра, XV-XVI асрда Онадўлида Алишер Навоий шеърларини бевосита ёки билвосита танзир этган шоирлар сони 70га яқин, деган тўхтамга келади (Четиндағ 2006: 41).

XV-XVI асрларда Онадўлида Алишер Навоийнинг шеърларига бевосита назира ёзган, уларнинг қофия, радиф, мазмун, ғоя ва мавзусидан таъсирланган ҳолда ғазал битган шоирлар миқдори 35га яқин бўлган. Демак, қолган 35га яқин шоир эса, восита шеър, яъни билвосита назира ёзган нозимлар саналади (Четиндағ 2006: 42).

Усмонли турк адабиётида Алишер Навоий ғазалларига жавобан ёзилган назираларда 2 хил фарқли услуб қўлланилган. Баъзи шоирлар ўз асарларига Навоий шеърининг ташқи жиҳатлари билан бирга, ички хусусиятини ҳам ўзлаштириб олган бўлсалар, баъзилари эса, фақат ташқи жиҳатни олишган, аммо ички хусусиятда ўзгача ғоя ва мазмунларни қўллашган. Масалан, Муҳйий, Муҳиббий, Ибн Камол ва Жамилий каби шоирлар Навоийнинг ғазалиётини ҳам шакл, ҳам ғоявий мазмун жиҳатидан танзир этиб, унинг руҳиятида қолган бўлишса, Аҳмад Пошо, Нажотий, Хаёлий, Сайди Али Раис Котибий ва Фузулий сингари шоирлар ўз услуби ҳамда поэтик маҳоратига эга бўлишганлиги кузатилади.

Шуни алоҳида қайд этиш лозимки, Аҳмад Пошо ижодининг аввалги босқичи оддий халқчил бадиий-тасвирий воситалардан деярли узоқлашиш, форсий ва арабий бирликлардан ортиқча фойдаланиш билан характерланса, Алишер Навоий ғазалиёти билан яқиндан танишиш унинг ижодида ғоявий-бадиий жиҳатдан янги босқични шакллантиради. Жумладан, шоир ижодининг илк босқичида, яъни у Еттиминорали қалъа зиндонига ташлангунига қадар,

мураккаб шеърий санъатларга тўла бўлган, тушунилиши оғир ҳисобланган шеърлар битишга катта эътибор қаратган:

Taht urup tâk-ı felekde husrev-i hâver güneş,

Giydi nârenci kabâ urundu nûr efser güneş.

Mesned-i sultan-ı subh oldu serîr-i âsûmân,

Saçdı pirûze tabaklardan zer ü gevher güneş.

Kufl açıp dürc-i zebercedden cevâhir döktü kim,

Hâk gencin eyleye gencîne-i cevher güneş (Тарлан 1996: 64).

Ўзбек тилидаги матн:

Тахт қўйиб тоқи фалакда хусрави ховар қуёш,

Кийди норинжи қабо, уринди нур афсар қуёш.

Маснади султони субҳ бўлди сарири осимон,

Сочди фируза товоқлардан зару гавҳар қуёш.

Қулф очиб дуржи забаржаддан жавоҳир тўкдиким,

Хок ганжин айлагай ганжинаи жавҳар қуёш.

Шоирнинг Навоий шеъриятидан баҳраманд бўлиши натижасида эса, унинг “Бурса даври” дея номланувчи иккинчи ижод босқичида шакл ва мазмун жиҳатидан халқона услубга мойил саналувчи ғазаллар дунёга кела бошлайди:

Zülfün ki, izârında eder cilveler, ey dost,

Tâvus -ı cinândır ki açar bâl ü per, ey dost.

Hattın ki, tılısm etti lebin dâ’iresine,

Şirinlik için müşg ile efsûn yazar, ey dost.

Gel, varma, otağına rakîbin ki, bilirsin,

It olduğu yere melek etmez güzer, ey dost.

Zülf-i siyehin çıkmadı dibâ kûlehinden,

Zirâ ki, harir içre olur misk-i ter, ey dost.

Zâhid sözüne germ olup, ağlama, gözümkim,

Serd olsa havâ olmaya merdümde der, ey dost.

Ne vech ile yüz sürmeye eşiğine Ahmed,

Ne bâb ile terk etmeye kapında ser, ey dost.

Ol sâ’ati bu tâli’ ile gore mi, yâ Rab,

Kim ede yüzün ayına bir gün nazar, ey dost (Тарлан 1996: 126).

Ўзбек тилидаги матн:

Зулфингки, узорингда этар жилвалар, эй дўст,

Товуси жинондирки, очар болу пар, эй дўст.

Хаттингки, тилсим қилди лабинг доирасига,

Ширинлик учун мушк ила афсун ёзар, эй дўст.
Кел, борма қўноғига, рақибинки, билурсан,
Ит бўлган ерга ҳеч малак этмас гузар, эй дўст.
Зулфи сиёҳинг чиқмади зебо кулоҳингдан,
Зероки, ҳарир ичра бўлур мушки тар, эй дўст.
Зоҳид сўзига қизишиб, ёш тўкма, чашмимким,
Сард бўлса ҳаво бўлмагай мардумда дар, эй дўст.
Не важҳ ила юз сурмагай эшигингга Аҳмад,
Не боб ила тарк этмагай дарингда сар, эй дўст.
Ул соатни бу толе ила кўргайми, ё Раб,
Ким солгай юзинг ойига бир кун назар, эй дўст.

Мисол тариқасида келтирганимиз Султон Маҳмудхонга бағишлаб ёзилган “güneş” (“қуёш” деганда султон назарда тутилган) радифли қасида билан “ey dost” (“эй дўст”) радифли ғазал муқояса қилинса, кейинги назм маҳсулида Аҳмад Пошо ижодига Навоий шеърлари мазмунига хос халқчиллик, бадиий шакл мўътадиллигининг яққол таъсир этганлигини сезиш мумкин. Шунингдек, “Эй дўст” радифли ғазалда ғоянинг давом этувчи фикрлар воситасида ёритиш услубидан фойдаланган ҳолда ифода этилиши ҳам Алишер Навоий ижодий анъаналарига хос бўлган хусусиятлардан бири саналади.

XV-XVI асрларда яшаб ижод қилган машҳур турк денгизчиси, олим, тарихчи ва шоир Сайди Али Раис Котибий ҳам Алишер Навоийнинг шеърий даҳосига тан берган ва ижодидан таъсирланган ҳолда турли жанрдаги шеърлар ёзган ижодкор ҳисобланади. Усмонли турк ва ўзбек тилларида назмнинг дурустгина намуналарини битган мазкур шоирнинг шеърлари мазмунининг ҳаётийлиги, бадиий омилларнинг табиийлиги ҳамда талаб даражасидаги мўътадиллиги билан Алишер Навоий шеъриятига жуда яқин туради (Салоҳиддинов 1972: 24). Чунончи, шоирнинг ўз эътирофига кўра, бир куни Султон Маҳмуддан Ҳумоюншоҳга мактуб боради ва унда ёзилган байтдаги «даст дар болойи даст» масалидан шоҳ жуда ҳам завқланади ҳамда шунга муносиб жавоб ёзишни Котибийга таклиф этади. Котибий эса, эртаси кун ўша байтдаги масалга жавобан қуйидаги ғазални (Сайди 1963: 81) ёзиб, шоҳга тақдим этади:

Dest-i hūn-ālūdıng itti, pence-i mercānını pest,
Bu meseldür “Il ara kim, dest ber-bālā-yı dest”.
Ol lebi mey-gün eger meclisde bir dem bolmaġay,
Sākî kan yıġlap surāhi cām-ı mey bolsun şikest.
Mest-i ‘ışka ehl-i takvā ta‘nı koysun, aytınız,
Dāyimā huş-yār arasıda bolur ma‘zūr mest.
Zāhirin körme kişining bātınıġa kıl nazar,
Zāhidā ma‘niġa bak, ādem imes sūret-perest.

Ba’is-i keyfiyyetingni kayda zevk itkey sining,

Içmegen / vahdet şarabın Kātibî rūz-ı elest (Киремит 1999: 112-113).

Ўзбек тилидаги матн:

Дасти хунолудинг этди панжаи маржонни паст,

Бу масалдир эл ароким, «даст дар болойи даст».

Ул лаби майгун агар мажлисда бир дам бўлмаса,

Соқий қон йиғлаб, суроҳи жоми май бўлсин шикаст.

Масти ишққа аҳли тақво таъни қўйсун, айтингиз,

Доимо ҳушёр аросида бўлур маъзур маст.

Зоҳирин кўрма кишининг, ботинига қил назар,

Зоҳидо, маънига боқ, одам эмас суратпараст.

Боиси кайфиятингни қайда завқ этгай сенинг,

Ичмаган ваҳдат шаробин Котибий рўзи аласт.

Сайди Али Раис Котибийнинг бу ғазали подшоҳга жуда маъқул бўлади ва у шоирни «иккинчи Мир Алишер», – дея мақтайди. Котибий: «Ҳали Мир Алишер (Навоий)га етиш қийин; ҳаттоки, унинг пайрави бўлиб, резгиларини териб олиш қувватига эга бўла олсам, шунга ҳам розиман», – дейди (Сайди 1963: 82).

Ҳумоюншоҳ Алишер Навоий ижодиётининг зукко мухлиси бўлган. Бу унинг Сайди Али Раис Котибийга берган «иккинчи Мир Алишер» сингари юксак баҳосидан яққол англашилади. Сайди Али Раис Котибийнинг Алишер Навоий ҳазратлари ҳамда ул зотнинг муборак ижодиётига бўлган чексиз ҳурмати ва комиллик даражасининг қайси босқичда эканлигини унинг юқорида келтирилган эътирофидан англаш мушкул эмас. Бундай камтарлик, бундай содиқлик фақатгина туркий тил, туркий адабиёт ва туркий миллатлар ижодиётини чин дилдан севган, эҳтиром қилган ҳамда Алишер Навоийнинг ҳақиқий мухлиси ва ижодий издоши бўлган шоирлардагина учрайди. Котибийни ҳақли равишда ана шундай ижодкорлар сирасига киргиза оламиз ва даъвомиз исботини қуйида эътироф этиладиган муқоясавий ғазаллар тадқиқи орқали амалга оширишга уриниб кўрамиз.

Сайди Али Раис ҳарбий саркарда ва денгизчи бўлганлиги боис, хизмат сафари билан жуда кўплаб мамлакатларда бўлган. У Ҳиндистонга саёҳат қилган чоғида подшоҳ илтимосига биноан Ҳумоюн саройида бир неча вақт ихтиёрсиз тўхтаб қолади. Котибийнинг «Миръотул мамолик» номли машҳур тарихий-бадиий мемуар асарида қайд этилишича, Деҳлида, Ҳумоюн саройида буюк Алишер Навоий тили, ўша замон аҳли ва турклар термини билан айтганда, «чиғатой тили» (чиғатой туркийси), яъни ўзбек тилида шеър ёзиш ва мушоира қилишга кенг ўрин берилган. Ҳумоюн саройида унинг турли лавозимдаги яқинлари ўзбек тилида шеър битишиб, саройда бўладиган мушоираларда иштирок этишган.

Сайди Али Раис ҳам шундай мушоираларда иштирок этиши, Алишер Навоий ва бошқа ўзбек шоирлари ижод намуналари билан яқиндан танишиши ва айниқса, подшоҳнинг Хушҳолбек ва Абдураҳмонбек исмли хос кишилари билан яқиндан суҳбат қилиши таъсирида ўзбекча шеърлар, яъни назира ғазаллар ёза бошлайди. Жумладан, шоирнинг «эмас», «айлагай» радифли ҳамда «олдир – хушҳолдир», «нафъ – дафъ» қофияли ғазаллари ўша қизғин суҳбатлар таъсирида юзага келгандир.

Хулоса. Хулоса қиладиган бўлсак, Марказий Осиё шоирларининг усмонли турк шеъриятига таъсири XV асрнинг II ярмида бошланган эди ва бу жараён турк адабиётининг лирик ва лиро-эпик тараққиёти учун намуна вазифасини ўтади. Туркияда Алишер Навоий ижодиёти шунчалик машҳур бўлганки, ҳатто Онадўли подшоҳлари ҳам унинг ғазалларига ҳавас билан назиралар ёзишган. Чунончи, усмонли саройида Алишер Навоий ғазалларига назира ёзиш анъанаси Фотиҳ Султон Меҳмед (Авний)дан бошланиб, Боязид II (Адлий), Явуз Султон Салим (Салимий) билан давом этади.

Аҳмад Пошо, Сайди Али Раис Котибий ва бошқа кўплаб усмонли турк шоирлари Алишер Навоийнинг ғазалларида мавжуд ғоя, мазмун ва шаклдан баҳраманд бўлиш орқали поэтик маҳоратларини ошириб, юксак савиядаги шеърий асарлар яратиш малакасига эга бўлдилар ҳамда дунё хазинасини мумтоз турк асарлари билан бойитдилар.

Фойдаланилган Адабиётлар Рўйхати

ABİD N. M. (2006). Farsça Kaynaklarda Ali Şir Nevâyî // Türk Dili ve Edebiyatı, № 34, S. 103-155.

Ahmed Paşa Divanı (1996). Hazırlayan Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan. – İstanbul: Millî Eğitim, 312 s.

AYAN G. (1992). Nevâî'nin Mesnevilerinden Ferhad u Şirin // Ali Şîr Nevâî Sempozyumu. – Konya, 3 Ocak S. 32-36.

BARTHOLD W. (1938). Mîr Ali Şîr Ve Siyasî Hayatı. Çev. Ahmet Caferoğlu // Ülkü Mecmuası. – Ankara, S. 56-62.

CAFEROĞLU A. (1942). Mir Ali Şîr Nevâî (Nevâî'nin Doğumunun 500. Yıl Dönümü Dolayısıyla) // Türk Amacı. – İstanbul, № 1, S. 6-11.

CANIM R. (2000). *Tezkiretü'ş-Şuarâ. Latifî.* – Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 495 s.

CANIM R. (2002). Türk Kültür ve Edebiyatında Ali Şir Nevâî Çalışmaları // A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, sayı 19, S. 137-146.

ÇELEBİ Â. *Tezkere (Yazma).* – Millet Kütüphanesi, – № 772. – 584 s.

ÇETİNDAĞ Y. (2006). *Ali Şîr Nevâî'nin Osmanlı Şiirine Etkisi.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 277 s.

ГАРБУЗОВА В.С. (1963). *Поэты средневековой Турции.* – Ленинград: ЛГУ,– 125 с.

ГАРБУЗОВА В.С. (1960). *Турк адабиёти классиклари.* – Тошкент: Ўздавнашр,– 156 б.

GÖVSA I. A. (1935). *Ali Şir Nevayi. Meşhur Adamlar.* – İstanbul, 268 s.

İSEN M. (1994). Anadolu Türk Edebî Dili Üzerine Nevâî Etkisi // Uluğ Bey Sempozyumu. – Çorum, 30 Mayıs-1 Haziran, S. 294-304.

LEVEND A. S. (1966). *Ali Şîr Nevâyî. Divanlar, II.* – Ankara, 455 s.

САЙДИ А. Р. (1963). Миръот ул-мамолик (Мамлакатлар кўзгуси). – Тошкент: Фан, 160 б.

SEDETTİN N. E. (1936). *Türk Şairleri.* Cilt I. – İstanbul, 425 s.

SEYDİ A. R. (1999). *Mir'âtü'l-Memâlik: İnceleme-Metin-İndeks/Seydi Ali Reis*; Hazırlayan: Mehmet Kiremit; Inceleyenler: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya. – Ankara: Türk Dil Kurumu, 639 s.

САЛОҲИДДИНОВ И. (1972). *Алишер Навоийнинг усмонли турк адабиётига таъсири* // Илмий асарлар. С.Айний номидаги Самарқанд давлат педагогика институти ўқитувчи-профессорларининг VI илмий-назарий конференцияси материаллари (Адабий этюдлар). – Самарқанд, 21-29-бетлар.

ECKMANN Janos (1971). Nevâî'nin ilk Divanları üzerine // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten, 18, S. 253-269.

KÖPRÜLÜ M. F. (1934). Ali Şîr Nevâyî Ve Tesiratı // Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar. – İstanbul, S. 257-266.
YUSUF Ç. (2006). Osmanlı Edebiyatı ve Nevâî // Baykara dil-edebiyat ve kültür dergisi, sayı 2, S. 14-16.
Ali Şîr N. (1988). Bedâyiü'l-Vasat. Hazırlayan: Kaya Türkay. Ankara Üniversitesi. Basılmamış Doktora Tezi.– Ankara.

ALISHER NAVOIY BADIIY ASARLARI (''FARHOD VA SHIRIN'' DOSTONI)DA

Antonomazıyalarnıng Lıngvopoetık Xususıyatları Tahlılı

Yoqub SAIDOV[284], Dildora SALIMOVA[285]

Annotatsıya

Jahon tilshunosligida muayyan ijodkorning asarlari tilini turli aspektlarda o'rganishga alohida e'tibor qaratilmoqda. Badiiy asarlardagi leksik birliklarning adabiy tilga munosabatini belgilash, lug'aviy-badiiy, ijtimoiy-estetik va tarixiy xuxusiyatlarini ochib berish hamda taraqqiyot bosqichlarini aniqlash dolzarb masalalardan hisoblanadi. Hozirgacha maxsus tadqiq etilmagan antonomaziyalarni har tomonlama o'rganish, tavsiflash, tasniflash, shuningdek, adabiy asarda tutgan o'rnini aniqlash kabilar mavzu dolzarbligini belgilab beradi.

Dunyo tilshunosligida lug'aviy birliklar qiyosiy-tarixiy, sistem-struktur va antroposentrik lisoniy paradigmalar bo'yicha tadqiq etib kelinyapti. Bu badiiy asarlardagi lug'aviy birliklarni leksik-semantik va lingvopoetik aspektda o'rganish muhim ahamiyatga egaligidan dalolat beradi.

O'zbek mumtoz adabiyotiga chuqur singgan san'atlardan biri talmehlarni lisoniy –poetik nuqtai nazardan tadqiq etib kelinmoqda. Ushbu tizim tarkibida asosiy o'ringa ega Alisher Navoiy badiiy asarlaridagi antonomaziyalarni leksik-semantik jihatdan o'rganish, ularning qo'llanish darajasini aniqlash, til sathlaridagi o'rnini belgilash, badiiy-estetik hamda vazifaviy-mazmuniy xususiyatlarini aniqlash, lingvopoetik tahlilini amalga oshirish, shoirning antonomaziyalardan foydalanishdagi poetik mahoratini asoslash zaruratini yuzaga keltiradi. Sharq adabiyotida badiiy san'atlar muhim o'rin tutadi. Sharq adabiyotshunosligida antonomaziyalar talmih badiiy sa'ati nomi bilan qisman o'rganilgan. Ilmiy manbalarda qayd etilishicha, talmih boshqa badiiy san'atlar, chunonchi, tashbih, tamsil, irsoli masal, laff va nashr kabilar bilan birga o'xshatish asosidagi san'atlar turkumiga kiradi.

O'zbek tilshunosligi uchun Alisher Navoiy asarlaridagi antonomaziyalarning leksik-semantik jihatlarini yoritish, matndagi badiiylikni ta'minlashdagi o'rnini ko'rsatish, yondosh ko'chim turlariga munosabatini aniqlashtirish, ko'chimlar tizimidagi o'rni va ahamiyatini ochib berish, leksik-semantik tabiati va structural-kompozitsion xususiyatlarini tadqiq etish, falsafiy, mantiqiy, lisoniy, semantik hamda badiiy-estetik, poetik xususiyatlarini yaxlit tahlil qilish muhim vazifalardan biridir.

O'zbek tilshunosligida talmeh badiy san`atiga asos bo'luvchi birliklar lingvpoetika va antroposentrik yo'nalishda o'rganilib kelinmoqda. Antonomaziyalar badiiy asar estetik mohiyatini chuqur idrok etish va qulay anglanishda muhim lisoniy vosita bo'lib xizmat qiladi va uning ta'sirchanligini oshiradi.

Kalit so'zlar: *antonomaziya, talmeh, trop, antropoetonim, metafora, metonimiya.*

[284] Dr. Buxoro davlat universiteti professori, filologiya fanlari doktori. jadid-erk@mail.ru
[285] Buxoro davlat universiteti magistranti. furqatovnadildor@gmail.com

YUNUS EMRE DİVANI NÜSHALARININ TARİHLENDİRİLMESİNDE KULLANILABİLECEK BAZI FONETİK ÖLÇÜTLER

Some Phonetic Criteria That Can Be Used for Date Copies of Yunus Emre's Divan

Erkan SALAN[286]

Özet

Eski Anadolu Türkçesinin başka bir deyişle Oğuz lehçesinin kuruluşunda Yunus Emre ve eserlerinin önemli bir yeri vardır. Yunus Emre'nin "Divan" ve "Risaletü'n-Nushiyye" olmak üzere iki eseri bilinmektedir. Çeşitli nüshaları tespit edilmiş olan Yûnus Emre Divanı, geçmişten bugüne çok okunan eserlerden biri olmuştur. Şair ve eserlerine ait bilgi ve belgeler gün yüzüne çıkıp okundukça dili, sanatı, felsefesi ve eserleri üzerine yapılacak bilimsel çalışmaların daha fazla artacağı aşikârdır. Bu bildiride, Yunus Emre Divanı'nın yer aldığı ve istinsah tarihleri üzerine farklı görüşlerin ortaya konduğu yazma nüshaların (Berlin, Fatih, Karaman, Bursa) tarihlendirilmesinde kullanılabilecek bazı fonetik ölçütlere yer verilmiştir. Sözcük ve eklerdeki düzlük-yuvarlaklık uyumuna bağlı bir kısım düzleşmeler (/U > I/), 3. teklik kişi iyelik ekinde seyrek olarak görülen yuvarlaklaşmalar (+(s)I > +(s)U) ve "ol" zamiri / sıfatında meydana gelen /l/ düşmesi gibi ses olaylarının nüshaların tarihlendirilmesinde ölçüt olarak kullanılabileceği dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: *Eski Anadolu Türkçesi, Yunus Emre Divanı, yazma nüsha, tarihlendirme.*

Abstract

Yunus Emre and his works have an important place in the establishment of Old Anatolian Turkish, in other words, the Oghuz dialect. Two of Yunus Emre's works are known, "Divan" and "Risaletü'n-Nushiyye". Yunus Emre's Divan, of which various copies have been identified, has been one of the most widely read works from past to present. As the information and documents of the poet and his works are revealed and read, it is obvious that scientific studies on his language, art, philosophy and works will increase more. In this paper, some phonetic criteria that can be used in the dating of manuscripts (Berlin, Fatih, Karaman, Bursa) in which Yunus Emre's Divan is located and different views on the dates of copying are presented are included. Some unrounding (/U > I/) in words and affixes due to the labial harmony, rarely the rounding in the 3rd person singular possessive suffix (+(s)I > +(s)U) and the /l/ elision in pronoun or adjective "ol" can be used as a criterion for dating of manuscripts.

Key Words: *Old Anatolian Turkish, Yunus Emre's Divan, manuscript, dating.*

1. GİRİŞ

Eski Anadolu Türkçesinin başka bir deyişle eski Oğuz lehçesinin kuruluşunda Yunus Emre ve eserlerinin önemli bir yeri vardır. Türkçe eser yazmaktan imtina edildiği hatta Türkçenin hor görüldüğü bir dönemde eserlerini Türkçe söylemiş / yazmış olan Yunus Emre, Oğuz lehçesinin yazı dili hâline gelmesinde de başat rol oynayan önemli simalardan biridir. *Divan* ve *Risaletü'n-Nushiyye* olmak üzere iki eseri bilinmektedir. *Yunus Emre Divanı*'nın bugün yurt içinde ve yurt dışında tespit edilmiş pek çok nüshası vardır (Mazıoğlu 1995: 345-351; Flemming 1995: 359-360; Tatcı 2005: 1-11). Geçmişten bugüne çok okunan ve itibar edilen eserlerden biri olması, muhtemel yeni müstensih nüshalarının da habercisidir. Şair ve eserlerine ait bilgi ve belgeler gün yüzüne çıkıp okundukça eser üzerine, çeşitli alanlarla ilgili (edebiyat, dil, sanat, felsefe …) yapılacak bilimsel çalışmaların artacağı aşikârdır.

[286] Doç. Dr.; Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Aydın / TÜRKİYE. Elmek: salanerkan@yahoo.com ORCID No: 0000-0002-4052-1121

Dil araştırmacılarının; *Yunus Emre Divanı* ve nüshaları üzerine metin neşri, söz varlığı, ses/biçim bilgisi, söz dizimi gibi alanlarda son dönemde artan çalışmaları dikkate değerdir[287]. Ancak eser üzerine yapılması gereken pek çok yeni çalışmaya ihtiyaç olduğu da herkesin malumudur. Bunların başında tespit edilmiş her nüshanın tıpkıbasımlarıyla birlikte ayrı ayrı -nüsha tamiri / düzeltmesi yapılmaksızın- ilmî yayımlarının yapılması ve gramatikal dizinlerinin hazırlanması gelir. Neşri yapılan nüshaların müstakil ve karşılaştırmalı olmak üzere ayrıntılı dil incelemelerine ve değerlendirmelere konu olması öncelikli çalışmalar arasındadır. Yine müstensih nüshalarına ait dil özelliklerinin Eski Anadolu Türkçesine göre durumu, tespite ve işlenmeye muhtaç konular arasındadır. Bunlara ek olarak özellikle erken dönem nüshalarının tarihlendirilmesinde ve değerlendirilmesinde de yazım belirsizliklerinin ve sorunların olduğu anlaşılmaktadır. Var olan bu sorunlar dolayısıyla özellikle istinsah tarihleri belli olmayan fakat bir kısım tahminlerle en eski nüshalar arasında gösterilen Fatih[288], Berlin (Ritter)[289], Karaman[290] ve Bursa[291] nüshalarının (Mazıoğlu 1995: 346-347); içerdikleri bir kısım ses özelliklerinden hareketle istinsah tarihleri üzerine bazı fikirlerin ortaya konması sunulan bildirinin kapsamını oluşturur.

Çeşitli araştırmacılarca; Fatih nüshasının 14. yüzyılda (Timurtaş 1972: 40; Mazıoğlu 1995: 346; Gölpınarlı 2010: XLIX), Bursa nüshasının tahminen 15. yüzyılda (Timurtaş 1972: 40; Mazıoğlu 1995: 346; Tatcı 2005: 4; Günay ve Horata 2009: 99) istinsah edildiği düşünülmektedir. Gölpınarlı ile Mazıoğlu, Berlin (Ritter) nüshasının 14. yüzyılda istinsah edildiğini belirtir (Mazıoğlu 1995: 346; Gölpınarlı 2010: XLIX); ancak Merhan, bir kısım dil özelliklerinden hareketle nüshanın 15. yüzyılın ikinci yarısından sonraya tarihlendirilmesi gerektiği fikrine sahiptir (2016: 72). Karaman nüshası konusunda oldukça farklı görüşler vardır: Köprülü, Çelebioğlu, Tatcı gibi araştırmacılar 14. yüzyılda (Tatcı 2005: 1-2); Günay ve Horata tahminen 16. yüzyıl ve sonrasında (2009: 99); Gölpınarlı 18. yüzyılda (2010: L); Uysal ise yazmanın dil özelliklerinden hareketle 14. yüzyılın sonları ya da 15. yüzyılın ilk yarısında (2014: 143) istinsah edilmiş olabileceğini belirtirken Mazıoğlu, nüshanın 14. yüzyıla ait olmadığı düşüncesindedir (1995: 346). Nüshaların istinsah tarihleri ile ilgili farklı fikirler olmakla birlikte ortak kanaatler Fatih, Berlin ve Karaman nüshalarının 14. yüzyıla; Bursa nüshasının ise 15. yüzyıla ait olduğu yönündedir. Nüshaların tarihlendirilmesi üzerine fikir yürüten araştırmacıların daha çok cilt, yazı ve kâğıt özelliklerine (Mazıoğlu 1995: 347; Tatcı 2005: 7; Gölpınarlı 2010: XLIX) bağlı olarak değerlendirme yaptıkları görülür. Ancak yazma nüshalara ait dil özelliklerinin ise pek dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Nüshaların tarihlendirilmesinde kullanılabilecek birtakım fonetik özelliklerin, yazmalardan alınan örneklerle *İnceleme* bölümünde ele alınıp değerlendirilmesi uygun olacaktır.

---

[287] Timurtaş 1972; Babacan 2013; Uysal 2014; Kuybu 2015; Kavaklıçeşme Kotan 2015.
[288] Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No.: 3889.
[289] Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz (Berlin Devlet Kütüphanesi -Prusya Kültür Mirası-), Ms. or. oct. 2575.
[290] Millî Kütüphane, Mikrofilm Arşivi, No.: A-4764.
[291] Bursa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, No.: 882.

2. İNCELEME

Ol zamiri / sıfatında meydana gelen /l/ düşmesi, sözcük ve çeşitli eklerde meydana gelmiş olan düzlük-yuvarlaklık uyumuna bağlı olan veya olmayan bir kısım düzleşmeler (/U > I/), 3. teklik kişi iyelik ekinde seyrek olarak görülen yuvarlaklaşmalar (*+(s)I > +(s)U*); Fatih, Berlin, Karaman ve Bursa nüshalarının tarihlendirilmesinde ölçüt olarak kullanılabilir. Bunları alt başlıklar hâlinde ele almak, konunun anlatılması ve anlaşılması açısından gereklilik arz etmektedir.

2.1. Ses düşmesi (/l > Ø/)

Bu kısımda *ol* zamirinin (/sıfatının) *o* biçimine dönüşmesi sırasında meydana gelen /l/ düşmesine yer verilmiştir. Eski Anadolu Türkçesi, *ol* ve *o* sözcüklerinin kullanılması bakımından *ol* tarafındadır. *O* biçiminin ortaya çıkması, muhtemelen 14. yüzyılın sonları veya 15. yüzyılın başlarından itibarendir. *ol* ~ *o* gibi ikili kullanımların varlığı ve *o* biçiminin kullanım sıklığının artmaya başlaması ise geçiş dönemine işaret eder zira 15. yüzyılın ikinci yarısı, Eski Anadolu Türkçesinden (Klasik) Osmanlı Türkçesine geçiş dönemidir. Bu bakımdan müstensih nüshalarının tarihlendirilmesinde de *ol* > *o* değişimi yani /l/ düşmesi, temel fonetik ölçütlerden biri olarak düşünülebilir.

ol (Fatih, 94a/5) "o, işaret sıfatı" > *o* (Fatih, 95a/10)

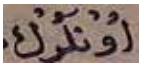
ol (Fatih, 109a/9) "o, işaret zamiri" > *o* (Fatih, 60a/1)

ol (Karaman, 92a/9) "o, işaret sıfatı" > *o* (Karaman, 94a/6)

ol (Bursa, 25a/9) "o, işaret sıfatı" > *o* (Bursa, 25a/8)

sen oŋa ( ) *ümmet olıgör o* ( ) *seni maḥrūm ḳomaz* (Bursa, 27a/13)[292]

ḳazanıgör ol ( ) *mālı kim senden o* ( ) *girü ḳalmaya* (Karaman, 136a/5)[293]

onlaruŋ  (Bursa, 18a/8)[294] "onların"

olardur (Berlin, 23b/7) "onlardır"

Fatih nüshasında, 7 yerde sıfat; 12 yerde zamir görevinde toplam 17 kez *o* biçimi kullanılırken *ol* biçiminin sıfat ve zamir olarak oldukça sık tercih edildiği görülür (Babacan 2013:

---

[292] *oŋa* ve *o* sözcükleri, kişi zamiri görevindedir.
[293] *ol*, işaret sıfatı; *o*, işaret zamiri görevindedir.
[294] Bir yerde geçer (Kuybu 2015: 422).

684, 686-687)[295]. Karaman nüshasında da benzer bir durum vardır. Oldukça sık kullanılan *ol* biçimine karşılık 11 yerde *o* biçimine yer verilmiştir (Uysal 2014:423-425)[296]. Bursa nüshasında ise *ol* biçimi diğer nüshalarla benzer sıklıktadır fakat *o* biçimi daha fazla (23 yerde) kullanılmıştır (Kuybu 2015: 340, 343, 422)[297]. Yine Berlin nüshasında[298] da çoğunlukla *ol* ve nadiren *o* (23b/7, 87a/ derkenar) biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Berlin nüshasında çok seyrek olan *o* biçiminin, Fatih, Karaman ve Bursa nüshalarında daha sık olduğu anlaşılmaktadır.

Dört farklı nüshada geçen *o* biçimini, Yunus Emre'den ziyade müstensihlerin ağız özelliklerinin esere yansıması olarak değerlendirmek gerekir. Yunus Emre'nin dilinde *o* sözcüğünün olmaması ihtimal dâhilindedir zira ifade edilen sözcüğün 14. yüzyılın ikinci yarısından önce kullanılması mümkün görünmemektedir. Muhtemelen ilk defa 15. yüzyılın ilk yarısından itibaren ortaya çıkan bu biçim, müstensih nüshalarının tarihlendirilmesinde önemli bir ölçüt olarak dikkate alınabilir. Mezkûr sözcük (*o*), yazım yanlışı olarak da düşünülebilir ancak sık kullanılan bir biçimi yazım yanlışı olarak ele almak veya değerlendirmek, araştırmacıları doğru sonuca götürmez. Özellikle Bursa nüshasında *o* biçiminin daha sık kullanılmış olması, muhtemelen *o*'nun yaygınlaşmaya başladığı döneme işaret eder. Bu dönemin ise tahminen 16. yüzyıldan önce olamayacağı düşünülebilir. *O*'nun kullanım sıklığı bakımından Karaman ve Fatih nüshasının birbirine daha yakın olduğu; Berlin nüshasının ise daha az kullanılması dolayısıyla diğer nüshalardan ayrıldığı ifade edilebilir. *Ol* sözcüğünde meydana gelen /l/ düşmesi; Karaman, Fatih ve Berlin nüshalarının 15. yüzyılın ikinci yarısından önce istinsah edilmiş olmadığını düşünmeye imkân verir. *O* biçiminin nüshalardaki kullanım sıklığı, ifade edilen görüşü destekler. Ayrıca *o*, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmelidir.

2.2. Düzleşme (/U > I/)

Eski Anadolu Türkçesinde sözcüklerin ve eklerin genellikle düzlük-yuvarlaklık uyumunun dışında olduğu görülmektedir. Aynı sözcük kök veya gövdesinde düz ve yuvarlak ünlülerin bir arada bulunması, bazı eklerin sadece düz ya da sadece yuvarlak ünlülü biçimlerinin olması; ifade edilen durumun temel göstergesidir. Son birkaç yüzyılda sistemli hâle gelerek yaygınlaşmış olan bu uyumun, 15. yüzyılın sonlarından itibaren nadiren görülmeye başlandığı söylenebilir (Korkmaz 1995: 495; Karahan 2006: 5). Söz konusu uyumun, *Yunus Emre Divanı*'nın bulunduğu bazı müstensih nüshalarındaki bir kısım sözcük ve eklerde nadiren de olsa meydana gelebildiği

[295] Fatih nüshasında hem *Risaletü'n-Nushiyye* hem de *Yunus Emre Divanı* vardır. Belirtilen veri, her iki eserden hareketle ortaya çıkan veridir.
[296] Bu nüshada hem *Risaletü'n-Nushiyye* hem de *Yunus Emre Divanı* vardır. Eldeki veri, sadece *Yunus Emre Divanı*'nın olduğu kısma aittir. Dolayısıyla Karaman nüshasında, *Risaletü'n-Nushiyye* kısmı da dâhil edildiğinde *o* biçiminin belirtilen rakamdan daha fazla kullanılmış olması daha olası görünmektedir.
[297] Nüshada hem *Risaletü'n-Nushiyye* hem de *Yunus Emre Divanı* vardır. *o* biçimi için belirtilen veri, her iki eserden hareketle ortaya çıkan veridir.
[298] *Risaletü'n-Nushiyye*'nin yer almadığı bu nüshada, eksik bir *Yunus Emre Divanı* ile Said Emre adındaki bir şairin bazı şiirleri bulunmaktadır.

görülmektedir. Uyuma bağlı olan bir kısım düzleşmeler, bahse konu eserin yer aldığı nüshaların tarihlendirilebilmesi açısından dikkate değer olmakla birlikte ölçüt olarak düşünülebilir niteliktedir.

2.2.1. Sözcüklerde

Eski Anadolu Türkçesinde sonu yuvarlak ünlülü olan ya da ikinci hecesinde yuvarlak ünlü taşıyan birtakım sözcüklerin, *Yunus Emre Divanı*'nın bulunduğu bazı müstensih nüshalarında yer yer düzleşebildiği ünlüler dolayısıyla ikili kullanıma sahip olabildiği görülmektedir. Bu düzleşmeler düzlük-yuvarlaklık uyumunun, nadiren de olsa bir kısım sözcüklere yansımak suretiyle başladığı geçiş dönemine işaret eder.

***ağu* > *ağı* "zehir"**

Fatih nüshasında 3 yerde *ağı*, 2 yerde *ağılu* ve 2 yerde *ağu* biçimi kullanılmıştır (Babacan 2013: 430-431). Karaman nüshasında 10 yerde *ağu* ve 3 yerde *ağulu* biçimine yer verilirken Bursa nüshasında 5 yerde sadece *ağu* biçimi tespit edilmiş; ancak her iki nüshada da *ağı* biçimine rastlanmamıştır (Uysal 2014: 319; Kuybu 2015: 241). Berlin nüshasında ise 4 yerde *ağu* ve 1 yerde *ağulu* biçimi geçer. Fatih nüshasında düzleşme sonucunda ortaya çıkan *ağı* biçimi, muhtemelen 15. yüzyılın sonlarında veya 16. yüzyılın başlarında meydana gelmiş olsa gerektir. *Tarama Sözlüğü*'nde madde başı olarak yer almayan sözcüğe (*ağu/ağı*); *ağu ağacı*, *ağu ḳunduz* ve *ağu kurdu* maddelerinde rastlanır (2009-I: 58-59). Adı geçen sözlükteki veri, ifade edilen düşünceyi desteklemesi bakımından dikkate değerdir.

ağu (109a/10) > *ağı* (Fatih, 156a/3, 4, 6)

***berü* > *beri* "beri, bu tarafa, buraya"**

Eski Anadolu Türkçesinde genellikle *berü* biçimi kullanılır. Düzleşme sonucunda ortaya çıkmış olan *beri*'ye Fatih, Berlin, Karaman ve Bursa nüshasında rastlanabilmektedir. Fatih nüshasında 10 yerde *berü*, 6 yerde *beri* (Babacan 2013: 465-466); Berlin nüshasında 3 yerde *berü* (64a/2, 42a/8, 75b/2), 2 yerde *beri*; Karaman nüshasında 19 yerde *berü*; 1 yerde *beri* (Uysal 2014: 334); Bursa nüshasında 7 yerde *berü*; 2 yerde *beri* (Kuybu 2015: 253-254, 394) biçimi tespit edilmiştir. Gerek *Tarama Sözlüğü*'ndeki veriler (2019-I: 513, 523) gerekse kişisel taramalar sonucunda elde edilen izlenim, *beri* biçiminin Anadolu sahasında 15. yüzyılın 2. yarısından önce kullanılmamış olabileceğini düşündürmektedir.

berü (Fatih, 103a/10) > *beri* (Fatih, 161a/5)

berü (Berlin, 42a/8) > *beri* (Berlin, 81a/5) ~ *beri* (Berlin, 83a/5)

berü (Karaman, 91b/5) > *beri* (Karaman, 102b/6)

berü (Bursa, 9a/6) > *beri* (Bursa, 17a/10); *beri* (Bursa, 30a/6)

***degül > degil* "değil"**

Eski Anadolu Türkçesinde sık kullanılan *degül* sözcüğüne karşılık *degil* biçimine rastlanmaz. Ancak *degil* biçimi, Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine bir geçiş dönemi özelliği olarak değerlendirilebilir (Korkmaz 1995: 496). *Tarama Sözlüğü*'ndeki veriler de bu durumu desteklemektedir (2009-II: 1038, 1054-1056). *degil*, çalışmaya konu olan nüshalar içerisinde sadece Fatih ve Bursa nüshasında birer örnekle tanıklanır; *degül* biçiminin ise oldukça sık kullanıldığı görülür. Yazım yanlışı olma ihtimaline karşılık nüshalarda yer alan düzleşmeye uğramış çeşitli sözcükler, *degil* biçiminin müstensihlere ait bir ağız özelliği olma ihtimalini kuvvetlendirir.

degül (Fatih, 103b/8) ~ (Fatih, 25b/8) > *degil* (Fatih, 103b/4)

degül (Bursa, 14a/13) > *degil* (Bursa, 14a/13)

***delü > deli* "deli, kendini kaybetmiş âşık"**

Fatih nüshasında 10 yerde *delü*, 3 yerde *deli* ve 1 yerde *delilik* biçimi kullanılırken (Babacan 2013: 505) Bursa nüshasında 6 yerde *delü* ve 3 yerde *deli* biçimi geçer (Kuybu 2015: 269, 399). Karaman ve Berlin nüshasında[299] ise sadece *delü* biçimine rastlanır. /ü > i/ değişmesiyle ortaya çıkmış olan *deli* biçimi, muhtemelen 15. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Fatih ve Bursa nüshalarının yazılış tarihinin belirlenmesinde kullanılabilecek biçimler arasındadır.

delü (Fatih, 123a/2, 3) > *deli* (Fatih, 62b/7)

delü (Bursa, 6a/131) > *deli* (Bursa, 5b/3)

***eyü > eyi* "iyi"**

Eski Anadolu Türkçesinde nadiren (*eḍgü*[300]>) *eygü*[301] ve sık olarak /g/ düşmesiyle oluşmuş *eyü*[302] biçimi kullanılmıştır. Buna karşılık *eyi*, adı geçen dönemde rastlanan bir biçim değildir. Fatih nüshasında 25 yerde *eyü*, 1 yerde *eyi* biçimi tanıklanır (Babacan 2013: 543, 546). *eyi*, müstensihin ağız özelliğini yansıtan düzleşme örneğidir. Zira 15. yüzyıldan önce kullanılması, mümkün görünmemektedir.

---

[299] Berlin nüshasında muhtemelen yıpranma veya farklı bir gerekçeyle zarar gören bazı kısımlar tamir edilerek sonradan ikinci bir el (müstensih) tarafından yeniden yazılmıştır. Yeniden yazılan bu kısımlar, -asıl nüshadan/metinden farklı olarak- Eski Anadolu Türkçesinden sonraki yakın dönemin dil özelliklerini taşımaktadır. Adı geçen bölümde bir örnekte *delidir* biçimi kullanılmışdır (4b/2). Sonradan ikinci bir müstensih tarafından eklenen bölümde yer aldığından çalışmaya dâhil edilmemiştir.

[300] DLT (Ercilasun ve Akkoyunlu 2014: 632).

[301] Flemming 1974: 268; Yavuz 2000: 127.

[302] Karahan 1994: 214, 217, 290; Argunşah 1999: 354-355; Özmen 2001: 27, 67; Köktekin 2007: 246.

eyü (Fatih, 75a/9) > *eyi* (Fatih, 75b/7).

gendü > gendi

Karaman ve Bursa nüshasında sık kullanılan *gendü* biçiminin yanı sıra birer örnekte *gendi* biçimine yer verilmiştir. *gendi*, müstensihlerin ağız özelliklerine bağlı olarak kullanılmış düzleşme örneği olarak değerlendirilebilir. *Tarama Sözlüğü*'ndeki kayıtlar (2009-IV: 2412-2436), *gendi* biçiminin Yunus Emre'nin dilinde veya 14. yüzyılda kullanılamayacağı düşüncesini kuvvetlendirir.

gendü (Karaman, 62b/2) > *gendi* (Karaman, 62b/derkenar)[303]

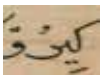
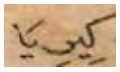
gendü (Bursa, 25a/14) > *gendi* (Bursa, 45b/5).

***girü > giri / geri* "geri; yine, tekrar; sonra"**

Eski Anadolu Türkçesinde *girü* sık kullanılırken düzleşmeye uğramış *giri / geri* biçimlerine rastlanmaz. Muhtemelen 15. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış *giri / geri*; Berlin, Fatih ve Bursa nüshalarında tanıklanır. Çoğunlukla *girü* biçiminin kullanıldığı bu nüshalardan Fatih nüshasında 2 yerde *giri* (Babacan 2013: 560), Bursa nüshasında 1 yerde *geri* (Kuybu 2015: 289) ve Berlin nüshasında da 1 yerde *giri* sözcüğü geçer. Bu biçimler, müstensihlere ait ağız özelliklerinin belirtilen nüshalardaki yansımaları olmalıdır. Bunların, Yunus Emre'nin diliyle ya da 14. yüzyıl Türkçesiyle bir ilgisi olmasa gerektir.

girü (Fatih, 111b/9) > *giri* (Fatih, 127a/3) ~ *giri* (Fatih, 14a/3)

girü (Bursa, 19a/16) > *geriye* (Bursa, 14a/3) "geriye"

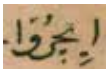
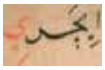
girü  (Berlin, 51a/8) "sonra (çekim edatı)" ~ *girü* (Berlin, 42a/5) "geri, tekrar" > *giriye*  (Berlin, 47a/5) "geriye".

***içerü > içeri* "içeri, içeride; fazla"**

Eski Anadolu Türkçesinde *içerü* yaygın olarak kullanılmaktayken *içeri* biçimi muhtemelen sonraki dönemde başka bir deyişle 15. yüzyılın ikinci yarısında veya sonrasında düzleşmeyle ortaya çıkmıştır. *içeri*, sadece Berlin nüshasında tespit edilmiştir. Nüshada hem *içerü* (5 adet) hem de *içeri* (14 adet) biçimi geçer. Fatih, Karaman ve Bursa nüshalarında yalnız *içerü* biçimi kullanılmıştır. *içeri* sözcüğünü, Yunus Emre'den ziyade müstensihin kullanımı olarak değerlendirmek gerekir. Bu biçimlerin, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmesi gerekir.

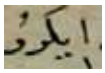
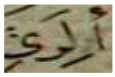
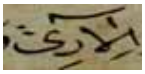
---

[303] Yazmadaki biçim, silik ve küçük olduğu için alınmamıştır. Yazı tarzı sözcüğün geçtiği beytin, sonradan nüshanın müstensihinden farklı olarak ikinci bir el tarafından eklendiğine işaret eder.

içerü (Berlin, 62b/6) ~ *içerü*  (Berlin, 83a/1) > *içeri* (Berlin, 86b/9) ~ *içeri*  (Berlin, 87a/1, 3, 5, 7, 9; 87b/2, 4, 6).

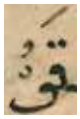
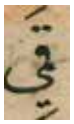
***ilerü* > *ileri* "ileri, önce"**

ilerü, zikredilen dönemde isim, sıfat, çekim edatı ve -çoğunlukla- zarf görevinde kullanılan sözcüklerden biridir (Salan 2020: 150-152). Belirtilen sözcüğün düzleşmeye (*ü* > *ı*) uğramasıyla ortaya çıkan *ileri* biçimine Eski Anadolu Türkçesinde rastlanmaz. Bu bakımdan sadece Fatih nüshasında görülen *ileri* biçimini, müstensihe ait ağız özelliğinin bir yansıması olarak değerlendirmek gerekir.

ilerü  > *ileri*  (Fatih, 127a/8) ~ *ileri*  (Fatih, 18b/11).

***ḳamu* > *ḳamı* "bütün, hep"**

Berlin nüshasında bir örnekte geçen ve diğer nüshalarda tanıklanmayan *ḳamı*, müstensihin ağız özelliğini yansıtan kullanımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Zira mezkûr biçim, ses özelliği bakımından Yunus Emre'nin veya yaşadığı dönemin ürünü olabilecek bir kullanım değildir. Eski Anadolu Türkçesinin ve nüshanın[304] genelinde *ḳamu* sık ve yaygınken *ḳamı* biçiminin 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıktığını düşünmek olası görünmektedir. *Tarama Sözlüğü*'de verilen *ḳamu*'ya ait tanıklarda *ḳamı* biçiminin geçmemesi (2009-IV: 2193-2199), ifade edilen düşünceyi destekler.

ḳamu  (Berlin, 9b/3) "bütün" > *ḳamı*  (Berlin, 80a/8) "hep".

***ḳancaru* > *ḳancarı* "nereye"**

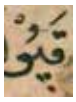
ḳancaru, çalışmaya konu olan dönemde sık olmasa da pek çok eserde rastlanan sözcüklerden biridir (Tarama Sözlüğü 2009-IV: 2204-2207). Sözcüğün düzleşmesiyle ortaya çıkan *ḳancarı* biçimine, 15. yüzyıldan önce rastlanmaz. Bu bakımdan sadece Fatih nüshasında karşılaşılan *ḳancarı*'nın müstensih kullanımı olarak değerlendirilmesinde fayda vardır. Zira bu yapının Yunus Emre'nin dilinde var olduğunu veya 14. yüzyılda ortaya çıktığını kanıtlayabilecek bir veri yoktur. Bununla birlikte bahsedilen dönem, düzlük-yuvarlaklık uyumuna bağlı muhtemel bir düzleşmenin meydana gelebileceği bir dönem değildir. Fatih nüshasında tek örnekte tanıklanmıştır. Yazma nüshada düzleşmenin çeşitli örnekleriyle karşılaşılması ve sözcüğün yazımı, yanlış yazım olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

ḳancaru (Fatih, 110b/8) > *ḳancarı* (Fatih, 134a/2).

[304] Berlin nüshasında 15 yerde *ḳamu* biçimi geçer.

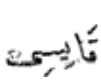
***ḳapu* > *ḳapı* "kapı"**

ḳapu sözcüğünün düzleşmeye uğramış biçimi olan *ḳapı*, çalışmaya konu olan dönemde karşılaşılan bir biçim değildir. Berlin nüshasında 8 yerde *ḳapu* sözcüğü kullanılırken (11b/4, 42a/2, 46a/2 …) tek örnekte *ḳapı* biçimi tercih edilmiştir. Muhtemelen müstensihin ağız özelliğini yansıtan bir kullanımdır. *ḳapu / ḳapı* biçimlerinin, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmesi gerekir.

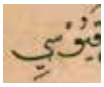
ḳapu  (Berlin, 3b/2) > *ḳapı* (Berlin, 21b/4).

***ḳayu* > *ḳayı* "kaygı, endişe"**

ḳayu, Eski Anadolu Türkçesinde pek çok eserde rastlanan sözcüklerden biridir (Tarama Sözlüğü 2009-IV: 2388-2391). Düzleşmeye uğrayarak *ḳayı* biçimine dönüşmesi, muhtemelen 15. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Dolayısıyla *ḳayı*'nın müstensih kullanımı olduğunu söylemek gerekir. Daha eski olan *ḳayu* biçiminin kullanılmadığı Karaman nüshasında 1 yerde *ḳaygu* ve 7 yerde *ḳayı* tespit edilmiştir (Uysal 2014: 403).

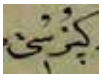
ḳayısı  (Karaman, 78a/10, 92a/6) "kaygısı, endişesi" ~ *ḳayısı* (Karaman, 196b/6, 7, 9, 11; 197a/2)

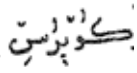
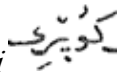
Berlin nüshasında aynı ifadenin daha eski biçimiyle yani *ḳayusı* "kaygısı, endişesi" ve *ḳayum* "kaygım" olarak kaydedildiği görülür. Bu durumda Karaman nüshasındaki *ḳayısı* biçiminin, muhtemelen {+sı} ekinin de etkisiyle sonradan düzleşmeye uğrayarak meydana gelmiş ikincil biçim olduğu düşünülebilir.

ḳayusı  (Berlin, 85b/7); *ḳayum* (Berlin, 6b/7) "kaygım".

***köprü* (< *köprüg*[305]) > *köpri* "köprü"**

Fatih nüshasında 3 yerde *köprü*, 4 yerde *köpri* (Babacan 2013: 644); Karaman nüshasında 1 yerde *köprü*, 4 yerde *köpri* (Uysal 2014: 409) kullanılırken Berlin nüshasında sadece 1 yerde düzleşmeye uğramış *köpri* biçimine rastlanmıştır. Bursa nüshasında ise örneği tespit edilememiştir. *köpri*, müstensihlerin ağız özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkmış bir yapı olmalıdır. Belirtilen biçimler, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmelidir.

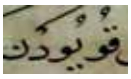
köprüsi  (Fatih, 198b/6) "(Sırat) köprüsü" > *köpri* (Fatih, 208b/6) ~ *köpri* (Fatih, 208b/10) ~ *köprisi* (Berlin, 78a/4)

köprüsin  (Karaman) "köprüsünü" > *köpri*  (Karaman, 152b/3, 4, 5)

[305] DLT (Ercilasun ve Akkoyunlu 2014: 779).

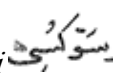
ḳuyu **(<** ***kuḍug***[306]**) >** ***ḳuyı*** **"kuyu"**

Eski Anadolu Türkçesinde genellikle *ḳuyu* kullanılır. *ḳuyı* biçimi ise son ses ünlüsünün düzleşmesiyle ortaya çıkmış olan sonraki bir biçimdir. Müstensihe ait ağız özelliğinin bir yansıması olarak düşünülebilir. *ḳuyı* biçimi sadece Fatih nüshasında tanıklanır. Fatih nüshasında 3 yerde *ḳuyı* ve 1 yerde *ḳuyu* kullanılmıştır. Diğer nüshalarda *ḳuyu* biçimi tercih edilmiştir. Bahsi geçen biçimlerin, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmesi gerekir.

ḳuyudan  (Fatih, 48a/4) > *ḳuyı* (Fatih, 161b/4) ~ *ḳuyı* (Fatih, 31a/7) ~ *ḳuyıda* (Fatih, 118a/1).

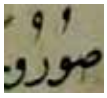
sevgü **>** ***sevgi*** **"sevgi"**

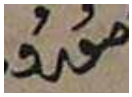
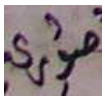
sevgü, Eski Anadolu Türkçesinde çeşitli eserlerde tanıklanabilen ve sık kullanılan sözcüklerden biridir[307]. Adı geçen sözcükteki yuvarlak ünlünün düzleşmesiyle ortaya çıkan *sevgi* biçimi ise Eski Anadolu Türkçesine ait olmayan ikincil bir kullanımdır. Müstensihin ağzına özgü olan bu yapı, muhtemelen 15. yüzyılın sonlarında veya 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış bir biçimdir. Karaman nüshasında 7 yerde *sevgü*, 1 yerde *sevgi* ve 1 yerde de *sevü* biçimi geçer (Uysal 2014: 438).

sevgüsi  (Karaman, 73b/3) > *sevgisi* (Karaman, 187b/7)

ṣoru **>** ***ṣorı*** **"soru"**

ṣoru, Eski Anadolu Türkçesinde çeşitli eserlerde tanıklanabilen sözcüklerdendir. Sonradan son ses ünlüsünün düzleşmesiyle ortaya çıkmış olan *ṣorı* biçimi ise ikincil bir varyanttır. Yunus Emre'den ziyade müstensihin ağız özelliğini yansıtan *ṣorı*, muhtemelen 15. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir biçimdir. Zira erken dönem eserlerinde rastlanmaz. *ṣoru* ve *ṣorı*, Fatih nüshasında ikişer örnekte kullanılırken Bursa nüshasında birer örnekte tanıklanır. Karaman ve Berlin nüshalarında sadece *ṣoru* kullanılmıştır.

ṣoru  (Fatih, 65a/9) > *ṣorı* (Fatih, 110b/6, 172a/4)

ṣoru  (Bursa, 2b/6) > *ṣorı*  (Bursa, 27a/14).

yūnus **>** ***yūnıs*** **"Yunus Emre"**

yūnus sözcüğünün düzleşmeye uğraması neticesinde ortaya çıkmış *yūnıs* biçimi, sadece Berlin nüshasında tek örnekte tanıklanmıştır. Buna karşılık *yūnus* ifadesi oldukça sıktır. Müstensihe

---

[306] DLT (Ercilasun ve Akkoyunlu 2014: 745).

[307] Yüksel 1965: 130, 134, 135, 148; Mermer 1997: 487, 519, 567, 596, 608, 636; Akkuş 2007: 657; Yılmaz vd. 2013: 1070 …

ait ağız özelliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nüshadaki ek ve sözcüklerde görülen farklı düzleşme örnekleri, ifade edilen düşünceyi destekler. *yūnıs*, Yunus Emre'nin veya 14. yüzyılın dil özellikleriyle açıklanabilecek bir kullanım olmasa gerektir.

yūnus (Berlin, 3b/3) > *yūnısı* (Berlin, 6b/3)

2.2.2. Eklerde

Yunus Emre Divanı'nın yer aldığı nüshalarda; Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlülü olan {-Up} zarf-fiil eki, {+lU} ve {+sUz} isimden isim yapım eki, {+U+m} teklik 1. kişi ve {+U+mUz} çokluk 1. kişi iyelik eki ile {-ŋUz} emir kipi 2. çokluk kişi eki nadiren düz ünlülü olarak da kullanılmıştır.

2.2.2.1. {-ıp} zarf-fiil eki

{-ıp} zarf-fiil ekine, Berlin ve -daha seyrek olmak üzere- Fatih nüshasında tesadüf edilmiştir. Berlin nüshasında, hem Yunus Emre'ye hem de Said Emre'ye ait şiirler bulunmaktadır. Her iki şaire ait şiirler adı geçen nüshada aynı müstensihin elinden çıktığı için {-ıp} biçimini, müstensihe ait kullanım olarak değerlendirmek daha olasıdır. Zira mezkûr yapının, Yunus Emre'nin dilinde veya 14. yüzyılda kullanılabilmiş olması mümkün görünmemektedir. Ayrıca örnekleri, yazım hatasıyla açıklamak veya değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Düzleşmelere bağlı olarak ortaya çıkan kullanımlar, Berlin ve Fatih nüshasının 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra istinsah edildiğini gösterir (Merhan 2016: 72).

alıp (Berlin, 65a/8)

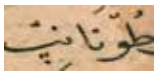
aṣılıp (Berlin, 72b/3)

ayırıp (Berlin, 38b/8)

azıp (Berlin, 28b/7, 95a/9)

bilişip (Fatih, 123b/7)

bitip (Berlin, 88a/8)

ṭonanıp  (Berlin, 98a/5)

bitrişip (Berlin, 88b/3)

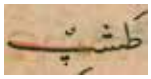
bulıp (Berlin, 98a/8)

degişip (Berlin, 88b/7)

gelip (Berlin, 34a/4)

ḳoyıp (Berlin, 104a/6)

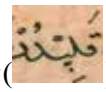
olıp (Berlin, 39a/8)

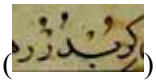
ṭaşıp  (Berlin, 88b/5)

Yapısında {-Up} zarf-fiil eki bulunan {-UpdUr(Ur)} ekinde de düzleşmenin meydana gelebildiği örneklere rastlanmaktadır.

senüŋ ʿışḳuŋ beni benden ***alıpdur*** ( ) (Berlin, 87a/8)

yolda ***ḳalıpdur*** ( ) *ṣaḳın gice vü gündüz ṣayan* (Berlin, 48a/4)

cān göŋül ḥayrān ***ḳalıpdur*** () *maʿşūḳa* (Berlin, 77b/1)

yūnus ***göripdürür*** () *hem āḫir hem evvel* (Fatih, 116b/6)

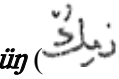
2.2.2.2. İyelik ekleri

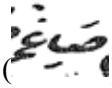
Yunus Emre Divanı'nın yer aldığı bazı nüshalarda nadiren 1. kişi iyelik eklerinin düzleşebildiği çeşitli örneklerle karşılaşılmaktadır.

2.2.2.2.1. {+I+m} teklik 1. kişi iyelik eki

Berlin, Karaman ve Bursa nüshasında {+m} teklik 1. kişi iyelik ekinden önceki bağlantı ünlüsünün de düzleşebildiği örneklere rastlanmaktadır. Müstensihlerin ağız özelliklerine bağlı olarak nüshalara yansımış olmalıdır. Zira Eski Anadolu Türkçesinde teklik 1. kişi iyelik ekinin bağlantı ünlüsü yuvarlaktır.

dāyim anı dėsün ***dilim*** ( ) *göŋlümdedür 'ışḳ odı* (Berlin, 101a/8)[1]

dost ***gözimüŋ*** () *nūrıdur bu göŋlümüŋ sırrıdur* (Karaman, 138a/5)

ol izi ben izledim ***ṣaġım*** () *ṣolum gözledim* (Karaman, 62b/derkenar)[2]

ʿāşıḳ oldum ben il ü şār dün gün ***işimdür*** ( ) *āh u zār* (Bursa, 12b/11)

aṣlım ( ) *ḥaḳdur şek degil mürşiddür ḳurʾān baŋa* (Bursa, 14a/13)

2.2.2.2.2. {+miz} çokluk 1. kişi iyelik eki

Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlülü olan bu ek (Timurtaş 1994: 65; Özkan 2000: 112), Berlin nüshasında da çoğunlukla yuvarlak ünlülüyken tek örnekte düz ünlülü olarak kullanılmıştır. Yunus Emre'nin veya yaşadığı yüzyılın dilinden ziyade müstensihin ağız özelliğini yansıtan geçiş dönemi kullanımı olsa gerektir.

---

[1] Berlin nüshasında sözcüğün daha çok yuvarlak ünlülü biçimi kullanılmıştır: *ṭaşum dervīş içüm boş* ***dilüm*** ( ) *ṭatlu sözüm ḫoş* (Berlin, 18a/5).

[2] Yazı tarzı sözcüğün geçtiği beytin, sonradan nüshanın müstensihinden farklı olarak ikinci bir el tarafından eklendiğine işaret eder.

cümlemiz (Berlin, 52a/3) "hepimiz"

2.2.2.3. {+lI} isimden isim yapım eki

Eski Anadolu Türkçesinin tipik yuvarlak ünlülü eklerinden biridir (Özkan 2000: 119; Gülsevin 2007: 118; Develi 2008: 215; Yelten 2009: 72). *Yunus Emre Divanı*'nın yer aldığı nüshalarda oldukça işlektir ve dönemin diline uygun olarak genellikle yuvarlak ünlülüdür. Ancak Berlin, Fatih, Karaman ve Bursa nüshalarında ekin düz ünlülü biçimleriyle de karşılaşılmaktadır. Muhtemelen müstensihlere ait ağız özelliklerinin bir yansıması olarak nüshalarda yerini almış olmalıdır. Bunlar, {+lU} ekinin düzleşmeyle uyama girmeye başladığını gösteren geçiş döneminin yani 15. yüzyılın ikinci yarısıyla başlayan dönemin göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

***bellü* > *belli* "belli, açık"**

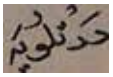
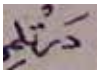
Fatih ve Karaman nüshasında *bellü* sözcüğü sık kullanılırken birer örnekte *belli* biçimine yer verilmiştir (Babacan 2013: 462; Uysal 2014: 332). Bursa ve Berlin nüshasında ise sadece *bellü* biçimine rastlanmıştır. Muhtemelen müstensihlerin ağızlarına özgü düzleşme örneği (*belli*) olarak 15. yüzyılın ikinci yarısında veya sonrasında ortaya çıkmıştır. *Tarama Sözlüğü*'nde sadece *bellü* biçiminin tanıklanmış olması (2009-I: 496-502), ifade edilen düşünceyi teyit etmektedir.

bellü (Fatih, 33a/6) > *belli* (Fatih, 102a/8)

bellü (Karaman, 100a/1) > *belli* (Karaman, 112b/derkenar)

***dertlü* > *dertli* "dertli"**

Sadece Bursa nüshasında tanıklanmış olan *dertli* biçimi, müstensihin ağız özelliğine bağlı olarak ortaya çıkmış bir düzleşme örneği olsa gerektir.

dertlüye  (Bursa, 14b/4) > *dertli mi*  (Bursa, 48a/derkenar)

***dürlü* > *dürli* "çeşitli, türlü; çeşit"**

Eski Anadolu Türkçesinde *dürlü* sık kullanılırken *dürli* biçimine rastlanmaz. Karaman nüshasında 8 yerde *dürlü*, 3 yerde *dürli* ve 3 yerde ikileme olarak *dürlü dürlü* biçimi (Uysal 2014: 362); Bursa nüshasında ise 20 yerde *dürlü* ve 1 yerde *dürli* biçimi (Kuybu 2015: 277, 402) geçer. Sadece Karaman ve Bursa nüshalarında rastlanan *dürli* biçiminin müstensihlere ait ağız özelliklerinin bir yansıması olarak eserlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yunus Emre'nin dilinde veya 14. yüzyılda *dürli* biçiminin kullanılması, olası görünmemektedir. Muhtemelen 15. yüzyılın ikinci yarısı veya 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olsa gerektir. *Tarama Sözlüğü*'nde madde başı olarak yer almayan bu biçimlerin, mezkûr sözlüğe madde başı olarak eklenmesi gerekir.

dürlü (Karaman, 140b/11, 142b/2) > *dürli* (Karaman, 98b/1) ~ *dürli* (Karaman, 100a/3) ~ *dürli* (Karaman, 113b/3)

dürlü (Bursa, 17b/10) > *dürli* (Bursa, 48b/3)

***gizlü > gizli* "gizli"**

Sadece Berlin nüshasında tanıklanabilmiş olan *gizli* biçimi, müstensihin ağız özelliğini yansıtan bir düzleşme örneğidir. Nüshada 3 yerde *gizlü* biçimi kullanılmıştır.

gizlü (Berlin, 63a/1) > *gizli* (Berlin, 75b/9)

***ḫūlu > ḫūlı* "huylu, mizaçlı"**

ḫūlu'daki son ses ünlüsünün düzleşmesiyle ortaya çıkmış olan *ḫulı* biçimi, Fatih nüshasında tek örnekle tanıklanır (Babacan 2013: 596). Sözcük, diğer nüshalarda yuvarlak ünlülüdür.

ḫūlu (Fatih, 175b/9) > *ḫūlı* (Fatih, 73b/8)

ṭatlu > datlı/ṭatlı

Fatih ve Bursa nüshasında *ṭatlu* biçimi 3 yerde geçerken *datlı/ṭatlı* bir yerde tanıklanmıştır. Karaman nüshasında *ṭatlu* ve sonradan ikinci bir el tarafından eklenmiş bir beyitte (58b/derkenar) *ṭatlı* biçimi birer örnekte tanıklanırken Berlin nüshasında sadece *ṭatlu/datlu* biçimine rastlanmıştır. *ṭatlu/datlu/datlı/ṭatlı* sözcüğünün, *Tarama Sözlüğü*'ne madde başı olarak eklenmesi gerekir.

ṭatlu (Fatih, 189b/9) "tatlı" > *datlı* (Fatih, 118b/11) "tatlı"

ṭatludur (Karaman, 86b/6) "tatlı" > *ṭatlı* (Karaman, 58b/derkenar)[3]

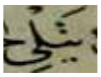
ṭatlu (Bursa, 10a/239) "tatlı, hoş, güzel" > *ṭatlı mıdur* (Bursa, 6b)

ṭatlu (Berlin, 3b/8, 6b/2, 18a/5, 43b/7, 80b/6) "tatlı, hoş" ~ *datlu* (Berlin, 49a/6)

***yatlu > yatlı* "kötü, fena"**

Fatih nüshasında 2 yerde *yatlu*, 1 yerde *yatlı* biçimi kullanılmıştır. Berlin nüshasında geçmeyen sözcük, Karaman ve Bursa nüshasında yuvarlak ünlülüdür. *Tarama Sözlüğü*'nde geçen sözcüğe ait tanıklar da (2009: 4390-4395), *yatlı* biçiminin Yunus Emre'nin diline özgü olmadığını ve 15. yüzyıldan önce kullanılmamış olduğunu doğrular.

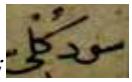
[3] Yazmadaki biçim, silik ve küçük olduğu için alınmamıştır.

yatlu (206a/9) > *yatlı*  (Fatih, 83a/8)

Aşağıdaki sözcükler, Fatih nüshasında birer defa kullanılmıştır ve yukarıda verilen örneklerin aksine belirtilen nüshada bunların yuvarlak ünlülü biçimleri yoktur.

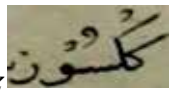
riyālı (Fatih, 115b/4) "ikiyüzlü, riyakâr"

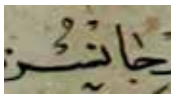
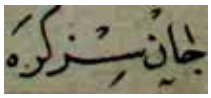
küpeli (Fatih, 105a/2) "küpeli, küpesi olan"

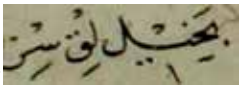
sevdükli  (Fatih, 192a/11) "seven"

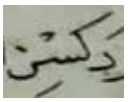
2.2.2.4. {+sIz} isimden isim yapım eki

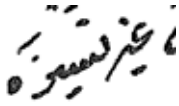
Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlülü {+sUz} biçimi kullanılır (Özkan 2000: 119; Gülsevin 2007: 119; Akar 2018: 112-113). Ancak 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yer yer düzleşmiş örnekleriyle de karşılaşılmaktadır. Fatih ve Karaman nüshalarında tanıklanabilen düz ünlülü {+sIz} biçimi, Yunus Emre ve yaşadığı dönemin diline bağlanabilecek bir kullanım olmamakla birlikte müstensih etkisiyle ortaya çıkmış unsurlardan biri olarak düşünülebilir.

geŋsüz  (Fatih, 188b/3) "gönülsüz, istemeyerek" > *geŋsiz* (Fatih, 117a/6)

cānsuz  (Fatih, 141a/8) "cansız, ruhsuz" > *cānsızlara*  (Fatih, 190a/11) "dostsuzlara"

baḫīllıḳsız  (Fatih, 201a/3) "cömert"

deŋsiz  (Fatih, 139a/4) "ölçüsüz, saygısız"

ġayretsize  (Karaman, 97a/derkenar)[4] "tembele"

2.2.2.5. {-ŋız} emir kipi 2. çokluk kişi eki

Eski Anadolu Türkçesinde emir kipinin 2. çokluk kişi çekimi yuvarlak ünlülüdür (Özkan 2000: 143; Köktekin 2008: 121; Yelten 2009: 302). Ancak Fatih nüshasında müstensihin ağız özelliğinin bir yansıması olarak {-ŋız} biçimi kullanılmıştır. Nüshada düzleşmeye uğramış olan sözcükler, bu durumu teyit etmektedir.

[4] Sözcüğün geçtiği beyit, sonradan nüshanın müstensihinden farklı olarak ikinci bir el tarafından eklenmiş olmalıdır.

ikinci nişānı oldur kim nefsini semirtmeye / zinhār siz andan olmaŋız ( ) *nefsine ḳul olanlara* (Fatih, 163b/10-11)

2.3. Teklik 3. kişi ekinde yuvarlaklaşma (/+(s)I > +(s)U/)

Berlin, Fatih, Karaman ve Bursa nüshalarında teklik 3. kişi iyelik ekinin genellikle düz ünlülü kullanıldığı görülür ancak yuvarlak ünlülü isimlerden sonra yuvarlaklaştığı bir kısım örneklerle de karşılaşılmaktadır. Bunlar müstensihlerin ağız özelliklerinin esere yansımış biçimleri olsa gerektir. Zira teklik 3. kişi iyelik ekinin yuvarlak ünlülü biçimleri, Yunus Emre'nin ve yaşadığı dönemin özelliği olarak düşünülebilecek bir dil kullanımı değildir.

üçini (Berlin, 61a/5) "(onun) üçünü" > *üçüni* (Fatih, 164a/5)

boynını (Fatih, 165a/11) "(nefsin) boynunu" > *boynunı* (Berlin, 57a/7) ~ *boynunı* (Berlin, 33b/4) ~ boynunı (Karaman, 74b/10)

ünini (Karaman, 62b/5) "sesini" > *ününi* (Fatih, 165b/2) ~ *ününi* (Berlin, 57a/7) "(Kur'an) sesini" ~ *ününi* (Berlin, 34a/5) ~ *ününi* (Berlin, 89a/2)

gendüzini (Berlin, 16a/7) "kendisini" > *gendüzüni* (Berlin, 71b/3) ~ *gendüzüni* (Berlin, 72a/3)

yüzüni (Karaman, 146b/11) "yüzünü" ~ *yüzüni* (Fatih, 94b/10) "yüzünü"

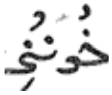
sözüni (Fatih, 188b/6) "(onun) sözünü" ~ sözüni (Karaman, 138a/11) ~ *sözüni* (Karaman, 188a/7)

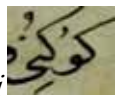
yüzün (Bursa, 48a/2) "yüzüne"

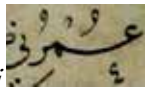
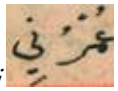
göŋlünde (Bursa, 6b/1) "(aşığın) gönlünde"

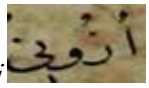
üstün (Karaman, 141b/10) "(göğün) üstünü"

gündüzüni (Karaman, 188b/2) "gündüzünü"

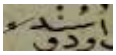
ḫonunı  (Karaman, 100b/1, 174a/11) “yemeğini”

köküni  (Fatih, 82b/5) “kökünü”

ʿömrüni  (Fatih, 68a/2) “ömrünü” ~ *ʿömrüni*  (Berlin, 66a/7)

özüni  (Fatih, 21b/11) “kendisini”

Fatih nüshasından alınan aşağıdaki örnekte {+sı} ekinin {+su} biçimine dönüştüğü görülür. Bu kullanımın 14. yüzyılda ortaya çıkabilmesi, dönemin dili bakımından olası değildir.

o[r]dusunda  (Fatih, 166b/8) “(hakikat) ordusunda”

Genel olarak Eski Anadolu Türkçesinde düzlük-yuvarlaklık uyumunun bulunmadığı bilinmektedir. Ancak dönemin sonlarından itibaren teklik 3. kişi iyelik ekinde seyrek olarak uyuma bağlı yuvarlaklaşmalar görülmektedir. Dolayısıyla nüshalarda yer alan yuvarlaklaşmaların 14. yüzyılda meydana gelmiş olması kabul edilebilir olmaktan uzaktır. 15. yüzyılın ikinci yarısı, 3. kişi iyelik ekindeki yuvarlaklaşmanın görülmeye başladığı dönem olarak düşünülebilir. İfade edilen ses değişmesi, mezkûr nüshaların 15. yüzyılın ikinci yarısından önceye tarihlendirilmesini desteklememektedir. Bu durumda bahsedilen ses değişmesinin, müstensih nüshalarının tarihlendirilebilmesinde önemli bir ölçüt olarak görülebileceği söylenebilir.

3. SONUÇ

Yunus Emre Divanı’nın yer aldığı Fatih, Berlin (/Ritter), Karaman ve Bursa nüshalarının tarihlendirilmesinde kullanılabilecek bir kısım fonetik ölçütlerin ele alındığı bu çalışmayla ortaya çıkan bazı tespit, değerlendirme ve yorumlar maddeler hâlinde şunlardır:

3.1. Fatih, Berlin, Karaman ve Bursa nüshalarının tarihlendirilmesinde; sözcük ve eklerde meydana gelmiş düzlük-yuvarlaklık uyumuna bağlı olan veya olmayan bir kısım düzleşmeler (/U > I/), 3. teklik kişi iyelik ekinde seyrek olarak görülen yuvarlaklaşmalar (*+(s)I* > *+(s)U*) ve *ol* zamiri / sıfatında ortaya çıkan /l/ düşmesi kullanılabilecek başlıca fonetik ölçütler olarak kabul edilebilir. Belirtilen ölçütleri ortaya çıkaran ses değişmesi ya da düşmesine ait örnekler, tablolar[5] halinde şu şekilde gösterilebilir:

DÜZLEŞME (/U > I/)				
SÖZCÜKLERDE	FATİH	BERLİN	KARAMAN	BURSA
Ağı	+	-	-	-

[5] Tablolarda, incelenen her nüsha farklı renkle gösterilmiştir. (+) işareti, belirtilen ses değişmesi ya da düşmesi sonucunda oluşan biçimin nüshada var olduğunu; (-) işareti ise belirtilen ses değişmesi ya da düşmesi sonucunda oluşan biçimin ilgili nüshada bulunmadığını/tespit edilemediğini gösterir. Tabloların hazırlanması gerektiği fikrini veren Hoca’m Prof. Dr. Leylâ Karahan’a teşekkür ederim.

Beri	+	+	+	+
Degil	+	-	-	+
Deli	+	-	-	+
Eyi	+	-	-	-
Gendi	+	-	+	-
giri / geri	+	+	-	+
İçeri	-	+	-	-
İleri	+	-	-	-
ḳamı	-	+	-	-
ḳancarı	+	-	-	-
ḳapı	-	+	-	-
ḳayı	-	-	+	-
Köpri	+	+	+	-
ḳuyı	+	-	-	-
Sevgi	-	-	+	-
ṣorı	+	-	-	+
Yūnıs	-	+	-	-
EKLERDE ({-Ip}, {+lI}, {+sIz}, {+I+m}, {+miz}, {-ŋız})	FATİH	BERLİN	KARAMAN	BURSA
Alıp	-	+	-	-
Ayırıp	-	+	-	-
aṣılıp	-	+	-	-
Azıp	-	+	-	-
Bilişip	+	-	-	-
Bitip	-	+	-	-
Bitrişip	-	+	-	-
Bulıp	-	+	-	-
Değişip	-	+	-	-
Gelip	-	+	-	-
ḳoyıp	-	+	-	-
Olıp	-	+	-	-
ṭaşıp	-	+	-	-
ṭonanıp	-	+	-	-
Belli	+	-	+	-
Dertli	-	-	-	+
Dürli	-	-	+	+
datlı/ṭatlı	+	-	+	+
Gizli	-	+	-	-
ḥūlı	+	-	-	-
Küpeli	+	-	-	-
Riyālı	+	-	-	-

Sevdükli	+	-	-	-
Yatlı	+	-	-	-
Geŋsiz	+	-	-	-
Cansızlara	+	-	-	-
baḥīllıḳsız	+	-	-	-
Deŋsiz	+	-	-	-
Gayretsize	-	-	+	-
aṣlım	-	-	-	+
Dilim	-	+	-	-
Gözimüŋ	-	-	+	-
İşimdür	-	-	-	+
ṣağım	-	-	+	-
Cümlemiz	-	+	-	-
Olmaŋız	+	-	-	-

TEKLİK 3. KİŞİ İYELİK EKİNDE YUVARLAKLAŞMA				
{+(s)I > +(s)U}	FATİH	BERLİN	KARAMAN	BURSA
Boynunı	-	+	+	-
gendüzüni	-	+	-	-
Göŋlünde	-	-	-	+
gündüzüni	-	-	+	-
ḫonunı	-	-	+	-
Köküni	+	-	-	-
o[r]dusunda	+	-	-	-
ʿömrüni	+	+	-	-
Özüni	+	-	-	-
Sözüni	+	-	+	-
Üçüni	+	-	-	-
Ününi	+	+	-	-
Üstün	-	-	+	-
Yüzün	-	-	-	+
Yüzüni	+	-	+	-

SES (/l/)DÜŞMESİ				
/ol > o/	FATİH	BERLİN	KARAMAN	BURSA
O	+	+	+	+

Yapılacak araştırmalarla birlikte tablolarda verilen biçimlerin sayısını artırmak veya ifade edilen ölçütlere yenilerini eklemek mümkündür. Nüshaların tarihlendirilmesinde, fonetik ölçütler belirli fikirlerin oluşmasına kaynaklık edebilmektedir ancak bunların yazım, biçim bilgisi, söz varlığı ile de desteklenmesi gerekir.

3.2. Ölçüt olarak düşünülen fonetik özelliklerden hareketle Fatih, Karaman ve Berlin nüshalarının 15. yüzyılın ikinci yarısıdan önce; Bursa nüshasının ise 16. yüzyıldan önce istinsah edilmesinin mümkün olamayacağı söylenebilir.

3.3. Fatih, Karaman ve Berlin nüshaları; birbirinden farklı müstensih nüshalarından istinsah edilmiş olabilir. Zira her üç nüsha da dil unsurları bakımından çeşitlilik arz eder. Bu durum, tespite muhtaç daha eski müstensih nüshalarının varlığına işaret eder. Ancak her nüshada her şiirin bulunmaması, aynı şiire ait beyit sayılarının veya beyit sıralamasının farklı nüshalarda değişebilmesi ve nüshalar arasında dil özellikleri bakımından oldukça büyük farklılıkların varlığı; şiirlerin sözlü olarak aktarılıp sonradan yazıya geçirilmiş olabileceği ihtimalini de düşünebilmeye imkân verir. Yazılı bir metinden yapılan istinsahların birbirinden çok büyük farklarla ayrılabilmesi rastlanabilecek bir durum olmasa gerektir.

3.4. Fatih nüshası; genellikle 14. yüzyılda yazılmış eserlerde rastlanan {+vanın} teklik 1. kişi eki[6], {-eli} sıfat-fiil eki[7], {+Ø dapa} "+A doğru" çekim edatı[8] gibi morfolojik yapıları bir arada bulundurması bakımından Karaman ve Berlin nüshasından ayrılmakla birlikte bunlara göre daha eski bir nüsha olarak değerlendirilebilir. Ancak mevcut fonetik özellikler, bu üç nüshanın birbirine yakın dönemde istinsah edildiğini gösterir.

3.5. *Yunus Emre Divanı*'nın yer aldığı nüshalarda, müstensihlerin diline (/ağızlarına) özgü yapıların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Dil araştırmacılarının, müstensihlere özgü kullanımlar ile Yunus Emre'nin diline özgü yapıları birbirinden ayırarak değerlendirmeleri ve tespitlerini buna göre yapmaları gerekir. Bu sayede Yunus Emre araştırmalarına ve dönemin diline ait ses bilgisi, biçim bilgisi, söz varlığı gibi alanlara da önemli katkılar sağlanacağı açıktır. Ayrıca bu tarz incelemeler, adı geçen dönemin ağız özellikleri üzerine yapılacak çeşitli araştırmalar için de farklı fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır. Aksi takdirde Eski Anadolu Türkçesine özgü olmayan dil unsurlarının adı geçen döneme veya Yunus Emre'ye mal edilebileceği ve bu durumun eski Oğuz lehçesi üzerine yapılacak dil incelemelerinde yanlış değerlendirme ve sonuçları da beraberinde getireceği unutulmamalıdır.

3.6. Çalışmada ele alınan *aġu / aġı, belli, dürlü / dürli, gizlü / gizli, içerü / içeri, ḳamı, ḳapu / ḳapı, köprü / köpri, ḳuyu / ḳuyı, o, ṭatlu / datlu / datlı / ṭatlı* gibi sözcük ve biçimlerin *Tarama*

---

[6] Ek hakkında bilgi için bk.: Salan 2019a.

[7] *evliyā ṣafā-naẓar ėdeli gündenden berü / ḥāṣıl oldı yūnusa her ne kim olasıdur* (Fatih, 70a/10-11). Ek hakkında geniş bilgi için bk.: Salan 2019b.

[8] *ʿāşıḳlaruŋ göŋli gözi maʿşūḳ* ***dapa*** *gitmiş olur / göŋlüm ile ḳavl itmişem bāşed ki maʿşūḳa irem* (Fatih, 142b/8-9); *cümle ḫalāyıḳ hep bite yer yüzin düpdüz ṭuta / ḥükm eyleye cebbār-ı vaḳt maḥşer* ***dapa*** *hep sürile* (Fatih, 170a/2-3).

Sözlüğü'nde madde başı olarak yer almaması; giderilmesi gereken bir eksikliğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Kaynaklar

AKAR Ali (2018). *Oğuzların Dili - Eski Anadolu Türkçesine Giriş*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

AKKUŞ Muzaffer (2007). *Kemal Ümmî Divânı (İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkıbasım)*, Niğde: Niğde Belediyesi Yayını.

ARGUNŞAH Mustafa (1999). *Muhammed b. Mahmûd-ı Şirvânî Tuhfe-i Murâdî İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BABACAN Vasfi (2013). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya.

DEVELİ Hayati (2008). "Eski Türkiye Türkçesi Ağızlarının Sınıflandırılması", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, III, 3: 212-230.

Dîvân-ı Yûnus (Karaman Nüshası), Millî Kütüphane, No.: A-4764, Ankara.

Dîvân-ı Yûnus Emre, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No.: 3889, İstanbul.

ERCİLASUN Ahmet B. ve Ziyat AKKOYUNLU (2014). *Kâşgarlı Mahmut Dîvânu Lugâti't-Türk Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

FLEMMING Barbara (1974). *Faḫrīs Ḫüsrev ü Šīrīn Eine Türkische Dichtung von 1367*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.

FLEMMING Barbara (1995). "Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 355-362.

GÖLPINARLI Abdülbâki (2010). *Yunus Emre Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*, İstanbul: Derin Yayınları. [Eserin ilk baskısı, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği tarafından 1965 yılında yapılmıştır.]

GÜLSEVİN Gürer (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GÜNAY Umay ve Osman HORATA (2009), *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KARAHAN Leylâ (1994). *Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARAHAN Leylâ (2006). "Eski Anadolu Türkçesinin Kuruluşunda Yazı Dili - Ağız İlişkisi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, I, 1: 1-12.

KAVAKLIÇEŞME KOTAN Hüsna (2015), *Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

KORKMAZ Zeynep (1995). "Eski Anadolu Türkçesinde İmlâ-Fonoloji Bağlantısı Üzerine Notlar", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar Birinci Cilt*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 491-505.

KÖKTEKİN Kâzım (2007). *Yûsuf-ı Meddâh Varka ve Gülşah*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KÖKTEKİN Kâzım (2008). *Eski Anadolu Türkçesi*, Erzurum: Fenomen Yayınları.

KUYBU Ebru (2015). *Yûnus Emre Divanı'nın Bursa Nüshası*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

MAZIOĞLU Hasibe (1995). "Yunus Emre Divanı'nın Yeni Bir Yazma Nüshası", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 345-353.

Mecmûatü'l-Eş'âr, Bursa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, No.: 882, Bursa.

MERHAN Aziz (2016). "14. Yüzyıl Şairi Said Emre ve Şiirleri", *Türk Dilleri Araştırmaları*, XXVI, 1: 67-121.

MERMER, Ahmet, (1997). *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖZKAN Mustafa (2000). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

ÖZMEN Mehmet (2001). *Ahmed-i Dâ'î Divanı (Metin-Gramer-Tıpkı Basım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

SALAN Erkan (2019a). "{+vAnIn} Teklik 1. Kişi Eki Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 66: 281-307.

SALAN Erkan (2019b). "Eski Anadolu Türkçesinde {-AlIdAn (> -AldAn)} ve {-AlIdAn berü (> -AldAn berü)} Zarf-fiil Eklerinin Oluşumu", *Türkbilig*, 37: 61-70.

SALAN Erkan (2020). *Eski Anadolu Türkçesinde Sınırlandırma Yapıları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. oct. 2575 [Yunus Emre ve Said Emre'nin şiirlerinin yer aldığı mecmua], Berlin.

Tarama Sözlüğü I, II, III, IV, V, VI (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TATCI Mustafa (2005). *Yûnus Emre Külliyâtı II Yûnus Emre Divânı Tenkitli Metin*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

TİMURTAŞ Faruk K. (1972). *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: Tercüman -1001 Temel Eser-.

TİMURTAŞ Faruk K. (1994). *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

UYSAL İdris Nebi (2014). *Yunus Emre Divanı (Karaman Nüshası)*, İstanbul: Kesit Yayınları.

YAVUZ Kemal (2000). *Âşık Paşa Garib-nâme I/1*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
YELTEN Muhammet (2009). *Eski Anadolu Türkçesi ve Örnek Metinler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
YILMAZ Emine, DEMİR Nurettin ve Murat KÜÇÜK (2013). *Kısas-ı Enbiya*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
YÜKSEL Sedit (1965). *Mehmed Işk-nâme (İnceleme-Metin)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

TARİHÎ TÜRKİYE TÜRKÇESİNİN DOĞUŞU

The Birth Of Historical Turkish Turkish

Bedri SARICA[1]

'Türklerge Türkāne aytmaḳ kerek'
Ebu'l-gâzi Bahâdır Hân

Özet

Her yazı dilinin oluşumu farklı sebep ve şartlara bağlıdır. Oğuzlar, Maveraünnehr ve Anadolu topraklarına geldikleri zaman henüz bir yazı dili geliştirmemiştir. Muhtemelen kendilerinden daha köklü ve güçlü diğer Türk devletlerinin yazışma yollarını benimsemiş olmalıdır. Oğuzlar Köktürklerin, Hazarların, Karahanlıların ve Gaznelilerin arasında başka topraklara itilmiş bir topluluktu. Oğuzca, Türk dilinin farklı bir lehçesi olarak Kaşgarlı'nın Divânü Lugati't-Türk'ünde zikredilir. Bu bildiride Oğuz Türkçesinin oluşma şartları, yazı dili haline gelişi, Anadolu sahasında eser veren şair ve yazarların Türk dili örgüsü, Türkçenin kullanıldığı sahalar, Farsça ve Arapçanın egemenlik alanları, yörüklük ve oturaklık, Türk, Türkî Türkmen terimleri, olga-bolga sorunu ve Karamanlıoğlu Mehmet'in fermanı gibi birbiriyle iç içe çeşitli konular üzerinde durulacaktır.

***Anahtar sözcükler**: Eski Anadolu Türkçesi, Oğuzlar, Oğuz Türkçesi, Anadolu Selçuklu devleti.*

Abstract

The formation of each written language depends on different reasons and conditions. When the Oghuzs came to Transoxiana and Anatolia, they had not yet developed a written language. Probably, he must have adopted the correspondence ways of other Turkish states, which are more rooted and powerful than themselves. The Oghuzes were a community among the Köktürks, Khazars, Karakhanids and Ghaznavids who were pushed to other lands. Oghuz is mentioned in Kaşgarlı's Divânü Lugati't-Türk as a different dialect of the Turkish language. In this paper, the formation conditions of Oghuz Turkish, its becoming a written language, the Turkish language pattern of poets and writers working in the Anatolian field, the areas where Turkish is used, the areas of dominance of Persian and Arabic, nomadic and settled, Turkish, Turkic Turkmen terms, olga-bolga problem and Karamanlıoğlu Mehmet Various intertwined issues such as the edict of the .

***Key words:** Old Anatolian Turkish, Oghuz, Oghuz Turkish, Anatolian Seljuk state*

'Türkiye' tabiri tarihte hem Mısır'da kurulan Memluk devleti hem de Anadolu Selçuklu devleti için kullanılmıştır. Batılılar, erken zamanlarda Anadolu'da kurulan devleti 'Turchia ' diye haritalandırılırken Mısır'da kurulan devlete 'Devletü't-Türkiyye' (الدولة التركية) de denilmekteydi. Bu bildiride konumuzu teşkil eden 'Tarihî Türkiye Türkçesi' terimiyle büyük ölçüde Anadolu, kısmen Irak, İran, Suriye gibi bugünkü siyasî sınırları içine almış bölgeleri kastediyoruz. Türkolojide 11-15 yy'lar arasında kalan Anadolu sahası, eski Oğuz Türkçesine Eski Anadolu Türkçesi, Eski Türkiye Türkçesi, Tarihi Oğuz Türkçesi gibi adlar verilmiştir. Bilindiği kadarıyla 11, ve 12. yy'lardan Türkçe eser elimize geçmediğinden teknik olarak Oğuz Türkçesi metinlerini 13. yy'dan başlatıyoruz. Anadolu Selçuklu Devletinin (سلجوقیان روم / Selcūkiyân-ı Rūm/السلاجقة الروم / al-Selācika er-Rūm) ardından kurulan beylikler dönemini (Tavâif-i Mulûk) de içine alacak şekilde ve siyasî coğrafyanın Rumeli'ye taşması nedeniyle Faruk Kadri Timurtaş Eski Türkiye Türkçesi tabirini daha uygun görmüştür.

[1] Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü. https://orcid.org/0000-0002-3632-159X

Oğuzların Tarih Sahnesine Çıkışı

Selçuklular Oğuz Türklerindendir. Oğuzların tarih sahnesine ilk çıkışları konusu tartışmalıdır. Bilindiği gibi daha Göktürk yazıtlarında *Tokuz Oguz, On Oguz* terimlerine rastlanmaktadır. Bu dönemde *Oguz* sözcüğünün 'kabile, boy' anlamında kullanıldığı, malum Türk etniği olan *Oğuz* teşekkülünü henüz karşılamadığı kabul edilir (Ercilasun, 2015, s. 15). Bunun tam tersi olarak Göktürk devletinin bir Oğuz devleti sayan bilim adamları da vardır. Bunu da Bilge Kagan'ın 'Dokuz Oğuz kavmi benim kavmimdi'sözü devlet adamlarının sürekli Türk ve Oğuz birliğini sürdürme çabası bu dönem Oğuzlarını Göktürk devletine katma amacını da yansıtmaktadır. 'Tokuz Oguz' dokuz kabilelerinden oluşan birlik, topluluk demektir. Şine Usu yazıtında Sekiz Oguz tabiri yer alır muhtemelen bir kabile bu birlikten ayrılmıştır. Tokuz Oguzlar sonraları Uygur devletinin ana unsuru olmuş hatta Uygur ve Oguz sözcüğü birbiriyle ilişkilendirlmiştir. Hurdazbih, Tokuzgu (Tokuzoğuz) ülkesine geldiğinde burasını en büyük Türk ülkesi olarak görür, ülkenin sınırlarının 'Çin, Tübbet, Harluklar, Kimaklar, Oğuzlar, Cifrler, Becenekler, Türkeşler, Özkeşler, Hıfşahlar ve Hırhizlara kadar olan bir alanı' kaplandığını söyler (Hurdazbih, 2008, s. 39). Buradan Oğuzların Tokuz Oguzlardan ayrı bir Türk topluluğu olduğu düşünülebilir.

Ahmet Bican Ercilasun'a göre İstemi Kağan'dan beri on boy hâlinde var olan ve 635'te sol-sağ olmak üzere iki kola ayrılan On Oklar, Oğuz Türkleri olup 766 yılında Kartukların baskısıyla Sırderya boylarına göçmüş, göç sırasında ve Sırderya boylarında yaşarken 24 boya ulaşmışlardır (Ercilasun, 2004, s. 92).

Batıda Avrupa içlerinde kalmış On Ogur'lar da Oğuz sözcüğünün boy anlamını taşır. Bilinen Oğuzlarla ilgili değildir. Tarihçiler Oğuzların Ötüken havzasından kuzeye göç ettirilen Türkişlerden geldiği düşüncesindedirler (Ercilasun, 2015, s. 17). Ahmet Taşağıl da Oğuzları oluşturan Türk kümesinin Türgişler [yazarın imlası] olduğu düşüncesindedir (Taşağıl, 2015, s. 27). Bu Oğuzlar, nasıl olduysa Aral, Sir Derya bölgesine göç(ürül)müş olup Musevî Hazarlara komşu Oğuz Yabguluğu adıyla siyasî ve askerî bir topluluk haline gelmişlerdir. Bilinen ilk Selçuk beyinin adı Selçuk beyin babası Dakuk'tu. Dakuk muhtemelen Oğuz Yabgu devletinde idarî, siyasî, askerî nüfuza sahip bir beydi. Yabgu kadar olmasa da hatırlı, sözü geçen bu bey, bir zaman yabgu ile anlaşmazlığa düşse de sonradan araları düzelir. Bu sırada oğlu Selçuk dünyaya gelir. Selçuk beylik özelliklileriyle hakanın dikkatini çeker. Onu 'subaşı' yapar. Ancak hakanın karısı Selçuk'un yükselişini, halkın ona itaatini ve iltifatını görünce endişelenir. Selçuk'u ortadan kaldırma hususunda hakana yaptığı uyarı, bir şekilde Selçuk'a duyurulunca Selçuk Bey yakın adamlarıyla Cend'e göçtü (İbnü'-Esir, 1987, s. 361-62). Abu'l-Farac, Mük-name adlı Farsça bir eserden naklen Selçuk beyin babasını gücünden dolayı *Temür Yalıg* 'Demir Yaylı' lakabıyla anılan *Tukak* olarak gösterir. Tukak ölünce oğlu Selçuk'u Hakan sarayına aldı. Selçuk'un rahat ve teklifsiz tavırları Hakanın karısını ürküttü. Selçuk'un ileride sorun çıkaracağı ve tedbir alınması konusunda sözler, Selçuk Beye iletilince Oğuzlar, çobanlık bahanesiyle Turan diyarından İran diyarına hayvanlarıyla göç ettiler.

Ancak yeni geldikleri bu topraklarda İslam dinine geçmeyi de uygun gördüler (Abu'l-Farac, 1945, s. 292-293). Faruk Sümer Oğuz Yabgu devletinin yıkılışını ve Cend'e göç etmelerini Kıpçak akınlarına bağlar (Sümer, 1972, s. 59). Ebu'l-gâzi'de bu durum biraz farklı anlatılmış Dakuk adı zikredilmeden Kınık boyundan Selçuk Bay'ın yönetimindeki Oğuzların çok iller göçerek Sir yakasında Hocend şehrine geldiklerini, çok yıllar burada oturduktan sonra Nur vilayetine gittiklerini, orada yüz yıl oturduktan sonra Ürgenç'e gittiklerini, burada barınamayıp Gazneli yönetimindeki Horasan'a vardıklarını, Selçukluların Merv'i alarak Tuğrul Beyi padişah kıldıklarını bildirir (Ölmez, 1996, s. 205). Galiba bu zaman dilimi Dandanakan savaşı (1040) sonrasını işaret eder.

Oğuzların bir bölümü *Uz* adıyla Karadeniz üzerinden Bizans egemenliğine girmiş, Balkanlara özellikle Makedonya topraklarına yerleştirilmişti. Ancak bu *Uzlan*ın sonraları 1071 Malazgirt savaşında Müslüman Selçuklu soydaşlarının yanında yer aldığını da görüyoruz (Sümer, 1972, s. 58).

Herhalde Türkiye Selçukluları için önemli isim Arslan Yabgu'dur. Onun iki oğlu vardır: Kutalmış ve Resul Tegin. Gaznelilere esir düşen Arslan Yabgu esaret sırasında vefat ederken ve oğlu Kutalmış yıllar sonra Anadolu sınırlarında yeni vatanlarını uç beylerine taksim ediyor olacaktır. Anadolu Selçuklu devleti 1075 yılında Kutalmış oğlu Süleyman tarafından İznik'te kurulur. I. Haçlı Seferinden sonra İznik düşünce Konya başkent olacaktır. 1243 Kösedağ yenilgisiyle Anadolu Selçuklu devleti İlhanlılara bağlanmış 1308'den sonra dağılmıştır.

İslam Uygarlığı ve Oğuzlar ve Rekabet

Oğuzlar, ilk İslam medeniyetine girişte eski gelenek ve göreneklerini beraberlerinde getirmişlerdir. Beylerini taltif için içki dağıtan hükümdarlar, yağma ve toy denilen törenler, yerli Müslümanları şaşırtırken askeri alanda kendilerini çok üstün görmekte, günlük maişetin ve idari maslahatın dönmesinde İranlıları ve dil olarak Arapça ve Farsçayı kullanmayı 'amelî' bir tatbikat olarak değerlendirmekteydiler (Sümer, 1972, s. XI). Yerleşik düzene geçerken yerli halkın dilini bilen elamanları yanlarında tutarken göçebe soydaşlarının desteği azalmış, özellikle Gaznelilerden kalan gulamlardan ordu tutmayı ihmal etmemişler, mağlup ettikleri topluluklardan erken zamanlarda asker devşirmişlerdi. Nizamü'l-mülk farklı milletlerden meydana gelen ordunun rekabet halinde daha iyi hizmet vereceğine inanmıştı (Nizamü'l-mülk, 2009, s. 143-144). Yıkılan veya zayıflayan ülkelerden arta kalan devlet görevlileri Selçukluların yeni dünyadaki rehberleri olacaktır. Bu döngü Selçukluları eski hayat tarzını sürdüren soydaşlarından yavaş yavaş kopardı. Bugün Selçuklular konusunda ulusal kültüre hizmet etmediği yolundaki ithamının *-zaman ve zemine göre-* çok da haklı olmadığı düşünülebilir. Bugünün ihtiyaçları ve terimleriyle geçmişi mahkûm etmek kolay bir yoldur. Ancak Selçukluların yeni topraklarda yerli halkın teveccühünü kazanmak için din dahil yerli halkın örf ve adetlerini de benimseme ihtiyacını Abu'l- Farac söyle anlatır: *'Biz içinde yaşamak istediğimiz bu memleket halkının dinini kabul etmez ve türelerine uymazsak bir kimse bize iltifat etmez ve biz tek başımıza yaşamaya mahkum bir azlık halinde kalırız* (Abu'l-Farac, 1945, s. 295). Şurası bir

gerçek ki Selçuklular pek çok Türk devletinde olduğu gibi ihtiyaç hiyerarşisine göre belli başlı konuları daha önemli görmüştür. Yurt tutmak, bir yere ait olmak, bir yeri olmak ve güvende olmak. Bunların gereklerini, kaderin ittiği bu coğrafyada, yani İran ve Anadolu topraklarında yerine getirmeye çalıştılar. Bunu sağlamanın yolunu daha Samanilerle iş birliği yaptıkları dönemde İran kökenli devlet adamlarını, bilim ve sanat, zanaat erbaplarını yanlarında tutmakta gördüler. Savaş yanında ticaretin önemini çok erken kavradılar. Kervansaraylarla bütün Anadolu ve İran'ı dünyanın en önemli ticaret yoluna çevirdiler. Bunca medenî hamlenin bedeli yolda karşılaştıklarını, beraber geldiği soydaşlarına tercih etmek oldu. İçten içe yönetici konumundaki yabancıların zaman zaman Oğuzlar aleyhine verdikleri kararlar Türkmenler arasında hoşnutsuzluğa, kıskançlığa neden oldu. İlk zamanlar pratik bir gaye ile yapılagelen Farisî muamelat, sonraları kurumsal bir ameliye haline geldi.

Farsçanın Anadolu'daki üstünlüğünden Arapça da nasibini aldı: Erdeşîr-i Esterâbâdî, 800/1397-8'de Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed adına Bezm u Rezm adlı eserini Arapça yazmak ister ancak; '*Rum ülkelerinde yaşayan halkın çoğunun Fars diline meyilli olması ve ona itibar etmesi, o belde sakinlerinin büyük bir kısmının Deri (Fars) dilini konuşup anlaması, fermanların, menşurların, mektupların, muhasebe işlerinin, defterlerin ve diğer hükümlerin tamamının bu dilde kaleme alınması, herkesin aklının Fars nazmı ve nesriyle meşgul olması, bizi Farsça yazmaya yöneltti'* diyerek eserini Farsça kaleme almıştır. Esterabadî Arapçayı Kuran dili olması nedeniyle bütün dillerden üstün, Acem dilini ise birçok yönden zayıf görür (Esterâbâdî, 1990, s. 491).

Farslaşmanın önü alınamadığı gibi İran'da başlayan yabancılaşmanın Anadolu Selçuklularına da bulaştığını görmek, bugünkü Türk düşüncesi açısından üzüntü vericidir. Birçok Türk hanedanı soylarını çok eskilere götürme kaygısındadır, buna dair kitapların ve destanların yazılmasının önünü açar. Yerel ozanlar, şairler ve tarihçiler bu soyu ayrıntılı bir şecereye dayandırmaya çalışır. Ebu'l-gâzi Selçukluların Kınık boyundan geldiği bilgisi yanında 'Efrāsiyābnıŋ nesli'ni de işaret eder (Ölmez, 1996, s. 206). Nizanül'mülk Selçukluların mitolojik atasını Şehname'de de zikredilen Afrasyab'a bağlar (Nizamü'l-mülk, 2009, s. 13). Ne yazık ki Selçukluların/Selçuklu tarihçilerinin, soyu daha ötelere götürmekteki gayretlerine karşılık Türkçeyi geliştirmek hususunda bir çabalarına rastlamıyoruz. Bunda İbn Bibi gibi Türklere yukarıdan bakan Türk, Türkmen, Oğuz sözcüklerini büyük ölçüde olumsuz anlamda değerlendiren bakışın etkili olduğunu söylemek gerekir. Çarıklı, kaba saba, görgüsüz, köylü, bozguncu, yıkıcı gibi anlamlar yüklenen Türk'ü, Türk bile savunamaz hale gelmiştir. Zamanla Selçuklu hanedanları Şehname kahramanlarının adlarını almakta mahzur da görmeyecektir. Atasözleri mecmuası olan bir Oğuz-namede Türk'le ilişkilendirilen sözler de düşündürücüdür:

566- Ereb toyunca yeyir, Türk ölünce yeyir.

1138- Kölenin süfisinden//sofisinden (?), Türkün avamından gorgmag gerek

1275- Oğuz yumundan (baht, uğur, hayır, dua) baymışdır

Şekil 1
https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525060978/f9.item.r=Suppl%C3%A9ment%20turc%201615

1503- Şeherlü agça bulsa, evler yapar; Türk agça bulsa, tavara verer.

1570- Toguz gaftan bir kürk, toguz şerlü bir Türk.

1609- Türk danişmendine 'Tebrik ogı (oku)' desen bucug gile(ağırlık ölçüsü) belgem gusar.

1610- Türk şerlünün (şehirlinin) gulıdır.

1611- Türk ucuz bulduğun murdar sanır.

1612- Türke yüz verme kim, cahanı yığar. (Alizade, 1992)

Devleti kuranlar, Türk olmasına karşılık Türkçe öğrenmek ve Türkçe muamele etmek konusunda çok isteksizdiler. Erken zamanlarda İranlı, Ermeni, Rum, Deylemi gibi bir çok etnik unsurun devlet görevlisi olduğunu biliyoruz. Osmanlı Enderun'undan çıkan devşirme paşalar gibi, Selçuklu ricali de Türkmenlerin hallerini, tavırlarını hatta dillerini hor gördüler. Özellikle İranlı devlet adamları, medenî bir toplum oldukları, Farsçanın üstün bir dil olduğu konularında Türklere yukarıdan bakmada çok da çekingen davranmadılar. Bu bakış tarzının medrese eğitimiyle yozlaşmış mollalara da bulaştığını düşünebiliriz. Aşağıdaki metin Osmanlı döneminde -güya halk edebiyatının hareket alanı olan bir – cönkte geçmekte olup 'bir ironi ile 'öğrenilmiş saygısızlık' örneğidir. Arapçayı fesahat, Farsçayı zarafet, Türkçeyi kabahat olarak gören genel doğu anlayışının diğer dilleri 'necaset' olarak gösterdiğine de dikkat edelim:

Göçebelerin bağlı bulundukları idarelerle ve yerel halkla olan münasebetleri genellikle çekişmeli olmuştur. Göçebe Oğuzlar kimi zaman vergi memurlarına vergi vermek istemezken, kimi zaman da yerel halkın ekinlerine zarar vermekte, bazen de hayvanlarını gasp etmektedir. İdareciler Türk kökenli bile olsa yerleşik şehir hayatının kurallarını umursamayan göçebe soydaşlarıyla zaman zaman karşı karşıya gelmişlerdir. İdarî işlerde mahir gördükleri gayr-ı Türkler saraya bağlılıklarını güçlendirdikçe Selçuklu sultanlarının soydaşlarıyla olan münasebetlerinde gevşemeler meydana gelmiş olmalıdır. Bu konuda Nizamü'l-mülk Melikşah'a *'Sayıları küçümsenemeyecek kadar çok olan Türkmenler her ne kadar bize bezginlik getirmişlerse de devlet üzerinde hatırı sayılır derecede hakları vardır. Nitekim devletin kuruluş aşamasında nice sıkıntılar göğüsleyerek hizmette*

bulunmuşlardır. Dahası hısım akrabadandırlar.' diyerek Oğuzların desteğine muhtaç olduklarını hatırlatır (Nizamü'l-mülk, 2009, s. 147). Ebu'l-gâzi Bahâdır Han'ın dilince *'ḳarıntaş miz' ve 'Türkmenniŋ Ḳınıḳ urugındın miz'* deyip halkın yüreğine su serpmeye çalışsa da' *ilge ve ḫalḳġa fāydası tigmedi'* (Ölmez, 1996, s. 206) sözünden anlaşılacağı üzere Selçukluların, Oğuz taifelerine pek yararları dokunmadıkları, Türkmenlerin sevgisini yitirdikleri anlaşılıyor. İran Selçukluları büyük Oğuz isyanında Melikşah oğlu Sencer'in 1153'te Oğuzlara esir düşmesine engel olamayacaktır (Togan, 1981, s. 194).

Anadolu Sahasında Kültür ve Dil

Özellikle Moğol istilası sonrasında koloniler halinde İranlının Konya, Kayseri Sivas gibi şehirlerde kalabalık bir zümre oluşturduğu, bunların Anadolu'nun medenî gelişmesine önemli katkıları olduğu, devlet kadrolarının büyük ölçüde bunlardan oluştuğu bilinmektedir (Sümer, 1969, s. 6-7). Türklerin önceki Bizans vatandaşlarıyla olan münasebetleri mesafeli olsa da gayrimüslim toplulukların Müslüman Selçuklularla bir sorun yaşamadıkları görülür. Anadolu topraklarında derin bir İslamlaştırma çabası görülürken esnaf loncaları şehrin hem dinî hem ticarî örgütlenmesini Müslümanlar lehine sağlamıştı.

'Bir Selçuklu Türkçesi/ Oğuzcası var mıdır?' sorusuna resmî maslahatların Farsça, bilimsel faaliyetlerin daha çok Arapça görüldüğü bir ülkede nasıl cevap verilebilir? 1466'lı yıllarda yazılmış Atalar Sözü'nde *'Türk iti şehre gelicek Farisice ürer'* sözü (İzbudak, 1936, s. 56) Farsça özentisi hakkında bir fikir verir. Selçukluların duyduğu, bildiği Türkçe hangi Türk lehçesine yakındır? Burada Türk doğanların az buçuk bildiği ama geliştiremediği Türkçe ile Türkmenlerle temas edip öğrenilen Türkçelerin mahiyetini kestirmek zordur. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273) eserlerini büyük ölçüde Farsça yazmış, zaman zaman satır aralarına Türkçe, Arapça, Rumca mısra ve sözcükler serpiştirmiştir:

Tū māh-i Turkī u man gar Turk nīstem,

Dānam man īn ḳadar, ki baturkīst āb ***su***

'Sen bir Türk ay'ısın ve ben her ne kadar Türk değilsem de, Türkçede āb'a ***su*** *dendiğini bilirim* (Mansuroğlu, 1954, s. 216)*.'*

Har ān naḳdī, ki cinsī dīd bāman,

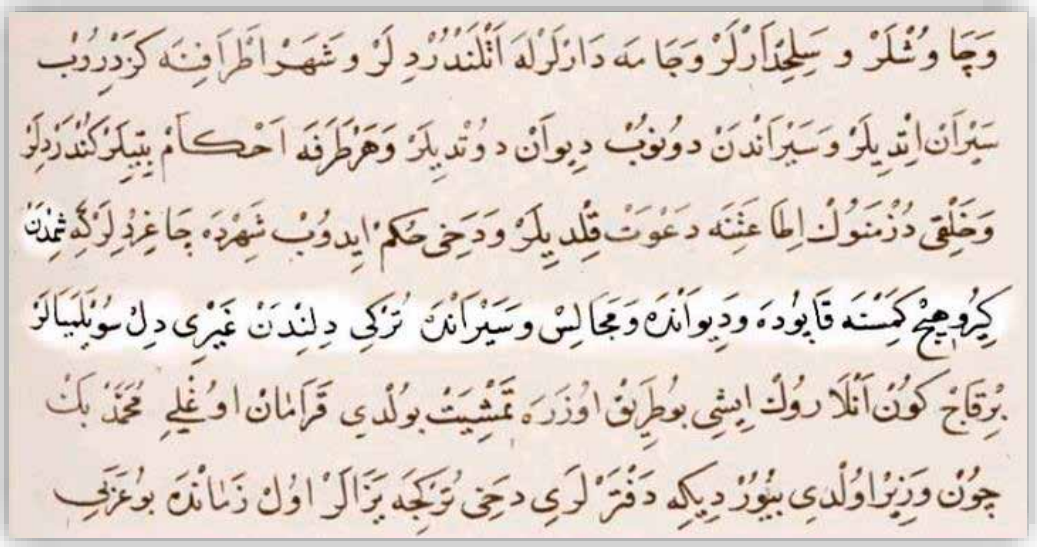
Sitānad u ziman, tā ***çağı bolġay***

'Bende gördüğü her çeşit parayı, kavga ***oluncaya*** *kadar benden alır* (Mansuroğlu, 1954, s. 217)*.'*

Mansuroğlu, Mevlânâ'da bazı eklerin Uygur yazısını hatırlatan ayrı yazımları dikkat çeker, ñ sesi için 'ن' bazen de 'ك' kullanılmasını Çağataycanın aksine olarak İslam yazı etkisine bağlar (Mansuroğlu, 1954, s. 208). Ancak 'bolmak' fiili, '-ġay' gelecek zaman eki, '+ta/+te' bulunma eki biçimi, giçkinen'deki +kine(n) küçültme eki Anadolu yazı diline Doğu Türkçesinden bulaşmış

ögelerken geri kalan diğer örnekler Eski Anadolu Türkçesinin fonetik ve morfolojik esaslarına uygundur.

Anadolu Selçuklu sultanları arasında Türkmencilik düşüncesine yakın olan II. İzzeddin Keykâvus'un emriyle, münşîlerinden İbn Alâ tarafından 642 (1245) yılında, gaziler arasında dolaşan menkıbelerin derlenmesi sonucu *Kıssa-i Melik Dânişmend, Kıssa-i Dânişmend Gazi* veya *Kitâb-ı Melik Dânişmend* adları ile meşhur olmuş konusu ve kahramanı yerli bir kitap tertip edilmiştir (Dânişmendnâme, 1993, s. 477). Ne yazık ki Selçuklu sarayını örmüş kozmopolit çevreler ve



Şekil 2 https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8415013h/f818.item.r=Suplement%20turc%20737.zoom#

zamanın iç ve dış siyasî baskıları, bu tip yerli hamlelere fırsat vermeyecektir.

Farsça hem resmî bir dildi hem de edebiyat büyük ölçüde bu dille yapılıyordu. 11. ve 12. yy Türkçe eserin verilemediği bir çağ olarak değerlendirilir. Bunun sebepleri çoktu: Yeni öğrendikleri ortak İslam edebiyatının kavram, terim ve terminolojisinin Türkçesi yoktu. Rakamlar Arapçaydı. Hayaller, benzetmeler, mazmunlar Farsçaydı. Hesap, kitap, şehre ait her tür bilginin Farsçası ve Arapçası muteberken Türk dili ve kültürüne ait birçok şeyin üstü örtülmüştü. Halbuki bu bölgelere gelen Türklerin tamamı göçebe olmadığı gibi kendilerine ait destanları, şiirleri vardı. En azından sözlü bir edebiyat geleneği capcanlı Anadolu'ya kadar gelebilmişti. Buna rağmen Yazıcıoğlu Ali, Anadolu sultanlarının meclisinde niçin Farsça şiirler söylendiğini şöyle anlatır:

'Her çend ki kendüzi Türkī aṣl ve Oġuz sulṭānlarından-ıdı ammā çün ol vaḳtin daḫı Türkī şiʿir yoġ-ıdı ve ʿAcem iḳlīminden gelmiş ekser evḳāt Pārsī söylerlerdi, Pārsī eydürdi (Bakır, 2008, s. 291-292)*.'*

Divan defterleri, özel mektuplar, Farsça tutuldu. Moğolların eline geçen memlekette 13 Mayıs 1277'de Düzme şehzade Alâeddin Siyavuş Cimri'nin sultan ve Karamanoğlu Mehmed'in vezirliğe gelmesinin ardından (Bibi, 1996, s. 209-210) sabık yönetime tepki olarak defterlerin Türkçe

tutulmasına karar verildi. Yazıcıoğlu Ali, İbni Bibi'den naklen bugün millî anlamlar yüklediğimiz Karamanoğlu Mehmed'i, hiç de iyi anmayacaktır:

'Va ḫalḳı Düzmenüñ iṭāʿatine daʿvet ḳıldılar. Ve daḫı ḥükm idüp şehrde çaġurtdılar ki 'Şimden girü hiç kimesne ḳapuda ve divānda ve mecālis ve seyrānda Türkī dilinden ġayri dil söylemeyeler.' Bir ḳaç gün anlaruñ işi bu ṭarīḳ üzere temsiyyet buldı.

Ḳaramanoġlı Muhammed Beg çün vezīr oldı, buyurdı ki defterleri daḫı Türkçe yazalar. Ol zamānda bu ʿArabī ḥurūf-ile Türkçe yazmaḳ ʿādet olmamışdı. Her yazıcı kendü ḳarīḥasından bir dürlü defter vü tafṣīl yazdılar. Cümle idecekleri vaḳtin başaramadılar. Zīrā Türkīnüñ żabṭı ḳolay degüldür ve ruḳūmı yoḳdur. Nāçār girü Pārsī şerḥ ve ʿArabī ruḳūm yazdılar (Bakır, 2008, s. 710).*'*
Anlaşılan Türkçe yazmayı beceremeyen katipler bir süre sonra eski düzene dönecek, isyancılar idam edilecektir.

Şekil 3 İbniv Bibi'nin Karamanoğlu Mehmet Bey'in Türkçeyi resmî dil ilan ettiğini belirttiği sayfa (Şikarî, 2005, s. 27)

Âşık Paşa Anadolu'da Türkçe düşünen, zamanının en verimli şairidir. Garib-name'sinde eserini Türkçe yazdığını ancak her dilde kural ve kaidelerinin yerli yerinde olmasına karşılık bunların Türkçede henüz bulunmadığını, Türklerin bile Türkçeye ilgi göstermediğini, Garib-nâme ile okuyanların ince manalara erişmesini diler. Toplumların dilleri üzerinden aşağılanmasını, yerilmesini istemez. Türklerin ve İranlıların birbirlerine yoldaş olmalarını bekler. Mana bir dile ait olamaz. Aranırsa her dilde güzel anlamlar bulunabilir. Galiba Âşık Paşa Farsçanın egemen oluğu bir çağda Türkçeye alan açmaya çalışmıştır:

Kamu dilde vârıdı zabt-u usûl
Bunlara düşmüş idi cümle ukûl

Türk diline kimsene bakmaz idi

Türklere her giz gönül akmazidi

Türk dahi bilmez'idi ol dilleri

İnce yolu ol ulu menzilleri

Bu Garibnâme inen geldi dil'e

Kim bu dil ehli dahi ma'ni bile

Türk dilinde ya'ni mana bulalar

Türk ve Tacik cümle yoldaş olalar

Yol içinde birbirini yirmeye

Dile bakub ma'niyi hor görmeye

Ta ki mahrum kalmaya Türkler dahi

Türk dilinde anlayalar ol Hak'ı

..

Ma 'niyi bir dilde sanman siz heman

Cümle diller ânı söyler bi-gümân (Noyan, 1998, s. 421-422)

Mevlana, Ahmed Fakih gibi nispeten entelektüel zevkin temsilcilerin eserleri yanında Dâsitân-ı Ejderhâ, Dâsitân-ı Gögercin, Dâsitân-ı Kesikbaş gibi basit manzum hikayelerin, destanların takipçisi Türk okuyucuları da vardı. Kendisini Ahmed Fakih'in ve Mevlana'nın hizmetkarı/kulu gören Kirdeci Ali, aşağıdaki şiirleri söylendiğinde muhtemelen Mevlana sağ idi.

Dâsitân-ı Kesikbaş 'tan:

Bunı diyen Kirdeci ʿAli durur

Ḳonya'da Mevlānā'nuñ ḳulı durur

Mevlānā Faḳīh Aḥmed ḥürmetine

Sen irgür ḥāżırları murādına (Argunşah, 2002, s. 5-6)

Dâsitân-ı Ejderhâ'daki aşağıdaki beyitler menkıbe ve destan geleneğini seven Türkmenlerin şiir zevkine uygun sayılır:

Ḳopdı bir ezdehā yedi başı var

Degme başında otuz iki dişi var

Degme dişi ṣanki ṣınur ṭaşıdur

Elli deve ezdehānuŋ aşıdur

Elli deve virevüz şol dem yudar

Bulınmazsa ʿālemi oda yaḳar (Sarıca, 2020, s. 1004)

Anadolu Selçukluları döneminde yazılmış kitapların sayısı yaklaşık 230'dur. Bunların 14'ünün yazarı bilinmiyor. 145 eser Farsça, 68 eser Arapça, 15 eser de Türkçe yazılmıştır. Bu dönemde birkaç Ermenice ve Süryanice eser de vardır. (Bayram, 2000, s. 899)

Anadolu sahasında yazılan ilk eser konusu da tartışmalıdır. Danişmentoğulları bölgesinde yazıldığı düşünülen Farsça Keşfü'l-Akabe adlı astronomiye dair kitap, ilk telif eser olarak değerlendirilmiştir (Bayram, 1979, s. 271-290). Hekim Bereket'in yine Tuhfe-i Mübarizî adlı eseri Mikail Bayram'a göre Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe eserdir ve yine Danişmentoğulları sahasında kaleme alınmıştır (Bayram, 2000, s. 899). Ancak eser üzerinde yapılan yeni değerlendirmeler, Kitab-ı Mübarizî'nin 14 yy.da Aydınoğluları sahasında kaleme alındığını ortaya koymaktadır (Merhan, 2011, s. 53-62).

Orta ve yakın doğu milletlerinin Türkleri yanlarında görmek istemeleri, çeşitli destanî ve dinî bilgiler içinde Türkleri de yer vermek stratejik bir uz görüşün gereği olmalıdır. Bu topraklarda yaşayan entelektüel beyinler, Türklerle iş birliğinin kültürel ve dinî alt yapısını erken zamanlarda hazırladılar. İran destanlarında Türkleri Feridun'un, Musevî-Arap kaynaklarında Nuh peygamberin çocuklarından biri saymak muhtemel egemen kültürün muhtemel sancılarını ve ağırlığını hafifletmenin yollarıydı. Öte taraftan yeni gelenlerin de bu konularda itiraz etmeyip karşı tarafın sadakatini güçlendirecek bir amil olarak bu bilgilere ses çıkarmadığı, hatta kabul ettiği de düşünülebilir. Gayrimüslim Oğuz Kağan destanına İslami bir form, norm ve misyon yükleyen yeni anlayış Türklerin askerî ve siyasî gücünü başka hedeflere yönlendirmeyi ve sınırlandırmayı telkin etmiş olmalıdır. 1044 yılında Halife Kaim bin Emrillah, Tuğrul Beyden zapt ettiği memleketlerin ona yetmesi gerektiğini başka Arap emirliklerine dokunmamasını ister. Ancak Tuğrul Bey 'Benim askerlerim pek çoktur ve bu memleketler onlara kafi gelmemektedir' diyecektir (Abu'l-Farac, 1945, s. 302). Tuğrul Bey adım adım İslam dünyasının merkezine yerleşirken dinî otorite sayılan Abbasî halifesinden 'meşru hükümdar', 'Müslümanların sığınağı' ve 'Rüknüddin Sultan Tuğrul Bey' unvanlarını da koparacaktır (Abu'l-Farac, 1945, s. 305).

Muhtemelen dar aile ortamlarında, Oğuz beyleriyle olan münasebetlerde Türkçe konuşan yönetici zümre, diğer alanlardaki işlerini Farsça üzerinden yürütmeyi tercih etmiştir. Ancak saray çevresinin Türkçenin bir yazı dili olarak gelişip zenginleşmesine bir katkısı olmamış görünmektedir. Vaktiyle Celâlüddîn Muhammed Ekber Şâh'in Babürlü ülkesinde yaptığı gibi yerel halkın kültürel kodlarını öne çıkaran hamleler, anne dilinin zamanla başka dillere dönüşmesine hatta unutulmasına neden olacaktır. Hükümran zümrenin fethettiği ülkeleri elde tutmanın yolu olarak yerli halkları memnun etme siyaseti tarihte çok rastlanılan bir hadisedir. Bir örnek olmak üzere Danişmentoğulları döneminde basılan Grekçe sikkeler yerel halkı memnun etmek ve rahatlatmak için başvurulan yollardan birisidir: Aynüddevle İsmail'in (1142-1152) bakır sikkesi TOV

ΜΕΓΑΛΟΥΜΕΛΗΚΙ ΑΜΕΤ ΓΑΖΗ ‘Αῖν ἀλδόυλας, ὁ υἱὸς τοῦ μεγάλου μελήκι 'Αμὴρ Γαζῆ’ (Büyük Melik A[h]met Gazi) olarak okunmuştur (Miynat, 2020, s. 140).

Emir Gazi’nin oğlu ve halefi Melik Muhammed (528-537/1134-1143) için bastırılmış diğer bir sikkede KVPIE / BωHΘH / [A]MHPX ΓAZH / TO TAN (I) / CMAN ‘Κύριε βοῆθη [A]μὴρX Γαζή τὸ Ταν(ι)σμάν’ Efendi Emir’e Yardım Et! X Gazi Danışman (Miynat, 2020, s. 152) yazmaktadır.

Sinop Kalesisinin I. İzzeddin Keykavus tarafından fethi dolayısıyla 1215 yılında dikilen Arapça-Yunanca kitabe (Doğan, 2016, s. 226), yine yerli halkı kazanmak için atılmış bir hamle gibi görünmektedir.

Elbette Doğudan gelen göçlerle Anadolu Türk nüfusunun azınlıktan çoğunluğa geçmesiyle bu gibi komplimanlara gerek kalmayacaktır.

Anadolu Selçuklu devleti Moğol baskısını hissettiği dönemlerde Harezmşahlarla iyi ilişkiler kurmak istemişlerdir. Alaaddin Keykubad Moğol taarruzu konusunda Hazremşahlardan istifade edeceğini düşünerek bazı Doğu vilayetlerini dirlik olarak bu devletten gelen beylere vermişti. Mesela Erzincan’ı Kayır Han’a, Amasya’yı Bilen Han’a, Niğde’yi Bilen Toğu’ya, Larende’yi Küşlü’ye verdi (Sümer, 1969, s. 5). 1237 ‘de Alaaddin Keykubad’ın zehirlenerek öldürülmesinin ardından Harezmlilerin Anadolu’daki siyasî durumu değişmiş, Kayır Han’ın ölümüyle Harezmliler Urfa civarına çekilerek yağma ve soyguna başlamışlar, bir müddet sonra tamamen varlıklarını kaybetmişlerdir (Sümer, 1969, s. 7). Bu arada Harzemşahlıların Doğu Türkçesi konuştuklarını da hatırlayalım.

Moğolların Harzemşahları da önlerine katarak Anadolu’yu işgal harekatı Kösedağ savasından sonra şiddetlenmiş, Selçuklulara acı ve utancı birlikte yaşatmıştır. Selcuklu toprakları Moğolların tayin ettiği valiler tarafından yönetilmiş, bu dönemde Türkçe ve Farsça Moğol dilinin etkisi altına girmiştir. Anadolu ve İran Moğollardan iki yönlü etki altına alınmıştır. Birincisi gerçekten de Moğolca konuşanların bölge dilleri üzerindeki etkisi, ikincisi Moğol toplulukları arasında kalmış Türk kökenlilerin etkisidir.Bu ikinci grup içinde özellikle Uygur Türklerinin Moğol devlet adamları arasında nüfuz sahibi olduğunu görürüz. Çağataycanın erken bir türevi diyebileceğimiz bir Türkçe, Karahanlı, Harezm Türkçesi özelliklerini gösterir. Doğrudan Doğu Türkçesi diyemesek de Doğu Türkçesiyle karışık bazı eserler, Anadolu kültür coğrafyasında tespit edilmiştir. Bunları yalnızca Moğollarla birlikte gelen Kıpçak ve Karluk Türkleriyle ilişkilendirmek zorlama bir tespit olur. Henüz emekleme safhasındaki Oğuzcanın Doğu ile bağını koparmadığı, ‘Müşterek Orta Asya Türkçesi’ denilen yazı geleneğini ister istemez taklit ettiği, yer yer de kendi ağız özelliklerini devreye koyduğu ‘karışık dilli’ eserler, dil tarihimizde ‘olga-bolga’ Türkçesi olarak adlandırılacaktır. Zamanla Doğu etkisinden kurtulan yazıcılar, evvelce Doğu Türkçesi ile yazılmış veya Doğu-Batı Türkçesi ile karışık eserleri

saf ‘fasih Türkçe’ye çevirme ihtiyacı duymuşlardır. Vaktiyle İmam Serahsî’nin Doğu Türkçesiyle yazdığı eser, Anadolu’da Kitab-ı Güzide adıyla Oğuz Türkçesine aktarılmıştır. Belki Anadolu Oğuz Türkçesinin belli standartlarının bu eserde ortaya konulmaya çalışıldığını düşünebiliriz:

> *‘... Gördüm kim mütekaddimler ulusu İmâm Zâhid Ebû Nasr Bin İmâm Zâhid Ebû Nasr Bin Tâhir Bin Muhammede's-Serâhsî (R.A.) bir kitâb cem' eylemiş ki her bir sözi bin cân deger. Ammâ gördüm kimterkibi muhallat ve muhabbat alga-bolga ibaretince yazmışlar. Diledüm kim bu latîf ve şerîf nüshanuñ lutfı ve şerefi dahı artık ola. Ol sakîm ibâretden sarîh ve fasîh ve rûşen Türkçeye döndürdüm kim fâyideler fevt olmaya...’* (Sarıca, 1994, s. 137)

Behcetü'l-Hadâik fî Mev'izati'l-Halâik (Bursa nüshası), Kudûrî Tercümesi, Ali'nin Kıssa-i Yûsuf u, Kitâb-ı Güzîde [karışık dilli nüshası bulunamamıştır], Kitâb-ı Ferâiz, Kitâb-ı Gunya, Süleymaniye Kütüphanesindeki bir Kur'an tercümesi, Mevlânâ'nın Türkçe şiirleri ve Şeyyad Hamza'nın bazı manzumeleri ‘karışık dil’ özellikleri barındırır (Ercilasun, 2004, s. 438).

Anadolu’da kimi eserlerde Oğuz dışı etkiler görünmezken yukarıdaki eserlerde Doğu Türkçesi etkilerinin gözükmesi dil tarihiyle uğraşanlarca farklı değerlendirilmiştir. Bu etkiyi yazarların ilk öğrendikleri yazı dilinin Doğu Türkçesi olması etkili olabilir. Bunu kanıtlamak imkânı olmasa da Yunus Emre gibi 13. yy’da eser vermeye başladığını bildiğimiz bir şairin eserlerinde yalnız Oğuz ağız özelliklerini buluruz. Moğollara tabi olan Anadolu beylerinin bastırdığı paralarda Doğu Türkçesi özelliklerini gördüğümüzü buraya kaydedelim. Timur’a bağlı Karaman beyi II. Mehmed b. Alaaddin Konya, Kayseri, Larende ve Eğirdir’de bastırdığı sikkelerin arka yüzünde ‘Es-Sultan El Azam Timur Han Yarlığından’ ibaresi bulunmaktadır. Bu ibarede geçen ‘yarlığından’ sözcüğündeki ayrılma ekinin Doğu Türkçesi ile verilmiş olması ilginçtir:

ÖN YÜZ	ARKA YÜZ
محمد بن علاالدين خلد ملكه ضرب اكردور	السلطان الاعظم تمور خان يرلغندين
Mehmed Bin Alâeddin Hullide Mülke-hu Durube Eğridir	Es-Sultan El Azam Timur Han Yarlığından

(Çolak, 2019, s. 29, 32, 33, 34,35,36, 37,38,39,40,41,)

Anadolu'da Oğuzcanın yazı dili haline gelmesinde bazı isimlerin öne çıktığını kabul edebiliriz: Mustafa Tatçı'ya göre (1241?-1321?) yıllarında yaşamış Yunus Emre geç fark edilmiş Selçuklu ve Beylikler dönemi şairidir. Şinasi Tekin Yunus Emre'nin 13.yy sonu ile 14. yy'ın ilk yarısında yaşadığını tahmin etmektedir (Tezcan, 2012, s. 101). O, Anadolu sufi şiirini Türkçe dillendirir. Bugün yerli ve yabancı kütüphanelerde en çok yazma eseri bulunan şairlerimizden birisidir. Mecmua ve cönklerde, ilahî-nâmelerde Yunus'tan bir şiire rastlamak mümkündür. Meşhur 'Çıkdım Erik Dalına' şiirinin tefsirleri yapılmış, Adı Yunus veya lakabı Emre, Âşık olan başka şairler Yunus Emre külliyatına katkıda bulunmuşlardır. Herhâlde Anadolu Türklerinin kendi şivelerini en güvenle kullanmış şairi Yunus'tur:

Bu dem yüzüm süre ṭuram her dem ayum yiñi ṭoġar

Her dem bayram durur bañа yayum ḳışum yiñi bahār

…

Ben ayumı yirde gördüm ne isterem gök yüzinde

Benüm yüzüm yirde gerek bañа raḥmet yirden yaġar

…

Sözüm ay gün içün degül sevenlere bir söz yiter

Sevdügüm söylemezisem sevmek derdi beni boġar (Tatçı, 1990, s. 614-615)

Sonuç:

Her yazı dili bir konuşma diline ve varsa örnek alabileceği bir yazı diline dayanır. Türkçe en az 2500 yıllık yazılı dil tecrübesine, yaklaşık 1500 yıllık aralıksız bir yazı dili geçmişine sahiptir. Türkler nispeten yakın coğrafyada yaşarken baskın bir lehçe ile iletişimi sağlarken türlü sebeplerle ana merkezden uzaklaşan Türklerde yazı dili geleneği gevşemiş, çevresel şartlar göz önüne alınarak yeni bir yazı dili edinme yoluna gidilmiştir. Oğuzlar ana merkeze yakın oldukları çağlarda mutlaka ortak bir iletişim kanalını kullanmış olmalıdır. Siyasî ve ekonomik çıkarlar, güvenlik endişeleri arttıkça başka topraklara göç kaçınılmaz olmuş, sancılı ve acılı türlü kültürel evrelerden geçerek yeni bir yazı dili oluşturmaya muvaffak olmuştur. Buna tarihî Türkiye Türkçesi diyoruz. Bu Türkçenin oluşumunda Doğu'dan gelen Türklerin etkileri yer yer hissedilse de zamanla Oğuzca çok büyük bir coğrafyanın ana dilinin ses ve biçim temelini oluşturacaktır.

Kaynakça

ABU'L-FARAC, G. (1945). *Ebu'l Ferec Tarihi* (Cilt I). (Ö. R. Doğrul, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ALİ, Y. (tarih yok). *Selçukname.* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8415013h/f818.item.r=Suplement%20turc%20737.zoom# adresinden alındı

ALİZADE, S. (1992). *Oğuznâme-Emsâl-i Mehmedali.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

ARGUNŞAH, M. (2002). *Kirdeci Ali Kesikbaş Destanı.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAKIR, A. (2008). *Yazıcızāde Ali'nin Selçuk-nâme İsimli Eserinin Edisyon Kritiği.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi ABD (Yayımlamamış Doktora Tezi).

BAYRAM, M. (1979). Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Eser "Kaşf al-'aḳabe". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (Review of the Institute of Islamic Studies), VII*(3-4), 291-307.

BAYRAM, M. (2000). Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Türkçe Eser Meselesi. *Erdem, 12*(36), 899 - 906.
BİBİ, İ. (1996). *El-Evamirü'l-Ala'iyye fil-Umuri'l-Ala'iyye Selçuk-nāme* (Cilt II). (M. Öztürk, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
BİLTEKİN, H. (2013). Kirdeci Ali Ve Dâstân-I 'Ömer Ibni Hattâb Adli Küçük Mesnevisi. *Turkish Studies, 8* (1), 1061-1069.
ÇOLAK, M. (2019). *Kayseri Müzesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Sikkeleri.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD Yaımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
Dânişmendnâme. (1993). A. Y. Ocak içinde, *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, s. 478-480). Türkiye Diyanet Vakfı.
DOĞAN, N. Ş. (2016). Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus Döneminde (1211-1220) Baniler ve İmar Faaliyetleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(24), 219 - 250.
ERCİLASUN, A. B. (2004). *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili tarihi.* Ankara: Akçağ Yayınları.
ERCİLASUN, A. B. (2015). Oğuz Adınını Etimolojisi. T. Gündüz, & M. Cengiz (Dü) içinde, *Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri (5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bildirileri)* (s. 15-20). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
ESTERÂBÂDÎ, A. b.-i. (1990). *Bezm u Rezm.* (M. Öztürk, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
HURDAZBİH, İ. (2008). *Yollar ve Ülkeler Kitabı.* (M. Ağarı, Çev.) İstanbul: Kitabevi.
İbnü'-Esir. (1987). *İslam Tarihi* (Cilt 9). (M. Tulum, Dü., & A. Özaydın, Çev.) İstanbul: Bahar Yayınları.
İZBUDAK, V. (1936). *Atalar Sözü.* İstanbul: Devlet Basımevi.
MANSUROĞLU, M. (1954). Mevlâna Celâleddin Rumî'de Türkçe Beyit ve İbareler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 207-220.
MERHAN, A. (2011). Anadolu'daki İlk Türkçe Eser Üzerine Tartışmalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 59*(2), 53-62.
MİYNAT, A. (2020). Yeni Bulgular Işığında İlk Danişmendli Sikkeleri ve Danişmendli Malatya Melikleri Tarafından Bastırılan Sikkeler. S. Cöhçe, M. Zengin, & R. Özman (Dü) içinde, *Uluslararası Malatya'nın Fethi ve Danişmendliler Sempozyumu Bildiriler* (s. 138-162). Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.
Nizamü'l-mülk. (2009). *Siyasetname.* (M. T. Ayar, Çev.) Ankara: Türkiye İşbankası Yayınları.
NOYAN, B. (1998). *Âşık Paşa-yı Veli -Garib-nâme.* Ankara: Ardıç Yayınları.
ÖLMEZ, Z. K. (1996). *Ebulgazi Bahadır Han: Şecere-i Terakime.* Ankara: Simurg Yayınları.
SARICA, B. (1994). Olga-Bolga Sorunu ve Yeni bir Kitab-ı Güzide Nüshası Üzerine. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, 1*(1), 131-147.
SARICA, B. (2020). Dâsitân-ı Ejderhânın Paris Nüshası Üzerine. M. Aydın, & S. İnan (Dü) içinde, *Dr. Kemal Daşçıoğlu'na Vefa Kitabı* (s. 1001-1018). Ankara: Pegem Akademi.
SÜMER, F. (1969). Anadolu'da Moğollar. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*(1), 1-149.
SÜMER, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri- Boy Teşkilatı-Destanları* (II. b.). Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF yayınları.
Şikarî. (2005). *Karamannâme.* (M. Sözen, & N. Sakaoğlu, Çev.) İstanbul: Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yayınları.
TAŞAĞIL, A. (2015). Oğuzların Tarih Sahnesine Çıkışı Hakkında. T. Gündüz, & M. Cengiz (Dü) içinde, *Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri (5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bildirileri)* (s. 21-30). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
TATÇI, M. (1990). *Yunus Emre Divanı (İnceleme-Metin).* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü (Yayımlanmış) Doltora tezi.
TEZCAN, S. (2012). Eski Anadolu Tıikçesi ve Yunus EmreŞiirlerinin Dili Üzerine. A. Y. Ocak (Dü.) içinde, *Yunus Emre* (s. 97-142). Ankara: Kültür Bakanlığı.
TOGAN, Z. V. (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş* (3. b.). İstanbul: Enderun.

YUNUS EMRE TÜRKMEN OKULLARINDA

Berdi SARIYEV[1]

Özet

Çalışmada Türkmenistan'ın Türkmence ve Rusça eğitim verilen orta okullarında Yunus Emre ve onun şiirlerinin öğrenimiyle ilgili bilgiler ele alınmaktadır. İlk önce Türkmenistan Millî Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanan ve Türkmence ve Rusça eğitim verilen orta okullar için hazırlanmış olan Türkmen edebiyatı ders programını detaylı inceledik. İncelemenin sonucunda Yunus Emre ve onun şiirleri hakkındaki bilgilerin Türkmen Edebiyatı Tarihi başlığı altında 8 sınıfta öğretildiğini tespit ettik. Bu programda Türkmen Edebiyatının Tarihine toplam kaç saat verildiğini öğrendik. Söz konusu Programa göre Türkmen Edebiyatı Tarihinin dört bölüme bölünerek öğretildiğini kaydettik: 1.Eski Türkmen Edebiyatı; 2.VII-IX Asır Türkmen Edebiyatı; 3.X-XVI Asır Türkmen Edebiyatı; 4.XVII-XX Asır Türkmen Edebiyatı.

Yunus Emre hakkında ilk bilgiler 2 saat ayrılan üçüncü bölümde verilmeye başlar. Sonra Yunus Emre için özel olarak 2 saat verilir. Programa göre Yunus Emre'nin hayatı ve eserleri, sonra Yunus Emre ile Mevlâna (Celalettin Rumi) karşılaştırılarak ortak yönleri hakkında öğrencilere bilgi verilir. Bununla birlikte öğrencilere şairin toplam dokuz şiiri öğretilir. Ayrıca öğrenciler Yunus Emre'nin edebiyat tarihindeki yeriyle ilgili de bilgi alırlar. Bundan başka da Yunus Emre'nin iki tane şiirinin öğrenciler tarafından ezbere bilmeleri ders dışı ödev olarak verilir. Tebliğimizde bunlar hakkında detaylı bilgiler verilecektir.

[1] Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi. berdisariyev@gmail.com

KIRIM TATAR TÜRKÇESİNDEKİ SES OLAYLARINA ARTZAMANLI BAKIŞ

Diachronic Account Of The Phonetic Phenomena In Crimean Tatar Language

Nariie SEİDAMETOVA[1]

Özet

Her dilin bünyesinde kullanıldıkça ve geliştikçe bir takım ses olayları (ses düşmesi, ses türemesi, ses değişmesi, ses benzeşmesi vs.) oluşur. Dünyanın diğer dillerinin olduğu gibi Kırım Tatar Türkçesinin de geçmişten günümüze kendine has sesleri, ses yapısı ve özellikle de içinde barındırdığı çeşitli ses olaylarıyla dikkat çekmektedir. Ses olaylarındaki sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyabilmek için, sık sık tarihî fonoloji üzerinde durulmalıdır. Ses olayları, tarihî olarak incelenmeli ve mutlaka ses olayının ilk ortaya çıkış dönemi belirtilmelidir. Bu soy çalışmaların yapılması Kırım Tatar Türkçesinin seslerle ilgili kurallarının tespit edilmesini sağlayacaktır.

Şu ana kadar Kırım Tatar Türkçesi ders kitaplarında ve bilimsel çalışmalarda ses olayları genelde yüzeysel bilgilerle ve eş zamanlı-art zamanlı oluşları dikkate alınmadan aktarılmaktadır. Çalışmamızda Kırım Tatar Türkçesindeki ses olaylarının oluşum aşamaları ve sebepleri ele alınmaktadır. Çağdaş Kırım Tatar Türkçesinin fonetik özellikleri Tarihî Türk Lehçeleri ile karşılaştırılmakta, ortak ve farklı yönleri ortaya konulmaya, Kırım Tatar Türkçesindeki ses hadiselerini mümkün olduğunca Tarihi Türk Lehçeleri temelinde tespit etmeye çalışılmaktadır. Kırım Tatar Türkçesi, Tarihî Türk Lehçelerinin devamı olmakla birlikte, onu ayırdığı hususlar da göze çarpmaktadır. Bu özelliklerin bir kısmının dilin doğal gelişim süreci içinde Tarihî Türk Lehçelerinde meydana gelen bazı ses değişmelerinin Kırım Tatar Türkçesinde daha ileri aşamaya varmasından, bir kısmının ise Eski Türkçe dönemi ses hadiselerinin devam etmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Anahtar kelimeler: *Kırım Tatar Türkçesi, Tarihî Türk lehçeleri, tarihî-karşılaştırmalı ses bilgisi, fonetik olaylar, fonetik.*

Abstract

As it is used and developed within the structure of each language, a number of phonetic phenomena (sound drop, sound derivation, sound change etc.) occur. Like the other languages of the world, Crimean Tatar language draws attention with its unique sounds, sound structure and especially the various phonetic phenomena it contains. In order to reveal the cause-effect relationship in phonetic phenomena, historical phonology should be emphasized frequently. Phonetic phenomena should be examined historically and the first appearance period of the phonetic phenomena should be indicated. Carrying out these genealogical studies will enable to determine the rules of the Crimean Tatar language at the phoneme level.

Until now, in the Crimean Tatar Turkish textbooks and scientific studies, phonetic phenomena are generally conveyed with superficial information and without taking into account their synchronous-diachronic nature. In our study, the formation stages and causes of sound changes in Crimean Tatar language are discussed. The phonetic features of the Modern Crimean Tatar Turkish are compared with the Historical Turkic Languages, their common and different aspects are revealed, and the sound changes in the Crimean Tatar are tried to be determined on the basis of the Historical Turkic languages as much as possible. Although the Crimean Tatar language is the continuation of the Historical Turkic languages, the points that distinguish it are also attracting attention. We think that some of these features are due to the fact that some of the phonetic changes that occurred in the Historical Turkish languages in the natural development process of the language have reached a further stage in the Crimean Tatar, and some of them are due to the continuation of the sound phenomena of the Old Turkic period.

Key words: *Crimean Tatar language, Historical Turkish languages, historical-comparative phonetics, phonetic phenomena, phonetics.*

Kırım Tatarları millet olarak Kırımda şekillenmişler ve Kırımda ta kadimi zamanlardan beri yaşamakta olan çeşit halkların nesilleridir. Kırımda türlü tarihi dönemlerde yaşayan ve Kırım

[1] İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi arslanqiz@yahoo.com ORCID 0000-0002-1302-6627

Tatarların şekillenmesinde yer alan esas etnik gruplar bunlardır: Kimmerler (XII-IX yy. m.e. – VII y. m.e.), Tavrlar, İskitler (VI – V yy. m.e.), Sarmatlar, Alanlar, Bulgarlar, Yunanlar, Gotlar (III – IV yy.), Hunlar (IVy.), Hazarlar (VII – IX yy.), Oğuzlar, Peçenekler (IX – IX yy.), Polovetsler (Kumanlar) (XI y.), Cenevizliler, Çerkesler, Selçuk Türkleri (Vozgrin 1992; Memetov 1993).

Kırım Tatar Türkçesi Kıpçak-Oğuz grubuna ait bir dildir. Şunun için de Kırım Tatar ve Oğuz grubu dillerinin gramer yapısında ortak çizgiler çoktur. Aynı zamanda Kırım Tatarcasının Kıpçak dillerine yakın olduğu onun birçok özelliklerini oluşturuyor. Kırım Tatar dili tarihî gelişimi sürecinde birçok yüzyıl devamında Altın Ordu (Kıpçak) kültürel ortamında, sonra ise 300. yıldan çok Osmanlı İmparatorluğun (Oğuz) kültürel ortamında bulunduğu için çok özel bir yazı dili şekillenmiştir. Diğer taraftan, Kırım Tatar dilinin ağızları, özellikle güney ağızları, ses ve gramer yapılarıyla Türkiye Türkçesine benziyor. Kırım Tatarcaya Oğuzcanın etkisinin öğrenimi şu dilin özelliklerini daha iyi anlamak için, dillerin tarihî gelişimi sürecinde biri diğerine etkisini öğrenmek için önemlidir.

Türklerin en eski ve en kalabalık kavimlerinden olan Kıpçaklar ile Oğuzların eski yurtlarındaki komşuluklarını, M.S. ikinci binde Karadeniz merkez olmak üzere sürdürdüğü görülüyor. Bölge tarihindeki bu yerleşime bağlı doğal dil oluşmuştu. Ancak bu dil oluşumu kopuk tarzda meydana gelmemiştir. Karadeniz'in güney ve batı sahilindeki Türk ağızları üzerinde Kıpçak etkisi; kuzey ve doğu sahilinde yaygın Kıpçak ağızları üzerinde de Oğuz etkisi görülmektedir. Dolayısıyla Karadeniz çevresi, Genel Türk dilinin Oğuz ve Kıpçak lehçelerinin kesiştiği ve ortak topluluklar oluşturduğu geniş bir bölgesidir (Öner 2010: 273).

Türk dillerini tasnif edenler, Kırım Tatar Türkçesini etnik olarak "Kıpçak", coğrafi olarak "kuzey-batı" grubunda gösterir. Ses özelliklerini esas alan A.N. Samoyloviç Kırım Tatarcayı "tav" grubu olarak verir (1.*toğuz*, 2. *ayaq*, 3. *bol- / bul-*, 4. *tav*, 5. *sarı,* 6. *qalğan*) (Eren 1983: 75-76). Birçok tasnifler doğrultusunda Kırım Tatarcası 1) çöl (kuzey, noğayca) – KT kuzey; 2) orta yolak (orta, Bahçesaray) – KT orta ve 3) yalıboyu (güney, Karadeniz'in güney sahili) – KT güney[2] gibi üç ana lehçe çerçevesinde incelenmektedir. Güney sahil ağzında Oğuzca özellikleri yaygındır, hem de bu ağız Osmanlıca Türkçesine yakındır. Kırım Tatar Türkçesinin kuzey ağzı ise Kıpçak-Noğay dillerine yakındır. N.A. Baskakov'un tasnifine göre Kırım Tatar lehçesi eski polovets (kuman), Karaçay-Balqar, Kumuk ve Karay dilleriyle birlikte Türk dillerinin Batı Hunnu dalı Kıpçak diller grubunun Kıpçak-polovets (Kıpçak-Oğuz) diller alt grubunda gösterilir (Baskakov 1969: 281). Kıpçak-polovets alt grubuna has çizgiler, esasen fonetik karakterdeki hususiyetler, bunlardır: a) Kıpçak-Nogay dillerine has olan [*s*] (s) yerine [*ʃ*] (ş) sesinin kullanılması: meselâ, *tas* yerine *taş* , ve frikatif [*ʃ*] (ş) yerine affrikatif [*ʧ*] (*ç*) sesinin kullanılması: meselâ, *qaş-* yerine *qaç-* (amma polovets ve Karay dillerinin bazı bir lehçeleri için bazı bir Kıpçak-Nogay çizgileri de has: yani [*s*] (s) yerine [*ʃ*] (ş) ve frikatif [*ʃ*] (ş) yerine affrikatif [*ʧ*] (*ç*); b) söz başında başka Kıpçak altgruplardaki [*ʤ*]/ [*ʒ*]

[2] 1) KT kuzey – çöl ağzı (kuzey, noğayca); 2) KT 2 – orta yolak ağzı (orta, Bahçesaray) ve 3) KT güney – yalıboyu ağzı (güney, Karadenizin güney sahili).

(c/j) yerine ekseriyetle [j] sesinin kullanılması, meselâ *col* yerine *yol* ve başk. Bundan da başka, Kırım Tatar Türkçesi için *ağ>aw, eg>iy, ög>üy* degişmesi hastır, meselâ: *tağ* > *taw* «dağ», *teg-* > *tiy-* «değmek», *ögren-* > *üyren-* «öğrenmek», ve aynı zamanda Oğuz ağızlarında şu ses birleşmelerinin saklanıp kalması: *dağ, ağız* ve başk. hastır; Kıpçak ağızlaında *ğan /gen* ekleri terkibinde *[g /ğ* ünsüz sesinin korunması ve Oğuz ağızlarında ise düşmesi: *kelgen/gelen*, *alğan/alan* ve başk.; Kıpçak ağızlarında söz başında ekseriyetle tonsuz *t,k* seslerinin kullanılması ve Oğuz ağızlarında ise tonlu *[d], [g]* ünsüzlerin kullanılması: *tıñla / diñle, köz /göz, köl/göl, tiş/ diş* ve başk.; söz başında çoğunlukla *[b* sesinin kullanılması: *biñ, boyun, boynuz, burun*; çöl (kuzey) ağzının bazı dar ağızları için kelime başında *[m]* sesinin kullanılması hastır: *miñ, moyun, muyuz, mırın.* Kıpçak-polovets dilleri kelime varlığıyla da ayırılmaktalar, meselâ, Kıpçak ve Oğuz sözcuklerin parallel kullanılması: *el / qol, alın / mañlay, baqmaq / qaramaq*.

Kıpçak lehçelerin Oğuzca ile münasebetleri farklıdır. Burada oldukça belirgin bir şekilde ortaya koyduğu diyalekt üstü karakterleri görüldüğünü dile getirir. Tenişev, bu kadar örneğin dahi bunun gibi bir dilin oluşumunun, birkaç diyalektin (veya boy diyalektlerinin) bir araya gelmesi ile meydana gelebileceğini açıklar. Genel olarak o, Türk runik yazıtlarının dilini, esas olarak eski Türk koyne dili, Türk dillerinin tarihinde ilk edebî dil olarak vurgular (Tenişev 2005: 79).

Mahmud Kaşgarlının *Divan-i Luğat-it Türk* sözlüğünde de Oğuz ve Karluk, Kıpçak şekilleri yan yana kullanıldığını görüyoruz: *eyle* (Oğuz) – *andağ* (Çığıl), *etti* (Oğuz) – *kıldı* (Karluk, Kıpçak), *köpkök* (Karluk, Kıpçak) – *kömkök* (Oğuz) (Divan –i Lugat-it Türk, C. I: 113, 118, 171, 328).

'*Codex Cumanicus*' sözlüğünde hem Kıpçak hem Oğuz kelime şekilleri paralel olarak kullanıldığını göriyoruz: *taw* 'dağ', *tuw-* 'doğ-', *buwun* 'boğum', *avuz 'ağız', ovul 'oğul'*– Kıpçak şekilleri, *tağ* 'dağ', *tuğ-//toğ-* 'doğ-', *boğun* 'boğun' *ağız oğul* kelimeleri Oğuz şekilleridir. *Sığır, qoy, it, börü, qoyan, qol* gibi kelemeler Kıpçak kelimeleri ise, *inek, toňuz, el* kelimelri Oğuz dillerine hastır. Bu şekiller bugünki Kırım Tatar dilinin ağızlarında da kullanılmaktadır.

Ağızlara gelince, onlar gerek fonetik ve morfolojik yapıları itibariyle gerekse de taşıdıkları söz varlığı (leksikoloji) yönünden dilin en önemli kültür hazinelerinden biridir. Ses, yapı ve kelime bakımından hem Kıpçak hem Oğuz Türkçesine dayanan Kırım Tatar Türkçesi ağızlarında eskicil (arkaik) izleri görmek mümkündür. Kırım Tatar Türkçesinin özellikle tarihî problemlerinin çözümünde genellikle ağızlardaki ses, yapı ve anlam denkliklerine başvururken bu eskicil özelliklerden yararlanmalıyız. Çünkü zengin bu söz varlıkları, dilin gelişim ve değişim seyrinin yakından takip edilebilmesinden, kelime türlerinin yoğunluk kazandığı anlam alanlarına bakılarak milletin sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik yaşantısındaki tercihlerine kadar birçok noktanın kolaylıkla aydınlatılmasına katkıda bulunacak en önemli dil göstergeleridir.

Bu yönleriyle ağızlar, geçmişten günümüze dilde ne gibi değişimlerin olduğunu bizlere göstermiş olurlar. Eskicillik, "Türk dilindeki ses ve yapı özellikleriyle sözlüksel biçimlerin Eski Türkçeyle karşılaştırıldığında diğer Türk lehçe ve şivelerinde bulunmaması ve Eski Türkçeye benzer

biçimde bu ağızda yaşamasıdır" (Ölmez 2003: 136). Bir diğer tanımla eskicil, "dil kullanımında eskiye bağlılık, artık kullanımdan düşmüş eski kelimeleri veya kelimelerin eski biçimlerini kullanmaktır" (Karaağaç 2013: 372). Ya da bir dilin eski dönemlerinde olmakla birlikte sonraki dönemlerinde pek görülmeyen, kullanımdan düşmüş kelimelerin ifadesi için kullanılan (İlhan 2014: 187) bir terimdir. Kırım Tatar Türkçesi ağızlarında arkaik unsurdan/unsurlardan bahsedilebilmesi için muhakkak bir karşılaştırma yapılması gerekir. Bu karşılaştırma ya eş zamanlı (senkronik) olarak o dönemdeki bir başka diyalekt ile ya da art zamanlı (diyakronik) olarak söz konusu diyalektin eski dönemi ile yapılabilir (Gülsevin 2015: 3).

Fonetik veriler. Ağızları, yazı dilinden ayıran en önemli husus fonetik farklılıklardır. Yazılı metinlerle standartlaştırılmayan ve genellikle okur-yazar çevrelerinden uzak kişilerin dili olan ağızlarda çok sayıda ses olaylarına rastlanır. Bu nedenle dilin artzamanlı ve eşzamanlı birçok ses özelliği ağız metinlerinde görülebilmektedir. Ağızlarda, yazı dilinde kullanımdan düşmüş, başka seslerle yer değiştirmiş veya eskicil (arkaik) ses unsurları gibi pek çok fonetik olaya rastlanmaktadır. Bu bakımdan, karşılaştırmalı ses bilgisi çalışmalarında ağız metinleri temel başvuru kaynaklarıdır.

Temasta bulunan dillerin ve ağızların artikulasyon bazaları durgun değildir. Bu durumda fonetik birimlerin bir çok varyantları aynı zamanda kullanılır veya sesin orta bir fonetik tipi oluşuyor. Artikulasyon bazanın değişmeleri sonucunda ses düşmeleri fonemlerin farklayıcı özelliklerin değişmeleri, benzeşme, benzeşmezlik olayları yüzeye çıkıyor. Fonetik kurallar sık sık bozuluyor ve böylece yeni değişmeler için yol açılıyor. Diğer taraftan da ağızların karışması sonucunda temasta bulunan ağızların bir baskısı daha güçlü olursa, tipik olmayan, hibrid varyantlar peyda olması mumkün.

Ana ilkeler bunlardır:

- Fonetik değişimin yayıldığı bölge ve tarihi dönemi onun peyda olmasının sebeplerini ve yayılma mekanizmleri için bir anahtar veriyor ve sosyolingvistik durum hakkında bilgi veriyor.
- Belirli bir bölgede diakronik fonetik olayların özellikleri ve yoğunluğu bulundukları fonolojik sistemlerin kuruluşuna bağlıdır.
- Fonetik olayların bölgesel tahlili diakronık tahlilin gerekli aşamasıdır.
- Diakronik fonetik olayların bölgesel ilişkileri dilbilimsel tahlilin her aşamasında incelenmesi gerektir.
- Bir de bir dilin tarihinde sayısız fonetik değişmelerin döneminden önce yoğun dil temasları dönemi oluyor, diye düşünülebilir.

Ünlüler

1) [*e*] – [*i*] ünlülerin ilk hecede nöbetleşmesi: KT ***e****ki* – KT güney: ***i****ki* , KT ***e****şitmek* – KT güney ***i****şitmek*, KT ***e****nmek* – KT güney *inmek* vb. Bu ses olayı ana Türkçenin geniş **ä* ünlüsünün daralmasi ile bağlıdır (Sçerbak 1970: 24; Serebrennikov 1979: 14-16). Kırım Tatar dilinin orta

ağzında geniş *ä daralıp [*e*]ye dönüştü, güney ağzında ise daha da daralıp [*i*]ye dönüştüğü rastlanır. Türkiye Türkçesinde de aynı örneklerde [*i*] ünlüsü gelir.

El – i:l Anlam ayırt edici [**e**] ünlüsü: Ünlü ses birimin nitelik karşıtlığı (farklı çıkaklarda oluşması) ile açık [**e**] **([ä])** ve kapalı ([**é**]) fonemiktir (Eker 2007: 33); ***ül(ig)*** **'el'** ve ***el*** **[él] 'il, devlet, ülke, memleket, halk'** (Tekin 2003: 243).

ėl[1] "memleket, yurt, ülke; halk, millet" Uyg. (U I *il*: 101; U II *il*: 7834; TT II *il*: 9; TT IV *il*: 21; Man III *il*: 102; AY *il*: 194/7), DLT I *ėl*: 106 I: 168, KB *il*: 216, 303, 2015, Muh. *il*: 179, Kıp. (CC *el*: 78/20; GT *il*: 100/7, 134/8; İM *il*: 17b/6, 260b/8; Kİ *il*: 20; MG *il*: 2b/8, 78a/9), Çağ. (MKb *il*: 57a/4; MN *il*: 8a/12, 13a/7; SS *il*: 95, 130 ,367; Bab. *ėl*: 126a/2; LD *il*: 278, 292) (EDPT: 121b, 122ab; DTS: 168b; ESTY I: 339).

Gece ~ gice~ keçe~keşe. kėçe (< keç) "gece; akşam" Uyg. (Man I *kiçe*: 314; Man III *kiçe*: 365; Arat U I *kiçe*: 33), DLT III *kėçe*: 219, KB *kiçe*: 1506, Kıp. (CC *keçe/kiçe*: 71/15; TZ *kece/ keşe*: 32a/3), Çağ. (LM *kėçe*: 173, 182; MKb *kiçe*: 13a/5; MN *kiçe*: 8a/4; SS *kiçe*: 186, 462; (EDPT: 694b; DTS: 291a).

Ket ~ kit ~ git . kėt- "gitmek, uzaklaşmak" Uyg. (U II *kit-*: 4928; U III *kit-*: 4812; TT I *kit-*: 11; TT VII *kit-*: 235; TT IX *kit-*: 74), DLT II *kit-*: 296, KB *kit-*: 737, 1040, Muh. *kit-*: 105, 109, Kıp. (BV ~*kit-*: 17a/13; CC *ket-*: 46/17; DM *ket-*: 20a/10; GT *kit-*: 119/11; İM *ket-/kit-*: 21a/2, 56b/5; Kİ *kit-*: 78; KFT *ked-*: 166a/34; KK *ket-*: 50b/2; MG *kit-*: 104a/3; TA *kit-*: 42b/2; TZ *ket-*: 49b/5), Çağ. (LM *kėt-*: 2718; MKb *kit-*: 48b/4; MN *kit-*: 99b/3; SS *kit-*: 2690; LÇT *kit-*: 538) (EDPT: 701a; DTS: 303b; ESTY III: 30-31).

İrişmek ~ ėriş- "erişmek, yetişmek, takip etmek, varmak" Uyg. (TT III *iriş-*: 77), Kıp. (İM *eriş-/iriş-*:134b/7, 178b/3; GT *iriş-*: 189/4), Çağ. (MKb *iriş-*: 43a/12; MN *iriş-*: 71a/5; Bab. *iriş-*: 147a/8), (EDPT: 239b).

Çeçek ~ çiçek. çėçek[1] "çiçek" Uyg. (U III: 461; TT V: 104-107; AY: 173/4, 183/14; USp: 543), DLT I: 119, II: 122, KB: 829, MM: 280/1, Muh.: 182, Kıp. (CC *çiçek*: 26/1; DM *çiçek*: 5a/7; GT *çiçek*: 294/10; İM *çiçek*: 129b/8; TZ *çiçek*: 18a/9), Çağ. (MKb *çiçek*: 88a/4; LD *çiçek*: 603, 1694), (EDPT: 400b; DTS: 143a).

2) [*o*] – [*u*] ve [*ö*] – [*ü*] ünlülerin ilk hecede nöbetleşmesi:

Boz ~ buz. Ses daralması *Eski Türkçede de görünmektedir: buz-* 'bozmak, bozguna uğratmak' (KT D31), *tug-* 'doğmak, (güneş için) doğmak' (KT G2).

Bozuq ~ buzuq. buzuḳ "bozuk, kırık" Uyg. (Arat U I *bosġaḳ*: 60), DLT I *bozuḳ*: 378, KB: 1858, Kıp. (Kİ *bozuḳ*: 31), Çağ. (LM *buzuġ/buzuḳ*: 2384, 2385; MKb *buzuġ/buzuḳ*: 11a/4; LÇT *bozuġ*: 172; Bab. *buzuġ/buzuḳ*: 139a/1) (EDPT: 390b; DTS: 131a).

Buğum ~ boğum. boġum, boġun "eklem, boğum" DLT I *boġum/boġun*: 399, Kıp. (BV *boġun*: 7b/10; CC *boġum/buvun*: 94/6; İM boġun: 464a/6; TZ *boġun/bovun*: 32b/7), Çağ. (LM *boġun*: 2083), (EDPT: 316a; DTS: 109b; ESTY II: 170-171).

Boğa ~ buğa. buḳa "boğa" Uyg. (USp: 683; PK: 174), DLT III: 226, KB: 1310, 5801, Kıp. (CC *boġa*: 108/26; TZ *boġa*: 11a/2), Çağ. (Seng. *buġa*: 136r/24; LÇT *boġra*: 174; Pav.C. *buġa*: 171), (EDPT: 312a: DTS: 125a; TMEN II: 752; ESTY II: 230-232).

[*o*] – [*u*] ve [*ö*] – [*ü*] ünlülerin ilk hecede nöbetleşmesi Çuvaş, Tatar, Başkurt, Gagauz, Azerbaycan, Balkar, Kumuk ve diğer Türk lehçelerinde ve ağızlarnda da görünmektedir. *oğlan~ ulan, oğlaq ~ ulaq, soğuq ~ suvuq, boğaz~buğaz, qov- ~ quv* vb. Birçok türkologlar bu olayı çok eski zamanlarda yayınlamaya başladığını söylior ve Bulğar Türkçesinin etkisi ola bildiğini söyliyor. Diğerleri de 1. yüzyıl ve sonraki dönemlere ait olduğunu söyliyor ve Kıpçak etkisi olduğunu söyliyor.

Ünsüzler

Türk dillerinin tasnifinde önemli fonetik çizgilerden olan söz başında tonsuz veya tonlu ünsüzlerin kullanılması da Kırım Tatarcada özgün bir şekilde ifadeleniyor.

Türk dillerinin ağızlarında söz başında tonlu ve tonsuz ünsüzlerin nöbetleşmesini anlatmakta N.K. Dmitriyevin hipotezi çok tarafdarları buldu. Bu hipoteze göre Türk dilleri iki gruba ayırılıyor: 1) söz başında hem tonsuz, hem tonlu ünsüzler kullanılabilen diller ve 2) söz başında sadece tonsuz ünsüzler kullanılabilen diller (Dmitriyev 1940: 14). Aynı zamanda Kıpçak grubuna giren lehçelerde söz başında tonlu insüzlerin gelmesi çok eski zamanlardan kalma Oğuzcanın etkisi olduğu hakkında da fikir vardır (Bayjolov 1964: 11). K. Foy ifade ettiğine göre Oğuz lehçelerin içinde bile kelime başında istisnasız sadece tonlu ünsüzler gelen lehçeler yok, tonlu veya tonsuz ünsüzlerin kullanımı ağız ağızdan ve bölge bölgeden değişiyor (Foy 1900).

Kırım Tatar dilinde söz başında hem tonsuz, hem tonlu ünsüzler kullanılır.

1) [*k*] – [*g*] değişimi Oğuz lehçelerinde belirgilenen bir özelliktir, Kırım Tatar dilinin güney ağzında çok yaygındır. Bununla yazı dilinde de birçok kelimede rastlanır. KT ***g****ece* – KT orta/KT güney ***g****ece* – KT kuzey ***k****esçe,* KT ***g****öl* – KT orta/KT güney ***g****öl* – KT kuzey ***k****öl*, KT ***g****önül* – KT orta/KT güney ***g****önül* – KT kuzey ***k****önül*, KT ***k****ülmek* – KT kuzey/KT orta ***k****ülmek* – KT güney ***g****ülmek*, KT ***k****etmek* – KT kuzey/KT orta – ***k****etmek*/***k****itmek* – KT güney – ***g****etmek*/***g****itmek*, KT ***k****örmek* – KT kuey/KT orta körmek – KT güney ***g****örmek*, KT ***k****endi* – KT güney ***g****endi* vb.

Köl ~ göl. köl "göl" Uyg. (IrkB: 22; TT I: 215; TT V: 47; AY: 600/5, 602/3), DLT II: 79, III: 135, Muh.: 18, Kıp. (CC: 120/12; İM: 108a/5; TZ: 7a/13), Çağ. *köl* (EDPT: 715a; DTS: 313b; ESTY V: 95; VEWT: 288b).

Genç ~ kence. kenç "genç, çocuk, her hayvanın küçüğü" Uyg. (USp: 2613), DLT I: 278, II: 307, III: 181, KB: 2659, ME: 28/8, Kıp. (İH *genç*: 27), Çağ. (LÇT *kence*: 520), (DTS: 298a; ESTY III: 20-21; VEWT: 252a).

Aqar- ~ ağar-. aḳar- "ağarmak, saç sakal ağarmak, beyazlamak; şafak sökmek" NF: 66/9, KE: 99r/15, ME: 163/5, Muh.: 102, Kıp. (KK *ağar-/aḳar-*:4b/6,7; İM *aḳar-*: 478b/5; TZ *ağar-*: 21b/5), Çağ. (LM: 98; LD: 223).

Türk lehçelerinde kelime ortasında ünsüzün tonlu veya tonsuz olması önündeki ünlünün tarihsel olarak uzun veya kısa olmasına bağlıdır. Karluk ve Kıpçak lehçelerinde de ünsüz sadece tarihsel uzun ünlüden sonra tonlu oluyor, fakat şu lehçelerde bu olay yaygınlaşması sınırlıdır.

2) [*t*] – [*d*] değişimi Oğuz lehçelerinin bir özelliğidir, Kırım Tatar dilinin güney ağzında çok yaygın olup, orta ağzında ve yazı dilinde de rastlanır: KT ***d**iñlemek* – KT kuzey ***tıñ**lamaq* – KT orta/KT güney – ***d**iñlemek*, KT ***t**urmaq* – KT kuzey/KT orta ***t**urmaq* – KT güney ***d**urmaq*, KT ***d**uymaq* – KT kuzey ***t**uymaq* – KT orta/ KT güney – ***d**uymaq,* KT ***d**ağ/ **t**av* – KT kuzey/KT orta ***t**aw, **d**ağ* – KT güney ***d**ağ,* KT ***t**iz* – KT kuzey/ KT orta ***t**iz* – KT güney – ***d**iz*, KT ***d**oğmaq* – KT orta/ KT güney ***d**oğmaq* – KT kuzey ***t**uwmaq* vb.

Dögmek ~ tüymek "dövmek, vurmak; ezmek, ufak etmek"**. tög-** "dövmek, vurmak" DLT III *tög-*: 184, Kıp.(BV *tög-*: 66b/4; GT *tög-*: 152/11; TZ *tög-/töy-*: 23a/11), Çağ. (TEH *tög-*: M802a/9), (EDPT: 477a; DTS: 579a)

Diñlemek ~tıñlamaq. tıŋla- (< tıŋ) "dinlemek" Uyg. (IrkB: 58; U I: 2212; U III: 294), DLT III: 403, KB: 648, 2947, 3996, Kıp. (GT: 337/1; İM: 53a/1), Çağ.LÇT: 280), (EDPT: 522a; DTS: 568b).

Ön seste *[k]* ve *[t]* taşıyan kelimelerin sadece bir bölümünün tonlulaşma sebebi bugüne kadar açıklanamamıştır. Bir kısım araştırmacı bunu yazı dilindeki kelime kalıplaşmalarına bağlamakta, bir kısmı ise lehçeler ve diller arası tesirle açıklamaktadır.

3) ***[p] – [b]*** değişimi düzensiz bir ses olayıdır, Kırım Tatarcanın farklı ağızlarında rastlanır: KT ***p**ek/**b**ek*, KT ***b**azar*, KT ***p**ıçaq/**b**ıçaq* vb.

Kırım Tatarcada ünsüzlerde diğer ses olayları da rastlanır.

4) ***[b] – [v]*** değişimi Oğuz lehçelerinin özelliğidir, Kırım Tatarcada güney ağzında rastlanır: KT ***b**ar* – KT güney ***v**ar*, KT ***b**armaq* – KT güney ***v**armaq*, KT ***b**ermek* – KT güney ***v**ermek*.

5) kelime başında *[b~m]* seslerinin nisbetleşmesi: KT güney *binmek* – KT *minmek*, KT güney *ben* – KT *men*, KT güney *boyun* – KT *boyun* – KT kuzey *moyun*.

6) [*ñ*]– [*n*] değişimi Kırım Tatarcanın güney ağzına has bir olaydır, diğer Oğuz lehçelerinde de yaygındır: KT *soñ* – KT güney *son*, KT *añlamaq* – KT güney *anlamaq*, KT *iñlemek* – KT güney *inlemek*, KT *babañ* – KT güney – *baban* vb.

7) [*q*]– [*h*] değişimi Kırım Tatarcanın güney ağzında yaygın bir olaydır, bundan başka Azerbaycan Türkçesinde de görülür. KT ***q**alın* – KT güney ***h**alın*, KT ***q**aymaq* – KT güney ***h**aymah*, KT *o**q**umaq* – KT güney *o**h**umah*, KT *a**q**maq* – KT güney *a**h**ma**h***, KT ***q**aranlı**q*** – KT güney ***h**aranı**h*** vb.

Köktürk yazıların dilinde [*h*] ünsüzü bulunmammaktadır. 11. Yüzyılı arap harfli metinlerinde ise sık görünüyor: MK *haysı, handa, hızım* biçimleri rastlanır.

8) [ğ]– [v/w]]– [y] - [ø] değişimi Kırım Tatarcanın kuzey ağzında yaygın bir olaydır.

Arı ~ Aruw. arıġ[1] "temiz, saf, pak" Uyg. (TT II: 2; TT III: 164; TT V: 22), DLT I: 63, I: 230, KB: 831, 847, Muh. *arıḳ*: 61, AH *arıġ/arıḳ*: 111, Kıp. (CC *arı/arov*: 139/8, 123/10; GT *arı*: 51/3; İM *rı/arıġ*: 118a/1, 116a/7; TZ *aru*: 23b/7), Çağ. (MKb *arıġ*: 37b/13; SS *arıġ/arıḳ*: 4598; LD *arıḳ*: 13), (EDPT: 213b; DTS: 51b; ESTY I: 184).

Bağ ~ baw. baġ "bağ, düğüm, ip; demet" ETY: 16, Uyg. (Man I: 1520; Man III: 1218; U II: 585; AY: 165/20; TT V: 116; TT VIII: A35), DLT III: 152, KB: 727, 2015, AH: 33, NF: 213/11, KE: 5v/12, Muh.: 166, Kıp. (BM *baġ*: 6/13; CC *baġ/bav*: 143/21; İM *baġ*: 241b/7), Çağ. (Bab.: 368b/1; SD: 561), (EDPT: 310b; DTS: 77a; ESTY II: 13; TDES: 32a).

Bağır ~ bawur. baġır "bağır, göğüs, karaciğer" Uyg. (Man III: 367; TT I: 221; TT IV: 58; TT VI: 105; U III: 794; U IV: 153), DLT I: 360, KB: 1507, 2610, AH: 33, NF: 271/6, KE: 247r/6, MM: 38/1, Muh.: 141, Kıp. (DM *baġır/bavur*: 13b/12; GT: 249/3; İM: 387b/7; İN: 32b/7; Kİ: 33; TA: 22b/8; TZ: 30b/9), Çağ. (LM: 2290; MKb: 54a/8; MN: 62b/7; SS: 3407, 4460; Bab.: 280a/8; SD: 533, 642; ŞHD: 143b/11; LD: 872, 2003), (EDPT: 317a; DTS: 78a; ESTY II: 17-18).

Doğ ~ tuw. tuġ- "doğmak, dünyaya gelmek; çıkmak, belirmek" Uyg. (AY: 613/21), DLT II: 14, III: 183, KB: 731, 827, 1072, Muh.: 116, 118, Kıp. (CC *toġ-/tov-/tuv-*: 122/3; GT *toġ-*: 243/6; İM *toġ-*: 291b/7; TZ *doġ-*: 6a/3), Çağ. (SS: 153; GD: 23/1; LÇT: 248; SD: 398; LD: 1738), (EDPT: 465a; DTS: 570a).

Qapı ~ qapu. ḳapıġ "kapı, eşik" Uyg. (Man I *ḳapaġ*: 137; Man.III *ḳapaġ*: 232; TT I *ḳapıġ*: 144; TT II *ḳapıġ*: 65), DLT I *ḳapuġ*: 150, II: 108, III: 49, KB *ḳapuġ*: 264, 484, 1134, Muh. *ḳapıġçı*: 155, Kıp. (BM *ḳapı/ḳapu*: 14/11; DM *ḳapı/ḳapu*: a/12; KFT *ḳapu*: 416a/13; İH *ḳapı*: 17; Kİ *ḳapu*: 68; KK *ḳapu*: 66b/12; MS *ḳapu*: 36b/3; TA *ḳapu*: 6b/5; TZ *ḳapu*: 8a/5), Çağ. (GN *ḳapu*: 66/1; LÇT *ḳapu*: 432; SD *ḳapuġ/ḳapuḳ*: 381, 440; ŞHD *ḳapu*: 145a/10), (EDPT: 583a; DTS: 420b; TMEN III: 1368; ESTY V: 274-275).

9) [*y*]– [*n*]

Qayda~ qanda. ḳay "nasıl, hangi; nere, nereye" Muh.: 75, Kıp. (Kİ: 75), Çağ. (BVt: 506/7; İD: 122/3; LM: 264, 1242; FK: 689/390; TEH: M801b/2; SS: 472, 639; LÇT: 458; AL: 392; Pav.C. 413), (Bkz. *ḳañu*), (EDPT: 632b; DTS: 408b; ESTY V: 191-192).

Sonuç

Ünlü yapısında Kırım Tatar yazı dili, güney ve orta ağızları Oğuz Türkçesine daha yakındır. Bununla birlikte orta ve kuzey ağızlarında Kıpçak lehçelerine has birçok özellikleri vardır. Ünsüzler yapısında ise Kırım Tatar yazı dilinde hem Kıpçak hem Oğuz özellikleri belirginleşiyor, güney ağzında Oğuzcaya has özellikleri daha çok yaygındır, kuzey ağzında da Kıpçak özellikleri önemli ölçüde bulunmaktadır. Kırım Tatar yazı dilini değerlendirirken, ses yapısı bağlamında Kıpçak dillerinin birçok özelliklerini bulunduran hem aynı vakitte Oğuz özellikleri yagın olan karışık bir dil olarak tanınmalıdır.

Bu karışıklığın nedenlerini ve ortaya çıkış dönemlerini belirlemek için de Kırım Tatarcayı çeşitli Tarihî Türk lehçeleriyle karşılaştırıp incelemek önemlidir.

Böylece, Kırım Tatarcada Oğuzcanın özelliklerinin yayğın olması hem yazı dili gelişimine etkileyen içtimaî ve tarihî şaraitler, hem de Kırım Tatarcanın dialektler sistemine bağlıdır. Kırım Tatar Türkçesi Eski Türkçenin devamı olarak Karahanlı Türkçesi, Kıpçak dili, Altın Ordu, Çağatay Türkçesi ve Osmanlıca Türkçesi dönemlerinden geçip günümüzdeki şeklini almıştır.

Böyle bir araştırma Kırım Tatarcada bulunan Oğuz özellikleri ne derecede yaygın olduğunu hem nasıl şekilde göründüğünü daha iyi anlamak için yararlı bir tecrübe olduğunu gösteriyor.

Kaynakça

AĞAR Mehmet Emin (1986). *Baytaratü'l-Vâzıh (İnceleme-Metin-indeks)*, Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AĞAR Mehmet Emin (1989). *Kitâbu Fi'l-Fıkh Bi-Lisani't-Türki (İnceleme-metin-Sözlük),* Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ARAT Reşid Rahmeti (1930). *Zur Heilkunde der Uiguren* I, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

ARAT Reşid Rahmeti (1932). *Zur Heilkunde der Uiguren* II, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

ARAT Reşid Rahmeti (1937). *Türkische Turfan-Texte* VII, Von Dr. G. Rahmati. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. Eberhard, Berlin, Akademie Verlag.

ARAT Reşid Rahmeti (1992). *Edib Ahmed Mahmud Yügneki*, *Atebetü'l-Hakayık*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

ARAT Reşid Rahmeti (2006). *Kutadgu Bilig*, *Metin-Tercüme-Dizin*, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

ATA Aysu (1997). *Kısâsü'l-Enbiyâ*, *Giriş, Metin Tıpkıbasım*, I. C, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

ATA Aysu (2004). *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası)-Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

ATALAY Besim (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lûgat-it-Türkiyye*, İstanbul, Türk Dili Kurumu Yayınları.

ATALAY Besim (1970). *Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü*, Ankara, Ayyıldız Matbaası.

ATALAY Besim (1998-1999). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, I-II-III-IV C, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

BANG Willi, Annemarie von, GABAİN (1929). *Türkische Turfan-Texte* I, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

BANG Willi, Annemarie von, GABAİN (1929). *Türkische Turfan-Texte* II, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

BANG Willi, Annemarie von, GABAİN (1930). *Türkische Turfan-Texte* III, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

BANG Willi, Annemarie von, GABAİN (1930). *Türkische Turfan-Texte* IV", Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

BANG Willi, Annemarie von, GABAİN (1931). *Türkische Turfan-Texte* V, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

BASKAKOV Nikolay A. (2006). *Türk Dillerinin Tarihi-Tipolojik Sesbilimi*, Çeviren: Dr. Kenan Koç - Dr. Oktay Selim Karaca, İstanbul, Multilingual Yayınları.

BASKAKOV Nikolay A., (1969). *Vvedeniye v İzuçeniye Tyurkskih Yazıkov*, Moskva, Visşaya Şkola.

BATTAL Abdullah (1997). *İbni – Mühennâ Lûgati*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

BAYJOLOV Ali (1964). *Yazıkovıye osobennosti kazahov Kustanayskoy oblasti*, Alma -Ata.

BERBERCAN Mehmet Turgut (2018). *Çağatayca Gülistan Tercümesi*, İstanbul, Bilgeoğuz Yayınları.

BOROVKOV A. K. (2002). *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)*, Rusçadan Çevirenler: Halil İbrahim USTA, Ebülfez AMANOĞLU, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

CAFEROĞLU Ahmet (1931). *Abu-Hayyân, Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*, İstanbul, Evkaf Matbaası.

CLAUSON Sir Gerard (1972). *An Etimological Dictionary Of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

CORTURTEILLE P. (1870). *Dictionnarie Turk-Oriental*, Paris.

ÇELİK Ülkü (1993). *Ali Şīr Nevāyī, Leylī vü Mecnun*, Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DELİCE İbrahim (2003). *Hulasa Okçuluk ve Atçılık. Kitâb fî-İlmi!n-Nüşşâb –Kitâb fî-Riyâzât'il-Hayl Kitâb fi'-İlmi'l-Musâbaka,* İstanbul, Kitabevi Yayınları.

DMITRIYEV Nikolay K, (1940). *Grammatika Kumıkskogo yazıka*, Moskva.

DOERFER Gerhard (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, I-IV, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag Gmbh.

ECKMANN János (1971). *The Dīvan of Gadā'ī,* Bloomington.

ECKMANN János (2004). *Nehcü'l-Ferâdis-Cennetlerin Açık Yolu* I-II, Yayına hazırlayan: Semih TEZCAN, Hamza ZÜLFİKAR, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

EKER Süer (2007). "Türkçenin Sesbirimleri ve Belirgin Altsesbirimleri" (Phonemes of Turkish and its distinctive allophones), *İlmî Araştırmalar Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 24: 23-42.

ERASLAN Kemal (1999). *Mevlânâ Sekkâki Dîvanı,* Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

EREN Hasan (1983). "Türk Dili", *Türk Ansiklopedisi* C. XXXII, Ankara.

EREN Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.

FOY Karl (1900). "Türkische Vocalstudien besonders, das köktürkische und das Osmanische betrreffend, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen", *Westasiatische Studien,* III: 180–217.

GABAİN Annemaria von (1959*). Türkische Turfantexte X. Das Avadāna des Dämons Ātavaka. Bearbeitet von Tadeusz Kowalski Aus dem Nachlass herausgegeben*, Berlin, Akademie Verlag.

GABAİN Annemaria von (1958). *Türkische Turfan-Texte VIII, Texte in Brāhmischrift*, Berlin, Akademie Verlag.

GABAİN Annemaria von, Werner, WINTER *Türksische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf Tocharisch B mit alttürkischer Übersetzung*, Berlin, Akademie Verlag.

GRØNBECH Kaare (1936). *Codex Cumanicus*, cod. Marc Lat. DXLIX in Facsimile herausgegeben, mit einer Einleitung von K. Grønbech, I, Kopenhagen.

GÜLSEVIN Gürer (2015). "Arkaik-Periferik Kavramı ve Bu Kavramın Tarihî Batı Rumeli Türkçesi Ağızlarının Tespitindeki Önemi", *The Journal of Academic Social Science Studies,* 2015, Vol. 32(3): 1-12.

İLHAN Nadir (2013). "Garib-Name'de Kullanılıp Günümüz Türkçesine Ulaşmayan Eski (Arkaik) Kelimere Dair", *Âşık Paşa ve Adadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu*, 1-2 Kasım 2013, Kırşehir, Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yay.

İZBUDAK Velet (1936). *El-İdrak Haşiyesi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARAAĞAÇ Günay (1997). *Mevlânâ Lutfî Dîvanı*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARAAĞAÇ Günay (2013). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü***,** Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARAAĞAÇ Günay (2013). *Türkçenin Dil bilgisi,* Ankara, Akçağ Yayınları.

KARAMANLIOĞLU Ali Fehmi (1989). *Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî)*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

KARAMANLIOĞLU Ali Fehmi (2006). *Şeyh Şeref Havace Mu'înü'l-Mürîd* (Transkripsiyonlu Metin-Dizin-Tıpkıbasım), İstanbul, Beşir Kitabevi.

KARASOY Yakup (1998). *Şîbân Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KAYA Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KAYA Önal (1989). *Ali Şīr Nevāyī: Fevāyidü'l-kiber*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KUANIŞBAYEV Ercan (2006). *Kitāb Fi'l-Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

LE COQ Albert von (1912). *Türkische Manichaica aus Chotscho* I. Berlin, (AKPAW. Phil.-hist. C1. 1911. Anhang: Abhandlungen nicht zur Akademie gehöriger Gelehrter. 6.).

LE COQ Albert von (1919). *Türkische Manichaica aus Chostscho* II. Berlin, (APAW. Phil.-hist. K1. 1919).

LE COQ Albert von (1922). *Türkische Manichaica aus Chostscho* III. *Nebst einem-christlichen Bruchstück aus Bulayıq*, Berlin, (APAW. Phil.-hist. K1. 1922).

LEVİTSKAYA Liya S. (1989). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov, Obşçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na bukvi "C", "J" i "Y",* Moskva.

LEVİTSKAYA Liya S. (2000). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov, Obşçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na bukvi "K"*, Moskva.

LEVİTSKAYA Liya S., Anna. V. DIBO, Valentin İ. RASSADİN (1997). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov, Obşçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na buvi "K", "Ḳ"*, Moskva.

MEMETOV Ayder (1993). *Krımskiye tatarı*, Simferopol, Anayurt.

MÜLLER Friedrich W. K. (1908). *Uigurica* I, Berlin, APAW.

MÜLLER Friedrich W. K. (1910). *Uigurica* II, Berlin, APAW.

MÜLLER Friedrich W. K. (1920). *Uigurica* III, Berlin, APAW.

MÜLLER Friedrich W. K. (1931). *Uigurica* IV, Berlin, SPAW.

NADELYAYEV Vladimir M., Dmitriy M. NASILOV, Edhem R. TENIŞEV, Aleksey M. ŞÇERBAK (1969). *Drevnetyurskskiy slovar,* Leningrad.

ORKUN Hüseyin Namık (2011). *Eski Türk Yazıtları*. (Birleştirilmiş 3. Baskı), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÖLMEZ Mehmet, (2003). "Çağataycadaki Eskicil Öğeler Üzerine". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu-2003 / Mustafa Canpolat Armağanı*, Hazırlayan: Aysu Ata, Mehmet Ölmez, Ankara.

ÖLMEZ Zuhal (1993). *Mahbûbu'l-kulûb*, *İnceleme-Metin-Sözlük*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ÖNER Mustafa (2000). "Karay Türkçesinde Eski Unsurlar". *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, İzmir, 26-29 Eylül 2000.

ÖNER Mustafa (2010). "Karadeniz Çevresi Türk Dili". *Türk Kültürü*, 2: 267-280.

ÖZDARENDERELİ Nursel (2002). *Ali Şîr Nevâyî İlk Divan İnceleme-Metin-Dizin*. Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZGÜR Can (2003). *Kitâbü'l Hayl (Memlük Kıpçakçasıyla Yazılmış İlk Türk At ve Atçılık Eserinin Paris Yazması)*, İstanbul, Çantay Yayınları.

ÖZKAN Abdurrahman (1994). *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

ÖZTOPÇU Kurtuluş (2002). *Kitāb fī 'İlm An-Nuşşāb (Memlûk Kıpçakçasıyla 14. yy.'da Yazılmış Bir Okçuluk Kitabı)*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 34.

ÖZYETGIN A. Melek (2001). *Ebū Hayyān, Kitābu'l-İdrāk li Lisāni'l Etrāk, Fiil: Tarihî-Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi*, Ankara, KÖKSAV Yayınları.

RADLOFF Wilhelm (1928). *Uiguriche Sprachdenkmäler. Materialien, nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*, Leningrand, Akademie der Wissenchaften der Union der sozialistischen Sowiet- Republicken.

RADLOFF Wilhelm (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von Sergey Malov herausgegeben*, Leningrad.

RÄSÄNEN Martti (1969). *Versuch Eines Etimologishen Wörterbuchs Der Türksprahen*, Helsinki.

SÇERBAK Aleksey M. (1970). *Sravnitelnaya fonetika türkskih yazıkov,* Leningrad, Nauka.

SEREBRENNİKOV Boris A., Ninel Z. GADJİYEVA (1979), *Sravnitelno-istoriçeskaya grammatika türkskih yazıkov*, Bakı, Maarif.

SEVORTİAN Ervand V. (1974). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov* I, Moskva, Akademiya Nauk.

SEVORTİAN Ervand V. (1978). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov* II, Moskva, Akademiya Nauk.

SEVORTİAN Ervand V. (1980). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov* III, Moskva, Akademiya Nauk.

ŞÇERBAK Aleksey M. (1994). *Vvedeniye v sravnitelnoye izuçeniye türkskih yazıkov*, SPb.

ŞEN Mesut (1993). *Gazi Zahirüddin Muhammed Bâbur, Bâburname Giriş-Metin (Kâbil ve Hindistan Bölümleri)- Açıklamalı Dizin*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

ŞEYH SÜLEYMAN EFENDI-YI BUHĀRI (1298). *Lugat-i Çağatay ve Türki-yi Osmani*, İstanbul.

ŞİMŞEK Yaşar (2019). *Harezm Türkçesi Kur'ân Tercümesi, Meşhed Nüshası [293. No.],* Ankara, Akçağ Yayınları.

TEKIN Şinasi (1980). *Maitrisimit nom Bitig*, Berliner Turfantexte IX, Berlin.

TEKIN Şinasi (1993). *Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar (Ses İşiten İlâh),* Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TEKİN Talat, (1994). *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara, Özener Matbaacılık.

TEKİN Talat, (1995). *Orhon Yazıtları – Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk-*, İstanbul, Simurg Yayınları.

TEKİN Talat, (2003). *Orhon Türkçesi grameri***,** İstanbul, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi TDK Yayınları.

TEKİN Talat, (2004). *Irk Bitig- Eski Uygurca Fal Kitabı,* Ankara, Öncü Kitap.

TEKİN Talat, ÖLMEZ, Mehmet, (2003). *Türk Dilleri –Giriş,* İstanbul, Yıldız.

TENİŞEV Edhem R. (2015). "İstoriya pismennıh literaturnıh yazıkov donatsionalnoy porı", *Edhem Rahimoviç Tenişev. Jizn i tvorçestvo 1921-2004*, Moskva, İzdatelstvo İnsan: 78-95.

TİETZE Andreas, (2002). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı I (A-E)***,** İstanbul - Wien, Simurg Yayınları.

TİETZE Andreas, (2002). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı II (F-J),* Wien.

TOPARLI Recep (1987). *Kitab-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leys es-Semerkandi*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TOPARLI Recep (1992). *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TOPARLI Recep (1999). *El-Kavânnü'l Killiye li-Zabti'l-Lugati't-Türkiyye*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TOPARLI Recep (2003). *Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TOPARLI Recep, Hanifi VURAL, Recep KARAATLI (2007), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TOPARLI Recep, M. Sadi ÇÖGENLİ, Nevzat H. YANIK (2000). *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TOPARLI Recep, Mustafa ARGUNŞAH (2008). *Mu'înü'l-Mürîd*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TURAL Güzin (2015), *Seb'a-yi Seyyār (Yedi Gezegen) Giriş-Metin.* Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.

TÜRK Vahit (1990). *Mecalisü'n-Nefa'is (Metin-İnceleme) 2 cilt*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

TÜRKAY Kaya (1988). *Ali Şīr Nevāyī: Bedāyiu'l-vasat (Üçüncü Divan)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

UĞURLU Mustafa (1987). *Münyetü'l-Guzât*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

VOZGRİN Valeriy Ye. (1992). *İstoriçeskiye sud'bı krımskih tatar*, Moskva: Mısl'.

ZAJĄCZKOWSKİ Ananiasz (1958). *Słownik Arabsko-Kıpczacki. Bulġat al-muštāq fī luġat al-Türk wa-l-Qifẓāḳ*, Warzawa.

Kısaltmalar

AL : Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü
AH : Atebetü'l-Hakayık
AratU I : Zur Heilkunde der Uiguren I
AratU II : Zur Heilkunde der Uiguren II
AY : Altun Yaruk
Bab. : Gazi Zahirüddin Muhammed Bâbur, Bâburname Giriş-Metin K (Kâbil ve Hindistan Bölümleri)-Açıklamalı Dizin
BM : Słownik Arabsko-Kıpczacki. Bulġat al-muštāq fī luġat al-TürkKwa-l-Qifẓāḳ
BV : Baytaratül-Vâzıh
BVt : 'Ali Şīr Nevāyī: Bedāyiu'l-vasat
CC : Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex KCumanicus
DLT : Divanü Lugat-it Türk
DM : Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-lügati't-Türkiyye
DTS : Drevnetyurkskiy Slovar
EDPT : An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish
ESTY : Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov I-VII
ETY : Eski Türk Yazıtları
FK : Ali Şīr Nevāyī: Fevāyidü'l-kiber
GD : The Dīvan of Gadā'ī
GT : Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't Türkî)
İD : Ali Şîr Nevâyî İlk Divan İnceleme-Metin-Dizin
İH : El - İdrak Haşiyesi
İM : İrşâdü'l-Müluk ve's-Selâtîn
İN : Hulasa Okçuluk ve Atçılık. Kitâb fî-İlmi'n-Nüşşâb – Kitâb fî-KRiyâzât'il-Hayl Kitâb fî'-İlmi'l-Musâbaka
KB : Kutadgu Bilig III (Index)
KE : Ḳıṣaṣü'l-Enbiyā II (Dizin)
KF : Kitāb Fi'l-Fıkh (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)
KFT : Kitâbu Fi'l-Fıkh Bi-Lisani't-Türki (İnceleme-Metin-Sözlük)
Kİ : Abû Hayyân Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk
KK : El-Kavânînü'l-Külliye Li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye
LÇT : Lugat-i Çağatay ve Türki-yi Osmani
LD : Mevlânâ Lutfî Dîvanı
LM : 'Ali Şīr Nevāyī, Leylī vü Mecnun
Man I : Türkische Manichaica aus Chotscho I

Man II : Türkische Manichaica aus Chostscho II
Man III : Türkische Manichaica aus Chostscho III
ME : Mukaddimetü'l-Edeb
MG : Münyetü'l-Guzāt
MKb : Mahbûbu'l-kulûb (İnceleme-Metin-Sözlük)
MM : İslâm, Mu'înü'l-Mürîd
MN : Alî-Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis
MS : Kitab-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leys es-Semerkandi
Muh. : İbni-Mühennâ Lugatı
NF : Nehcü'l-Feradis (Dizin)
Pav.C. : Dictionnarie Turk-Oriental
PK : İyi ve Kötü Prens Öyküsü
SD : Mevlânâ Sekkâki Dîvanı
SS : Seb'a-yi Seyyār (Yedi Gezegen) Giriş-Metin
ŞHD : Şîbân Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)
TA : Kitâb-ı Mecmu-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî
TDES : Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü
TMEN : Turkische und Mongolische Elemente im Neupersischen KBand KI-IV.
TT : Türkiye Türkçesi
TT I : Türkische Turfan-Texte I
TT II : Türkische Turfan-Texte II
TT III : Türkische Turfan-Texte III
TT IV : Türkische Turfan-Texte IV
TT V : Türkische Turfan-Texte V
TT VI : Türkiche Turfan-Texte VI. Das Buddhistiche Sūtra Sekiz KYükmek
TT VII : Türkische Turfan-Texte VII
TT VIII : Türkische Turfan-Texte VIII, Texte in Brāhmıschrift
TT IX : Türkische Turfan-Texte IX
TT X : Türkische Turfan-Texte X. Das Avadāna des Dämons KĀtavaka
TZ : Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat'it-Türkiyye
U I : Uigurica I
U II : Uigurica II
U III : Uigurica III
U IV : Uigurica IV
USp : Uigurische Sprachdenkmäler
VEWT : Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der KTürksprachen
< : Gelişim, köken işareti
.

ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАН ТОПОНИМИЯЛЫҚ ЖҮЙЕСІНІҢ ТІЛДІК СИПАТЫ

(Катонқарағай Ауданында Болған Ономастикалық Экспедиция Материалдары Негізінде)

Шынар Ботайқызы СЕЙІТОВА [1]

Аңдатпа

Мақалада Шығыс Қазақстан облысы Катонқарағай ауданы тұрғындарының күнделікті тұрмысында қолданыста жүрген және бүгінгі күні жаз жайлауға, қыс қыстауға, күз күзеуге шығып, жайылым іздеп көшіп-қонып жүрмесе де бейсанасында мәңгіге жазылып қалған, тоғыз жүзге жуық жер-су атауларының ерекшелігі қарастырылды. Атқарылатын шаруасына лайық, атап айтқанда алдындағы төрт түлігіне ұқсатудан, жан жануардың көптеп мекен еткен жеріне қатысты қойылған, халық жадында сақталып қалған тарихи оқиғаларға қатысты атаулар және сол жерді жеті атасынан бері мекен етіп келе жатқан адам атына қатысты атаулар басым көпшілігі болып саналады. Жергілікті халық, негізінен, мал шаруашылығымен айналысқандықтан, жер жағдайын мал бабына қарай реттей отырып, қонысының басты ерекшелігін баса көрсететін айшықты белгісін атау ретінде уәждеуі жер-су атауларының қазақ үшін маңызды екенін көрсетеді.

Кілт сөздер: *жайлау, қыстау, Катонқарағай, сұхбат, жер-су атаулары, ауыл*

Абстракт

Мақалада Шығыс Қазақстан облысы Катонқарағай ауданы жер-су атауларының жинақталуы, жинақтау әдісі мен методикасы қарастырылды. Нәтижесінде, әр атауда ұлттық болмыс, дүниетаным, салт дәстүрдің кумулятивті жинақталуы болғандықтан, қонысты, жұртты, жайлау, күзеу, қыстау ерекшелігін дәлдікпен бере алғандықтан, тарихи атаулардың ұлттық бірегейлестіру ретіндегі құндылығы анықталды. Жергілікті жер материалдарынан, яғни сол жерде туып, өскен жүздеген ақын-жазушылардың шығармаларынан мыңнан аса атау сөз жиналды. Экспедиция барысында сол жердің тұрғылықты халқынан сұхбат алу барысында да бес жүзден аса атау сөз жиналды. Кейбір атаулардың шығу төркінін, кейбір атаулардың аңыздық сипатын да аса бір ыждахаттылықпен айта білген тұрғындардан туған жерге деген сүйіспеншілігін көруге болады. Ана тілі алтын сандығының бір бұрышында қалып қойған асыл сөз маржанын қайта жаңғырту, түлету – бүгінгі сөздік қорымызды байытудың бір жолы. Жергілікті жер тұрғындарының бейсанасында қатталған жер-су атаулары сол халықтың басып өткен ізінен шертер сыр да. Бұл жұмыс әлі де жалғасын табады. Жинастырылған материал негізінде атаулардың қойылу уәжі, шығу тегі, лексика-семантикалық ерекшелігі, тілдік қабаттары қарастырылады.

Кіріспе

Жер су-атауларын жинау және өңдеуге қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу жұмысы Катонқарағай ауданы топонимдеріндегі ұлттық негізді, жергілікті жерге қатысты атаулардың өзіне тән ерекшеліктерін және өзге тілден енген кейбір атаулардың тегін сараптауға арналған. Зерттеудің басты нәтижесі ретінде нысанаға алынып отырған аймақтың өткенінен хабар беретін атаулардың ұлттық кодын айшықтайтын уәжін қарастыру, топожүйенің қалыптасу жолдарын және басқа ұлт өкілдерімен байланысын да анықтауға болатыны көрінеді.

[1] Prof. Dr. Қазақ инновациялық гуманитарлық заң университеті.

Шығыс Қазақстан ономастикалық кеңістігіндегі жер-су атауларын жинастыру барысында бес мыңнан аса атау сөз жинақталып, үш жүзге тақау шығармалардан мысалдар, үш жүзден аса хабарламашылардан сұхбат алу барысында алынған мағыналық бірліктер әріптік атау төңірегінде топтастырылып (фитоаппелятив, зооаппелятив, этнотопоним, антропотопоним, түр-түске қатысты атаулар, мәдени және тұрмыстық лексикалық атаулар т.б. топтары анықталып, қарастырылды), алдағы уақытта талданып, түсініктемесі беріліп отырады. Катонқарағай ауданындағы жер-су атаулары жергілікті ақын-жазушылардың, шежірешілердің шығармаларынан, хабарламашылардан сұхбат алу барысында жинастырылды.

Негізгі бөлім: Шығыстың жаухары Катонқарағай жеріндегі географиялық номендердің ерекшелігі шығыс өңіріне ғана тән лексемалардың «дара», «көң», «бөртек», «күнгей» сөздерінің жиі кездесуі. Дара сөзін жергілікті тұрғындар (Кісекин А., Нұқсара А.) «жеке», «дара» мағынасымен сәйкестендіреді, яғни табиғи қора, табиғи қоршау әрі бұл сөз атауды анықтап тұрған сөз ретінде мағынасын дәл бере алған. «Көң», «біреудің көңі» сөздері аты аталған адамның өзі, кейін үрім-бұтағы жайлаған жер, қонысы, жұрты мағынасында. «Күнгей» сөзі жергілікті тұрғындар бейсанасында күн молынан түсетін, таудың беті, шуақты әрі жылу мол түсетін жер мағынасын берсе, «бөртек» - ойлы, қырлы, белес-белес, құрақты дөңдер деген мағынада жұмсалады. (Қәтс 2011/3: 565) Дара, күнгей, бөртек сөздері Алтай Республикасы Қосағаш ауданы тұрғындарының тілінде де тура жоғарыда көрсетілген мағынасында қоданылатынын 2018 жылдың маусым айында барған экспедициялық сапарымызда анықтаған едік. Қосағаш өңірінде тұратын жергілікті халық та Катонқарағай ауданында тұратын шоңмұрын, сарғалдақ, қожамбет, керей т.б. руларынан тұрады, бір тармақтан тарайтын туыстас рулардан құралғандықтан да лексикалық қорындағы сөздер ортақ болып келеді. Қосағаш ауданы тұрғындарының тілінде: *дара /тара - лог*, долина; *кунгей* - солнечная сторона, летняя стоянка, *бертек/бөртек – труднопроходимое место* мағынасында тұтынылады. (Самтакова 2008: 10). Мысалы, **Масабай көңі, Ысқақ көңі, Кәлім көңі, Шоңмұрын көңі, Нияз дарасы, Тайшы дара, Шолақ дара, Мұстафа дарасы, Темірбек дарасы, Түменбай дарасы, Қызылкүнгей, Үшбөртек** және т.б.

Топонимикалық атаулар өзінің семантикалық мәнін белгілі бір жүйеде ғана айшықтай алады. Топонимдерді семантикалық тұрғыдан қарастырғандар ол тілдің лексикалық ұқсастықтарына, әр аймақтағы географиялық объектілердің аталу принциптерінің ұқсастықтарына назар аударып тілдің заңдылығына сүйенудің қажеттігіне мегзейді. Сондықтан тіл білімінің заңдылықтарына, тілдік жүйеге сай берілген атаулар екіұдай немесе екіжақты пікір тудырмай, белгілі бір уәжге қаратыла жасалғандығы байқалып тұрады. Мысалы Қаба, Аққаба, Қарақаба, Арасанқаба, Айланба, Айыркезең, Ақбұлқақ, Айнабұлақ,

Айыртас, Арыаққан, Беріаққан т.б., яғни географиялық нысанның өзіне тән белгілерін, ерекшелігін білдіретін атаулар.

Бұл топтағы атаулар аталған өңірдегі жергілікті тұрғындардың өмір тіршілігінен, тарихи-әлеуметтік, тарихи-лингвистикалық тұрғыда мол деректер береді. Атап айтқанда, кісі аты арқылы уәжденген географиялық атаулар белгілі бір тайпа, ру, ұлттың ежелгі қоныс мекендері, көш жолдары туралы мәлімет алудың бірден-бір дереккөзі. Көптеген елді мекен атаулары картаға түсіру барысында қазақ тілінің жүйесін білмегендіктен, атаудың мағынасын түсінбегендіктен, мамандардың бірегей ұстанымы болмағандықтан, бұрмаланып жазылып кеткен. Мысалы, Шығыс Қазақстан облысының «Географиялық атаулардың мемлекеттік каталогі» кітабындағы 15638 нысанның 5212-і топоним болса, соның 1026 атауының ежелгі эндоним атаулары орыс тілінде жазғанда бұрмаланып кеткен. Мысалы, *Жаңа Әулие Матабай* – Матобай Святой Новый, *Жолдыбайдың Сілемдері*- Жолдыбаевские Отложки, *Қоңыржон*- Листвяга, *Сатек Жырасайы* - Сатеков Лог т.б. (Әбдірахманов 2012: 48). Отаршылдық одан кейінгі кеңестік бұрмалаудың екпінімен жергілікті жер тұрғындарымен есептеспей өзгертілген, дыбыстық өзгеріске ұшырап қате жазылып кеткен жер-су атауларының тарихи атауларын қайтаруды кешенді, ұжымдық, жүйелі түрде қолға алып, тізбеге түсірмесе бір ғасыр бұрынғы атаулардың өзінен көз жазып қалатындығымыз анық. Әйтсе де себеп-салдардың түп-төркіні басқада, ономастика мен топонимиканы зерттейтін ғылым мен оның қорытындыларын тарихи атауларды қайтарудың құралы ретінде пайдалануға лайықты идеологияның жоқтығында.

Әрбір ауылға, ауданға қарасты елді мекендердің атауларын, ең бастысы о бастағы тарихи атауларын термелеп шығып, олардың қаншасы сақталған, қаншасы өзгертілген және қай кезде, қандай мақсатпен өзгертілгендігі туралы мәліметтерді жинастырып, өткен ғасырлардың сан қилы оқиғасынан сыр шертетін бағзы атаулардың тізбесін жасай алсақ та тарихтың талай қазбасы ашылып, інжу маржандары тарих арқауын тарқатуға себепкер де болар ма еді. Атауларды жинақтау барысында, көптеген топонимиялық атаулардың негізгі, бастапқы, тым болмаса қазақы атауының тұрғындар есінде қалмауы, әрі ондай мысалдарды ондап келтіруге болатындығы, кеңес өкіметі кезіндегі идеологияның ел есін басқа арнаға бұрып, тарихи есін көмескілендіруге себепші болғандығын көруге болатын еді. Бірнеше ғасырлар бұрынғы атаулар, көбінесе, хабарламашылар жадында сақталмаған. Ономастика оның ішінде топонимика мәселесіне мемлекеттік тұрғыда көңіл бөлініп, әрбір ауданға экспедиция жасақталу қажеттігі кезек күттірмейтін мәселенің бірі. Облыстың он төрт ауданына барып, әрбір елді мекеннің атауларын жинастырып, ол материалды мұрағат материалдарымен салыстыра қарай отырып, негіздеп барып реестр жасалмаса, тарихи жадыға үлкен нұқсан келері анық. Мысалы, Аршаты ауылды мекеніне кіре берісте оң қол жақта әсем,

сұсты, биік бейнесімен ерекше назар аудартатын бүгінде «Хрустальная гора» деп аталатын таудың қазақы атауы халық жадынан шыққан. Тек Өрел ауылынан жүз жастағы қария ғана ол таудың қазақы атын айта алды. Сол сияқты **Березовка** (Нарынға келіп құятын басты өзен), **Бобровка** (Шорнауа сельсоветіне қарайтын село), **Богда** (Үкөктің оңтүстік жағын қоршай көсілген асқақ Алтайдың шың-қыраттарының бірі), **Большенарым, Быструха** («Жаңа жерлерге мекендеген поляктар енді ақырындап Кеңді Алтай аумағына қоныстана бастады, жаңа ауылдар пайда болды. 1787 жылы Малая Убинка ауылы, 1790 жылы- Быструха, 1799 жылы- Черемшанка ауылдары дүниеге келді») (Федорова 2009: 127). **Верхкатунь** (елді мекен, Катонқарағай ауданы. «Жоғарғы Қатын өзені»), **Владимировка, Волков бұлағы, Ворошилов** (колхоз. («Жаңа жылдың, 1956 жылдың басында *Ворошилов* атына бірлескен 4 колхозға ауыстым: Новоберезовка, Үштөбе, Майемер, Жарқала – Яры аталған бұрынғы колхозды ауылдар»). (Сейітова 2013: 18), **Высокогор** («Жігіт Қоңыр аттың жаралағанын елге айтпайды. Жігіт аяғы қағына жабысып, күп болып ісіп, аяғының ауруынан күні-түні зарлайды. Аяғынан шерленіп ақыры өліпті. Жер атауы *Высокогор* совхозының орталығы Шердіаяқ деп сонан аталса керек») т.б. елді мекен атауларының уәжі көпшілікке түсініксіз. Көрсетілген мысалдар тек «Б», «В» дыбыстарына қатысты ғана алынды. Жинақталған мыңнан аса жер –су атауларының ішінде халықтық атаулар жүйесіне сәйкес келмейтін атаулардың аталу уәждерін қарастыру болашақ зерттеулердің алар межесі. Жергілікті жер тұрғындарынан ауызба ауыз диктофонға түсірілген материалды тасқа түсіру арқылы түзілген болашақта ұжымдық түрде қарастырылатын сөздік жобада берілген 1050-ге тарта сөздің 110-ы таза орыс тілінде берілген. Мысалы, Язовая, Ульба – Громатуха, Ульяновский, Уранхай, Усть-Нарым, Усть-Нарын қорымдары, Фыкалка, Хайрузовка, Хрустальный, Сенокосный, Сенное, Середчиха, Солдатов, Солнечный қарлы төбешігі, Солоновка, Строитель т.б. [6]

Бұл ресми картадағы, әкімшілік-аумақтық бөлініс желісі бойынша емес, кезінде малды жон, жайлауға, күзеуге, көктеуге апарып, малдың отығуына қарай жерін ауыстырып, малын қоңды қылуға бар білімін сарқа жұмсаған жергілікті халықтан, қазақтың малшы, аңшы тәрізді жер жағдайын жақсы біледі деген хабарламашыларынан жазылып алынған атаулар. Жер жағдайын, ел ішінің әңгімесін сол кісілердей білетін адам болуы мүмкін емес. Сонымен қатар өңірлік жазушылардың шығармаларының біразы қаралып, жазушылар шығармаларында берілген жер- су атаулары, «Арай» газетінің 1976-1996 жылдар арасында шыққан сандарынан газет бетінде жазылған атаулар да қарастырылды. Катонқарағай ауданына қарасты жер- су атауларының барлығы тізбеге түсті деп айта алмаймыз. Атаулар әлі де жинастыра түсуді қажет ететіні сөзсіз. Бұл еңбекте Катонқарағай ауданының әкімшілік-аумақтық бөлініс негізіндегі елді мекендер ғана емес, сонымен қатар көші-қон, яғни қазақтың жаз жайлауы, күз күзеуі, қыс қыстауының атауларын көбірек қамтуға

тырыстық. Себебі ондай атаулар халық жадында ғана сақталып, арнайы тізбеге түсіру үнемі кейінге ысырылып келе жатқан мәселелердің бірі. Ал ресмилендірілген құжаттардағы, карталардағы ала-құлалықтан арылу бірер күндік шаруамен шешіле қоймайтыны анық.

Қазақ халқы ежелден көшпелі мал шаруашылығына бейімделіп, мал тұяғына ере отырып, жер жағдайын мал ыңғайына қарай таңдай отырып, сол жердің ерекшелігін баса көрсететін ат қоюы, жер су атауларының ерекше маңызды факторға айналғанының көрінісі. Әр атауда белгілі дәрежеде ақпарат болуы заңды. Мысалы, **Ақтүйе** – Аршаты ауылындағы Таутекелдің арғы жағындағы тау. Көрінісіне байланысты жеке түйеге ұқсап көрініп тұрғандықтан «Ақтүйе» деп аталған, сол сияқты **Ақшоқы қыстағы** – шоқы түсіне байланысты, **Алтын қазған жайлауы** - алтыны бар өзен. Кезінде байлар өзеннен алтын сүзіп отырған[2].

Қ.Қ Рысберген «Ұлттық ономастиканың лингвокогнитивтік негіздері» тақырыбындағы еңбегінде топоним бойында жинақталатын ақпаратты бірнеше түрге бөледі: мекенжайлық, тілдік, этномәдени, ғылыми, тарихи-деректік, лингвоәлеуметтік ақпарат. Ұлттық болмыс, дүниетаным, салт дәстүрдің кумулятивті жинақталуы нәтижесінде қонысты, жұртты, жайлау, күзеу, қыстау ерекшелігін дәлдікпен бере алғандықтан да тарихи атаулар этномәдени ақпаратты жинақтағанымен құнды. Мақала барысында **этномәдени ақпарат** уәжіне баса назар аударамақпыз. Е.В. Березович топонимде болатын этномәдени ақпараттың түрлі нұсқалары және айырмашылықтары болатынын атап өтеді: «...аңыз бен салт-дәстүрлік әрекеттер жүйесі мен мен топонимнің ішкі формасы арасында тікелей байланыс байқалады: атау локустың сиқырлы-ғажайып ұғымдарымен уәжделген» (Рысберген 2011: 36б). Этномәдени ақпарат жинақтаған атаулар қатарына: **Берел, Көккөл, Қаракөл, Мұзтау** т.б. топонимдерін жатқызуға болады.

Дүние жүзіне танымал Берел қорғандарын қазу барысында табылған заттардың 2,5 мың жылдық тарихы барын ғалымдар анықтаған-ды. Берел қорғандарынан табылған артефактілер: 1. әртүрлі әшекей салынған ат әбзелдері, ер тоқым қаралып отырған уақыттарда гректерде, ассирийліктерде, парсыларда болмаған; 2. № 11 қорғаннан табылған адам мүрдесіне медициналық сараптама жасағанда, ер адамның басына нейрохирургиялық ота жасалғанын әрі өз заманында медицинаның жоғары деңгейде дамығанын көреміз; 3. мүрделердің денесі сынап қолданыла отырып бальзамдалған, яғни химия мен ғылымның даму деңгейінің де жоғары екенін көруге болады; 4. ағашқа, теріге, киізге, металлға салынған суреттер, әшекейлер скифтік-сібірлік аңшылық стильде орындалған; 5. мал шаруашылығы және қолөнер кәсібі жоғары деңгейде дамығанын көреміз; 6. аймақта он екі ру мекендегенінен де хабардар болуға болады; 7. Берел қорғандарынан табылған заттардың ең

[2] Хабарлаушы: Омаров Манарбек, Аршаты ауылы, Катонқарағай ауданы.

маңыздысы, қайталанбас туынды - ту, туда күшті деген аңдардың образы бейнеленген. Негізгісі – бүркіт басты, денесі арыстан тектес – грифон, ол Берел патшасының туы. Бұйымдар ағаштан жасалып, үстінен әшекейленген алтынмен қапталған. Синкретті грифон образы (құс-грифон, жылқы-грифон) адам санасына қорқыныш ұялататын жыртқыш деген аңдардың жиынтық бейнесі. Патша грифоны алтын қорушы, тек қана алтын қорушы ғана емес, сонымен қатар адамға күш және қуат беретін патшаларға айырықша дәреже беретін символдық мәндегі образ. (Багаутдинов 2018: 7). Қорғандардан табылған жоғары деңгейде жасалған бұйымдар негізінде Берел ескерткіштері ғылыми әлемде дүниежүзіне танымал болды. Ал аңызға толы Берел өлкесінің топонимдерде көрініс табуы заңды. Атап айтқанда, Берел – елді мекен, **Үлкенберел** - қорған, **Кішіберел, Ақберел** – өзен, **Берел** - қорғандары, **Берел** обасы – обалар, **Берел жазығы** – жазық, Патшалар жазығы, **Берел қорық мұражайы** т.б. Ұлттың екі жарым мың жыл бойы сақталған мол мұрасы топонимдерде көрініс табуы - топоним өз бойында ұлттық негіздегі этномәдени ақпаратты бойында сақтау қасиетімен де ерекшеленгендігі.

Көккөл кеніші негізінен вольфрам концентратын өндірген. 1938 жылдан 1954 жылға дейін вольфрам алынған кен орыны. Қазіргі күні тау-кен қазба орыны ескерткіштерінің бірі ретінде Катонқарағай ұлттық паркінің қарамағында. Көккөл кен орыны Мұзтауға және Көккөл сарқырымасына жақын орналасқандықтан, туристердің жиі барып тамашалайтын орыны да. Халық аузында жиі айтылатын құпияға, аңызға толы Көккөл өңірі топонимдерге де бай. Атап айтқанда, **Үлкенкөккөл**- кен орыны; **Көккөл** – кеніш; Көккөл – көл. Көлдің суы таза әрі терең болғандықтан көк түсті болады; Көккөл –ескі шахта; Үлкендер бала күнімізде Көккөл жайында құпия әңгіме ретінде көп айтушы еді. Үлкендер жағы ондайда әзіл-күлкіні тыя қойып, өзгеше салмақтана қалысатын. Сосын сараң бастап, сыздана сөз қозғайтын. Көккөлдегі кен қазу анау айтқандай құпия да болмаған сыңайлы. Бірақ біздің ағайындар Көккөлдің атын естісе көңілдеріне алаң бітіп, көп жағдайда тура жауаптан жалтарыса беретін. (Асқаров 2004: 10); Көккөл – көпір. Мінеки, алпыс жылдан асты, асау Ақбұлқақ жүз рет тасып, жүз басылды, басқа көпірдің талайын шайып қиратса да, Көккөл көпірі міз бағар емес; **Көккөл** - тау. Ол кезде Көккөлде вольфрам дейтін қымбат металл өндірілетін. Нар түйенің өркешіндей шошайған жұмыр таудың әр тұсында шұрық-тесік үңгірлер бар еді. Ол үңгірлерді "штольня" десетін. Жұмысшы-шахтерлер сол штольняларға бойлай кіріп, қайламен күн демей, түн демей қара терге түсіп кен қазатын. Соңынан, қазған кендерін қапқа тиеп, атқа өңгеріп етекке тасысатын. (Асқаров 2018: 227); Жергілікті жер тұрғындарының Көккөл жайлы әңгімесі ерекше ілтипатпен, құпиялылығын сақтай отырып, тұшына сөз қозғайтын тақырыптарының бірі.

Мұзтау - Алтай тауларының ең биік нүктесі (4506м), Қазақстан мен Ресейдің шекарасында орналасқан. Мұзтаудың басы мен етегі мәңгі қар, алуан түрлі мұздықтар, мұздықтардың жалпы көлемі 70 шаршы километрді қамтып жатыр. Мұзтаудың төңірегінде 162 мұздық бар. (Асқаров 2004: 155) Мұзтау- Қатын таулар тізбегінде орналасқан. Мұзтау - Алтай тауларының ең биік шыңы. Мұзтау тауы екі биіктіктен тұрады: Шығыс Мұзтау (4506 м.) және Батыс Мұзтау (4435 м.). Солтүстікке - Аккем мұздығына қарай күрт аяқталады және оңтүстікке - Катун мұздығына біртіндеп төмендейді. Мұзтаудың бірнеше атауы бар. Алтайдың байырғы тұрғындары оны Уч-Сумер (Үш Сүмер) деп таниды. «Үш» сөзі түсінікті болса, «Сүмер» деген моңғол тілінде, буддизмдегі «Меру» - «Киелі тау» деген мағынаны береді. Яғни «Үш Сүмер» - «Үш басты киелі тау» деген атаудан шыққан. Кезінде Алтайдың екі жағын қатар қоныстанған елдердің арасындағы маңызды сауда-экономикалық рөл атқарған Үкек жазығынан қарағанда Мұзтаудың әппақ тәж киген үш басы анық көрінеді. Мұзтаудың екінші атауы «Қатын Бажы». «Қатын» сөзі ертедегі түркілер тілінде «Ханшайым, жоғары тектен шыққан әйел» деген мағына берген. Ал «Бажы» кейіннен трансформацияға ұшыраған «Басы», яғни «Бас» немесе «Шың» сөздеріне келеді. «Қатын Бажы» сөзі қазіргі тілмен айтқанда «Әппақ тәж киген Ханшайым» мағынасына ие[3]. Мұзтауда атмосфера қабаты аса жұқа. Космостық энергияның қуаты сондай, жыл беделінде Мұзтаудың басы небәрі 14 күн ғана ашық тұрады. Қалған уақытта жағаға соққан судың иіріміндей бұлт тұмшалап, шыр көбелек айналып жатқаны [Асқаров 2004: 15). Ел ішінде Мұзтауды алыстан болса да көрген адам бақытты өмір сүреді деген түсінік те бар. Мұзтауды көрген адам оған иіліп сәлем беруді ұмытпауы тиіс. Қойнауы аңыз бен тарихқа толы Мұзтау киелі орындардың бірі.

Қорытынды: «Шығыс Қазақстан ономастикалық кеңістігіндегі ұлттық негіз. (Катонқарағай ауданында болған ономастикалық экспедиция материалдары бойынша) тақырыбындағы сөздік жобасы осы ауданның әр ауылында қаншама ғасыр бойы мекендеп келе жатқан қазақтардың, жергілікті жер тұрғындарының айтуы бойынша жазылып алынды. Жер жағдайын, ел ішінің әңгімесін сол кісілердей білетін адам болуы мүмкін емес. Сонымен қатар өңірлік жазушылардың шығармаларының біразы қаралып, жазушылар шығармаларында берілген жер- су атаулары, «Арай» газетінің 1976-1996 жылдар арасында шыққан сандары қаралып, газет бетінде жазылған атаулар да қарастырылды. Катонқарағай ауданына қарасты жер- су атауларының барлығы тізбеге түсті деп айта алмаймыз. Атаулар әлі де жинастыра түсуді қажет ететіні сөзсіз. Жалпы осы сөздік жобасын түзу барысында бірлесіп жұмыс жасаған жоба мүшелеріне, сонымен қатар ММ Катонқарағай мемлекеттік ұлттық табиғи паркінің: бас директоры Мұстафин Ерлан Қабылұлына; Аршаты

[3] http://kray.pushkinlibrary.kz/kz/kieli-oryndar/m-ztau.html

орманшылығының аға-орманшысы Қасымханов Әділжанға, орманшы Омаров Манарбекке; ғылым бөлімінің ұжымына; №1 қосымшада берілген хабарламашыларға; Манарбек және Мергүл Қайсеновтерге, Ерболат Қабдоловқа ономастикалық экспедиция барысында көмек көрсеткен катонқарағайлық азаматтарға ризашылығымызды білдіреміз.

Қазіргі таңда ұлт мәдениетін жаңғыртып тануда, тарих қойнауынан тіл арқылы жеткен мәдениеттің мәйегін таразылау, салмақтысын, сапалысын сол ұлттың рухани арқауы ету «Мәңгі ел» идеясымен өзектес. Ұлттық топонимиядағы ұлттық сана ұлттық бірегейліктің бірден бір көрінісі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

ЖАНҰЗАҚОВ Т., ЖҰБАЕВА О. және т.б. (2011). “Қазақ әдеби тілінің сөздігі”, Том: XV/3, Алматы: 565.

САМТАКОВА К.Б. (2008). “Топонимия юго-восточных приграничных районов Республики Алтай в сопаставлении с монгольскими топонимами специальность”, Горно-Алтайск: 10.02.20. ДКФН.

ӘБДІРАХМАНОВ С.Ә. (2012). “Искаженные эндонимные называния географических объектов (Шығыс Қазақстан топожүйесі бойынша). «Өңірдегі ономастика мәселелері: көше атаулары жазылған тақтайшаларды біріздендіру» республикалық дөңгелек үстелі материалдарының жинағы”, Астана: 84.

ФЕДОРОВА Р.С. (2009). “Основы исторического краеведения и музееведения. Часть третья. Выпуск второй: Краеведение советского и современного Казахстана с некоторыми допалнительными материалами по истории Восточного Казахстана (от древности включая современность)”, Учебное пособие, Усть-Каменогорск: 400.

СЕЙІТОВА Ш.Б. (2013). “Әскерханова А.Қ. «Шығыс Қазақстан ономастикалық кеңістігіндегі ұлттық негіз. (Катонқарағай ауданында болған ономастикалық экспедиция материалдары бойынша)”, Семей: Тенгри: 76.

“Шығыс Қазақстан облысының географиялық атаулары”. (2003). Өскемен: Қазақстан Жазушылар Одағының ШҚО бөлімшесі: 185.

ОМАРОВ Манарбек. Хабарлаушы: Аршаты ауылы, Катонқарағай ауданы.

РЫСБЕРГЕН Қ.Қ. (2011). “Ұлттық ономастиканың лингвокогнитивтік негіздері”, Алматы: Дайк-Пресс: 328.

БАГАУТДИНОВ Шамиль. (2018). “Золото Берельской долины. Докум.публиц. очерки”, Усть-Каменогорск: Шыгыс акпарат: ISBN 978-601-7473-28-0, 176.

АСҚАРОВ Ә. (2004). “Мұнар тауды, мұзарт шыңды аңсаймын”, Астана: Елорда: ISBN 9965-06-336-2, 192.

АСҚАРОВ Ә. (2018). “Өр Алтай, мен қайтейін биігіңді...”, Алматы: Өлке баспасы: ISBN 978-601-253-165-7, 472.

http://kray.pushkinlibrary.kz/kz/kieli-oryndar/m-ztau.html.

ӘЛИХАН БӨКЕЙХАННЫҢ САЯСИ ФӘЛСАПАСЫ

Tursyn SHANBAİ[1]

Аннотация

Мақала Әлихан Бөкейханның саяси фәлсапасына арналған. XX ғасыр басында Алаш алыптары қазақ даласына "Алаш қозғалысын" әкелді. Алаш қайраткерлерінің көсемі Әлихан Бөкейхан Еуразия кеңістігіне кеңінен танымал тұлға болатын. Ол еркіндік үшін күрестің жаңа түрі саяси күрестің негізін қалады. Әлихан Бөкейханның саяси фәлсапасы еркіндік жолында қазақ санасының оянуына ерекше ықпал еткен феномендік құбылыс болды.

[1] Uzm. Abay Müzesi

“QO‘Y” LMGI ASOSIDA SHAKLLANGAN O‘ZBEK XALQ MAQOLLARIDA VARIANTLILIK

Özbek Halk Atasözlerinde ‘Koyun’ Leksik-Semantik Grubuna Dayali Çeşitlilik

Maftuna Jamşidovna SHARİPOVA[1]

Annotatsiya

Maqolada “qo‘y” lug‘aviy-ma’noviy guruhiga oid maqollardagi variantlilik hodisasi tadqiq etildi. Sababi, “qo‘y” asrlar mobaynida inson hayotida muhim oziq-ovqat mahsuloti (go‘shti, yog‘i), kiyim-kechak (teri, juni) sifatida katta rol o‘ynagan. Bundan tashqari, qo‘y eng pok – Behishtdan chiqqan. Ismoil alayhisalom joniga badal sifatida ham Jannatdan qo‘chqor yuborilgan. Shundan boshlab, odamni qurbonlikka so‘yish man etilgan. Rivoyatga ko‘ra, insonni Sirot ko‘prigidan ham qo‘y olib o‘tadi.

Qo‘y – go‘sht, jun, sut va teri olish uchun boqiladigan juft tuyoqli, kavsh qaytaruvchi uy hayvoni. U – quvushshoxlilar oilasiga mansub, ajdodi yovvoyi qo‘ylar (muflonlar, arxar, arkallardan) hisoblanadi.

Mavjud kalta dumli qo‘y zotlari muflonlardan, uzun dumli qo‘y zotlari va qorako‘l qo‘ylari arxarlardan, dumbali (hisori, jaydari va sh.k.) qo‘ylar arkallardan kelib chiqqan. Qo‘y bundan 8 ming yil avval xonakilashtirilgan.

O‘zbek tilshunosligida “qo‘y” lug‘aviy-ma’noviy guruhiga qo‘y, qo‘chqor, qo‘zi, bo‘rdoqi, baqlan, hisori, arabi, merikos, kabi leksemalar kiradi. Xalq og‘zaki ijodida qo‘llangan birliklar tarkibida “qo‘y”, “qo‘chqor”, “qo‘zi” leksemalari faol, “bo‘rdoqi” leksemasi esa ayrim o‘rinlarda uchraydi. Hisori, arabi, merikos kabi leksemalarning qo‘llanishi esa kuzatilmaydi. Qo‘y leksemasi, ko‘pincha, himoyasiz, ojiz xalqni ifodalab kelishga xizmat qiladi. “Qo‘y” LMGi yuvvoshlik, itoatkorlik, vazminlik kabi ma’nolarni ifodalash bilan bir qatorda ojizlik, himoyasizlik ramzi sifatida xalq og‘zaki ijodi namunalarida va badiiy asarlarda keng qo‘llanadi. Millatimizning butun hayotini qamrab olgan ulkan merosi, shubhasiz, xalq og‘zaki ijodi namunalaridir. Xalq og‘zaki ijodining salmoqli qismi esa maqollardan tashkil topgan. Til, falsafa va badiiy ijodning o‘ziga xos hodisasi sifatida yuzaga kelgan o‘zbek xalq maqollari folklorning ixcham shakl, ammo teran mazmunga ega bo‘lgan bir janridir. Maqollar xalqning ma’naviy madaniyati, urf-odati, kasbi, turmushi bilan bevosita bog‘liq bo‘lib, qisqa, ixcham, ma’no jihatdan salmoqdor birliklar sifatida davr ruhiga mos keladi.

Tadqiqotlar natijasidan kelib chiqqan holda “qo‘y” LMGi asosida shakllangan xalq maqollari tahlil jarayoniga tortildi.

Kalit so‘zlar: *lug‘aviy-ma’noviy guruh, qo‘y, qo‘zi, leksema, arxisema, variantlilik, maqol.*

Özet

Makalede ‘koyun’ leksik-semantik grubuna ile ilgili makalelerdeki değişkenlik olgusunu incelemektedir. Çünkü koyun önemli bir gıda ürünü (et, yağ), giysi (deri, yün) olarak yüzyıllardır insan hayatında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca koyunların en temizi Cennetten geldi. İsmail'in hayatına karşılık cennetten bir koç gönderildi. O andan itibaren, kesim yasaklandı. Efsaneye göre Sırat Köprüsü'nden bir adam koyun tarafından kaçırıldı.

Koyun, et, yün, süt ve deri için yetiştirilen çift toynaklı, geviş getiren bir evcil hayvandır. Ataları yaban koyunu olan yırtıcı kuşlar ailesine aittir.

Mevcut kısa kuyruklu koyun ırkları, kunduzlardan, uzun kuyruklu koyunlardan ve argali'den karakul koyunlarından ve arkallardan dumbali (hisori, jaydari) koyunlarından türetilmiştir. Koyunlar 8000 yıl önce evcilleştirildi.

Özbekçe dilbiliminde “koyun” sözlük-manevi grubu, koyun, koç, kuzu, besi, patlıcan, hisori, Arapça, merikos gibi sözlük birimleri içerir. Folklorda kullanılan birimlerde “koyun”, “koç”, “kuzu” lügatları etkin olup, bazı yerlerde “yağ” lügatına rastlanmaktadır. Hisori, Arapça, merikos gibi sözlük birimlerinin kullanımına rastlanmamıştır. Koyun sözlüğü genellikle savunmasız, savunmasız insanları tanımlamak için kullanılır. LSG ‘Koyun’, folklor ve sanatta zayıflık, kırılganlık sembolü olarak ve ayrıca uysallık, itaat, soğukkanlılık gibi anlamları ifade etmek için yaygın olarak kullanılmaktadır. Hiç şüphesiz milletimizin tüm hayatını kapsayan büyük mirası bir folklor örneğidir. Folklorun önemli bir bölümü atasözlerinden oluşur. Kendine özgü bir dil, felsefe ve sanat olgusu olarak ortaya çıkan Özbek halk atasözleri, özlü fakat derin

[1] Davlat tilida ish yuritish asoslarini o‘qitish va malaka oshirish markazi Buxoro viloyati hududiy bo‘linmasi o‘qituvchisi uxoro viloyati hududiy bo‘linmasi o‘qituvchisi *behruz.lux.stal.93@mail.ru*

anlamlara sahip bir folklor türüdür. Atasözleri, halkın manevi kültürü, âdetleri, mesleği ve hayatı ile doğrudan ilgili olup, kısa, özlü ve anlamsal olarak ağır birimler olarak zamanın ruhuna uygundur.

Araştırmanın sonuçlarına göre, 'koyun' LSG'sine dayanan halk atasözleri analiz sürecine dahil edilmiştir.Makalede "Divan-I Lügat'it Türk" eserindeki "koyun" leksik-semantik grubuna ait birimler ele alınmıştır. Koyun hayvanı ile ilgili kavramlar analiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: *sözlük grubu, koyun, kuzu, sözlük, arkisema, varyant, atasözü.*

Annotation

The article examines the phenomenon of variability in articles related to the lexical-spiritual group "sheep". This is because sheep has played an important role in human life for centuries as an important food product (meat, fat), clothing (skin, wool). Also, the purest sheep came from Paradise. A ram was sent from Paradise in exchange for the life of Ishmael. From then on, slaughter was forbidden. Legend has it that a man was taken by a sheep across the Sirat Bridge.

A sheep is a double-hoofed, ruminant pet that is raised for meat, wool, milk, and skin. It belongs to the family of birds of prey, the ancestor of which is wild sheep (mouflon, argali, arkal).

The existing breeds of short-tailed sheep are descended from mouflons, long-tailed sheep and karakul sheep from argali, and dumbali (hisori, jaydari, etc.) sheep from arcals. The sheep were domesticated 8,000 years ago.

In Uzbek linguistics, the lexical-spiritual group "sheep" includes lexemes such as sheep, ram, lamb, fattener, eggplant, hisori, Arabic, merikos. The lexemes "sheep", "ram", "lamb" are active in the units used in folklore, and the lexeme "fat" is found in some places. The use of lexemes such as Hisori, Arabic, and merikos is not observed. The lexeme of sheep is often used to describe a defenseless, vulnerable people. LSG "Sheep" is widely used in folklore and art as a symbol of weakness, vulnerability, as well as to express such meanings as meekness, obedience, composure. Undoubtedly, the great heritage of our nation, which covers the entire life of the nation, is an example of folklore. A significant part of folklore consists of proverbs. Uzbek folk proverbs, which have emerged as a unique phenomenon of language, philosophy and art, are a genre of folklore with a concise but profound meaning. Proverbs are directly related to the spiritual culture, customs, profession, and life of the people, and are in keeping with the spirit of the time as short, concise, and semantically weighty units.

Based on the results of the research, folk proverbs based on the "sheep" LSG were involved in the analysis process.

Key words: *lexical group, sheep, lamb, lexeme, archisema, variant, proverb.*

O'zbek tilshunosligida iboralarda variantlilik hodisasi professor Sh.Rahmatullayev (Rahmatullaev 1966: 264), maqollarda variantlilik hodisasi filologiya fanlari doktori B.Jo'rayeva (Corayeva 2007: 67) tomonidan tadqiq etilgan.

Maqollardagi variantlilik hodisa 2 guruhga bo'lib o'rganiladi:

1. Leksik variantlar.

2. Grammatik variantlar (Corayeva 2007: 67).

Leksik variantlar maqol leksik tarkibidagi o'zgarishning xarakteriga qarab, uch turli bo'ladi (Corayeva 2007: 67):

1. So'z yoki so'zlarni almashtirish bilan yuzaga keladigan turi – leksik almashtirish.

2. So'z yoki so`zlarni qo`shish bilan yuzaga keladigan turi – leksik qo'shish.

3. So'z yoki so`zlarni tashlash bilan yuzaga keladigan turi – leksik tashlash.

Leksik almashinuvda maqol tarkibidagi ayrim so'zlar almashadi.

Bir qo'chqorning *shoxi singuncha,*

Yuzta *qo'yning* boshi ketadi (Şomaqsudov 1990: 48).

Bir qo'chqorning *boshi ketguncha*, ming *sovluq* boshi ketadi (Şomaqsudov 1990: 48);

Bir qo'chqorning boshi ketguncha, necha *to'qli*ning boshini yeydi (Şomaqsudov 1990: 48).

Bir qo‘yning boshi ketguncha, necha qo‘chqorning boshi ketadi (O’zbak xalq maqollari 1989: 234).

“Bir qo‘chqorning boshi ketguncha, minglab qo‘yning boshi kesilar emish, deb ayt domlangga! – dedi (Qodiriy 2014: 160).

So‘z almashtirish natijasida hosil bo‘ladigan variantlarni qaysi so‘z turkumiga mansubligiga ko‘ra (Corayeva 2007: 67) quyidagi guruhlarga bo‘lish mumkin:

1. **Ot komponentni almashtirishga asoslangan variant.**

1. iste’mol mahsulotlari nomining almashinuviga asoslangan variant:

Qo‘noq qo‘ydan ham yuvosh, *moy* bersang ham yeyaveradi (O’zbak xalq maqollari 1989: 235).

Qo‘noq qo‘ydan ham yuvosh, *quyruq* bersang ham yeyaveradi.

Ko‘ngli oq qo‘ydan ham yuvosh, moy bermasang ham yeyaveradi (Xolmanova 2016: 211).

- Qo‘noq qo‘ydan ham yuvosh, quyruq bersang ham yeyaveradi, – dedi (G’ulom 1973: 317).

Ho‘kizning o‘tini yeb, *toy*ning qilig‘ini qilma (O’zbak xalq maqollari 1988: 209).

Ho‘kizning o‘tini yeb, *qo‘y*ning qilig‘ini qilma (Xolmanova 2016: 211).

1) Ot va sifat komponentni almashinuviga asoslangan variant:

Qo‘y semizi qo‘ychidan, To‘y *tamiz*[13,655] i – to‘ychidan (O’zbak xalq maqollari 1989: 476).

Tamiz – imtiyoz berish; farqlash, sog‘lom fikr; fahm-farosat. O‘z biligi, aqli, farosati bilan tegishlicha ish tutish qobiliyati; fahm-farosat. Tamiz (Şomaqsudov 1961: 147) – idrok, fahm demakdir.

Qo‘y semizi qo‘ychidan, To‘y *semiz*i – to‘ychidan (Xolmanova 2016: 211).

2. Sifat komponentni almashtirishga asoslangan variant

Semiz qo‘yning umri *qisqa* (Şomaqsudov 1990: 367).

Semiz qo‘yning umri *kalta* (O’zbak xalq maqollari 1989: 398).

3. Son komponentni almashtirishga asoslangan variant (bunda “qo‘y” LMGi boshqa zoonim nomlari bilan variantlilik hosil qiladi):

Bo‘ri qarisa ham *bitta* qo‘yga kuchi yetar (Xolmanova 2016: 209).

Bo‘ri qarisa ham *bir* qo‘y olar kuchi bor (Şomaqsudov 1990: 75).

Ming qo‘ylining bir qo‘yliga ishi tushadi.

Qirq otliqning ishi bir eshakliga tushibdi;

Qirq eshaklikning ishi bir eshaklikka tushibdi.

– *Yo falak!..*

Dunyoning ters kelganini ko‘ring endi!..

Ming qo‘ylining ishi bir qo‘yliga tushadi, deganimi bu? Yoki har zamonda bir zamon deganimi (Iqbol ?: 104)*?.*

4. Fe’l komponentni almashtirishga asoslangan variant:

Ikki qo‘chqorning boshi bir qozonda *qaynamas;*

Ikki qo‘chqorning boshi bir qozonda *pishmaydi* (Şomaqsudov 1990: 48).

5. Ot, fe’l, son komponentlarni almashtirishga asoslangan variant:

Bir qo‘chqorning *shoxi singuncha, yuzta qo‘yning* boshi ketadi.

Bir qo‘chqorning *boshi ketguncha*, *ming sovluq* boshi ketadi.

6. Ravish komponentni almashtirishga asoslangan variant:

Qo‘ychivon *ko‘p* bo‘lsa, qo‘y harom o‘lar;

Qo‘ychivon *mo‘l* bo‘lsa, qo‘y harom o‘lar.

Xo‘blar tiyg‘i yetishmasdin burun bu zor o‘lar,

Chin emishkim, bo‘lsa ko‘p qassob, qo‘y murdor o‘lar .

(Navoiy) (Şomaqsudov 1990: 502).

Foydalanilgan adabiyotlar ro‘yxati

ЖЎРАЕВА Б. (2007). Мақолнинг ёндош ҳодисаларга муносабати ва маъновий хусусиятлари. Тошкент: Фан, Б. 67.

G‘ULOM. G‘. (1973). *Qayda baxt.* –Toshkent: G‘. G‘ulom nomidagi “Adabiyot va san’at” nashriyoti, 317-b.

ХОЛМАНОВА З. ТОШЕВА Д. (2016). *Зооним компонентли паремаларнинг изоҳли луғати.* Тошкент: Turon zamin ziyo, 209 бет.

Iqbol Mirzo. Bonu. 104-bet.

ҚОДИРИЙ. А. (2014). *Ўткан кунлар.* Янги аср авлоди. – Тошкент, 160 б.

Koshg‘ariy M. Devonu lug‘otit turk (1963). Uch tomlik. III jild. T. 392-bet.

Ўзбек халқ мақоллари (1988). – Тошкент. II томлик // II том. Фан, 336 б.

Ўзбек тилининг изоҳли луғати (1981). Икки жилдлик // I жилд. А-Р. Москва: Рус тили. 655 бет.

РАҲМАТУЛЛАЕВ Ш. (1966). *Ўзбек фразеологиясининг баъзи масалалари.* Тошкент: Фан, 264б.

ШОМАҚСУДОВ. Ш., ДОЛИМОВ С. (1961). *Кенг уйнинг келинчаги.* УзССР бадиий адабиёт нашриёти. – Тошкент: 147 бет.

ШОМАҚСУДОВ. Ш., ШОРАҲМЕДОВ. Ш. (1990). *Ҳикматнома.* Тошкент: 48 бет.

Ўзбек халқ мақоллари (1989). Тошкент. Ғавур Ғулом номидаги Адабиёт ва саньат нашриёти, 398 б.

YUNUS EMRE'DE HOŞGÖRÜ BOYUTU

Meryem Aybike SİNAN[1]

Özet

Yunus Emre, bir Tekke şairi midir veya Türk Tasavvuf Edebiyatının bir mutasavvıf mıdır? Yoksa Yunus'u her iki potada da varlık göstermiş bir hak aşığı olarak mı görmek gerekir?

Yunus Emre'yi mutasavvıf kişiliği ile mi yoksa şair kişiliğiyle mi tanıyoruz? Aslında bütün bu soruların toplamına evet demek gerekir. Yunus Emre, önce şairdir ancak şairliğinin mayası tasavvuftur, bu mayayı ruhuna çalan mekân Tekke'dir…

Yunus Emre, mutasavvıflar içinde "Hoşgörü" boyutuyla çok ayrı bir yerde görülmesi gereken bir halk aşığıdır. Onun dinler üstü, mezhepler üstü, düşünceler üstü bir bakış açısı vardır ve bu yönleriyle de birçok mutasavvıftan, halk aşığından ve din erbabından ayrılır.

Yunus, Hakk'a giden yolun üzerine hoşgörü, iyilik, erdem, fazilet, tevazu, ahlak, diğerkâmlık, merhamet ve vicdandan kuleler yapan ve aralarına gül kokuları serpiştirerek hak yolunda coşkun ırmaklar misali akan bir hoşgörü abidesidir.

Türkistan'da kök salan bu düşüncenin mimarı hiç kuşkusuz Hoca Ahmet Yesevi'dir. Ve Koca Yunus, köklerinin izini Tabduk Emre Dergahında aramış bulmuş ve izleri takip ederek öğretileriyle, verdiği mesajlarla yeni baştan Yesevi Atasına kavuşmuş bir Anadolu-Horasan erenidir.

İnsanlık onun "Hoşgörü" reçetesinden feyz aldığı, bütün öğretilerin üzerine bu reçeteleri bina ettiği gün dünya bir gül bahçesine dönecektir.

[1] Gazeteci Türkiye Gazetesi meryemaybike@gmail.com

“MANEVİYET” KELİMESİ İLE İLGİLİ OLAN DİLBİRİMLERİN SEMANTIK ALANI VE DİLBİLİMSEL ÖZELLİKLERİ

Семантическое поле и лингвистические особенности языков, относящиеся к слову “духовность”

The semantic field of lexical units related to the word spirit and their linguistic properties

Abdulhay SOBIROV[326]

Özet

Araştırmada Özbekçede “Maneviyet” kelimesi ile ilgili olan semantik alan ve bu alanın dilbilimsel özellikleri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: *terim, semantik alan, dilbirim, dilbilimsel özellik, maneviyet.*

Резюме

В статье исследуется семантическое поле“маънавият” и лингвистичекие особенности ее лексических единиц.

Ключевые слова и выражения: *термин, слово, семантическое поле, лексическая единица, лингвистическая особенность, духовность.*

Resume

This article is devoted to semantic field and linguistic peculiarities of the word “spirituality”.

Key words and word expressions: *a term, a word, a semantic field, a lexical unit, linguistic peculiarity, spirituality.*

Dilbilimde “Dünyanın dilbilimsel görüntüsü” kavramı vardır. Bu kavrama göre dünyada kaç tane dil olsa bile, nesnel dünyanın bilinçteki görüntüsü ve insanların bilincindeki süreçler aynı oluyor. Nesne adlarında da anlamsal benzerlikler söz konusudur.Örneğin, ariq (ark), daryo (nehir), ko‘l (göl), dengiz (deniz), daraxt (ağaç), quyosh (güneş), oy (ay), non (ekmek) kelimelerini inceleyelim. Bu kelimeler Rusçada речка, река, озеро, океан, дерево, солнца, луна, хлеб; İngilizcede irrigation ditch, river, lake, maritime, tree, sun, moon, bread şekillerinde kullanılıyor. Gördüğümüz gibi, farklı dil bünyesine sahip oldukları halde, nesne ve olaylara ad verme aynı tarzdadır. Bu konuda hiçbir problem yok.Fakat dil sadece nesnel dünyayı ifade etmiyor. Dil insanların psikolojisindeki değişimleri de tam olarak yansıtmalıdır.

İnsan duyular vasıtasıyla dünyayı algılıyor: gözüyle görüyor, kulağıyla işitiyor, burnuyla kokluyor, vücuduyla hissediyor, diliyle tad alıyor. Böylece nesne ve olaylara özgü olan miktar ve kalite değişimleri esasında bunları bir yere toplamaya, tasnif etmeye çalışır. Nesneler genel özelliklerine göre tek semantik alana biriktirilir, sonra bu meydandaki her üyenin özelliği bulunarak diğerlerinden ayırt ediliır. İnsan bu süreçte dünya, bilinç ve dilin diyalektik birliğine dayanır. İnsanın idrak süreci sınır tanımıyor. Hissî (irratsional) bilgiler esasında mantıkî bilgiler şekilleniyor. Sonuçta insanda yeni pratik bilgiler ve alışkanlıklar gelişiyor.

[326] Prof. Dr. Ali Şir Nevaî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi. E-mail: sobirov-1957@mail.ru

Modern bilim organizmaların yapısında hücre, protein, molekül, amino asit, gen ve benzeri elementlerin kararlı ve ayırt edici düzenlenmesinden oluşan bir kod sisteminin varlığını kanıtlamıştır. Bu kodlanmış bileşikler ilimde üçlü (triplet) veya kodon(kodon) olarak bilinir. Genetik kodlar dile benzetilmektedir.

Fizik kimyası, biyofizik, nanofizikte aktif kullanılmakta olan kod sistemi, yani tripletleri dilbilimde de izleyebiliriz. Bu yapılar birkaç elemanın karmaşık ilişkileri temelinde inşa edilir ve ortak bir alanda toplanır. Örneğin, Özbekçede *ekmek* kelimesi ile ilgili olan *lochira, patir, chap-chap, shirmon, po'lati, cho'rek, to'ycho'rek, obi non, go'shtli(etli) patir, piyozli patir, yog'li patir, yog'siz patir, Qashqar patir, Toshkent patiri, Samarqand patiri* gibi kelimeler tek bir triplete birikir ve doğa bilimlerinde olduğu gibi, belirli bir maddenin parçacıklarına özgü genel bir özelliğe sahip olur. Meselâ, Özbek halkının binlerce yıllık tarihi, gelenek ve görenekleri, kültürüyle ilgili olan genel anlamların yanı sıra *şekil, düğün, gelenekler, ekmekçilik kültürü, maharet* gibi yan anlamlar da bulunmaktadır. Ekmek ile ilgili semantik alanı bu kelimeler olmadan tasavvur etmek imkansızdır.

Semerkand, Buhara ve çevresinde kullanılagelen, farklı coğrafya olduğu için başka yerlerdeki adlardan ayırt edilen *gijda non, yaqqafo, gaxsaki, obi jimjima, noni zargaron, noni taroqi, po'lodiy, osiyoyi, zaboni gov (*Ўзбек Миллий Энциклопедияси 2003: 385-386) kelimelerini inceleyelim. Bunun gibi kelimeler Rusçadaki veya İngilizcedeki semantik alanlarda kullanılıyor mu? Bu kelimeleri *bulka, bulochka, baton, suxari* gibi Rusça kelimelerle yan yana koyabilir miyiz? Bu konuyu ciddî düşünmeliyiz. Aceleyle karar vermek doğru olmaz.

Ekmek kelimesinin semantik alanı hakkındaki fikirlerimiz *daroyi, kishmish, kelinchak barmoq, Kattaqo'rg'on, nimrang, Rizamat, toifi, shakarangur, Xo'ja Ahroriy, husayni, qora janjal* (Ўзбек Миллий Энциклопедияси 2005:34) gibi üzüm adları; *amiri, asati, bo'rikalla, kampirqovun, ko'kcha, mingtirish, obi novvot, oq urug', ho'kizkalla* gibi kavun adları; *nosqovoq, oshqovoq, tomoshaqovoq, oyimqovoq, palovqovoq, nonkadu, oshkadu*(Ўзбек Миллий Энциклопедияси 2005:34) gibi kabak adlarıyla ilgili semantık alanlar için de geçerlidir.

Özbekçedeki semantik alan, bu alanların teorik ve pratik özellikleri Özbek dilbilimcileri A.Nurmanov, H.Nematov, R.Rasulov, I.Koçkartayev, E.Begmatov, T.Mirzakulov, Ş., B.Kiliçev, M.Narziyeva, H.Haciyeva, M.Abduvaliyev tarafından incelenmiştir. Dilbilimde semantik alanı, bu alan içindeki elemanların özelliklerini tanımlamak çok önemlidir. Semantik alan konusunun incelenmesi evren, zihin ve dil arasındaki diyalektik ilişkiyi daha iyi anlamaya yardımcı oluyor. (Нурмонов А., Йўлдошев Б. 2001: 94-95).

Rus dilbilimcisi E.N. Panov'a göre, *Dil bilgiler sistemidir* (Панов Е.1980:38). Bu sistemdeki bilgiler, nesnel alemdeki nesne ve olayları sınırsız bir şekilde tanımlayabilir. Tüm dil bilgileri birlikte bu dilde konuşan ve bir şeyler icat edenlerin ayrı bir manzarasını oluşturuyor. O yüzden insanların yaşam tarzı ve sosyal statüleri farklıdır.

Dünyadaki çok az halkın söz varlığında mevcut olan farklı terimlerden birisi Özbekçedeki *maneviyet* kelimesidir. Eskiden Özbekçede bu kelime özel bir semantik alanı oluşturuyor. Mesela, Ali Şir Nevaî'nin eserlerinde *anlam, anlamlı, anlamsız* kelimeleri çok kullanılmaktadır.Şair *maneviyet* kelimesinin kökü olan *mana* kelimesini 1)düşünce; 2)neden; 3) öz, içerik; 4)fikir, gaye; 5) özellik anlamlarında ustalıkla kullanmaktadır.

Ali Şir Nevaî'nin Tarihu'l-Enbiya eserindeki *Qobil xusumat jihatidan Hobil kabi qarindoshkim, saburiye jamol va ma'naviye kamol bila orasta erdi* (Kabil hüsümetle Habil gibi akraba ki, hem fizikî güzellik, hem de manevî güzellikle süslenmişti) (Алишер Навоий асарларининг изоҳли луғати 1983:273) cümlesindeki *saburiye jamol* hem de *ma'naviye kamol* tamlamaları günümüzde *maneviyet* kelimesi ile ilgili semantik alanda aktif kullanılmakta olan *"fizikî ve manevi yüksek"* ifadesine yakındırdır.

Herşeyden önce *maneviyet* kelimesine dikkat edelim. Bu kelimeye halkımızın imanı, ulusal benliği, ahlakî felsefesi, dünyagörüşü yansımıştır. Sovyet döneminde yayınlanan hiçbir sözlüğe bu kelime alınmamıştır. "Ruscha-o'zbekcha lug'at"da *maneviyet* kelimesi ile aynı kökten olan *manevî* kelimesinin 3 anlamı açıklanmıştır: 1.Ruhî. 2.Ahlakî. 3.Gayevî (Ўзбекча-русча луғат 1981: 255).

Diğer sözlüklerdeki açıklamalar da bunun gibidir: *Духовный:*1.Aklî, ruhî, manevî. 2.Ruhî, dinî. *Моральный:* 1.Ahlakî, ahlaka ait. 2. Görgülü, görgü kuralları çerçevesinde, güzel ahlaklı; ruhî, manevî. *Идейный:* 1.Gayevî, ideolojik. 2.Gayevî, esas mazmunu yansıtan. 3.Güzel gayeleri getiren, gayevî yüksek. 4.Sağlam fikirli, amacı ve gayesi olan. (Русча-ўзбекча луғат 1983: 280, 371, 571).

Bağımsızlıktan önce yayımlanan sözlüklerde *maneviyet* kelimesinin günümüzdeki anlamına uygun olan şekli bulunmamaktadır. *Maneviyet* kelimesinin *духовность* şeklinde tercüme edilmesi doğru değildir. Bu fikrimiz *maneviyet* kelimesi ile ilgili olan iymon/iman (вера, верование, религия; доверие), e'tıqod /inanç (убеждение, вера), vijdon/vicdan (совесть, честь) gibi kelimelerin kullanımı için de geçerlidir.

Özbekçenin Açıklamalı Sözlüğü'nde *maneviyet* kelimesi bu şekilde açıklanmıştır: *Maneviyet ahlakî durum, ahlakî kurallar, özellikler, insanın felsefî, ilmî, edebî, dinî, ahlakî ve başka bunun gibi hayal hem de düşünceleridir* (Ўзбек тилининг изоҳли луғати 2006: 565) *Maneviyet* kelimesi açıklamaları arasında Özbekistan Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı İslam Kerimov'un "Yüksek Maneviyet – Yenilmez Güç" eserindeki açıklmayı en doğru saymak yerindedir: *Maneviyet insanı ruh bakımından temizlenmeye, yükselmeye çağıran, insanın iç alemini zengin, iradesini sağlam, imanını bütün eden, vicdanını uyandıran eşsiz güç, insanın tüm fikirlerinin ölçüsüdür (*Каримов И. 2008:19). Aslında, *maneviyet* kelimesi Arapça *ma'no* kelimesinden alınmış ve *ruh, akıl, bilinç, zihin, ruh durumu, iç ruh hali, cesurluk, özel, öz, şefkat, zevk* anlamlarında kullanılır (Носирхўжаев С. 2002: 11). Özbekçede bu kelimeden *ma'naviy, ma'nan, ma'nili, ma'nosiz, ma'nodosh, ma'nodor, bema'no, serma'no; ma'naviy hayot* gibi birçok kelime türetilmiştir ve bu süreç devam etmektedir.

"Bu alemde en büyük cesaret nedir?" sorusunu asla tereddüt etmeden "En büyük cesaret manevî cesarettir" diye cevaplandırırsak kanaatime göre, yanılmayacağız." (Каримов И. 2008:159) Bu cümlede geçen *manevî cesaret* tamlamasının yeni bir ifade şekli olduğu ve Özbekçeden başka dillerde kullanılmadığı dikkati çeker. Bu hüküm aynı bünyedeki *ma'naviy bo'shliq, ma'naviy barkamollik, ma'naviy tahdid, ma'naviy inqiroz, ma'naviy boylik, ma'naviy meros, ma'naviy yuksalish, yuksak ma'naviyat* gibi tamlamalar için de geçerlidir. Bunun gibi kullanımlar dilimize ayrıca bir güzellik ve feyiz vermekte, dilimizin ifade imkanlarını genişletmektedir. Bunun gibi ifadeler gönlümüzde saklı olan millî benliğimiz, yüzyıllarca devam edegelen gelenek ve göreneklerimiz, tarihimiz, kültürümüz, sanatımızla ilgili olan fikirleri ifade etmek imkanını verdi.

Kökünü *maneviyet* teriminden almış semantik alanın merkezine *axloq/ahlak, baynalmilallik/enternasyonalizm, bag'rikenglik/tolerans, birdamlik/birlik, bunyodkor g'oyalar/yaratıcı gayeler, vatan/vatan, vatanparvarlik/vatanperverlik, davlat/devlet, do'stlik/dostluk, iymon/iman, insonparvarlik/insanperverlik, istiqlol/istiklal, kamtarinlik/alçakgönüllülük, mafkura/mefkure, millat/millet, milliy qadriyat/millî değerler, milliy mentalitet/millî mantolite, milliy g'oya/millî gaye, milliy g'urur /millî gurur, mustaqillik/bağımsızlık, odob/görgü, ozodlik/hürriyet, siyosat/siyaset, tamaddun/medeniyet, ta'lim/öğretim, tarbiya/eğitim, tenglik/eşitlik, tinchlik/barış, xalqparvarlik /halkperverlik, e'tiqod/inanç, yurt/yurt, hayo/iffet, hamkorlik/işbirliği, hurfikrlilik/özgür düşünce, g'oya/gaye* gibi yüzlerce kelime birleşir. Bu kelimelerin her biri küçük bir semantik alanı oluşturur. Örneğin, *mefkure* kelimesinin semantik alanında *mafkuraviy beqarorlik/mefkurevî kararsızlık, mafkuraviy vaziyat/mefkurevî durum, mafkuraviy immunitet/ ideolojik bağışıklık, mafkuraviy markazlar/ideolojik merkezler, mafkuraviy maqsad/ideolojik hedef, mafkuraviy plyuralizm/ideolojik çoğulculuk, mafkuraviy poligon/ideolojik poligon, mafkuraviy profilaktika/ideolojik profilaksi, mafkuraviy siyosat/ideolojik politika, mafkuraviy tahdid/ideolojik tehdit, mafkuraviy ta'sir/ideolojik etki, mafkuraviy tajovuz/ideolojik tecavuz, mafkuraviy tarbiya/ideolojik terbiye, mafkuraviy tolerantlik/ideolojik tolerans, mafkuraviy xavfsizlik/ideolojik emniyet, mafkura evolyutsiyasi/ideoloji evrimi, mafkura yakkahokimligi/ideoloji tekeli, dunyoning mafkuraviy manzarasi/dünyanın ideolojik tablosu, istiqlol mafkurasi/bağımsızlık ideolojisi, milliy mafkura/millî ideoloji, milliy istiqlol mafkurasi/millî bağimsizlik ideolojisi; gayeyle ilgili olan mikromeydanda g'oyaviy bo'shliq/ideolojik boşluk, g'oyaviy zaiflik/ideolojik güçsüzlük, g'oyaviy ziddiyat/ideolojik zıdlık, g'oyaviy parokandalık/ideolojik dağılım, g'oyaviy turg'unlik/ideolojik istikrar, g'oyaviy qaramlik/ideolojik bağlılık, bunyodkor g'oya/yaratıcı ideoloji, buzg'unchi g'oya/yıkıcı fikir, vayronkor g'oya/ yıkıcı fikir, diniy g'oya/dinî ideoloji, mustaqillik g'oyasi/bağımsızlık ideolojisi, ozodlik g'oyasi/hürrüyet ideolojisi, umuminsoniy g'oyalar/evrensel ideoloji, shovinizm/şovenizm, sivilizatsiya/medeniyet* vs. birçok kelime bulunmaktadır.

Maneviyet kelimesinin semantik alanında *demokratiya/demokrasi, inflatsiya/enflasyon, ombudsman/ uluslararası kuruluş adı, parlament/parlamento, referendum/referandum,*

suverenitet/egemenlik gibi yabancı kelimelerin; globallashish/küreselleşme, demokratiyalashish/ demokrasileşme, diversifikatsiyalash/çeşitlendirme, insonparvarlashish/ insancıllaşma, integratsiyalashish/integrasyonlaşma, liberallashtirish/serbestleştirme, modernizatsiyalash/ modernize etmek, vatanfurushlik/Vatan satıcılığı, mustabidlik/ zulüm, muvofiqlashtirish/koordinasyon, prognozlashtirish/öngörme, siyosiylashish/politikleşme, umumlashtirish/genelleme, aqidaparastlik/aşırı tutuculuk, bosqinchilik/istilacılık, vatanparvarlik/ vatanperverlik, jaholatparastlik/cehaletperestlik, yovuzlik/kötülük, irqchilik/ırkçılık, mahalliychilik /bölgecilik, millatchilik/şovenizm, terrorchilik/terörcilik, fashizm/faşizm, anarxizm/anarşızm, valyuntarizm/istenççilik, totalitarizm/totaliterlik, subyektivizm/sübjektivizm, fundamentalizm/aşırı tutuculuk, fatalizm/yazgıcılık, ekstremizm/ ekstremizm, egoizm/bencillik, egosentrizm/ benmerkezcilik gibi türetimler, vatan ravnaqi/vatanın yükslmesi, davlat bayrog'i/devlet bayrağı, davlar madhiyasi/devlet Marşı, davlat mafkurasi/devlet ideolojisi, davlat ramzlari/devlet sembolleri, diniy aqidaparastlik/aşırı tutuculuk, tolerans, geosiyosat/geopolitik, geostrategik manfaatlar/geostratejik çıkarlar, komil inson/kamil insan, ma'naviy kamolot/manevî olgunluk, milliy valyuta/ ulusal para birimi, millatlararo totuvlik/milletlerası uyum, milliy iftixor/millî gurur, tarixiy xotira/tarihî hatıra, tarixiy vorislik/tarihî mirasçılık, xalq farovonligi/halkın refahı, yurt tinchligi/ülkenin huzuru şeklindeki tamlamalar kullanılmaktadır.

Dilin en önemli özelliği insanlar arasındaki iletişimi tam ve itirazlara yer bırakmadan ifade edebilmesidir. *Ma'naviyat/maneviyet* kelimesi ile ilgili semantik alanlar bu işte yardımcı olacaktır. Dünyanın insan zihnindeki tablosu, özellikle, zamanla ilgili olan politik, sosyal, psikolojik süreçleri tam olarak ifade etmesi, sonra bunun dile yansıması karmaşık bir süreçtir. Bunu anlamak için mantık, psikoloji, tarih, antropoloji gibi bilim dallarının son başarıları esasında şekillenmiş, günümüzde hızla gelişmekte olan dil kuramlarına başvurmak gerekmektedir. Nesnelerin arasındaki bağlantı ve ilişkilerin sistemli olduğu, evrimsel gelişimi, mekan ve zamandaki birliğine dayanan tek bir sistem halinde vuku bulduğu, sistem içindeki ilişkileri sağlayan bileşimlerin özel kodlar olarak mevcut olduğunu(Фалсафа 1999:206) *ma'naviyat/maneviyet* kelimesi ile ilgili olan semantik alan örneğinde görmüş olduk. Dildeki bunun gibi birimlerin araştırılması dilbilim için gayet önemli olan birçok dilbilimsel özelliğin bilinmesini sağlar. Zaten, ilmin esas görevi insanlarca bilinmeyen olayların özünü anlatmaktır. (Фалсафа 1999:207).

Kaynakça

Алишер Навоий асарларининг изоҳли луғати, 2-жилд(1983). − Тошкент: Фан.
Фалсафа (Ўқув қўлланма) (1999). − Тошкент: Шарқ.
КАРИМОВ И. (2008). *Юксак маънавият – енгилмас куч*. − Тошкент: Маънавият.
НОСИРХЎЖАЕВ С., ЛАФАСОВ М., ЗАРИПОВ М. (2002). *Маънавият асослари* − Тошкент: Фан.
НУРМОНОВ А., ЙЎЛДОШЕВ Б. (2001). *Тилшунослик ва табиий фанлар* − Тошкент: Шарқ.
ПАНОВ Е.Н. (1980). *Знаки. Символи. Языки*. − М.: Знание.
Русча-ўзбекча луғат (1983) − Тошкент: ЎзСЭ.
ТЕШАБОЕВ А., ЗАЙНОБИДДИНОВ С., ИСМОИЛОВ Қ., ЭРМАТОВ Ш., АБДУАЗИМОВ В. (2014). *Нанозарралар физикаси, кимёси ва технологияси*. − Тошкент: Тафаккур бўстони.

Ўзбекча-русча луғат (1981). − Москва: Хорижий ва миллий луғатлар.
Ўзбек Миллий Энциклопедияси (2003). − Тошкент: ЎзМЭ.
Ўзбек Миллий Энциклопедияси, 11-жилд (2005). − Тошкент: ЎзМЭ.
Ўзбек тилининг изоҳли луғати (2006). − Тошкент: Ўзбекистон давлат илмий нашриёти.

ÂŞIK PAŞA (1272/ ö. H. 733/ M. 1332) VE TÜRKÇEMİZ

Asik Pasha and our Turkish

Süleyman SOLMAZ[327]

Özet

1272 yılında Kırşehir'de dünyaya gelen Âşık Paşa'nın asıl adı Alâaddîn Alî veya Alî'dir. Mahlası olan Âşık, zamanla adı gibi kullanılmaya başlandığından Âşık Paşa namıyla tanınmıştır. Baba İlyas'ın oğludur. Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türklerdendir.

Âşık Paşa, şeyh Osman'ın himayesinde yetişmiştir. Tasavvuf bilgisini de ondan öğrenmiştir. Ayrıca Arapça, Farsça, Ermenice ve İbranice de tahsil etmiştir. Şöhretini Kırşehir'de elde etmiş. Âşık Paşa Kırşehir'de uzun müddet ikamet etmiş; gerek Mevlevîler, gerekse Hacı Bektaş bağlıları ve gerekse de yörenin en etkin dinamiği olan Ahilerle irtibat içinde bulunmuştur.

Ledünni ilminde hocasının Hızır olduğunu bazı şiirlerinde dile getirir.

Âşık Paşa birçok yönlerden liderlik vasfını taşıyan bir şâir ve yazardır. Şairliği ile mutasavvıflığı birleşince o dönemki Türk toplumunu etkilemyi başarmış bir şahsiyettir.

Âşık Paşa, 63 yaşında Kırşehir'de "nâgehân" ölmüştür. Elvân Çelebi, onun ölümüne büyük-küçük, zengin-fakir, kadın-erkek, genç-yaşlı, yerli-yabancı herkesin, hatta her din ve kavimden insanın üzülüp yas tuttuğunu kaydeder.

Âşık Paşa türbesi, Eretna veziri Alâaddin Ali Şah tarafından yaptırılmıştır.

Tamamen orijinal olan Garib-nāme isimli eserini Türk milleti için yazmıştır. Âşık Paşa, Türkçenin o devirde hor görüldüğünü, her dilin araştırılıp incelendiğini, öteki dillerde eserler verildiğini, Türk dili ile kimsenin ilgilenmediğini, bu durumu Türk milletinin de bilmediğini ve Garib-nâme adlı eserini bunun için yazdığını, böylece Türklüğün kendi dilinde eserler okuyup hikmetlere ulaşmasını ve mahrum kalmamasını istemiştir.

Garib-name, Anadolu Türkçesinde yazılmış Türk edebiyatının XIV. yüzyıldaki en büyük mesnevîsi oluşu ve ilk yazılan edebī eserlerinden olması, Türk hayat ve yaşayışını en iyi şekilde yansıtması, Türk kültürünü büyük ölçüde kendinde toplaması, genel anlamda devrinin sosyal yönünü vermesi ve hedefler göstermesi bakımından edebiyat ve kültür tarihimizde çok önemli bir yere sahiptir.

***Anahtar Sözcükler**: Âşık Paşa, Garib-name, Mesnevi, Tasavvuf, Türk Dili,*

Abstract

The real name of Âşık Pasha, who was born in Kırşehir in 1272, is Alâaddîn Alî or Alî. His nickname, Âşık, became known as Âşık Paşa, as it began to be used as his name over time. He is the son of Baba İlyas. He is one of the Turks who came to Anatolia from Horasan.

Âşık Pasha was brought up under the auspices of Sheik Osman. He also learned Sufism from him. He also studied Arabic, Persian, Armenian and Hebraic. He gained his fame in Kırşehir. Âşık Pasha lived in Kırşehir for a long time; he was in contact with both the Mevlevîs, the followers of Hacı Bektaş and the Ahis, who were the most active dynamics of the region. In some of his poems, he states that his teacher in the science of Ledünni is Hızır.

Âşık Pasha is a poet and writer with leadership qualities in many ways. Combined with his poetry and mysticism, he is a person who succeeded in influencing the Turkish society of that period.

Âşık Pasha died "suddenly" at the age of 63 in Kırşehir. Elvân Çelebi records that everyone, big-small, rich-poor, male-female, young-old, local-foreign, even people from all religions and tribes grieved and mourned his death. The Âşık Paşa tomb was built by the vizier of Eretna, Alâaddin Ali Shah.

He wrote his completely original work named Garib-nâme for the Turkish nation. Âşık Pasha stated that Turkish was despised at that time, every language was researched and studied, works were given in other languages, no one was interested in the Turkish language, the Turkish nation did not know about this situation, and that he wrote his work named Garib-nâme for this purpose, so that Turkishness can read works in their own language and reach wisdom and not be deprived.

Garib-nâme, is a Turkish literature XIV written in Anatolian Turkish, it has a very important place in our literary and cultural history in terms of being the largest mathnawi in the century and being one of the first written literary works, reflecting Turkish life and life in the best way, gathering Turkish culture largely in itself, giving the social aspect of the era in a general sense and showing goals.

***Keywords:** Âşık Paşa, Garib-nâme, Mathnawi, Sufism, Turkish Language.*

[327] Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü soylusolmaz@gmail.com

A) **Hayatı**

1272 yılında Kırşehir yakınlarındaki Arapkir'de[328] dünyaya gelen Âşık Paşa'nın asıl adı Hüseyin Hüsâmeddîn'e göre AlâaddînAlî (1330: 2/456), diğer kaynaklara göre Alî'dir. Mahlası olan Âşık, zamanla adı gibi kullanılmaya başlandığından Âşık Paşa namıyla tanınmıştır. İsminin sonundaki Paşa unvanının kaynağı konusunda birçok görüşler ileri sürülmekteyse de *"Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde savaşçılara ve dinî nitelik taşıyan kimselere saygı için verilen gayrıresmî unvan" (Ayverdi 2006: 2468) manası Âşık Paşa için de uygun görünmektedir. Âşık Paşa'nın ailesine mensup kimselerin mezar taşlarında kelimenin "Başa" olarak yazılması dikkat çekmektedir.*

Babası Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş olan şeyh Baba İlyas'tır. Kendisine olan teveccühün (yönelme, yöneliş) artması ve müritlerinin çoğalması devrin hükümdarı II. GıyaseddinKeyhüsrev'i rahatsız etmiştir. Buna bağlı olarak Baba İlyas'ın müritlerinden Baba İshak'ın başlattığı bir ayaklanma (ki bu ayaklanmaya Baba İlyas karşı çıkmıştır) yüzünden 1241 yılında şehit edilmiştir. Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi **Menâkıbü'l-Kudsiye Fi Menâsıbü'l-Ünsiyye** (Çelebi 1995) isimli eserinde Baba İshak ve onun bağlılarını, bellerine Hıristiyanlık alâmeti olan zünnâr takan bir topluluk olarak tanıtıyor. Buradan da anlaşılacağı üzere bu isyan dış kaynaklıdır ve Baba İlyas asla içinde yer almamıştır.

Şeyh İlyas'ın dört oğlundan biri olan Muhlis Paşa, Mısır'a gitmiş, orada yedi yıl kalmış ve zahir ve batın ilimlerinde kendisini yetiştirmiştir. Memleketine dönen Muhlis Paşa, hayat mücadelesine devam etmiştir. II. GıyaseddinKeyhüsrev zamanıdır ve tam bir anarşi, kargaşa ve zulüm hüküm sürmektedir. Muhlis Paşa, bu dönemde uğradığı bazı iftiralar sebebiyle tam on yedi kez tutuklanmış, zindana atılmış ve çıkmıştır. II. Gıyaseddin bir ara kendisine beylik vermeyi teklif etmiş, kabul görmeyince de "*baban gibi seni de öldürtürüm*" diyerek kendisini tehdit etmiştir.

Muhlis Paşa 1274 yılında ölmüştür. Ölümünden kısa bir süre önce Arapkir'e dönmüş ve oğlu Âşık Paşa'yı Kırşehir'de babasının halifelerinden Şeyh Osman'a emanet etmiştir.

Şeyh Osman, Muhlis Paşa'nın vasiyeti doğrultusunda, onun ölümünden on bir yıl sonra on dört yaşında olan Âşık Paşa'yı Arapkir'den Kırşehir'e getirtmiş ve onun tahsil ve terbiyesi ile ilgilenmiştir. Daha sonra şeyhlik makamını ona bırakmış, kızıyla da evlendirmiştir.

Âşık Paşa, şöhretini Kırşehir'de sağlamıştır. Bu dönemde devlet otoritesi iyice zayıflamış, Moğol baskısı artmış, büyük âlim ve velîler göçmüştür, ama Kırşehir'de başta Caca Bey Medresesi olmak üzere birçok ilim ve kültür merkezi vardır. Bu merkezler şehirde bu tür faaliyetlerini devam ettirmektedirler.

Kaynaklara bakınca Elvan Çelebi dışında Âşık Paşa ile ilgili pek bilgi bulunmaz. Garib-nâme'sinde de bu konu ile ilgili olarak bilgi vermez. Ayrıca tezkire sahiplerinden sadece Lâtifî (öl.

[328] Bugünkü konumunun ne olduğu tam bilinmiyor.

1582) ondan bahseder. Âşık Paşa için; onun velîlerden, âşık, ârif ve tarikat yolunda sahib-i maarif biri, aslen Acem sınır boylarından gelen ve Kırşehir'i vatan tutan bir aileden olduğunu söyler. Sonra Sultan Orhan devrinde Hazret-i Hacı Bektaş ile aynı çağda yaşadığını ve görüşüp sohbette bulunduklarını zikreder. Ayrıca Âşık Paşa'nın büyük şeyhlerden olduğunu belirtip, zenginliğinden bahseder (Yavuz 1999; Canım 2018).

Âşık Paşaledünnî ilminin yanı sıra Arapça, Farsça, Ermenice ve İbranice de öğrenmiştir. Aslında o bir düşünür (mütefekkir) olup meselelere bu gözle bakan bir kişiliktir. Ledünnî ilmindeki hocası bizzat Hızır (as)'dır. Mahlasını da o vermiştir:

Şeyhüm oldur şeyhüm oldur şeyhüm ol
Andan açıldı bana bu doğru yol
…
Uşbuilm andan durur üstâdum ol
İlm içinde dâdum ol üstâdum ol
…
Ol kıgırdı bana Âşık adını
Ol bırakdıcânumaışkdâdını (Aşık Paşa 2000/II: 26b).

Bir başka şiirinde Hızır kelimesinin harflerini kullanarak bize Hızır'dan haber verir:

Hıdan açıldı bana uşbu haber
Dâdıla buldum duhâ-yımu'teber

Rırevâgördivü gösterdi resûl
Bu işâretoldıcânumdakabûl

Hı vü dâd u rı birikdi oldı ad
Bana ol addan açıldı uşbu dâd

Gösteren oldur bana bu genci ol
Ma'nâdan açıldı bana bu toğrı yol

Gördüm ol gözgüden uşbuyüzi ben
Ol kitâbdanokıdum bu sözi ben

Ol kulavuzoldı bu yolda bana
Eytdümâhirhâlümi önden sona

Ol irürdi bini uşbu menzile

Vasf-ı hâlümuş kamu geldi dile (Garib-nâme 2000/II: 54b).

Bilim adamlarına göre, Âşık Paşa'nın Kırşehir'de uzun müddet ikamet ettiği, gerek Mevlevîler, gerekse Hacı Bektaş bağlıları ve gerekse de yörenin en etkin dinamiği olan Ahilerle irtibat içinde bulunduğuna kuşku yoktur (Köksal 2014).

Âşık Paşa, 13 yaşında geldiği Kırşehir'de 63 yaşında iken 13 Safer 733 tarihinde (3 Kasım 1332, Salı günü) "nâgehân" ölmüştür. Âşık Paşa, Kırşehir'de, kendi adıyla anılan mezarlık içindeki türbesindemedfundur (Köksal 2014). Elvân Çelebi, onun ölümüne büyük-küçük, zengin-fakir, kadın-erkek, genç-yaşlı, yerli-yabancı herkesin, hatta her din ve kavimden insanın üzülüp yas tuttuğunu kaydeder.

Âşık Paşa türbesi, kabul edilen yaygın görüşe göre Kırşehir'in kuzey doğusunda Ankara-Kayseri karayolu üzerinde olup Türk mimârisin seçkin bir örneğidir. Eretna veziri Alâaddin Ali Şah tarafından yaptırılmıştır (Günşen 2006).

Eserini Türk milleti için yazar. Türkçenin o devirde hor görüldüğünü, her dilin araş- tırılıp incelendiğini, öteki dillerde eserler verildiğini, Türk dili ile kimsenin ilgilenmediğini, bu durumu Türk milletinin de bilmediğini ve Garib-nâme adlı eserini bunun için yazdığını, böylece Türklüğün kendi dilinde eserler okuyup hikmetlere ulaşmasını ve mahrum kalmamasını ister. Bunu:

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İlla ma'lum oldı ma'nî menzili II-236b/11
Türk diline kimsene bakmaz-ıdı
Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı
Türk dahı bilmez-idi ol dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri
Bu Garîb-nâme igen geldi dile
Kim bu dil ehli dahı ma'ni bile
.....
Tâ ki mahrûm kalmaya Türkler dakı
Türk dilinde anlayalar ol Hak'ı II-237a/3-5,9

beyitlerinde dile getirir. Kısaca söylemek gerekirse Âşık Paşa eserini Türk milletinin hikmetlere ulaşması için Türkçe yazdığını ve mensubu bulunduğu millete bir armağan bıraktığını, böylece asırlar ötesinde hatırlanacağını düşünür (Yavuz 1999).

B) Eserleri:

1. Garîb-nâme: Âşık Paşa'nın en büyük ve kendisine asıl şöhretini kazandıran eseridir. Aruzun fâ'ilâtünfâ'ilâtünfâ'ilün kalıbıyla yazılan eser yaklaşık 10 bin 613 beyit tutarındadır. Garib-nâme'nin ilk nüshaları 15. yüzyıla aittir. Bu yüzyıldan itibaren 81'i yurt içinde 35 adedi de yurt dışındaki kütüphanelerde olmak üzere, eserin bilinen 116 nüshası vardır (Yavuz 1999: 15). Farsça

kısa bir mensur mukaddimeyle başlayan eser "10 bâb" üzerine tertip edilmiştir. Her bâbda da 10 hikâye anlatılmış ve kaçıncı bâb işleniyorsa o sayıyla ilgili hususlar dile getirilmiştir.

Garîb-nâme tercüme değil, te'lif ve tamamen orijinaldir. Bu yönüyle Anadolu'da te'lif edilmiş hacimli ilk eser sayılır.

Garîb-nâme tasavvufî bir eser olup Allah'a ulaşma yollarının anlatılmaktadır. Eserin en başta gelen özelliği Türk dilinin horlandığı bir dönemde bu dille yazılması ve bunun da özellikle vurgulanmasıdır.

Garîb-nâme; Dîvân-ı Âşık Paşa, Ma'ârif-nâme, Muhammediye ve Genc-nâme adlarıyla da anılmıştır. Fakat şairin, mesnevinin adını

"Bu Garîb-nâme inen geldi dile

Kim bu dil ehli dahıma'nî bile"II-237a/5

beytinde açıkça zikretmesi, konuyla ilgili tereddütleri ortadan kaldırmaktadır.

Garîb-nâme üzerine yüksek lisans düzeyinde yapılmış tez çalışmaları vardır (Köksal 2014). Eser tıpkı basımı, transkripsiyonu ve Türkiye Türkçesine çevirisiyle birlikte Kemal Yavuz tarafından (2000) yayımlanmıştır. Daha sonra da Kültür Bakanlığı tarafından e-kitap olarak neşredilmiştir.

Garîb-nâme'nin önemini, onu büyük bir emek ve gayretle yayına hazırlayan Kemal Yavuz şu şekilde özetlemiştir (Yavuz 1999: Önsöz):

1. Anadolu Türkçesinde yazılmış Türk edebiyatının XIV. yüzyıldaki en büyük mesnevîsi oluşu,

2. Telif olup tercümeye yer vermemesi,

3. Türk hayat ve yaşayışını en iyi şekilde yansıtması,

4. Türk kültürünü büyük ölçüde kendinde toplaması,

5. Genel anlamda devrinin sosyal yönünü vermesi ve hedefler göstermesi,

6. Tertibi ve konuları işleme açısından bir benzerinin bulunmaması,

7. Ele alınan konuları çok açık ve sade bir şekilde anlatması,

8. Anadolu'da gelişecek olan Türk edebiyatı alanında ilk yazılan edebî eserlerden olması ve bu yönü ile edebiyatımızın şekillenmesinde temel eserlerden birini teşkil etmesi,

9. On dördüncü yüzyıldan beri, her zaman için, Türkçenin önde gelen bir dil hazinesi olması ve şairinin dil şuuruna sahip bulunması,

10. Nasihat edebiyatımız içinde yer alması,

gibi yönlerden değerini hiçbir zaman kaybetmeyecek bir eserdir.

Garib-nâme'nin Bölümleri:

Ol hisâbuñ aslın on üzre kodı / Aslı ondur yüz biñ olursa adı

10545 Diñle imdi niçedür sen ol onı / Kim saña yüz göstere ma'nî yöni

Biri bir bir saysañ on kez on olur / Yüz olur ol on kim on kez on olur

Yüzi yüz kez saysañ on kez oldı biñ / Çünki bir yüz on yüz oldı toldı biñ

On biñ olur saysañ on kez ol biñi / Yüz biñ olur saysañ on kez on biñi

Yüz biñi on kez sayamaz kimsene / Ko anı sayma girü gel ol ona

10550 Bu hisâbuñ aslı birdür haddi on / Ger göge çıkdıysa boyı kaddi on

Yirde gökde sayılan şol on-ıla / Ma'lum oldı kamu iş kıldan kıla

Anuñ-ıçun bu kitâbuñ aslın on / Eyledük bâbın u urduk faslın on

Degme bir bâbında on destân tamâm / Geldi anda her mukîm ü her makâm (Yavuz 1999).

Birinci Bölüm: Giriş mahiyetindeki tevhid konusunun işlendiği devriye, münâcât, na't, dört halife medhiyesinden sonra birinci bölüm başlar.

Bu bölüm bir ve birlik üstüne kurulmuştur. Birlik güzeldir, ikilik kötüdür. Göz iki olduğu halde ikisi bir ağlar, su denize karışınca ölümsüzleşir, ebedî olur. Zahirde (görünüşte) istekler farklı da olsa maksad Allah'tır.

İkinci Bölüm: Bu bölümde genellikle dünyadaki ikilikler (tezatlar) anlatılmaktadır. Akıl-nefs, kara-deniz, mümin-kâfir, Âdem-şeytan vs.

Üçüncü Bölüm: Bu bölümde üç sayısı veya kavramı etrafında oluşmuş algılara yer verilmiştir. Bazıları şöyledir: Ömür (çocukluk, gençlik, kocalık), yaratılış (âlem, âdem ve kelâm), dünya nimetlerini elde etme araçları (altın, gümüş, pul (para)), beşerî his ve hasletler (nefse hâkim olma, nefsini bilme, nefsini yenme), vs.

Dördüncü Bölüm: Dörtlülerin anlatıldığı bölümde ele alınan konuların bazıları şunlardır: Âlemin yaratılışı, dört mevsim, Allah'ın insanları dört derecede yarattığı (birincilere peygamberlik, ikincilere velilik, üçüncü derecede olanlara itaat verildiği, dördüncü derecede olanların kalplerini azap mührü ile kalp ve kulaklarını mühürlenmiş, gözlerine perde çekilmiş olduğu anlatılır), dört temel varlık (insan, hayvan, bitkiler ve melekler; bunların cisim, nefis, can ve aklın karşılıkları olduğu), dört unsur (toprak su, hava, ateş), vs

Beşinci Bölüm: Bu bölüm beş ve beşlilere dairdir. Âlemve insan beş tabakadan meydana gelmiştir (bitki, hayvan, insan, melek ve sırrullah). Beş türlü ilim vardır (Zâhir, ibret, hikmet, esrar ve kudret),

İnsan küçük bir âlemdir ve ve bu âlem içten dışa doğru toprak, su, yel, ateş ve emr-i İlâhî'den oluşmuştur. Allah her şeyi kuşattığı için en dışta emr-i İlâhî yer almaktadır. İnsan ise dıştan içe doğru ten, kafes, kan, nefes, hararet ve emr-i Hak'tan müteşekkildir. Emr-i Hak içte olduğundan dolayı içe kul olan Hakk'a kul olur.

İnsanı halvetten alı koyan beş şey (devlet, konu komşu, eş dost, mal mülk endişesi, aile ve nefsin arzuları), Allah derdi de devayı yaratmıştır. İnsanların başına gelebilecek beş hastalık ve çareleri şöyledir: Ten hastalığı, nefs hastalığı, günah işlemekten doğan can hastalığı (çaresi tevbe), akıl hastalığı, gönül hastalığı ve bunların çareleri

İnsan ana babasının, hocasının, kardeşlerinin, şeyhinin ve Allah'ın rızasını kazanmaya bakmalıdır.

Yola giren kimsenin şeriat, tarikat, marifet, hakikat ve ilm-i ledünn bilmesi şarttır.

Altıncı Bölüm: Altı sayısı etrafında oluşan inanç ve tasavvurlar bu bölümün konusunu oluşturur. Allah'ın âlemi altı günde yaratması, şeyhin ve müridin birbirlerine olan üçer görevleri (şeyhinkiler feyzini esirgememek, herkesi bir görmek, müridin kapasitesini bilip ona göre yük yüklemek; müridinkiler ise sadakat, ondan hiçbir şeyi gizlemek ve şeyhini hak bilmek), dünyada ağır sınava tabi tutulan altı peygamber (İbrahim, İsmail, Yusuf, Yunus, Eyüp ve Cercis), dünyada zor durumda olan altı insan tipi (yetim çocuklar, genç iken sakat kalanlar, gurbette olanlar, fakir ihtiyarlar, işten atılmışlar ve dost ayrığı çekenler),

Kibrinden dolayı zillete uğrayan, aşağılanan altı şey; İblis, Ad kavmi, Şeyh Belâm (Hz. Musa'ya düşmanlığından dolayı), Fil Kavmi, başlarından felaket eksik olmayan ulu dağlar, buğday (Hz. Adem'e yemek olarak seçildiği zaman gurura kapıldığı için orak tarafından biçilmiş, döğen tarafından döğülmüş, değirmen tarafından ezilmiş, vs. dışkı olarak çıkma cezası verilmiş).

Buğday ile ilgili beyitler aşağıda verilmiştir.

4290 Eytdi iy hak rızkumı vir kim yiyem / Hem işüm göster baña kim işleyem
Çünkim uçmakdan çıkarduñ dünyeye / Eyt baña bunda gelen ne işleye
Ben dahı hem ol işi işleyeyüm / Anuñ-ıla dirligüm eyleyeyüm
Hak didi var bugdayı saç topraga / Çün bite bir dâneden bin bin toğa
Rızkuñ oldur ek götür kim yiyesin / Anuñ-ıla dirligüñ eyleyesin
4295 Vardı Âdem bugdayı saçdı yire / Ya'ni kim rızkı Çalap andan vire
Bitdi bugday dartdı boy u virdi bâr / Kopdı toprakdan ulaldı ihtiyâr
Boynın egdi bakdı kendü özine / Pes bu kez 'ucb eyledi kendüzine
Eytdi benven cümle ni'met serveri / Âdem aslın ben kılavan perverî
Yirümi dutmaya hîç ni'met benüm / Dünyada server benem 'izzet benüm
…
Çünki bugday kendüzin gördi yüce / Togradı orag anı uçdan uca
4305 Altına aldı döğen sürdi yire / Baş u ten sag komadı ol servere
Hem degirmen gör kim anı n'eyledi / Bozdı cümle varlıgın un eyledi
Taş içinden kaçdı çıkdı unlıga / Hem elekden geçdi düşdi yumruga
Bişdi odda düşdi diş ortasına / Ugradıysa bâri Tañrı dôstına
Yarlıgandı cümle ol 'ucb u günâh / Ol nefesden hoşnud ola Pâdişâh
4310 Yohsa anı bir münâfık yir-ise / Andan anuñ kursagında erise
'Âkıbet şöyle olur bugday işi / Kim yönin andan döner gören kişi
Kanda vardı kanı ol 'izzet i yâr / Toprag oldı ol güzîde ihtiyâr
Kaldı murdâr oldı hôr ol yaz u kış / Gör ki ne 'ibretdür âhir uşbu iş
Her kim ol 'ucb eyledi şöyle olısar / Tâ ebed magbûn u mahrûm kalısar

Yedinci Bölüm: Yedi sayısı ile ilgili kabulleri anlatır. Yedi kat gök, yedi iklim, yedi cehennem, yedi çeşit elbise malzemesi, pahası olmayan yedi nimet (nefes alma, güneş ışığı, istediğini seyretme, istediğini düşünme, istediği rüyayı görme, istediği ismi ad olarak alma, Allah'a güveni onu koruyucusu olarak bilme), canı yaratan Allah'ın ona yedi bölümlü bir saray bahşetmesi (akıl evi, göz, burun, ağız, akıl, can evi (gönül)) vb.

Sekizinci Bölüm: Sekiz cennet, sekiz kerâmet, âşıklığın sekiz alâmeti, gümüş elde etmek için sekiz husus, sekiz kapılı (kulak, göz, burun, ağız, makat, mesane, el ve ayak) vücuda aklın hâkim olması,

İnsan ve gemi arasında sekiz yönden benzerlik kurulur vs.

Dokuzuncu Bölüm: Dokuz sayısı etrafında oluşan inanç ve tasavvurlar söz konusu edilmiştir. Bazıları şu şekilde özetlenmiştir.

Dokuz felek, Hakk'a ulaşmak için aşılması gereken menziller (destûr-ı Hak, suret, talep, gurbet, kurbet, hayret, vuslat, fakr u fenâ, vahdet), Miraç'ta meleklerin meşgul olduğu dokuz ibadet (rüku, sücud, kıyam, tahiyyat, tesbih, dua, fakr, tahayyür, fakr u fena ve mahv).

Ere ve kâmil insana dokuz şey gerekir: Erlik için cesaret, kuvvet, beceriklilik, kol, el, maharet, at, arkadaş ve zırh. Kâmil insan için riyâzet, kifâyet, aşk, tevekkül, şeriat, şeriat, ilim, hilm ve muhabbetullah lazımdır.

Onuncu Bölüm: Bu bölümde cennetle müjdelenen on kişi (aşere-i mübeşşere), insanda bulunması gereken on güzel hslet, Allah'ın sevmediği on insan tipi (cimri zengin, fodul yoksul, tamahkâr bilgin, hayasız kadın, öfkeli sultan, korkak savaşçı, kibirli dindar, günah işleyen ihtiyar, iki yüzlü insan, yalan söyleyen Müslüman), on dost (Hz. Peygamber, dört halife, evliya, şeyh, kardeş, mürit, ana baba, meslekte usta ve padişah), insanlar için faydalı on iş (tefekkür, teferrüc (gezintiye çıkıp gam dağıtma), tasarruf, tevazu, takrir (açık ve güzel sözlü olma), tedbir, tevbe, temyiz (iyiyi kötüden ayırma) tekarrüb ve vuslat, vb.

2. **Fakr-nâme**: Aruzun fâ'ilâtünfâ'ilâtünfâ'ilün kalıbıyla yazılmış 161 beyitlik kısa bir mesnevidir. İki nüshası (Roma BibliotecaCasanatense Turca, Nu. 2054 ve Manisa Murâdiye Kütüphanesi Nu. 1153) bilinen eserin Vasf-ı Hâl'le birlikte varlıkları ilk kez Rossi tarafından bildirilmiş (1949), Levend de bir dil incelemesi yaparak metni şairin diğer eseri Vasf-ı Hâl ile birlikte yayımlamıştır (1954). Bu tasavvufî eserde "alçakgönüllülük" Tanrı tarafından çeşitli renklere bezetilmişFakr adlı bir kuş olarak tasvir edilmiştir.

3. **Vasf-ı Hâl**: Bu da Garîb-nâme ve Fakr-nâme gibi fâ'ilâtünfâ'ilâtünfâ'ilün kalıbında kaleme alınmış 39 beyitlik küçük bir mesnevidir. Fakr-nâme ile aynı yazma nüshalarda bulunmaktadır. Dünyanın mazi, hal ve istikbal olarak üç zamanı olduğu, insanın en çok "hâl"e kıymet vererek Hakk'a şükretmesi gerektiği konusundadır. Fakr-nâme ile birlikte yayımlanmıştır (Levend 1954).

4. **Hikâye:** Raif Yelkenci'ye ait olan ve şu an nerede olduğu bilinmeyen bir Garîb-nâme nüshasının sonunda yer alan bu eser de Paşa'nın yine fâ'ilâtünfâ'ilâtünfâ'ilün vezninde kaleme aldığı kısa mesnevilerindendir. 59 beyit uzunluğundaki manzumede aslında zeki olmayan kişilerin kendilerini zeki imiş gibi göstermelerinin sonucu mizahî bir tarzda anlatılmıştır. Hikâye, Levend tarafından yayımlanmıştır (1955).

5. **Kelâm-ı Âşık Paşa**: Millî Kütüphane Yz. A 3103/6 numarada kayıtlı bir risaleler mecmuası içinde yer alan eserin adı bulunmadığı için başlıktaki ibareyi eser adı olarak kabul ettik. Aruzun mefâ'îlünmefâ'îlünfe'ûlün kalıbında kaleme alınan 158 beyitlik bu kısa mesnevi Kaymaz tarafından bir sempozyum bildirisiyle tanıtılmış ve yayımlanmıştır (2008). Esere muhtevası göz önünde bulundurularak "Risâle-i Anâsır-ı Erba'a" demek de mümkündür.

6. **Fürkat-nâme**: Âşık Paşa'nın bir başka küçük mesnevisidir. Aruzun mefâ'îlünmefâ'îlünfe'ûlün kalıbıyla yazılmış 56 beyitten oluşmaktadır. Berlin Kraliyet Müzesi Kütüphanesi Nu. 337'de kayıtlı 15. yüzyıl sonlarında derlenmiş bir mecmuada (170b-173b) bulunmaktadır. Metni neşreden Tavukçu (1995); bu mesnevinin ya tamamlanamadığı veya mecmuayı derleyen Derviş Hamza'nın aslında daha hacimli olan eserin bu kadarını mecmuasına aldığı kanaatinde olduğunu söylemiş ve 28'er beyitlik iki bölüm hâlindeki mesnevinin ikinci 28 beytinin Âşık Paşa'ya değil de Derviş Hamza'ya ait olma ihtimalinin bulunduğunu kaydetmiştir (1995: 51). Bu küçük manzumede adından anlaşılacağı üzere "ayrılık" teması işlenmiştir.

7. Kîmyâ Risâlesi: "Risâle-i Âşık Paşa der-Hakk-ı Kîmyâ" başlıklı bu küçük mesnevi Çorum İl Halk Kütüphanesi Nu. 2889'da bulunan bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Agah Sırrı Levend, tıpkı basımını yaptırmıştır. (1955: 275-276). Eserin yeni bir nüshasını M. Fatih Köksal bulmuştur (İBB Atatürk Kitaplığı M. Cevdet Yazmaları K 180/16 numarada kayıtlı bir risaleler mecmuası içinde (84a-86a)). Bunlardan başka Çorum'da da bir nüshası vardır (63 beyit, Risâle-i Âşık Paşa). Ayrıca Muallim Cevdet nüshası adıyla bir nüshası daha vardır. Fakat M. Fatih Köksal'a (2014) göre bu nüshalar çeşitli özellikleriyle ilk 17 beytin fâ'ilâtünfâ'ilâtünfâ'ilün, kalan beyitlerin mefâ'îlünmefâ'îlün fe'ûlün kalıbında yazılması) sistemli bir müellif olan Âşık Paşa'nın tarzına uymadığı için bu aidiyeti şüpheli duruma düşürmektedir.

8. Elif-nâme: Elif'ten yâ'ya kadar lâmelif de dâhil olmak üzere, bütün mısraları Arap alfabesindeki 29 harfin her biriyle başlayan yedişer beyitlik 29 gazelden (203 beyit) ibarettir. Ergun ve Gölpınarlı, Elif-nâme'yi oluşturan bölümlerin her birini ayrı birer gazel olarak düşünmüşlerdir. Fakat birbiriyle hem şekil yönünden hem anlam yönünden bağlı olan bu şiirlerin, kayıtlı olduğu bir mecmuada başlıklandırıldığı gibi Elif-nâme adıyla ayrı bir eser olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Eser, Ergun tarafından kısmen (1936: 129-144), Gölpınarlı (1961: 297-315), Kaymaz (1995) ve Demirel (2005) tarafından tam metin hâlinde neşredilmiştir.

9. Risâle fî Beyâni's-Semâ' (Semâ' Risâlesi): Levend'in Tasavvuf Risâlesi'yle birlikte "Âşık Paşa'ya atfedilen" eserler arasında saydığı (1956) bu risale, Âşık Paşa'nın bilinen tek mensur

eseridir. … Risalenin Ankara nüshasına dayalı bir tanıtımı, -müellifi ve yazılış zamanına dair yanlış tespitlerle de olsa- Tecer tarafından yapılmıştır (1958-59). Yer yer manzum parçalarla da süslenen Semâ' Risâlesi, eserin Âşık Paşa'ya aidiyetine dair tespitlerin de yer aldığı ayrıntılı bir incelemeyle birlikte tenkitli metin hâlinde yayımlanmıştır (Köksal vd. 2013). Risale, İslâm dünyasında öteden beri tartışma konusu olagelen semâ' ve raksın helâl / mübah oluşu hakkındadır.

10. Şiirleri: Başta Câmi'u'n-Nezâ'ir olmak üzere en eski şiir mecmualarında da, daha yakın zamanlarda düzenlenen mecmualarda hatta cönklerde de Âşık Paşa'nın şiirlerine rastlanmaktadır. Şairin, kısa mesnevileriyle Elif-nâme'deki 29 gazeli hariç olmak üzere bugüne kadar 46 manzumesi tespit edilerek yayımlanmıştır. Bu şiirlerden dördü kaside, ikisi murabba', diğerleri gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Kasidelerin tamamı "tevhîd" tarzındadır. Âşık Paşa'nın -ikisi Elif-nâme'ye ait- 18 şiiri Gölpınarlı tarafından önce makale olarak yayımlanmış (1936), daha sonra Elif-nâme'deki şiirleri ile öncekileri de barındıran 27 şiiri Yûnus Emre ve Tasavvuf adlı kitabında (1961: 295-345) neşredilmiştir. Ergun da Türk Şairleri adlı eserinde Elif-nâme'den bazı şiirlere ve tespit ettiği 19 şiire yer vermiştir (1939: 129-144). Tavukçu (1995) ve Köksal (2013) da şairin muhtelif şiir mecmualarındaki ikişer gazelini neşretmişlerdir (Âşık Paşa'nın yayımlanmış müstakil şiirlerinin dökümü için bk. Köksal 2013).

Bunlardan başka Âşık Paşa'ya isnat edilen eserler de vardır. Bunlardan en hacimlisi **Tasavvuf Risâlesi** adlı mensur metindir. Levend, istinsah tarihi Cumadelûlâ 1351 (Kasım 1932) olan 214 sayfalık bu risalenin bilinmeyen bir başka şahıs tarafından Garîb-nâme'nin nesre çevrilmiş "bozuk ifadeli" ve "uydurma" bahisler eklenmiş bir özeti kabilinden olduğunu söyler (Levend 1956: 163). Eseri bir makaleyle tanıtan Okuyucu da metnin Âşık Paşa'ya aidiyetine dair kuşkular olduğu kanaatindedir (1998: 199, 201). Köprülü, bir de Âşık Paşa'ya ait olduğu ileri sürülen aynı addaki manzum bir eserden bahsetmektedir. Köprülü, görmediği ama aktardığı malumata göre Manisa Muradiye Kütüphanesi'nde bulunduğu bildirilen 219 varaklık bu manzum Tasavvuf Risâlesi'nin, eserde geçen "Gel ey âşık bugün aşkı bırakma" mısraından hareketle ona mal edilmesinin temelsiz olduğunu belirtmektedir.

Edebî Kişiliği:

Âşık Paşa'nın en önemli eseri kuşkusuz Garib-nâme'dir. Garîb-nâme'nin on beş yüzyıldan yirminci yüzyıl başlarına kadar istinsah edilmiş yüz on altı nüshası mevcuttur (Yavuz 1999: C.I/1 s. LVI). Eserin nüshaları sadece Türkiye'de değil birçok yabancı ülkede de vardır. Bu özellik şairin uzun yıllarca unutulmadığının göstergesidir.

Fuat Köprülü, Garîb-nâme'yi değerlendirirken *"…bu büyük eser sanat gâyesi hiç düşünülmeyerek vücuda getirilmiş didaktik bir mahsûldür." (1965: 705)* derken Âşık Paşa'nın şâirliğini beğenmez ve *"hakiki bir şair, bir sanatkâr olmayan*" şeklinde bir yargıda bulunur (1965: 706). Bu konuda M. Fatih Köksal ise Âşık Paşa'nın "*esas itibarıyla şairlik iddiasından ziyade, -dönemin hemen bütün mutasavvıfları gibi- halkı aydınlatmaya çalışırken anlattıklarının akılda kalıcı*

olmasını sağlamak amacıyla "manzum" yazma yolunu seçmiş bir müellif" olduğunu ve *yaşadığı dönemde Türkçenin yeterince işlenmiş bir yazı dili / edebî dil olmaması, Paşa'nın kullandığı aruzun o devir Anadolu'sunda henüz kıvamını bulmaması gibi tabiî ortam da düşünüldüğünde, onun özellikle Yûnus Emre tesirinde yazdığı gazellerin başarılı ürünler olarak addedilmesi gerektiğini* vurgulamaktadır (Köksal 2014).

Bir mesnevi şairî olarak Âşık Paşa'nın etkilendiği kişilerin başında kuşkusuz Mevlâna gelmektedir. Öyle ki Köprülü Garîb-name için "Âşık Paşa'nın Türkler arasında çok meşhur olan 'Garîb-nâmesiâdetâ Türkçe bir Mesnevî gibidir." demektedir (Köprülüzâde 1918: 255, 270). Garîb-nâme'yiMesnevî'yle aynı vezinde yazdığı gibi eserinde Mesnevî'den bazı hikâyelere de yer vermiştir. Kemal Yavuz, Âşık Paşa'ya -doğrudan veya dolaylı olarak- tesir eden eserlerden bahsederken "İfade ve bilgi olarak Orhun Abideleri'ne, Kutadgu Bilig'e, Dede Korkut'a, Mesnevî'ye, Yûnus'a" gittiğini (2008: 27) kaydetmiştir. Şairin Mesnevî'yi okuduğu, Yûnus'u çok iyi bildiği kuşkusuzdur. Nitekim gazellerinin pek çoğunda Yûnus etkisi açıkça görülmektedir. Âşık Paşa, özellikle Garîb-nâme'siyle edebiyatımıza pek çok şaire hatta edebî türe örneklik etmiştir. Süleymân Çelebi meşhur Mevlid'inde onu örnek almış, hatta birçok beyti Garîb-nâme'den aynen aktarmıştır.

1 Allah adın eytlüm evvel ibtidâ / K'andan oldı ibtidâ vü intihâ
Evvelüñ ol evvelidür bî-gümân / Âhirüñ hem âhiridür câvidân
Cümle 'âlem yog-iken ol var-ıdı / Şöyle eksüksüz ganî cebbâr-ıdı

Yavuz, eserindeki kimi konular münasebetiyle onun aynı zamanda edebiyatımızda ilk Leylâ ve Mecnûn, ilk Yûsuf u Züleyhâ yazarı, mevlid ve miraciye türlerinin de ilk uygulayıcısı olarak tanıtmıştır (2008: 27). Ayrıca Yavuz; Âşık Paşa'nın Türk edebiyatını Sinân Paşa'dan başlayarak Yazıcıoğlu Mehmed, Kaygusuz Abdâl, Eşrefoğlu Rûmî, Bâkî ve Şeyh Gâlib'e uzanan geniş bir yelpazede "dili kullanıştan düşünce şekillerine kadar" etkilediğini söylemiş, hatta Nâbî ve onun okuluna mensup şairlerin hikemî tarzlarında da Paşa'nın rolü olduğunu iddia etmiştir (Yavuz 2000: XXXIV-XXXV) (Köksal 2014).

Âşık Paşa hedefinin peşinde koşan bir avcı gibidir. Anlatmak istediğini en kısa, en güzel ve en etkili biçimde nasıl verebilirim sorusunu kendine sormuş; cevabını da kendi vermiştir. Muhataplarına, ilim isteyenlere, ağız tadı isteyenlere aradığınız bende demiştir:

Kanı ol ilden ile 'ilm isteyen / Gelsün işitsün 'ayân-ender-'ayân
Nahv u tasrîf u lugat hâcet degül / Bâg ne hâcet çün bulınur evde gül
Mısr'ı n'idersin saña şekker gerek / Hôna gel kim yiyesin şekker börek
Ne gerekdür ol Hıtâyistân saña / Ger dilerseñ müşk-i hâlis gel bana (Yavuz 1999).

Eserini Türk milleti için yazar. Türkçenin o devirde hor görüldüğünü, her dilin araştırılıp incelendiğini, öteki dillerde eserler verildiğini, Türk dili ile kimsenin ilgilenmediğini, bu durumu

Türk milletinin de bilmediğini ve Garib-nâme adlı eserini bunun için yazdığını, böylece Türklüğün kendi dilinde eserler okuyup hikmetlere ulaşmasını ve mahrum kalmamasını ister. Bunu:

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İlla ma‘lum oldı ma‘nî menzili II-236b/11
…
Türk diline kimsene bakmaz-ıdı
Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı
Türk dahı bilmez-idi ol dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri
Bu Garîb-nâme anın geldi dile
Kim bu dil ehli dahı ma‘ni bile
.....
Tâ ki mahrûm kalmaya Türkler dakı
Türk dilinde anlayalar ol Hak’ı II-237a/3-5, 9.

beyitlerinde dile getirir. Kısaca söylemek gerekirse Âşık Paşa eserini Türk milletinin hikmetlere ulaşması için Türkçe yazdığını ve mensubu bulunduğu millete bir armağan bıraktığını, böylece asırlar ötesinde hatırlanacağını düşünür.

İsmail Hakkı Aksoyak, Âşık Paşa üzerine yaptığı bir araştırmanı sonucunda Âşık Paşa’nın dil hassasiyetini sadece dillere pelesenk olmuş birkaç mısraya indirgemenin haksızlık olacağı kanaatindedir. *Zira Âşık Paşa, Türkçe hassasiyetini sadece bu sözlerde bırakmamış, uygulama sahasına da başarıyla geçirmiştir. Onun Türkçe kelime kullanması, kavramları Türkçe olanıyla açıklaması elbette bilinçli bir tercih olarak görülmelidir. 11 bin beyte yakın eserde sadece 400 civarında Farsça yapılı tamlamaya yer vermesi dikkat çekicidir. Bu, yaklaşık 30 beyitte bir Farsça terkip kullandığını göstermektedir* (Aksoyak 2014: 93-100).

Garib-nâme’de, hacimli bir eser olması bakımından bazı beyitlerin, aynen veya az çok değiştirilerek tekrar edildiği de görülür. Ayrıca her kıssanın başında ve sonunda benzer ifadelere yer verildiği de bir gerçektir. Eserin açık ve çekici bir anlatımı, anlaşılan bir dili vardır. Dikkat çeken bir başka özellik Arapça ve Farsça tamlamalara sadece gerek duyulunca, çok az yer verilmesidir. Bunun yanında bazı beyitlerde Arapça ve Farsça kelimelere hiç yer verilmediği gibi alınanlar da ölçülü olarak alınmıştır (Yavuz 1999: Önsöz).

Türkçenin ifade gücünü günümüzden daha canlı bir şekilde Âşık Paşa’da buluruz. Bu da onun samimî oluşundan ve Türkçe için düşünüp çırpınmasından ileri gelmektedir. Âşık Paşa kendi ana dilinde yazdığı eseri ile tasavvufu bile anlatabiliyorsa Türkçe daha o günden ilim dilidir. Âşık Paşa bunu da gerçekleştiren ve eserini Türk milleti için yazan bir âlim, şair ve düşünürümüzdür (Yavuz 1999).

870 Hôş-durur eksükligin bilse kişi / Nite olmaz mahlûkuñ eksük işi

Kendü eksügin bilen mahrûm degül/ Mahrum oldur kim yola mahkûm degül

Köprülü, Âşık Paşa'nın sanatkârlık yönünü takdir etmez ama Garîb-nâme'yi değerlendirir. Nitekim o, "*Bu kocaman eserde, o devir hayatı ile alâkalı pek az şeye tesadüf olunuyor.*" dedikten sonra çok da kayda değer şeyler bulunmadığını özellikle vurgulayarak "*İşte bu mahdut parçalar bir tarafa bırakılacak olursa Garîb-nâme'de hiçbir mahallî hususiyet olmadığı söylenebilir.*" (1965: 704) demiştir. Hâlbuki, mesnevîyi neşreden Yavuz'un da ifade ettiği gibi ekin ekmekten çocuklara isim vermeye kadar (2000: XXXVII) sosyal hayatın pek çok yönü eserde ele alınmıştır. Keza metindeki kültür unsurları müstakil bir bildiri konusu olarak da ele alınmıştır (Argunşah 2014).

Sosyal Hayat'a Dair bazı beyitler

Altı nesneyle biter yirden nebât / Bu nebât ol altıdan buldı sebât

Ger biri ol altıdan eksük ola / Hîç nesne gelmez andan hâsıla

3700 İşid ol altı nedür eydem 'ayân / Kim bilesin bu işi bellü beyân

Birisi şol **ekin eken** kişidür / Kim bu **ekinçilik** anuñ işidür

Biri **tohm u dâne**dür kim ol saçar / Çün biter kaddi yiter girü biçer

Biri **toprak**dur ki dâne beklenür / Biter ol toprak içinde köklenür

Biri **su**dur kim nebât andan biter / Hem bitürür düşmişi hem ter dutar

3705 Biri **güneş**dür aña tâbiş virür / Tâbiş-ile gör ne bahşâyiş virür

...

3710 Vardur ekinçi tohum yokdur n'ide / Ne eke ol ne götüre iy dede

Bu kezin buldı tohum toprak gerek / Tohmı hem ol topraga saçmak gerek

Toprak oldı su gerek kim bitüre / Ger su olmazsa anı kim bitüre

Su dahı oldı bu kez gün görmedi / Bitdi ulaldı bu kez bâr virmedi

Gün dahı gördi bu kez hükm-i İlâh / Yarı kılmazsa olur kamu tebâh

3715 Pes Çalap emriyle kâyim her makâm / Emr-ile olmış-durur her iş tamâm

Diñle imdi ol dahı nedür i yâr / **Bâg u çift ü mülk ü mâl u rûz davar**

Çifti koşup tohmını saçmak gerek / Çün ekin oldı bugün bıçmak gerek

Mâlı işletmek ü başarmak gerek / Götürüp ilden ile varmak gerek

2905 Ger 'imâret olmaz-ısa mülk dakı / hâsılı bitmez ü olmaz revnakı

Hem başarılmak gerek rûz u davar / Çâre yok kanda ise kaygusı var

Hâs u 'âm u beg ü kul yohsul u bay / Gark olupdur bu işe yıl on iki ay

Mürşid konusu birçok yerde yol gösteren olarak karşımıza çıkmaktadır:

1374 Pes aña mürşid gerek yol göstere / Kim anuñla hak yolın dogru vara

Mürşid olmaz-ısa yol varmayısar / Yolda kaldı menzile irmeyiser

2060 Mü'min eydür bunlara Kur'ân'da hak / Mürşid öñinde okır bunlar sebak
Ne ki mürşid dir-ise diñler bular / Her işi ilhâm-ıla añlar bular

Âşık Paşa meşâyihi de çiftçiye benzeterek müridlerin eğitimini nasıl yapması gerektiğini anlatmaktadır:

Bu meşâyih şol ekinçiler gibi / Aña beñzer cümle dürlü tertibi
Altı nesneyle biter kamu işi / Nedür ol altı bir añla iy kişi
Biri kendü kim işüñ üstâdıdur / Bu meşâyih dimek anuñ adıdur
Ol ekinçi ya'ni kim kendü-durur / Ma'ni ekmek her dem aña hû-durur
3725 Biri Kur'ân'dur ki her dem saçılur / Dürlü ni'met biter andan açılur
Ya'ni kim tohm-ı ezel oldur i yâr / Şeksüz ol dahl-ı ebed andan biter
Biri mü'min göñlidür toprak gibi / 'İlm ekilmek her dem anuñ mansıbı
Ya'ni kim toprak gibi alçak-durur / Taş gibi katı degül yumşak-durur
Biri hikmetdür göñül üzre yagar / Ol yagıçak gör göñülden ne dogar
3730 Ya'ni kim hikmet göñül yagmurıdur / Diri dutan göñli hikmet nûrıdur

Ekincinin dışında bahçıvan da halka mürşitlik yapmalıdır:

1577 Bagçevânlar uşbu mürşidler-durur / Kim bu halka eyü yavuz gösterür
Bagçe bu dünya-durur kim eyledi / Anuñ-ıla cümle halkı toyladı

Vücuda gelen hastalıklar ve çareleri de Âşık Paşa'nın mesnevisinde yer alır:

Halk sökeldür illa kim bilmez neden / Ne var eger yörise sag bu beden
Hîç dert yok kim anuñ dermânı yok / İlla halkuñ kendüye fermânı yok
Mustafâ eytdi sefer kılmak gerek / Saglıgı hem baylıgı bulmak gerek
Sâfirû tasihhû tagnemû
....
2950 Âdemînüñ **biş yiri sayru** olur / Sayruya tîmâr idüñ yohsa ölür
Hîç hâcet yok kim ol olmaz revâ / Hîç derd yok kim aña yokdur devâ
İlla meger kim ecel irmiş ola / Kamu işden ol kişi kalmış ola
Kim anuñ derdine dermân olmaya / Rencine tîmâr assı kılmaya
Yohsa ayruk niçe kim bî-çâre var / Kamusınuñ derdine bir çâre var
....
2960 Birisi '**akl**uñ-durur bilmez misin / Biri **göñlüñ**dür timâr kılmaz mısın
Birisi **cân**dur kim ol rencûr olur / Niçeler cânı kim ol rencden ölür
....
Tende yâ nesne çıkar yâ zahm olur / Aña ne dermân gerek cerrâhbilür
2965 Bu **ten**üñ sayrulıgı şoldur 'ayân / Aña cerrâhdur hekîm bellü beyân
Çünki ten sayrulıgın bildüñ nedür / Diñle imdi bir bu **nefs**üñ niçedür

Nefsde şoldur sayrulık kim halk bilür / Sayru dip dôstlar anı soragelür

....

Nefsi bildüñ imdi bu kez ‘aklı gör / Ne-y-imiş anuñ dahı rencini sor

Çün bilesin sen bu ‘akluñ rencini / Añlayasın uşbu sözüñ gencini

‘Akluñ oldur renci kim fikri şaşar / Fikrine olmayası işler düşer

...

2985 Bu göñül sayrulıgı kaygu-durur / Vây aña kim kaygu aña hû-durur

Kaygu eglense göñülde jeng olur / Jeng olıçak gözgü yüzi neng olur

Gussa vü kaygu göñülden gidiçek / Bu göñül bagçaları virür çiçek

Biter anda ma‘rifet yimişleri / Sag göñülüñ böyle olur işleri

Her kim ister göñli rencden kurtıla / Eydeyüm kim n’eyleye vü ne kıla

2990 Ol ulular sohbetini istesün / Varsun anda ‘ilm ü hikmet diñlesün

Çünki hikmet işide ol şâd ola / Göñli kamu kaygudan âzâd ola

Çün göñülden kaygu küllî sürile / Renci anuñ saglıga degşürile

Bil ki irdük yirde bu hikmet nurı / Dirgürür ölmiş-iken gönülleri

Çocuğun aile hayatındaki yeri, evlat-ebeveyn ilişkisi, Kur’an’da mal ve evladın ebeveyn için imtihan vesilesi oluşu gibi hususlar da Garib-nâme’de yer almıştır:

Şerh-İ Haslet-İ Sânì

İşid imdi ol ikinçi hasleti / Rûzı kılsun dôstlara ol devleti

Her kime virdiyse hak ol dirligi / Ol kişiden savdı cümle şerligi

1475 Şoldur ol **dirlik** ki nefsinden öten / Kamudan yig ol ola sözin dutan

Pend virürse pendini bekleyeler / Ne dir-ise didügin işleyeler

Cümle ehli mahkûm ola kendüye / Ol ne kim dirse bular aña uya

Kimse kim ehlini yola döndüre / Yir ü gök ehli aña baş indüre

Zîra hak Kur’ân’da yâd itmiş-durur / Dôstumuz düşmânumuz eytmiş-durur

İnnemâ emvâlüküm ve evlâdüküm fitnetün 64/15

1480 Âdemînüñ düşmeni oglanıdur / Ger niçe kim yüreginüñ kanıdur

Kimsene kim düşmenin kul eyleye / Cân içinde hak aña yol eyleye

Diğer taraftan Garib-nâme’de işlenen konulardan biri de bir insanın başına gelebilecek (yetimlik, genç yaşta ölüm, kocalıkta yoksul düşme, gurbette yaşama, bey iken makamını kaybedip daha önce hükmettiği kişilerin emrine girmek gibi) değişik durumlardır.

Dünya içre altı hâlde altı iş / Cümle düşvâr işden ol düşvâr imiş

3855 Diñle imdi her birin eydem ‘ayân / Kim bilesin bu işi bellü beyân

Birisi ograr tıfıl oglanlara / Birisi ograr yigit olanlara

Birisi hôd pirlik uhtında gelür / Birisi gör kim gariblıkda olur

Biri ograr mansıb issi beglere / Birisi şol dôstlık içre yiglere
Uşbu altı dürlü iş sarp iş-durur / Bilüñ ölümden katı teşvîş-durur
3860 Pâdişâh göstermesün hîç kimseye / Dôsta vü düşmâna yoksula baya
İşid imdi eydeyüm ol işleri / Ol ölümden katırak teşvîşleri
Her birininüñ şerhini eydem saña / Diñle imdi niçedür öñden soña
Evvel ol bir kim tuful iken gelür / Eydeyüm anı bir işid kim nedür
Şoldur ol kim **ata vü ana öle** / Bu **ogul kıztıfl-iken öksüz kala**
3865 Kimi görse aña karşu yirmüre / Gözlerinden durmadın yaş dormura
Beñzi saru saçı yatmış donı kir / Kim söger ü kim buşar u kim kakır
Yalımı alçag u sözi söz degül / Söyleyiçek kimsene kılmaz kabûl
Hiç aña şefkat kılur kimsene yok / Niçe dirseñ köynügi vü derdi çok
Hakdan ayruk hısmı yokdur dünyada / Ol yetîmler hâli budur iy dede
3870 Pes bilüñ kim ol ölümden katı hâl / Kim tıfıllıkda yetîm ola ‘ayâl
Ol bir iş kim ol yigitlikde gelür / Şoldur ol kim ol cüvâna merg olur
Añsuzın irer Çalap hükmi aña / Bulmaz ol dermânı istep dörd yaña
…
Her ki geldi dünyaya hôd gidiser / Ol şarâbı cümle mahlûk dadısar
İlla bilüñ kim yigitlikde ölen / Ol-durur bu dünyadan mahrûm kalan
Pes hakîkat bu yigitlikde ölüm / Biñ kez ölmekden katıdur iy ulum 203
3880 Ol tamâm oldı bu kez gel pîrlige / Bak bir ol pîrlikde geçen dirlige
Niçedür anda geçen ol katı iş / Diñle imdi ol dahı niçe-y-imiş
Şoldur ol kim pîrlik uhtında kişi / Sûretine za‘f ire kala işi
Dünyeligi kalmaya yoksul ola / Ol sebebden kapularda kul ola
İrte gice kimse göregelmeye / Kendü varsa halk selâmın almaya
3885 Sormayalar hâlini kim niçedür / Eydeler kim bu dilençi kocadur
Koca kim yohsul ola oldur işi / Ölse yigdür eyle olınça kişi
Pes hakîkat koca kim yoksul olur / Şöyle bil kim günde yüz biñ kez ölür
Ol dahı bitdi bu kez gel gurbete / Görgil imdi gurbet içre hâl nite
Çün kişi yirden sudan ayru düşe / Andan ol ayru-y-iken sayru düşe
3890 Bulmaya bir yir varuban yatası / Bî-nevâ vü nesnesi yok satası
Döke hasret yaşını irte gice / Kimse gelüp sormaya hâlüñ nice
Ne karındaş ne ata ne ana var / Kanda varsa eydeler külhâna var
Vara külhânda yata miskîn olup / İştiyâkdan gözleri kan yaş dolup
Aglaya külhân içinde zâr u zâr / Eyde kanı işüm evüm kanı yâr
3895 Var mı kimse başumı baglayası / Ölür-isem üstüme aglayası
Kanı bu demde gerekdi yâr baña / Bu garîblık hâlin eydeydüm aña

Gurbet içre sayrulık şöyle olur / Kamu bir kez ölse ol biñ kez ölür
Sayrulık gurbetde pes Tañrı hakı / Biñ kez ölmekden katıdur ol dakı
Ol dahı bitdi u kez gel beglige / Bir nazar kıl beglik içre yiglige
3900 Ol makâmda ol ölümden katı iş / Diñle imdi ol dahı niçe-y-imiş
Şoldur ol kim beg kişi ma'zûl ola / Girü kendü kullarına kul ola
Hîç kimesne diñlemeye sözini / Döndüre halk cümle andan yüzini

Ne ki dôstı var-ısa düşmân ola / O şekerler kim yir-idi kan ola
Sürdügi devlet kamu gözden çıka / Gerdiş-i gerdûn ne kim yapdı yıka
3905 Halk katında kalmaya hîç hürmeti / hak katında yog-ıdı hôd ragbeti
Dünya dahı âhiret iksi bile / Ma'zûl olmak hacletinden yıkıla
Eyle olsa ölmek andan yig olur / Zîra mansıbdan düşen her gün ölür
Pes bilüñ kim mansıbından ayrılan / Ol-durur diri-y-iken biñ kez ölen
Ol tamâm oldı bu kez dôstlıgı gör / Andagı dirlik nedür bir anı sor
3910 Nişe katıdur ölümden ol dahı / İşit imdi niçedür ilmin ohı

Âşık Paşa'nın kendine mahsus bir "mesnevî dili" oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. O; cinas, tekrîr, tarsî', iâde, aks gibi söz sanatlarından istifadeyle ses ve söz tekrarlarından çokça yararlanır (Kesik 2014: 257-290).

Âşık Paşa **tekrir** sanatını mükemmel bir şekilde kullanmaktadır:

Şeyhüm oldur şeyhüm oldur şeyhüm ol
Andan açıldı baña bu dogru yol 6172

Benzer söyleyişler Sultan Veled'de de vardır:

Karnum açdur karnum açdur karnum aç
1072 'Âşık ol 'âşık ki 'ışk iltür hak'a / 'Âşık ol kim bulasın 'ömr-i bekâ
1073 'Âşık ol kim 'âşık olan kişiler / Hak katında 'arza geçdi mutlaka
1074 'Âşıkuñ evvel nişânı ol-durur / Gözleri yaşı gerek dâyim aka

Âşık Paşa **iştikak** sanatını da bol bol kullanılmıştır:

1078 Dil-ile olmaz müyesser 'ışk ere / 'Âşıkı ma'şûk gerek kendü çaka
1079 'Âşık olan kişinüñ Mecnûnlayın / Yüregi yagın gerek bu 'ışk yaka
1080 'Işka mahkûm eyle 'Âşık sen sini / Vardugınça gele sözüñ revnaka

Eserlerinde çoğunlukla bir sohbet üslûbunda gördüğümüz sık sık "görsene", "baksana", "bil(in)" gibi kelimelerle okuyucuya doğrudan seslenme yolunu tercih eder

Ulu kiçi cümle fermândur aña / Neler eyler dünyada bir baksana 3485-86)
Görseñe kim bay u kim yoksul-durur / Kimi begdür kimi aña kul-durur

Âşık Paşa beyitlerde söylediği düşüncelerini bölüm sonlarında ayet, hadis ve kelam-ı kibarlardan yaptığı iktibaslarla pekiştirmektedir.

İy yaranlar kimde ‘akıl var-ısa / Her ki ‘aklı kendüsiyle yâr-ısa

Uşbu sözden fâ’ide baglaya ol / Kim belürdi niçe-y-imiş dogru yol

‘Âşık eydür dogru yolı varana / Toprag olsun yüzümüz ol erene

Ve inneke le tehdî ilâ sırâtin müstakîmin 42/52[329]

Yaratılışla ilgili verdiği şu beyitler dikkat çekicidir:

Hak buları sûrete hâkim kodı / Hak komışdur eytmegil kim kim kodı

8120 Tañrı’nuñ emrinde vardur olmaga / Ata ana yog-iken oglan toga

Nitekim togdıydı Âdem atamuz / Togdı kopdı atasuz u anasuz

Hem yaratdı Şit’i yalñuz atadan / Hem dahı ‘İsâ’yı yalñuz anadan

Âşık Paşa; Prof. Dr. Mehmet Kaplan’ın önemle işaret ettiği gibi, Osmanlı Türklerinin kurmuş oldukları cihan devletinin ideolojik ve metafizik temelini hazırlar.

Hikmetli söz söyleme işi Türk Edebiyatı’nda onunla başlamıştır. Âşık Paşa hikmet açısından Anadolu’da gelişecek Türk edebiyatı içinde de, ilktir. Bu bakımından Türk edebiyatının başlangıcında hikmet vardır. Bunu takip eden şairlerimizden Ahmedî ile XVII. yüzyılda hikmet sahasında bir yol açmış gibi görünen büyük şairlerimizden Nâbi de, hikmet yönü ile Âşık Paşa’ya bağlıdır. Bu yol daha sonra Rami Mehmed Paşa ile Koca Ragıp Paşa tarafından devam ettirilir (Yavuz 1999).

Her kim ol biş kapudan alkış ala / Şeksüzin andan Çalap hoşnûd ola

İşid imdi her birinüñ adını / Kim bilesin uşbu sözüñ dadını

Birisi ata-y-ıla ana-durur / Biri üstâduñ degül mi ne-durur

3105 Biri ahı birisi şeyh kapusı / Olsa gerek her birinüñ tapusı

Biri hôd hazret-durur bellü beyân / Biş kapu bunlar-durur bilgil ‘ayân

İşid imdi her birine ne gerek / Tapusı vü kullıgı niçe gerek

Vasfı birle şerhini eydem tamâm / Kim saña ma‘lûm ola bu biş makâm

Alçak Gönüllülük (Tevazu)

4110 Her kim ol kendüzini miskîn göre / Lâcerem hak’dan ana rahmet ire

Uşbu altı nesne kim öñden soña / Vasfını şerheyledüm bir bir saña

Kendüzin eksüklü çün gördi bular / Gör ki niçe devlete irdi bular

Men tevâza‘a li’llâhi refe‘ahu’llâhu

[329] Şura 52. Ayet: Ve işte böylece sana emrimizden bir ruh (Kur'ân-ı Kerim) vahyettik. Ve sen, kitap nedir ve îmân nedir bilmiyordun. Ve lâkin O'nu “nur” kıldık. Kullarımızdan dilediğimizi O'nunla hidayete erdiririz. Ve muhakkak ki sen, mutlaka Sıratı Mustakîm'e hidayet ediyorsun (ulaştırıyorsun).

Pes hakîkat kendüzin miskîn gören / Ol-durur ayrılmasuz devlet bulan
Kendüzin alçak gören oldı yüce / Nitekim şerheyledüm uçdan uca
4115 Her kim ol kendüzini gördi ulu / ‘Âkıbet oldur olan işden alu
Kim özin alçak dutarsa yücele / Durmadın hak’dan ana rahmet gele

Büyüklenme (Kibir):

Her kim ol kendüzine ‘ucb eyledi / Kendü hâlin yiglenüben söyledi
‘Âkıbet Allah anı kıldı hacîl / Tâ ebed ol hâl-ıla kaldı zelîl
Her ki kendü özini dutdı yüce / Devleti oldı harâb uçdan uca
Her ki bakdı hâline benven didi / Rahmetinden hak anı mahrûm kodı
4125 Anda kim ma‘nî ola da‘vîsi yok / Kanda kim da‘vî ola ma‘nîsi yok
Ma‘ni vü da‘vî bile yoldaş degül / Da‘vi ehlin Pâdişâh kılmaz kabul
Da‘vi oldur kim anuñ kibri ola / Kibr-ile yoldaş olup da‘vî kıla
Ol hakîr ola gerek kim ‘âkıbet / Aña ne dünyâ kala ne âhiret

Hasira’d-dünyâ ve’l-âhirate zâlike hüve’l-Husrânü’l-mübînu[330] 22/11

Alplık: Bütün Türk lehçelerinde cesur, yiğit kahraman anlamlarında kullanılan bu kavram, yazılı ilk eserlerimizde görülmektedir.

İslâmiyetten önce alp olarak nitelenen yiğitler İslâmiyetle birlikte alp gazi ve alperen olarak nitelendirilmiştir. Fuad Köprülü alp eren kelimesinin Anadolu’da ilk defa Âşık Paşa tarafından kullanıldığını bildiriyor (1984: 244).

Âşık Paşa Garîb-nâme’de alplık bahsine 164 beyitlik yer ayırmıştır. İlk 64 beyitte dünya alplığından, geri kaln yüz beyitte ise din alplığının yol ve yordamından bahsetmiştir (Günşen 2006: 80). Kemal Yavuz dünya alplığının anlatıldığı 64 beyit için âdetâ, alpnâme nitelemesinde bulunmuştur (1999: 566).

Dokuzınçı Dâsitân Dokuzınçı Bâbdan Beyân İder Pehlevânlar Ve Bahâdurlar Ahvâlini Bil Kim Bahâdurlar Dokuz Nesne-y-İle Muhâfazat-ı Mülk Ve Mâl İderler Ve Ehl-i Hak Dahı Dokuz Nesne-y-ile Muhârebe A‘dâ-yı Dìn Ve Ahzâb-ı Şeyâtìn İle İderler

Kanı ol kim ister alplık adını / Almag ister düşmanından dâdını
Düşmanın kahr eyleyüp basmak diler / Başını at yanına asmak diler
Gelsün işitsün kim alplık ne-y-imiş / Alplaruñ sermâyesi niçe-y-imiş
Eydeyüm bir bir saña ahvâlini / Kim bilesin alp erenler hâlini
Alplık eylep degmeden ad almadı / Yagıdan korkan durup dad almadı
…
Aña elbette tokuz nesne gerek / **Evveli** şol kim ola muhkem yürek
Ürkmeye hîç nesneden **kaypınmay**a / Muhkem ola yagı görüp sınmaya

[330]Sizin hayırlınız, ahreti için dünyasını, dünyası için ahretini terk etmeyen ve insanlara yük olmayandır (Hadis olduğu rivayet edilmektedir) Süyutî)

Alp eren oldur kim anuñ yüregi / Ola cümle leşkerüñ ol diregi

…

Pes yürekdür alplıguñ ilk âleti / Anuñ-ıla olur alplık hâleti

Hak çü virdi ilk aña muhkem yürek / Pes ikinçi, bâzuda kuvvet gerek

Bâzusında kuvveti olmaz-ısa / Alp olımaz tende güçi az-ısa

Alp erende kuvvet olmak yaraşur / Zîra çok kuvvetlülerle urışur

…

Pes bu kez gayret gerek ol kişiye / Kim anuñla kendü cânına kıya

Alp ere gayret-durur **üçinçi** hâl / Gayreti olmaz-ısa alplık muhâl

Hamyet olmaz gayreti yok kişide / Görnidur kim ol kişi ne iş ide

Alplıguñ bir âleti hamyet-durur / hamyetüñ aslı nedür gayret-durur

…

Aña lâyık pes gerek bir at aña / Kim anuñla çapına ol dört yaña

Alplara dördinçi âlet at-durur / Alplara bu at key âlet-durur

Alplıgı er ne'yle eyler at-ıla / Alp ere key at gerek kim atıla

Nitekim hamza binerdi Aşkar'a / Hem binüt olmışdı Düldül haydar'a

Rüstem'ün Rahş adlu atı var-ıdı / Eyle bil kim kendüziyle yâr-ıdı

Pes gerekdür alp ere bir lâyık at / Alplaruñ adın çıkaran bayık at

At dahı oldı bu kez bir ton gerek / Kim anuñla örtile karın yürek

…

Pes bişinçi âlet alpa ton-durur / Alpa alplık adını ton bildürür

Tonı oldı biligin daksun bile / Okını vü yayını alsun ele

Alp erenler eline çün yay ala / Alplıgı anuñ cihânda yayıla

Alplara altınçı âlet yay olur / Anuñ-ıla çavı ile yayılur

Katı yay çekmek ü uzatmak ere / Key hünerdür kime kim Tañrı vire

Alp kişi yaysuz yaraşmaz yagıda / Yay-ıla ol niçe dirnek tagıda

Alplara pes yay key âlet-durur / Düşmana karşu okı ol atdurur

…

Alp elinde yaraşur eygü kılıç / Bige anuñçun degir uşbu kılıç

Pes kılıçdur âletüñ yidinçisi / Oldur alpuñ altunı vü inçüsi

Kılıç üzre and anuñçun içilür / Kim bu kâfir kanı andan saçılur

Gâziler dîni kılıçla açdılar / Kâfir oldur kim kılıçdan kaçdılar

Pes kılıçdur evvel âlet alplara / Kılıç içün mâl virürler alplara

…

Süñü sekzinçi âletidür alp erüñ / Pes süñüsi olsa gerek alplaruñ

Cümle âlet oldı bu kez yârı yok / Bile ardınça yorır dildârı yok

Çün kafâdâr olmaya pes n'eyleye / Dört yanını kendü niçe bekleye
Bil ki alplık yalñuz olmaz iy safâ / Nitekim yalñuz degüldi Mustafâ
Hak aña virmiş-idi feth-i mübîn / Anuñ elinde açıldı uşbu dîn
İnnâ fetahnâ leke fethan mübînen 48 /1
Şol yaranlar kim anuñla var-ıdı / hak yolında kamusı dildâr-ıdı
Pes bu alplık yalñuz olmaz yâr gerek / Yâr-ıçun ol cân u baş oynar gerek
Alplara tokzunçı âlet yâr-durur / Düşmanı yâr kuvvetiyle arıdur
İşbu tokuz nesnedür alp âleti / Bu tokuzsuz olmaz alplık hâleti
Kimde varsa bu tokuz nesne tamâm / Alp adıyla okır anı hâs u 'âm
…
Uşbu zâhir alplıgın eytdüm saña / Şerhü takrîr eyledüm öñden soña

Dîn içinde şoldur alplık kim kişi / Nefsini basmak ola her dem işi
Dün ü gündüz çalışa nefsi-y-ile / Tâ ki nefsi düzige 'aklı bile
…
Nefsüñ ulu leşkeri nedür hevâ / Bu hevâ şoldur kim ol dünyâ kova
'Ömrini harc eyleye ol sevgüye / Geçdi gün ayruk aña kanda küye
Ol hevâdan toga hırs u kibr ü kîn / Anuñ elinde harâb ola bu dîn
Hem hased hem buhl u hem fısk u fesâd / Niçe dîn ehlin bular kılur kesâd
Nefsde bunlardan ulu yokdur çeri / Alp er oldur kim sıya ol leşkeri
İmdi anı sımaga bir er gerek / Kim ola bu dîn içinde ol direk
Dîn diregi diye cümle halk aña / Ol sıya bu leşkeri öñden soña
8565 İy din ehli kandasan diñle sözüm / Toprag olsun anuñ izinde yüzüm
Hôd bu alplık kimde olsa şeksüzin / Ayagına süre cümle halk yüzin
İmdi bir görlüm bu alp sermâyesin / Ne'ymiş anuñ nakd u genc ü mâyesin
Alplıgı ne'ymiş aña âlet nedür / Diñle imdi kim hikâyet nitedür
Aña elbette tokuz nesne gerek / Kim anuñla ol ola dîne direk
8570 Âlet ola ol tokuz nesne aña / Eydeyüm ol âleti bir bir saña
İlk velî olmak gerekdür ol kişi / Kim anuñla başa ilte her işi
Ol vilâyet tahtını kâyim duta / Lâcerem kim her ne oynarsa uta
Ger vilâyet olmasa anda 'ayân / Dîn yolında alp degül bellü beyân
Evliyâdur ol kim aña korku yok / Dünyada hem âhiretde kaygu yok
Elâ inne evliyâa'llâhi lâ-havfun'aleyhim velâhum yahzenûne 10/62.
8575 Pes vilâyet ilk aña degmiş gerek / Kim ola ol yürek içinde yürek
Bu vilâyet degdise kankı kula / Dîn içinde ol gerek kim alp ola
Evvel âlet bu vilâyetdür ere / Dîn içinde kime kim Tañrı vire

Bildüñ uş ilk âletin dîn alpınuñ / Anuñ-ıla añladuñ alpın dinüñ
İmdi gör ne'ymiş ikinçi âletin / Şoldur ol kim üze nefsüñ tâkatın
8580 Ol riyâzetdür erenler dirliği / Dîn içinde ol belürtdi erligi
Kimde kim yoksa riyâzet er degül / Anuñ-ıçun nefsini yiñer degül
Çünki kendü nefsini ol yiñmeye / Dîn içinde niçe alplık eyleye
Pes riyâzet birle alp oldı kişi / Anuñ-ıla başa iltdi her işi
Anuñ-ıla sındı bu dînde çeri / Anuñ-ıla oldı er dîn serveri
8585 Geldük imdi ol üçinçi âlete / Kim anuñla geldi her iş hâlete
Ol kifâyetdür ki başlarda olur / Anuñ-ıla her bir iş zabta gelür
Ger kifâyet olmayaydı enbiyâ / Halkı niçe ündeyeydi Tañrı'ya
Bu kifâyet birle yolı açdılar / Halk içinde hayr u şerri seçdiler
Şol hevâyı bu kifâyet kesmese / Kim yeñeydi nefsi ger ol basmasa
8590 Pes kifâyet mu'teber âlet-durur / Nefse hây öl dir ü boynın ol urur
Bî-kifâyet kimsene yol varmadı / Nefsine basıkdı iş başarmadı
İmdi dördinç âlete geldük bu kez / Ol dahı ne'ydügini bildük bu kez
Ol bu 'ışkdur kim canı götrür uçar / Yügrük atdan ol uçar kuşdan geçer
Bindiler 'ışk atına dîn alpleri / Karşularna durmadı hergiz çeri
8595 'Işk-ıla açıldı âhir uşbu dîn / 'Işk elinde fânî oldı kibr ü kîn
Yire göge irdi yitdi 'ışk eli / 'Işk ayagından yıkıldı nefs ili
'Işk ulu âlet-durur dîn alpına / Bahtulu ol cân kim ol 'ışka bine
Pes bular kim 'ışka bindi inmedi / Sıdı nefsin kendü hergiz sınmadı
Geldük ol bişinçi âlet ne'ydügin / Eydeyüm bir bir saña niçe'ydügin
8600 Şol-durur ol kim tevekkül tonını / Tonana vü duta hakk'a yönini
Ol tevekkül aña muhkem berk ola / Kim anuñla cânı göñli berk ola
Geçmeye hergiz aña düşmân ohı / Ya'ni dünyâ fikri vü şeytân ohı
Kimde kim yoksa tevekkül er degül / Kendü nefsi leşkerin yiñer degül
Nitekim ol enbiyâ vü evliyâ / Kıldılar düpdüz tevekkül Tañrı'ya
Fe izâ 'azemte fetevekke'l 'ala'llâhi 3/159
8605 Bu tevekküldür tonı dîn ehlinüñ / Anuñ-ıla alpı oldı bu dinüñ
Kime kim hak virdise ol hil'ati / Süren oldur dîn içinde devleti
Ol dahı bitdi yine bir gör bu kez / Ne'ymiş ol altınçı âlet sor bu kez
Ol şerî'at biligidür iy safâ / Kim kuşanmışdı anı ol Mustafâ
Kangı şahsuñ kim bilinde ola ol / Cümle halk içre açukdur aña yol
8610 Şeytan anuñ yolını baglamadı / 'Âlemi dutdı anuñ görklü adı
Bu şerî'at biliginsüz kimsene / Bellü bil durmadı karşu düşmene
Pes hakîkat oldı kim dîn alpleri / Bu biligle sıdı cümle leşkeri

Ulu âletdür şerî‘at iy dede / Düşmeni kahr itmege bu dünyede
Çün şerî‘at biligin takduñ bile / İmdi bu kez al ‘ilim kılcın ele
8615 Bu ‘ilimdür âletüñ yidinçisi / Anuñ-ıla basılur şeytân süsi
Kimde kim ‘ilm oldı nefsi basdı ol / Kendü dîvin yiñdi başın kesdi ol
‘İlm elinde cümle bu fısk u fesâd / Zerre kadri kalmadı oldı kesâd
Enbiyâ vü evliyâ bu ‘ilm-ile / Açdılar dîn yolını kıldan kıla
Pes bu ‘âlimler-durur dîn alpleri / Kim bulardan sındı şeytân leşkeri
8620 Her ki aldı bu ‘ilim kılcın ele / Sürdi kendü hükmini ilden ile
Çün ‘ilim kılcın bular aldı ele / İmdi himmet süñüsin dutsun bile
Âletüñ sekzinçisi himmet-durur / Kim ırakdan düşmana irer zahm
Süñüsi himmet-durur dîn alpinüñ / Ol sıdı burnın bu şeytân kalbinüñ
Himmeti yok kişi hakk’a irmedi / Ol gelüp şeytân çerisin kırmadı
8625 Pes bu himmet er elinde süñüdür / Er iseñ dîn düşmanın anuñla ur
Düşmanı urmaga key âletdür ol / Anuñ-ıla açılur bu togru yol
Cümle oldı kaldı bu kez togru yâr / Kim kıla ol yâr-ıçun cânın nisâr
Ulu âlet togru yârdur dünyede / Yâr-ıla açıldı bu dîn iy dede
Yalñuzın hîç kimsene yol varmadı / Olmayınça yâr, işin başarmadı
8630 Her nebî kim geldi mülke dutdı yâr / Her velî bir yârı kıldı ihtiyâr
Yâr-ıladur yol erinüñ revnakı / Yâr-ıla buldı bulanlar ol hak’ı
Yâr-ıla vardı yolı togru varan / Yârı elden komadı kirtü eren
Pes bilüñ tokzınçı âletdür bu yâr / Dünyada dîn yâr-ıla dutdı karâr
Ol tokuz nesne ki vardı nâm-be-nâm / Dîn içinde âlet-idi ol tamâm
8635 Yâr-ıla hatm oldı uş tokzınçısı / Kim anuñla sındı ol düşmân süsi
Uş tamâm itdük bu alplık şerhini / Bir bir eytdük dünyayı vü hem dini
Ol tokuz bu tokuza geldi tamâm / Şerhi birle cümle bildi hâs u ‘âm
İmdi gelsün her ki ‘aklı var-ısa / Kendü ‘aklı kendüziyle yâr-ısa
Añlasun kim bu hünerlerden biri / Kimde varsa dünyada oldur diri
8640 Yâ kişi dünyâ içinde er gerek / Yâ din içre hâkim ü server gerek
Yohsa bilsün gelmedükdür sagışa / ‘Ömri geçdi irmedi bir sag işe
Her kim ol işde degüldür er degül / Yoga saygıl sen anı kim var degül
Çün bakarsañ kamu nesne işdedür / İlla işi her birinüñ gör nedür
Kamu işdedür velîkin farkı var / Kimisi sekbân u kimi şehriyâr
8645 Kimisi dutmış gider hak emrini / Kimi küllî yile virmiş ‘ömrini
‘Âşık işi ol ki ‘ışka yanadur / Anı sevmek iş degül mi yâ nedür
Günde biñ kez şükr anuñ ihsânına / Kim mahabbet yazdı ‘Âşık cânına
Kendü ‘ışkı derdin uş virdi aña / Aña bu iş tap-durur öñden soña

‘Işk içinde ‘ömrini sarf eylesün / Dilde dün gün ‘ışk vasfın söylesün

8650 İy Hudâyâ ‘ışkdan ayırma bizi / ‘Işk yolında togru dut ırma bizi

Âşık Paşa, Garîb-nâme’de Allah adının yanı sıra Celil, Rabb, Rahman, Sabur, Kerîm, Kadîm, Mukîm gibi Arapça isimleri de kullanır. Diğer taraftan Tanrı, Çalap gibi Türkçe isimleri ve Farsça Hudâ ve Padişah kelimelerini de kullanmaktadır.

1 Allah adın eytlüm evvel ibtidâ / K’andan oldı ibtidâ vü intihâ

21 Levhi gör kim yüzini dutmış bakar / Allah adı yazıla dip intizâr

2755 Anda dahı añlagıl nedür delîl / Kudret içre ne komış rabbi Celîl

131 ÇünÇalap ol topragı kıldı güher / Pes bu ten üstinde çok şükrâne var

210 Mustafâ’dur Mustafâ’dur Mustafâ / Müctebâ’dur Müctebâ’dur Müctebâ

211 Eyle kim sevdi Çalap ol Ahmed’i / Hem resûlüm hem habîbümsin didi

235 Hîç bular Tañrı’nı bilmezler-idi / Mustafâ’ya mutî‘ olmazlar-ıdı

245 Dîn kılıçın ellerine aldılar / Tañrı’ya düpdüz tevekkül kıldılar

383 İy Hudâyâ rûzı kılgıl birligi / Kamuya ol saña lâyık dirliği

1071 İy Hudâyâ togru yoldan ırmagıl / Kendü ‘ışkuñdan bizi ayırmagıl

893 Sen Rahîm’sin hem Kerîm’sin hem Gafûr / Hem Kadîm’sin hem Mukîm’sin hem Sabûr

894 Ben bilürem suçumı kıldum günâh / Sen kerîmsin yarlıga iy Pâdişâh

Nuh Tufanı:

4085 Tañrı’dan çün Nûhtûfân diledi / Cümle küfr ehlin helâk itgil didi

Rabbi lâ-tezer ‘ale’l-arzı mine’l-kâfirînedeyyâren 71/26.

Pâdişâh kıldı kabûl ol Nûhsözin / Çıkdı tûfân dutdı cümle yir yüzin

Çünki toldı ol tûfân tag u dere / Durdı kırk arşun su düpdüz her yire

Kırk gün ol su dünyayı dutdı tamâm / Garka virdi bay u yoksul hâs u ‘âm

İlla ol kaldı ki Nûh’a uydılar / Bir Çalab’uñ birligini duydılar

Vemâ âmene ma‘ahû illâ kalîlün11/40

4090 Fâni oldı ayrugı başdan başa / Yügrüşüp kurtılmadı kaşdan kaşa

Gitdi küfr ehli kırıldı kamusı / Su yüzinde kaldı Nûh’uñ gemisi

Başta Garîb-nâme olmak üzere mesnevîlerinde, bu tür eserlerin en önemli iki ayağı olan tasvir ve tahkiyeyi başarıyla ve birini ötekine ezdirmeden kullanmasıyla da dikkat çeker. Esas itibarıyla o; didaktik gayeli bu mesnevîlerinde yeri geldikçe coşkun bir sufî, yeri geldikçe bir gözlemci, yeri geldikçe eğlendiren bir mizahçıdır.

Birlik Fikri

Âşık Paşa, Garibnâme'nin birinci bölümünde, kendi deyimi ile «birikenlerimedh eder» Bu maksatla on dasitan söyler. Bunlardan her birinde «birikme»nin önemi ortaya konulur. Burada

tasavvufî mânada vahdet değil, belli bir maksatve gaye için insanların bir araya gelmeleri bahis konusudur (Kaplan 1976/17: 149).

251 Bes bilün kim kanda birlik varise / Kim kimünle ikiliksüz yarise
Devlet-i her dü cihan anlardadur / Anlarun menzilleri canlardadur
Birikenler buldılar girtü murâd / Mahkûm oldı bunlara biliş ü yâd
Zîra birlik hak Çalap birligidür / İkilik şol ‘âsiler dirligidür

Cümle işüñ yigregi birlik-durur / Birlige bitmek bütün erlik-durur
Birlige bitenler irdi menzile / İkilikle kimse gelmez hâsıla
340 Kanda kim iki göñül birlikdedür / Göresin bunlar ganî dirlikdedür
Birlik ehli hôş geçürür vaktını / Birikenler dutdı dünyâ tahtını
Birlig-ile açdı yolı Mustafâ / hükm kıldı dünyaya kâfdan kafa
Birlige biten göñüller oldı şâd / hâsıl oldı bunlara cümle murâd
Ne ki devlet var-ısa birlikdedür / Birlik ehli ölmesüz dirlikdedür
345 Birlig-ile geldi cümle iş ele / Birlig-ile vardılar dogru yola
Birlik içredür Çalab’uñ rahmeti / İşid imdi eydeyüm bu hikmeti

440 Bize birlikden sebak dutmak gerek / İkilik kop birlige bitmek gerek
Kimsene kim yalñuzın girdi yola / Yolını iltemedi ol menzile

Dağınık sular ancak birleşmek suretiyle kuvvet kazanırlar, dağı, taşı aşarak, denize ulaşırlar:

447 Kendü gibi bir suyile irişür / Birlik eylep anunile karışur
448 Birlikile şol kadar kuvvetlenür / Kim ulu ırmağa değin katlanur

Ne varsa birlikte vardır:

544 Ne ki devlet var-ısa birlikdedür / Birlik ehli ölmesüz dirlikdedür

Sonuç

Garîb-nâme, 1330’da Anadolu sahasında Oğuz Türkçesiyle yazılan ilk ve en hacimli eserdir. Garîb-nâme Kemal Yavuz’un ifadesiyle “Türk hayat ve yaşayışını en iyi şekilde yansıtması, Türk kültürünü büyük ölçüde kendinde toplaması, genel anlamda devrinin sosyal yönünü vermesi ve hedefler göstermesi… bakımlardan önemli bir eserdir.

Âşık Paşa birçok yönlerden liderlik vasfını taşıyan bir şâir ve yazardır. Şairliği ile mutasavvıflığı birleşince o dönemki Türk toplumunu etkilemyi başarmış bir şahsiyettir.

Ansiklopedik bir içeriğe sahip Garîb-nâme öğretici yanı üstün gelen bir eserdir. Bu doğrultuda tasavvufî konular veya İslam tarihine (Nuh Tufanı) ait bir mesele işlenirken aynı zamanda sosyo-kültürel bilgiler de insanlara telkin edilmektedir.

Âşık Paşa'da işlenen temel konu ideal insandır. Gerek tasavvuf gerek dünyevî hayat unsurları ideal insana kaynaklık etme babında eserdeki yerini almıştır. Bunu yaparken birlik, alplık, çiftçilik, mürşitlik gibi birçok meseleden faydalanmıştır.

Paşa'nın üslubunda her bölümün sonunda Allah'a yalvarma veya bir dua beyti mutlaka vardır. Ayrıca söylediklerine bir ayet ya da hadisi veya bir kelam-ı kibarı delil getirmesi de üslup bakımında dikkat çekicidir. Eserlerinde kullandığı kelimelerin yüzde doksanı Türkçe'dir. Koca eser boyunca yukarıda da belirtildiği sadece 400 Farsça kelime kullanması onun ne hadar hassas bir yapısı olduğunu gösterir.

Kaynakça

AKSOYAK İsmail Hakkı (2014). "Garîb-nâme'de Nazım Dilini Oluşturma Yolları". Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu -Bildiriler- 1-2 Kasım 2013, Kırşehir. Hzl.: M. F. Köksal. Ankara: Kırşehir Valiliği Yay. 93-100.

CANIM Rıdvan (2018). *Latifî Tezkiresi (Tezkiretü'ş-şuǿara ve Tabsıratu'n-nuzama)* Ank. www.kulturturizm.gov.trhttp ://ekitap.kulturturizm.gov.tr

ÇELEBİ Elvan (1995). *Menâkıbü'l-Kudsiye Fi Menâsıbü'l-Ünsiyye* (Haz. İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK Yay. Ank.

GÜNŞEN Ahmet (2006). *İlk Türkçecilerden Kırşehirli Âşık Paşa, Hayatı- Edebî Kişiliği ve Eserleri*, Kışehir

KAPLAN Mehmet (1976). "Âşık Paşa ve Birlik Fikri", *Türkiyat Mecmuası,* 17, s.149-160.

KÖKSAL M. Fatih *Âşık Paşa*, http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/ (e-tarih: 30.12.2014).

KÖPRÜLÜ Fuad (1984). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ank, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

MENGİ Mine (1985). *Garib-nâmede Alplık Geleneğiyle İlgili Bilgiler*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, s.481-486.

YAVUZ Kemal (1999). "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Yılları Şâirlerinden Aşık Paşa'da Ordu Fikri ve Alp Tipi", *Osmanlı*, C. IX, Ank. Yeni Türkiye Yay., s.554-566.

---------- (2000). *Âşık Paşa, Garib-nâme II.* Cilt 26/b (haz. Kemal Yavuz) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay. 764) İstanbul.

AYRIM O‘ZBEKCHA TIBBIY TERMINLAR SEMANTIKASI VA ETIMOLOGIYASI

Özbekçedeki Bazi Tibbi Terimlerin Anlamları ve Etimolojisi

Semantics of some uzbek medical terms and etymology

Baxodir Turdiyevich SUYUNOV[331]

Annotatsiya

Ushbu maqola o‘zbek tiliga oid tibbiy terminlarning semantikasi va etimologiyasi masalalariga bag‘ishlangan. Unda o‘zbek tilida faol ishlatiladigan ayrim tibbiy terminlarning kelib chiqishi (etimologiyasi), qo‘llanilishi va leksik-semantik xususiyatlari haqida fikr-mulohaza yuritilgan.

Muallif mavzuni yoritishda mavjud ilmiy manbalardan o‘rinli foydalangan va ayrim faol tibbiy terminlar misolida ularning lug‘aviy o‘ziga xos xususiyatlarini ilmiy-nazariy jihatdan ochib bergan. Lug‘atlarda keltirilgan dalillar asosida har bir terminning etimologiyasi va ma’no xususiyatlarini atroflicha tahlil va talqin qilgan.

Ushbu masalada o‘zbek va rus tilidagi ilmiy manbalar hamda turli xildagi lug‘atlar va ilmiy tadqiqot ishlaridan maqsadli foydalanib, o‘rni bilan ayni tushuncha va hodisalarni o‘zaro farqlovchi misollar va dalillarga murojaat qilgan, mavzu yuzasidan tegishli ilmiy xulosalar chiqargan.

Ayniqsa, maqolada terminlarni boshqa til birliklaridan ajratib olishda tilning ichki va tashqi taraqqiyoti nuqtayi nazaridan yondashilgani uning amaliy ahamiyatini oshirgan.

Muallif semalarni nafaqat leksik ma’no nuqtai nazaridan, balki til birliklari va til sathlarining barcha semantik ko‘rsatkichlari bo‘yicha semik tahlil etish zarur, deb hisoblaydi. Ma’lumki, til birliklarining har bir uzvida sememalar mavjud bo‘lib, morfemadan boshlab, matn darajasigacha hammasida ma’no komponentlari bor. Til sathlari uch yarusli bo‘lib, ularning har biridagi sathlar va sathlararo semantik munosabatlarni yuzaga chiqarish va tahlil etish semalar asosida amalga oshiriladi, deb ta’kidlaydi.

Shuningdek, maqolada leksik birlikning yangi ma’noga ega bo‘lishi tilning muayyan ichki yoki tashqi imkoniyatlari va qonuniyatlari asosida, ijtimoiy hayot, ilm-fan, texnika va tafakkur taraqqiyoti tabiiy ravishda ro‘y berishi kabi lingvistik jarayonlarga ham munosabat bildirilgan. Jumladan, tildagi so‘zlar va terminlarning ma’no taraqqiyoti yangi-yangi ma’nolarning paydo bo‘lishi va qo‘shilishiga yoki aksincha, iste’moldan chiqib, barham topishiga olib kelishi bir so‘zining ko‘chma ma’nolari misolida tasvirlangan.

Muallif so‘zning ma’nosi til, nutq va tushuncha masalalariga ham aloqador ekanligini ta’kidlab, xususan, quyidagilarni qayd etadi:

- so‘zning ma’nosi aslida biror narsa, belgi yoki hodisa bo‘lsa-da, ayni paytda, kishi ongida ma’lum tasavvur hosil etishga xizmat qiladi. Ma’no, shuningdek, so‘zning tovush tizimi bilan uzviy bog‘liq;

- so‘zlardagi shakl va ma’no taraqqiyoti uzluksiz davom etuvchi jarayon bo‘lib, ular vaqti-vaqti bilan turli lingvistik hodisalarni ro‘yobga chiqaradi. Tilda so‘zning leksik ma’nosini boshqa ma’no turlaridan farqlash masalasi belgilovchi o‘rin tutadi.

Yuqorida ta’kidlab o‘tilganlarning barchasi ushbu maqolaning ilmiy-nazariy va amaliy ahamiyatini oshirishga xizmat qilgan.

Kalit so‘zlar: termin, leksema, morfema, sema, semema, komponent, ekvivalent, omonim, sinonim.

Özet

Bu araştırmada Özbekçedeki tıbbî terimlerin anlam ve etimolojisi söz konusudur. Araştırmada Özbekçede aktif kullanılan bazı tıbbî terimlerin kökeni (etimolojisi), uygulaması ve sözlük-anlamsal özellikleri tartışılmaktadır. Yazar, konuyu ele alırken mevcut bilimsel kaynaklardan uygun şekilde yararlanır ve bazı aktif tıbbî terimlerin sözlük özelliklerini ortaya koyar. Sözlüklerdeki kanıtlara dayanarak, her bir terimin etimolojisini ve anlamsal özelliklerini analiz eder ve yorumlar.

Bu bağlamda Özbekçe ve Rusça bilimsel kaynakları, çeşitli sözlükleri ve araştırma eserlerini bilinçli olarak kullanmakta, aynı kavram ve olguları farklılaştıran örnek ve olgulara atıfta bulunmakta ve konuyla ilgili bilimsel sonuçlar çıkarmaktadır.Özellikle terimleri diğer dil birimlerinden ayırmaya yönelik yaklaşımı önemlidir.

[331] Filologiya bo‘yicha falsafa fanlari doktori (PhD), Mirzo Ulug‘bek nomidagi O‘zbekiston Milliy universiteti 2-kurs doktoranti, baxasuyun@gmail.com

Yazar, kelimeleri sadece sözcüksel anlam açısından değil, aynı zamanda dil birimlerinin ve dil düzeylerinin tüm anlamsal göstergeleri açısından da anlamsal olarak analiz etmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Her dil biriminde sememlerin olduğu ve morfemden metin düzeyine kadar her şeyin semantik bileşenleri olduğu bilinmektedir. Araştırmada dil düzeylerinin üç katmanlı olduğu ve her birinde düzeylerin ve düzeyler arası anlamsal ilişkilerin tanımlanmasının ve çözümlenmesinin anlam temelinde yapıldığı vurgulanmaktadır.

Araştırmada sözcük biriminin yeni anlam kazanması dilin iç ve dış faktörleri hem de dil yasalarına dayalı olarak, sosyal hayatın, bilimin, teknolojinin ve düşüncenin gelişiminin doğal oluşumu gibi dilsel süreçlerle ilgili olduğu tartışılır. Özellikle, bir dildeki kelimelerin ve terimlerin anlamsal gelişimi, yeni anlamların ortaya çıkmasına veya unutulmasına yol açması "bir" kelimesinin mecaz anlamlarının örneği ile gösterilmektedir.

Yazar, kelimenin anlamının aynı zamanda dil, konuşma ve düşünce ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır:

- Bir kelimenin anlamı aslında bir şey, bir işaret veya bir olay olsa da, insanın zihninde belirli bir imaj yaratmaya da hizmet eder. Anlam ayrıca bir kelimenin ses sistemiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır;

- Sözcüklerde biçim ve anlamın gelişimi, zaman zaman çeşitli dilsel fenomenlerde meydana gelen sürekli bir süreçtir. Dilde, bir kelimenin sözlük anlamını diğer anlam türlerinden ayırt etme sorunu belirleyici bir rol oynar.

Yukarıdakilerin tümü, bu makalenin bilimsel, teorik ve pratik önemini artırmaya hizmet etmektedir.

Anahtar kelimeler: *terim, sözcükbirim, biçimbirim, sema, semem, bileşen, eşdeğer, eş sesli kelime, eş anlamlı kelime.*

Abstract

This article is devoted to the semantics and etymology of medical terms in the Uzbek language. It discusses the origin (etymology), use and lexical-semantic features of some medical terms that are actively used in the Uzbek language.

The author makes appropriate use of existing scientific sources in the coverage of the topic and scientifically and theoretically reveals their lexical peculiarities on the example of some active medical terms. Based on the evidence presented in the dictionaries, he thoroughly analyzed and interpreted the etymology and semantic features of each term.

In this regard, he purposefully used scientific sources in Uzbek and Russian languages, as well as various dictionaries and research works, referred to examples and evidence that differentiate the same concepts and phenomena, and drew relevant scientific conclusions on the subject.

In particular, the article's approach to distinguishing terms from other language units in terms of the internal and external development of the language has increased its practical significance.

The author considers it necessary to semantically analyze semantics not only in terms of lexical meaning, but also in terms of all semantic indicators of language units and language levels. It is well known that each member of a language unit has semantics, and everything from the morpheme to the text level has semantic components. It emphasizes that language levels are three-tiered, and that the identification and analysis of the levels and inter-level semantic relationships in each of them is done on the basis of semaphores.

The article also discusses the new meaning of lexical unity in relation to linguistic processes such as the natural occurrence of the development of social life, science, technology and thinking, based on certain internal or external capabilities and laws of language. In particular, the semantic development of words and terms in a language is illustrated by the example of the figurative meanings of a word, which lead to the emergence and addition of new meanings or, conversely, to their disappearance from consumption.

The author emphasizes that the meaning of the word is also related to the issues of language, speech and understanding, in particular, the following:

- although the meaning of a word is actually something, a sign, or an event, it also serves to create a certain image in the human mind. Meaning is also inextricably linked to the sound system of a word;

- The development of form and meaning in words is a continuous process, from time to time they bring about various linguistic phenomena. In language, the problem of distinguishing the lexical meaning of a word from other types of meaning plays a decisive role.

All of the above has served to enhance the scientific, theoretical, and practical significance of this article.

Keywords: term, lexeme, morpheme, sema, semema, component, equivalent, homonym, synonym.

Asosiy qism.

So‘z ma’nosini semalar asosida tahlil qilishga keyingi paytlarda alohida e’tibor qaratilmoqda. Chunki bunday usuldagi tahlil so‘z semantikasiga aloqador juda ko‘p hodisalarning mohiyatini to‘g‘ri belgilashga imkon beradi. Semalar sememaning mundarijasini tashkil etadi. Masalan, *atrof* leksemasining sememasi *hamma* va *tomon* so‘zlaridan; *kasal* leksemasining sememasi *organizm, faoliyat* va *buzilmoq* so‘zlaridan; *kuchaymoq* leksemasining sememasi *kuchli, daraja* va *olmoq* semalaridan tarkib topgan.

So‘zning semantik xususiyatlarini tahlil qilishga doir ayrim rus tilshunoslarining ilmiy qarashlariga murojaat etamiz: “Sema leksik ma’noning eng kichik bo‘lagidir. So‘zlarning ma’no komponentlari tarkibini aniqlashda sememaning barcha parametrlari bilan ma’no qirralarini hisobga olish zarur” (Novikov 1982).

Rus tilshunosi L.M.Vasilyev leksemalarning minimal birligi sifatida semalarning o‘ndan ziyod turi borligini qayd etadi. U semalarni nafaqat leksik ma’no nuqtai nazaridan, balki til birliklari va til sathlarining barcha semantik ko‘rsatkichlari bo‘yicha semik tahlil etish zarur, deb hisoblaydi. Til birliklarining har bir uzvida sememalar mavjud bo‘lib, morfemadan boshlab, matn darajasigacha hammasida ma’no komponentlari bor. Til sathlari uch yarusli bo‘lib, ularning har biridagi sathlar va sathlararo semantik munosabatlarni yuzaga chiqarish va tahlil etish semalar asosida amalga oshiriladi, deb ta’kidlaydi.

O‘zbek tilshunosligida sememani hosil qiluvchi ma’no bo‘laklari sema deb ataladi. Jumladan, *daraxt* leksemasining sememalar asosida ma’no bo‘laklariga bo‘linishi yetti tarkibiy qism – semaga ajratiladi:

1) “predmet”; 2) o‘simlik; 3) “yerda o‘suvchi”; 4) “tanali”; 5) “ildizli”; 6) “shoxli”; 7) “bargli” (Ne’matov va boshqalar 1995).

O‘zbek tilshunoslaridan yana biri sema va sememaning o‘zaro munosabatini quyidagicha talqin qiladi:

“Bir turkum sememasi asosida boshqa bir turkum sememasi yuzaga kelishi uchun turkumlik semasi (*predmet, belgi, harakat* kabilar) bu sememalarning semalar tarkibiga til bosqichida biriktirilgan bo‘lishi kerak. Aks holda, bir turkum leksemasining boshqa bir turkum leksemasi kabi (o‘rnida) ishlatilishi hodisasi yuz beradi, bunda yangi semema ham, yangi leksema ham yuzaga kelmaydi” (Rahmatullayev 1984).

Leksik birlikning yangi ma’noga ega bo‘lishi tilning muayyan ichki yoki tashqi imkoniyatlari va qonuniyatlari asosida ro‘y beradi. Ijtimoiy hayot, ilm-fan, texnika va tafakkur taraqqiysi tabiiy ravishda tildagi so‘zlar va terminlar, ularning ma’nolarini ham rivojlantiradi, yangi ma’nolarning paydo bo‘lishi va qo‘shilishiga, shuningdek yangi so‘z va terminlarning yuzaga kelishiga olib keladi. Masalan, ***bir*** so‘zining *“miqdor son”, “o‘lchov”, “qism”, “taxmin”, “imkoniyat”, “qat’iyat”, “birdamlik”, “hamkorlik”, “qiyos”, “tafsilot”, “yolg‘iz”, “ortiqlik”,*

“kamlik”, “tezlik”, “ehtiyot”, “nav”, “uddaburonlik”, “doimiylik”, “oqibat”, “tasodif”, “sir”, “tasalli”, “shart” kabi ma’nolari ilmiy adabiyotlarda qayd etilgan (Abdurahmonov 1966).

Lekin ushbu misollarda bir so‘zining ma’nolari ko‘chim asosida turli tushunchalarni ifodalagan va bu tushunchalar o‘sha matn yoki o‘sha vaziyat bilan bog‘liqdir. Demoqchimizki, yuqorida sanalgan ma’nolar bir so‘zining doimiy, ya’ni til bosqichida biriktirilgan ma’nolari emas. Bunday vaziyatda, matn talabi bilan bog‘liq holda, ayni bir so‘zning ma’nolari ko‘chadi. Lekin yangi ma’noli so‘z (leksema) yuzaga kelmaydi:

“So‘z leksik ma’nosi bilan so‘z bildiradigan voqelik boshqa-boshqa hodisalardir. So‘zda voqelikdagi predmetning, belgining yoki shular orasidagi munosabatning o‘zi emas, balki shular haqidagi tushuncha aks etadi. Shunga ko‘ra, leksik ma’no deb, odatda shu so‘z anglatgan tushuncha ta’kidlanadi” (Tursunov 1975).

Ko‘rinadiki, turli xil ma’no ko‘chimlari (metonimiya, metafora, vazifadoshlik, sinekdoxa, kinoya, majoz, istiora, sifatlash, o‘xshatish, jonlantirish va hokazo) orqali, shuningdek, so‘zning sintaktik vazifasi, matn (nutq) vaziyatiga ko‘ra, so‘zlarning ma’nosi o‘zgarishi yoki boshqa ma’nolarda qo‘llanishi mumkin. Ammo bunday vaziyatlar tilda doimo yangi ma’noli so‘zning paydo bo‘lishiga olib kelavermaydi. Ko‘pincha bir so‘zning ma’no turlarini, polisemiyani hosil etadi. Ularni yangi ma’noli leksemaning paydo bo‘lishi hodisasi bilan adashtirib yubormaslik lozim.

“Polisemiyaning yondosh hodisalardan farqlanuvchi belgilarini aniqlab chiqish zarur. Polisemantik so‘z strukturasi ma’lum darajada o‘rganilgan bo‘lsa ham, uni mukammal deb bo‘lmaydi. Polisemiyani yuzaga keltiruvchi hodisalarga tilshunoslikda ko‘p o‘rinilgan bo‘lsa ham, u bir yoqlama bo‘lib qolgan” (Mirtojiyev 1975).

Darhaqiqat, so‘zlardagi ko‘p ma’nolilik hodisasini alohida ko‘rib chiqish maqsadga muvofiqdir.

Tilda birgina ma’noni bildiruvchi so‘zlar monosemem leksemalar deb ataladi, ya’ni yunoncha **mono** – “bir”, **sema** – “belgi” demakdir. Monosemiyada bir shaklga barcha vaziyatlarda birgina ma’no to‘g‘ri keladi:

$$\begin{cases} \mathbf{F} \\ - \text{ monosemiya} \\ \mathbf{S} \end{cases}$$

F *– shakl*

S – sema

Odatda, ilm-fan, texnika va hunar sohalariga oid terminlar monosemem leksemalar hisoblanadi. Masalan: *chumchuq, kesim, izoh, fonendoskop, choynak* kabilar.

Polisemiya (yunoncha **poly** – “ko‘p”, **sema** − “belgi”) hodisasida esa bir necha ma’no tolalarining bir bosh ma’noga birlashib turishini ko‘ramiz:

Semema
- sema (1)
- sema (2)
- sema (3) – *polisemiya*
- sema (4)
- sema (5)

So‘z ma’nolarining ko‘chishi – konversiya, shuningdek so‘zlarda ma’no kengayishi yoki torayishi, so‘zlardagi polisemiya, omonimiya, antonimiya, paronimiya kabi hodisalar leksik ma’noning turli qirralaridir. So‘zlardagi shakl va ma’no taraqqiyoti uzluksiz davom etuvchi jarayon bo‘lib, ular vaqti-vaqti bilan turli lingvistik hodisalarni ro‘yobga chiqaradi. So‘zning leksik ma’nosini boshqa ma’no turlaridan farqlash masalasi belgilovchi o‘rin tutadi. Yangi ma’noli so‘zning paydo bo‘lishi ana shu leksik ma’no bilan bog‘liq hodisadir.

Quyida terminologik tizimdan o‘rin olgan o‘zbekcha tibbiy terminlarning ba’zilarini ularning lug‘atlarda berilishi, leksik-semantik xususiyatlari, ya’ni ma’no doiralari nuqtai nazaridan ko‘rib chiqamiz:

Temiratki (лишай) – tashqi ko‘rinishi, kechishi va keltirib chiqaruvchi sabablari turlicha bo‘lgan, ko‘pchilik teri kasalliklarini ifodalovchi termin. Qichishib, usti qipiqlanib turadigan har xil toshmalar qadimdan temiratki deb atalgan. Qizil yassi temiratki, pushti temiratki, yuzdagi oddiy temiratki, *psoriaz* – qipiqli temiratki, *trixofitiya* – qirma temiratki, tukli temiratki va boshqalar farq qilinadi (SE 406).

TEMIRATKI – “sho‘rlagan yoki qo‘tirsimon teri kasalligi”. *Echkining suti temiratkiga dori bo‘larmish* (Sayid Ahmad). Bu so‘z Mahmud Koshg‘ariy lug‘atida **temräkÿ** shaklida (Devon-I 453), boshqa lug‘atda **temrägÿ** shaklida (DS 551), ko‘pchilik turkiy tillarda bu so‘z **temregÿ, temirätkÿ** shaklida (ESTYA III, 190), o‘zbek tilida **temiratki** shaklida ishlatilishi ta’kidlangan. Bu so‘zning oxiridagi **-ki** qismi ot yasovchi qo‘shimcha, ikkinchi bo‘g‘inidagi **i** unlisi keyinchalik qo‘shilgan, **-t** fe’lning orttirma shaklini yasovchi qo‘shimchadir. Demak, qadimgi turkiy tilda **temrä** fe’li mavjud bo‘lgan, lekin u qanday ma’noni anglatgani noaniq. Asli **temrä** so‘zi ham tub so‘z emas, balki bu fe’l **-rä** qo‘shimchasi bilan yasalgan bo‘lishi mumkin. Unda **tem** qismi ot yoki sifat bo‘lib chiqadi, lekin bu so‘z manbalarda ta’kidlanmagan (sho‘ralash kasalligini anglatgan ot bo‘lishi mumkin).

Boshqa bir lug‘atda bu so‘zning **temirötkÿ** shakli keltirilgan (KRS 723), lekin asosiy shakl **temiretki** ekani ta’kidlangan.

Xullas, temiratki tibbiy termini nima so‘rog‘iga javob bo‘ladi va til nuqtai nazaridan mavhum turdosh ot hisoblanadi, ya’ni **temrä** fe’liga **-t** shakl yasovchisini qo‘shish va **-ki** o‘rin, payt vaholat otlarini yasovchi qo‘shimchani qo‘shish bilan hosil qilingan: **temrä + t → temrät + ki →**

temrätki. Keyinchalik, bo‘g‘inlarda tovush o‘zgarishlari yuz bergan: **temrätki→ temirätki → temiratki** tarzida.

ЛИШАЙ – HERPES – появление слегка красных пузырков на коже (БМУС 249).

Лишай пузырьковый (HERPES SIMPLEX) – остро протекающее высыпание (чаще на губах и в области носа, на половых органах и т.д.) пузырьков величиной с булавочную головку, обычно с прозрачным, а иногда с мутным или кровянистым содержимым. Пузырьки располагаются обычно группами на гиперемированном основании. Через 2-3 дня они вскрываются, содержимое их ссыхается и образуются красновато-коричневые корочки, которые через 8-10 дней отпадают. Субъективно на месте высыпания отмечается жжение и небольшой зуд (МС 554-555).

Rus tilidagi talqinida temiratki kasalligining o‘nga yaqin turi o‘zaro ajratilgan holda, shu bilan birgalikda, farqli xususiyatlari ham ko‘rsatib o‘tilgan. Masalan, *1) лишай красный плоский* (lichen ruber planus), *2) лишай опоясывающий* (herpes zoster), *3) лишай отрубевидный или разноцветный* (pityriasis, versicolor), *4) лишай розовый* (pityriasis rosea) va boshqalar (МС 554-555).

Shuningdek, o‘zbek tilida ham mazkur kasallikning 5-6 ta turi o‘zaro farqlanishi manbalarda ta’kidlangan.

Tutqaloq (epilepsiya) – yunoncha EPILEPSIA. Sinonimlari *quyonchiq, tutqanoq* – vaqti-vaqti bilan es-hushning buzilishi, oyoq-qo‘llarning tortishishi va hushdan ketish bilan namoyon bo‘ladigan xurujli kasallik. Bunda bemor hech narsani sezmaydi va ba’zi muskullari beixtiyor harakat qila boshlaydi.

Bosh miyaning tutqanoq tutishiga nisbatan tug‘ma yoki turmushda orttirilgan o‘ta moyilligi epilepsiyaga sabab bo‘ladi. Shikastlanishlar, kasalliklar, turli xil zararli omillar kasallikning avj olib ketishiga imkon beradi.

Epilepsiyaning nasldan-naslga o‘tishi mumkinligi aniqlangan; ko‘p bemorlarda unga alkogolizm (ota yoki onaning alkogolli ichimliklarni ko‘p iste’mol qilishi) sabab bo‘lishi isbotlangan.

Epilepsiya turli xil ko‘rinishda namoyon bo‘ladi. Ko‘pincha, to‘satdan uzoq davom etadigan tutqanoq tutadi. Bemor hushdan ketib yiqiladi, so‘ngra gavdasi taranglashib, barcha muskullar qisqarib, oyoq-qo‘llar tortishadi (tonik talvasa) keyin gavdaning hamma qismi bir necha bor qisqaradi (klonik talvasa). Deyarli ko‘p hollarda bevosita tutqanoq tutishidan oldin bir necha sekund davom etadigan o‘tkir ruhiy holat – aura yuz beradi.

Bulardan tashqari, bemorlarda trans holati – sirtdan odatdagi xatti-harakatlarni ongsiz (ong nazoratisiz) bajarish kuzatiladi; bemor hushiga kelganidan so‘ng, nima bo‘lganini, qayerda ekanligini eslay olmaydi. *Somnambulizm* – transning bir turi hisoblanadi (SE 475).

TUTQALOQ – “to‘satdan tutib qolib, kishini akashak qilib qo‘yadigan asab kasalligi”, “quyonchiq”, “epilepsiya”. *Sohiblar mirobga: “Tutqalog‘i tutdi itvachchaning”, - deb kuldi* (Jumaniyoz Sharipov). Bu ot asli eski o‘zbek tilida “ushla” ma’nosini anglatuvchi **tut-** fe’lining kuchaytirish ma’nosini ifodalovchi **-qa** qo‘shimchasi bilan hosil qilingan shaklidan “takror” ma’nosini ifodalovchi **-la** qo‘shimchasi bilan hosil qilingan shakliga **-q** qo‘shimchasini qo‘shib yasalgan. Keyinchalik, ikkinchi bo‘g‘indagi **a** unlisi **ä** unlisiga **q** undoshi oldidagi **a** unlisi **o** unlisiga almashgan: **tut** + **qa** → **tutqa** + **la** → **tutqala** + **q** → **tutqälaq** → **tutqäloq**. O‘zbek tilining izohli lug‘atida bu so‘z shevaga, tutqanoq shakli esa adabiy tilga mansub deb ta’kidlangan (O‘TIL IV, 212-213), vaholanki, tutqanoq so‘zi sheva talaffuzini aks ettiradi: **-l** undoshi o‘rniga **-n** undoshi talaffuz qilinadi (O‘TEL 362-363).

ЭПИЛЕПСИЯ (падучая болезнь) – EPILEPSIA – заболевание, характеризующееся периодически наступающими приступами судорог с временной потерей сознания, психическими расстройствами и изменением характера (БМУС 538).

Tutqaloq terminining o‘zagi **tut-** so‘zi bo‘lib, tutmoq fe’lining buyruq shaklidir. Ushbu fe’lga **-qa** va **-la** shakl yasovchi qo‘shimchalar hamda **-q** shaxs oti yasovchi qo‘shimchasi qo‘shilgan. Keyinchalik, ushbu so‘z tarkibidagi tovushlar o‘zgarishga uchragan.

O‘zbek tilida, shuningdek rus tilida ham ushbu kasallikning kelib chiqishi va klinik xususiyatlari haqida bir xil izoh berilganini ko‘ramiz, biroq kasallikning o‘zbekcha nomlanishi uzoq tarixiy-ijtimoiy jarayonlarni bosib o‘tgan. Shu bilan birgalikda, *tutqaloq* termini kasallikning asosiy belgi-xususiyatlari (simptomlari)ni o‘zida ko‘proq mujassam etganligini alohida qayd etish lozim.

Shilpiq (traxoma) – 1). *Tib.* Ko‘z jildi hamisha qizarib, yoshlanib turadigan yuqumli kasallik; traxoma. *Birov bukri, birov shol, birov shilpiq.* K. Yashin, Hamza. 2). Shu kasallik tufayli ko‘zdan to‘xtovsiz oqadigan yiringli yosh. *Mastona xola yengi bilan ko‘zlarining shilpig‘ini artib bo‘lgach, egachi singilga bir-ikki qarab oldi.* Uyg‘un, Tursunoy. 3). *S.t.* Shunday kasallikka yo‘liqqan kishi va uning ismiga qo‘shib aytiluvchi so‘z (O‘TIL 571). *Mo‘min shilpiq Qo‘rg‘onchadagi bir bevaning qiziga uylanayotibdi.* P.Tursun, O‘qituvchi.

Shilpiq – ko‘zning yuqumli surunkali kasalligi; chuqur infiltratsiya, so‘rg‘ichlar gipertrofiyasi, follokullar, pannus va so‘nggi davrida chandiqlar hosil qiladi (BMUS 470-471).

Traxoma (*yun.* trachus – g‘adir-budir) – ko‘z shilliq pardasining surunkali yallig‘lanishi bilan kechadigan yuqumli kasallik. Traxomani chlamydia trachomatis qo‘zg‘atadi. Bemor kasallikning asosiy manbai hisoblanadi. Sog‘lom ko‘zga kir qo‘l yoki uy-ro‘zg‘or buyumlaridan (ko‘pchilik bitta yostiq, sochiq, adyol va b.dan foydalangada) yuqadi. Bolalar bog‘cha va yaslilarda o‘yinchoqlar orqali zararlanishi mumkin. Traxoma sezilarsiz boshlanib, asta-sekin zo‘rayadi. Avvaliga ko‘zga bir narsa qadalgandek, qovoqlar og‘irlashgandek tuyuladi. Yuqori qovoq shilliq pardasida shish va follikulalar (donachalar) paydo bo‘ladi, ko‘z qizaradi va qovoqlar toraya boradi. Bemor yaqinda uyqudan turgandek yoki chala uxlagandek bo‘ladi (TE 296-297).

SHILPIQ – “ko‘z jildi doim qizarib, yoshlanib turadigan yuqumli kasallik”, “tarxoma”. *Shilpiq kasalligini davolash ancha og‘ir kechadi.* Bu otni o‘zbek tilidagi **shilvira** – so‘zi bilan qiyoslashdan ko‘rinadiki, ular uchun asos vazifasini **shil** qismi bajargan, lekin lug‘atlarda bunday ot o‘z aksini topmagan. Aslida bu ot qadimgi turkiy tilda mavjud bo‘lib, “yelimsimon modda” ma’nosini anglatgan. **Shilpiq** so‘zi ana shu otga **-ba** qo‘shimchasining **-pi** shaklini qo‘shib yasalgan fe’ldan **-q** qo‘shimchasi bilan yasalgan. O‘zbek tilida **i** unlilarining qattiqlik belgisi yo‘qolgan: **shil + pi → shilpi + q → shilpiq → shilpiq** (O‘TEL 454).

ТРАХОМА, -ы, ж. Заразное хроническое воспаление соединительной оболочки глаза. (СРЯ 747). // *прил.* **трахоматозный,** -ая, ое (спец).

Трахома – хроническое инфекционное воспаление конъюнктивы (trachoma, conjunctivitis trachomatosa). Инфильтрация конъюнктивы, развитие сосочков и зерен (фолликулов), которые замещаются рубцовой тканью. Трахома длится годами. Различают четыре стадии в её развитии. Первая стадия (trachoma I) – гипертрофия конъюнктивы, обильное образование зерен, главным образом на верхней переходной складке и обязательно в конъюнктиве хряща, гипертрофия сосочков. Вторая стадия (trachoma II) – начало образования рубцов, которых меньше, чем зерен. Глубокая инфильтрация конъюнктивы, фолликулы держатся. Третья стадия (trachoma III) – преобладание рубцов, но зерна и глубокая инфильтрация ещё имеются. Четвёртая стадия (trachoma IV) – законченное рубцевание без признаков инфильтрации и зерен (МС 544).

Shilpiq termini tilda ko‘z kasalliklaridan birini anglatadi, ot turkumiga kiradi, turdosh ot, aniq ot. Bu tibbiy terminning o‘zagi **shil** so‘zi bo‘lib, uning qadimgi shakli **shil** tarzida talaffuz etilgan va yelimsimon modda ma’nosini bildirgan. Keyinchalik, unga **-pi** shakl yasovchi qo‘shimcha va **-q** ot yasovchi qo‘shimchalari qo‘shilgan va nihoyat otdan ot so‘z yasalgan. Bu ot endi “yelimsimon modda” emas, balki kasallik nomi bo‘lib, yangi ma’no kasb etgan. Mazkur so‘zning “ko‘zdan to‘xtovsiz oqadigan yiringli yosh” ma’nosi ko‘chma ma’no bo‘lib, o‘zaro bog‘liqlik asosidagi metonimik ma’no ko‘chimiga misol bo‘ladi. Ushbu so‘zning uchinchi laqab ma’nosi qo‘shimcha izoh, ya’ni nominativ ma’no ifodalaydi.

Qizamiq (корь) – o‘tkir yuqumli kasallik. Gavda temperaturasining ko‘tarilishi, yuqori nafas yo‘llarining shamollashi (yo‘tal, tumov, tovush bo‘g‘ilishi), ko‘z shilliq pardalari, og‘iz bo‘shlig‘ining yallig‘lanishi va teriga qizil, yirik dog‘li toshmalar toshishi bilan xarakterlanadi. Kasallik qo‘zg‘atuvchisi – virus bemor yo‘talganda, aksirganda va gaplashganda balg‘ami va tupigining mayda tomchilaridan havoga tushadi, keyin nafas yo‘llari orqali sog‘lom bolaning organizmiga o‘tadi (infeksiyaning havo-tomchi yo‘li bilan yuqishi). Qizamiqqa odatda hamma kishilar beriluvchan bo‘ladi. Kasallikdan so‘ng immunitet qoladi. Qizamiq ko‘pincha 5 yoshgacha toshadi. Chaqaloqlar qizamiq bilan kasallanmaydi (SE 508-509).

Qizamiq (gul) – asosan bolalarda ayrim a'zolarning yallig'lanishi, badanga qizil toshma toshishi va isitma bilan kechadigan yuqumli kasallik. *Urush davridagi qizamiq Asqar otaning bir yo'la uch qizini tutday to'kib ketdi.* D.Nuriy, Osmon ustuni (O'TIL 276).

КОРЬ, -и, ж. Детская заразная болезнь, сопровождающаяся сыпью. // прил. **коревой**, -ая, ое. К. Больной (СРЯ 262).

"Qizamiq go'yo safrodan paydo bo'ladigan chechakka o'xshaydi. Boshqa ko'p holatlarda bu ikkalasining o'rtasida farq yo'q, farq faqat shundaki, qizamiq safrodan paydo bo'ladi hamda uning hajmi kichikroqdir. U go'yo teridan yuqoriga chiqmagandek tuyuladi va ayniqsa, boshlanishida aytarli qavarchimaydi, chechakning boshlanishidayoq, do'nglik va qavarish sodir bo'ladi. Qizamiq chechakka qaraganda kamroq xavflidir, uning ko'zga toshishi ham chechakdagidan kamroq" (Abu Ali ibn Sino 1994).

QIZAMIQ – "bolalarda badanga qizil toshma toshishi va isitma bilan kechadigan yuqumli kasallik". *Onaning nazarida qizining yuziga qizamiq toshib, shabadada suvlanib ketganga o'xshardi* (Ibrohim Rahim). Qadimgi turkiy tilda xuddi shunday ma'noni anglatgan bu ot asli "qizil tus ol" ma'nosini anglatgan **qiz** – fe'lining (ДС, 450) kuchaytirish ma'nosini ifodalovchi **-a** qo'shimchasi bilan hosil qilingan shaklidan **-muq** qo'shimchasi bilan yasalgan. Keyinchalik, o'zbek tilida uchinchi bo'g'indagi **u** unlisi **i** unlisiga, **a** unlisi cho'ziq **a:** unlisiga almashgan. So'ngra bo'g'inlardagi va **i** unlisining qattiqlik belgisi yo'qolgan: **qiz + a → qiza+muq → qizamuq → qizamiq**. Bu ot Mahmud Koshg'ariy lug'atida **qizlamuq** shaklida keltirilgan (Devon, I, 480), ya'ni so'z tarkibida kuchaytirish ma'nosi **-la** qo'shimchasi bilan ifodalangan. Shu o'rinda ta'kidlash joizki, o'zbek tilida **-la** qo'shimchasi vositasida harakatni tezlatish, kuchaytirish, boshlash ma'nolari mavjud va bu ma'no boshqa so'zlarda ham uchraydi. Masalan, *tezla, tezlatish (teza+tish), yukla, boshla* kabi.

Qizamiq terminining kelib chiqish tarixi (etimologiyasi) ko'rsatadiki, so'zning o'zagi "*qizimoq", "isimoq"* ma'nolari bilan bog'liq, ya'ni *qizi* fe'l o'zagiga fe'lning noaniq shaklini hosil qiluvchi **-moq** (qadimgi **-muq**) qo'shimchasini qo'shish orqali vujudga kelgan. Bu leksema tarkibidagi mazkur ma'no kasallikning qizima yoki isitma bilan, ya'ni temperatura bilan kechishi xususiyatiga ham bevosita bog'lanadi.

Qoqshol (столбняк) – o'tkir infeksion kasallik. Qo'zg'atuvchisi nerv sistemasiga haddan tashqari kuchli ta'sir qiladigan ekzotoksin ishlab chiqaruvchi sporali tayoqchadir. Qoqsholning umumiy va mahalliy xili tafovut qilinadi. Umumiy (tarqoq) qoqshol og'ir o'tishi va o'limga ko'p (40 – 60 % gacha) sabab bo'lishi bilan xarakterlanadi.

Qoqsholning klinik manzarasiga umumiy intoksikatsiya, muskullar qo'zg'aluvchanligi kuchayib, chaynov, mimika muskullari, ensa, orqa, gavda muskullarining tortishib, qisqarib turishi xosdir. Chaynov muskullarining tortishib, qisqarishi natijasida og'izni ochish va chaynash qiyinlashib qoladi (trizm), mimika muskullarning tortishib, qisqarib turishi odamning yuzini istehzo bilan kulayotgandek g'alati bir ko'rinishga solib qo'yadi, ensa, orqa, gavda muskullarining tonik

qisqarishi natijasida opistotonus va lordoz paydo bo‘ladi. Ya’ni qattiq talvasa tutgan paytlarda bemor ensasi va tovonlari o‘ringa tayanib, xuddi kamalakdek egilib, yotib qoladi. Har qanday tashqi ta’sirlar zo‘r klonik talvasalarga sabab bo‘lishi mumkin. Asfiksiyaga olib keladigan o‘pka-yurak yetishmovchiligi ham ko‘krak, qovurg‘alar orasidagi muskullar, ovoz tirqishi va diafragmaning tortishib, qisqarib turishiga bog‘liq.

Kasallar doim uyqusizlikdan bezor bo‘ladi, es-hushi odatda joyida bo‘ladi. Temperaturasi ko‘tarilib, pnevmoniya avj oladi, siyish qiyinlashib qoladi. Kasallik o‘lim bilan tugamaydigan bo‘lsa, umuman ikki haftadan sakkiz haftagacha davom etadi (MHS 160).

QOQSHOL – “oriqlikdan qoq qurib qolgan”, “qoq quruq”. *Ona yana qoqshol qo‘llari bilan o‘g‘lining yelkasini siladi* (Parda Tursun). Bu sifat eski o‘zbek tilidagi “qurib qoq bo‘l” ma’nosini anglatuvchi **qaqsha** fe’liga (KRS 327) **-l** sifat yasovchi qo‘shimchani qo‘shish bilan hosil qilingan. Keyinchalik, **a** unlilari **o** unlilariga almashgan: **qaqsha + l → qaqshal → qoqshol** (O‘TEL 569).

СТОЛБНЯК – гр. TETANUS – острое инфекционное заболевание, вызываемое палочкой рода Clostridium и сопровождающееся тоническими и клоническими сокращениями мышц (БМУС 451).

Столбняк – тяжелое инфекционное заболевание, возникающее при загрязнение ран землей. Возбудителем столбняка является подвижная палочка, анаэроб - B. Tetani. При неблагоприятных для микроба условиях на конце её образуется спора, вследствие чего под микроскопом столбнячная палочка имеет вид булавы. Споры очень устойчивый к воздействию как высоких, так и низких температур. Распространение спор в природе весьма значительно: они содержатся в почве, пыли, навозе и т. д (МС 179).

Yuqoridagi mulohazalardan kelib chiqib, aytish mumkinki, *qoqshol* tibbiy termini yasama sifat bo‘lib, ya’ni *qaqsha* fe’lidan yasalgan. Bugungi kunda ma’lum bir kasallikning nomini anglatadi. Shu bilan birgalikda, ta’kidlash joizki, ushbu fe’lning yuqorida qayd etilgan “qurib qoq bo‘l” ma’nosidan tashqari, *qaqshab og‘rimoq, qaqshamoq, qurimoq, suvi tortilmoq* singari ma’nolari ham bor. Masalan, *o‘ng qo‘lim qaqshab og‘riydi. Yoyilgan xashaklar oftobda qurib-qaqshab ketibdi.*

Ushbu kasallikning belgi-xususiyatlari o‘zbek va rus tillarida deyarli bir xil izohlangan, biroq kasallikning nomlari ma’no jihatdan har xil. Har ikki tilda kasallikni nomlashda uning har xil belgi-xususiyatlari asosga olingan, ya’ni rus tilidagi nomida *qaqshab og‘rish* yoki *qurib ketish* singari ma’nolar o‘z aksini topmaydi.

Xulosa

Xulosa shundan iboratki, ***birinchidan***, yuqorida tibbiy terminlarning ma’no xususiyatlari haqida fikr yuritilar ekan, ularning etimologiyasi, leksik-semantik hamda lingvokulturologik xususiyatlariga e’tibor qaratish lozim. Chunki, terminlarda xalqning milliy-madaniy turmush darajasi o‘z aksini topgan bo‘ladi.

Ikkinchidan, terminlarning yuzaga kelishi, etimologiyasi, tarixiy va madaniy rivojlanishi, ayniqsa tibbiyot sohasida ko‘pgina kasalliklarga to‘g‘ri tashxis qo‘yish, ularning kelib chiqish sabablarini aniqlash va davolashda muhim rol o‘ynaydi. Ayniqsa, tibbiyot sohasida kasallikning nomlanishini yaxshi bilmasdan turib, uning o‘ziga xos xususiyatlarini farqlab olish mushkul. Shu nuqtai nazardan qaraganda, ularni yana-da chuqurroq o‘rganish, milliy-madaniy xususiyatlarini ilmiy-nazariy jihatdan tahlil va talqin qilish maqsadga muvofiq.

Uchinchidan, o‘zbek tilidagi rang bilan bog‘liq tibbiy terminlarning yuqorida ta’kidlangan o‘ziga xos etimologiyasi, tarixi va milliy-madaniy xususiyatlarini bilish hamda ularni o‘zaro farqlab olish, ayni paytda, kasallikning dastlabki davosi sifatida e’tirof etilgan to‘g‘ri va aniq tashxis (diagnoz) qo‘yish va davolashning samaradorligini oshiradi.

Shu bilan birgalikda, bir lingvistik hodisaning boshqasi bilan o‘zar bog‘liqligi yoki aksincha, alohida jihatlarini belgilab beradi. Bu esa, o‘z navbatida, tabobat va tibbiy tashxis amaliyotida ham ayrim noaniqliklar va tushunmovchiliklarni bartaraf etadi.

Yuqorida *temiratki, tutqaloq, shilpiq, qizamiq, qoqshol* kabi sof o‘zbekcha terminlar semantik nuqtai nazardan ko‘rib chiqildi. Shularning o‘zidan ma’lum bo‘ladiki, bunday kasalliklarning o‘zbekcha nomlanishi bejiz emas. Mazkur kasalliklarning paydo bo‘lishi lingvistik jihatdan qadimiy, milliy-tarixiy xususiyatlarga ega. Har bir terminning asl ma’nosi bilan birgalikda, uning ko‘chim asosida paydo bo‘lgan hosila ma’nolari, shuningdek o‘zga tillardan o‘zlashgan ekvivalent ma’nolari ham bo‘lishi mumkin. Tilda ana shu terminlarning ma’nolaridan maqsadli va o‘rinli foydalanish muhim ahamiyat kasb etadi.

Umuman, yuqoridagi misollardan terminologik tizimda o‘zbekcha tibbiy terminlarning o‘zining kelib chiqish tarixi va o‘ziga xos leksik-semantik hamda etimologik xususiyatlari mavjudligini ko‘rish mumkin.

Bibliografiya

ABDURAHMONOV G‘. (1966). *Hozirgi o‘zbek adabiy tili*. Toshkent.
ABU ALI IBN SINO (1994). *Tib qonunlari*. Toshkent.
ЗВЕГИНЦЕВ В.А. (1987). *Семасиология*. – Москва.
MIRAHMEDOVA Z. (2010). *O‘zbek tilining anatomiya terminologiyasi va uni tartibga solish muammolari*. Toshkent.
MIRTOJIYEV M. (1975). *O‘zbek tilida polisemiya*. Toshkent.
MIRTOJIYEV M. (2010). *O‘zbek tili semasiologiyasi*. – Toshkent.
NE’MATOV H., RASULOV R. (1975). *O‘zbek tili sistem leksikologiyasi*. – Toshkent.
НОВИКОВ Л.Н. (1982). *Семантика русского языка*. – Москва.
RASULOV R., SUYUNOV B., MO‘YDINOV Q. (2010). *Nutq madaniyati va notiqlik san’ati*. – Toshkent.
RAHMATULLAYEV Sh. (1984). *O‘zbek tili omonimlarining izohli lug‘ati*. – Toshkent: “O‘qituvchi”.
TURSUNOV U. (1975). *Hozirgi o‘zbek adabiy tili*. – Toshkent.
XOLMANOVA Z. (2011). *O‘zbek tilshunosligidagi ayrim terminlar haqida*.//“Lingvist” ilmiy maqolalar to‘plami. T.
ESHMO‘MINOV. A. (2019). *O‘zbek tili milliy korpusining sinonim so‘zlar bazasi*. Filol. f. bo‘yicha f.d.(PhD) diss. avtoref. – Qarshi.
HOJIYEV A. (2002). *Tilshunoslik terminlarining izohli lug‘ati*. – Toshkent.

Lug‘atlar:

БМУС – Усманходжаев. А. Большой медицинский учебный словарь. – Т.: 2013
Devon – Qoshg‘ariy M. Devonu lug‘atit turk. – T.: 1960-1967
ДС – Древнетюркский словарь. – ЛГР.: 1969
КРС – Юдахин К.К. Киргизско–русский словарь. – М.: 1965
МС – Медицинский справочник. – М.: 1967
MHS – Medisina hamshirasi spravochnigi. T.: 1989
СРЯ – Ожегов С. Словарь русского языка. – М.: 1953
SE – Salomatlik ensiklopediyasi. – T.: 1983
TE – Tibbiyot ensiklopediyasi. – T.: 2016
ЭСТЯ – Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: 1974 – 1989
O‘TIL – O‘zbek tilining izohli lug‘ati. 2 tomlik. – M.: 1981
O‘TEL – Rahmatullayev Sh. O‘zbek tilining etimologik lug‘ati. – T.: “Universitet”, 2000.

MAHTUMKULU'NUN DÜNYEVÎ AŞKA YAZILMIŞ ŞİİRLERİNDE "KADIN"
"WOMAN" IN MAHTUMKULU'S POEMS WRITTEN ON EARTHLY LOVE

G. Selcan SAĞLIK ŞAHIN[1]

Özet

Mahtumkulu Firâki, klâsik devir Türkmen edebiyatının en önemli temsilcilerinden biridir. Fuat Köprülü, şairi bir "Nakşibendi dervişi" olarak ansa da Zeki Velidi Togan onun şiirlerini dinî içerikli olmakla birlikte halis tasavvuf eseri olarak görmez; onu bir "halk muallimi", "halk felsefiyatı muallimi" olarak adlandırır (Aşirov 2014: 119). Türkmen halkı da onu şair olduğu kadar bir felsefeçi "filozof" olarak adlandırmaktadır (Aşırov 2014: 5). Mahtumkulu, Türkmenlere has mahalli temaları ve söyleyiş tarzını bırakmadan, kısmen farklı nazım şekilleri içinde, Yunus'la başlayan tasavvuf ve ilahî aşk konusunun yanı sıra Karacaoğlan'daki dünyevî aşk lirizm çizgisini takip ederek (Türkmen 2009: 20-22) eserler vermiştir. Mahtumkulu, şiirlerinde aile, yurt, devlet, siyaset, din, aşk, sosyal değerler, sağlık gibi çok çeşitli konulara değinmiş bir şairdir. Aşk temalı şiirleri ebedî aşka ve dünyevî aşka yazılanlar olarak ikiye ayrılabilir. Yusuf Azmun "Türkmen Şairi Mahtumkulu ve Onun Eserleri Hakkında Bilinmesi Gereken Konular-I" adlı makalesinde Mahtumkulu'nun "az" kullandığını belirttiği Feragî = Pıragı = Firâkî mahlasının aslında şiirlerini Mahtumkulu'ya mâl eden bir şaire ait olduğunu söyler (2012: 86). Bununla birlikte Mahtumkulu'nun dünyevî aşkla yazdığı şiirlerinin büyük bir çoğunluğunun sevdiği ama kavuşamadığı, bazı kaynaklara göre ise evlenip zamansız kaybettiği Menli için yazılmış oldukları düşünüldüğünde Ar. Firâkî "Ayrılık, ayrılık acısı, hicran" mahlası Mahtumkulu'ya da uygun görünmektedir. Şairin doğrudan Menli için yazdığı şiirlerinin sayısı hiç de az değildir. Onun çoğu şiirinin son dörtlüğünde de Menli'nin adını anmadan geçemediği görülür. Menli dışında, şairin genel olarak bir kadında aradığı meziyetleri anlatan şiirleri de mevcuttur ki bunlar Karacaoğlan'ınkilerle benzerlik gösterirler. Bu çalışmada, Mahtumkulu'nun bütün bu bahsi geçen şiirlerinde "kadın"ın yanı sıra, şairin hayatındaki kadınlar (anne, kardeş, eş, kız evlat) üzerinde de durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahtumkulu Firakî, Yunus Emre, Menli, dünyevî aşk.

Abstract

Mahtumkulu Firakî is one of the most important representatives of classical period Turkmen literature. Fuat Köprülü refers to the poet as a "Nakşibendi dervish". Zeki Velidi Togan does not see his poems as pure mysticism, although they have religious content. Togan calls him a "public teacher". Turkmen people call him as a philosopher as well as a poet. Mahtumkulu has used local themes in his poems. He followed Yunus's eternal love and Karacaoglan's earthly love lyricism. Mahtumkulu has touched on a wide range of subjects such as family, homeland, state, politics, religion, love, social values and health in his poems. His love-themed poems can be divided into those written for eternal love and earthly love. There are those who think that the pseudonym Firakî does not actually belong to him. But Mahtumkulu wrote most of his poems for Menli who he loved most but could not meet and according to some sources, he got married and lost untimely. The word Firakî, which means "the pain of separation" seems to be suitable for Mahtumkulu. The number of poems that the poet wrote directly for Menli is not small at all. Apart from Menli, there are also poems describing the qualities that the poet generally seeks in a woman. These poems are similar to Karacaoglan's poems. In this study, besides the "woman" in the poems of Mahtumkulu, the women in the poet's life (like his mother, his sister, his daughter) will be tried to be emphasized.

Key Words: Mahtumkulu Firaki, Yunus Emre, Menli, earthly love.

Türkmenlerin Göklen boyu Gerkez tiresinden olan Mahtumkulu, bazı kaynaklara göre 1724 bazılarına göre 1733 yılında Etrek ile Gürgen nehirleri arasındaki Hacıgovşan köyünde doğmuş, hayatını Türkmenlerin birlik olması idealine adamış, Türkmen edebî dilinin ortaya çıkmasına katkı sağlamış ve tahminen 1783 (veya 1807) yılında vefat etmiş büyük Türkmen şairidir.

[1] Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi, saglik@ankara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7644-3965.

Mahtumkulu ve "Garrı Molla" olarak da anılan babası Dövletmemet Azadî, Türkmen klâsik edebiyatının mihenk taşlarındandırlar.

Şairin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler daha 19. üzyılın ortalarında Avrupa ülkelerine ulaşmaya başlamıştır. N. Berezin, A.Vambery, F. Bakulin gibi yazarlar şair hakkındaki kısa bilgileri okurlara ilk ulaştırandandırlar. Mahtumkulu'nun bilimsel yönden biyografisini öğrenmek ve onun eserlerini incelemekle ilgili sistematik çalışmalara ise 20. yüzyılda başlanmıştır. Mahtumkulu'nun eserlerini öğrenmede Türkmen bilim insanlarından B.A. Garrıyev ve Prof. Dr. M. Köseyev'in önemli hizmetleri olmuştur (Aşırov 2012: 8).

Bu çalışmada Mahtumkulu'nun hayatındaki kadınlar ve şairin o kadınlar için dünyevî aşkla yazdığı şiirler üzerinde durulacaktır. Şairin özel hayatının bir nevî izi sürülecektir. Bunu yaparken, şairin el yazmalarını yayına hazırlayan Annagurban Aşırov'un Aşgabat'da 2014 yılında yayımlanan ve aynı yıl Türkiye Türkçesine de aktarılan iki ciltlik eserindeki şiirlerden yararlanılmıştır.

Mahtumkulu, Dövletmemet Azadî'nin Orazgül adlı hanımından doğmuştur ve hayatındaki ilk kadın doğal olarak annesidir. "Şairin "anne" konulu şiirlerinin olmayışından yola çıkılarak, annesini henüz çok küçük yaşta kaybettiği düşünülmektedir" (Oraz Yağmır'dan Beşen Delice 2017: 82) denilse de Mahtumkulu'nun "Nerdesin?" adlı şiiri şöyledir:

"Neyleyim taht-ı vîran Süleyman'ım, nerdesin?
Emaneti vermis oldum, tek imânım nerdesin?
Taht-I tacım sahibi, ey sultanım nerdesin?
İki gözümün nuru, sahip kıranım nerdesin?
Vâlidem, Mekke Medine'm, mihribanım nerdesin?"
***
"Söylemekte Mahtumkulu, bu destanı bağladım,
Ben ki miskin evladınım, dağa çıkıp ağladım,
Sual yurdeunda şifa diye Yaradan'I çağladım,
Kimseyi koymadan fânide, herkesi yokladım,
Validem, Mekke Medine'm , mihribanım nerdesin?" (M-I 2014:55-57).

Mahtumkulu'nun hayatında, aileden olan diğer kadınlar ise şairin kız kardeşleri Zübeyde, Hurma, Orazgül, HanMenli, Züleyha, Umsa ve Bayramgül olarak anılmaktadır. Fakat Azadî'nin kızları olarak anılan bu isimlerden sadece Zübeyde, Hurma ve Orazgül'ün adlarına Mahtumkulu'nun şiirlerinde rastlanmaktadır (Aşırov 2014: 267). Bununla birlikte şair, kız kardeşi Hanmenli ve erkek kardeşi Canesen'in vefatları üzerine "Virana Geldi" şiirini yazar:

"Bayram gelin, Hanmenli kız, Canesen,
Bu dertlerin hangisine yanarsın?
Çark-ı felek, her gün sola dönersin,

Kalbimin dünyası virana geldi" (MK-I 2014:52).

Annagurban Aşırov "Mahtumkulu Firakî: Türkmen Halkının Millî Gururu" adlı makalesinde Mahtumkulu'nun gençken bir kıza gönül verdiğinden ve "Kana Geldim" şiirinde şairin bu konudan bahsettiğinden söz eder:

"On yediye gelince, aşk sevdasını götürdüm,
Aşkın sevdası ile sürüp, meydana geldim".

Gönül verdiği kız ile evlenmek şairi mutlu etmişse de bu mutluluk uzun sürmez:

"On yediden geçen son, şöhret evine girdim,
Aldım bir nazenini, zevk ile sefa sürdüm,
Bu gonca-yı gülzarın elvan gülünü derdim,
Yirmiye yettiğimde, felek cebrini gördüm,
Felek aldı yârımı, ecel gamhaneye geldim" (Aşırov 2012:12).

Adı bilinmeyen bu ilk eşin vefatından sonra Mahtumkulu, "Bağrım Delenim" şiirinde dulluktan yakınmaktadır:

"Dertli dilber, dertleşelim gel beri,
Dulluktur benim de bağrım delenim" (M-I 2014:216).

Annagurban Aşırov'a göre Mahtumkulu'nun yarası zamanla sarılır ve sonraları pek çok şiirini onun için yazacağı Menli "Benli"ye rast gelir. Yine Aşırov, Mahtumkulu'nun Menli'yi ilk eşine benzettiğini ve ilk eşinden ayrılan şairin büyük bir heyecanla Menli'yi sevdiğini, fakat onlara evlenmenin nasip olmadığını ifade eder (2012: 13). Şair "Ballar Meskeni" adlı şiirinde Menli'yi şöyle anlatır:

"Canım dilber, cemalinde kara benler meskeni,
Dillerinde şeker erkan, ağzında ballar meskeni,
Zinet kılıp çıktı dilber, tavus gibi salınıp,
Mah-ı taban utanacak, yarımda yıllar meskeni" (M-I 2014:163).

Mahtumkulu "Lîsana Menli" adlı şiirinde Menli'yi tasvire devam eder:

"Nergis senin gözlerin, o kaşların kemndır,
Ağız içinde bir bal, bu ne tatlı lisandır,
Civa gibi sabırsız üstünde pervaz candır,
Gül yüzünü görmesem, gözde yaşım revandır,
Ne çare ki, gözyaşım benzer ummana Menli" (M-I 2014: 211).

***

"Suretin aya benzer, nice suret içinde,
Han olmuştur sîretin nice sîret içinde,
Ne kıymettir cemalin nice kıymet içinde,
Bostanın etsem tarif Göklen, Yomut içinde,

Nazar etsen, bu çölüm benzer bostana Menli" (M-I 2014: 212).

Mahtumkulu'nun Menli ile olan ilişkisi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülmektedir. Mahtumkulu ile Menli'nin evlendiğini savunan Oraz Yağmır'a göre, o dönem İranlılar'ın desteğini almış olan Kızılbaşlar, Göklenler'in üzerine sık sık saldırmışlar ve baskınlarda Türkmen kızlarını, gelinlerini kaçırmışlardır. Oraz Yağmır, Menli'nin de böyle bir baskın sonucu kaçırıldığı için, Mahtumkulu'nun sevdiğinden bir daha haber alamayarak onun arkasından özlem dolu şiirler yazdığını belirtmektedir (Beşen Delice 2017: 85). Mahtumkulu, "Menli Yarimden" adlı şiirine

"Felek âlem rüsva kıldı, ayırmıştır zârımdan,

Ne iş kılsam haber alırım o Menli yarimden?" diyerek başlar ve

"Yanar odlu Mahtumkulu, od libasını giyip,

Fâni cihana od vermişsin, dilindeki nârından" diyerek bitirir (M-I 2014:157-158).

Mäti Köseyew ise *Mahtumkulı Hakındakı Halk Rowayatları* adlı çalışmasında 1941 yılında Garrıgala rayonunun Gerkez köyünde yaşayan 61 yaşındaki Hallı Ece'den (Zelili'nin oğlunun gelininden) derlenen bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre Menli, Mahtumkulu'nun teyzesinin kızıdır ve bu gençler birbirlerini karşılıklı sevmişlerdir. Mahtumkulu o dönemde 18 yaşındadır. Gızılayak'taki İdris Baba medresesinde okurken Menli'yi görmek için Etrek'e gelir. Köy halkı da Mahtumkulu'yu görmeye gelir. Onu ziyeret edenler arasında Gökleñlerin aksakalı Buzlupolat da vardır. Buzlupolat, gelenek-göreneklerden sohbet açarak Mahtumkulu'nun ağabeyi Muhammetsefa'nın vefatıyla dul kalan karısı Akkız'ın başkasına varmasının ne kadar yakışıksız olacağından bahseder. Mahtumkulu'nun, yengesi ile evlenmesinin uygun olacağını dile getirir. Akkız'ın da görüşünü alırlar. Akkız, kayın babasının evinden ayrılmayacağını ve alınacak karara razı olacağını söyler (Köseyev 1959: 15-16). Köseyew'in belirttiğine göre Mahtumkulu'nun ailesinde önce ağabeyleri sonra da babası Azadi vefat etmiş, geçim sıkıntısı ve hayat pahalılığı kendini göstermiştir. Mahtumkulu levirate (TrkmT. Dakylma) usulü ile yengesi Akkız'la evlendirilmiştir. Mahtumkulu'nun yengesi ile evlenip evlenmediği tartışmalıdır. Ancak onun "Beni yengemle evlendirdiler, bu zalim yengeden başka, bir güzel kamat isterim" diyen satırların sahibi olduğu düşünülmektedir. Saylav Mıradov'a göre Mahtumkulu yengesi ile evlenmemiştir (Aşırov 2014: 332-333). Hatta Mıradov, bu fikrini Mahtumkulu'nun "Yalıdır" şiiri ile destekler:

"Bir niçe adam bar, yığar tenneni,

Özüne tay görmen gezer öññäni,

Namıslı goç yiğit alsa yeññäni,

Elmıdam ağası öeln yalıdır" (Aşırov 2014:333).

Mahtumkulu'nun, yengesi Akkız ile evlenmesi gerçekleşmemiş olsa bile, elinde Menli'yi alacak başlık parası (TrkmT. Galıñ) olmamasından dolayı, Menli'nin erkek kardeşleri kızın rızasını almadan, onu başkasına verirler. Köseyew'in aktardığı rivayete göre Menli'nin

evlendiği kişinin adı Şıhım Harpık'tır (1959: 16). Mahtumkulu içinde bulunduğu durumu "Bendin Oldum" adlı şiirinde şöyle dile getirir:

"Menli hanım, devrinden korkup varabilmekten oldum,

Gözün ile kara kaşından tutulup, bendin oldum" (MK-I 2014:158).

Mahtumkulu "…ismin senin olsun gerektir Firaki[2] dediği "Bendin Oldum" (Esir Oldum) şiirinde ayrıca:

"Cehennem beni yakamaz, verir zülfün bir tarına,

Ağ içine atıp beni, bağlar simsiyah mârına" (MK-I 2014: 158) diyerek Menli'nin siyah saçlarını mar'a yani yılana benzetir.

Mahtumkulu ile Menli arasındaki ilişkiye Gurbandurdı Gurbansehedov'un *Çakılık* "Davet" adlı povestinde (uzun hikâyesinde) de değinilmektedir. Povestin konusu yine Mahtumkulu hakkında halk arasında anlatılan bir rivayettir. Bu rivayetin gerçeklere dayanıp dayanmadığı net değildir. Ancak eserde Mahtumkulu'nun Menli'yi sevdiği, Menli'nin de ona âşık olduğu ve fakat Mahtumkulu'nun sevgisini Menli'ye açamadığı ifade edilir. Gurbansehedov konuyu eserinde işlerken Mahtumkulu'nun Menli için yazmış olduğu şiirlere de yer verir (Gökçimen 2014: 41).

Mahtumgulunuñ Golyazmalarınıñ Dernewi adlı eserde Annagurban Aşırov, Mahtumkulu ile Menli arasında yaşanmış olabilecek olayları şairin "Gülzardan Ayrıldım" şiirini tahlil ederek ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Adı geçen çalışmasında Aşırov, Saylav Mıradov'un *Asırların Cümmüşinde* adlı eserine atıfta bulunur. Saylav Mıradov'a göre Mahtumkulu ve Menli evlenmişlerdir. Menli otuz yedi yaşındayken Kızılbaşlar tarafından kaçırılmıştır (Aşırov 2014: 322).

Annagurban Aşırov, Mahtumkulu'nun el yazmaları arasında farklı rivayetlere de denk gelmiştir. Bunlardan Gızıletrek ilçesinden derlenen rivayete göre Menli, Mahtumkulu'nun ilk eşidir. Ondan Sarıbay adlı oğlu doğar. Sarıbay, 8 yaşında vefat eder. Köneürgenç ilçesinin Moskva kolhozundan derlenen bir rivayete göre de Mahtumkulu ve Menli evlenmişler, bir oğulları olmuş, fakat şair 25 yaşındayken Menli vefat etmiştir (Aşırov 2014: 327).

Şairin 12 yaşındaki oğlu İbrahim'in vefatı üzerine yazdığı "Müptela Kıldı" şiiri de Menli ve Mahtumkulu'nun hayatları hakkındaki tartışmaların odağındadır. Şöyle ki, bu şiir 1834 tarihli elyazmada Menlibike Gazeli adıyla geçmekte, fakat daha sonraki yazmalarda şiirin adı Müptela Kıldı şeklinde geçmektedir (Aşırov 2014: 327). Şiirin adındaki Menlibike Mahtumkulu'nun Menli'si midir, değil midir tartışılmaktadır.

Annagurban Aşırov'a göre Menli ile Mahtumkulu kavuşamamışlar ve şairimiz ayrılık acısıyla "Gülzardan Ayrıldım", "Ya Allah", "Nowruzdan Seni" şiirlerini yazmıştır. "Gülzardan

[2] Arapça Firaki "ayrılık acısı, hicran".

Ayrıldım" şiirinde şair şöyle der:

"Bülbülüm, ahı-zar çekip,
Täze gülzardan ayrıldım.
Gözden kanlı yaşı döküp,
Sevdiğim, yardan ayrıldım" (Aşırov 2014: 329).

Menli, Şıhım Harpık ile evlendirilmiş olmalıdır. Mahtumkulu'nun bu durumu tasdik eden şiiri ise adeta Şıhım Harpık'a kargış/beddua şeklinde yazdığı "Yârı Yârdan Ayıran" şiiridir (Aşırov 2014: 329):

"Beni yandıran yansın,
Yanan çırağı sönsün,
Bütün evladı ölsün,
Yâri yârdan ayıran" (MK-I 2014:191).

Mahtumkulu'nun şiirlerinden, ayrılığın ardından Menli'den haber aldığını da öğreniyoruz:

"Haber aldım bağı-bostan gülünden,
Rengi solmuş badı-hazan yelinden,
Gerdunı geç kahbe çarkın elinden,
Menevşe tutmuşdur yası galandır" (Aşırov 2014: 331).

Şairin "Nevruzdan Seni" adlı şiirinde ise dualarının kabul olmadığını düşündüğünü ve bu ayrılığı "takdir-i ilâhi" olarak algılamaya başladığını görüyoruz:

"Hakk katında sözüm geçmez, benim gibi âvâre yok,
İlim günüm rahmeylemez, benim gibi biçâre yok,
Yüreğim yüz pare olmuş, tenimde hiç yâre yok,
Sen garipsin, ben fakirim, sende bende çâre yok,
Sevdiğim, Takdir-i Haktır ayırmış bizden seni." (M-I, 2014: 220).

Mahtumkulu, *Armanım Kaldı, Ayrıldım, Ballar Meskeni, Bendin Oldum, Benzemez, Bizden de Daim Utanır, Bulur Oldum, Gülgüzar Oynaşır, Menli Yarimden, Nâgehan Firak, Namus ile Ar* şiirlerini de hep Menli için yazmıştır. Sevdiğinden ayrı kalışını "Bülbülüm, kaldım gülümden" sözleri ile ifade ettiği 11 kıtalık "Bulur Oldum" şiirinden şairin Menli'yi aradığı da anlaşılmaktadır:

"Neyleyim, nerdedir yârim,
Bağımda yetişen narım,
Göklen'de o Menli yarim,
Ele güne sorar oldum" (M-I, 2014: 88-89).

Benzer şekilde "Aya Döndü" şiirinin son dörtlüğü de şairin Menli'yi diyar diyar aradığını düşündürmektedir:

"Mahtumkulu gezende,

Halep, Kayser düzünde,
Güzel yârin izinde,
Ömrümüz zaya döndü" (M-I, 2014: 174).

Mahtumkulu, dünyevî aşka yazılmış bazı şiirlerinde genel olarak Türkmen kızlarının güzelliğini, edep ve erkânını, sevginin kutsallığını, kadınların cemiyette tuttukları yeri de belirtmiştir (Bkz. Kahraman). "Güle Benzer" şiirinde yer yer Menli'yi anan dizelerin yanısıra Mahtumkulu, Türkmen güzellerini resmeder:

"Ey yârenler, yahşi yârin,
Koynu cennet güle benzer.
Söylese, inci saçılır,
Dilleri bülbüle benzer.

Neler çektim, derd-i firak,
İmkanım yok, yolum ırak,
Kalem kaşlı, badem kabak
Saçları sünbüle benzer.

Yanan yok dünyada bence,
Yüzün görmek yok doyunca,
İnci dişli, ağzı gonca,
Beli ince, kıla benzer" (M-I 2014:168-169).

"Kalasım Gelir" şiirinde şair arzu edilen ve edilmeyen kadını şöyle tasvir eder:

"Güzel vardır güzellerden ziyade,
Onun hizmetinde durasın gelir,
Edepli, erkânlı, mülayim-zâde,
Ölünceye kadar birlikte yürüyesin gelir.

Güzel vardır, uzun boylu çenesi,
Karanlık gecede düşer ışıltısı,
Söylediği sözler misliyle bal gibi,
Yanağından buse alasın gelir.
…
Bazı güzel sirkeye basar saçını,
Artmaz, yıkamaz tabağını, dışını,
Saymaz babasını, anasını, yaşını,

Onun hizmetinden kaçasın gelir.

Güzel vardır ak kağıt gibi bileği,
Can içinde birlikte olur yüreği,
Şöyle güzel, mert yiğidin gereği,
Ne hâcet istese veresin gelir" (M-I 2014: 205-206).

Şiirde görüldüğü üzere arzu edilen Türkmen güzeli edepli, erkânlı, tatlı dilli, uzun boylu, beyaz (âdeta şeffaf) tenlidir. Onun yanında ömür boyu kalmak, yanağına buse kondurmak, ne isterse vermek arzu edilir. Evini ve kendini temizlemeyen, pislikten bitlendiği için saçına sirke süren, anneyi, babayı, çocuğu saymayan, saygı göstermeyen kötü (*yaman*) kadının yanından ise kaçmak istenir (Sağlık Şahin 2019: 198).

Mahtumkulu'nun dünyevî aşka veya dünyevî aşkla yazdığı şiirlerinin büyük bir çoğunluğunun sevdiği ama kavuşamadığı, bazı kaynaklara göre ise evlenip zamansız kaybettiği Menli için yazılmış oldukları görülmektedir. Bu durum göz önünde tutulduğunda, şairin Ar. Firâkî "Ayrılık, ayrılık acısı, hicran" mahlasını neden seçtiği de daha iyi anlaşılmaktadır.

Şairin doğrudan Menli için yazdığı şiirlerinin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Doğrudan Menli'ye yazılmamış çoğu şiirinin son dörtlüğünde de Menli'nin adını anmadan geçemediği görülür. Menli dışında, şairin genel olarak bir kadında aradığı meziyetleri anlatan şiirleri Karacaoğlan'ınkilerle benzerlik gösterirler: inci diş, kılca bel, elma yanak, tatlı dil gibi. Bu açıdan Mahtumkulu'nun şiirlerini halis tasavvuf eseri olarak görmeyenler mevcuttur (Z.V.Togan gibi). Fikret Türkmen ise Mahtumkulu'nun, Türkmenlere has mahallî temaları ve söyleyiş tarzını bırakmadan, farklı nazım şekilleri içinde, Yunus'la başlayan tasavvuf ve ilahî aşk konusunun yanı sıra, Karacaoğlan'daki dünyevî aşk lirizm çizgisini takip eden eserler verdiğini belirtmektedir (2009: 20-22).

Onun dünyevî aşka yazılmış bazı şiirlerinin aslında ilahî aşkına, yani Allah'a yazılmış olduklarını düşünenler de vardır. Örneğin "Nesin Sen?" adlı şiiri bazı araştırmacılara göre ilahî aşkı anlatırken bazılarına göre çeşitli benzetmelerle yine Menli'nin güzelliğini betimler (Gökçimen 2014: 41):

"Asla seni görmemişim, dildarım.
Kumru musun, bülbül müsün, nesin sen?
Gamlı gönlüm hayalinle aldanıp,
Bağ içinde gül, gül müsün, nesin sen?" (M-I, 2014: 129).

Sonuç olarak büyük Türkmen düşünürü ve şairi Mahtumkulu Firakî'nin yegane dünyevî aşkı Menli'dir. Mahtumkulu'ya göre "yâr" dediğin Menli'ye benzer, fakat hiçbir yâr Menli'ye benzemez, Menli gibi olamaz. Şair "Benzemez" adlı şiirinde Menli'yi yüzü ay gibi parlak bir periye, kirpiklerini ise hançere benzetir:

"Ey senin gibi bir peri, gayrı cânâna benzemez,

Kirpik hançer neşteri, oku kemâna benzemez.

Yüzü ay gibi parlak, bende kılar göreni,

Şûlesi âlemi yakar, mah-ı tabana benzemez" (M-I, 2014: 150).

Şair, şiirin son beyitinde âlemdeki bütün diğer güzelleri cariye olarak gördüğünü belirtip hiçbirinin Menli Han'a benzemediklerini ifade eder:

Mahtumkulu bu âlemde, bütün canan da güzel,

Hepsi birer cariyedir, Menli hana benzemez (M-I, 2014: 150).

denilebilir ki Mahtumkulu'yu Mahtumkulu yapan ve ona şiirlerini yazdıran şey, hayatı boyunca çektiği acılardır: eş acısı, evlat acısı, aşk acısı…vb.

Kaynaklar

AŞIROV Annagurban (2012) "Mahtumkulu Firakî: Türkmen Halkının Millî Gururu", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 9, Sayı 4 (Aralık 2012), s.7-22.

--------, (2014) *Mahtumgulınıñ Golyazmalarınıñ Derñevi*, Aşgabat: Türkmen Dövlet Neşiryat Gullugı.

---------, (2014) *Mahtumkulu, Bütün Eserleri*, Türkiye Türkçesine Aktaranlar: A. Güzel, A. Duymaz, B. Sarıyev, N. Biray, Ş. Meredov, H.İ. Kutlu, E. Yılmaz, I-II Cilt, Ankara (= **M I/II**).

AŞIROV Tahir (2014) "Türkmen Şairi Mahtumkulu'nun Düşünce Yapısı ve Etkisi". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs 2014. 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, ss.117-129 (http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/pdf/drtahir-asirov.pdf).

AZMUN Yusuf (2012) "Türkmen Şairi Mağtımgulı ve Onun Eserleri Hakkında Bilinmesi Gereken Notlar-1". *Belleten*, Sayı:1, s.85-122.

BEŞEN Delice, Tuna (2017) "Mahtumkulu'nu Şiirleriyle Tanımak", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, s.81-101.

GÖKÇIMEN Ahmet (2014) "Gurbandurdı Gurbansehedov'un 'Çaklık' Adlı Uzun Hikâyesinde Mahtumkulu Biyografisi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 38, s.35-43.

KAHRAMAN Alim, "Mahtumkulu", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 393-394 (https://islamansiklopedisi.org.tr/mahtumkulu).

KÖSÄYEV M. (1959) *Magtımgulı Hakında Halk Rovayatları*, Aşgabat: Türkmenistan Dövlet Neşriyatı.

SAĞLIK ŞAHIN G. Selcan (2019), *Türkmen Türkçesinde "Kadın" İle İlgili Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

TÜRKMEN Fikret (2009) "Türkmen Edebî Geleneğinde Yunus Emre, Karacaoğlan, Mahtumkulu Çizgisi", *Millî Folklor*, Yıl: 21, Sayı 84, s.18-22.

YUNUS EMRE VE BABARAHİM MEŞREB'İN ŞİİRLERİNDE "GÖNÜL" KAVRAMI

Concept Of 'Gonul' In The Poems Of Yunus Emre And Babarahim Meşreb

Süveyda ŞAHİN[1], Nergis BİRAY[2]

Özet

Bu bildiride Türk edebiyatı ve Türk dünyasının büyük şairi Yunus Emre'nin şiirlerindeki "gönül" kavramı, 17. yüzyıl Çağatay Edebiyatı'nın tasavvuf şiiri temsilcilerinden Babarahim Meşreb'in şiirlerindeki "gönül" kavramı ile karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

Gönül gözüyle seyretmek anlamına da gelen tasavvuf, bir araç olmaktan çok Hak bilgisine ulaşma olarak da değerlendirilmektedir. Bu yol çok kolay ve basit bir yol değildir. Tasavvuf şairleri ve bilge insanlar, bu güçlüklerle dolu yolu yani Hak bilgisine ulaşma yolunu seçtikleri kelimelerle, sanat dolu ifadelerle anlatmaya; ele aldıkları konulardaki bilgilerini aktarmaya çalışmışlardır. Bu yolda bu gidişe katılıp gönül gözüyle bakabilmek, bu yolda yürüyebilmek "salik" olmayı gerektirir. Bu yolun adına ya da sürece "seyr-i sülûk" denir.

Tasavvufun merkezinde insan vardır. İnsanın merkezinde de "gönül" vardır. Bu yolun yol göstericileri de "gönül terbiyesi"ni amaç edinirler. Tasavvuf anlayışında gönül, Tanrının tecelli ettiği yer ve buna ek olarak da Tanrının nazargâhıdır. Gönül, ruh dünyamızda iz bırakması, doğrudan insanî yapımıza yönelmesi gibi özellikleri bakımından tasavvuf şairlerinin mısralarında en güzel ifadelerini bulmuştur.

Bildirimizde, tasavvuf şairlerimizin her ikisinin de mısralarında gönül ile ilgili olarak kurdukları anlam ilişkisi ve mısralarında sık sık yer verdikleri gönül kavramına bakılarak ve söz varlıklarına vakıf olmaya çalışılarak "gönül dünya"larına nüfuz edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Yunus Emre, Babarahim Meşreb, Türk edebiyatı, Çağatay edebiyatı, Türk dünyası, gönül, tasavvuf, insan.*

Abstract

In this paper, the concept of "gonul" (heart) in the poems of Yunus Emre, the great poet of Turkish literature and the Turkish world, is examined in comparison with the concept of "gonul" in the poems of Babarahim Meşreb, one of the representatives of Sufi poetry of the 17th century Chagatay Literature.

Sufism, which also means looking with the eyes of the gonul, is also considered as a "way" to reach the knowledge of Allah rather than being a tool of it. This way is not an easy and simple way. Sufi poets and wise people tried to explain this difficult path, the way of reaching the knowledge of Allah, with the words they chose, with artistic expressions, and to convey their knowledge on the subjects they dealt with. Participating in this path, being able to look at it with the eyes of the gonul, and walking on this path requires being a salik (pilgrim). The name or process of this path is called "seyr-i suluk" (the spiritual journey of the salik).

Human is at the center of Sufism and at the center of the human is the "gonul". The guides of this path also aim at "nurture of the gonul". In the understanding of Sufism, the gonul is the place where God manifests and also God's nazargah. The gonul has found its best expressions in the verses of Sufi poets in terms of its characteristics such as leaving a trace in our spiritual world and directing towards our human nature.

In the paper, it is tried to penetrate both poets' world of "gonul" by examining the concept of "gonul" and the relationship of meaning related to this concept in their verses and by trying to have a grasp of their vocabulary

Key Words: *Yunus Emre, Babarahim Meşreb, Turkish literature, Chagatay literature, Turkish world, gonul, sufism, human.*

0. Giriş

14. yüzyıl Türk şairi ve düşünürü Yunus Emre, Ahmet Yesevî çizgisinde bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Yesevî yolunda yürüyen Yunus'un edebî şahsiyetinin oluşmasında derin bir tesiri

[1] Arş. Gör. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü. https://orcid.org/0000-0003-2289-3738 suveydasahin48@gmail.com

[2] Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü. https://orcid.org/0000-0002-4168-220X nergisb@gmail.com

olan tasavvuf ilmi, 14. yüzyıl Anadolu topraklarındaki Türk tasavvuf edebiyatının da bir halkasını oluşturmuştur.

Yunus, mısralarında sadece insanî duyguları işleyip insanî değerleri ele almamış, sosyal ilişkileri de konu olarak dile getirmiş ve toplum yapısına zarar verebilecek konularda insanlara uyarılarda bulunmuştur. Yunus, bazen "tezat" oluşturan söyleyişlerle, bazen "ilgi çekici" örneklerle, bazen ayet ve hadislerin "meâlleri"ni vererek kendi insanına anlatmak ve benimsetmek istediği konuları, arı duru Türkçesiyle başarılı bir şekilde anlatmıştır. Kötünün yanında iyiyi, çirkinin yanında güzeli, yanlışın yanında doğruyu onun mısralarında buluruz.

Yunus'tan birkaç yüzyıl sonra 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başında yaşayan Çağatay Edebiyatı şairlerinden Baba Rahim Meşreb de mutasavvıf şairlerimizdendir. Asıl adı Abdurrahim olan şairimiz *Baba Rahim* ya da *Rahim Baba* olarak bilinmektedir. Melamî ve Kalenderî bir derviş olduğu bilinse de onun tasavvuf anlayışını sadece bu noktadan değerlendirmek yanlış olacaktır. *Melamîliğin ve Kalenderîliğin temel özelliklerinden olan nefsi kınama, nefis mücadelesi, kişinin kendi nefsini ayıplatması anlayışı, Meşreb'de de açıkça görülmektedir* (Gedik, 2010: 5). Meşreb'in şiirlerinden anlaşılacağı üzere onun tasavvuf görüşünde ilahi aşk coşkusu her zaman ön plandadır. Ona göre tasavvuf terimi derin bir aşkı ve samimiyeti ifade etmektedir. Bu yüzden Meşreb, tasavvûfi görüşlerini çok farklı kaynaklardan edinme yoluna gitmiş ve inandığı görüşlerini hangi mutasavvıfta görmüşse onunla sohbet etmeye çalışmıştır. Bu yüzden onun ilham aldığı birçok mutasavvıf vardır. *Meşreb'in tasavvuf anlayışının temelinde fakriyet, mahviyet, samimiyet, aşk ve pîre bağlılık kavramları vardır. Gurur, kibir, gösteriş, nesebiyet, dünyaya olan bağlılık, ikiyüzlülük, makam sevgisi, mal mülk peşinde koşturmak, şatafat onun anlayışında asla affedilmez kusurlardır* (Gedik, 2010: 6). Meşreb'e göre sufîlik kavramı gönül ve aşk işidir. O sahte dervişleri, cahil şeyhleri, temiz ve fazilet sahibi bir Müslüman olduğunu savunan sufileri ve gönlünde ilahi aşk barındırmayan Müslümanları eleştirmiştir. Meşreb, ilahi aşkın gerçek aşk olduğuna inanmaktadır ve ona göre bir ibadet aşksız yapılırsa gerçek bir ibadet olmaktan çok uzaktır.

Bildiride Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in mısralarında genel olarak yer verdiği "gönül" kelimesinin kullanılışına değinilecektir.

Mevlânâ, Mesnevî'de gönül kelimesi ile ilgili şu ibarelere yer vermiştir: *Görünen varlık âlemi insanî hakikat anlamındaki gönlün bir sureti ve yansıması, gönül de bu sureti var kılan manadır* (c. V, b. 870).

"İnsanın Hakikati: Gönül" adlı yazıda, ruhun gönül ile ilişkisi çekirdek remzi üzerinden ele alınmakta, ruhun insan varlığının çekirdeği olarak bu çekirdeğe hayat veren ve onu canlandıran su gibi olduğu ifade edilmektedir. Küçük, onu *Rahmani nefes her varlığa o varlığın kendi kabiliyetine göre sirayet etmiş ve onun mertebesine uygun bir canlılıkla onu var kılmıştır. Rahmani nefesin özelliklerini gün yüzüne çıkarma bakımından en yetkin çekirdek ise insan varlığının hakikatini teşkil eden gönüldür* şeklinde tanımlar. Küçük'e göre ârifler ile Mevlânâ'nın eserlerinde gönül kavramı,

semantik bir anlam genişlemesi ile kullanılmış ve gönlün insandaki toplayıcı hakikat olarak görüldüğü belirtilmiştir (2011: 46-52).

Kutlu ise, gönlü tarif etmenin tıpkı aşkı tarif etmek kadar zor olduğunu düşünür. Ardından gönül kelimesinin kalp anlamında insanın manevî varlığının ifadesi olarak kullanıldığını; iman, sevgi ve nefretin, iyi ve kötü duyguların menşei olduğunu ifade ederek onun tasavvufî anlayışta aşkın kaynağı olduğunu söyler. Bu açıdan gönül kelimesi çevresinde birçok söz varlığının, bunların içinde en çok da deyimlerin olduğunu ifade eder. Kutlu, gönül kelimesinin çok geniş bir anlam dairesi içerisinde kullanıldığını da sözlerine ekler (www.yenisafak.com).

Gönül 'güzelliği kendine ait olan' bir cevherdir, âlem ise 'güzelliği kendine ait olmayıp gönül cevheri ile güzellik bulan' bir arazdır. Eğer bu alem gönlün gölgesi ise o zaman nasıl gönlün gayesi ve hedefinden bahsedebiliriz? (Küçük, 2011: 46-52).

I. Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in Şiirlerinde Gönül Kavramının Ele Alınışı

I.1. Genel Anlamda Gönül

Gönül kelimesi, Türk edebiyatının dinî-tasavvufî eserleri ile divan ve halk edebiyatı eserlerinde farklı dillerden alınan ve kullanılan '*dil, derûn*' (Farsça); '*kalp, hâtır*' (Arapça) gibi farklı terimlerle karşılanırken Yunus Emre'nin mısralarında genel olarak '*gönül',* daha az örnekte de '*yürek, kalb*' sözlerinde ifadesini bulmaktadır. Babarahim Meşreb'in mısralarında ise gönül kelimesi Çağatay Türkçesindeki şekliyle '*köñgül, yürek, kalb*' sözleriyle karşılanmaktadır.

Türkçemizin ilk yazılı kaynaklarından kabul edilen 8. yüzyılda taşlara kazınmış yadigarlarımız Bengütaşlar'da '…*köngültegi sabımın*…' ifadesinde karşımıza çıkan kelime, oldukça geniş bir anlam dairesinde kullanılmaktadır. "Akıl, anlama, kavrayış" karşılığında da kullanılan gönül kelimesinin sözlüklerde farklı anlamlarda kullanıldığını da görmekteyiz.[3]

Şairlerimizin birçoğunun vazgeçilmez sözleri içinde yer alan olan 'gönül', aşk ve inançla ilgili konularda daha sık karşılaştığımız bir kelimedir. Şiirler ve edebi metinlerde gönülle ilgili gönlün bir mekân olarak kabul edilmesi, kuş gibi uçması, gözyaşı döken aşığa benzetilerek kişilik özelliğine kavuşturulması gibi sayısız teşbih ve mecazla karşılaşırız.

Gönül cisimleştirilerek gamlı olan, gözyaşları döken, gerçek yolu arayan bir aşığa benzetilebilir. Yaralı da hasta da olabilir. Gönül taht, kale, şehir gibi mekanlardan biri olarak da karşımıza çıkar. Bazen Tanrı sevgisinin yer aldığı mekân iken bazen de bir dükkandır. Gönül kuş misali kanatlara sahiptir, uçuverir. Bazen eriyen bir mumdur bazen de üzerine yazı yazılan bir zemin. Tasavvufî şiirlerde onun derinliklerinde iman yazılı olduğu söylenir.

[3] **köngül**: < ET köñül: gönül. || göyil || göyn + || göyül || göyün || güyün || Allah gönlüne rehem salmak: Allah gönlünü yumuşatmak || gönüllenmek: küsmek; darılmak; alınmak || gönüsüz: gönülsüz; isteksiz (Derleme Sözlüğü. tdk.gov.tr / 14.04.2021; yürek (Tarama Sözlüğü. 14.04.2021); yürekte varsayılan sevgi, istek gibi duyguların kaynağı (Kişi Adları Sözlüğü. 14.04.2021); yürek, kalp < kalb; sine: Gönül, yürek (Kişi adları sözlüğü. 14.04.2021); vs.

Yunus Emre'nin mısralarında da gönül cisimleştirilir ve bir mekân olarak gösterilir. Onun mısralarında gönlün en önemli yeri Taha, İnşirâh[4] ve Şuarâ[5] surelerinde ifade edilen Hak'ın nazargâhı da olan makamdır. Tatçı; gönülden maksadın "insan-ı kâmil" olduğunu, bunun afakta "Beytü'l-haram" anlamına geldiğini belirterek gönlün "batınî idrak" merkezi olduğunu söyler. O, Yûnus'un kalbin bu özelliğini "Gönül Çalab'ın tahtı" şeklinde dile getirdiğini ifade eder (1997: 319-320). Gönle giden yolun vasıtası olarak dil kabul edilir. Gönül dille yapıldığı gibi gönlün yapılması da yıkılması da yine dilin kullanılmasıyla bağlantılıdır. Aslında insanın cenneti de cehennemi de dilinin ucundadır.

Gönül Çalab'un tahtı, gönüle Çalap bakdı (386/ 299: 5)[6]

Yunus, bu tür mısralarında tasavvufun esaslarından olan hakikat, şeriat, tarikat ve marifet kapısı diye bilinen 'dört kapı'yı dile getirmektedir. İnsanın marifete ulaşacağı, marifetin de tecelli edeceği yer, Hak'ın nazargâhı da olan 'gönül evi/ gönül şehri'dir (Akbalık, 2013: 24). Bu açıdan gönül; sevgi, duyuş, hissetme, istek, düşünüş, anma ve hatır gibi insanoğlunun kalbinde ortaya çıkan bütün duyguların da kaynağı ve bulunduğu bir şehirdir.

*Girdim gönül **şehr**ine, taldum anun bahrine* (393/ 302: 15).

*Makām durur gönül **şarı*** (269/ 194: dipnot).

Meşreb'de de gönlün bir mekân olarak ifade edildiği mısralara rastlarız, onun mısralarında da gönül; imanla dolu bir şehre benzetilir. İmanı barındırması nedeni ile bu şehrin diğer önemli şehirlerden farklı bir yere sahip olduğu ve o şehrin hiçbirine benzemediği, hepsinden daha değerli olduğu ifade edilmektedir.

***Köngül şehri** müyesser bolsa īmānlar toġar andın*

Ne mülk-i Şâh Keykāvūs ne taht-ı Sikenderdür (17/6)[7]

Gönül, her iki şairimizin diğer mısralarında aşkın sırlarını saklayan, hikmet ve bilginin merkezinde olan bir yerdir.

Gönlüm tolı sığmaz dile 'âşıkdur ol kim hâl bile,

'Işk niceyi virdi sile anlayamaz n'oldugını (492/ 390: 2) diyen Yunus'un mısralarına benzer şekilde Meşreb'de de şu mısrayla karşılaşırız:

***Köngül şehri** müyesser bolsa īmānlar toġar andın* (17/6)[8]

Gönül de bir ev gibi inşa edilen ve sahibi Yüce Mevla olan bir mekandır. Yunus, yerleşik düzenin unsurlarından olan "ev" kelimesini mısralarında sıkça kullanmaktadır. Bu mısralarda 'gönül' insanın sığındığı bir yer olmak yanında Tanrı'nın sahibi olduğu ve Tanrı'yı misafir eden yer ifadesini de taşımaktadır:

---

[4] 55. Ayet: "Rabbim gönlümü aç!"; 1. Ayet: "Senin göğsünü açmadık mı?"
[5] 89. Ayet: "(Allah'ın huzuruna) Selim bir kalple gelenler, müstesna bir yere sahiptirler".
[6] Yunus Emre'nin şiirleri "Mustafa Tatçı (1990). *Yunus Emre Divanı I-II*, Kültür Bakanlığı, Ankara". adlı eserden alınmıştır.
[7] Gönül şehri nasip olursa imanlar ondan doğar, o ne Şeyh Keykavus'un mülkü ne de İskender tahtıdır.
[8] Gönül şehri nasip olursa imanlar ondan doğar.

'Işḳuŋ çeri saldı benüm ***gönlüm evi*** *iklîmine* (135/ 78: 3)[9] ya da gönül evinin sahibini bilmeyenlere insan denmemesi gerektiğini ifade eder:

Kur'an kelamum didi ***gönüle evüm*** *didi*

Gönül ev ıssın bilmez ademden tutmayalar (112/ 57: 3)

Aşıklarda olduğu gibi tasavvuf ve tekke şairlerinde de geleneksel yapı içerisinde kültürün kalıplaşmış ve benzer ifadelerle sürdürüldüğü görülmektedir. Babarahim Meşreb'te de tıpkı Yunus'taki gibi gönül bir evdir. Ruhun mülkü olan vücut o gönlü korur. Gönül evini harap etmek onun madden de vücutta etkilerini gösterecektir. Meşreb'de de gönlün eve benzetilmesi konusunda şu mısralarla karşılaşırız:

Ayladi ***ko'ngulning uyi****n xarob,*

Bul erür tan mulkining vayronasi. (Mashrab, 2004: 43)[10]

Yunus Emre, soyut kavramları somutlaştırarak, cisimleştirerek felsefî anlamlar taşıyan tasavvufî görüşlerini halka daha kolay bir şekilde anlatabilmiştir. Gönül onun mısralarında bir sultan tahtıdır. Gönlün sultanı ise âlemlerin yaratıcısı Allahu Teâlâ'dır:

Gönüller ***taht****ının sultānı sensiz* (366/ 282: 5).[11]

Babarahim Meşreb'de de Yunus'taki gibi somutlaştırma yoluna gidilmiştir ve gönül bir tahttan daha üstün bir nesne olarak görülmüştür. Göklerdeki o tahtın sahibi olan Allah'ın yeryüzündeki sultanlardan çok farklı olduğu ve onlara hiç benzemediği şu dizelerle vurgulanmıştır:

Köngül şehri *müyesser bolsa īmānlar toġar andın*

Ne mülk-i Şâh Keykāvūs ne ***taht-ı*** *Sikenderdür* (17/6)[12]

Gönül sadece Allah nuruyla aydınlanabilen bir hücredir de. İlker, *"akıl-casus" ve "gönül-hücre"* arasında Yunus Emre'nin nasıl bir anlam ilişkisi kurduğunu göstermek, kavramların bir araya gelme biçimlerini belirtmek için kaleme aldığını ifade ettiği "Yunus Emre'de Özgün Söz Kalıpları" adlı yazısında Yunus'un gerçek bir söz işçisi olduğunu, söz ve kavramlara yüklenen anlamların, benzerlik ve bağıntı ilişkileriyle, parça-bütün yönelimiyle dönüşüm geçirdiğine onun mısralarında tanıklık ettiğimizi ifade eder (2018: 1).

Anun nûrı karaŋuyı sürer ***gönül hücresi****nden*

Pes karaŋulık nûrıla bir hücreye nite sıgar (134/ 77: 3).

Meşreb'in mısralarında ise gönül bazen bir haneye dolayısıyla da bir hücreye benzetilir. Aşık, aşk muhabbetiyle yanıp kül olmaya başladığında bazen dayanamaz ve Allah'a isyan eder. İşte o an işlediği bu günahla birlikte yalnızlık içinde kalır ve gönlün odasında inzivaya çekilir:

Kuysa muhabbat o tig'a fisqu fujur gunohlaring.

---

[9] Diğerleri: 130/ 73: 1, 238/ 173: 8, 376/ 293: 1, 269/ 194: 2, 376/ 293: 1, 478/ 376: 3, 379/ 295: 5.
[10] 'Gönlün evini harap eyledi, bu ten mülkünün viranesidir'.
[11] Diğerleri: 362/ 279:1, 366/ 282: 5, 379/ 295: 2, 427/ 334: 1,
[12] Gönül şehri nasip olursa imanlar ondan doğar, o ne Şeyh Keykavus'un mülkü ne de İskender tahtıdır.

Xilvat etib kelur o'zi ***ko'ngulning xona****qosig'a.* (Mashrab, 2004: 7)[13]

Yunus soyut kavramları somutlaştırarak dile getirir. Halkın anlamasını da kolaylaştıran bu akıcı Türkçe, onu kendi çağının Türkçe sevdalısı olarak tanımamızı da sağlamıştır. Meşreb ise Doğu Türkçesinin temsilcisi olan Çağatay Edebiyatının son döneminde Çağatay Türkçesi ile lirizmi yüksek, didaktik şiirler kaleme almıştır. O, şiirlerinde Klasik Edebiyatta kullanılan ölçüyü kullanmış, kafiye ve vezin seçmede oldukça titiz davranmıştır. *Özbek araştırmacılardan Meşreb üzerine çalışmalarıyla tanınan Abdüreşit Abdugafurov; Meşreb'e mahsus 'meşrebâne' üslûptan söz eder. Meşrebâne üslûbun özellikleri; halk türküleri gibi sade ve samimiliği ile büyüleyici olması, vezin ve kafiyelerin halkın canlı dilinden faydalanılarak yapılması ile mısralardaki akıcılık ve coşkunluk olarak belirtilir* (Kanabaev, 2013: 13).

Gönül bir demir gibi, herhangi bir nesne gibi paslı olabilir, kir tutabilir. Gerçek iman bu pasın ve kirin temizlenmesiyle elde edilecektir. Gönlün pasının silinmesi erenin nefesiyle gerçekleşecek, bu yolla gönle pas yerine nur dolacaktır. Tanrı, Hak'a ulaşmış sağlam gönüllere görünür. Mana ve hakikat alemine doğru yürümek isteyen her kulun ilk yapması gereken şey gönlünü her türlü pastan temizlemek olmalıdır:

Döndürür erün nefesi iricegiz Tanrı hâsı

Siler gönüllerden pâsı *yirine nûr toldurmaga* (423/ 329: 5). Babarahim Meşreb'te de gönlün paslı bir metale benzetildiği bir mısra yer almaktadır. Şair, insanın her daim vefalı olması, hatır kırıcı olmaması gerektiğini öğütlerken gönlün tasavvufi yolda ilerlemek için attığı her adımda bu tanıdık yüzlere rast geleceğini ima etmiştir. Aşığın aydınlanmak için girdiği bu yolda gönlünün pasını temizleyecek olan yine bu tanıdık yüzlere gösterilen vefa olacaktır. Yunus'ta olduğu gibi Meşreb'de de gönül paslanabilen, kir tutabilen bir nesneye benzetilmiş, imanla bu pasın temizleneceği ima edilmiştir.

Vefānı resmini tut bolma hātır-āzürde

Köngül*ni* ***zeng****ini açkündek āşnā uçrar* (10/5)[14]

Yunus'un mısralarında iman ve din yoluna gönüldeki kiri yıkayanların davet edildiğini görürüz. Gönül temizliği ancak bir mürşit rehberliğinde rahmet suyuyla gönlü yıkayarak, vahdet yolunda yürümekle mümkün olacaktır:

Akar rahmet suyı çaglar ***gönül kirin yu****yan gelsün* (312/ 230: 5).

Fesatlığın ve kinin de gönülde yeri yoktur. Gönül sevgi ve aşk mekanıdır. Yunus aşağıdaki mısrada:

Gider*düm gönlümden* ***kîni*** *kîn tutanın yokdur dîni* (501/ 399: 5) diye kinin dinle imanla aynı yerde olamayacağını söylerken bir diğer mısrasında:

---

[13] O, Allah'a isyan içinde aşk silahıyla yanıp da kül olsa bile yalnızlık dolu inzivaya çekilerek gönlün odasına gelir.
[14] Her daim vefanı göster kimsenin kalbini incitme, gönlün paslı kapısını açana kadar tanıdık kişilerle karşılaşırsın.

N'ola gelsen şimden girü ***fesâdı terk itsen gönül*** (223/ 161: 1) diye seslenir ve gönlün kanaatkâr olması, Tanrı'nın verdiklerine şükretmesi gerektiğini belirtir:

Gâh aglasan günâhuna gâh kanâ'at itsen gönül (223/ 161: 1)

Meşreb'in mısralarında da fesatlık ve bencillik duygusuna gönülde yer olmadığı vurgulanmaktadır:

Kitme fāsidlik bilen murdār hār

Bu menliklerni könglingdin çıḳar (78/15)[15] diyen Meşreb, kanaatkâr olmayı ölçülü olmakla eş değer görür:

Nisbet ile eylegil ḳalbingni teng

Sıġmagey nisbet köngülge bolsa neng (79/5)[16]

Yunus'ta gönül putlarını kırmak irşat yoluna çıkmak da önemlidir:

Sımak gerek gönlün bûtın *fâsiddür cümle tâ'atün* (109/ 56: 2). Ancak dinde ve dervişlik yolunda gönül kıranın yeri yoktur.

Bir kez ***gönül sı****dunısa gerekse yüz yıl yol dokı* (465/ 366: 6).

Aynı kültürün potasında erimiş bu iki mutasavvıftan Meşreb'de de gönül kırmanın tasavvufta hoş karşılanmadığıyla ilgili uyarıların yer aldığı görülmektedir. Meşreb; karıncanın bile gönlünü incitmemek gerektiğini, gönül kıran kişinin Tanrı'nın katında yeri olmadığını söyler. Şair, göklerin yüzüğünün gönül kırmamakla elde edilebileceğini Hz. Süleyman'ın yüzüğüne telmih yaparak şu mısralarıyla dile getirir:

Āsmān ḳolungadur engüşterīn

Mūr bolsa ***könglini aġrıtma****ġın* (58/43)[17]

Yunus'un mısralarında gerçek müridin kibirli olmaması, yolunu terk etmemesi beklenir.

Gönül yükseklerde gezer *dem-be-dem* ***yoldan azar*** (386/ 299: 2)

Mürid gönlünün hırs ve kibirden uzak durmasını öğütleyen Meşreb'de de aynı söyleyişle karşılaşırız:

Ey Hudāyā cümleni cūyende ḳıl

Hırs u nahvet*din* ***köngülni kende ḳıl*** (11/68)[18]. Meşreb'in bir müridin gönlünün ihlas sahibi olmasına ve dürüstlükle Allah'ın birliğini savunması gerektiğine inandığı mısralarında şöyledir:

Evvelen könglüngni bā-ihlās ḳıl

Şer-i Ahmedge dilingni rās ḳıl (204/39)[19]. Zira müridin öncelikle ihlas sahibi olması, tasavvufun en önemli kaidelerindendir. İhlas sahibi olan müridin gönlü, kâmil insan olma yolunda

---

[15] Ey diken fesatlıkla gitme, bu bencillik duygusunu gönlünden çıkar.
[16] Kalbini ölçülü bir şekilde dengede tut, herhangi bir şey olursa bu, ölçü gönlüne sığmaz.
[17] Gökyüzünün yüzüğü elindedir, bir karınca bile olsa gönlüne incitme.
[18] Ey Allah'ım herkesi doğru yolu arayan kıl, hırs ve kibirden gönlünü uzak tut.
[19] Öncelikle gönlünü ihlasla kıl, Hz. Muhammed'in şeriatiyle gönlünü ve dilini dürüst kıl.

ilerleyecektir ve kâmil insan olan müridin imanı ise onun en büyük hazinesidir. Müridin gönlüne birazcık da olsa şirk girerse bu durumda onun başının belaya gireceği şu mısralardan anlaşılmaktadır:

İmānnı gencidür ihlas-ı kāmil ey ciger-bendim

Köngülge endekī şirket ki reh taptı belā tigdi (51/4)[20]

Yunus'ta gönül teşhis sanatıyla bir insana ve insanın gözüne benzetilerek tasvir edilir. Eğer gönül gözü açık değilse aşk oraya gelmeyecektir:

***Gönlün gözi uyu**r iken 'ışk neylesün senün ile* (439/ 347: 1)

Meşreb'in mısralarında da şüphenin gönlü kör edeceğinden bahsedilerek Yunus'a benzer şekilde gönlün bir gözü varmış gibi tasvir edilmiş ve gönül kişileştirilmiştir:

*Şübhe reh taptı **köngülni kūr it**er*

Şīrlerni muẓtar eyler mūr iter (184/62)[21]

Her iki şairimizde de gönlün karışıklık içinde değil huzur içinde olması gerekir. Yunus bu karışıklığı çıkaranın aşk olduğunu, ancak karmaşanın giderilmesinin de aşkla mümkün olacağını söylemektedir:

*'Işkla eylegil cûşı **gider gönlünden teşvişi*** (436/ 343: 4).

Meşreb ise gönüldeki karışıklığın şüpheden doğduğunu düşünmektedir. Ona göre şüphe ve iman aynı anda gönülde barınamaz, aşık gönlünü şüpheden kurtulmalıdır:

Nā-dürüst kildi gümān birle īmān

Şekni köngüldin köter ey mihmān (18/16)[22] Gönlüne şüphe düşen müridin ise aklı karışır ve çaresiz bir şekilde kalan müridin gönlüne dert düşer:

Şeyh sordı sufidin ey hıyre merd

Eyleding bi-çāreni könglini derd (76/12)[23]

Dosta yani Allah'a ulaşmak için gidilecek yolun gönülden geçmesi gerekir. Mevlâ'nın mekânı gönüldür. Ancak bu yola girip geçebilmek için iyi bir amel eylemek şarttır:

Dosta gidenün yolı gönül içinden geçer

Bir 'amel eylemedüm gireyidüm gönüle (431/ 338: 2)

Meşreb'de de benzer söyleyişlerle karşılaşırız, onun mısralarında ise Allah'a ve onun nuruna ulaşabilmenin yolu ancak iman ateşinin gönülde daima yanmasıyla gerçekleşebilmektedir:

Āteşi könglüngde algin dāyimā

Ta sanga üns eylesün nūr-ı Hudā (58/40)[24]

Yunus'un mısralarında gönlün hevâ ve heveslerine uymak insanı doğru yoldan uzaklaştıracaktır. Onu istemediği durumlara düşürecektir:

---

[20] Ey evladım ihlas sahibi kâmil insanın imanı onun hazinesidir. Gönle birazcık da olsa şirk girdiğinde bela seni bulur.
[21] Eğer şüphe bir yol bulursa senin gönlünü kör eder, küçücük bir karınca da kocaman bir aslanı zorlar.
[22] Şüphe ile iman doğru olmayan bir şekilde geldi, ey misafir sen gönlündeki şüpheyi yok et.
[23] Şeyh sordu sufiye sordu: Ey aklı karışmış mert sen biçarenin gönlünü derde soktun.
[24] Sen ateşi sürekli gönlüne al ki sana Huda'nın nuru yakın olsun.

*İy **gönül** sana **uy**aldan kalmadı yüzümün suyı* (361/ 278: 2).

Gönül, asıl vatanından ayrılıp bu dünyaya düşmüştür. Dünya hayatında elden ele düşmüş, güzeller katında sevgiye kapılmış, şer peşinde koşmuş, nefsine köle olmuş, halden hale düşmüş, Allah adını anınca, hayır işlere varınca şükretmeye yönelmiştir (213-214/ 152: 1-16).

Yunus'un mısralarında aşıklık yolunda yürüyen dünyaya gönül vermemelidir. Yoksa o dünya nimetleri peşinden koşup duracak, gerçek yolu unutacaktır:

Zinhâr virmegil gönül dünyâ pâyına bir gün

*Dünyâya **gönül vir**en düşe tayına bir gün* (328/ 246: 1) Tabii ki Allah sevgisi varken başka şeylere gönül vermemek gerekir (320/ 238: 5). Nefsinin dilekleri peşinde koşan gönül nefs evine düşecektir (214/ 152: 9).

Kişi nereye giderse gitsin gönlünü sağlam tutmalıdır:

*Kişi varacagı yire **gönlini berkit**se kerek* (200/ 139: 3).

I. 2. Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in Şiirlerinde Gönülle İlgili Tasavvur ve Benzetmeler:

Türk edebiyatının her alanında farklı teşbih ve mecazlarla değişik anlamlar kazanan "gönül" sözü, Yunus'un ve Babarahim Meşreb'in mısralarında da farklı anlamlarda kullanılmıştır.

A. Gönlün Sıfatları:

a. Gönlün "viran" olması:

"Viran" sıfatı gönül için en sık kullanılan sıfatlardan biridir.

Yunus'ta gönül, âşk peşinde virandır. Kendini ararken viran olmuş, viraneliklere düşmüştür:

Kanda bulam isteyüben iy gönül seni kandasın

*Kanda **vîrâne** varısa va'llâhi gönül andasın* (361/ 278: 1)

Ancak dost bu viranelik yere gelince viran gönül nurla aydınlanmaktadır:

Varlık çün sefer kıldı andan dost bize geldi

***Vîrân gönül** nûr toldı cihânum yağma olsun* (356/ 271:5)

Babarahim Meşreb'in mısralarında ise gönül emek taşının derdiyle bir viraneye dönmüştür. Aşığın çaresiz gönlünde her an izler bırakan bir sevgili vardır.

*Dardu mehnat toshidin **ko'nglum** mening **vayrona**dur,*

Notavon ko'nglumg'a har dam doglar qo'yg'onmusan? (Mashrab, 2004: 223).

b. Gönlün "yaralı", "sayrı", "esrük/sarhoş", "şikeste/sınuk" "hasta", "perişan" "çaresiz" olması:

Yaşadıkları ve çektiği eziyetler yüzünden gönül, yaralıdır. Hastalık, dert ve kırıklıklar onu esir almıştır.

Gönül, aşk derdi yanında sevgilinin gelmesini arzu ettiği için de hastadır, sayrıdır, yaralıdır. Hatta esrüktür. Hasta ziyareti hastaya güç verir. Sevgilinin gelmesi de sayrı gönle ilaç gibi gelecek, ona güç kuvvet verecektir. Aşk ile hasta olan gönül aşıkla vuslata erince iyileşecektir.

*Din içinde **gönül sayrı** ciddile tayanmaz mısın* (351/ 267: 4)

Yunus Emre, kendi dönemindeki tasavvufla ilgili tarz ve üsluba uygun bir söyleyişi tercih etmiş, şiirlerinde ezelden beri esrük olduğundan bahsetmiştir. Onun sarhoşluğu aşk içkisi yüzündendir. Bu içkiden sonra âşık olan şair, hakikati sarhoş olma yoluyla ortaya çıkaracaktır (Saraç, 143-144, 146-147).

***Gönül esrük** Hak'a 'âşık esir olmış bu dermânde* (386/ 299: 2)

Gönül kırıklıkları yine gönle girmekle, ona hükmedebilmekle düzelecektir:

*Girdüm **gönül sınug**ına gönülleri düzer oldum* (303/ 222: 3) ya da

*Düzdi **gönül sınug**ını hâtır ziyâret eyledi* (493/ 392: 4) diyerek gönül kırığını düzeltmek için 'hatır'ın gönlü ziyaret ettiğini söyler.

Derdi çıban gibi baş veren gönlün dermanı asıl ölümsüzlük olan ölümdedir.

Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula

***Başlu gönül** onula merhemi sen olasın* (345/ 261: 2)

Babarahim Meşreb'in mısralarında ise aşığın zaten kırıklarla dolu olan gönlü, sevgiliye hizmet eden bir ordunun kederiyle de efkarlanmaktadır. Bu efkâr onun gönlünü daha çok kırmaktadır. Sevgilinin karşısında aciz olan aşığın gönlünün kırgınlıkları onu çaresi olmayan bir derde düşürmektedir.

*Lashkari g'am ham **sinuq ko'ngl**umni afgor ayladi,*

To davosiz dardga qoldim, ojizu bemor deb. (Mashrab, 2004: 22)[25]

Meşreb'in dizelerinde gönül hasta bir haldedir. Ancak bu hasta gönül, sevgilinin ona hâl hatır sorması ile canlanır ve halinden memnun olur. Meşreb bu dizelerde bir nefeslik gönül sözleri ile ölümü hatırlatır. Ona göre bu nefesi veren de alacak olan da o yüce sevgilidir.

*Men nechuk shod etmayinkim **xasta ko'nglu**m bir dame,*

Keldi holimni so'rab jon ichra jononim mening. (Mashrab, 2004: 27)[26]

Aklı karışmış olan gönül bazen çaresiz kalarak dertlenmektedir.

Şeyh sordı sufīdin ey hıyre merd

*Eyleding **bī-çāreni köngl**ini derd* (76/12)[27]

c. Gönlün "darlık" içinde olması:

Gönül darlığı, insanlarda tercih edilen ve beğenilen bir özellik değildir. Mal mülkü olanlar bile gönül darlığını gideremezler. Gönül darlığı ancak insanı Rabb'inden uzaklaştıran her şeyin terk edilmesiyle giderilebilecektir.

Girü durur yoklukdan kamularun baylıgı

*Bunca varlık anundur gitmez **gönül tarlıgı*** (460/ 361: 1)

---

[25] Ordunun acısı da kırık gönlümü efkarlandırdı. Aciz bir hasta olarak tedavisi olmayan bir derde düştüm.
[26] Canımın içi sevgilim gelip benim halimi sordu, bir nefeslik hasta gönlüm niçin memnun olmasın ki?
[27] Şeyh sufiye sordu: Ey aklı karışmış mert, sen biçarenin gönlünü derde soktun.

Babarahim Meşreb'in mısralarında gönül, sevgiliye duyulan muhabbetin ateşiyle her an perişan bir haldedir. Bu aşk ateşi o kadar harlı bir ateştir ki yürek kat ve kat kanla dolmuştur. Aşığın aşkının derinliği ve yoğunluğu onun kalbini etkilemektedir. Aşık, bu yoğunluğun verdiği yorgunluktan hem ruhsal hem de bedensel olarak etkilenmekte ve kendini her an perişan bir halde hissetmektedir.

Muhabbat o'tida har dam kuyub ***ko'nglum parishon****dur* (Mashrab, 2004: 132)[28]

d. Gönlün "kararsız" olması:

Aşıklık kararsızlık demektir. Karar veren kişinin aşıklıkta işi yoktur. Kararsızlık sevgilinin aşkı yüzündendir. Akıl da gönül de aşk yüzünden kararsızdır. Gönül kararlı hale gelirse aşktan vazgeçmiş demektir ki bu da tasavvufta makbul değildir. Sevenin şevkle sevdiğine doğru hareket etmesi anlamına gelen bu söyleyişe Yunus'un mısralarında da rastlıyoruz:

Eger sabır eylerisem ***gönlüm karar kılma****z benüm* (297/ 214: 7)

Meşreb'te ise tam tersi bir bakış açısı söz konusudur. Mürid eğer kararsızlık yaşarsa hemen bu duyguyu gönlünden çıkarmalıdır ve Hak yolunda ilerlemelidir. Meşreb, gönle düşen kararsızlığı bir buluta benzetir:

Her sehābi bolsa könglüngdin köter

Tā ki sen Haḳ sarı bolsang iş biter (62/31-32)[29] diyen Meşreb, fânî âlemin tâlibi olan kişinin Hak dışında hiçbir şeyi gönlüne yerleştirmemesi gerektiğini de söyleyerek Yunus'tan farklı olarak müritten kararlılık konusunda bir istikrar beklemektedir. Aslında burada da Tanrı'ya doğru bir hareket söz konusudur. Yunus'la Meşreb'i birleştiren nokta da budur:

Tā ki bolsang tālib-i deyr-i fenā

Ġayr-ı Haḳnı eyleme könglünge cā (59/23)[30]

B. Gönlün Benzetildiği Nesneler ve Özellikleri

a. Gönlün "sultan" olması:

Türk tasavvufunun ortak konularını işleyen bu iki mutasavvıfın mısralarında gönül genellikle taht kelimesiyle bağlantılı olarak geçerken bir yerde doğrudan sultana benzetilir. O, her şeye hükmetmektedir:

Gönül sultan *hâkim cân cümle iş ana kurbân.* (379/ 295: 3).

Yunus'un mısralarında beden, sultan olan gönlün hakimiyetindeki bir cisim olarak ifade edilmektedir. Bu ifadelerde somut ve soyut olanın uyumu kadar tezat içinde oluşu da vurgulanmaktadır.

Meşreb'in mısrasında da gönül mülkünün tek bir sultanı vardır o da Tanrı'dır:

Bu ko'ngul mulkida ***shohi sulton****im deb, arz qildim,* (Mashrab, 2004: 200)[31]

---

[28] Ey dilber, aşkınla kalbim kan doludur, muhabbetinin ateşiyle gönlüm her zaman perişandır.
[29] Sen gönlüne bir bulut çökerse onu yok et ki Hak yolunda gidersen iş düzelir.
[30] Sen fanilik aleminin talibi isen Hak dışında hiçbir şeyi gönlüne yerleştirme.
[31] Bu gönül mülkünde (Tanrı'yı) sultanların şahı diye bildirdim.

b. Gönlün "taht" olması:

Gönül, gönüllerin sultanı Hz. Allah'ın makamı olan bir tahta benzetilmektedir. İnsan gönlü, Çalab'ın tahtıdır. Bu sebeple gönül yıkan iki dünyada da bedbaht olacaktır.

*Gönül **çalabun tahtı** gönüle Çalap bakdı*

İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (386/ 299: 5)

Bazı beyitlerde gönül doğrudan tahta oturmuş sultan olarak tasvir edilmektedir. O Kaf'tan Kaf'a hükümlerini bildirmektedir.

Gönül oturur tahta hükmider Kaf'tan Kaf'a

Nefis durmış ırakda meyli 'işret içinde (379/ 295: 3)

Şair, aynı zamanda bütün işlerin sultan olan gönle kurban olması dileğindedir.

Gönül sultân hâkim cân cümle iş ana kurban (379/ 295: 2).

Sevgili gönül mülkünün, gönül tahtının sahibidir. Gönül sarayında bir misafirdir. Gönül ise bu mısralarda kuldur, tahttır, saraydır, divandır, padişah meclisidir.

Babarahim Meşreb'in mısralarında gönül bazen bir tahttan daha üstün olarak kabul edilir. Çünkü göklerdeki o tahtta oturan sultan, yeryüzündeki sultanların da sultanı olan Allah'tır. Onun tahtı hiçbir sultanın tahtına benzemez ve yine onun hükmü hiçbir sultanın hükmüne benzemez. İşte gönül, o sultanın hüküm sürdüğü şehirde yer alabilirse imanın da bu şehirden yayıldığını görecektir.

***Köngül şehri** müyesser bolsa īmānlar toġar andın*

*Ne mülk-i Şâh Keykāvūs ne **taht-ı** Sikenderdür* (17/6)[32]

Meşreb aslında bu mısralarında gönlü bir şehre benzetse de dolaylı yoldan gönül tahtına bir gönderme yapmıştır. O, bu dizelerinde fetihleri ile dünyaya nam salan İskender'in tahtının sevgilinin gönüllere kurduğu tahtla hiçbir benzerliği olmadığını, birinin maddî birinin ise manevî bir boyutta olduğunu vurgulamaktadır.

c. Gönlün "şehir", "mülk", "kale", "ev", "hücre", "seyrangâh", "dükkân" yani bir "mekân" olması:

Yunus Emre'de gönül kelimesi, edebî sanatlarla farklı anlatımlar kazanarak mülk, şehir, kale, ev, hücre gibi mekânsal anlamlar yüklenmiş, şiirlerde tasavvufî anlayışla da şekillenerek Tanrı'nın mekânı, sultanlık yeri olarak ifadesini bulmuştur. Gönül, sultanın mülküdür. Ancak gönül yağmalanmış ve harabeye dönmüştür. Bunun sebebi maşuktur. Onu yıkan da tamir eden de aşktır.

*Sûret nakşın gidermekle **gönül mülki** temiz olmaz*

Akar rahmet suyı çaglar gönül kirin yuyan gelsün. (312/ 230: 5)

Babarahim Meşreb'in mısralarında da gönül değişik mekânlara benzetilmektedir. Onun şiirlerinde gönül kavramı mülke, şehre, tahta ve bilinmeyen bir yere benzetilir ve somutlaştırılır. Bu mülke ulaşmanın yolu tövbe etmekten ve dünya işlerinden uzaklaşmaktan geçmektedir. İnsanın

[32] Gönül şehri nasip olursa imanlar ondan doğar, o ne Şeyh Keykavus'un mülkü ne de İskender tahtıdır.

gelecekte olacaklara hazırlıklı olması ve tövbe ederek yaşaması gerekir. Bütün bunları dünyada iken yaparak yaşaması onu gönül mülküyle karşılaştıracaktır:

Nazarnı ilgeri ḳoy izle tevbe-fermānı

***Köngülni mülki**ge şāh-ı cihān-nümā uçrar* (10/2)[33]

Aşığın bütün serveti, malı, mülkü onun gönlünde yer almaktadır. İskender'in yer yüzündeki malı mülküyle bağlantı kurularak somutlaştırılan gönül mülkü, aşığın sürekli isteyen gönlü ile ölümsüzlüğe kavuşacaktır. Maşuka duyulan bu sonsuz aşkın kapıları gönül ile aşığa açılacak ve onu ebedileştirecektir. İşte bu ebediliği isteyen aşık, bu ölümsüzlük suyunu sürekli aramalı ve ona kavuşma isteğiyle yanmalıdır.

***Köngülni mülki**dedür-sen misāl-i İskender*

Taleb kıla āb-ı hayātı ki merd-i müsteri-sen (107/2)[34]

Yunus'ta gönül aynı zamanda şehir ve kale olarak da ele alınır. Tasavvufi anlayışta kalenin sahibi dost yani Allah'tır. Bu kaleyi yağmalayan da sadece odur. Buradaki anlatımda gönlün yeri 'can şehri'dir. Kalenin etrafı onu korumaya çalışan askerlerle nöbetçilerle doludur. Nöbetçiler, "nefs" anlamında kullanılmıştır. Dost, bu nöbetçileri aşarak gönül kalesini fetheder (Tatçı, 1997: I-329).

Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek

*Dost yagmalar cân şehrini alur **gönül kalasını*** (440/ 348: 5).

Şair Yunus, gönlü bir şehre ve denize benzetir:

*Girdüm **gönül şehri**ne taldum anun bahrine* (393/ 302: 15)

Şehir o kadar uludur ki eşi benzeri yoktur:

*Gönlümüz oldı **ulu şâr** o şâr gibi yâ kanda var* (303/ 222: 4)

Meşreb'de ise gönül; imanla dolu bir şehre benzetilir. İmanı barındırması nedeni ile bu şehrin diğer önemli şehirlerden farklı bir yere sahip olduğu ve onun hiçbirine benzemediği, hepsinden daha değerli olduğu ifade edilmektedir.

***Köngül şehri** müyesser bolsa īmānlar toġar andın*

Ne mülk-i Şâh Keykāvūs ne taht-ı Sikenderdür (17/6)[35]

Yunus'ta aşkın mekânı gönüldür. Orada gezer dolaşır. Bu mısrada, onun buralardaki dolaşması "miraç" olarak nitelendirilmektedir.

*Her dem **gönül seyrangehi** gönli mi'râcdur âşıkun* (207/ 146: 5).

Yunus'un mısralarında gönül, bir evdir. Tıpkı bir ev gibi imar edilir. Orası, dostun evidir. Gönlün kendi sahibini tanıması ve bilmesi gerekir. Bu sebeple sultanın mekânı olan gönlü temiz tutmak yanında gönül yıkmamak, gönül yapmak gerekir.

---

[33] Bakışlarını sonraya bırak tövbe fermanını izle, gönlün mülküne dünyayı gösteren rastlar.
[34] Sen İskender gibi gönül mülkündesin, sen ölümsüzlük suyunu talep eden bir talipsin.
[35] Gönül şehri nasip olursa imanlar ondan doğar, o ne Şeyh Keykavus'un mülkü ne de İskender tahtıdır.

Ben gelmedüm da'vîyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun ***evi gönül****lerdür gönüller yapmağa geldüm* (245/ 179: 3)

Babarahim'de de aynı benzetmeye rastlıyoruz. Onda da tıpkı Yunus'taki gibi gönül, bir evdir. Ruhun mülkü olan vücut o gönlü korur. Gönül evini harap etmek onun madden de vücutta etkilerini gösterecektir.

Ayladi ***ko'ngulning uyi****n xarob,*

Bul erür tan mulkining vayronasi. (Mashrab, 2004: 43)[36]

Meşreb'de gönlün bir kulübeye benzediği de olur. Aşığın gönlü fakir bir kulübedir. Onu zenginleştirecek ve güzelleştirecek olan maşukun aşkıdır. Maşukun gül yüzü ile bu fakir kulübeye misafir olması, aşığın geçmişi ile yüzleşmesi ve geçmişte yer alan hakikatleri görmesini kolaylaştırır:

Muyassar bo'ldi menga avyalu oxir haqiqatdin,

Qadam qo'ydi ***ko'ngul****ni* ***kulbasi****ga mehmon gulrux.* (Mashrab, 2004: 161)[37]

Yunus'un mısralarında gönül ariflerin isteyen tasavvuf ehline bilgiyi aktardığı bir dükkâna benzetilir:

Zirâ bizüm bu gönlümüz sermâyeli dükkânimiş (176/ 121: 6)

Gönül aşk ateşinin yandığı bir yerdir de:

'Işkun odı yüreğimde yandugına 'âlem tanuk (135/ 78: 2)

Gönül, Meşreb'de bazen belirsiz bir yer olarak görülür ve oraya yerleştirilen varlık sonsuzluk ifade eden bir varlık olmalıdır. Kişi ancak o zaman sonsuzluğa erişecektir. Sonsuz olan ve sonsuzluğun sahibi olan ise sadece Allah u Teala'dır:

Tā ki bolsang tālib-i deyr-i fenā

Ġayr-ı Haḳnı ***eyleme könglünge cā*** *(59/23)*[38]

Meşreb'in mısralarında gönül bazen nakış yapılan bir mekâna benzetilmektedir. Çünkü şehâdet denilen şerbet içilirken bu yolda çekilen çilelerin her biri birer birer gönle işlenmiş bir nakış örneği olacaktır.

Ey şehādet şerbetidin eyle bahş

Nūr-ı bi-rengini ***ḳıl könglümġa naḳş*** (216/17)[39]

ç. Gönlün "umman", "deryâ" olması:

Sonsuzluk hissi veren umman, deniz ve derya sözcükleri tasavvufî şiirde genellikle "bir olmayı" yani "vahdet"i çağrıştırır. Yunus bunu şu mısraları ile dile getirir:

Key güher er gönlündedür sanma ki ol ummândadur (54: 3)

Şahûn senün 'ışkun odı düşdi gönül deryâsına (502/ 401: 2).

---

[36] Gönlün evini harap eyledi, bu ten mülkünün viranesidir.
[37] Bana geçmiş hakikatleri yeterince müyesser oldu, o gül yüzlü misafir gönlümün kulübesine adım attı.
[38] Sen fanilik aleminin talibi isen Hak dışında hiçbir şeyi gönlüne yerleştirme.
[39] Ey şehitlik şerbetinden sen bahşet, ilahi cevherin nurunu gönlüme nakşet.

Meşreb, gönlün içinde durmadan coşan bir deryadan söz eder çünkü gönül öyle bir yerdir ki orada sabır ve sükûn gizli değildir. Tanrı'nın varlığı gönlün sonsuzluğunda bir heyecan dalgası yaratmaktadır:

Cūş-ı deryādur anı könglide çün

Munda çün mahrem imes sabr u sükūn (241/89)[40]

d. Gönlün "bağ", "bostan" olması:

Gönül bir bağa benzetilmekte iman da onun içinde tasavvur edilmektedir. Bağ yeşildir, cennete benzetilen bir yerdir.

Çün sûretün vîrân ola gönlün bagı cinân ola (108/ 54: 7)

Babarahim'in mısralarında da gönül, bir bostana benzetilmektedir. Bostan da tıpkı Yunus'ta olduğu gibi yeşil bir yerdir ve cenneti anımsatır. Meşreb, maşuka seslenerek onun nerede olduğunu sorar. Çünkü maşuk, aşığın gönül bostanında nazikçe yeşermiştir ve aşığın ruhunun geri kalanını oluşturmaktadır. Aşık, kendini hissettirmeden usulca yeşeren bu aşk ile ruhunu tamamlamak istemekte ve bu bostanın içinde onun henüz açılmamış bir goncaya benzeyen kırmızı dudaklarını aramaktadır.

Ey meni nozik nihol oromi jonim, qaydasan?

*Bu **ko'ngul bo'stonida** g'uncha dahonim, qaydasan? (Mashrab, 2004: 105)*[41]

e. Gönlün "kuş" olması:

En sık kullanılan benzetmelerden biri gönlün kuş olarak tasvir edilmesidir. İnsanoğlu, ulaşamadığı her yere kuş olup uçabileceğini hayal eder. Tasavvufta da dervişin gönlü sürekli hakikat peşinde dolaşır. Tasavvufî şiirlerde dervişin madde âleminden mana âlemine geçişi için de bu benzetmeler kullanılmaktadır. Yunus'ta gönlün kuşa benzetildiği sadece bir örnek bulunmaktadır:

'Âşıkın gönli dölenmez ma'şûkın bulmayınca

Karârı yok dünyâda pervâzı kuşa benzer (122/ 66: 7).

Babarahim'in mısralarında ise gönül, farklı türdeki kuşlara benzetilerek tasavvuf mertebesinde Tanrı'ya ulaşan bir varlık olarak görülmüştür. Onun mısralarında gönül çoğunlukla bir doğana benzetilmektedir. Alemin derdinden gönül bir tüye dönerek doğan olup havaya uçmuştur.

Dardu alamdin bolu par aylab

***Shahboz ko'nglum** uchdi havog'a.* (Mashrab, 2004: 9)[42]

Meşreb, doğan kuşunun gönül kuşunu avlamak istemesini Hz. Musa ile doğan kuşu arasında geçen hikâyeye[43] telmih yaparak şu mısralarında yer verir:

---

[40] Çünkü onun gönlünde bunlar deryanın coşmasıdır, çünkü burada sabru sükûn mahrem değildir.

[41] Ey benim nazikçe yeşermiş ruhumun geri kalanı, neredesin? Bu gönül bostanında gonca dudaklım neredesin?

[42] Dert ve elem yüzünden bir doğan gibi olan gönlüm kanatlanıp havaya uçtu.

[43] Hz. Musa ile Yûşa İbnî Nûn birlikte çıktıkları gezilerden birinde yolda giderlerken ansızın karşılarında bembeyaz bir kuş görürler. Kuş Hz. Mûsa'nın omuzlarına konduktan sonra kendisine şöyle seslenir: "Ey Allah elçisi Mûsa!.. Beni doğan kuşu öldürecek. Ne olur beni koru!" Mûsa peygamber de kuşu elbisesinin altına saklar. Ardından az sonra doğan kuşu gelerek, "Ey Allah'ın elçisi Mûsa! Benim yiyeceğime, avıma neden engel oluyorsun?" diye sorar. Hz. Mûsa (as) Doğan'a "Sana sürümdeki koyunlardan istediğini keseyim. Bırak bu kuşa dokunma, n'olur?" diye cevap verir. "Ama koyun etini

*Shohbozi lomakon **ko'ngul qushi**mni ovlabon,*

Tabl urub, dolboy qoqibon qo'nduroyin dermusan? (Mashrab, 2004: 107)[44]

Şair, sevgi kuşunun gönül kuşundan ayrılmaması için onun boynuna ve ayağına ip bağladığından söz eder:

*Mehring qushi **ko'nglum qush**idin ajramasun deb,*

Bo'yniyu ayog'iga belimdin rasan ettim (Mashrab, 2004: 96)[45]

Gönül, Meşreb'de bazen çılgınca öten bir bülbüle benzetilir, çünkü maşukun yüzü kırmızı bir güle benzetilmektedir. Güle âşık olan bülbül ise bu gülün olduğu çayırdan ayrılamaz ve çılgınca öter:

*Yuzung misli qizil guldur, **ko'ngul** chun **bulbuli shaydo,***

Bu gulning ishqidin bulbul chamandin ayrilib bo'lmas. (Mashrab, 2004: 150)[46]

g. Gönlün "mum" olması:

Yunus Emre'de bu benzetmedeki sert ve yumuşak olma özellikleriyle bundan sonraki maddede geçecek olan gönlün taşa benzetilmesi örneklerini birlikte düşünmek gerekir. Her şey zıddıyla bilinir:

*'Işkı var gönül yanar yumşanur **mum**a döner* (122/ 66: 3)

Meşreb'in mısralarında ise gönül, muma benzetilirken aşığın maşuk karşısındaki acizliği vurgulanmak istenmiştir. O, maşukun aşkı karşısında o kadar zayıftır ki için için yanan bir mum gibidir. Zira maşukun saçını tararken onun etrafına yaydığı parıltı da mumun alevleri gibi yanıp sönmektedir. Bu benzerlik aşığı perişan bir hale sokmaktadır.

Gar chiqib har yong'a boqsang yor zulfingni tarab,

Sham' o'lub kuygan ko'ngul bir dam parishon bo'lg'usi. (Mashrab, 2004: 46)[47]

h. Gönlün "levh", "varak", "kitap" olması:

Allah'ın gizli sırları insanın gönlünde yazılıdır. Aşık, sırları bu sayfalardan okur ve öğrenir. Aşk kitapsa gönül de 'levh'tir. Levh, *sözlük anlamıyla üzerine yazı yazılabilecek ve resim yapılabilecek yassı düz nesne veya yüzey* (http://lugatim.com/s/levh e-erişim: 17.04.2021) demektir.

---

ben ne yapayım ondan hoşlanmıyorum ki?" diyen Doğan'a da Mûsa peygamber şu cevabı verir. "Öyleyse sana kendi kabalarımdan bir miktar et keseyim de ye." Tam bu sırada Mûsa Peygamber'in elbisesinin altında sakladığı kuş havaya fırlayarak uçar gider. Peşinden de doğan kanat çırparak havalanır. Hz. Mûsa (as) arkalarından seyre dalar. O, 'ne hikmettir?' diye düşüncelere dalmıştır. O, bu iki küçük yaratığın bile geçim derdine düşerek birbirlerini yemeğe kalkışmaları karşısında içi sızlayarak, aralarını bulmak için doğan'a kendi bacaklarının etlerini vermeye razı olmuştur. O, bütün varlıkların birbirine düşmeden kardeşçe bir düzen içinde yaşamalarını arzu etmektedir. Zaten kutsal davası da insan yığınlarını aydınlık Allah yoluna davet ederek onların bu yolda insanca yaşamalarını sağlamaktır. Mûsa peygamber kafasından bu düşünceleri geçirirken kuşlar tekrar yanma sokularak onlardan biri, "Ben Cebrail'im diğeri de "Ben de Mikail'im" diye hüviyetlerini ortaya koyduktan sonra sözlerini şöyle noktaladılar: "Ey Mûsa! Biz buraya seni denemek için geldik. Açıkçası yüce Allah (C.C.) bizi, Rabbinin kulları karşısında takındığın şefkat ve merhamet duygularının ölçüsünü tartmak için gönderdi. Biz de bu görevimizi yerine getirdik. İmtihanı başarıyla kazandığınızı müjdeleriz."

[44] Ey mekândan münezzeh olan doğan kuşu, gönül kuşumu avlayarak davul çalıp tefler vurarak kondurayım der misin?

[45] Sevgi kuşu gönlümün kuşundan ayrılmasın diye boynuna ve ayağına ip bağladım.

[46] Yüzün kırmızı bir çiçek gibidir, gönlün çılgınca öten bir bülbül gibidir. Bu çiçeğin aşkıyla bülbül çayırdan ayrılamaz.

[47] Mum olmuş yanan gönül bir an perişan olmuşsa eğer dışarı çıkıp etrafa bakarsan yâr zülfünü tarıyordur.

Tasavvufta ise *yaratılmışlar hakkındaki bütün bilgiyi kapsayan kitab-ı mübin, levhimahfuz'*dur (lugatim.com). Yunus Emre'de de gönül levh-i mahfuz anlamıyla kullanılmaktadır:

*Evvel **gönül levhi**nde Hak yazmışıdı çün bir **varak*** (91/ 42: 6)

Meşreb'in mısralarında da gönlün içinde var olan bir kitaptan söz edilmektedir. Gönle yazılmış birtakım imânî bilgiler hiç kimsenin ulaşamayacağı kadar gizlidir. Bu kitabın içindeki bilgiler ancak kişinin imanı ile okunabilmektedir. Hz. Musa'ya telmih yapılarak onun Kızıl Deniz'i ikiye ayırması gibi gönlün kitabının da ortadan ikiye açılması ile insanın gizli sırları vurgulanmıştır.

Tā seni könglünge bardur bir kitāb

Ortamızge ya Mūsā bolur hicāb (69/38)[48]

C. Yunus Emre'de Gönülle İlgili Olarak Kullanılan Babarahim Meşreb'de Kullanılmayan Benzetmeler

Yunus'ta kullanılan aşağıdaki bazı benzetmelerin Babarahim'de kullanılmadığı görülmektedir.

Yunus'ta Kur'an'ın hükümleri olan ayetlerin, surelerin yazıldığı yer de gönüldür.

Gönüllerde yazılıdur bu kitabun sūresi (480/ 378: 7).

Āl-i İmrān (3/96) sūresinde Mekke'deki Kâbe'nin insanlar için inşa edilen ilk ev/beyt olduğu ve bu mekânın mübarek kılındığı, alemler için de hidayet vesilesi olduğu dile getirilir. Beytullah adıyla da anılan Kâbe, insanoğlunun ibadetlerini gerçekleştirirken ya da sıkıntılarının giderilmesi için yardım umarak yönünü döndüğü kıbledir. Kâbe, yeryüzünün kalbi olarak da kabul edilir. Mevlânâ, Mesnevi'de Kabe'nin Azer oğlu İbrahim'in binası olduğunu, gönlün ise Celil ve Ekber olan Allah'ın nazargâhı olduğunu ifade eder. (semazen.net). Kâmil insanın kalbinin Ka'be'ye benzetildiğini tasavvufî şiirlerde görürüz. Aynı ifadeleri Yunus'ta da görmekteyiz:

*Gönül mi yig **Ka'be** mi yig eyit bana 'aklı iren* (465/ 366:7).

Eren, *Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıdan Tûr-i Sînâ* adlı makalesinde, Tûr-i Sînâ'nın Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğu ve ilahî tecelliye mazhar olduğu yer olması münasebetiyle kutsal olarak kabul edildiğini, klasik Türk şiirinin tecelliye mazhar olma bakımından Tûr-i Sînâ'ya önem atfettiğini ve bu çerçevede onu aşk, gönül, vücut, insan-ı kâmil, âşık, tevazu, mahviyet, şevk, vecd, cezbe ve istiğrak gibi tasavvufî kavram ve hâllerin anlatımında temel sembollerden biri olarak kullandığını söyler. Bu tarz şiirlerde insan-ı kâmil ve âşıkların kendileri ya da gönülleri ve vücutları Tur dağına benzetilir. Âşıkların maddi vücudu da tecelli nuru ile kuşatılmıştır ve Tûr Dağı gibidir. Gönül de bu vücutta Eymen Vadisi gibidir. Can da bu vadide, Allahu Teala tarafından yetiştirilmiş iman ağacındaki aşk ateşini ve tecelli nurlarıyla dolu gönlü seyrederek kendini kaybeden Hz. Musa gibidir (2018, 4: 197, 200).

Gönlümi Tûr cânım Mûsâ 'ışkı Süleymân eyleyem (237/ 173: 2).

---

[48] Ki senin gönlünde bir kitap vardır ve ortamızda Musa utanır.

Gönül, ancak dostun yağmaladığı ve işgal ettiği bir kaledir. Buradaki dost da Cenâb-ı Hak'tır:

*Dost yagmalar cān şehrini alur gönül **kal'a**sını* (440/ 348: 5).

*Sūret nakşın gidermekle gönül **mülk**i temiz olmaz*

Akar rahmet suyı çaglar gönül kirin yuyan gelsün (312/ 230: 5).

Gönül bir mülktür ve Allah'ın da makamı olan bu mülkün temiz tutulması gerekir. Ancak gönül kirini yıkayabilen bu mülke sahip olabilir.

Gönül Tanrı ile buluşabilmektedir:

Tanrı'yiçün iy uslular gönlüm bana alıvirün

Vardı bilişdi dostıla girü bana boyun virmez (159/ 104: 2)

Yunus'ta gönlün birlik içinde olması da kudret sahibi olmayı sağlar:

*Ya bu **gönül birligi** bil kudret budagıdur* (81/ 33: 7)

Yunus, gönlün "kulağ"ı olduğundan bahseder. Öğretme ve yol gösterme önce sözle gerçekleştirilir. Bu anlamda önce kulağa hitap edilmektedir. Göz onun ardından gelir. Burada 'gönül kulağı ile dinleme' söyleyişinde tasavvufî bir ifade göze çarpar:

İy yârânlar siz bu sözi dinlen gönül kulagıla (417/ 323: 8)

Gönül "taş" gibi olabilir. Yunus'un şiirlerinde cahilin gönlünün taştan bir farkı yoktur. Bu ifadeyle kararmış gönüller kastedilmektedir.

***Câhil gönli taşdan beter** câhil gelmez gelür degül* (219/ 157: 4)

'Işkı var gönül yanar yumşanur muma döner

***Taş gönül**ler kararmış sarp-katı kışa benzer* (122/ 66: 3)

*'Işkı olmayan gönül meseli **taş**a benzer* (122/ 66: 1)

***Taş gönül**de ne biter dilinde agu düter* (122/ 66: 2)

Gönül "mahbûs" da olabilir. Gönül tasavvufta mahpus, esir, berdar ve bağlı gibi tabirlerle de kullanılır. Tasavvuf anlayışında beden, gönlün de canın da hapishanesidir. Bu sebeple gönül her daim hapishanede kurtulmaya çabalayan bir mahpus gibidir. Aşk ateşi gönlü yaksa da o, ten kafesinde esirdir.

Dirnegi tagıdan gelmiş cân u gönül mahbûs olmuş (519/ 414: 5)

Gönül bir "hazine yeri"dir. Hazineler nasıl bilinmeyen gizli yerlerde ise gönül de sevgilinin aşkını saklayan bir yerdir. Tasavvufta gönül, irfan hazinesinin mekânı olarak görülür. İnsanoğlu fırsatı varken ve farklı zahmetlerle karşılaşmadan gönlünü terbiye etmeli, bu hazinenin kıymetini bilip gerçek yola girmelidir.

***Gönlümün genci**ne rencler irmedin bir yol bulam* (280/ 201: 26)

Bir başka beyitte gevhersiz gönüllere Hak nasip etmedikçe kulun söylemesiyle bir şey olmayacağını da söyler:

***Gevhersüz gönül**lere yüz bin söz eydürisen*

Hak'dan nasîb olmasa nasîb olası degül (220/ 158: 4)

Yunus'ta gönül "Hak'ın durağı" olarak da tanımlanır. Gönlün Ka'be'ye benzetildiği konusunda yukarıda bilgi verilmişti. Hak'ın tahtı, mekânı, Hak sevgisinin olduğu yer, gönüldür. Eğer Hak gönüldeyse gönül, Ka'beden daha yeğdir.

Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana 'aklı iren

Gönül yigdür zîrâ ki Hak gönülde tutar ***turagı*** (465/ 366: 7)

Yunus, gönlü "cemaat" olarak da görür. Tasavvufta kullanılan soyut kavramlar, gönülde bir araya gelmektedir. Herkes ve her şey orada toplanmaktadır. Bu sebeple oraya 'cemâ'at' olarak bakılması normaldir.

'Işk imâmdur bize ***gönül cemâ'aat*** (64/ 20: 1)

Gönül Allah'ın zuhur ve tecelli ettiği bir "ayna"dır. Tasavvufta, Allah'ın zuhur ve tecelli ettiği varlıklar, birer ayna olarak görülür. Bunlarda tıpkı bir ayna gibi öncelikle kendini yansıtan gönül, Tanrı'nın tecelli ettiği bir yerdir. Bu aynaya bakmasını bilen kişinin gördüğü sadece Allah'tır. İnsanların tamamında gönül vardır. *Ancak ilahî nurun tecelli yeri olarak nitelenen gönül, sıradan bir insanın gönlü değil, Allah'ın dışında her şeyden temizlenen, ayna gibi berrak ve aydınlık olan kâmil insanın gönlüdür (*Küçük, 2011: 46-52). *Gönül aynası sonsuzluğun da aksettiği bir mekandır* (Sucu, 2010: 2: 76). Gönül, kırılgan olması sebebiyle aynaya benzetildiği kadar ışığı yansıtması bakımından da aynaya benzetilmektedir.

Anun görklü nazarı gönlümüz ***ayna****sıdur* (120/ 64: 4).

Ç. Babarahim Meşreb'de Gönülle İlgili Olarak Kullanılan Yunus Emre'de Kullanılmayan Benzetmeler

Bu bölümde de Babarahim'in kullandığı ama Yunus Emre'de kullanılmayan benzetmelerden söz edilecektir.

Gönül kişileştirileşerek, ona insana ait özellikler yüklenmiştir. Mesela gönül, dans eden bir insana benzetilmektedir:

Mashrab, kelibon ***ko'ngul*** *ila* ***raqs****i samo qil,*

Ishq mazhabiga obi tahorat chidayolmas. (Mashrab, 2004: 151)[49]

Ya da gönül, kör bir insan gibidir:

Şübhe reh taptı ***köngül****ni* ***kūr*** *iter*

Şīrlerni mużtar eyler mūr iter (184/62)[50]

Bir başka mısrada gönül, kanı donmuş bir insandır:

Kim neyistāndın çıḳıpdur hastedür

Dāyimā köngli anı ***hūn-beste****dür* (59/16)[51]

---

[49] Mashrab, gel ve gönül ile sema dansı et, aşk mezhebine hiçbir abdest dayanamaz.
[50] Eğer şüphe bir yol bulursa senin gönlünü kör eder, küçücük bir karınca da kocaman bir aslanı zorlar
[51] Ki ney diyarından ayrılırsa hastadır, onun gönlü daima kanı donmuş haldedir.

Diğer bir şiirde gönül, pişmanlık içindeki bir insandır:

Ḳıyāmet āb-rūyıdur ***nedāmetlig köngül*** *bilseng*

Hemeni berhem ur dīvāne-i bī-hānmānı bol (139/5)[52]

Mening oshufta ko'nglum g'unchadek hargiz ochilmaydur,

Yurakdin g'am ketar deb, bu sababdin men Xo'tan keldim (Mashrab, 2004: 68)[53]

Babarahim'in mısralarında gönlün "kalender"lik vasfı kazandığı görülür. Gönül bir filozoftur, dünya işlerinden elini ayağını çekmiş Allah yolunda giden bir kimsedir.

Ey ***ḳalendervār*** *könglüm şād bol*

Ġam yime ming ġussadın āzād bol

Her sehābī bolsa könglüngdin köter

Tā ki sen Haḳ sarı bolsang iş biter (62/31-32)[54]

D. Yunus Emre'nin ve Babarahim Meşreb'in Şiirlerinde Gönülle İlgili Deyim ve Atasözleri

a. Deyimler:

Yunus'un mısralarında geçen deyimler:

gönle girmek : ***Gir gönü****le bulasun Tûr sen ben dimek defterin dür* (108/ 54: 3)[55]

gönle sığma(ma)k : ***Gönlüme sığ****maz n'ideyin meger razum ile diyem* (286/ 205: 1)

gönle tolmak : *Ol keldi* ***gönlüme tol****dı ben ana bir dükkân oldum* (240/ 176: 4)

gönle uymak : ***Gönlüm uy****dugı bana dostı buluncayımış* (179/ 124: 6)

gönli açuk (olmak) : *Şimdi bir* ***gönli açuk*** *sünnî müslümân kanı* (497/ 396: 2)

gönli kiçi (olmak) : *Yûnus'un yanar içi kamudan* ***gönli kiçi*** (82/ 34: 7)

gönlin almak : ***Gönlin al****dum yüz yire sürmegile* (382/ 296:3)

gönlin eğlemek : *Teveccüh ma'şûka kıldum anunıla* ***gönlin egle****r* (133/ 75: 5)

gönli taşdan beter olmak: *Câhil gönli* ***taşdan beter*** *câhil gelmez gelür degül* (219/ 157: 4)

gönlüni çekmek : *Dünyâdan* ***gönlüni çek****e eli ile arpa eke* (201/ 140: 4)

gönlüni dervîş eylemek : ***Gönlüni dervîş eyle*** *dostıla biliş eyle* (229/ 167: 2)

gönlüni yağmalamak : *Dost* ***gönlümi yagmala****dı n'olsa gerek şimden girü* (369/ 286: 1)

gönlü gözü toymamak : *'Işk denizine gark olup* ***gönlüm*** *gözüm* ***toyma****z benüm* (297/ 214: 4)

gönül almak : ***Gönül al****magı hûblara nisbet ider* (125/ 69: 4)

gönülden cûş kılmak : *Çün* ***gönülden cûş kıl****dı ben niçe pinhân alam* (282/ 201: 41)

gönülden pâsı gitmek : *Erenlerdür Tanrı hâsı* ***sil****erler* ***gönülden pâsı*** (405/ 314: 3)

gönül elden ele düşmek: *On iki sünügüm yazarlar* ***elden ele düştü gönül*** (214/ 152: 6)

gönül ele getürmek : *Bir* ***gönül ele getür*** *ferâgât ol geç otur* (498/ 396: 13)

---

[52] Pişman olmuş gönül eğer bilirsen kıyametin yüz suyudur (şeref, övünç) herkesi dağınık bırak, yurtsuz barksız bir divane ol.

[53] Benim perişan gönlüm asla gonca gibi açılmaz, yüreğimden keder gider diye bu sebeple Hotan'a geldim.

[54] Ey kalender gönlüm sen şad ol, binlerce gam kederden azad ol, gönlüne bir bulut çökerse onu yok et ki sen Hak yolunda gidersen iş düzelir.

[55] 178/ 122: 8, 363/ 279: 14, 148/ 91: 5, 431/ 338: 3; 54/ 10: 3, 266/ 193: 2.

gönül gamı git(er)mek : *Ma'şûkı ger sevdünise **gider gönüldeki gamı*** (503/402:2; 503/402:2)

gönül gözi görmemek : ***Gönül gözi görme**yince bu baş gözi görmeyiser* (71/ 24: 5)

gönül gözin açmak : ***Aç**dun ben de **gönlüm gözin** sultânumı gördüm mutlak* (184/ 128: 1)

*Üçüncisi ma'rifet cân **gönül gözin aç**ar* (444/ 351: 5)

gönül gözi uyumak : ***Gönül gözi uyu**r iken 'ışk neylesün senün ile* (439/ 347: 1)

gönül gözün kör eylemek: *Dünyâ gözin rûşen idüp **gönül gözün kör eyle**dün* (439/ 347: 3)

gönül itmek : *Uçmagun sermâyesi bir **gönül it**mek gerek* (202/ 141: 4)

gönül katmak : *Et ü deri endâm çatan 'âlemlere **gönül kat**an* (270/ 195: 7)

gönüllerde bitme(me)k : *Bir keleci gelmez dile **gönüllerde bitme**yince* (418/ 325: 4)

gönüller düzmek : *Girdüm gönül sınugına **gönülleri düz**er oldum* (303)

gönüllerde yir eylemek: ***Gönüllerde yir eyle**mek Muhammed'e gelmiş durur* (167/ 112: 6)

gönül pasını silmek : ***Siler gönüllerden pâsı** yirine nûr toldurmaga* (423/ 329: 5)

gönül pâsın yu(n)mak : ***Gönül pâsın yu**dunısa kibr ü kini kodunısa* (70/ 24: 3)

gönül sımak : *Bir kez **gönül sı**dunısa gerekse yüz yıl yol dokı* (112, 465)

gönül kararmak : *Şeyâtin fırsatın buldı **gönül karar**uban öldi* (300/ 218: 3)

gönül şehrine girmek : *Girdüm gönül şehrine daldım onun bahrine.* (393/ 302: 15)

gönül virmek : *İki cihanı unıdur sana **gönül vir**en kişi* (473/ 372: 1)[56]

gönül(ler) yapmak : *Dostun evi gönüllerdir **gönüller yap**mağa geldim.* (245/ 179: 2)[57]

gönül(ler) yıkmak : *Emek yimesin hacca bir **gönül yıkar**ısa* (386/ 299: 3)[58]

gönül yunmak : *Dilden nesnene gelmez suyıla **gönül yunmaz*** (395/ 304: 5)[59]

yüreği döymek : *Bu yol key ince yoldur **yüreği döy**en gelsün* (319/ 237: 3)

yüreklerin yakmak : *Mecnûn ider anasını **yüreklerün yak**ar ölüm* (275/ 98: 9)

gönle rahmet tolmak, gönlü gen olmak, gönül bağlamak, gönülde keleci bitmek, gönülde teşvişi olmak, gönülde yol bulmak, gönül gözi, gönüller gütmek, gönül oynamak, gönül yere düşmek, yüreğe yara urmak, gönle düşmek, gönül kulağıyla dinlemek, gönül ilişmek, gönle pas oturmak, gönle girmek, vs.

Babarahim Meşreb'in mısralarında geçen mısralar;

ko'ngul olmoq : *Tuman ming ishva birla **ko'nglum ol**di sho'xi jonona.* (Mashrab, 2004: 14)

: ***Ko'ngul ol**durgan kishilardin biling dil rozini,*

ko'ngulning uyin xarob aylamaq : ***Ayla**di **ko'ngulning uyin xarob,**(*Mashrab, 2004: 43)

ko'ngle tusmaq : ***Tushubdur ko'ngluma** darding, kima aytay, kima yig'lay,* (Mashrab, 2004: 48).

ko'ngulni shod qilmaq: *Oning yodi bilan har dam **ko'ngulni shodlar qil**sam.* (Mashrab, 2004: 65)

ko'ngul bermek : *Dunyoga **ko'ngul ber**sa kishi bo'lg'usi rasvo.* (Mashrab, 2004: 91)

---

[56] 96/ 45: 7, 101/ 49: 1, 119/ 63: 1, 238/ 174: 3, 314/ 232: 6, 320/ 238: 5, 328/ 246: 1.
[57] 428/ 335: 12, 514/ 410: 4.
[58] 42/ 1: 8, 228/ 166: 1, 203/ 142: 4, 305/ 224: 3, 428/ 335: 12.
[59] 70/ 24: 2.

ko'ngul üzmek : *Mashrab, seni deb ushbu jahondin* ***ko'ngul uzdi,*** (Mashrab, 2004: 91)

ko'ngle solmaq : *Sendin o'zgani agar* ***ko'ngluma sol****sam , ey pari,* (Mashrab, 2004: 107)

köngül şehri müyesser bolmoq*:* ***köngül şehri müyesser bol****sa īmānlar toġar andın* (17/6)

köngül cūş itmek :*ta* ***köngül cūş it****meyin qılma hurūş* (59/17)

köngül birkitmek : *halḳa-i dīnge* ***köngül birkit****tiler* (141/85)

köngül dūr eylemek : *her temennādın* ***köngül dūr eyle****ding* (162/40)

köngülni zengini açmoq :***köngülni zengini aç****kündek āşnā uçrar* (10/5)

köngülni kende ḳılmoq : *hırs u nahvetdin* ***köngülni kende ḳıl*** (11/68)

köngüldin kötermek : *şekni* ***köngüldin köter*** *ey mihmān* (18/16*)*

köngüldin dūr bolmoq : *rīşe-i nahvet* ***köngüldin dūr bol****ur* (47/5)

köngülge kiltürmek : ***köngülge kiltür****ür kāmil kisi Arapça kısım var'nı* (Kuran, IV (Nisa), 106) (56/9)

köngülge kilmek : *her sadā* ***könglünge kil****se ey lebib* (57/14)

könglini aġrıtmaġ : *mūr bolsa* ***könglini aġrıt****maġın* (58/43)

könglünge cā eylemek : *ġayr-ı Ḥaḳnı* ***eyle****me* ***könglünge cā*** (59/23)

könglüm şād bolmoq :*ey ḳalendervār* ***könglüm şād bol*** (62/31-32)

öz könglige ḳan yıġlamaq :*her kisi* ***öz könglige ḳan yıġla****dı* (66/51)

köngli melül bolmagey :*tā ki* ***bol****magey anı* ***köngli melūl*** (67/8)

köglnini tapmaq :*haste'īni* ***köglnini tap****maq ḳıyın* (76/19)

könglingdin çıḳmaq *:bu menliklerni* ***könglingdin çıḳ****ar* (78/15)

köngülge salmaq :*şūriş-i maḥşerni zūd* ***könglümge sal*** (90/42)

köngül almaq *:maẓlūmnı* ***kongl****ini hem* ***al****madım* (105/27)

könglünge cā birmaḳ : *divni* ***könglünge cā bir****maḳ hatā* (178/24)

köngülge cūş urmaq : *ġayret-i dīndin* ***köngülge ur****dı* ***cūş*** (180/8)

köngülni kūr itmek *:şübhe reh taptı* ***köngülni kūr it****er* (184/62)

köngülni şād itmek : *tāc-ı şāhi dip* ***köngülni şād it****ip* (185/10)

könglige tüş :*sūfīlerni* ***könglige tüş****ti hacil* (186/46)

könglini nā-şād itmek *:niçe mü'min* ***könglini nā-şād it****ip* (70/9-10)

c. Atasözü:

Yunus'un mısralarında geçen atasözleri:

Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer. (431/ 338: 2).

Gönüllerde bâki ol ki pâk olasın. (298/366: 9)

Babarahim Meşreb'in mısralarında geçen atasözleri;

Hemeni ***könglini almaḳ****ġa bil baġlap ḳadem ḳoygin*

Kişini pāyıge yol üstide seng-i girān bolma (142/8)[60]
Kem tut imdi āşnālikni anga
Divni könglünge cā birmaḳ *hatā* (178/24)[61]

III. Sonuç

Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in asıl özellikleri, dinî ve tasavvufî şahsiyetleridir. Onların şiirlerinin tamamında din ve tasavvuf konusu işlenmektedir. Yunus'un da Meşreb'in de gönlünde Allah aşkı, peygamber sevgisi ve ehl-i beyt muhabbeti vardır. Her iki şairimiz de tarikat ehlidir, her ikisi de derviştir.

Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'de gönlün tasvir edildiği benzetmeler karşılaştırıldığında aynı bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. Örneğin; gönlün bir mülke, eve, şehre, kuşa, tahta, hücreye, vs. benzetilmesi her ikisinde de varken gönlün kaleye benzetilmesi gibi bazı örnekler şairlerimizde farklı kullanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed Yesevî çizgisini sürdüren her iki şairimiz şiirlerinde gönül kavramını dinî- tasavvufî edebiyatın çizdiği çerçeve içinde kullanmışlardır. Yesevi etrafında oluşan tasavvufi görüşün 13. yüzyılda Yunus Emre ile Anadolu'ya taşındığı görülmektedir. Yunus'ta olduğu gibi, ondan birkaç yüzyıl sonra 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başında bir görüşe göre Nemengan, bir başka görüşe göre de Andican'da doğan Çağatay edebiyatı şairlerinden Babarahim Meşreb'le devam eden bu tasavvuf çizgisinin içinde gönül kavramı oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü gönül hem Yunus'ta hem de Meşreb'de birbirine yakın benzetmelerle kullanılmakta, genel kabul olarak da Tanrı'nın mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın mekânı olan gönle her iki şairde de kutsallık atfedilmiştir. Gönül, şairlerimizin mısralarında tasavvufun soyut aleminden çıkarak dünyevi alemde somut hale getirilmiştir.

Soyut bir kavram olan gönlün sınırlarını çizmek mümkün değildir. Gönül, tasavvufta değişik mekânlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Burası ya Tanrının mekanı ya da onun hükmüne göre bir saray, bir ev, herhangi bir mülk veya bir hücredir. Bu şekilde sınırları çizilerek somutlaştırılan gönül, her iki şairimizde de varlık dünyasındaymış gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Gönlü mekân olarak tasvir etmek insanın sığınma arzusunun bir göstergesidir. Tasavvufta gönlün mekânlaştırılması tamamen bu sığınma ve güven duyma isteğinden ve kaynaklanmaktadır.

Şairlerimizde gönül, kimi zaman da teşhis sanatıyla kişileştirilerek bazen hasta, bazen çaresiz, bazen de sarhoş bir kişi gibi tasvir edilir. Bu tasvirlerde gönlün bir insan gibi aciz oluşunun anlatıldığını görürüz. Gönül aşk elinden çaresizdir. Aşığın bu çetin yoldaki sıkıntıları onu acze düşürmektedir. Aşık sevdiğinden yani Tanrısından ayrı da olsa ona kavuşsa da acı çeker ve acizdir.

Kuş gibi tasvir edilen gönül de Tanrı yolunda şekil değiştirmekte, ancak yönü yine her zaman ona dönük olan bir varlık olarak vasfedilmektedir.

---

[60] Herkesin gönlünü almak için bel bağlayıp adım at ancak sakın birinin yoluna taş koyma.
[61] Aşinalığı şimdi ona eksik tut, şeytanı gönlüne yerleştirmek hatadır.

Tasavvufun amacı gönül terbiyesidir. Bu durum, her iki şairimizde de gönlü merkez alan tasavvufi bir yaklaşımın kabullenildiğini gösterir. Bu açıdan iki şairin aynı kabullerle ve aynı kültürün devamlılığı içinde şiirler kaleme aldıkları görülmektedir.

Kaynaklar

AKBALIK Esra (2013). "Yunus Emre'nin Şiirlerinde 'Gönül' İmgesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/26: 20-28.

EREN Abdullah (2018). "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıdan Tûr-i Sînâ", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı 4 (Ağustos)/197-210.

GEDİK Sadi (2010). *Baba Rahim Meşreb'in Kitâb-ı Mebde-i Nûr Mesnevisi (İnceleme-Metin-Gramer-Dizin,* (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

İLKER Ayşe (2018). "Yunus Emre'de Özgün Söz Kalıpları", *Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişim Sempozyumu,* Ahi Evran Üniversitesi, 2018.

KANABAEV Cemaldin (2013). *Baba Rahim Meşrebin Kişiliği, Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KÜÇÜK Osman Nuri (2011). ""İnsanın Hakikati: Gönül", *3. Uluslararası Eğitimde Kalite Kongresi, Hazret-i Mevlâna'nın Eserlerinde İnsan ve Eğitimi, Değerler Eğitimi – Bildiriler,* Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya, Turkey, s. 46-52.

MASHRAB Boborahim (2004). *Dilim Daryoi Nurdur- Tanlangan She'rlar,* G'afur G'ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, Toshkent.

SARAÇ Yekta (2000). "Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği", *İlmî Araştırmalar*, 10: 135-154.

SUCU Nurgül (2010). "Mesnevî'nin Bir Beyti Işığında Gönül Aynası ve Mevlânâ'nın "Gönül"e Bakışı", *Sûfî Araştırmaları*, Manisa, Yaz 2: 73-86.

TATÇI Mustafa (1997). *Yunus Emre Divanı I-II*, Türk Edebiyatı Dizisi, MEB Yay., İstanbul.

İnternet Kaynakları

https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/gonul-33625) (e-tarih: 14.04.2021)

https://semazen.net/serh-i-mesnevi-tahirul-mevlevi/ (e-tarih:14.04.2021)

http://lugatim.com/s/levh (e-tarih: 17.04.2021).

"SESLER" DERGİSİNDE YAYINLANAN YUNUS EMRE ŞİİRLERİ ÜZERE TEMATİK BİR İNCELEME

A Thematıc Revıew On Yunus Emre Poems Publıshed In "Sesler" Magazıne

Refide ŞAİNİ[1]

Özet

Bir gönül insanı, düşünürü ve Türk Halk şairi olan Yunus Emre, İslam dinin hoşgörüsünü, cömertliğini şiirleriyle yansıtarak yüzyıllardır insanlığa yol göstermiştir. Yunus Emre, Kuzey Makedonya Türk edebiyatında önemli bir etkiye sahiptir. 1965 yılında Makedonya'da yayınlamaya başlayan "Sesler" dergisinde; şiir ve hikâye gibi edebî türlerin yanında, dil araştırmalarından tarih ve sanat araştırmalarına kadar çok geniş bir yelpazede yazılar yer almıştır. Bu çalışmada "Sesler" dergisinde yayınlanan Yunus Emre şiirleri üzere tematik bir inceleme yapılmaktadır. Eserlerinde işlediği konular ve bu konuların sembolik değerleri belirtilmiştir. Onun şiirlerinde yer alan insana ve doğaya dair kavramlar ve bu kavramları karakteristik bir şekilde yansıtan bazı şiirleri seçilerek incelenmiştir. Günümüzde Anadolu'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada Müslüman Türk kültürünün izlerinin görülmesinde Yûnus Emre şiirlerinin büyük etkisinin olduğu görülmektedir. Bu etkiler asırlardan beri Anadolu'da ve Rumeli'de faaliyet gösteren tarikatların ortak düşüncesi ve sesi haline gelmiştir. Böylece Türk tasavvuf edebiyatı sahasında kendine has bir tarzın kurucusu olmuştur.

Anahtar kelimeler: *Sesler dergisi, Yunus Emre, İslam, Tasavvuf.*

Abstract

Yunus Emre, a man of heart, thinker and Turkish folk poet, has guided humanity for centuries by reflecting the tolerance and generosity of the religion of Islam with his poems. Yunus Emre has an important influence on North Macedonian Turkish literature. In the "Sesler" magazine, which started to be published in Macedonia in 1965 besides literary genres such as poetry and story, there is a wide range of writings from language studies to history and art. In this study, a thematic analysis is made on Yunus Emre's poems published in the "Sesler" magazine. The subjects and the symbolic values of these subjects he deals with in his works are stated in the study. The concepts of human and nature in his poems and some of his poems that reflect these concepts in a characteristic way have been selected and examined. It is seen that Yunus Emre's poems have a great influence on the traces of Muslim Turkish culture in a wide geography from Anatolia to the Balkans today. These influences have become the common thought and voice of the sects operating in Anatolia and Rumelia for centuries. Thus, he became the founder of a unique style in the field of Turkish Sufi literature.

Key words: *Sesler magazine, Yunus Emre, Islam, Sufism.*

Giriş

1. Kuzey Makedonya'da Türkçe Yayın Faaliyetleri

Kuzey Makedonya'da süreli yayın faaliyetleri daha Osmanlı hakimiyeti döneminde başlamıştır. Ancak biz bu çalışmamızda sadece İkinci Dünya Savaşından sonra ve günümüze kadar faaliyet göstermiş olan Türkçe gazete ve dergilere genel bir bakış yapmaya çalıştık. İkinci Dünya Savaşının son yıllarında, Üsküp'te, Latin alfabesiyle 23 Aralık 1944 yılında ilk Türkçe yayın olan *Birlik Gazetesi* çıkmaya başladı.

Makedonya antifaşist kadınlar cephesi organı, 1949 yılında kadınlar için *Yeni Kadın* dergisi yayım hayatına adım atarken 1950 yılından itibaren ise ilk çocuk dergisi kabul edilen *Pioner* gazetesi yayımlanmaya başlar. Hemen sonrasında *Sevinç* aylık çocuk dergisi, En küçüklere ait ise

[1] Dr. Öğr. Üyesi, refide.saini@ibu.edu.mk, Uluslararası Balkan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi, ÜSKÜP/K.MAKEDONYA. // Asst. Prof. Dr, refide.saini@ibu.edu.mk, International Balkan University - Faculty of Education Turkish Education, SKOPJE/N.MAKEDONIA

aylık dergi 1957 Tomurcuk dergisi Üç dilde (Makedonca, Arnavutça, Türkçe) basılır. 1965 yılında toplum, eğitim ve kültür dergisi sayılan *Sesler*'in yayımlanması ile edebiyat hayatında ciddi bir hareketlenme olur (İsen ve Engüllü, 1997, s. 80).

Yugoslavya Federasyonu'ndan ayrılan Kuzey Makedonya'da muhtelif girişimlerle pek çok gazete ve dergi faaliyet fırsatı bulmuştur. Bunlardan bazıları: Makedonya İslam Birliği Başkanlığının yayımladığı ve 1987 yılında çıkmaya başlayan *El Hilal* gazetesi, 1994 yılında yayımlanmaya başlayan, Türkiye'deki *Zaman* gazetesinin Makedonya baskısı, 1994 yılında Üsküp'te çıkmaya başlayan *Vardar* dergisi, 1999 yılında çıkmaya başlayan Vardar gazetesi, 2002'de Resne Niyazi Bey Eğitim, Kültür, Sanat ve Spor Derneğinin çıkarmaya başladığı *Kızıl Elma* adlı dergi, 2002 yılında bir grup üniversiteli gencin çıkarmaya başladığı, Köprü Kültür, Sanat ve Eğitim Derneği *Divan* Yayıncılık Multimedya Birimi tarafından çıkarılan *Köprü* dergisi, Gostivar'a bağlı Vrapçişte'de, Vrapçişte Gençlik Vakfının çıkarmaya başladığı *Ekol* adlı dergi, 2002 yılında Vrapçişte'de; Eğitim, Kültür, Ekoloji ve Dayanışma Derneği Mileniyum'un çıkarmaya başladığı *Grafiti* adlı dergi, Merkezi Gostivar'da olan Abdulhakim Hikmet Doğan Eğitim Kültür ve Sanat Merkezinin 2003 yılında çıkarmaya başladığı *Hikmet* adlı dergi, 2003 yılında Gostivar'a yakın Yukarı Banica köyünde, Namık Efendi Eğitim, Kültür, Sanat ve Spor Derneğinin çıkarmaya başladığı *Dere* adlı dergi, 2004 yılında Üsküp'te yayımlanmaya başlayan *Yeni Balkan* gazetesi, 2004 yılında sadece bir sayı çıkabilen *Bahçe* dergisi, 2004 yılında Gostivar'a yakın Vrapçişte'de yayımlanan, Eğitim ve Kültür Derneği Milenium'un imtiyaz sahibi olduğu *Haberci* adlı gazete, 2009 yılında Üsküp'te Ufuk Derneği tarafından yayımlanmaya başlanan *Ufuk* dergisi, 2010 yılında Köprü Kültür, Sanat ve Eğitim Derneği *Divan* Yayıncılık Multimedya Birimi tarafından çıkarılmaya başlanan "*Kardelen*" çocuk dergisi, 2010 yılında Üsküp'te, İlim ve Kültür Vakfı tarafından çıkarılmaya başlanan *Evlâd-ı Fâtihân* dergisi (Kaya, 2010, s. 354). Bu listeye, Üsküp Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü "Türkoloji Gençlik Grubu" üyesi öğrencileri tarafından çıkarılan ve hacimli bir dergi olan *Sessiz Gemi"*adlı dergiyi de eklemek gerekir. Aynı zamanda İştipteki Goce Delçev Üniversitesi- Filoloji Fakültesi bünyesinde yedi dilde çıkan PALİMSEST dergisi Türkçe dilinde de yayınlanmaktadır. Bunun yanısıra Üsküpteki Uluslararası Balkan Üniversitesinde İngilizce – Türkçe IJEP – International Journal Of Education End Philology dergisi yanyınlanmaktadır.

2. Sesler Dergisi Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

İlk sayısı 1965 yılının Aralık ayında çıkan "Sesler" dergisi, 1965-2001 yılları arasında Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu dergi, kimi zaman tam bir düzenle, kimi zaman da siyasi ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak çeşitli aksaklıklar yaşayarak yayım hayatını sürdürmüştür. Derginin ilk sayısında yönetim kurulunu "Fahri Kaya, İlhami Emin, Kemal Lila, Lidiya Yaşar, Necati Zekeriya, Nusret Dişo Ülkü, Süreyya Yusuf,

Şerafettin Nebi, Şükrü Ramo" gibi Balkan Türklerinin edebiyat ve düşünce hayatının önde gelen isimleri oluşturmaktadır (Karakuş, 2013).

Dergide; şiirler, hikâyeler, tiyatro ve sinema yazıları, dil-tarih-edebiyat-halk bilimi araştırmaları, Sosyalist Yugoslavya dönemindeki siyasi, toplumsal, ekonomik gelişmeleri ele alan yazılar gibi çok geniş bir yelpazede ürün çeşitliliği göze çarpar. Bu açıdan bakıldığında "Sesler" dergisi genel olarak Balkanlar, özel olarak da Balkan Türklüğüyle ilgilenen edebiyat-dil, güzel sanatlar, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi araştırmacıları için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olma özelliğini taşımaktadır.

Toplumsal ve siyasi yazılarda sıkça ele alınan bir konu da Sosyalist Yugoslavya'nın lideri Yosip Broz Tito'dur. Son yıllarda, yayımlanan sayılarda Mustafa Kemal Atatürk'le ilgili değerlendirme yazıları da görülmektedir.

Sesler dergisinde sayı olarak en çok yayımlanan türün şiir olduğu görülmektedir. Dergide 1965-2001 yılları arasında toplamda 7000'in üzerinde şiir yayımlandığı görülmektedir. Derginin bazı sayılarında diğer ülkelerin edebiyatlarının tanıtımına özel bölümler de ayrılmıştır. 1990 lar Kuzey Makedonya'da komonizmin yıkılmaya başladığı dönemdir. Artık ülkede demokrasi rüzyarları esmeye başlamıştı. Bu vesileyle Sesler dergisinde Türk edebiyatı ve Türkiyeli sanatçılara daha fazla yer verilmeye başlandı.

Dergide, çağdaş dönemin bu yazarlarının yanında; Âşık Veysel, Yunus Emre, Mevlâna gibi âşık edebiyatı, Tasavvuf edebiyatı ve klâsik dönem edebiyatından önemli isimler de tanıtılmıştır (Karakuş, 2014).

3. Seler Dergisinde Yayınlanan Şiirlerin Tematik İncelemeleri

"Sesler" dergisinde yayımlanan şiirlerin bir kısmında da Tasavvufî halk edebiyatının, özellikle de Yunus Emre şiirlerinin söyleyiş tarzının, üslubunun etkisini görmek mümkündür. Aşağıda Kuzey Makedonyalı merhum Fahri Ali'den bir şiir alıntısı:

"…

' bir ben var ki benden içeru'

Sıfatın gizimdir yolun izimdir

atıverdim zamana her şeyi

zikreder hep coşarım

'o ben var ki benden içeru'

haykırır hep yolu izimdir …" (S: 303, s. 23-25).

...

Avni Abdullah'ın "Dedelimden Mektup Var" adlı mektup tarzında yazılan şiirinde, Kuzey Makedonya'nın kırsal bölgelerinde yaşayan Türklerin durumu ele alınırken her türlü imkânsızlıklara rağmen, ataları olan Yunus Emre'yi sevgide rehber gösterirler. Burada Türk kimliği vurgusu en çok "gerekirse bizi saran dağları eritiriz" ve Ergenekon Destanı'na gönderme yapılmaktadır.

"Yunus Emre rehberimiz sevgide
umudumuz koca kocaman
yolumuzu döşeriz
suyu getiririz
aksın gürül gürül
inatçı insanlarız bir
gerekirse bizi saran
dağları eritiriz". (S: 297, s. 45-46).

...

Salâh Birsel , Sesler'in (Mayıs, 206, Sayısında: s. 55-59) Yunus Emre, adlı şiirinden:

"Uyumazsa kuzular ahırlarda
Tahtında uyur kral
Uyku krallara avuntu

Soyunsa da postundan kuzu
Kral yüzer kürklerde
Kürk krallara giysi

Ey kuzu kuzulayan avcı
Bu ne kadar çok nemrut
Ne kadar az Yunus Emre"

Açıklama: Salih Birsel'in bu şiirinde Yunus tesiri gizli ve aşikar bir şekilde sürmektedir. Simgeyi çok büyük bir ustalıkla kullanan Salih Birsel okuyucunun, böyle bir simgeyi anlaması ya da anlamlandırması, yaşantısına, ekinsel (kültürel) durumuna, düşünme ve düş gücüne bağlıdır. Çünkü yazınsal simgeler doğrudan bir anlatımın değil, dolaylı bir anlatışın ürünüdür.

Şiirde anahtar değerinde iki simge var: "Kuzu" ve "kral". Bu iki simgeyi anlayarak ya da anlamlandırarak açabiliriz şiirin kapısını. Bilindiği gibi kuzu, günlük dilde de uysallığın simgesidir. Birinin aşırı derecede uysallığını belirtmek istediğimiz zaman, "kuzu gibi uysal" deriz. Aynı biçimde kral da zulmün, acımasızlığın bir simgesi olarak masallarda, efsanelerde işlenegelmiştir. Şiire de aynı anlamlarla aktarılmıştır bu simgeler. Nitekim son iki dize birer ipucu oluyor bu konuda. Uysallığın simgesi olan kuzu, Yunus Emre'yle; zulmün ve acımasızlığın simgesi olan kral sözcüğü de Nemrut'la özdeşleşip somutlaşıyor. Yaşantısıyla Yunusu, mitolojideki yeriyle Nemrut'u düşünerek bu simgelerin anlamına yaklaşabiliriz.

Yazarları, ozanları buna zorlayan da birtakım gizli doğruları, canlı gerçekler halinde sunma isteğidir bir bakıma. Simgeleri değişik yorumlara açık, çok anlamlı kılan da bu istektir.

...

Necip Fazıl Kısakürek'in, Sesler'de (Şubat 1995, S: 293, s. 25-30). "Yunus Emre'ye adlı şiirinden:

"Kaç mevsim bekleyim daha kapında
Ayağımda zincir, boynumda kement?
Beni de, piştiğin bela kaabında,
Kaynata kaynata buhara kalbet

Bekletme Yunus'um, bozuldu bağlar,
Düşüyor yapraklar, geçiyor çağlar,
Veriyor, ayrılık dolu semalar,
İçime bayıltan acı bir lezzet,

Rüzgara bir koku ver ki, hırkandan,
Geleyim, izne doğru arkandan,
Bırakmam, tutmuşum artık yakandan,
Medet ey şairim, Yunus'um medet!.."

Açıklama: Bu şiirinde üstad Necip Fazıl Yunus Emre'ye adamış olduğu şiirinde nekadar büyük bir sevgiyle bağlandığını dile getirmeye çalışmaktadır. O, Yunus Emre'ye çok özel ilgi gösteren, onun adeta manevi bir takipçisi olarak eserler veren bir şairdir. Necip Fazıl Yunus hakkında şiirlerini yazarken "Yunus Emre, bizim maneviyat timsalimizdir." Manevi değerlerle bağımızın koptuğu bu zamanda Yunus Emre, bizim kurtarıcı değerimiz olarak görmektedir.

Bu şiirde şekil, vezin bakımından Yunus Emre şiiriyle olan yakınlık hemen kendini göstermektedir. Ama burada asıl olan muhtevadır. Necip Fazıl, Yunus'u kendini yüksek oluşlara erdirecek bir "mürşid" olarak görmekte ve onun "izinin takipçisi" olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, bu şiir Necip Fazıl'ın Yunus Emre ilgisini Anadoluculuktan çok öte bir noktaya taşımaktadır. Daha çocuk yaşta iken kendine "mesele" olarak gördüğü konularla ilgili benzer bir durumu Yunus Emre'de de görmüş, bu sıkıntılı ruhsal durumlardan kurtulmak için bir çare ararken, Yunus Emre, onun için kurtarıcı bir rehber olmuştur.

Bunun için de bu topraklarda yeniden bir "Yunus Emre" iklimi oluşturmaya ve "Yunus Emre'ye yükselecek merdiveni inşa edici bir nesil yoğurmaya çalışmalıyız." Bunları yukarda ki mısralarda çok net bir şekilde dile getirmektedir üstadımız.

...

Mayıs-Haziran (1991, Sayı: 256-257, sayfa. 45-53). Muzaffer Tufan, Sesler dergisinde yayınlamış olduğu "Yunus Emre'de Milli ve Evrensellik Bütünlüğü" adlı makalesinde Erol Tufan'ın yazdığı "**Bir Yunus'un Bin Yunus'a Bağlayan Vardardır"** adlı şiiri:

"Her yurdun bir şah damarı var

Benimkisinin şanlı adı Vardar
Yemyeşil odalar, kara ormanlar
Kuş gibi al dudaklı ak kızlar.

Şar dağın eteklerinde akan sular
Bazan durgun, çağlayan, bazan coşar
Tıpkı erleri gibi zeki ve çalışkan
Bir Yunus'u bin Yunus ile bağlayan

Ana sütümüz gibi tatlı Türkçe'mize
Bizi kenetleştirdi öz güvencimize
Yabancılaşmadan kurtluşu sağladı
Kültürümüzü evrenselliğe bağladı

Yunus'la yaşam ışığı, pür neşe
Onun insan sevgisi benzer güneşe
Kimseyi ayırmadan herkesi ısıtır
Barış bağına her tarafa ulaştırır."

Açıklama: K. Makedonya'lı Erol Tufan tarafından yazılmış dört dörtlükten oluşan "Bir Yunus'un Bin Yunus'a Bağlayan Vardar" adlı şiirde, Yunus Emre'de milli ve evrensellik bütünlüğünün vurgulanmasıdır. Yunus bütün dünyadaki Türkleri ana sütümüz gibi tatlı Türkçemize kenetleştirdi, öz güvencemize yabancılaşmadan kurtuluşu sağladı, kültürümüzü evrenselliğe bağladı. Yunus'la yaşam ışığı pür neşe, onun insan sevgisi güneşe benzetilerek kimseyi ayırmadan herkesi ısıtmaktadır. Barış bağını da her tarafa ulaştırılmasını sağladı.

...

Sesler'in (Eylül-Ekim 1991, S: 258-259, s. 23-29). İrfan Ünver Nasrattınoğlu, "Yunus Emre'yi Ölümsüz Kılan Nedenler" adlı makalesinde Yunus Emre ile ilgili birkaç şiirinden de bahsediyor. Büyük Yunus'u 700 yıldan fazla ölümsüz kılan nedenleri 5 ana başlıkta toplamıştır:

1. Arı-duru bir dil, yaşayan Türkçe
2. İnsan Sevgisi
3 Tanrı Sevgisi-Güçlü İman
4. Mezarları
5. Bestelenen Eserleri

Şiiri:

`İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir
Sen kendin bilmezsin ya nice okumaktır

Yunus Emre der hoca gerekse bin var hacca

Hepisinden iyisi bir gönüle girmektir".

Açıklama: Yunusu'un yukarıdaki şiirini İrfan Nasrettinoğlu şöyle bir değerlendirmede bulunur: Dil, bir milletin, millet olmasının başlıca unsurlarından biridir. Anadolu'yu Türkleştiren ve Türk birliğinin sağlanması yolunda etkili çalışmalar yapan Türk büyüklerinden Aşık Paşa ve Karamanoğlu Mehmet Bey gibi Yunus Emre de şüphesiz dilimizin gelişmesi için titizlik göstermiş ve bunu en iyi şekilde başarmıştır. Böyle olduğu için yediyüz yıldan fazla Yunus hala anılıyor ve bugünün Türk insanı O'nu aracısız- tercümeniz okuyup, anlayabilmektedir. Hiç kuşku yoktur ki, bugün olduğu gibi yarın da anlaşılmaya devam edecektir. Tabi ki bu değerlendirmeye katılmamak mümkün değildir.

İrfan Nasrettinoğlu hocamızın Yunus'ta insan sevgisini ne kadar dopdolu olduğunu şu dizelerle dile getirmeye çalışmıştır:

"Gelin tanış olalım

İşi kolay kılalım

Sevelim sevilelim

Dünya kimseye kalmaz"

Açıklama: İnsanların birbirlerine kötülük etmeleri, çıkar kavgaları yüzünden birbirlerine düşman olmaları Yunus'u üzmektedir. Bunu yukarda dile getirdiğimiz mısralarda halka nasıl yaklaşması gerektiğini göstermektedir.

"Bir kez gönül yıktın ise

Bu kıldığın namaz değil

Yetmiş iki millet dahi

Elin yüzün yumaz değil"

Koca Yunus, insanların birbirlerini sevmeleri, birbirlerini kırmamaları gerektiğini söylemeye çalışır. Bu mısralarıyla da ne güzel öğütler vermektedir.

Kin gütmenin şairin, kinin öncelikle güdenin kendisine zarar vereceği de yukardaki mısralarda çok güçlü bir biçimde anlatmıştır.

Bana Seni Gerek Seni

"Aşkın aldı benden beni, bana seni gerek seni

Ben yanarım dün ü günü, bana seni gerek seni

Yunus'dürür benim adım, gün geçtikçe artar odum

İki cihanda maksudum, bana seni gerek seni"

Açıklama: Yunus Emre, şiirlerini tasavvuf düşüncesine göre yazar. Bu nedenle şiirleri bu doğrultuda anlamak ve yorumlamak gerekir. Yunus da bu dizelerde Allah aşkıyla yandığını ve tek isteğinin Allah'a kavuşmak olduğunu dile getiriyor. Öyle ki Allah aşkı onun için bir yaşama biçimi

haline gelmiştir, gecesi ve gündüzü onun aşkıyla doludur. Şairin dünya malında gözü yoktur. Bu dünyadaki zenginliğin ya da yoksulluğun onun için bir anlamı yoktur. Onun tek düşüncesi Allaha kavuşmaktır. Çünkü bu dünya geçicidir. Şiirdeki diğer dizelere tematik bir inceleme yaparken şu dizeler de anlatmadan ileriye geçemeyiz. Bu dizelerde geçen şarap, Allah aşkıdır. Nasıl ki şarap içen sarhoş olup kendinden geçiyorsa insan da gerçek aşkı bulunca kendinden geçer. Bu dizelerde geçen Mecnun da aşkı için dağlara çıkmış ve tüm varlığını aşkına adamıştır. Şair, tüm varlığını aşkı için terk eden Mecnun'un hikâyesini anımsatarak, kendisinin de aşk sarhoşu olup diyar diyar gezdiğini dile getiriyor. Şair, bu dörtlükte bazı insanların cennetteki nimetlerden faydalanmak için ibadet ettiğini, kendisi içinse cennetin hiçbir önemi olmadığını söylüyor. Onun için tek önemli şey Allaha ulaşmak ve onun varlığında kaybolmaktır.

İrfan Nasrettinoğlu Sesler'de yayınladığı makalesinde Yunus Emre'nin şiirinden başka bir alıntı da yapmıştır:

"Sensin kerîm sensin rahîm
Allah sana sundum elim
Senden artık yoktur emim
Allah sana sundum elim

Hemen altan hocamız Yunus'tan başka bir alıntı yapıyor:

Elif okuduk ötürü, pazar eyledik götürü,
Yaratılmışı hoş gördük, Yaratandan ötürü".

Açıklama: Yukarıda yer alan şiirde büyük üstat Yunus Emre, düşündüren bir şiir yazmıştır. Aynı zamanda da öğüt verici bir şiirdir. Elif ötreli okunulduğunda: "O" diye okunur ve Allah manasına gelir. Daha açık bir şekilde "Allah dedik, O'nu yarattıklarıyla birlikte andık ve sevdik." manasına gelmektedir. Yunus Emre bu şiirde, Allah'ın yaratmış olduğu her şeyi hoş görmemizi nasihat etmiştir. Çünkü onu yaratan da Allah'tır bizleri yaratan da.

SONUÇ

Sonuç olarak da vurgulamak istediğim bir husus vardır. Yunus Emre'yle ilgili Sesler'de birkaç yazarın daha makalesi veya şiiri yayınlanmış bulunmaktadır. Bunlardan bazılarında şiirler olmadığı için bildirimize almayı gerek duymadık. Bu bilgiler Yunus Emre'yle ilgili düzenlenen seminer ve sempozyumlarda yer almaktadır. Sesler'in bazı sayılarına ulaşamadığımız için tematik bir inceleme yapamktan maruz kaldık. Sadece not olarak bibliyografik şekilde aşağıda dile getirmeye çalıştık;

1.Sesler'de yayınlanan 1971/VI, S: 58, s. 70—74. Sabahattin Eyüboğlu'nun Yunus Emre'ye, Selâm

2. Abdulbaki Gölpınarlı, "Yunus Destanı", S: 58, s. 75-81.

3. Uluslararası Yunus Emre semineri. 1971 /VI, S: 58, s. 96—97.

4. Yunus Emre hakkında küçük bibliografi. 1971/VI, S: 58, s. 94—95.

5. Recep Bilginer, Yunus Emre; 1981/XVII, S: 152, s. 73-89

6. İskender Muzbeg Sefikoğlu, Yunus Emre Kültür Sanat Haftası ve III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri; Kasım, S: 220, s. 94-97.

7. İsmet Çetin, "13. Yüzyıldan Günümüze Yunus Emre", Ocak-Şubat 1992, S: 262-263: 53-58.

8. Hamdi Hasan, "Yunus Emre Kitabıyla İlgili", Ocak-Şubat 1992, S: 262-263, s. 17-20.

9. Mehmet Önder, "Mevlana ve Yunus Emre", Mart-Nisan 1992, S: 264-265, s. 51-58.

Kaynakça

ÇELIK, M. ve GÜREL, Z. (2019, Nisan). *Kuzey Makedonya'da Yayınlanan Türkçe Çocuk Dergileri,* III. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Antalya.

İSEN, M. ENGÜLLÜ, S. (1997). *Makedonya - Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı, Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatı, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi* 7. T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

KARAKUŞ, E. (2013). *Sesler Dergisi Bibliyografyası*, *Makedonya ve Kosova Türklerinin Avazı,* Paradigma Akademi Yayınları, Edirne.

KARAKUŞ, E. (2014). *Makedonya Türk Edebiyatında Üçüncüler,* Yeni Balkan Yayınevi, Üsküp.

KAYA, F. (2010). *İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Günümüze Kadar Makedonya'da Yayınlanan Türkçe Dil Bilgisi Kitapları,* Yeni Balkan Yayınları, Üsküp.

ŞAİNİ R. (2020). *Kuzey Makedonya`da Türk Çocukların Açan Tomurcuğu* (Tomurcuk Dergisi Üzere Değerler Eğitimi), 23 Avgust Yayınları, İştip.

ÖZBEKİSTAN'DA YUNUS EMRE ÇALIŞMALARI

Scientific research on Yunus Emre in Uzbekistan

Abdumurod TİLAVOV[1]

Özet

Yunus Emre Türkiye'de olduğu gibi Özbekistan'da da çok sevilen bir şairdir. Şiirlerinin Özbekçeye tercüme edildiği, üniversitelerin Edebiyat, Türkoloji bölümlerinin müfredat programlarından yer aldiği, bunun yanısıra Özbek şarkıcıları tarafından söylenmesi bunun bir kanitidir. Yunus Emre'nin şiirleri başta Özbekistan Halk şairi Cemal Kemal, ünlü şair Mirza Kencebek olmak üzere, birçok Özbek şairleri ve tercümanları aracılığıyla Özbek okuyucularının istifadesine sunulmuştur.

2020 yılında Mirza Kencebek tarafından tercüme edilip, Özbekistan Yazarlar Birliği'nin hamiyliğinde yayınlanan kitap Özbekistan Cumhurbaşkanı tarafından Türkiye Cumhurbaşkanına hediye edilmiştir.

Özbek bilim adamı Doç.Dr. Adhambek Alimbekov Yunus Emre şiirlerini konu alan "İshq asiri bo'lgan jon" ("Aşkın Esiri Olan Can") adlı kitap yayınlanmıştır.

Araştırmada bu konulara değinilecek, Yunus Emre'nın Özbekçeye tercüme edilen şiirlerinden örnekler sunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Yunus Emre, aşk, tercüme, Özbekistan, araştırma.*

Abstract

Yunus Emre is a very famous poet in both Turkey and Uzbekistan. This is evidenced by the fact that his poems have been translated into Uzbek, included in the curriculum of the departments of Literature and Turkology of universities, as well as sung by Uzbek singers. Yunus Emre's poems have been presented for the benefit of Uzbek readers through many Uzbek poets and translators, including Jemal Kamol and the well-known poet Mirza Kenjebek.

The book, translated by Mirza Kenjebek and published under the auspices of the Writers' Union of Uzbekistan in 2020, was presented by the President of Uzbekistan to the President of Turkey.

Uzbek scientist Assoc. Adhambek Alimbekov published a book about Yunus Emre's poems " İshq asiri bo'lgan jon " ("The soul that is a captive of love").

These issues will be addressed in the speech, and examples of Yunus Emre's poems translated into Uzbek will be presented.

Keywords: *Yunus Emre, love, translation, Uzbekistan, research.*

"Yunus Emre şiirlerinden örneklerin Özbekistan da devamlı yayınlanması, ünlü şair ve tercümanlarımızca Özbek dilinde tekrar tekrar tercüme edilmesi ve okunması kendiliğinden değildir. Çünkü, onun manzumeleri (şiirleri) Özbek Ozanlarının türkülerini, ünlü sufi şairlerimiz Ahmet Yesevi, Sofi Allahyar, Süleyman Bakırgani, bunun yanısıra halkımızın çok sevdiği Türkmen şairi Mahtumkulu'nun eserlerine ruhen ve anlam bakımından yakınlığıyla dikkat çeker. (Kencabek 2020: 3)

Yukarıdaki alıntı Yunus Emre'nin 2020 yılında Özbekistan'da "Ölmez Gönül" adıyla yayınlanan kitabındaki Önsözden getirilmiştir.

Yunus Emre'nin bu kitap için seçilmiş şiirleri ünlü Özbek şairi ve tercüman Mirza Kencebek tarafından gerçekleştirilmiştir.

[1] Doç. Dr. Öğr. Üyesi. Ali Şiir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbek Filolojisi Fakültesi, Taşkent/Özbekista. E-posta: a.tilavov@mail.ru

Kitaptaki şiirlerden bazı örnekler Özbekistan Yazarlar Birliğine ait en nüfuzlu "Özbekistan Edebiyatı ve Sanatı" gazetesinde yayınlanmıştır.

Burada "Yunus Emre Özbek Türkçesinde nasıl yankılamıştır?" sorusunu yanıtlamak üzere tercümelerden kısa örnekler sunmayı uygun bulmaktayız.

Kullikden yirak bolma,
Sultan bolarsan bir kun,
Körsetgey cemalini,
Hayran bolarsan bir kun.

Kel beri, kulim, degay,
Kalbingge nazar kılgay,
Câm-ı ebediy sungey,
Mastân bolarsan bir kun…

Biçare zaif Yunus
Nega hased etarsen?
Barça sebebni taşlab,
Uryan bolarsan bir kun.

Bu tercüme kitabın özelliklerinden biri, gerekli yerlerde tercüman bazı fikir ve sözcüklerin açıklamasına da yer vermesidir

"Man arafa nefsuhu..."
Dersen, undak emassen,
Meleklerden yukarı
Seyrân arzu kılarsan.

Tercüman Arapça "Man arafa nefsuhu..." cümlesinin aslında "Kim nefsini tanırsa, Rabbisini tanır..." anlamındaki Hadis-i Şerif'in bir kısmı olduğunu dipnotta vermiştir.

Yunus sarmast bolib, suvdanga tuşti,
Çakırgay – Tapdukige, âr kerekmas!

Mısraları için çok önemli olan şu açıklamayı yazar: "Tapduk – Tapduk Emra; döneminin şeyhi ve mürşidi, XIII. Yüzyılda yaşayan Saltuk veya Sarı Saltuk isimli bir Mürşidi Kamil'in elinde yetişmiştir". "Özbekistan" yayınevinde Yunus Emre'nin Özbekistan halk şairi Cemal Kemal tarafından tercüme edilen şiirleri "Neden Ağlarsın ey Bülbül" (Neçün yığlaysan, ey bülbül) adıyla yayınlanmıştır. Kitaba Önsöz yazan İslam Yoldaş'ın şu sözleri ilginçtir:

"Yunus Emre'nin dili XIII. Yüzyıl Osmanlı Türk Dili bugünkü Özbek dilimize çok yakındır. İfade tarzı halk ozanlarının ifade tarzına özgün, sade, akıcı, Hoca Ahmet Yesevi'nin

hikmetlerini anımsatıyor. Aradaki ahekdaşlığı (ahenk uygunluğunu) görünce şaşıracaksınız. Sanki iki evliya şair, birisi dünyanın o köşesi, birisi de öbür köşesinde oturarak aynı saz, aynı âvaz (ses) ile insanları, Hak'ka, hakikate davet etmektedir. Bu da, halklarımızın ortasında dil ve gönül birliği, peyvendliğinden (alâkadarlığından) bir belirtidir". (Kemal 2020:5)

240 sayfadan oluşan bu tercüme kitap Yunus Emre'nin şu şiiriyle başlar (Özbekçe Tercümesi):

Yâ Rabbi. Settar ul-uyûb,
Senden tilermen ümmetim,
Yâ Hayyu Gaffar uz-zünüb,
Senden tilermen ümmetim...

Yunus Emre'nin özgü bir ifadesiyle yazılmış "Aşkın aldı benden beni" şiiri şair ve tercüman Cemal Kemal tercümesinde şöyle seslenmektedir:

Işkın aldı menden meni,
Seni tilermen men, Seni,
Men yanarmen kunu tuni,
Seni tilermen men, Seni.

Na barlıkka sevinirmen,
Na yoklıkka kuyinarmen,
Işkın ile avunarmen,
Seni tilermen men, Seni..

Sofiylerge suhbat kerak,
Ahiyge ahiret kerek,
Mecnunge Laylı'dir tilek,
Seni tilermen men, Seni.

Yunus erur mening atım,
Her kun artıb barar ötim,
İkki cahanda maksadım,
Seni tilermen men, Seni...

Gözlerimlerimizin sonucunda Yunus Emre ve Özbek şairi Baba Rahim Meşreb şiirleri arasında ilginç bir yakınlık, benzerlik olduğunu müşahede etmiş bulunmaktayız. Kıyaslayarak okuyacak olursak, bu daha daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Taşdın yine deli gönül,
Sular gibi çağlar mısın?

Aktın yine kanlı yaşım,
Yollarımı bağlar mısın?
Özbekçe Tercümesi:
Taşding yana, telba köngil,
Suvlar kabi şavlarmisin?
Akding yana, kanlı yaşim,
Yollarimni boylarmisan.

Özbekistan Eğitim Kurumlarında Yunus Emre

Özbekistan Yüksek Eğitim kurumlarından Filoloji, Türkoloji Bölümlerinde Yunus Emre'nin hayatı ve şiirleri Özbek talebelerine okutulmaktadır.

Müfredat programlarını incelediğimizde Yunus Emre'nin hayat hikayesi, özellikle "Ben yürürüm yana yana", "Hak bir gönül verdi bana" şiirleri ve özellikle "Risaletün-nüshiye" eserine ağırlık verildiğini görüyoruz.

"Türk Edebiyatı" ders kitabını yazan Doç. Dr. Adhambek Alimbekov (Alimbekov: 2018), "Dünya Edebiyatı / Türkî Halklar Edebiyatı" (Uluğov: 2021) ders kitabının yazarı Doç. Dr. Abdulla Uluğov'un kitaplarında Yunus Emre hakkında bilgi verilmesinin yanı sıra şairin eserlerinden birkaç örnek sunulmuştur.

İlmi Çalışmalar

Yunus Emre hakkındaki ilmi çalışmalar içerisinde Doç. Dr. Adhambek Alimbekov'un "Işk asiri bolgan can" (Aşkın Esiri olan Can) kitabı ayrıca yer tutmaktadır. (Alimbekov: 2008)

Yeri gelmişken söylemek gerekir ki, Özbek bilimadamları, şair hakkındaki ilk ilmi araştırmayla 2003 yılında âşina oldular. Bu tarihte merhum Prof. Dr. Mahmut Es'ad Coşan'ın "Yunus Emre ve Türk Şiiri" kitabı (Coşan, 2003) Dr. Seyfettin Seyfullah tarafından Özbekçeye çevirilip, yayınlandı. Bu güzide çalışmaya birkaç Özbek şairi ve tercümanların Yunus Emre'den tercüme ettikleri şiirlerin tercümesi de ilave edilmiştir.

Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversite talebelerine Yunus Emre konusu bitirme ve master tezi olarak verilmektedir.

Örneğin, Madine Hidayatova 2012 yılında Yunus Emre hayatı ve şiirleri üzerindeki master tezini başarılı tarzda savunmuş ve "İşk ve aşık" (Aşk ve aşık) kitabını yayınlatmıştır. (Hidayatova:2012) Bu kitapta Yunus Emre şiirleri Ali Şiir Nevai'nin aşka ait bazı şiirleriyle kıyaslanmakta, bunun yanı sıra şiirlerindeki ırmak, ağaç, bülbül, pervane, pazar gibi motifler analiz edilmektedir.

Çeşitli etkinliklerde talebeler tarafından Yunus Emre şiirleri büyük bir coşku ve heyecanla okunmaktadır.

"Yunus Emre" filmi Özbekistan'da

Bilindiği üzere, sinema edebiyatın, kültürün yayılmasında çok önemli bir etkendir. Özbek halkının Yunus Emre'nin kişiliği, dünya görüşü, onun insanlığa verdiği mesajlarına âşina olmasına "Yunus Emre" filminin özel bir televizyon kanalı tarafından Özbekçeye tercüme edilerek, seyircilere sunulması büyük rol oynadı, diyebiliriz. Filmin ilk bölümlerini izleyen seyirciler heyecan ve intibalarını yorumlarıyla ifade ettiler.

Daha neler yapılmalı?

1. Yunus Emre'nin tüm eserleri, ezcümle "Risaletün-Nüshiye"si Özbekçeye çevirilip yayınlanmalı.

2. Yunus Emre'nin şiirleri açıklamalı şekilde Özbek okuyucularına sunulmalı.

3. Yunus Emre hakkındaki en güzel çalışmalar ödüllendirilmeli.

4. Özbek çocukları için şairin ahlak, ilim, saygı gibi konulardaki şiirlerinden seçmeler yayınlanmalıdır.

5. Yunus Emre şiirlerindeki tasavvuf unsurları, tasavvuf konuları kapsamlı araştırma konusu olmalı.

6. Türkiye'deki Yunus Emre üzerindeki en güzel araştırmalar Özbekçeye tercüme edilmeli.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Özbekistan'da Yunus Emre halk tarafından sevilmektedir. Bilim adamları tarafından sayılı ilmi araştırmalar yapılmıştır, birkaç Özbek şair ve tercümanlarınca şiirleri Özbekçeye tercüme edilmiştir. Ancak bu konudaki daha güzide çalışmalar sahibini beklemektedir.

Kaynakça

ALİMBEKOV A. (2018). *Turk adabiyoti.* Taşkent: ToshDU Yay.
HİDAYATOVA M. (2012). *İşk va aşık.* Taşkent: Sano Standart Yay.
KEMAL C. (2008). *Neçun yığlarsan, en köngil.* Taşkent: Özbekistan Yay.
KENCEBEK M. (2020). *Ölmes Köngil.* Taşkent – Color Pak Yay.
Mahtumkuli (2015). *Şiirlar.* Taşkent: Yangi Asr Yay.
ULUĞOV A. (2021). *Turkiy halqlar adabiyoti.* Taşkent: Akademik Naşr Yay.

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫН ЗЕРТТЕГЕН НЕМІС ҒАЛЫМДАРЫ

German Scientists Researching The Kazak Steppe

Жансая М. ТЛЕМИСОВА[397]

Аңдатпа. *Мақалада XVIII-XX ғасырлар аралығында қазақ даласын зерттеген, қазақ халқының тарихы мен мәдениеті турасында құнды жазбалар қалдырған батыс саяхатшыларының, ғалымдарының, әсіресе, неміс ғалымдарының еңбектеріне тоқталатын боламыз. Ол ғалымдардың еңбектерінде «қазақ халқы», «қазақ даласы», «қазақ мәдениеті», «қазақ болмысы» сынды түсініктерге кең ауқымда анықтама берілген.*

Кілт сөздер: *Қазақ даласы, қазақ халқы, неміс ғалымдары, қазақ тарихы, этнография, батыс саяхатшылары, Ресей империясы*.

Abstract

In the article, we will focus on the works of Western travellers, scientists, especially German scientists, who studied between the 18th and 20th centuries, the Kazakh steppe and left valuable works on the history and culture of the Kazakh people. In the works of these scientists there are broad definitions of such concepts as "Kazakh people", "Kazakh steppe", "Kazakh culture", "Kazakh future".

Keywords: *Kazakh steppe, Kazakh people, German scientists, Kazakh history, ethnography, western travellers, Russian Empire.*

Кіріспе. Қазақ даласының көне, орта ғасыр, жаңа заман кезеңдерін зерделеуде маңызды дереккөздердің қатарында шетелдік саяхатшылар мен ғалымдардың, әскери мамандардың естеліктері мен жазбалары, ғылыми еңбектері айрықша орын алады. Олардың еңбектерінде қазақ даласының тарихы мен мәдениеті, табиғаты, халқының әлеуметтік құрылымы хақында құнды деректер кездеседі. Күні бүгінге дейін қазақ қоғамында ауызша дәстүр арқылы жеткен немесе өзгеріске ұшыраған жер-су атаулары мен кейбір тарихи оқиғаларға қатысты фактілерді анықтауда шетелдік ғалымдардың деректік жазбаларына табан тірейміз. Жоғарыда аталған шетелдік зерттеулердің арасында қазақ даласының тарихи картинасын айшықтайтын неміс ғалымдарын ерекше атап өтуге болады.

П.С. Палластың «Путешествия по разным провинциям Российской империи» атты еңбегін көрсетеміз. Оның фундаментальды еңбегінде Ресей империясының өзге аймақтары Орынбор өлкесі мен Сібір аймағының географиясы, халқының этнографиясына қатысты көптеген мәліметтер беріліп, XVIII-XIX ғг. қазақ халқы туралы толыққанды мағлұмат жинақталған.

Академик П. Паллас (1741-1811 жж.) табиғат зерттеуші, ғалым Қазақстанға дербес экспедиция ұйымдастырды. П. Паллас қазақтардың шаруашылығы туралы мынадай қорытынды жасайды: «Қазақтардың байлығы шынына келгенде мал шаруашылығынан тұрады, ал оларда жылқы мен қой айрықша көп. Оларда түйе әлдеқайда аз, ал сиыр одан да аз, себебі, оларды дағдылы жем-шөпсіз далада жақсы ұстау мүмкін емес». П. Палас өз

[397] Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университетінің PhD докторанты. jansaya.86@mail.ru

жазбаларында «... қазақтарда мал шаруашылығы кең таралған, шын мәнінде, бірден-бір дерлік кәсіпшілік. Оларда аса тамаша малдың табындары бар». Тағы да оның дерегі бойынша Орынбор қаласындағы айырбас айналымда қазақ малы елеулі орын алады.

Паллас Қазақстанның батыс, солтүстік және солтүстік-батыс бөлігі (Орал, Гурьев, Троицк және Семей) жүріп өтті. Бұл экспедиция жұмысының нәтижесі ретінде П.С. Палластың «Ресей империясының әр түрлі провинциялары бойынша жасалған саяхат» атты үш бөлімнен тұратын еңбегі жарық көрді (П. С. Палласа, 1809). Онда қазақ халқының тарихы мен этнографиясы жөнінде құнды материалдар бар.

Қазақ даласы туралы деректік мәліметтер қалдырған келесі неміс ғалымы, саяхатшысы Александр фон Гумбольдт болды.

Гумбольдт бастаған экспедиция Мәскеуден ары Екатеринбург, Тобольскі, Барнаул және одан ары Қазақстанның шығысына жол тартады. Ғалымдар Алтай таулы округының басты кендерін көруді көздеп, алтын мен күміске бай Риддер кен орындарын зерттеді. Сондай-ақ, Гумбольдт Орал және Каспий теңізіне кең саяхат жасаған. 1827 жылдың тамызында экспедиция Өскемен қаласынан Семейге жол тартады. Оңтүстік Барабин далаларын өтіп бара жатып, Гумбольдт декабрист С.М. Семеновпен бірге Павлодар Ертіс өңірінде саяхатпен жол тартады. Сонымен қатар, Сібірдің біршама қалаларын аралап, Каспий теңізінде болған ғалым-зерттеуші Мәскеуге 1829 жылы қараша айында Мәскеу қаласына жол тартады. Гумбольдт пен оның серіктері Ресей жеріне саяхат жасап, біршама жаңа мәлімет пен зерттеу жұмыстарын жинақтаған соң туған жеріне оралып, материалдарға өңдеу жұмыстарын жүргізе асырды (Гумбольдт, 1915: 611).

Қазақтардың салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпын зерттеген неміс оқымыстысы Василий Василиевич Радлов (1837-1918) өзінің «Из Сибири» деген еңбегінде : «… менің – деп жазды ол, – қазақтар арасында ұзақ уақыт тұрып, олардың салт-дәстүрлерімен танысқанымда көзім жеткен ақиқат-бұлардың өзіндік ерекше мәдениеті бар халық екендігі. Біздің отандастарымыз ойлағандай олар, тіпті де, тағы, ауыздықсыз, бас бұзар, қарақшы, тұқымын құртуға тұрарлық халық емес. «Олардың мінез-құлқына отырықшы халықтарға қараған көзқарастан басқа көзқараспен қарау керек… Олардың өмірге көзқарасы, салт-дәстүрлері, әдет-ғұрпы, бір сөзбен айтқанда, бар өмірі мен еңбегі малмен тікелей байланысты болғандықтан жыл бойы көшіп-қонуға негізделген… Ойды бейнелеп беруі және ашық-айқын өткір айта білуі жағынан қырғыздарды (қазақтарды) тіпті Батыс Азияның французбары деуге болады», деп қазақ мәдениетіне аса жоғары баға берген (Радлов, 1989: 749).

XIX ғасырда Қазақстанда болып, оны зерттеген неміс зерттеушілерінің бірі Ф. фон Хелльвальд «Орталық Азия. Жер бедері мен халқы» деп аталатын іргелі еңбек жазды. Ол еңбегінде қазақтардың тұрмыс-тіршілігін, көршілес халықтармен өзара қарым-қатынасын жан-жақты сипаттайды. Ғалым қазақ халқының қонақжайлық дәстүрін былай деп жазды:

«Қырғыз-қайсақтар барынша қонақжай мейірімді болып келеді. Олардың киіз үйіне кіріп жайғасқан кез келген жатжерлік адамның өзімді біреулер тонап немесе өлтіріп кетеді-ау деп қауіптенбей, алаңсыз ұйықтай беруіне әбден болады» (Hellwald). Бұл шетелдік ғалымның қазақтың болмысына берген жоғары бағасы.

Шығыстанушы В.В.Бартольдтың Орта Азия және қазақ өлкесін мекендеген тайпалардың тарихы жөніндегі еңбектерінің ғылыми мәні зор. В.В.Бартольд еңбектері арқылы Орта Азия мен Қазақстан халықтарының көне дәуірден бастап-ақ өзінің тарихы, мәдениеті болғанын ғылыми түрде негіздеді. Ғалымның қазақ тарихындағы баға жетпес қазынаға айналған негізгі еңбектерінің ішінде «Моңғол кезеңіне дейінгі Түркістандағы хрис тиандық туралы» (1894), «1893 – 1894 жылдары ғылыми мақсатпен Орта Азияға жасалған саяхат тура лы есеп» (1897), «Жетісу тарихының очерктері» (1898), «Монғол шапқыншылығы дәуіріндегі Түркістан» (1900), «Ежелгі заманнан 17 ғасырға дейінгі Арал теңізі мен Әмударияның төменгі бойы туралы деректер» (1902), «Еуропа мен Ресейде шығысты зерттеу тарихы» (1911), «Түркістанды суландыру тарихынан» (1914), «Ислам» (1918), «Мұсылман қауымы мәдениеті» (1918), «Ұлықбек және оның заманы» (1918), «Мұсылман дүниесі» (1922), «Түркістанның мәдени өмірінің тарихы» (1922), «Қырғыздар. Тарихи очерк» (1927), «Түркі-моңғол халықтарының тарихы» (1928), «Түрікмен тарихы ның очерктері» (1929), «Орта Азиядағы түркі халықтарының тарихы туралы он екі дәріс» (1935) секілді еңбектерін ерекше атап көрсетуге болады (Абишев, 2005: 120). В.В. Бартольдтың Орта Азия мен қазақ даласына сапарлары жайлы көптеген еңбектерге арқау болды.

В.В. Бартольд Жетісуға сапар шегуді 1893 жылы төмендегі бағыттар бойынша жүргізді: Шымкент - Әулие-Ата қаласынан Талас өзенімен оңтүстікке қарай Дмитриевское ауылына дейін, солтүстікке қарай Оххум шатқалына дейін жоғары және төмен жүрді. 1894 жылы ол зерттеуді жалғастырды. Әулие Атадан ол Шу жазығы бойымен шығысқа қарай Пишпек, Тоқмақ бағытымен жүріп өткен. Содан кейін Бартольд Қырғызстан аумағында Ыстықкөл, Нарын және Қазақстан аумағында Іле өзенінің алқабына барды. Сонымен бірге, Бартольд 1902 жылы екінші рет келетін Оңтүстік Қырғызстанның кейбір аудандарында болды. Негізінен Қырғызстанның және Қазақстанның оңтүстігінің тарихына қатысты бірқатар жұмыстарды жазуға себеп болды.

Бартольдтың зерттеу жұмыстарының ішіндегі ерекше орын алатын Жетісу өлкесі болды. Тарихи ескерткіштердің Жетісуда орналасуы, тарихшы ретінде, Бартольдты осы өлке туралы тарихи дәлелдерге назар аударуға мәжбүр етті. Далалық зерттеулердің барлық жұмыстарының, шығыс қолжазбалары мен арнайы әдебиеттердегі ізденістердің нәтижесі Жетісу облысының естелік кітабындағы (Верный, 1898 ж.) "Жетісу тарихының очеркі"атты мақала (жарық көрген және жеке кітапша) болды. Жоғарыда айтылғандай, В. В. Бартольд өте қатты дайындық жұмыстарынан кейін өзінің "эссесін" жазды. Василий Владимировичтің өзі

оның "очеркі" кейбір жағдайларда Жетісу, кейде бүкіл Орта Азия тарихының жан-жақты көрінісін берді деп есептеді (және өте әділ). Оның "Түркістан" сияқты іргелі жұмысында ол бірқатар мәселелерге, мысалы, қара қытайларға өзінің "эссесіне"сілтеме жасай отырып, қысқаша шолу жасайды. В.В. Бартольд өзінің кейінгі еңбектерінде "Жетісу тарихының Очерктеріне"бірнеше рет сүйенеді (Бартольд, 1898).

Қорыта айтқанда, қазақ даласын зерттеген неміс ғалымдарының біразы Ресей империясында қызмет жасаған, ал кейбірі саяхаттап келген ғалымдар болды. Олардың еңбектері ең алдымен қазақ халқы мен тарихына, әдет-ғұрпына, мәдениетіне ғылыми тұрғыда сараптама жасаған деректік еңбектер болды. Тіпті қазақ даласының алғашқы археологиялық барлау және қазба жұмыстарын жүргізген, деректер қалдырған осы ғалымдар мен саяхатшылар, әскери мамандар болатын.

Осы зерттеу жұмыстары мен еңбектер кейінгі кеңестік кезеңде де, тәуелсіз Қазақстан дәуірінде де отандық тарихты зерттеуде деректік база ретінде қарастырылғаны талас тудырмайды.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі

Путешествие по разным провинциям Российской Империи/ [соч., 1809] П. С. Палласа, д-ра мед., проф. натуральной истории и члена Рос. Имп. Акад. наук и С.-Петербургского Вольного Экономического Общества, также Римской Имп. Акад. испытателей естества и Королевского Англ. ученого собрания. - СПб. : Имп. Акад. Наук.

ГУМБОЛЬДТ, А. (1915). Центральная Азия / А. Гумбольдт ; вступ. ст. Д. Н. Анучин ; под ред. Д. Н. Анучина ; пер. с фр. П. И. Бороздич ; ил. А. Ф. Гумбольдт. – Москва : Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, Том 1. – 611 с.

РАДЛОВ В. В. (1989). Из Сибири: страницы дневника М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 749 с.

Centralasien. Landschaften und Völker in Kaschgar, Turkestan, Kaschmir und Tibet. Mit besonderer Rücksicht auf Rußlands Bestrebungen und seinen Kulturberuf. Von Friedrich von Hellwald. Mit 70 Text-Abbildungen, in den Text gedruckten Karten, einem Tonbilde (Ansicht von Chiwa) und einer Uebersichtskarte.

АБИШЕВ А.Е. (2005). «Труды академика В.В. Бартольда по истории Центральной Азии». Алматы, с.120.

БАРТОЛЬД, В. В. (1898). Очерк истории Семиречья. («Памятная книжка Семиреченской области», т. II, Верный).

.

TEZKİRE-İ ŞEYH SAFÎ'DE ÇOK ŞEKİLLİ KELİMELER

Multi-form Words in Tezkire-i Sheikh Safi

Feyza TOKAT [1]

Özet

Tezkire-i Şeyh Safî, Kâtib Neşâtî tarafından XVI. yüzyılda Azerbaycan sahasında İbn-i Bezzâz'ın Safvetü's-Safâ (Mevâhibü's-seniyye fî menâkıbi's-Safeviyye) adlı eserinden tercüme edilmiştir. Eser, Safevî soyu ve tarihi, mezhepler tarihi çalışmaları için olduğu kadar; Türk dili tarihi, Türk dilinin lehçeleşme tarihi çalışmaları için de önemli bir kaynaktır. Tezkire-i Şeyh Safî 'de bazen aynı sözcük ve yapı birden çok şekliyle geçmektedir. Bu şekiller yazım yanlışı olarak değil; Türkçenin yazı dillerinin, ağızlarının ve alt ağızlarının oluşum tarihi ve tasnifi ile bilgiler veren çok önemli örnekler kabul edilmelidir. Bu çalışmada Tezkire-i Şeyh Safî'nin Britanya Müzesi Add.18548 numaralı nüshasındaki her biri bir yazı dilinin veya ağzın temsilcisi olan çoklu şekiller tespit edilerek, ses ve şekil bilgisi bakımından tasnif edilmiştir. Genel olarak bu çoklu şekiller değerlendirildiğinde Tezkire-i Şeyh Safî'de ses ve yapı bakımından birbirinden farklı dil katmanları bulunduğu görülmüştür. Bu dil katmaları Azerbaycan Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve müellif/müstensihin ağız/alt ağız özellikleridir. Tezkire-i Şeyh Safî'de bu çoklu şekillerin bulunmasında eserin birçok lehçenin geçiş alanı durumunda olan Azerbaycan sahasında Türkçeye çevrilmesinin, Nevâî'nin Azerbaycan sahasındaki güçlü etkisinin, Çağatay Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi arasındaki benzerliklerin etkisi olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, Tezkire-i Şeyh Safî, İmla, Çok Şekilli Kelimeler

Abstract

Tezkire-i Sheikh Safi was translated by Katib Neshati from Ibn-i Bezzaz's Safvetu's Safa (Mevahibu's-seniyye fi menakibi's-Safeviyye) in the field of Azerbaijan in the XVI. century. This manuscript is an important source for the studies on the history of Safavid ancestry and sects, as well as on the history of the Turkish language and the history of the dialectization of the Turkish language. Sometimes the same word and structure are used in more than one form in Tezkire-i Sheikh Safi. These figures should not be considered as typographical errors but should be accepted as very important examples that give information about the history and classification of written language, dialects and sub-dialects of Turkish. In this study, multi-forms, where each one is a representative of a written language or dialect in the British Museum's Add.18548 copy of Tezkire-i Sheikh Safi were identified and classified in terms of phonetics and morphology. When these multi-forms are evaluated in general, it has been seen that there are different language layers in Tezkire-i Sheikh Safi in terms phonetic and morphology. These language layers are Azerbaijani Turkish, Old Anatolian Turkish, Chagatai Turkish and dialect and sub-dialect features of the author and manuscript copier. In the presence of these multi-form words in the manuscript, some cases such as the translation of the manuscript into Turkish in the field of Azerbaijan that is the transition area of many dialects, the strong influence of Nevai in the field of Azerbaijan, and the similarities between Chagatai Turkish and Azerbaijani Turkish have been effective.

Keywords: *Turkish language, Tezkire-i Şeyh Safî, Ortography, Multi-form Words.*

1. Giriş

Tezkire-i Şeyh Safî (TŞS), Kâtib Neşâtî tarafından XVI. yüzyılda Azerbaycan sahasında Türkçeye çevrilmiştir. Kâtib Neşâtî, bu eseri Erdebil Tekkesinin şeyhi ve Safevi Devletinin kurucu Şah İsmail'in atası Şeyh Safî Erdebilî'nin soyu, hayatı, kerametleri, müritleri hakkında bilgi veren İbn-i Bezzâz'ın Safvetü's-Safâ (Mevâhibü's-seniyye fî menâkıbi's-Safeviyye*)* adlı eserinden tercüme etmiştir. 499 varaktan oluşan TŞS; Safevî soyu ve tarihi, dinler ve mezhepler tarihi

[1] Doç.Dr; Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, ftokat@pau.edu.tr https://orcid.org/0000-0002-6394-8996/

çalışmaları için olduğu kadar; Türk dili tarihi, Türk dilinin lehçeleşme tarihi çalışmaları için de önemli bir kaynaktır (Tokat 2020: 2-4).

TŞS'de ses, yapı ve söz varlığı bakımından birbirinden farklı dil katmanları bulunmaktadır. TŞS'de görülen dil katmanlarından ilki Neşâtî'nin ana diline dayanan ve metnin büyük kısmında kullanılan Azerbaycan Türkçesi (AT)'dir. Günümüzde AT ve Türkiye Türkçesi (TT) ayrı bir yazı diline sahiptir. Ancak bu iki lehçenin de temeli Eski Anadolu Türkçesi (EAT)'ne dayanmaktadır. Başlangıçta ortak ögeler dil içi ve dil dışı etkilenmeler sonucunda, bir kolda daha çok gelişmiş, öbür kolda körleşmiştir. Bugün yapılan lehçe sınıflandırmasına esas olan ayrılıklar tarihî süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. İki lehçe arasındaki en büyük ayrılıklar bugün mevcut olanlardır (Alışık 2002: 367). Bu sebeple TŞS'de ikinci dil katmanı AT'nin de temeli olan EAT'dir. TŞS'deki üçüncü dil katmanı Çağatay Türkçesi (ÇT)'dir. Çağataycanın daha doğrusu Nevâî'nin dilinin etkisi Azerbaycan Türkçesinde daha çok olmuş, yazarlar ve şairler, Osmanlıca ve Çağatayca arasındaki mevkileri dolayısıyla, uzun zaman iki yazı dilli olmuşlar, hem Batı Türkçesini hem Azerbaycan Türkçesini hem de Çağatay Türkçesini kullanmışlardır (Ergin 1981: XI). TŞS'de dördüncü dil katmanı müellifin veya müstensihin ağız/alt ağız özellikleridir.

TŞS'de bazen aynı sözcük ve yapı, birden çok şekliyle geçmektedir. Bu şekiller yazım yanlışı olarak değil, Türkçenin lehçelerinin, ağızlarının ve alt ağızlarının oluşum tarihi ve tasnifi ile bilgiler veren çok önemli örnekler kabul edilmelidir.

Bu çalışmada TŞS'de her biri bir yazı dilinin veya ağzın temsilcisi olan çoklu şekiller tespit edilmiştir. Çalışmada TŞS'nin Britanya Müzesindeki nüshası esas alınmıştır (Tokat 2018). Başı ve sonu eksik olan bu nüshanın müstensihi ve istinsah tarihi nüshada geçmemektedir. Ancak yapılan çalışmalarda bu nüshanın istinsah tarihi XVI. yüzyıl olarak tahmin edilmiştir (Rieu 1888:281a, Nağısoylu vd. 2010:7-8). Metinde tespit edilen bu çok şekilli kelimeler, ses ve şekil bilgisi göz önünde bulundurularak tasnif edilmiştir. Buna göre TŞS'de çok şekilli kelime ve yapı örneklerinden bazıları şunlardır:

2. Ses Bilgisi

2.1. Ünlüler

2.1.1. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu

TŞS'de ünlülerin harfle gösterildiği durumlara göre aynı kelimenin düzlük-yuvarlaklık uyumuna hem uyan hem uymayan örnekleri bulunmaktadır: açuḫ (131a/2), açuḳ (69b/15) ~ açıġ (440b/1), açıḫ (128a/1); añaru (347b/4) ~ añarı (451a/3); dirilik (87a/11) ~ dirilügüm (220a/14); eyü (291a/6) ~ eyi (361b/17).

Sadece yuvarlak ve sadece düz biçimi bulunan ek ve yardımcı ünlüler EAT'de düzlük yuvarlaklık uyumunun olmadığını gösterir (Ercilasun 2004:459). ÇT'de de düzlük-yuvarlaklık uyumu tam gelişmiş değildir (Eckmann 2003: 30).

2.1.2. Önlük -Artlık Uyumu

TŞS'de bazen aynı kelimenin önlük-artlık uyumuna hem uyduğu hem de uymadığı örnekler bulunmaktadır: artuḳrek (202a/7) ~ artuḳraḳ (20a/5), günlıġ (485a/12) ~ günlik (95a/3), buyurdügi (387a/14) ~ buyurduġı (161b/5), kelimecuḳ (404a/1) ~ kelimecük (139a/15), ḳalḫmaḳ (60b/15) ~ ḳalḫmek (126a/3), dutmaḳ (46b/4) ~ dutmek (135a/8).

ÇT'de önlük-artlık uyumu sık sık bozulmaktadır (Argunşah 2013: 21). Özellikle İran'da konuşulan bütün AT ağızlarında, kısmen Farsçanın da etkisiyle, ek uyumsuzluğu olarak değerlendirilebilecek ünlü uyumuna aykırı biçimler kullanılır (Alışık 2002: 373).

2.1.3. Ünlü Nöbetleşmeleri

2.1.3.1. /ė/ ~/e/ Nöbetleşmesi

TŞS'de aynı kelimenin hem normal /e/ ile hem de kapalı /ė/ ile yazılmış şekilleri vardır: beg (138a/6) ~ bėg (268b/11), beri (46a/8) ~ bėri (376b/18), gėl - (39a/3) ~ gel- (43b/2).

2.1.3.2. /i/ ~/ü/ Nöbetleşmesi

Aynı kelimenin hem /i/'li hem de /ü/'lü şekli TŞS'de geçmektedir: içün (182b/11) ~ üçün (188b/15), içerü (488b/14) ~ üçerüden (480a/2), görici (116b/4) ~ görüci (195b/2).

AT'de "üçün" şekli kullanılmaktadır (ADİL 2006:423).

2.2. Ünsüzler

2.2.1. Ünsüz Uyumu

TŞS'de aynı kelimenin ötümlülük-ötümsüzlük bakımından ünsüz uyumuna hem uyduğu hem uymadığı örnekler bulunmaktadır: duttum (317b/10) ~ dutdum (108a/16), uçdı (75a/13) ~ uçtı (270b/10), battı (193a/6) ~ batdı (268b/19).

2.2.2. Ünsüz Nöbetleşmeleri

2.2.2.1. t-/ ~ /d-/ Nöbetleşmesi

TŞS'de aynı kelimenin hem /t/'li hem /d/'li yazım şekilleri vardır: tut- (330a/6) ~ dut- (81a/10), toḫut- (268a/15) ~ doḫud- (34a/7).

ET *t*-'lerin birçoğu AT'de d- olmuştur. TT'de d- olmayan bazı örnekler de AT'de d-'lidir. Buna karşılık TT'de d- olan bazı örnekler AT'de tonlulaşmamıştır (Kartallıoğlu vd. 2007:181).

2.2.2.2. /ḳ/ ~ /ġ/ Nöbetleşmesi

Metnimizde aynı kelimenin hem kaf harfiyle hem de gayın harfi ile yazılmış şekli bulunmaktadır: artuḳ (40a/5) ~ artuġ (181a/3), başmaḳ (68b/11) ~ başmaġ (37a/19), çaḳ (170b/16) ~ çaġ (13a/10), aḳalik (78b/11) ~ aġalik (78b/12).

Sözcük sonunda /K/ ve /G/ sesleri arasında geçişler görülmesi ÇT'nin bir özelliğidir (Argunşah 2013:23).

2.2.2.3. /ḳ/ ~ /ḫ/ Nöbetleşmesi

TŞS'de aynı kelimenin hem kaf ile hem de hı ile yazılmış şekli bulunmaktadır: aḳşam (95a/17) ~ aḫşam (70a/1), ancaḳ (179a/7) ~ ancaḫ (388b/14), ḳorḳu (333a/2) ~ ḳorḫu (138b/2), uyḳu (230a/5) ~ uyḫu (89b/15), toḳ (359a/9) ~ toḫ (146a/5).

/ḳ/ > /ḫ/ değişikliği kelime içinde, kelime ve hece sonunda görülen bir değişikliktir. Batı Türkçesinde bu değişiklik EAT'de geniş ölçüde karşımıza çıkar: ayaḳ >ayaḫ, çıḳan >çıḫan, yaḳın >yaḫın gibi. EAT'den sonra Batı Türkçesinin Osmanlı sahası tamamıyla ḳ tarafında kalmış, Azeri sahası ise daha geniş ölçüde ḫ tarafını tutmuştur (Ergin 2009:89). ÇT'de de bazen /ḳ/ > /ḫ/ değişikliği görülmektedir (Akar 2019:216).

2.2.2.4. /ḳ/ ~ /ḫ/ ~ /ġ/ Nöbetleşmesi

TŞS'de bazı kelimeler üç farklı şekilde yazılmıştır:çaḫ (33b/18) ~ çaḳ (170b/16) ~ çaġ (13a/10), artuḫ (84a/2) ~ artuḳ (40a/5) ~ artuġ (181a/3), tavuḫ (34b/13) ~ tavuḳ (69b/5) ~ tavuġ (330a/17), bıçaġ (155a/10) ~ bıçaḫ (151b/2).

2.2.2.5. /f/ ~ /p/ Nöbetleşmesi

TŞS'de "topraġ, topraḳ" kelimesi "tofraḳ" şekliyle de geçmektedir: tofraġ (452b/15) ~ topraġ (87a/18), topraḳ (148a/2).

Dudak ünsüzü /p/ sesinin diş dudak ünsüzü /f/ sesine dönüşmesi ÇT'nin en önemli ses özelliklerinden biridir (Argunşah 2013: 23).

2.2.3. Ünsüz Düşmesi

2.2.3.1. Birden Fazla Heceli Kelimelerin Sonundaki /g/ ve /ġ/ Sesi

Aynı kelimede, kelime sonundaki /g/ ve /ġ/ seslerinin düştüğü ve düşmediği örnekler TŞS'de bulunmaktadır: aġrıġ (166a/8) ~ aġrı (180a/17); ḳatıḳlıḳ (399a/7) ~ ḳatılıġ (124b/9), ḳatılıḳ (478a/11).

Birden fazla heceli kelimelerin sonunda bulunan /g/ ve /ġ/ seslerinin korunması ÇT'nin, düşmesi EAT'nin bir ses özelliğidir.

2.2.3.2. /r/ Sesi

TŞS'de aynı kelimenin hem /r/'li hem de hem de /r/ 'siz örnekleri bulunmaktadır: birle (36a/5) ~ bile (82b/9); ėr- (49a/12) ~ ė- (13b/16)

ÇT'de /r/'nin düşme eğilimine girdiği görülür (Akar 2019:216).

2.2.3.3. /y/ Sesi

Aynı kelimenin /y/'li ve /y/'siz şekilleri TŞS'de bulunmaktadır: yıldurum (445a/4) ~ ildırım (224a/10), ildırum (314b/12), ildurum (274b/3); yüzüm (322a/13) ~ üzüm (25b/15).

Kelime başında y- düşmesi AT'de de ÇT'de de görülür (Akar 2019:216, Kartallıoğlu vd. 2007:182).

2.2.3.4. /l/ Sesi

Aynı kelimenin /l/'li ve /l/'siz şekilleri *TŞS*'de bulunmaktadır: ol (13a/10) ~ o (21b/15)

2.2.4. Ünsüz İkizleşmesi

TŞS'de aynı kelimenin ünsüz ikizleşmesi bulunan ve bulunmayan şeklinin örneği bulunmaktadır: tepe (345a/17) ~ teppe (18b/11).

Ünsüz ikizleşmesi ÇT'nin ve AT'nin bir dil özelliğidir (Akar 2019: 216, Kartallıoğlu vd. 2007:182).

3. Şekil Bilgisi

3.1. İsim Çekim Ekleri

3.1.1. Ayrılma Durumu Eki

TŞS'de EAT'nin ayrılma eki *+dAn* eki de ÇT'deki *+DIn* eki de görülmektedir: andın (214b/6), andan (22b/15), baldın (212a/11); inkārlıġdan (350a/8).

3.1.2. Yönelme Durumu Eki

TŞS'de EAT'nin yönelme eki olan *+A*'nın da ÇT'nin yönelme hâli eki *+GA*, *+KA*'nın örnekleri de bulunmaktadır: anlara (14a/3), dama (130b/5); bağırġa (87a/10), menzilġa (121a/12).

3.1.3. Belirtme Durumu Eki

TŞS'de belirtme hâli eki olarak *+nI, +n* ve *+(y)I* şekillerinin örnekleri bulunmaktadır: köñlümi (25b/10), Pire Babayı (264b/1), kişini (20b/5), bizni (88b/16), birisin (48b/11).

TŞS'de belirtme hâli ekinin eksiz *(Ø)* kullanıldığı örnekler de bulunmaktadır: men *başum* dizüm üsne ḳoyup uyumış ėdüm (118b/10-11), derḥāl *gözüm* açdum (112a/2).

EAT'nin asıl belirtme hâli eki *+(y)I'* dır, ancak *+nI* ve *Ø* de kullanılmıştır (Gülsevin 2007:31). Belirtme hâli eki ÇT'de *+nI*, üçüncü şahıs iyelik ekinden sonra *+n* şeklindedir (Akar 2019:216). AT'de ise ünsüzle biten isimlerden sonra *+I/+U*, ünlüyle biten isimlerden sonra *+nI/ +nU* biçimindedir (Kartallıoğlu vd. 2007:195).

3.1.4. Zamir n'si

TŞS'de zamir n'sinin kullanılmadığı örneklerin yanında, zamir n'sinin kullanıldığı örnekler de bulunmaktadır: nūrıdan (305a/16), esrārıda (228a/11), olarnuñ (403b/9); cinsinden (188b/7), toprağını (273a/8).

ÇT'nin önemli özelliklerinden birisi 3.tekil kişi iyelik ekinden sonra durum ekleri geldiğinde araya zamir n'sinin girmemesidir (Argunşah 2013: 24).

3.1.5. Bildirme Eki

Metinde bildirme ekinin hem *+dur* hem de *+durur* şekli yer almaktadır: danuġdur (228b/10) ~ danuġdurur (102a/9)

EAT'de *durur* yanında *+dUr* bildirme eki de yaygınlaşmıştır (Ercilasun 2004:460)

3.2. Fiil Çekim Ekleri

3.2.1. Gelecek Zaman Eki

TŞS'de gelecek zaman için *-GAy* ve -(y)AcAK eki kullanılmıştır. *-(y)AcAK* eki EAT'de XV.yüzyıldan itibaren gelecek zaman eki olarak kullanılmaya başlanmıştır (Gülsevin 2007:103). Bu ekin örnekleri: öldürecekdür (435a/8), yıḫılacaḳdur (479a/7).

ÇT'de gelecek zaman için *-GAy* eki kullanılmıştır. TŞS'de iki yerde şiir bölümünde bu ekin kullanıldığı görülür: kimse gör*gey* mü (176b/6), (468b/7).

3.2.2. Şimdiki Zaman Eki

EAT'de müstakil bir şimdiki zaman eki için kullanılan müstakil bir ek yoktur, geniş zaman kipi daha çok geniş zaman ekleriyle karşılanmıştır. AT'nin şimdiki zaman eki *-(y)Ir/-(y)Ur* ve *-mAKdA*'dır (Kartallıoğlu vd. 2012:207).

TŞS'de bunlara ilaveten *-A ėr-* yapısı da şimdiki zaman eki olarak kullanılmıştır. *-A* zarf-fiil eki ve *ėr-* yardımcı fiilden oluştuğu görülen bu yapı 1.tekil şahısta bir, 3. tekil şahısta altı defa olmak üzere TŞS'de yedi defa odaksıl şimdiki zaman işaretleyicisi olarak gelmiştir. Bu yapı şimdiki zaman işaretleyicisi olarak ilk defa tanıklanmıştır. İster bir ağız özelliği olsun ister arkaik bir özellik olsun *-A ėr-* şeklinin TŞS'de şimdiki zaman işaretleyicisi olarak kullanılması dikkat çekicidir (Tokat 2020:9).

TŞS'de kullanılan şimdiki zaman yapılarının örnekleri şunlardır:

nereye gidersen dėdi Hümāşehre *giderem* (481a/8)

dėdi men *dėrem* ki (58b/10)

gördi kim tamām ḫalāyıḳ a*ġlamaġdadurlar* (408b/9-10)

senüñ şeyḫüñ mürīdleri beyle ne ḫoş *yutmekdedürler* (49b/3-4)

gelüp maña buyurdı filān kimselerüñ atı filān maḳāmda *duraėr* (374a/11-12)

Arġunşāhdan ilerü ḫaber geldi kim Melik Eşref ol ḥażreti çaġırmaġa ādem ṣalup budur *geleėr* ḥażret-i Şeyḫ Ṣadreddīn... (457b/4-5)

3.2.3. Geniş Zamanın Olumsuzu

Geniş zamanın olumsuzu için *–mAz* morfeminin kullanılması Oğuzca için standarttır. Ancak AT'de 1. teklik şahısta *-mAn* ~ *-mAnAm* şekli ayırıcı bir özellik hâline gelmiştir (Develi 2003:8). TŞS'de *-mAz* yanımda *-mAnAm* şekli de geçmektedir: tanımazam (26b/16), olmazam (41a/14); almanam (57b/19), varmanam (365b/12).

3.2.4. Emir Kipinin Teklik II. Şahsı

ET'den beri beri Türkçede teklik ikinci kişi emir çekimi için yalnız fiil tabanı ve *-ġıl/-gil* eki kullanılmaktadır. AT ağızlarında bunun yanında *-GIlAn* ve *-GInAn* şekilleri de görülür (Sarıkaya 2009:148). TŞS'de bu yapıların örnekleri vardır: açgil (250a/13), gidergilen (42a/6), gel (89a/14), ėşit (168a/9).

TŞS'de bunun yanında *oḫu- / oḳu-* "söylemek, demek" fiilinin 2.tekil şahıs emir çekiminin imlasında görülen sondaki ى (ye) harfi dikkat çekicidir. Eserde bu imla 3 defa *oḫuy*, 2 defa *oḳuy* şeklinde toplam beş defa görülmektedir. Sondaki ى (ye), başka bir fiilin 2.tekil şahıs emir çekiminde tespit edilmemiştir. Bu kullanım bir ağız özelliği olmalıdır (Tokat 2019:45-46).

dili açıldı buyurdı neste *oḳuy* (179b/12).

dėdi neçe fikr eyleyesen ki dėdügümi 'arż ėdeyim yā yoḳ *oḳuy* göreyim (316a/6-7).

dėdi kim bir neste *oḫuy* olay kim şeyḫe daḫı bir ḥāl nüzūl eyleye (285a/15-16).

dėdi Ferruḫ bir neste *oḫuy* oḫudum (286b/6).

ḥażret-i şeyḫ için dėmişsen birisin *oḫuy* oḫudum (471b/4).

3.2.5. Emir Kipinin Çokluk II. Şahsı

TŞS'de emir kipinin çokluk II. şahsın için farklı şekilller kullanılmıştır: dutuñ (309b/1) ~ dutuñız (342a/5), getürüñ (78b/19) ~ getürüñiz (71a/1).

3.2.6. İstek Kipinin Teklik I. Şahsı

EAT metinlerinde -*A* ekinin istek işlevi ile tekil birinci şahıs için kullanıldığı birçok örnek bulunmaktadır: *gelem, çıkışam, dönem, olam, kılmayam* gibi. Bugün TT yazı dilinde istek kipinin 1. şahıs teklik ve çokluk şekilleri yaygın olarak Eski Türkçede hem emir hem de istek bildiren -*AyIn* ekinden gelme -*(y)-AyIm* ekiyle karşılanmaktadır (Korkmaz 2009:649-650).

TŞS'de iki şeklin de örnekleri vardır: tapam (99b/19) ~ tapayım (115a/5), varam (176b/11) ~ varayım (26b/17).

3.3. -p/ -(U)p / -UbAn/ -UbAnI Zarf-Fiilleri

ÇT'de zarf-fiil eki -*p*, ünlüyle biten fiillere yardımcı ünlü almadan gelir (Argunşah 2013:26). TŞS'de bu şekillerin örnekleri vardır: oḫup (112a/1), sıçrap (95a/12), yañılup (51b/16), ülüşdürüp (474a/5), uġraşup (268a/1).

Bunun yanında TŞS'de -*UbAn* zarf-fiili yanında -*UbAnI*'nın da örnekleri mevcuttur: ḳurtaruban (120b/12), oluban (227b/11), ḳalḫubanı (213b/14), çekübeni (249b/7), eyleyübeni (48b/14).

3.4. Yeterlilik Fiili

Yeterlilik fiili için ET'den itibaren *u-* "muktedir olmak" yardımcı fiili kullanılmıştır. Batı Türkçesinde *u-* fiilinin yerini *bil-* almış ve olumsuzu -*AmA-* şeklinde EAT'de kullanılmıştır. Bunun örnekleri TŞS'de görülür: oturamaz (81b/10), ḳurtaramaz (139a/18).

AT'de yeterlilik fiilinin olumsuz çekiminde ana fiile -*Abil-* eklenir ve sonra da olumsuzluk eki -*mA* getirilir (Kartallıoğlu vd. 2012:210). TŞS'de bu şeklin örnekleri de bulunmaktadır: oturabilmedi (437b/2), varabilmez (468b/19), sorabilmediler (41b/8).

TŞS'deki bu örnekler; bazen aynı sözcük ve yapının her biri bir yazı dilinin veya ağız/alt ağız özelliklerinin temsilcisi olan çoklu şekillerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu çoklu şekillerin bulunmasının sebepleri olarak şunlar düşünülebilir:

1. TŞS, Azerbaycan sahasında Türkçeye çevrilmiştir. Azerbaycan sahası birçok lehçenin bir geçiş alanı durumundadır. Bu lehçeler XVI. yüzyıl Azerbaycan sahası için Doğu ve Batı Türkçesidir. Bu sebeple TŞS'de hem Doğu Türkçesine hem de Batı Türkçesine ait özellikler görülmektedir. Azerbaycan sahasında eser veren Neşâtî de TŞS'de Batı Türkçesini ve Çağataycayı bir arada kullanmıştır (Tokat, 2018: 32).

2. TŞS'de görülen dil katmanlarından biri de ÇT yani Nevâî'nin dilidir. Nevâî'nin etkisi Azerbaycan sahasında, Anadolu sahasına göre daha fazla olmuştur. Azaerbaycan sahasına ait bir eser

olan TŞS'deki ÇT özellikleri, edebî dil ve üslup bakımından Azerbaycan sahasında Nevâî'nin etkisinin bir göstergesidir.

3. AT ile ÇT arasındaki benzer özellikler (/ḳ/ > /ḫ/ değişmesi vb.) eserde hem AT'nin hem de ÇT'nin dil özelliklerinin görülmesinde etkili olmuştur.

4. Sonuç

Azerbaycan sahasında Türkçeye çevrilen TŞS'de de her biri bir yazı dilinin veya ağız/alt ağız özelliklerinin temsilcisi çoklu şekiller mevcuttur. Genel olarak bu çoklu şekiller değerlendirildiğinde TŞS'de ses ve yapı bakımından birbirinden farklı dil katmanları bulunmaktadır. Bunlar Azerbaycan Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve müellif /müstensihin ağız/alt ağız özellikleridir.

TŞS'de her biri bir yazı dilinin veya ağız/alt ağız özelliğinin temsilcisi olan bu çoklu şekillerin bulunmasında eserin birçok lehçenin geçiş alanı durumunda olan Azerbaycan sahasında Türkçeye çevrilmesinin, Nevâî'nin Azerbaycan sahasındaki güçlü etkisinin, Çağatay Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi arasındaki benzerliklerin etkisi olmalıdır.

TŞS'de aynı kelimenin imlasında görülen çoklu şekiller Azerbaycan sahasında Türk dilinin lehçeleşme tarihi ve Türk dilinin tarihî fonetiği ile ilgili yapılan çalışmalar için çok önemli bir kaynaktır.

Kaynakça

AKAR, Ali, (2019*), Türk Dili Tarihi (Dönem- Eser- Bibliyografya)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ALIŞIK, Gülşen Seyhan, (2002), "Azerbaycan Türkçesi", *Türkler,* Cilt XIX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 361-394.

ARGUNŞAH, Mustafa, (2013), *Çağatay Türkçesi*, İstanbul: Kesit Yayınları.

Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti, (2006), Cilt IV, Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nəsimi Adına Dilçilik İnstitutu.

DEVELİ, Hayati, (2003). "Kadı Burhaneddin'in Dili Azerbaycan Türkçesi Midir?", *I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni* (8-10 Ekim 2003), Kırşehir.

ECKMANN, Janos, (2003), *Çağatayca El Kitabı*, (Çeviren: Günay Karaağaç), Ankara: Akçağ Yayınları.

ERCİLASUN, Ahmet B., (2004), *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ERGİN, Muharrem, (1981), *Azeri Türkçesi*, İstanbul: Ebru Yayınları.

ERGİN, Muharrem, (2009). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım.

GÜLSEVİN, Gürer, (2007), *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARTALLIOĞLU, Yavuz ve H. YILDIRIM, (2012), "Azerbaycan Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri,* (Ed. Ahmet B. Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, 171-230.

KORKMAZ, Zeynep, (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

NAĞISOYLU, Möhsün, S. CABBARLI ve R. ŞEYXZAMANLI, (2006), *Şeyx Səfi təzkirəsi ("Səfvətüs-səfa"nın XVI əsr türk tərcüməsi")*, Bakı-Nurlan.

RIEU, P. C. (1888). *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London.

SARIKAYA, Mahmut, (2009), "Teklik İkinci Kişi Emir Çekimlerinin Anadolu ve Azerbaycan Ağızlarındaki Değişik Örnekleri Üzerine", *TÜBAR-XXV*:145-157.

TOKAT, Feyza, (2018), *Tezkire-i Şeyh Safi, Cilt I-II*, 2. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.

TOKAT, Feyza, (2019), "XVI. Yüzyıla Ait Bir Metindeki Sıra Dışı İmla Özellikleri ve Bazı Okuma Tereddütleri", *Türkbilig* 37:43-52.

TOKAT, Feyza, (2020). "Tezkire-i Şeyh Safi'deki *-A ér-* Odaksıl Şimdiki Zaman İşaretleyicisi". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 93:137-148.

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТІНДЕГІ АЙТЫС ӨНЕРІ

The Art Of "Aytıs" In Kazak And Turkısh Lıterature

Құралай ТӨЛЕБАЕВА[1]

Аннотация.

Туыс болып табылатын түрік пен қазақ халықтарында айтыс дәстүрі сақталған және бүгінгі күнде де ол өз өмірін жалғастыруда. Бірақ бұл дәстүрдің екі халықта қолданылуында да елеулі айырмашылық бар. Олай болса қазақ және түрік елінің ортақ мәдени құндылығы болған айтыстың ұқсастықтары мен айырмашылықтарына талдау жасау, тарихи даму кезеңін, бүгінгі күнге ұласу деңгейін қадағалап, ғылыми қорытындылар жасау, зерттеу әдебиет тарихында өзекті меселе.

Ертеде жазу өнері болмағандықтан қазақ халық ауыз әдебиетінің негізгі бір саласы айтыс өнері туды. Айтыс – қазақтың халық ауыз әдебиетінің әлеуметтік жүгі мол, кең өрісті үлкен бір саласы. Ол суырып салып айтатын тапқырлық, өткірлік мазмұнымен дараланады. Осындай әлеуметтік мәні зор бір алуан айтыстарды сол кездегі ел өмірінің көркем шежіресі деугеде болады.

Мақалада айтыс сөзінің шығу тарихы, басқа халықтардағы айтыс өнерімен салыстырылып, ортақ қасиеттері анықталып, қазақ әдебиетіндегі осы өнердің қазіргі хал-жағдайы, болашағы туралы тұжырымдар жасалып, түйіндер ұсынылды.

Кілт сөздер. *Қазақ, түрік, халық, айтыс, жанр, тақырып, көркемдік, халық ауыз әдебиеті, ортақ мұра.*

Abstract

Turkish and Kazakh peoples, who are related, have preserved the tradition of "aytis/arguing and saying" and they have continued it until today. However, there are important differences between the two peoples in the practice of this tradition. Thus, the analysis of the similarities and differences of the assets, which are the common cultural values of Kazakh and Turkish countries, to follow the historical development process until today, to draw scientific conclusions and to research is a current issue in the history of literature.

In ancient times, when there was no writing yet, one of the main branches of Kazakh folklore was the art of "aytis". Aytis is a large branch of Kazakh oral literature/folklore with a wide social aspect. It can be defined by art, creativity and sharp conversation. It is possible to say that various "aytis" with strong social meaning are an artistic history of the country's life at that time. The article presents the history of the origin of the word "aytis", compares it with the art of "aytis" in other nations, defines common features and draws conclusions about the current situation and future of this art in Kazakh literature.

Keywords: *Kazakh, Turkish, folk, aytis, genre, subject, theme, art, oral literature of the people, common heritage.*

Кіріспе. Айтыс жанрының есте жоқ ескі заманнан бері талай бел-белестен асып, өміршең екпінмен XXI ғасырға жетуінің сырын ғылым биігінен айқындай түсу әрі түбі бір түркі халықтарындағы айтыс жанрын зерттеп, зерделеу бүгінгі таңда өзекті.

Айтыс жанрының шығу тегіне барлау жасасақ, жыр сайысының бұған ұқсас түрлері әлемнің басқадай халықтарында болғандығы мәлім. Ғылымда белгілі болғандай Батыс Еуропаның Орта ғасырындағы келттерде – фильдердің, терістік Франциядa – труверлердің, Орталық Еуропадағы – мейстензингерлердің, Скандинавия еліндегі – скальділердің, орыс еліндегі – скоморохтардың, ертедегі Иран, Үнді елдеріндегі «Мүшайра» мен Аравиядағы «Мұғаллақатқа» қатысқан ақындардың бәрінің де суырыпсалма айтысқа төселгендігі

[1] Doç. Dr. Қазақстан Республикасы, Семей қаласы Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университеті «Рухани жаңғыру» орталығының доценті tulebaeva82@mail.ru

деректер арқылы дәлелденген (Әуезов 1948: 231). Қазақ халық ауыз әдебиетін зерттеуші ғалым Е.Тұрсынов «Айтыс қазақта ғана емес, сонымен қатар біршама өзге халықтардың рухани тіршілігінің тарихынан орын тауып отыр. Алайда оны нағыз өнер биігіне көтере алған және қазіргі күнге шейін сақтап келе жатқан тек қазақ халқы мен қырғыз, таилер ғана» деп қорытынды жасаған (Тұрсынов 1976: 112).

Бүгінгі таңда түркі халықтарының арасында атаулары басқа, өмір сүру ерекшеліктері мен деңгейі өзге болса да, айтыстың әлі де өз құнын жоғалтпағанын көруге болады. Қазақ және қарақалпақ халықтарында аталмыш жанр «айтыс» деп аталса, қырғыздарда «айтыш», түріктерде «атышма» немесе «дейішме», әзербайжандарда «дейішме», «мейхана» деп аталады. Ал, басқа түркі тектестерде ескі замандарда айтыс болған, бірақ қазір ұмытылып барады. Солардың ішінде айтысқа ұқсас құмықтарда «такмак», өзбектерде «яр-яр» немесе «аския», қырым-ноғай түріктерінде «дейішмеже», қарашай-балкар түріктерінде «айтыш», қырым түріктерінде «чын» немесе «манэ» деп аталатын түрлер бар. Бұл жанр көптеген түркі халықтарында әдет-салт айтысы деңгейінде қалса, қазақ, қырғыз, әзербайжан, түрікте ақындар айтысы дәрежесінде бүгінгі күнге дейін сақталған.

Қазақтарда «айтыс» - қазақтың байырғы төл сөзі, ежелден айтысу, сөз жарысы, өнер бәсекесі ұғымында қолданып келген. Екі адамның бетпе – бет келіп өнер жарыстырып бәсекеге түсуі сөз арқылы да, белгілі бір аспапта кезектесіп күй тартысу менде, қолма-қол шығарып айтылатын өлең түрінде болған. Мұның бәрі «қиыннан қиыстыратын» шынайы шеберлікті, алғырлық пен тапқырлықты керек етеді. Ерте заманнан ақ «өнер алды қызыл тіл» деп сөз қадірін қадір тұтып қазақ халқы жалпы әдеби мұраға, оның ішінде айшықты сөз өрнегі ақындар айтысына ерекше мән беріп, соны өзінін рухани өмірінін жарқын көрінісі ретінде ұрпақтан – ұрпаққа жалғастырып отырған. Ақындар айтысының бәрі дерлік жұрт бас қосқан ойын – сауық, үлкен жиын, ас – тойларда өтетін болған. Шаршы топта бәсеке сайысына түскен екі ақынның сөзін сарапқа салып, әділ төрелік айтушы да көпшілік қауым немесе халық және сөз қадірін білетін билер мен абыройлы ақсақалдар. Сол себепті екі жақ тапқырлық пен тауып айтқан уәжді де аталы сөзін мойындамауға немесе билікті көрер көзге бұрып айтуға ешбір қақы жоқ. Екі жақта «сөз тапқанға қолқа жоқ» деген ұлағатты қағиданы ұстанады.

Қазақ және түрік әдебиетіндегі айтыс өнерінің ерекшеліктері

Айтыс — қазақ әдебиетінінің тарихында ежелден қалыптасқан халық поэзиясының биік шыңы поэзиялық жанр, топ алдында қолма-қол суырып салып айтылатын сөз сайысы, жыр жарысы.

Айтыс түркі елдерінде көне дәуірден белгілі. Мысалы: Махмұд Қашқаридің «Диуани-лұғат-ат түрк» атты еңбегіндегі *«Жаз бен Қыстың айтысы» бар.* Айтыста қыстың жазға

ауысуы көркем суреттелген. Алдымен қара суық жел тұруын әлі доғармаған, қар жауатын ерте көктемді суреттейді, көрініс «қара бұлтпен» байланыстырылды:

KIŞ

Kış ile yaz döğüştü,
Düşman gözle bakıştı,
Tutuşmak için yaklaştı,
Yenmek için uğraşır.
Yaz ile kış çekişti,
Hüner yayını kuruştu,
Asker tutup güreşti.
Karşılıklı okıaşır.
Kış yaza karşı söyler:
Er, at benimle sertleşir,
Hastalıklar iyileşir,
Et ve beden pekleşir.
Sende çıkar çiyanlar,
Sivri sinek, yılanlar,
Binlerce, on binlerce
Kuyruk dikip koşuşur.
Yağmur kar kışın yağar,
Yiyecek ekin onunla biter,
Kötü düşman durgun durur,
Sen gelince depreşir (http://www. Dıvan-ı Lugatı t Turk ten Dorlukler.com).

Сосын жер-дүние қалың қардың құрсауынан босап, мұз еріп, таулардан аққан су сай-салаға толады, сұр бұлттар көтеріліп, дүниенің демі жылып сала береді, тау шыңдары жалаңаштанып, ай туып, ақша бұлттар көрінеді:

YAZ

Soğuk gelip kapladı,
Kutlu yazı kıskandı,
Kar dünyayı kapattı,
Vücut üşüyüp titreşir.
Çayır kuşu senden kaçar,
Kırlangıçlar bende durur,
Bülbül tatlı tatlı öter,
Erkek dişi çiftleşir.
Balçık çamur karışır,

Yoksul düşkün büzüşür,

Parmakları titreşir,

Kıvılcımla güreşir (http://www. Dıvan-ı Lugatı t Turk ten Dorlukler.com).

М. Қашқари «Қыс пен жаздың айтысын» жаппай молшылықты көрсетумен аяқтайды.

Сонымен қатар, Қожа Ахмет Иасауидің «Диуани хикметіндегі» 143 хикметі «Жұмақ пен Дозақтың айтысы» бар. Яғни, айтыс жанры ғасырлар қойнауына жол тартатынын аңғартады.

Cennet cehennem çekişir, çekişmekte beyan var;

Cehennem der: "Ben üstün, bende Firavn, Hâmân var"

Cennet der: "Ne dersin, sözü bilmez söylersin;

Sende Firavn olsa, bende Yûsuf Kenân var."

Cehennem der: "Ben üstün, cimri kullar bende var

Cimrilerin boynunda ateşli zincir-kelepçe var."

Cennet der: "Ben üstün, peygamberler bende var;

Peygamberler önünde Kevser, hûri-gılman var."

Cehennem der: " Ben üstün, tersa, cuhûd bende var

Cühud tersa önünde türlü azap-inleme var."

Cennet der: "Ben üstün, mü'min kullar bende var;

Müminlerin önünde türlü nimet-elvan var."

Cehennem der: " Ben üstün, zâlim kullar bende var

Zâlimlere vermeğe zehir, zakkum çokça var."

Cennet der: "Ben üstün, âlim kullar bende var

Alimlerin gönlünde âyet, hadis, Kur'an var."

Cehennem der "Ben üstün, münafıklar bende var

Münafıklar boynunda ateşten tasma-kelepçe var. "

Cennet der: "Ben üstün, zâkir kullar bende var

Zâkirlerin gönlünde Sübhan'ın zikri ve fikri var."

Cehennem der "Ben üstün, namazsızlar bende var
Namazsızlar boynunda yılan ile çıyan var."

Cennet derki: "Ben üstün, cemal görmek bende var
Cemalini göstermeğe Rahim adlı Rahman var.

Cehennem orada tek durdu, cennet özürünü söyledi,
Kul Hoca Ahmed ne bildi, bildirici Yezdan var (http://divanihikmet.net/hikmet143.html).

Белгілі түрік ғалымы Т.Гүнай: «Түрік халқының әдебиетінде айтыс «atışma» деп аталады. Айтыстың алғашқы үлгілері халық әдебиетінің байырғы түрлерінің нәтижесінде қалыптасқаны көрінеді. Қаратеңіз аумағында атма деп аталатын дәстүрлі халық әндері кең таралған», – деп жазады (Yardımcı 73).

Атмада екі адам жеті-сегіз буынды тармақтарға негізделген өлеңді қарама-қарсы тұрып орындайды. Қыздар мен еркектер екі жікке бөлініп, қарсылықты халық әндерін той-мерекеде жиі орындайды. Бұндай өнер ел арасында «қаршыбері» (karşıberi) деп те аталған. Әрине, бұл үлгілер топпен айтылатын әдет-салт айтысы.

Түрікте ақындар айтысының алғашқы хатқа түскен үлгісі ретінде 1850 жылы Юсуфели Мухубби мен Идракидің Отудағы кездесуін айтуға болады (Таштемиров 1973: 169). Қазақтарда жазбаша жарияланған белгілі алғашқы айтыс әйгілі «Біржан сал мен Сара қыздың айтысқаны» тұңғыш рет 1898 жылы Қазанда тасқа басылып жарық көреді. Ал, айтыс 1871 жылы өткен болса керек. Белгілі болғандай, түрік пен қазақ халқының айтысы арғы замандарда басталғанымен хатқа түскен мерзімі шамамен қатарлас болып отыр. Түрік атышмасынан мысал келтірсек:

Fidani
Şaşkın duşunceli gezer bu aşık
Delilerle sıkı arası vardır
Bazı yiğit olur bazı dolaşık
Bunun eğlencede firesi vardır
Feymani
Sen bizi mestane diye kınama
Gulup oynamanın sırası vardır
Aşk beni aleme etti sinema
Elimin yuzumun karası vardır
Gollerde sulanır dağda yayılır
Zayıflamış kemikleri sayılır

Sıkışınca hemen duşer bayılır

Şu bizim aşığın sarası vardır

Fidani

Bu gidişle bunun halleri harap

Sonunda orulur başına corap

Sağ elinde rakı solunda şarap

Bir de ceplerinde birası vardır[2].

Қазақ айтыс өнері — синкреттік жанр (бірнеше өнердің тоғысып келуі), ол тұрмыс-салт жырларынан бастау алып, келе-келе ақындар айтысына ұласқан. Айтыста осыған орай лирикалық, эпикалық, драмалық сипаттар мол ұшырасады. Сол арқылы бұл жанр ауыз әдебиетінің өзге түрлерімен қанаттаса дамып, бір-біріне елеулі әсер-ықпал жасап отырған. Батыр және лиро-эпос жырларына да әсерін тигізіп, өзі де арнасы кең мол салаға айналған. Осы ретте фольклорлық жанрдың табиғатын зерттеуші ғалым С. Қасқабасовтың сөзімен айтсақ: «Сонымен, біздің ойымызша, фольклордағы жанр ұғымы әдебиеттегіден сәл өзгешелеу. …Демек, егер біз әдебиеттің эпос, драма, лирика тектері бар десек, онда фольклор орындалу мәнері мен ел арасында өмір сүру жағдайына байланысты өзінше текке және жанрға сараланулы керек. Осы тұрғыдан келгенде, фольклорды қара сөз (проза), өлең (стих) және сөйлесу (диалог) деп үш үлкен текке бөлуге болады. Қазақ фольклорында бұл үшеуінің алғашқы екеуі бар. Ол екеуін тек деп қарайтын болсақ, оларды жанрларға бөлуге болады. Прозалық фольклордың жанрларына миф, аңгіме, хикая, ертегі, шешендік сөздер жатса, өлең үлгісіндегі фольклордың жанрлары болып жыр, тақпақ, қара өлең, айтыс, мақал-мәтелдер саналады» (Қасқабасов 2002: 14) – деп айтыс жанрын фольклорлық шығарма ретінде таниды.

Айтыс - әдебиет жанры болғанымен ертеден қалыптасқан халықтық дәстүрдің үлкен түрі. *Ойын, той, ас, қыз ұзату, келін түсіру* сияқты қазақ тойлары жүйрік ат, білекті палуандармен бірге айтыс ақындары да қатысып, олар айтыс арқылы той қызығы мен мәртебесін көтере түскен. Әрине мұндай жерде айтыстардың өз мақсаты, талабы, шарты бар. Көшпелі елдің қызық-қуанышын бөлісіп келген айтыс халқымыздың сан алуан ойын-той, әр түрлі дәстүрлі думандарда қуана қызықтайтын театры іспеттес болған. Жұрт көпшілік алдында сөз сайысына түскен екі ақынның жеңіске жету жолындағы тапқырлықтары мен алғырлықтарына куә болып, солардың біреуінің намысын жыртып, тілеуін тілейтін жанкүйеріне айналады. Бұған айтыстың сауықшылдық, эстетикалық ләззат беретін сипаттары да айтарлықтай қызмет атқарады. "*Аттың жалы, түйенің қомында*" дегендей көп дайындықты керек етпейтін айтыс кез келген жерде өте береді де, мұның тыңдаушысы да,

[2] Atışma yapan aşıklar: Fidani (Osman Ozfidan, 1934, İmamoğlu /Adana) -Feymani (Osman Taşkaya, 1942, Azaplı koyu-Kadirli / Osmaniye).

бағасын беріп төрелік айтушысы да халық болады. Айтыстың дәстүрлі өнерге айналуына көшпелі өмір салты тікелей әсер еткені байқалады. Көшпелі елде шілдехана, ойын-тойға ерекше мән беріліп, қонақ кәдеден бастап, кішігірім ауыл айтыстары да өтіп отырған. Бұлар ертеңгі көрнекті айтысқа бастайтын дайындық тәрізді бүкілхалықтық сипат алған. Арқалы айтыс ақындары бірін-бірі іздеп келіп айтысатын дәстүрге жалғасты. Бір де бір үлкен жиын, ас-той ақындар айтысынсыз өтпейтін болды. Бұл дәстүр айтыстың сан алуан мазмұнды, мол ауқымды жанрға ұласуына қолайлы жағдай жасады.

Қазақ әдебиетіндегі айтыс өнері фольклористикада, әдебиеттану ғылымында Шоқан Уәлиханов дәуірінен бері зерттеліп келеді. Ұзақ уақыттар бойы әдебиетіміздің көп асыл мұрасы сияқты айтыс ауыз әдебиетінің еншісі есебінде зерттелді. Бірте-бірте зерттеу проблемалары күрделеніп, ауқым аймағы кеңи түсті. Айтыстың дәстүрлі сипатына қарай, мазмұн, мәніне, орындалу орны, мақсатына қарай түрге бөлінуінде айтыс өнерін зерттеуші ғалымдардың бәрінің көзқарасы бірдей емес. Мұхтар Әуезов «Әдебиет тарихында» қазақ әдебиеті үлгілерін қарастырудың негізін салды. Әдебиеті ауызша әдебиет, жазба әдебиет деген үлкен екі салаға бөліп, ауызша әдебиеттің жазбаша әдебиеттен айырмашылығын атап көрсетіп берді. Айтыс өнері ауыз әдебиетінің бір саласы деп қарастырды.

Айтыс түрлерін түрін мазмұнына қарай бірнеше салаға бөліп қарастыруға болады. Олар: «жар-жар», «бәдік айтысы», «қыз бен жігіт айтысы», «дін айтысы», «жұмбақ айтысы» деген бастапқы тақырыптарға бөлінеді. Мұндағы «жар-жар»мен «бәдік айтысы» айтыс өлеңдерінің ішіндегі ең көне, ескі үлгілері қатарында болып саналады. Қалған «қыз бен жігіт айтысы», «дін айтысы», «жұмбақ айтысы» болып саналатын айтыс түрлері халықтың жиналған жерінде жұртты көңілдендіру, сергіту, ән мен жыр қызығына толтыру мақсатында көбірек қолданылған айтыс түрлері болса керек.

«Қыз бен жігіт айтысы» ақын жігіт пен ақын қыздың арасындағы сөз жарысы болып, оны шығарушы да, айтушы да сол қыздар мен жігіттер болғандықтан, халық оны осылай атап кеткен. Бұл айтыс әдеттегідей амандасудан басталып, әдемі қалжың, жарасымды әзіл-оспақ, елді күлдіруге тұрарлықтай күлдіргі жайттарға ұласып отырған. Айтыс барысында қыз бен жігіттің бір-біріне айтылған міні неғұрлым көңілді, құлаққа қонымды болғандықтан, қарсыласының намысына тиіп, ашу-ызасын шақырмаған. Қарсыласын жеңу үшін оның мінін көбірек тауып, сынауға тырысқанмен, ол мін мұқату, әшкере ету, бетін қайырып тастау мақсатымен айтылмаған. Ол керемет әзіл өрнегімен көмкерілген «мін айту» болған. Мысалы, қыз қарсыласының өсіп кеткен сақалына мін тағу арқылы оны ұялтуды емес, дәйім жұртты қыран күлкіге кенеп, жігіттің осы әзілге жөнді жауап қайтара алмай, тосылып қалар-ау деген мақсатпен:

Қызға барған ел білсін атағыңды,

Түзетіп ки мұнан соң шапаныңды.

Қыздан көңілі қалмаған қу көкірек,

Қырғызсаңшы бір қап жүн сақалыңды...

Сақалыңды айнаға көрші қарап,

Ту құйрықтан маңызды төрт-бес қадақ.

Ауылыңдағы бақалға күзеп сатсаң,

Алты сабын береді, жеті тарақ, (Ғабдуллин 1974: 140). -

деп келтірсе, жігіт оған лайықты жауап ретінде халықтың «Сөздің көркі – мақал, адамның көркі - сақал» деген мақалын қолданады және өз тарапынан қыз бойындағы титтей де мінін іздеп табуға тырысады. Айтыс - кейде осындай сөз сайысына түскен қыз бен жігіттің бір-біріне деген ықыластары болса, сол лебіздерін, іштегі көңіл сырларын айтып қалуға да үлкен мүмкіндік берген (түсінбегендері әзіл түрінде қарап, түсіне білгендері астарлап болса да жауап қайыра білген). Ерте заман айтысына үңіле қарасақ, ондағы ақындар тек өз ойларынан шығарған шумақтарды ғана емес, сол тұстағы халық өлеңдерін де пайдаланып, әнге қосып отырған. Кейде ол қайырма түрінде келсе, кейде тіпті екі ақын да (қыз бен жігіт) өлең шумақтарының алдынғы екі жолын қайталап, ал өздерінің негізгі ойларын кейінгі екі шумаққа сидырып отырған. Олар көбінесе жатталуға жеңіл, тілге орамды, құрылысы он бір буынды өлең түрінде кездеседі. Жинақтай айтсақ, «қыз бен жігіт айтысы» халықтың ойын-сауық, салтанатына байланысты туындап, қазақ ауыз әдебиетіндегі «айтыс» жанрының бастапқы үлгілерінің бірін құрап, кейінгі үлкен «айтыстың» негізін салуға себепші болған қомақты жанрдың бірі.

Қазақ даласына ислам діні таралғаннан бастап, (тарихтағы келтірілген деректер бойынша XVII ғ. бері) қожа – молдалар, басқа да дін иелері ислам дінін уағыздап, үгіт-насихат жасау үшін поэзияның қосар үлесі мол екендігін біліп, оны тікелей пайдалануға кіріскен. Осы мақсатпен әсіресе айтысты көбірек пайдаланған. Міне осылай «дін айтысы» пайда болған. Әрине ол қайсы бір ақынға келіп «дін» туралы айтысасыңдар деп қолқа салу емес, ол үшін алдын-ала өздері жалдамалы ақындарға уағыз айтып, көпшілікке ақын тілі арқылы діни үгіт – насихат жүргізіп отырған. Олар жұрттың жиналған жеріне үгіт-насихатты тереңірек жүргізу үшін екі ақынға да алдын-ала дін жайында не айтуды, кімдер туралы және қалай айтудың үлгілерін тапсырып қойған. Міне, осындай «саясаттың» негізінде діни тақырыптық айтыс түрі туған. Айтыстың бұл түрі екі ақынның сөз жарысынан гөрі бір-біріне берген сұрау-жауабына көбірек келеді. Айтыстың аты айтып тұрғандай, оның негізгі тақырыбы - дін жайындағы әңгімелер, үгіттер болады. Жиналған барша халықты дін жолына түсіру, діни ұғымдарға иландыру, діни наным –сенімдерді ұстануға жетелеу, үйрету сияқты мақсаттарды көздеген. Бәріне тек бір ғана жаратушы ие «Алла тағаланың» күшіне сену, намаз

оқу, ораза ұстау, құран жолымен жүру, пітір-садақа беріп тұру керектігі және тек осыны ұстанған адамдар ғана «жұмақ төрінен» орын алатынын, ал бұған қарсылық білдіріп, сенімсіздік артқан «дінбезерлерді» «тозақ» оты күтіп тұратындығын сөз ететін болған.

Діни белгілері басым айтыс үлгілерінің мазмұны төмендегідей қалыңдыққа құтты болсын айтумен басталатын болып келеді:

Жігіт:

Бисмилла деп бастайық аужар басын,

Ұзақ қой деп жүруші ем өмір басын.

Біразырақ көңілді көтерейік,

Кетер болсаң шынымен, қарындасым.

Қарындасым, жылама, бұл мирасқа,

Пайғамбар да ұзатқан Фатимасын (Ғабдуллин 1974: 141).

Байқап отырғанымыздай, айтысушы жігіт діни сауаты бар білімді, иманды жан болуы керек. Ауылдың қу тілді әзілқой бозбалалары «Әкең барып шешеңді әкелмесе, мұндай азап басыңа түсер ме еді?» – деп, қағыта сөйлесе, діни сауаты бар жігіттер қызды құр сөзбен жұбатпай, пайғамбарды мысалға алып, Алланың парызы мен пайғамбар сүннетіне мойынсұнуды, солардан үлгі алуды насихаттайды. Әке әмірі қатты болғанмен, ол да қызын жатқа қимайды. Қыз мұраты – кету болған соң, Расул да ең сүйікті Фатимасын ұзатты дегенді айтады. «Пайғамбар да күйеу баласын сыйлаған» деген мәтелдің бір мәні, бір ұшығы осында жатқанын ишаралайды.

Қарапайым халыққа жай сөзбен үгіт жүргізгеннен гөрі, олардың сүйікті поэзиясын қолдану қожа-молдалар үшін дін насихатының құралы ретіндегі бірден-бір таптырмас жол екендігі байқалады. Қазақтың айтыс өлеңдеріне дін айтысы елеулі үлес қосып, оның қалыптасуы мен дамуына ықпалын тигізе қоймаған. Бұл тек айтыс жанрының алғашқы үлгілерінің қатарындағы бірі болып табылады. Өлеңдік құрылысына келер болсақ, дін айтысы айтыстардың үздік шыққан тобына жатпайтын, тіпті айтыскерлердің аса қызығушылығын тудырып, жандандырар тақырып болып табылмайтын, тек дін тақырыбының аясында ғана сөз қозғалатын бірыңғай, қара дүрсінді өлең түрінде кездеседі.

Халқымыздың тұрмыс-салты мен әдет-ғұрпына сай туындаған айтыс өлеңдерінің тағы бір түрі – жұмбақ айтысы. Ақынның тапқырлығы мен білгірлігіне тікелей байланысты айтыстың бұл түрі айтыс өлеңдерінің ішіндегі ең күрделі, қиындау түрі десе болады. Осы себепке байланысты ақынның тек суырып салма болуы ғана емес, оның үстіне ол өте тапқыр, көп нәрселерден хабардар, білімді, тез ойлап, табан асты жауап беруге дайын болуы шарт.

«Жұмбақ айтысының» қатысушылары жұмбақ қылып жасыратын нәрселерін адамзатқа таныс, деректі заттардан алып, сондай-ақ екі затты бір-бірімен салыстыра білу

арқылы жұмбақ шығарған. Дәлірек айтқанда, жұмбақ қылып жасыру аясына кіретін тақырыптар көлемі – жаратылыс дүниесі, аспан әлемі, жан-жануарлар, хайуанаттар, адам және адамның еңбегі мен кәсіп құралы, өнер, табиғат, ілім-білім болған. Жоғарыда айтып өткен айтыстың қиындығының салдарынан ба, айтыстың басқа түрінен гөрі «жұмбақ айтысына» қатысушы ақындар аз болса керек. Мұның өзі «жұмбақ айтысындағы» айтыскердің аса тапқыр, білімді болуын талап ететіндігінің тағы бір айғағы. Қалай болғанда да қазақ халқы мұндай айтыскерлерден де кенде емес. Олардың қатарында Нұржан, Рысжан, Әсет, Шөкей, Сапарғали, Күңбала т.б. сынды айтыскерлеріміздің аттарын атауға болады. Бұлар айтыстың талабына сай – білгір ұшқыр ойлы, суырып салма, тапқыр айтыскерлер. Мысалы:

Сапарғали: Мен көрдім неше жүйрік даналарды,
Байқауға ойладың ба шамаларды.
Жұмбағыма қайтарса дұрыс жауап,
Біз де сынап қарайық балаларды.
Нұржаным, білдірейін сізге тағы,
Құс көрдім өзі жансыз, бір аяғы.
Теңізде салған жолы сайрап жатыр.
Байыппен ойлап тапшы мұны дағы.
Нұржан: Сапеке, айтқаныңды қазір табам,
Жансыз құс бір аяқты, мұның – қалам.
Теңіз, мысал, қағаз ғой, жолың – жазу,
Жұмбағың осыменен болсын тамам.
Сапарғали: Мен көрдім бір теңізде темір қайық,
Әр пенде пайдаланар көріп лайық.
Үстінде түндігі жоқ үйді тігіп,
Кетеді ризықтанып барша халық.
Нұржан: Дастарқан – теңіз, мысал, қайық – поднос,
Бұл күнде әмбе халық қойған ықылас.
Шыныаяқ – түндігі жоқ үй дегенің,
Әр пенде ризықтанып ішпей ме ас (Айтыс 1941: 201).

«Жұмбақ айтысы» өз дәуіріндегі айтыстардың ішінде мәні зор, салмақты айтыс болған.Оның басқа айтыстан ерекшелігі, ол өз айтыскерін көп білуге, ізденуге, жан-жақтылыққа талпындырған. Ал бұл жастардың (тек айтыскерлер емес) білімге деген құштарлығын оятуға, білімді болуға жетелеген.

Әдет-салт айтысы болып табылатын бәдік, жар-жар, өлі мен тірінің айтысы түрікте жоқ, себебі ислам діні оны ығыстырған болу керек

Ежелгі замандағы айтыс топтық түрде (хормен) айтылып, салтпен әрдайым тұтастықта болған. Кейіннен айтыс кәсіби дамып, жеке жанр ретінде нағыз қалыптаса бастағанда топтық түр біртіндеп жеке ақын тұлғасына орын берген. Бұл құбылыс қазақта, түрікте де қатар байқалады. Сондай жекелік түрдің басында қыз бен жігіттің қайымдасуы тұр. Бұл үйреншікті сөздерге құралып айтылатын, көбінде авторы жоқ, нағыз фольклорлық айтыстың түрі екендігі ғылымда анықталған.

Түрікте ел арасында өзара мани түрінде айтысу кездеседі. Мани айтысының ең маңызды қызметі жас қыз бен жігіттің бір-біріне сезім мен ойларын білдіруі.Екі адам екі жақ боп айтатын манилерге «дейиш» аты берілген. Манидің осы түрін «екіжақты мани» дейді. Бұл сұрақ-жауап түрінде өтеді. Манилерді әдетте жас қыздар өзара, немесе бозбала мен бойжеткен, ана мен ұл, әке мен бала екі дай боп айтады.

Түрік әдебиетінде айтыстың «атышма» деп аталатын түрі ежелгі заманнан бері халық арасына кең тараған. Әрине, бұл атаудың өзі қазақтағы «ақындар айтысын» еске түсіреді. Бірақ ақындардың суырыпсалма айтыстарымен бірге елге тараған «мани атышма», «түркү атма» сияқты түрлерде қауымның екі топқа бөлініп өлең айту дәстүрі де бар. Осы екі түрде айтыскерлер ғана емес, тойға келген қарапайым қауым өлең айтады. Басқаша айтқанда, мұнда жеңу-жеңілу мақсат емес, екі тарап көңіл көтереді.

Түрікте қазақтардағыдай мысал айтыс түрі жоқ, әйткенмен классикалық диван әдебиетінде ақын «дедім-деді» түрінде өзімен немесе табиғаттағы заттармен диалог жасап, өлең шығаратыны мысал түріне ұқсас деуге болады.

Айтыс өлеңдерін, әдебиеттік жағынан қарастырғанда, мазмұны мен тақырыбына қарай екі түрге бөліп қарастырамыз. Оның біріншісі – қазақ халқының тұрмыс-тіршілігіне, салт-санасына, әдет-ғұрпына қарай бөлінеді. Ал, екіншісі – ақындардың шын мәніндегі өзара айтысы. Қазақ айтысының күрделі де қомақты бөлігін ақындар айтысы құрайды. Бірінші айтыс түрлерін – айтыс өлеңдерінің дүниеге қалай келіп, өзінің алғашқы қалыптасу барысында нендей тақырыпқа тоқталып, нені сөз еткендігі жайында аңғартып, мағлұмат беретін басты ерекшелігі деп қарастыру керек. Айтыстың дәп осы түрін - ақындар айтысының өніп, өрбіп шығуына себеп болған, үлкен жанр ретінде танылудың негізін қалаушысы, бастамасы болғанын көреміз.

Айтыстың табиғи дамуына және тақырыбына, көркемдік ерекшеліктеріне қарай төмендегідей түрлерге жіктелетінін зерттеушілер дәйекті саралаған:

1. Әдет-салт айтысы: а)Бәдік, ә) Өлі мен тірінің айтысы, б) Жар-жар, в) Қыз бен жігіт қайымдасулары, г) Қағысулар үлгісіндегі айтыстар.

2. Ақындар айтысы: а) Ру айтысы, ә) Жұмбақ айтыс, б) Діни айтыс, в) Жазба айтыс, г) Қазіргі күнгі айтыстар (Телевизиялық айтыс).

Қазақ әдебиетіндегі айтыс өнерінің ең көлемдісі, тақырыбы және мазмұны жағынан күрделісі, көркемдік деңгейі жағынан жоғарысы – ақындар айтысы. Осы ақындар айтысына тоқталайық.

«Ел ісінің басы-қасында ақын сөзінің өктем түрде бірге жүруі сонау Асан Қайғыдан басталып, күні бүгінгі Жамбыл, Нүрпейіс, Доскей, Шашубайларға дейін келе жатыр. Бұл біздің ұлттық дәстүріміздің бір түрі» – дей келіп, Ғ. Мүсірепов ел ішіндегі ақындардың орны мен олардың ұрпақ тәрбиесіндегі, асыл қазынаны кейінгі буынға жеткізудегі ролі мен еңбегіне: «Алыста қалған арғы замандарда туған салт-жырлары мен батырлық және ғашықтық жайындағы мол қорды сақтап қалып, бізге жеткізген – ел ақындары» (Мүсірепов 1988: 177), – деп зор баға береді.

Мысалы, «Мұхамеджан мен Мәлстің» айтысынан үзінді келтірейік:

Мұхамеджан: Тарихта қай тұнбадан былғанбадық,
Мысалды отырғам жоқ тыңнан алып,
Орысша оқымаса өспейді деп,
Баланың тәрбиесін бұрмаладық, -
Десе, енді бірде:
Уа, Мәлс, тектілікке сай болалық,
Бұл айтыс – шайқасатын майдан анық.
Арғы атаң найза ұстаған батыр еді,
Атқан оғы тиетін айға барып.
Іркес-тіркес іріден сөйлесеңші,
Әңгіме айтқан жан болмай шайға барып,
Қайран біздің қазақтың ұрпағы да,
Майшабақтай барады-ау майдаланып...,-дейді.

Осы өлең жолдарының өзінде-ақ, Мұхамеджан ақын егемендіктің құдіретін ту етіп желбіреті отырып, қарсыласын ғана емес, бүкіл қазақ жастарын мәртікке, ірілікке шақыратын ой тастайды...

Қазақ қоғамында ақынның ақын болып танылуы да тек айтыс арқылы жүзеге асқан. Көбіне-көп айтыста жеңілген ақын өткен айтысты ел арасына таратуға міндетті саналған. Сөйтіп, бір-біріне логикалық ой-жүйемен терең жымдасқан екі ақынның өлеңдері біртұтас дүниеге, қисса, дастан секілді желілі шығармаға айналған. Айтыс ақындарының ұғымында өлең белгілі бір кісіге қонатын өнер саналған. Кемпірбай, Базар, Бұдабай, Бақтыбай, Сүйінбай, Жамбыл тәрізді ақындар өлеңнің «киесі бар, иесі бар» деп

білген. Мысалы, Бұдабай, Бақтыбай, Жанақ ақындар түсінде бір ақсақалды әулиенің «өлең аласың ба, көген аласың ба?» деген таңдатуынан соң, өздерінің өлеңді қалағандарын айтады.

«Әр жанрдың ерекшелігі неден көрінеді? Ол үшін бірнеше факторды анықтап алу шарт: біріншіден, жанр қай заманды, дәуір мен қоғамды көрсетеді; екіншіден, қандай әдіспен, тәсілдермен, құралдармен бейнелейді; үшіншіден, бейнелеп отырған нәрсесіне қалай қарайды, оны қалай бағалайды; төртіншіден, осы өзінің бағасын, қатысын қалай, қандай түрде шығарады, көрсетеді; бесіншіден, ол жанр қандай мақсатта қызмет етеді, яғни жырдың функциясы қандай?» (Қасқабасов 2002: 17-18) – деген пікірдің айтыс жанрына қатыстысы да бар. Айтыстың жанрлық ерекшелігі – біріншіден, суырыпсалмалық; екіншіден, синкреттілік; үшіншіден, уәж бен дәлелге құрылған тартыс; төртіншіден, айқын эстетикалық қызметінен көрінеді.

Суырыпсалма айтыс өнері – екі ақынның қатысуымен тапқырлық пен ағымдаған селдей сөзді тоқтататын уәжге құрылған өлең сайысы.

Қазақ айтысымен салыстырғанда түрік айтысының басты ерекшелігі, онда ұйқасқа аса мән беріледі. Өйткені түрік айтысы құрылымдық тұрғыдан арнайы ережеге, қатаң қағидаға құрылған белгілі бір алдын ала сызылған шеңбердегі айтыс деуге болады. Түрік айтысында бастаушы ақын белгілі бір ұйқасты ұсынады да, қостаушы ақын сол ұйқасқа сай өлең құрауы керек. Осы ереже сырттай қарағанда түрік айтысын ұйқас қуу, ұйқас жарыстыру сайысы секілді көрсетеді. Сонымен бірге түрік айтысында әріптес екі ақын бір-біріне төрт жол ғана өлең айтып айтысады. Демек, айтыста көлемге де өлшем беріледі, әріптестердің сұрақ-жауабы бір-бір шумаққа қана сыйып өлең құралуы тиіс. Бұл бұлжымайтын ереже және түрік ақындары бұл қысқалыққа төселіп, машықтанған деуге болады.

Екі әріптес бір-бірін сөзден тосу үшін ұсынылатын күрделі де қитұрқы ұйқастар қиындық дәрежесіне қарай төмендегідей түрлерге бөлінеді: 1)Тура немесе мол ұйқас. 2)Тар немесе сирек ұйқас. 3)Айналмалы ұйқас. 4)Қисынсыз аяқталған ұйқастар. 5)Қайталама ұйқас.

Ерекше ереже, арнайы шартқа құрылғандықтан түрік айтысы кезеңдерге бөлінеді. Түркиядағы ақындар айтысын 3 бөлімге бөле аламыз. Осы кезеңдердің кейбірі қазақ айтысында ұшырасып отырады. Әйткенмен түрік айтысының кезеңдері қатаң қағидалы деуге болады.

Түрікте екі ақынның бірінші кезеңдегі кездесулеріндегі негізгі мақсат өзара танысу және әңгімелесу. Бұл топты «Назире» деп атайды. Түрік айтысында екінші кезең «Атышма» деп аталады. Екінші бөлімде әріптестер қарсыласын нысанаға алып, оның ақындық қабілетін төмендетіп көрсетуге тырысады. Бұл бөлімде ақындар қарсыласын кемсіту және өзін одан артық санау әдеті бар. Әрине, бұл кезеңге тән сипаттар қазақта да кездеседі.

Түріктегі айтыстың үшінші кезеңінде шайырлар бір-бірінің сұрақтарына дұрыс жауап бере білуі көзделеді. Ақын қарсыласын жеңу үшін жауабын ешкім білмейтін күрделі сұрақтар қояды. Дұрыс жауап алмаған жағдайда қарсыласын жеңген болып саналады. Бөлімді «қарсыласу» деп атаған.

Композициялық тұрғыдан түрік айтысы төмендегідей: 1) Қарсы алу-сәлемдесу. Мәселен, бұл бөлімді қазақ айтыскерлері кейде бастама деп те атаған. 2) Еске түсіру. Ақындар рух көтеріп, шабыт шақыру мақсатында бұрынғы өткен жүйрік ақындар мен белгілі тұлғаларды еске түсіріп, қанаттанады. Мысалы, қазақ ақыны Жамбыл Сүйінбайдың, О.Досбосынов Құланаян Құлмамбеттің, М.Қосымбаев Бекет ата рухын жырға қосатыны белгілі. 3) Дидарласу. Бұл бөлімде ақындар бір-біріне сөз найзасын сілтесіп, жекпе-жекке шығады. Айтыстың ең бір қызық бөлімі дидарласу бөлімін іштей төмендегі кезеңдерге бөлуге болады: 1. Бастау (Ұйқас беру). Ұстаз ақын әріптесіне алдымен қыздыру үшін жеңіл-желпі ашық ұйқас береді де, айтыс қызғанда біртіндеп тар ұйқасқа, күрделілікке сөз сайысы жалғасады. Бұл қазақ айтысында жоқ. 2. Үгіттеу-насихаттау. Әріптестер бір-біріне нақыл, толғау, ғибрат айтады. Қазақ айтысында да екі айтыскердің заман, қоғам, адам туралы терең толғаныстары көрініс табатыны белгілі. 3. Жұмбақ айтыс. Муама, бағлама деп те атайды. Жалпы, түркі халықтарында мол таралған. 4. Наразылану. Мұнда жеңген ақын жеңілген ақынның тегін, бойындағы кемістігін мінеп-шенейді, тәлкек етеді. Жеңілген ақын оған базына айтады. 5. Өтірік өлең. Бұл түр түркі халықтарына мол таралғанымен кез келген айтыста бола да бермейді. 6. Мазақтама. Бұл әзіл-қалжың бөлімі. 7. Түкетмеже. Айтыскерлер бірін-бірі қиын жағдайға түсіріп, тығырыққа тіреу бөлімі. Бұл қазақта жоқ. Мәселен, екі айтыскер «б,м,в,п» секілді еріндік дауыссыздарды айтуға мүлде тыйым салып, айтыс өткізеді. Тіпті әріптестер тыйым салған дыбыстарды айтпау үшін ерніне ине қойып та айтысатын жағдайлар бүгін де кездеседі. 8. Қоштасу. Ақындар айтысты аяқтаған соң өзара және көрерменмен қоштасады.

Бірақ ақындар айтысы осы тәртіпке, бұл жүйелеуге қатаң бағынып, әрдайым үйлесе бермейтіні де белгілі.

Түрік айтысында бағлама тастау рәсімі (тізе бүккен шайыр шебер ақынға бағлама аспабын береді) – ерекше дәстүрдің бірі. Егер жеңген ақын ашуланса, жеңілген ақынның бағламасын оның басына ұрып сындырады, ол айтысу құқынан айырылатын болған. Әрине, мұндай қатаң салт қазақта жоқ.

Қазақ айтысынан ең бір өзгешелік – түрік айтысында арнайы ұйқас ұсыну, соған өлең құрауды шарт ету қағидасы бар. Түрік ақындық дәстүрінде алдын ала берілген ұйқаспен өлең құрауды талап ету, сол ұйқастың күлкілі де күрделі болуы, осындай қитұрқы

жолдармен қарсылас ақынды қиын жағдайға душар ету – заңдылық, қалыптасқан ереже. Бұл бөлім «түкетмедже» делінеді.

Бұндай ұйқас ұсыну, ұйқас қуу қазақта тек қана қайым айтыс түрінде ғана белгілі дәрежеде кездесетіні мәлім.

Қазақта мысал айтыс түрі жақсы дамыған. Мәселен, «Түйе мен Майлықожаның айтысы», «Атығай Тоғжан ақынның домбырасымен айтысы», «Қара байтал мен колхоз бастығының айтыс» т.б айтыстар көп. Ал, түріктерде мұндай мысал айтыс үлгісі кездеспейді.

Қазақ айтысының басты ерекшелігінің бірі – онда әйел ақындардың үлес салмағы мол. Керісінше, түрікте әйел айтыскерлер өте сирек. Өткен тарихта болған әйел ақындар туралы деректер жоқ. Түрікке қазақтардан гөрі ислам діні тереңірек дендеп енгені белгілі, бәлкім, осы қоғамдық жағдайға байланысты әйелдер айтыстан ертерек шеттесе керек. Түркияда қазіргі айтысқа қатысып жүрген Емине Бейза Бажы, Бану Жевхерие Чанкырылы, Арифе (Бажы) Дурду, Назлы Гелин, Синем Кыз, Хасибе Хатун және Хасибе Рамазаноулы және Айше (Чукуровалы) секілді әйел ақындарды атауға болады.

Жалпы қазақ поэзиясында ақындық дәстүрдің өзіндік ерекшеліктері бар. Бірі – жазба поэзия болса, екіншісі – импровизаторлық өнерге негізделген ауыз әдебиеті үлгісіндегі төкпе ақындық жыр. Бұл қазақ поэзиясының қос қанаты іспеттес. Бір арнадан бастау алған осы екі дәстүр бір-бірімен тығыз байланыста, бір-біріне әсер-ықпал ете отырып өсіп, өркендеп даму үстінде. Осындағы ауыз әдебиеті дәстүіріндегі халық ақындары шығармашылықтарының әдеби ерекшеліктеріне М. Әуезов «Халық бұл алуандас ақындарға «суырып-салма» ақын деп атақ берген. Қынаптан қылыш суырғандай жалт еткіш, отты, өткір өнерді айтқаны. Біз бұны ақпа, төкпе ақын десек жарайды» (Әуезов 1996: 420), – деп баға берген.

Ежелден қалыптасқан ақындық-импровизаторлық өнер – тез арада шабытты ойдан тұтанып, айналадағы құбылыстан алған әсерін табан астында жыр етіп шығаратын ақындық құбылыс. Табан аузында төгіп жыр шығару оңай өнер емес, оған ақынның поэтикалық дарынымен қатар, импровизациялық поэзияның әдеби дәстүрлі өзегін білу де шарт. Төкпе ақын мен тыңдаушы қауымның арасындағы психологиялық, эмоциялық, экспромды-экспрессивті жайлар ақындық өнердің белгілі дәстүрін, әдіс-тәсілдерін қалыптастырады. Ал, жазба поэзияның жайы бұдан өзгеше. Жазба ақын әдетте өз ой әлемімен оңаша қалуды тілейді. Ойға оралған өлеңді төкпе ақындар сияқты сол сәтте шығармай, елеп-екшеп, толғанып жазады.

Ақынның айтыстарында ойды образды жеткізетін «Ертедегі Самұрықтың қанатындай, Шалып тұр күндік жерді көлеңкеміз» сынды теңеулер ұшан-теңіз. Мұндай мысалдарды көптеп келтіруге болады. Ақын ой-пікірлерін өткір де әсерлі жеткізу үшін, ертегілік қаhарманды, табиғат құбылыстарын теңеудің бір алуан тобы ретінде алған.

«Асылы, айтыс ақындарына төгілмелі тіл, ой-қиял байлығы, қанаттылық, тапқырлық, қиыннан қиыстырарлық қабілет тән. Бұған қоса, халқының мың жылдық тарихы, қасиетті болмысы, үздік салт-дәстүрлері, жол-жоралдары», ырым-нанымдары хақында білімдарлығы мен біліктілігі де жырға, өлеңге тереңдік пен сұлулық, мағыналылық пен өміршеңдік сипат танытады. Олар өмір, дүние құбылыстарын, адам жанының ішкі сырларын, нәзік иірімдерін, тіршіліктің сан қилы ағыс-толқындарын, ел, жер тағдырын, қоғам келбетін өткір сипаттап, дәуір перзенті, заман жыршысы дәрежесіне көтеріледі» (Негимов 2001: 164), - деп ғалым С. Негимов айтқандай бұл қасиеттердің барлығы да ақындар айтыстарынан табылда. Ақындар айтысының барлығы да халық ықыласына бөленіп, мерзімді баспасөз беттерінде жарияланып, академиялық жинақтарға басылып, зор бағасын алып отырды.

Кеңес өкіметі кезінде дүрсін-дүрсін айтыс өткізіп тұрғаны тарихтан белгілі. Сонау екінші дүниежүзілік соғыс тұсында, одан кейін де облыстық, республикалық айтыстар болып тұрды. Олар жайында көптеген мақалалар мен естеліктер жарияланып, айтыстың мән-мағынасы, маңызы туралы пікірлер айтылды. Ал, қазіргі кездегі айтыс олардан гөрі өзгешелеу екені анық. Қазақстанда ХХ ғасырда халық тұрмысына теледидар дендеп енген құбылыс болды. Халық мерзімді баспасөздер арқылы жаңалықтар мен танымдық мәліметтерді оқып білсе, радио алысты жақындатқан жаңалық еді. Ал, теледидар болып жатқан оқиғаны экран арқылы көруге, есте сақтап, санада қорытуға мүмкіндік береді. 1980 жылдан бастап ұйымдастырыла бастаған телеайтыс түп-негізі халық поэзиясын саналған айтыс өнеріне бастау алары ақиқат.

«Айтыс» бағдарламасы халықтың асыл мұрасын, айтыс өнерін тыңдаушыға тартымды, қызғылықты етіп қана қоймай, сонымен бірге айтыстың жұмбақ айтыс, қайым айтыс, қыз бен жігіт айтысы сынды көптеген түрлерінің қайта жанданып, өркендеп өсіп, дамуына игі әсер етті.

Осы кездегі алғашқы айтыстың тележобасына қатысқандар қатарында Қ. Алтынбаев, Ә. Қалыбекова, Ә. Беркенова, Н. Лушникова, т.б. болды. Алғаш телеарнаға шыққан бұл ақындардың айтыстары халықты дүр сілкіндіріп, мол қуанышқа бөлентті.

Қазақ айтыс дәстүрінің тәуелсіздіктен кейін жаңадан жандануына мемлекеттің және де жеке тұлғалардың да айтарлықтай үлестері бар. Алғашқы жылдары жеңген ақындарға көлік, баспана сияқты үлкен сыйлықтар беріліп, айтыстар көлемді жарнамалар арқылы халыққа хабарландырылып отырған. Ақын Ж.Ерман 2004 жылы «Қазақ әдебиеті» газетіне берген сұхбатында «Алты-жеті жылда айтыскерлер 40-50 машина мінді» деген мәлімет келтіреді.

Өткен ғасырда Жанақ, Сабырбай, Шөже, Сүйінбай сияқты ғажайып айтыс ақындары болған. Бұл үлкен дәстүрді қазір *Әсия, Әселхан, Қонысбай, Баянғали, Әлфия, Абаш, Мұхамеджан, Балғынбек, Айнұр, Ринат* сияқты айтыс ақындары жалғастырып келе жатыр.

Алайда қазіргі қазақ айтысында проблема жоқ, мінсіз таза деп айтуға да болмас. Ғалым М.Жолдасбеков «Халыққа жаттанды сөз емес, суырып салып айтатын, көз алдында туатын нағыз өнер керек» деп айтыстағы жаттандылық пен жасандылықты сынайды (Керім 2001: 7-8).

Бұдан қазіргі айтыста кең өріс алып кетпегенімен жаттандылық сипат бар екенін байқауға болады. Ол туралы айтыскер ақындардың өздері де бір-біріне сын-ескертпе айтып отырады.

Айтыскер ақындар қай елде болсын бағзы заманнан бері сайысқа дайындықпен келетіні де даусыз. Қазіргі айтыс мәтіндерін өзара салыстырғанда белгілі айтыскер ақындардың бір айтыста айтқан жыр шумақтарын басқа бір сайыста, басқа бір әріптесіне сол қалпында өлеңдеткен деректеріне де тап болдық. Әйткенмен, бұл жаппай өріс алған дағдылы құбылыс емес екенін бірден айту керек.

Айтыс – фольклор мен авторлық ауыз әдебиетінің, сонымен бірге жазба әдебиет дәстүрін бойына қатар сіңіріп, дамып отырған синкретті өнер. Ал, халық мұрасында дайын үлгіні, белгілі сарындарды қайталау, қайта жаңғырту, сонымен бірге авторлық ауыз әдебиетінің өкілдері (ақын-жыраулар) өзін өзі қайталау, немесе басқа ақын-жырауларды қайталау –ерсілік емес, керісінше табиғи құбылыс екені ғылымда анықталған. Мәселен, әнші-ақындар шығармашылығына қайталаулар тән және бұл заңды қасиет болып табылады (http://www.habervaktim.com/haberoku). Сол себептен де айтыскерлердің мәтін қайталау мәселесін ауызша поэзияның өмір сүру заңдылығымен байланыстыра арнайы зерттеуді қажет етеді деп пікір білдіруге болады.

Түркиядағы жағдайды Қазақстанмен теңеуге келмейді. Бұл күнде Түркияда ұстаз-шәкірт қатынасы әлсірегендіктен дәстүрді білетін ақындардың да қатары сиреді. Сонымен бірге ақындардың ұстаханасы міндетін атқарып келген шайырлар шайханалары да жабылып, баба мұра тығырыққа тірелген.

Қорытынды

Қорыта келгенде, айтыстың негізгі салмағы да, түйіні де өмір шындығы. Көптеген түркі халықтарында топтық үлгідегі әдет-салт айтысы бар, ал дербес жанр деңгейіне көтерілген ақындар айтысы қазақ, қырғыз, түрік, елдерінде жаңғырып, қайта түрленген. Бұл – айтыстың бірегей де біртуар өміршең жанр екендігін көрсетеді.

Қазақ пен түрік халықтарында айтыс елдік мүдде мен ұлт намысының қорғаны болып келген. Бұл жанр қоғамдық, әлеуметтік-саяси мәселеден сыртқарыболмайды. Екі

айтыскер өмір шындығын дәлелді деректермен көмкеріп, келістіріп жырлайды. Ақындардың пікірі жалпы қоғамның ащы тақырыптарын қамтиды.Тәуелсіздік, бостандық, елдік рух, ұлт намысы, ар-ұждан тақырыбы ақындардың шабытына қарқын береді. Ақ пен қара, махаббат пен зұлымдық, әділет пен жалақорлық таразыға тартылып, зорлық-зомбылық әшкере етіліп, сөз болады.

Даналыққа, даралыққа толы қазақ халқының мазмұнды да тағылымды айтыстары егеменді ел әдебиетінің жасампаздық өнерін танытар әдеби мұра ретінде бірге жасай бермек.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі

Айтыс. Жинағы, I том. (1941). Алматы, 456 б.

ӘУЕЗОВ М. (1948). *Айтыс өлеңдері // Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор.* Алматы: Қазақ ССР Ғылым академиясының баспасы, 1948. – Т.1. – Б.229-266.

ӘУЕЗОВ М. (1996). *Совет ақындарының айтысы.* – Алматы: Жазушы, 3 т. – 620 б.

ҒАБДУЛЛИН М. (1974). *Қазақ халқының ауыз әдебиеті.* Алматы, 360 б.

ҚАСҚАБАСОВ С. (2002). *Жаназық.* – Астана: Аударма, 280 б.ТҰРСЫНОВ Е. (1976). *Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері.* – Алматы: Ғылым, 200 б.

КЕРІМ Ш. (2001). *Сал-сері ақындар поэзиясының көркемдік сипаты // Қазақ фольклорының поэтикасы.* – Алматы: Ғылым, Б.165-199.

МҮСІРЕПОВ Ғ. (1988). *Айтыс қайта жандану.* Кітапта: Шығармалары. – Алматы, 5 т. – 340 б.

НЕГИМОВ С. (2001). *Ақын-жыраулар поэзиясы. Генезис. Стилистика. Поэтика.* –Алматы: Ғылым, 280 б.

ТАШТЕМИРОВ Ж. (1973). *Айтыштар // Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки.* – Фрунзе: Илим, 705 б. – Б.208-244

YARDIMCI M. (?). *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri- Âşık Şiiri- Tekke Şiiri.* Ankara: Ürün Yayınları. – 389 s.

http://www. Dıvan-ı Lugatı t Turk ten Dorlukler.com (e-erişim 01.06.2021)

http://divanihikmet.net/hikmet143.html (e-erişim 01.06.2021)

http://www.habervaktim.com/haberoku (e-erişim 01.06.2021).

YUNUS EMRE'DE METAFORİK OLARAK SAYILAR (BİR, İKİ, DÖRT VE KATLARI)

Funda TOPRAK[1]

Özet

Yunus Emre'de metaforik dil kullanımı yaygındır, sayılar onun için gerçek anlamlarının dışında bambaşka kavramların ifadesidir. Zıttı olmayan sayıların başında "mutlak birliği" ifade eden bir sayısı gelir.

Bir çeşmeden akan su acı tatlu olmaya
Edepdür bana yirmek bir lüleden sızaram (Tatçı:179)

"Bir çeşmeden akan su acı ve tatlı olmaz, benim onu yermem eleştirmem edebe uygun değildir, ben bir çeşmenin lülesinden akmaktayım"

Varlıkların yaratılıştaki çeşitliliği ve zenginliğini çeşme metaforuyla veren şair çeşmenin bir lülesinden akan suyun acı ve tatlı olarak ayırt edilemeyeceği gerçeği ile yaratılanların iyi ve kötü olarak ayrılamayacağı gerçeğini hal dilince örtüştürmektedir. Yaratanın yarattıklarını eleştirmek, ona acı demek kendisi de bizzat yaratılmış olan insan için ayıptır, edebe aykırıdır.

Ezelî bu 'ışkı ben bu mülke sürüp geldüm
Biridüm anda şeksüz uş yine bire geldüm (Tatçı:185)

Birdenbire gelmek deyimiyle mutlak birliğe gidişi yokluktan varlığa geçişi ifade eder. İki sayısı ise Yunus Emre'de dualiteyi ve birliğin zıtlığını gösteren bir metafordur. Birliğin vahdeti ifade etmesinin karşısına "ikiliği" koyar.

Geçdüm hod-bîn ilinden el çekdüm dükelinden
Ol ikilik babından birliğe bitüp geldüm (Tatçı:189)

"Bencillerin ülkesinden vaz geçtim, tamamından elimi çektim, o ikilik kapısından geçip birlikte tamamlanıp geldim"

Yunus Emre'de iki, zıtlığın sayısıdır, iki dünya/iki cihan "dünya ve ahiret", iki dava "dünya sevgisi/ aşk yolu" anlamlarında kullanılırken ikilik terimi ile senlik/benlik ayrımını anlatır, Varlıkta birliğin zıddıdır ikilik, ikilik olan yerde ona göre birlikten söz edilemez.

Yunus Emre'de dört ve dört sayısının katları da sıkça geçer. Anasır-ı Erbaa terimi yani dünyanın yaratılırken dört unsurdan oluştuğu fikri ile birlikte dört sayısının tasavvufta dört makam, dört menzil, dört kapı metaforları onun şiirinde pek çok kez geçer. Dört tekbir namaz tabiriyle o aslında son yolculuğa gönderimde bulunur.

Oglan gider danışmana saladur dosta düşmana
Şol dört tekbir namāzıla vaktım tamam kılam birgün (Tatçı:252).

Dört sayısının katları da Yunus Emre'nin şiirlerine örtülü anlamlarla girer, bir gömleğe sığdırılan kanaat makamının aşamalarının bu sayıyla ifade edildiğini görmek mümkündür.

Sabrıla kanā'atı viribidüm bunlara
Kırkını bir gönlege kanā'at kılan benem
Ol kırkdan birisine çaldumıdı neşteri
Kırkından kan akıdup 'ibret gösteren benem (Tatçı:195)

Bu çalışmada Yunus Emre'de metaforik bir anlatımla ifadesini bulan bir, iki, dört ve katlarının anlamları üzerinde durulacaktır.

[1] Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi fundatoprak@yahoo.com

МӘШҺҮР ЖҮСІП – СӨЗ ҚҰДІРЕТІ*

Meşhür Jüsip – Söz Qudireti

Mashhur-Joseph-the power of the word

Aitmuhamet TURUSHEV [1]

Аңдатпа

Мәшһүр-Жүсіптің-әлемдік тілдік бейнесі әлі толық ашылып болған жоқ. Демек, ақынның шығармашылығын антропологиялық тұрғыда зерттеу күнқұрғатпайтын міндет. Философтар - Гегель, Фейрбах, Гулыга т.б. антропоцентрлік (антропоөзектік) мәселелерге философиялық тұрғыдан келген. Тұлғатану ол – Мәшһүр-Жүсіптің ұлттық болмысын жете зерттеу арқылы ғана ашылады. Ол үшін қоғам – табиғат – адам байланысы оның ішінде адамдардың қарым-қатынасы, сыртқы қоршаған ортаны танып білу (таным) тіл арқылы жүзеге асады. Ұлттық мінез дегеніміз белгілі бір ұлттың өзіне ғана тән, өзгеше мінез-құлықтарының жиынтығы емес, жалпыадамзаттың мінез-құлықтардың өзгеше әмбебап жиынтығы екендігін ғалымдар айтып жүр. Кей жағдайда, әлемнің тілдік бейнесін де тұлға арқылы ашуға болатыны көрінді. Осы орайда, Мәшһүр-Жүсіптің 20 томдық шығармалар жинағы арқылы жалпы түркі, шығыс, орысеуропа мәдени-рухани байланысын тануға да әбден болады. Сол арқылы әлемнің рухани мәдениетіне де жол ашылатыны байқалады. әл-Фараби шешендік өнерді философияның құрамында қарастыруы тегіннен-тегін емес. Мәшһүр-Жүсіп шығармаларындағы шешендік сөздер, риторикалық өнері – Ұлы Даланың есте жоқ ескі заманнан жеткен ауызша мәтіннің хатқа түскен мәтіні, ұлттық коды. Айталық ым тілі, тұспал сөз, диалог сөз, дала соты лингвистикасы, жұмбақ сөз, жарыс сөз, сөз сұрау, дат айту (адамның дүниеге келгеннен, өлік жөнелту) лексикасы ұлттың расында да мінез-құлқын нақты көрсете алады. Ұлттық код ол - «алтын сандық» «кілт болмаса сандықты кім ашады» - деген өлеңнің әдемі жолдары еске түседі.

Кілтті сөздер: *Антропология, мінез-құлық, сөз өнері, тұлға, ұлттық мәдениет, ым тілдері т.б.*

Özet

Mashkhur-Zhussup'un dünya dili görüntüsü henüz tam olarak ortaya çıkmadı. Bu nedenle, şairin eserinin tropolojik incelemesi göz korkutucu bir iştir. Bu nedenle, şairin eserinin tropolojik bir çalışması günlük bir görevdir. Filozoflar-Hegel, Feuerbach, Guliga ve diğerleri diğeri antroposentrik (antroposentrik) konulara felsefi tarafından yaklaştı. Kişilik, yalnızca Mashkhur-Joseph'in ulusal kimliğinin kapsamlı bir çalışmasıyla ortaya çıkacaktır. Kişilik, yalnızca Mashkhur-Joseph'in ulusal kimliğinin kapsamlı bir çalışmasıyla ortaya çıkacaktır. Bunu yapmak için, toplum - doğa - insan arasındaki ilişki, insan ilişkileri dahil, dış çevre bilgisi (biliş) dil aracılığıyla gerçekleştirilir. Bilim adamları, ulusal davranışın belirli bir millete özgü bir dizi benzersiz davranış değil, tüm insanlığa ait benzersiz bir evrensel davranışlar dizisi olduğunu söylüyor. Bazı durumlarda, dünyanın dilsel görüntüsü, yüz aracılığıyla ortaya çıkarılabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda Mashkhur-Zhussup'un 20 ciltlik eser koleksiyonu aracılığıyla Türklerin, Doğu'nun, Rusya'nın ve genel olarak Avrupa'nın kültürel ve manevi bağlarını tanımak mümkündür. Dünyanın manevi kültürüne giden yolu açar. Farabi'nin hitabetleri felsefenin bir parçası olarak görmesi boşuna değildir. Mashkhur-Zhussup'un eserlerinde retorik ve retorik sanatı - eski zamanlardan beri hatırlanmayan Büyük Bozkır'ın sözlü metninin metni, ulusal kod. Örneğin, işaret dili, ima, diyalog, mahkeme dilbilimi, bilmeceler, tartışmalar, sorgulama, Danca (doğumdan itibaren, ölüleri gönderme) kelime hazinesi, ulusun davranışını gerçekten yansıtabilir.

Ulusal kod bana şiirin güzel satırlarını hatırlatıyor - "altın kutu", "kutuyu anahtarsız kim açar".

Anahtar kelimeler: *Antropoloji, kekime sanatı, davranış, konuşma, kişilik, ulusal kültür, işaret dilleri vb.*

Abstract

The world language image of Mashkhur-Jusup has not yet been fully revealed. Concequently, the anthropological study of the poet's work is a mandatory task. Philosophers – Hegel, Feirbach, Gulyga, and

[1] Prof. Dr. *Faculty of Humanities and Education, «Torayghyrov univtrsity» Pavlodar, 14008, Republic of Kazakhstan trushev56@mail.ru*

others approached anthropocentric (anthropoactual) problems philosophically. The personality of Mashkhur-Jusup is revealed only through a detailed study of his national identity. For this purpose, the connection between society-nature – man is carried out through the relationship of people, knowledge of the external environment and the language of communication. Scientists note that the national character is not a set of characters specific to a particular nation, but a kind of universal set of characters of humanity as a whole. In some cases, it is noted that the linguistic picture of the world can also be revealed through the personality. In this regard, through the collected works of Mashkhur-Jusup in 20 volumes, you can learn the general Turkic, Eastern, Russian-European cultural and spiritual connection. Thus it opens the way to the spiritual culture of the world. It was not for nothing that Al-Farabi cosidered oratory through the prism of philosophy. Oratory, rhetorical art in the works of Mashkhur-Jusup is a national code, a written text from an oral text that has come down from the immemorial times of the Great Steppe. For example, sign language, hint, dialogic speech, steppe judicial linguistics, the word riddle, debate, ask for a word, vocabulary statements of claims to the ruler can clearly reflect the national trait, the essence of the Kazakhs.

The national code is the "golden chest", here I remember the beautiful lines from the song "and who will open the chest without a key...!?".

***Key Words**: Aanthropology, behavior, the art of speech, personality, national culture, sign language, etc.*

Giriş

Мәшһүр-Жүсіп (Адамжүсіп) Көпеев (1858-1931) жылы Баянауылда туған. Ауыл медіресесінде хат таныған. Бұқарда, Ташкент, Түркістан., Орта Азияны т.б. жерлерді аралап, білім алған. Сегіз жасынан ауыз әдебиетін (жырларды) жатқа айтып жүрген. Мұса Шорман тақиясына үкі тағып, сенің атың – Мәшһүр болсын деп қосқан. Қазақтың ауыз әдебиетін, тарихын, әдебиетін жинаған. Арғы атамыз – ер Түрік деп, Уыз хан, Шығыс хан т.б. туралы жазып алған. Мәшһүр-Жүсіп: «*Сонымен Түркі первый (перуай) хан атанған, ханның толық дөкейі болды. Бұл Түрік ақылды, милы, әдепті, ибалы жан болды*» - дейді «Қазақ түбі» деген жазбасында. Жалпы Қазақтың тарихын егжей-тегжейіне шейін жазып алған. Оның Нұх пайғамбар, Наурыз, Қожа Ахмет Иассауи туралы, Қорқыт және шежіре деректері, Сахабалар тарихы, қазақ қажылары, Қырым-Ноғайдан бір әңгіме, «Ғұшмания» тарихы, «Көкелташ» атауы т.б. көптеген мәліметтер іздесе таптырмайтын құндылықтар. Мәшһүр-Жүсіп ислам мәдениеті жайында да құнды деректер қалдырды. Мәшһүр-Жүсіп шығыс-еуропа жөнінде де мол мағұлыматтар жинаған, жазып алған. Мәшһүр-Жүсіп – ақын, фольклорист, тарихшы, тілші, философ, дін танушы, әулие - адам. Әрине, бұл – шағын мақалада Мәшһүр-Жүсіптің барлық дүниелерін жазып шыға алмаймыз. Дегенмен, ақынның 20 томдық шығармалар жинағы жарық көрді. Халықаралық, республикалық конференциялар тұрақты түрде өтіп тұрады. Шетел ғалымдары да баяндамалар жасап, ақын шығармашылығына қызғушылықтарын танытты. Мәшһүр-Жүсіп жөнінде оның шығармаларынан бірнеше докторлық, кандидаттық (магистрлық) диссертациялар қорғалуда. Студенттер, мектеп оқушылары диплом, реферат, ғылыми жоба т.б. жазып тұрады. Павлодар облысында «Мәшһүр-Жүсіп оқулары» өтуде. Өзі атын қойған – Ескелдіде (иесі келді-А.Қ.) салынған Мәшһүр-Жүсіп мовзолейіне көптеген адамдар келіп, қонақүйге тоқтайды. Олар кітапхана мен музейдегі ақынға қатысты экспонаттармен танысады. Қазіргі уақытта «мәшһүртану» ұғымы еліміздің рухани-мәдени танымына айналды. 2017 жылдары Деңізли қаласында

Памуккале университетінде доктор, профессор Нарғыз Білай ханымның ұйымдастырумен конференция өтті. Сол кезде Мәшhүр-Жүсіп шығармашылығымен таныстыру сәті туды. Түркия Республикасының оқытушыларына, студенттеріне ұстаздарына, профессорларына бізге зор мүмкіншілік тудырғаны үшін айтар алғысымыз шексіз, көп рахмет.

Демек, Мәшhүр-Жүсіптің тілдік тұлғасын әлемдік тұрғыда зерттеу күнқұрғатпайтын міндет деп білеміз. Ақынның әлемдік тілдік бейнесін танытуды өзіміздің басты міндетіміз деп білеміз. Юнус Эмре мен Мәшhүр-Жүсіп сөз жоқ мәдени-рухани жағынан туыстас, руани жақын адамдар. Сондықтан да Юнус Эмре Халықаралық Түрік әлемі сипозиумына біраз болса да үлес қосқаныма, Сіздердің шақырғаныңызға бек ризамын. Және де менің кішкене еңбегімді бағалап отырған Нарғыз Білай ханымға, докторларға, профессорларға, туысқан бауырларыма, қарындастарыма көп-көп рахметімді айтамын.

Мәшhүр-Жүсіп шығармаларында шешендік сөздер өте көп жиналған. Шешендік сөздер ауызша да, кейін жазбаша да жетті. Мәшhүр-Жүсіп шешендік сөздерді жинап, көшіріп алушы ғана емес, сол дүниенің қағазға түсірген жанама авторы да болып табылады. Әрине, қазақтың шешендік сөздері туралы кітаптар да, зерттеулер де баршылық. Сол шешендік сөздердің кейбір нұсқасын, Мәшhүр-Жүсіп жинағынан да ұшыратамыз. Шешендік сөздерде – көбіне қазақ халқының, тіпті көрші елдердің шешендерімен дау-айтыстар кездеседі. Шешендік сөздерде – еңбектеген баладан, еңкейген кәріге дейін дискурсқа қатысады. Шешендік сөздерде гендерлік мәселелер де қамтылған. Шешендік сөздердің арнайы дайын сценарийі болмаған. Шешендік сөздер - сөз құдіретінің жинағы. Осы тұрғыдан келгенде талдауға түскен тілдік деректер Мәшhүр-Жүсіптің тілдік тұлғасын, одан кейін әлемдік тілдік бейнесін толықтай ашып, танытуға болады деп ойлаймыз.

Дәулетбек Раев: «Қазақ шешендігіндегі «кәміл адам» концепциясын» - деген тарауда: «Кәміл адам» мәселесінің қазақтың дәстүрлі мәдениетінде және шешендік мәдениетте қалай қарастырады дегенге:

- Абсолюттік тұрғыдан алғанда микрокосм ретінде адамға жаратылысынан кәмілділіктің берілмеуі, адамның әуел бастан кәміл емес жаратылыс болуы.

-Адамның жер бетіне түсірілген тірі жаратылыстармен салыстырғанда және тектік бастама тұрғысынан алғанда салыстырмалы түрде біршама кемел жаратылыс болуы. Адамда әлем шындығының көп жақтары жинақталған, барлық реалдылық тоғысқан.

-Адамның саналы бүтін ретіндегі жаратылу мақсаты, «Инсан» ретіндегі тағайындалу табиғаты, оған кемелдену міндетін жүктейді, қажеттігін туғызады, мүмкіндігі мен қабілеті беріледі.

-Адам біршама автономиялы жаратылыс. Оған белсенді әрекет ету қабілеті берілген, демек оның біршама тіршілікті, рационалды жаратылыс болуы.

-Адамзат баласына өмір құрылысына, өмір сүру векторына қанағаттанбау мүмкіндігі де берілген. Сондықтан оған рухани бостандық тән қасиетте. Адамға «нонконформистік» қасиет тән, яғни ол адамның «еркін ойға қабілеттілігін» білдіреді.

-Адамзаты үшін кәмілділіктің үлгісі (идеалы) бар – ол Жаратушы Абсолют әрі ол – физикалық әлемінде емес – метафизикалық кеңістікте – Трансценденттік құбылыс болуы. – Адамның оптимистік қасиетінің болуы, яғни кемелділікке ұмтылыс та адамға табиғатынан берілетін атрибут. Мінездің кәміл үлгісін таңдау құқы адамға берілген қасиет. – Жоғарыда көрсетілген методологиялық пирамида, сайып келгенде адам «Меніне» тұйықталады, яғни кемелдену, «кәміл адам» тұғырнамасы оның өз «Меніне» тәуелді болады. Демек, біздің көзқарасымыз бойынша, «**кәміл инсан**» концепциясы антропоцентристік сипат алатын құбылыс – дейді (Раев 2011а: 184-185). Немесе, «Кәміл адам» концепциясындағы мистикалық үрдістің тағы бір өзіндік ерекшелгі – рухани жетілуді «Құдай-Әлем-Адам» кеңістігі шеңберінде қарастырылуы – дейді Д. Раев. Демек, Абай да, Мәшһүр-Жүсіп те адамзат үшін кәмілділіктің үлгісі (идеалы) бар – ол Жаратушы Абсолютті Алланы басшылыққа алғаны сөссіз. Әл-Фарабидің айтуынша, азаматтық ғылым – адамды «кәміл инсан» болу мақсатына алып баратын жолдарды зерттеп қарастырады. Сондықтан да Абай Құнанбаев «толық адам»: *Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста, Сонда толық боласың елден бөлек. Жеке-жеке біреу жарытпайды, Жол да жоқ жарыместі «жақсы» демек... десе,* Мәшһүр-Жүсіп «түгел адам» тұрпатын ұсынған: *Байғыздай өзіңді-өзің жұрттан қашыр, Ішіңді аш қып, үніңді асыр. Түгел адам болуға талап қылсаң, Шала-шарпы жандардан сырыңды жасыр!* – деген. Д. Раевтың: «Әлем кәмілділігі адам кәмілділігімен өлшенеді» – деген пікіріне толықтай қосыла отырып мына сөздердің мағынасын ашқанды жөн көрдік: **Инсан** – а . [*айсан*-А.Қ. инсан: человек] – человек. **Кәміл** – а. [*камл* – А.Қ. кәмил: 1. польный, целый; 2. совершенный, законченный] – 1. *вполне, в самом деле.* 2. рел. совершенный (Рүстемов 1989: 128, 130). Д. Раев: «Кәміл адам» концепциясының тағы бір қыры – адамның тіл тектілігі моделінен байқауға болады. Қазақ мәдениетінде тіл – адамға берілген ұлы құндылықтардың бірі ретінде мойындалады. Тіл – адамның кемелдену құралы, оның көріну формасы – дейді (Раев 2011: 191). Б. И. Нұрдәулетова: Тілді ойлаумен байланысты талдау барысында лингвистер, сондай-ақ философтар да дүниені танудың екі түрлі тұрпатын ұсынады: 1. дүниенің (ғаламның) бейнесі; 2. дүниенің (ғаламның) концептуалдық бейнесі; «Тіл және ғалам бейнесі» туралы мәселе адамның дүниетанымын қалыптастыруға тілдің қатысын қарастыра отырып, зерттеудің екінші ракурсын да қамтиды, оның мәні – тіл лингвистиканың, семиотиканың, философияның, теологияның, мифологияның, фольклордың, өнердің, поэтиканың, дағдылы (кәдімгі) сананың көзімен қалай бейнелейтінін анықтауға байланысты»- деген (Нұрдаулетова 2011: 151). Демек, Алла хикметті Мәшһүр-Жүсіпке молынан берген. Ол ақыл, парасат иесі

ретінде кәмілділікке ұмтылған. Сондықтан да Мәшһүр-Жүсіп шығармаларындағы шешендік өнерді тілдік және ғаламдың тұрғыда зерттеудің маңыздылы зор. Біз сөз қылғалы отырған Мәшһүр-Жүсіпке тән қасиет ол – даралық. Даралық қасиетін айқындайтын ол - Мәшһүр-Жүсіптің тілдік тұрпаты. Оның ішінде шешендік өнері де болып табылады. Әрине, бұл орайда қазақ арасына кеңінен тараған «шешендік сөздерге» ден қойып, арнайы зерттеу объектісі етіп қосып аламыз. Оның өзіндік себебі де жоқ емес, Мәшһүр-Жүсіп жинаған шешендік сөздердің кейбірі өзгеше нұсқасымен «шеншендік сөздер» кітабында да ұшырасады. Мазмұны мен мәні бір, бірақ та мәтін ішіндегі кісі аттары, сөз қолданысы, орыны өзгеріске ұшыраған күйінде кездеседі. Тілдік тұлға. Өзінің күрделі де қайшылықты ішкі әлемі бар, дүниедегі (материалдық, идеялық) зат, құбылыстарға өзіндік көзқарасы, қарым-қатынас межесі қалыптасқан, өзін-өзі, өзі және өзге, өзі және жаратылыс атаулымен ерекше диалог орната білетін үлкен сана мен тіл иесі, шын мәніндегі Адам, оның тілі арқылы танылатын бейне (Нұрдәулетова 2011: 305).

Мәшһүр-Жүсіп шығармаларындағы шешендік сөз (тіл) арқылы әлемнің (түркі, қазақ) елінің) тілдік бейнесін танимыз. Бұл – шешендік сөздер ауызекі тілде ауыздан ауызға (ауызша мәтін) арқылы жеткен. Кейіннен қағаз бетіне түскен. Ұлы Даланың ең біріншіден, риторикалық өнердің қас шеберлерінің сөзбе сөз айтысын көрсетсе, екіншіден, мінез – құлқын, ешкімге ұқсамайтын құқық ережелерін, мәдениетін, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын т.б. қысқаша айтқанда қазақ өмір сүріп отырған ортаны, оны қоршап тұрған әлемнің (тау-тас, аң-құс, өсімдік-шөп, су-өзен, мал-егін шаруашылығы т.б.) осы додада шынайы әлемдік бейнесі анық көрінеді. Шешендік өнерге түсетін адам арнаулы дайындықтан өткен, ұтқыр, ойлы сөзімен және тез-шапшаң сөз тауып, қолма- қол терең ойлы жауап беретін, асы қабілетті, дарынды, дала заңына жүйірік және дара жан болған. Шешендер қазақтың әр аймағының өзіне тән салты мен әдет-ғұрпын ерекшеліктерімен жақсы хабардар болған. Олар «ұзын құлақ» сымсыз телефон арқылы – шетелдердің (көрші елдердің) де хал-ахуалын біліп отырған, хабардар болған. Оның энциклопедиялық біліміне жай адам таласа алмаған. Ал өз елінің, әсіресе басқаның да (қазақ ішілік ауылдар т.б.) шежіресін, тарихын өте жақсы білген. Шешендік дауға түсетін адамға кіршіксіз, міні жоқ талабы қойылған. Шешен адам өткен-кеткен тарихты біліп қана қоймаған, есте сақтау қабілеті жадысы да күшті болған. Сөзіміз дәлелді болуы үшін Адольф Янушкевич Абайдың әкесі - Құнанбайдың тілге жүйіріктігін, шешендігін былай суреттейді: «*Құнанбай сөйлеу үшін жаратылған машина ғана емес, ол тек бұрамағанда ғана тоқтайтын сағат дерсің. Төсектен тұрысымен-ақ сөйлей бастайды, содан көзі ұйқыға кеткенше толассыз сөйлеп береді. Минут сайын ақыл сұрап қазақтар оған келіп жатады. Қос қолын мықынына таянып, екі-үш сөзден кейін-ақ шариғаттан үзінді келтіріп, ол абызша сұңқылдап кетеді. Оның жадына сақтау қабілеті таң қаларлық, үкіметтің барлық*

указдары мен жарлықтарын кітаптан оқып отырған адамша жатқа айтады». Осыдан артық Ұлы Дала шешендері туралы бірдеңке деудің өзі артық болар. Жалпы, халық: би, шешен - деген эпитетті – лақап атты, жылдар бойы көзге түскен, аса дарынды кісіге ғана қосқан. Бұл атақтарды еліне, қазақ халқына қызмет етіп қана алған. Былай бір – екі ауыз сөз біледі екен деп, кім көрінгенге, көлденең көк аттыға үлестіре бермеген. Халықтың сүйіспеншілігімен алған. Шешен сөзінің мағынасы туралы: *Қазақтар қолданатын «шешен» сөзінің түп төркіні – дана, ақылды деген мағынаны білдіреді. Бұл көне монғол сөзі, ерте заманда да дәп қазіргі қазақтар қолданылып жүрген мағынада, аз ғана дыбыстық өзгерісте айтылған. Бізге белгілі шығыс жазбаларында Шыңғыс-ханның арғы бабалары Санан Сеценде Цибибагай – сэцэн (Qeseh der Qst. M.) деп аталған. Солтүстік монғолдар – халқастар Соцен, Сэцэнь деп те айтады (Уәлиханов ескертпесі)* (Уәлиханов 1985: 119). Би сөзі: *Түркілердің мансап иелерін «би, бек» атаған. «Би – бектен, бек-бүюктен» қысқарған атаулар. «Бүюк – үлкен, зор» мағынасында айтылған* (Құрбанғали Халид 1992: 87). Би-сөзінің этимологиясы біздің монографияда талданғанын айтып өтуге тиістіміз. Мәшһүр-Жүсіп шығармаларында дүниенің тылсым сырларынан бастап, ұтқыр сөз, ойлы сөз, ым сөз, жұмбақ сөз, сот сөзі, кесім сөз, құпия сөз, сандық құпия сөз, тұспал сөз, заттың көмегі, демеуі арқылы сөйленетін сөз т.б. түрлері кездеседі. Шешендік сөздер ұлттық мәдениеті тұтастай, барлығын (көзге көрінетін, көрінбейтін) қамтый алмағанымен, біршама толықтау суретін танытып, сипаттап беретіні анық. Шешендік өнер бізді шынайы өткен ғасырға жақындатады. Сол заманда отырғандай күй кешесің, сол заманның ауасын, суын, тамағын, тұрмысын сезінесің, дәмін татасың. Тіптен, кең далада аспан астында немесе киіз үйде отырғандай әсер аласың. Ат үстінде сөйлесіп бара жатқан қазақтың қасында бірге еріп кетіп бара жатқандай боласың. Қазақ кім әділетсіз болса соған басын имейтін және де қазақтың қанынан құл болып, күң болып көрмеген даланың мінезін, жүген құрық тимеген асау, қас тұлпардың мінезін көресің. Адольф Янушкевич: - *Бірде Шәуешекте болғанымда, - деп әңгімеледі Барақ маған, - басқаларға қосылып сондағы алдайға (комендатқа) бардым. Жасы* ***үлкендер алдында иілетін*** *біздің әйелдеріміз секілді менің жолдастарым оның алдында* ***тізе бүкті****; мен болсам, сый-құрмет белгісі ретінде* ***қолымды жүрегіме*** *апардым.* ***Жаурынымның иілмегендігіне*** *таң қалып, алдай басқалар сияқты менің неге* ***тізе бүкпегенімді*** *сұрады.*

-Бұндай құрмет тек жасағанымға ғана тиеселі, -дедім мен, -ал сен құдай емессің.

Жауабын естіп, терісіне сыймаған алдайым: - Мен саған бұйырамын! – деп, шаңқ ете қалды. -Сен, - дедім мен көнбестен, -маған бұйыруға хақың жоқ, мен сенің бұйрығыңды орындамаймын. Егер саған менің келгенім ұнамаса, сау болғайсың! Бұл сөздерім шүршітті (қытайлықты) жұмсартты, ол менің отыруымды ғана өтініп қойған жоқ тіптен, мені басқалардан айрықша қабылдап, шаймен, әртүрлі тағамдармен сыйлады. Мен ештеңе ішіп-

жей алмадым, өйткені жылан етін, қытай аспаздарының осы секілді басқа да дәмді тағамдарын аузыма татып алған емеспін. Жалпылай сыйпаттасақ, бұл – барондық бейне, бұқараны өз соңынан ертіп, оны өз мақсаттарын орындауға көндіре алатын рухты қуатты адамның бейнесі осы – деп бағалаған (Янушкевич Адольф 1979: 47-75). Бұл мысалдан жеке адамның ғана мінезі мен құлқын, әдет-салтын емес тұтас қазақ ұлтының да мінез-құлқын, әдет-салтын ғана емес кинесикалық құбылысты да көреміз. С. М. Артюнян ұлттық мінезге «ұлттың тарихи дамуының ерекшелігімен, материалдық өмір ықпалымен қалыптасатын, оның мәдениетінен көрінетін ұлттық әдеттер мен эмоциялардың өзгеше ұлттық көрінісі (С.М. Артуюнян. Нация и ее психический склад. Краснодар, 1966, 31 б. Н.А. Ерофеев. Туманный Альбион. Англия и англичане глазами русских. 1825-1853. М., 1982, 16 б.) (Тер-Минасова 2018: 169). Тер-Минасова кең тараған пікірлерге сүйенсек, ұлттың мінез дегенеміз – белгілі бір ұлттың өзіне ғана тән, өзгеше мінез-құлықтардың жиынтығы емес, жалпыадамзаттың мінез-құлықтарының өзгеше әмбебебап жиынтығы – екендігін жазады. Расын да Мәшhүр-Жүсіп шығармаларында және қазақ даласындағы билер мен шешендердің, ғұламалардың, сұлтандардың, даналардың, ақын-жыраулардың - қалдырған ауызша тараған рухани құндылықтарында, көне түркі жазба мұраларындағы сақталған тілдік деректерде (дала мінезін) ашатын осындай асы құнды мәліметтер дала мәдениетін тануға мүмкіндік беретіні сөзсіз екені белгілі болды. Ол тілдік деректер түркі-қазақ елінің материалды және материалды емес (рухани) мәдени өмірінен де сыр беретіні байқалды. Демек, бұл-дереккөздер бір ғана кісінің тұрпатын көрсетпейді, соған қатысқан айналасындағы материалды (сөзді басқа қосымша үстеме зат арқылы таныта білу: қамшы, домбыра, найза, қылыш т.б. арқылы, қыздар сәукеле, әйелдер қарқара киген, қызға сырға тағу т.б.). Сайып келгенде ұлттық мінез-құлық қоршаған ортада айқындалады. Бір себептен, мінез-құлық басқа елдермен ұқсас болуы да мүмкін. Оның басты нышаны ерте уақытта көшіп-қону, жер ауып кету т.б. Бірақ та бұл – мінез-құлық өзімен бірге алып барған елдің мәдениетінен, тілінен, өмір салтынан ғана көрініс табуы мүмкін. Олардың сөзі ұзақ жылдарға сақталып қалады. Дегенмен, отырықшы елдің мәдениеті, көпшілік тілдің ықпалы, әдеті-ғұрпы-салты аздап әсер етіп, бірте-бірте енеді. Сондықтан да этникалық халық бір жерде топтасып өмір сүргені де өте дұрыс. Тіл бір күнде жойылмайды, тілдің жоғалуы өте ұзақ үрдіске созылады (түрлі жағдайларға байланысты), дегенмен, ондай қайғылы оқиғаға мүмкіншілігінше жол бермеген абзал.

Мәшhүр-Жүсіп жазып алған шешендік сөздер мағынасы жағынан әртүрлі. Көбінесе қазақ халқының тұрмыс-салтына байланысты болып келеді. Мәшhүр-Жүсіп ауызша жеткен мәтінді қағазға жазып түсірді. Енді сол мәтіннің авторы да болып табылады. Өйткені, автор бейнесі (адресант) тілді тасып жеткізуші ғана емес, қоғамдық ортаның көзі мен құлағы болып

табылады. Қоршаған ортаның шынайы бейнесін де былайша айтқанда өткен ғасыр мәдениетін де жеткізуші. Өзінің бойынан өткізуші. Кейде өңдеуші де болуы мүмкін. Санада орын алған сурет, таңба тілдің грамматикасын жеткізген. Бірақ мәтін қаншалықты өзгерді оның кейбірін ғана қолда бар қосалқы нұсқасымен салыстырып барып, мәтіндік талдау жасауға болады. Ауызша мәтіннің қиыншылығы Мәшһүр-Жүсіп жазып алғанға дейін неше ауыздан өтті, былайша айтқанда ауызша өңделгенде не қосылды, не алынды айтушы (адресант) қандай өзгерістер енгізді белгісіз. Дегенмен, Мәшһүр-Жүсіп шығармалар жинағына да шешендік сөздер енген соң, автор (адресант) жазып алған мәтінді де басшылыққа аламыз. Сарқыт Әлісжан автор бейнесі туралы айта отырып, кітабында келтірген Р.Г. Букейханованың пікіріне бізде сүйенеміз: «Қазіргі қазақ тіл біліміндегі антроөзектік бағыттың белең алуымен орай «автор бейнесі» ұғымы «тілдік тұлға» ұғымына ұласып отыр. Бұл ұғым екі мәселенің басын қосады: тіл және адам (тұлға), тілдік бірліктер мен оған адамның қатысын көрсетеді. Тіл біліміндегі антропоөзектік парадигма бірінші орынға адамды (тілдік тұлғаны) шығарады да, ал тіл адам танымын құрастырушы сипатта қарастырылады» (5, 40-б.) (Әлісжан 2018: 81).

А. Байтұрсынов шешендік сөздердің түрлерін бес түрге бөледі де сот билігін «**билік шешен сөзі**» деп атаған. Шешендік сөздерде «билік шешен сөзі» көп кездеседі. Билер сотты әділ шешкендеріне, қалай сөзді тауып, айыпкерді бұлтартпайтын етіп жазалағанына қайран қалмасқа шараң жоқ. Және аяқ астынан сөз тауып, кесімін тура айтқанына тәнтті боласың. Шешендік сөздердің бәрі де әділ шешімге ие болады. Қилы іс-әрекеттерге орай жауаптар да әрқилы, шешім сөздер де ойлы болып келеді. Қазақ халқының тілінің байлығына, логикасының күштілігіне таң қаласың. Мәшһүр-Жүсіп шығармаларынан алынған мысалда: *Бір түйелі кісіге бір жаяу жолдас болып, сонда түйелі жаяуға: -Түйенің жабуынан бір қолыңмен ұста да отыр,-депті. Сол түйе зорығып өліп, түйелі жаямен дауласып, Торайғырға келген.*

Жаяу:

-Мен жалғыз қолыммен ұстап отырғаннан басқа дәнеме қылғаным жоқ, - деген соң:

-Қанша жер ұстап отырдың? – деп, жер мөлшерін сұрап алып, сол айтқан жерге шын қолыңды жоғары көтеріп отырып бар депті. Егер де соған шын қолыңды жоғары көтерген бойыңмен бара алмасаң, түйенің төрттен бірін төле, - депті.

Зорығып өлген түйенің құнын төлеу, анықтау оңай емес. Торайғыр би: -Жаяудан қанша жерге дейін түйенің жабуынан ұстап бердың, сол жерге дейін бір қолыңды жоғары көтеріп барасың, бара алмасаң түйенің төрттен бірін төлейсің деп әділ шешімін береді. Зорығып өлген түйе ұзақ жүрген сияқты, әйтпесе анау, мынау жүріске түйе шыдамды келеді. Сондықтан да жаяудың ол жерді жүріп өткенше қолы талады, жоғары көтеріп бара алмайды.

Жаяу кісі зорығып өлеген түйенің төрттен бірін төлейтіні өзінен өзі белгілі болды. Мәтінде бұл – ой аяқталмаған күйінде дүдәмал, жаяу адам белгіленген межеге қолын көтеріп бара алды ма, бара алмады ма о жағы белгісіз қалған. Бұл жерде мәтіндегі ерекше тірек сөздер зорығып, жабу (түйенің жабуы) - деген сөздер. Айыптаушы сот билігін сол мезетте ойлап шешкен. Сот билігі күні бұрын жиналып кеңесуге, шешім шығаруға сирек барған. Сол арада халықтың алдында шешімін шығарған және де қолма-қол орындаған (Абай жолындағы: Қодар мен Қамқа оқиғасын еске түсіріңіз). Әрине, екі елдің бітімі, жердің дауына байланысты өте үлкен мәселелерде елшілер жіберіп, билер жиналып бас қосқан. Адольф Янушкевичтің күнделігінде: *Біреу қызына зомбылық көрсетті деп, бір қазақ шағым айтып келіпті. Шоң кінә тағылған адам мен бойжеткенді шақыртып алыпты. Біріншісіне пышақ, екіншісіне оның қынын беріп, бойжеткен қынды шыркөбелек айналдырып тұрған кезде пышақты қынға салуға жігітке әмір етіпті. Бұны істеуге жігіттің дәрмені жетпегенін көріп, дала Сүлеймен оны кінәсіз деп тауыпты. Шағым қуған қыз әкесіне уағыз айтып, оны* ***бірер түйгіштеп****, келген бойымен кері қайтарыпты* – деген мәлімет кездеседі. Өте ойлы, бұлтарпас шешім екеніне көзіміз жетеді. Шоң би төрелігін әділ берген. Пышықтың қынына жігіт пышақты сала алмаған. Ондай жігіт қызға зорлық та жасай алмайтынын дәлелдеген. Жігітті соттамай, бостандыққа жіберген. Кілтті сөздер: пышақ-(пышқы), (пыш* піш (кимді, ұл баланы піш), қын, бойжеткен, әмір, дәрмені, кінәсіз, шағым, уағыз, түйгіштеп. Шоңды Янушкевич дала Сүлеймене теңейді.

Мәшhүр-Жүсіп: *Кеше қазақ жұртында Едіге баласы Шоң би жаз күнінде қанша игі отырған үйдің төбе киізіне қараса, бір саңылау тесік жоқ екен. Қасында отырған әлеуметтен сұрады:*

-Осы үйдің екі үзігін ұрлағанға қандай айып саларға керек? – деп. Жұрт дәнеме дей алмады. Сонда Шоң би өзі айтты дейді:

-Дәл осы үйдің екі үзігін ұрлағанға іші тола отырған жанның құнын төле деп бұйырар едім,-дейді. Отырған жұрт бұл сөзіне көнбей:

-Бұл екі үзікті сатса пәлен қой, мұнша қнды, мұнша пұлды болатын мұның не артықтығы бар,-дейді. Сонда Шоң би отырып айтты:

-Сендер құдайдың қай бергенінің қадір-қасиетін белесіңдер. Күн күркіреп жауып тұр. Найзағай ойнап, жарқ-жұрқ етіп тұр. Естігенде жанда зәре қлады ма? Аспаннан түсетұғын жайдың оғы тесігі жоқ бүтін киізден тіпті өтпейді. Дәл осы күнде осы үйдің үстінен жайдың оғы кез келсе, өтетұғын жері жоқ, киіздің жүнінің арасына бытырап-бытырап сіңіп кетеді. Осынша жанды сақтап қалуға себеп болған соң бұл үзіктің құны үй толы жанның құны болуға қалай жарамайды, - дейді. Отырған жұрт жағасын ұстап, таң-тамаша қалды дейді.

Мәтін ауызша стилін сақтаған. Қағазға түскенде де тілдік фактілер саларға (-ға морфологиялық ерекшелігі), құн, үзік, зәре, түсетұғын, өтетұғын, (-тұғын көне формасы) айып т.б. стилистикалық ерекшелігі байқалып тұрады. Шоңның билігі, аяқ астынан сөз тауып кетуі, әділ шешімі, тапқырлығы көрініс тапқан. Шоң бір сөзбен-ақ екі үзіктің құны, бағасы - үй толы жанның құны – деген. Мәтін бірнеше өткелден өткен. Ал қағаз мәтінге түсіргенде Мәшһүр-Жүсіп те ауызекілік тіл ерекшелігін сақтағаны байқалады.

А. Байтұрсынов айыпкер адамдарды ақтау, я қаралау мақсатпен сөйлеп, сот билігіне әсер ету үшін айтқан сөздерді – билік шешен сөзі деп айтқанын жоғарыда жаздық. Сотта билік айтушы айыптаушы куә ретінде сөзге тартылған. Билікті айтушы заңға жүйірік, білімді адам болған. Айыпкердің мінез-құлқы, көңіл-күйі, сот кезіндегі өзін-өзі ұстауы мәтінде анықтау әрине қиын. Мырзаханова: Замануи сот процессінде айыпталушының мінез-құлықында, көңіл-күйінде мынандай төмендегідей өзгерістер болатынын: Адасушылық маниясы – көңіл көтеріңкі, байланыссыз сөздер мен әрекеттерге толы болуы. Эйфория – көңіл – күйі жоғары болу, бірінші кезекте қанағаттандырылған, қамтамасыз етілген сияқты сезіну, пассивті келеді. Тойымсыздыққа, мастыққа, жыныстық эксцестерге деген көңілі төмен келеді. Рауш – мания – сананың жеңіл өзгерумен көңілі – күйдің көтеріңкі келуі. Мориа – көңіл-күйді көтеріңкі, орынсыз айтылған сөздері, әзілдері жас балаға ұқсас, интеллектуалды ойының төмендігі анық байқалады - дейді (Мырзаханова 2017: 61). Айыпкерлердің мінез-құлқындағы осындай өзгерістерді жан-жақты зерттеп анықтау болашақтың ісі деп білеміз. Дегенмен, бұл үрдістерді шешендік сөздердің тілінен де ұшыратамыз. Өкінішке орай, шешендік сөздердің ауызша жетуіне, ауыздан ауызға өтуіне байланысты айыпталушы мен айыптаушының мінез-құлқын, сот кезіндегі бет-пердесінің өзгерісін қалпына келтіру мүмкін емес. Бірақ та ауызша мәтіннен де сот психиатриясының ізін анықтауға болатын сияқты. Мәтіннің тілін зерттеу үшін, ең алдымен оқиғаның сипатын, айыпталушының қимыл-әркетін, отырыс, тұрысын т.б. әрекетін психологиясын қарастырса болады, лингвистикалық ерекшелігін, дала соты ережелерінің тармақтарымен, ұлттың өзіндік жазалау ерекшеліктерімен танысып, сот терминдерінің қолданылу сипатын мұқият анықтау қажет сияқты.

Морианың кейбір нышандары айтылған ойдың тым төмендігі, адресанттың дағдылы ой-өрісіне тең емес сөздерді қолданылуы, ойланбай сөйлеп опық жеген мысалдар тобы шешендік сөздерде, Мәшһүр-Жүсіптің жазып алған шешендік сөздерде де кездеседі: «*Шоң бидің бір әйелдерден жеңілуі» Кіші жүз Атантай хан 60 жасқа келгенше баласы болмай, бала үшін елден қаңғып, бір сұлу қыз алып[ты]. Атантайда 5 жыл тұрғаннан кейін, Атантай қаза болып, алған әйелі 25 жасында ерге тимей отырып қалғанын Орта жүздегі Шоң, Шорман билер естіп, Шоң бидің әйелді алуға көңілі кетіп, Шорманға:*

-Сол әйелді маған алып беруге жәрдем көрсететін болсаң, сенің қалауыңа беремін!-деп, Шорманды ертіп, Атантайдың үйіне барады. Барып отырса, Атантайдың өлгеніне 2-3 жыл болса да, үй айналасы тозбаған. Ері жолаушы кеткен әйелше ұстап отырғанын ұнатып, Шоң би жақсы кеңестер айтып отырады. Кезек Шорман сөйлеуіне келгенде, Шорман: ері өлген әйелдердің ұяты шығып, буаз болып, болмаса, өсегі білініп, қалғандарды ерсіз отырмақ жағына бейім сөздер сөйлейді.

Сонда әйел айтады*:*

-Ұлы өзеннің бойына

Үлгілі билер қонады.

Үлгілі билердің кеңесі

Рулы елге болады.

Шөкет қара суларға

Шөңкиген билер қонады.

Шөңкиген билердің кеңесі

Шөметейінде болады.

Шоң, Шорман ұялып аттанып кетіпті.

Орынсыз айтылған сөздер. «Төле бидің төрінде» деген сөзінде кездеседі: *Төле бидің үйіне үш жігіт келіп, сәлем беріп кіреді.Төле бидің жасы ұлғайған шағы екен. Қасындағы жастау келіншек көз жауын алғандай өте сұлу екен. Келіншекпен дидарласауға биден бата алмай отырған жігіттің бірін-бірі* ***көз қиығымен түсінісіп*** *отырса керек. Шыдамы таусылғандай шай үстінде келіншекті сөзге тартпақ болған пысықсынған шешендеу біреуі киіз үйдің іргесін көрсетіп: «Анау судың бойындағы, мынау көлдің жағасындағы кімдердің аулы?» - деп сұрай берсе керек. Сонда келіншек: «Үлкен-үлкен көлдердің бойында, үлкен-үлкен билердің ауылы тұрады, өздеріндей шолақ билердің ақылы көзінің ұшында тұрады»,-деп жауап берген екен.* Келіншектің жауабынан кейін жас билер Төле бимен сөз жарыстырмай-ақ тез аттанып кеткен екен (Сөз тапқанға қолқа жоқ 1988: 18-19). Әйел, билердің жақсы жақтарын атап өтеді де, ал жаман қасиетін «Шөңкиген билердің кеңесі Шөметейінде болады» - деп, Шорманның бетіне басады. Шорман қазақ халқының маңдай алды танымал, дана адам екені белгілі. Бірақ, Шоң бидің әйелді алғысы келген ыңғайына орай әңгіме айтып отырады. Шорман: ері өлген әйелдердің ұяты шығып, буаз болып, болмаса, өсегі білініп, қалғандарды ерсіз отырмақ жағына бейім сөздер сөйлейді. Бұл әйелге ұнамайды. Бірден, сөз тауып Шорманның бетін қайтарады. Шоң мен Шорман ұялып аттанып кетіпті. Төле бидің қасындағы келіншек жас, оның үстіне әдемі, сұлу. Жігіттердің көзі түседі, өзара бірін-бірі көз қиығымен түсінісіп ым тіл арқылы бірін-бірі ұғым отырады. Келіншекті әңгімеге тартады. Жігіттердің ойын білген келіншек оларды жерге тығады, сөзбен түйрейді:

өздеріндей шолақ билердің ақылы көзінің ұшында тұрады – деп, жігіттердің сөздерінің тым ұсақталып кеткенін бетіне басады, оларды тым тұқыртып, төмендетеді. Жігіттер ұялып шығып кетеді. Диалогқа қатысып отырғандар - әйел адамдар бірі - 25 жастағы келіншек, екіншісі де - жас келіншек. Жігіттердің көңіл-күйлерінің жоғары болып отырғанын, орынсыз айтылған сөздері, әзілдері жас балаға ұқсас, интеллектуалды ойының төмендігі байқалып қалады. Мына жағдайды да ескерген дұрыс сияқты, Адресант пен адресат (екі адамдар : ер адам мен әйел) соңынан намысына тиген соң барып әйел адам сөзге араласады. Ә дегенде адресат тыңдаушы рөлін атқарғанмен дискурс кезінде бастапқы рөлінен айрылып қалады. Диалогтар кейде алма кезек болып отырады. Кейде бірнеше адамның араласуына тура келеді. Бірақ та екінші рөлдегі адам ретінде қала береді. Дала сотының дикурсында көп адам қатыса бермейтіні байқалады. Көбіне айыптаушы, айыпталушы және төбе би қатысады.

Паралингвистиканың бір түрі кинесика - бивербалды амалдарды қолданады. Ым тілінен басқа көмекші заттардың көмегіне жүгіну, еске алған ойды соңына дейін жеткізу болып табылады. Тұспал және сандық құпия сөздер т.б. көбіне ауыспалы мағыналы сөздерден тұрады. Ал, **заттық қолданбалы ым тілі** аты айтып тұрғандай тек қана заттың көмегіне сүйенеді.

ІМ - ым, шартты белгі. Әрбір қосындарға әскербасы, қолбасылар тарапынан белгіленіп берілген шартты белгі (Пароль). Мұндай белгілер қос пен құралдардың атымен немесе сөздермен белгіленіп, екі лек әскерлердің қосыны ұшырасқанда бірін-бірі тануға және тани алмай соғысып қалудан сақтануға қызмет етеді. Танымайтын екі адам жолығысқанда бірінен бірі «ым» сұрайды, сұралған кісі ымды білсе өз адамы деп саналады, білмесе бәлеге ұшырайды. Мақалада былай депті: *Ім bilse tr өlмәs: Им білсе ер өлмәс* - Ымды білсе, ер өлмес.» (Махмут Қашқари 2006: 67). Қазіргі кезде *ымды білмеген дымды да білмейді.* Дымды (құпия порольді) білмейді деген көненің сілемі екендігі байқалады. Мәшhүр-Жүсіп жиған *«Олжабай және Жасыбай» - деген аңгімесінде әскер соғыстың ым-белгі әдіс-тәсілі сақталған: ...Жасыбай* ***қу сүйекті үгіп, күл қылып, бір ақ шүберекке түйіп, бір тулақтың пұшпағына байлап, қарауыл қарайтұғын тасына шығыпты****. Шықса, қылмақтың қаруылшысы отыр екен. Күн қатты дауыл, уілдеп тұрған жел екен.* ***Тулақты аспанға ұшырып, күлді шашылатұғын қылып қоя беріпті****. Қалмақтың қаруылшысы қуанып, жүгіріп, көбіне барып айтыпты: -Кешегі құс екен, аспанға ұшты, саңғып жіберді. Құс екенін сонан білдім! - депті. Қалмақта да жауырыншы бар екен. Жаурын жағып жіберіп, қарапты да, айтыпты: -Ол құс емес, кісі. Өзі жауырыншы, өзі мерген. Біздің қаруылшы: «құс екен»,-деп ойласын деп, тулақ ұшырып, күл шашылдырыпты.*

Жасыбай батыр жауды жолдан адастыру үшін тулаққа күнде (далада-А.Қ.) жатып қураған қу сүйекті үгіп салып аспанға шашып, желмен ұшырған. Жау ұшқан құс екен деп

ұққан. Жауды жолдан адастыру үшін айла-тәсіл қолданған. Ым тілінің сөзі жоқ, бірақ заттық сыртқы бейнелік алдау, таңбалық әскери алдау тәсілін қолданған. Сол сияқты, мына мысалда да *Қырғыз Орман хан соғысқа кіріспес бұрын әскерінің санын көп қылып көрсету үшін таудан түскеннен кейін әдейі қою шаңды көтеріп, жасақтарын жартастардың арасымен қайтадан өткізіп үш күн үздіксіз қайталатып отырған. Кенесары қалың шаңды көріп қырғыздың сансыз көп әскеріне таң қалған. Түнде Орман хан әрбір жасаққа жеке от жағуды бұйырған. Сонда Кенесары сан жетпейтін от ошақтарын көріп: қарғыз көппе, аспандағы жұлдыз көппе* – деген екен (Бекмаханов 1992: 334-335). Орман хан да әскерін өте көп қылып көрсету үшін әдейі қою шаңды аспанға көтерген, кісі басы от ошақтарын жақтырған ым тілді алдау соғыс әдісін «таңбаны» қолданған. Махмут Қашқари ым тілі әскерилердің бір-біріне берілетін шыртты белгісі, таңба тілі болғандығын жоғарыда айтты. Бұл орайда Б. Базылханның ойын құптарлық. Ым тілі бір күнде шешендік сөздердің (ауызша мәтініне) түскен жоқ, оның тарихы өте алыста екендігі байқалады. Ым тілі көне дәуірден келе жатқан таңба. Алғашқы сөздің орнына жүрген «сөз емес» ым тілі. Ым-ишара. Қазақ кейде ым, ишара арқылы «сөйлесіп» болған жайды, іс-қимылы арқылы бір-бірімен түсінісе береді. Жұдырық түю, саусақ безеу - сесті, танауына қос саусақ тығыу - түк бітірмегенді, көз қысу - ішкі сезімді, бас шайқау - істің орындалмағандығын білдіреді. Халық арасында ым мен ишараның түрлері өте көп. Бұл негізінен сөзді шығындамай-ақ, болған істі баяндаудың немесе жеткізу, түсіндірудің бір жолы. Мұндай тәсіл көптеген халықтарда бар (Кенжеахметұлы 2010: 371).

Ауыз әдебиетінде де тұспал, емеуірін, ым тілдері кездеседі. «Қозы көрпеш-Баян сұлу» жырында «Тұспал тіл» кездеседі:

Бай айтты: «Үш қызым, мені көрші,
Үшеуің, шапшаңырақ, бері келші.
Тазшаның тұспалдаған сөзі өтті,
Соның маған мәнісін айтып берші»,
-Бұл тазша үйде айтты ғой, түзде айтқанын,
Білмейміз бе, ақ қасқыр сізді айтқаны.
Қара інген от басында әжем бақыр,
Бозша тайлақ дегені бізді айтқаны!

Тазшаның тұспалдап Қарабайға айтқаны ақ қасқыр – Қарабай, қара інген – әжесі, бозша тайлақ – қыздары. Метафоралы қолданыс арқылы жасалған тұспал сөздер деп білеміз.

В. Фромкин, Р. Родман, Н. Хайамс кітабында «ASL немесе басқа да ым тілінде ойды білдіру үшін дыбысты қолданбайды. Оның орнына ым тілі жүреді, яғни қол, басқа дене мүшелері немесе бет қозғалысы арқылы сөздер мен грамматикалық құрылымдарды білдіреді. Ым тілі дамыған тіл және ымдаушылар ауызша тілде қарым-қатынас жасауда толып жатқан

жаңа сөйлемдер қолданады. Ым тілінің өзіндік белгілері мен менталды сөздері ишара жүйесі мен ауызша тілдің эквиваленттері арқылы жүзеге асырылады. Ым-ишара тілін қоланушылар тіл мен ауыздың орнына қолымен оқыс қимыл арқылы ымдап білдіруді пайдаланады» - деген (Фромкин және т.б. 2018). Мысалы, ым-ишара тілі көп жағдайда ауызша тілге ұқсайды, бір айырмашылығы сөзі жоқ. Дегенмен сау адамның ым тілінде өзгешеліктер бар. Шешендік сөздерде ым тілі сөйлеп отырған адамның сөзіне байланысты бейімді болады. Және адамның көбіне танымдық қасиетіне де қатысы. Ым тілін әдейі жасайын деп ойланып жасап отырмайды, жүректен шыққан сөзбен бірге келеді. Сөзбен ым тілі бірдей оқыс қабаттасады. Адам қуанғанда, қайғырғанда ішкі шер (сөз) бен адамның сыртқы бейнесі (қимылы) бірге келеді және сол көңіл-күймен бірдей ыңғайда үлесіп шығады. Бұл деген ым тілінің оймен, санамен тығыз байланысты деген сөз. Адамның тұтығуы (жүйкемен байланысты т.б.) Мысалы «мынандай», «тамаша» дегенді ым тілі арқылы бас бармағын көрсетеді. Үлкендер ұнатпаған ісіне «піштіу» адырам қал - деп ерінін шығаратын. Әй, қойшы соны, адам болмайды деп «қолын бір сілтейтін», бағытты көрсеткенде сұқ саусағымен «ана жақта, ананы қара» деп көрсететін. Әйел адамдар ұрысқанда тепсініп «екі бүйірін таянатын», «бәлем көресінді көресің» дегенді сұқ саусағын шошайтып, сілкілейтін. Ұнатпаған іске көзін алартатын, мысқылдаса бір көзін қысып қоятын, жағымсыз иіске мұрынын тыжыртатын, қос саусағымен қысады, «жоқ» дегенге басын шайқайтын, білмеймін дегенге иығын қиқаң еткізеді, бұрын сабақ білмей қалғанда міндетті түрде басымызды сипайтынбыз, жақсы көргенде «ой, айналайын» деп басымыздан сипайтын, шақырғанда «берге, бері кел»-деп қолын былғайтын, суға бойлағанда «мойыннан» келеді деп мойынын көрсетеді, «оллаhи, биллаhи» өтірік айтпаймын – мойынын қолының қырымен кесетін, иегімен әне деп нұсқайтын, «ұятай», «бетім-ай», «қай бетімді жыртайын» - сұқ саусағымен бетін тілетін т.б. бұның бәрі тілмен қабатаса келетін қимыл-ишара белгілер. Бірақ осы қимыл ым тілі, бір қызығы сөзбен де сөзсіз де бола береді. Ал неге ым тілі сөйлей алатын адамның тілімен қабатаса қолданатыны әлі де болса беймәлім құбылыс. Себебі сөз байлығы көп емес адамдар сөзі жетпегеннен соң, міндетті түрде «жаңағы», «мәссаған», «демек» т.б. сөздерді жиі қайталап, тыңдап отырған адамды мезі ғылып жібереді. Сол кезде ым тілін қолданып жіберсе деп ойлайсың. Ым тілінен басқа екінші адресат (тыңдаушы) да құптап «іхы», «я солай», «ерінімен тамсанады», былайша айтқанда сөзге ұйып жаны кіріп отырады. Ол өзінің қандай қимыл жасап отырғанын да білмей қалады. Мысалы, бұзаушық қайнатып, сабын қашан дайын болады деп отырған әйелдер, сөзге келіспеген Рәш сыртқа ыза болып шығып кетеді. Сол уақытта «*От басында отырған кемпірлер* ***ежірейе қарап, ауыздарын сылп*** *еткізеді*» (Б. Майлин). Өсекті тыңдап отырған кемпірлер «ежірейе қарады», «ауыздарын сылп еткізді». Бірақ өздері де білмейді не істегендерін себебі сөзге ден қойып кіріп кеткендері соншалықты

«не болып қалды?» деп, әйтеуір, көздерімен ежірейе қарады (Рәштің қылығын жақтырмағаны), еріндерімен құптап ишара арқылы білдірді. Немесе, *Әжемнің сөзін* ***үнсіз тыңдаған*** *шолақ қол өкіл* ***ымдап қасына Байдалыны шақырып алды да, бізге ескертпестен бірдеңе-бірдеңе деп күңкілдеді де, атын тебініп*** *Зибаштың соңынан жүріп кетті; Мені көріп,* ***дыбыс шығарма дегендей белгі жасады****; Ысқақ шал ішкі бөлмеден мұрнынан қан дірдектеген Санатты алып шығып, маған* ***«бол, тез әкет» дегендей ымдады*** (С.М.). Сайын Мұратбековтың кітабынан алынған бұл мысалда ымдап, күңкілдеді, белгі жасады, ымдады ауызша айтылатын сөздердің ымдық тілдік таңбасы. Ал енді **үнсіз тыңдаған**, **ескертпестен** деген сөздерді айтқанда қимыл-белгі жоқ болғанымен, адмның ішкі жан-күйі бәрібір сыртқы тұрпатынан, тұрған-тұрысынан, көзінен, бетінен т.б. мінез-құлқынан байқауға болады. Адамдардың қолданған ым тілі: қол, аяқ, бас, көз, қабақ түю, тілін шығару, таңдай қағу, мұрынын тыржиту, бетін тыржиту, құлағын ұстау т.б. сөзден бұрын, кейбірі сөзбен қабаттасып ұмсынылады. *Генерал батыл сөйлеген жігітке* ***сүйсінді білем****, қасына жақындай түсіп,* ***арқасынан қақты****; –Бауырымыз украин халқына туысқандық сәлем!-деп, сөзін аяқтап оң* ***қолын жоғары көтереді****; Анада-санда біріне бірі: «халың қалай?» дегендей,* ***иек қағып, ымдасып қояды****; Майор өз кабинасына кеткен соң комиссар: «Бізді тастаймыз дей ме?» дегендей маған* ***ым қақты****. Мен: «Жоқ, әлі екі сағат уақыт бар»,-дегендей,* ***сағатымды нұсқап, екі саусағымды*** *көрсеттім* (Қ.Қ.)

Бұл – мысалдардан: арқасынан қақты, оң қолын жоғары көтерді, иек қағып, ымдасып қояды, ым қақты, екі саусағымды көрсеттім – деген сөз тіркестері ым тілі болып табылады. Немесе, -*Хуп болады! – деп Киреев* ***қалт тұра қалып, қолын шекесіне көтеріп іздет көрсетті****; Оның сырын білетін мен* ***қолыммен ишарат білдіріп*** *Бозжановты тоқтаттым да Рахимовқа қарап: -Хабибулла, өз ойыңды айтшы, қалай етсек екен?; Өзі бұйра дудар шашын* ***оң қолымен уыстап алыпты****.* ***Бір уыс шашын ет терісімен қоса жұлып алатындай болып көрінді*** *маған; Сөйтті де картадағы майдан шебін* ***сұқ саусағымен бір нұсқап****: -Жан таласып жүріп жау біздің қорғаныс шебіміздің Н. Және Т. Участоктерін жарып, итермелей 4-5 километр ішке кірді* (Б.М). Әскери ым тілдеріне: қалт тұра қалып, қолын шекесіне көтеріп, қолыммен ишарат білдіріп, дудар шашын оң қолымен уыстап алыпты, сұқ саусағымен бір нұсқап т.б. Соғыс мезгіліндегі адамның түрлі-қимыл әрекетінен, мінез-құлқынан сыр береді. Соғыс уақытында сабырлы, байсалды болу – шапшаң шешім табудың кепілі, жеңістің сәтті болуы көбінесе дұрыс та, ойлы әдіс-тәсіл қолдануға тығыз байланысты. Адам шығыны аз болуы өте маңызды. Ым тілі – ауызбен айтып, жеткізіп үлгермей қалған сөзді қосымша қимыл арқылы (не болмаса заттың көмегімен) жеткізетін ең басты қимыл-құралы. Ым тілі Ұлы отан соғысы кезінде де барлаушылардың, партизандардың негізгі тілдесу құралы болғандығын көрсетеді. Расында ми ойлайды, сана түрлі қызмет етеді. Санасы жоқ, дегеннің өзі сананың екі түрілігін

білдіреді. Ми жалғыз, ой екі түрлі болуы да мүмкін. Сол сананы бір мезетте қолдайтын ол – ым тілі. Ым тілі ми ойлап болған соң сол мезетте келеді. Тіл сөз шығарады. Сөз ауызша жетеді. Қағазға түседі.

Қамшылы ым тілі. Ым тілінің бір түрі «қамшы» қосымша заттың демеуімен де жалғасып отырған. Қамшысыз ер жолға шықпаған. Қазақтың ұлттық атрибуты болған. Қамшымен дат айтқан. Ер-тұрман жабдықтарының ішінде қамшы киелі құрал саналады. Соған орай қамшы атауымен байланысты этнографиялық ұғым да көп болған. Мысалы, халқымыздың қамшы тастау (яғни сөз сұрау), қамшы жұмсау (яғни сабау, күш көрсету), қамшы болу (яғни әсер ету, себепкер болу), қамшы қайтару т.б. (Кежеахметова 2010: 207). Қамшысы бар айғайлап, байбалам салып, ашу шақырмай-ақ ісін тындырған: *«Аяқты сындырады!»-деген ойында дәнеме жоқ, бәрін жинап, дастарқан үстінде тұрған жерінде жез бауырлақ қамшыны қолға ап, тостағандарды бір – бір салып қиратады* (М-Ж.). Қамшы қазақ халқының мәдениетіне сіңгені соншалықты үш жүздің әдет-ғұрып мінезін, норма ережелерін сипаттауға дейін жеткен: *Ұлы жүзді қауға бер де, малға қой. Кіші жүзді найза бер де, жауға қой. Орта жүзді қамшы бер де, дауға ғой!* (М-Ж.).

Қамшыны көлденең тастап сөз сұраған, қамшы тастау ойындары болған: (Бөгенбай қамшысын алдына тастай салды да, енді Абылайханға бұрылды. *–Шүршіт көргенде қан жылап жатқан Шығыс Түркістандағы баурымызды құтқаруға біз неге аттанбадық, Абылай сұлтан? Соған жауап берші!* (Интернет желісі: «Ым-ишараның мағыналық топтары» - алынды). *Қабанбай сарбаздардың теңге ілу, қамшы тастау, найза шаншу, секілді ойындарын көзден кешіріп, тағы біраз жүрді де, ауылға қайтуға ыңғайланды* (Қ.Ж.). Ашумен келгенде өрімін жинамаған (ол даудың белгісі). Қазақ қамшысыз жүрмеген. Етігінің қоншысына, не болмаса белбеуіне қыстыра салып жүре берген. Қамшының өрімін жинап ұстаған. Әдемі қамшы көздің жауын алған. Қамшының басына шеберлер алтынан, күмістен, жезден т.б. мойнақ салған. Қамшы серіліктің де белгісі болған. Қамшыны оң қолымен ұстаған. Қамшының сабы сындырса жігіттің абыройына нұқсан келген. Жігіттің қамшысының сабын сындырып лақтырып жіберу өліммен тең болған. Жалпы, қамшыны тастап кетпеген. Ылғи да өздерімен бірге алып жүрген. «Досбол би» - дегеЗнде: *-Еш нәрсе алайын деп келгенім жоқ, дидарыңызды көріп, сұхбаттастым, соған ризаман, - деп Досбол енді жүрейін десе, аяқ астынан қамшысы таптырмай қалады. Соны іздеп, үйдің ішін қопарып жүрген жігіт төсеулі текеметтің шетін көтеріп қалғанда, бір сапы астынан жарқ ете қалыпты; Ерден бұған да мызғымаған соң Шоқай* ***малдас құрып*** *отырған қалпынан ауысып,* ***жүгіне қос тізерлеп,*** *қамшысын* ***мықынына таяна ұстап****, аңға түсер мұзбалақтай шақ етіп: -Ей батыр Ерден! Басыңды көтер жерден!* (Билер сөзі 1992: 74, 91). Сөз сөйлегенде қамшыны ұстау тәсілі болған. Және отырғанда да ыңғайлы, сөздің салмағына байланысты отырған. Ығайлы отыра

білу – дұрыс, ойлы сөз айта білуге көмегі зор болған. Мысалы: *Сонда жігіт батырдың сәлемін айтыпты. Қараменде* ***шарта жүгініп отырып****, көп толғанып-ойланады; Сонан бір орайы келгенде* ***орнынан ұшып тұрып*** *Абылай ханның алдында* ***шарт жүгініп****, былай депті* (Шешендік сөздер 1992). Жазылған мәтіндерден мынаны түсінеміз: Бұқарбай батырға Досбол қонақ болып барғанда үйге қамшысын ала кірген. Содан қойған орынында болмай қалып қамшысын кетерінде іздейді. Шоқай малдас құрып отырған екен, одан сөзге кірісерде жүгіне тізерлеп, қамшысын мықынына таяна ұстап сөзге кіріседі. Жалпы, сөзгер даулы іске кірісерде жүрелеп отырып сөйлегені ыңғайлы болған. Ал қалыпты жай әңгіме болса жайғасып, белдерін босатып, малдастарын құрып асықпай мәселелені шешкен. Жүрелеп, жүгініп отыру істің маңызына байланысты да болған. Асығып айтатын бір мәселе болса, міндетті түрде жүрелеп, жүгініп отырып айтқан. Даулы іске қызына кіріскенде де жүрелеген. Қамшыны арнайы тапсырыспен жасаған. Қамшы мен бақсы сөзінің шығу тегі бір екендігі, семантикалқы ауқымы кең екендігі дәлелденген (Тұрышев 2008: 197-202). Қамшы мен қазан біздің ойымызша, жеті қазынаның бірі болуы керек еді. Қамшы ер қаруы, ұлттық киімнің бөлінбес құрамдас бөлігі. Қамшымен жынданған адамды бір тартқанда сауығып кеткен. Мысалы: *Енді бірде үйге талып, көтеріліп ауырған әйелді әкелді. Әйелдің көздері атызданып, қолды аяққа тұрмайды. Сонда атам дұға оқып, үшкіріп, әйелді зират басына түнетті. Оған қоса, қамшысымен әлгі әйелдің бойындағы арапшысын соғып, емдеді. Бойы тазарып, науқасынан айыққан ол кейін атамның батасын алуға келді. Қазір балалы-шағалы отбасы болып отыр* (Исабек Ишан). Жылқының тері қамшыға сіңеді. *Қамшымен болмаса, жыланды ешбір таяқпен тез өлтіре алмайсың. Барша қазақ мені осыған иландырып бақты. Шамасы, жылқының терінде жыланға қарсы қолданылатын бір зат болса керек және ол жылан уына қарсы күресе алғаны болғаны* (Янушкевич 1979).

Сейіт Кенжеахметұлы: Қазақ өмірінде қамшы - өнер туындысы, қамшы - рухани күш-қуат, қамшы - сый-сияпат, қамшы - жігіт пен қыздың сәні мен салтанаты, қамшы - азамат айбыны, қамшы - шебер қолдың айғағы, қамшы - алса қару, қалса мұра. Кез келген қазақ қамшыны жанына жақын серік еткен. Қамшыны ауызға алмай өлең, жыр айтылмаған. Тұрмыста да солай. Ол тәртіп құралы да бола алған. Ал қолына қамшы ұстаған әр азаматта еркелік екпін, жігіттік жігер еселене түскен. ... Қамшы үлкен екі бөліктен құралады: өрімі және сабы. Сап тобылғыдан, ырғайдан, еліктің, киіктің сирағынан, мүйізінен, барынша әсемделіп таутеке мүйізінен жасалады. ... Қай жағынан алып қарасақ та, қамшы - қазақ өмірі мен өнерінің ажырамас бөлігі. Қазақтың салт-дәстүрінде қамшыны ұстау мен қолданудың тәрбиелік мәні, өзіндік ережелері мен жөн-жосықтары да болған. Мысалы, жайшылықта қамшыны екі бүктеп ұстайды. Қамшы өрімін салбыратып ұстау дұшпандық, әдепсіздік белгісі деп қаралған. Жол, жөн көрсеткенде де саусақпен емес, қамшымен нұсқаған. Сөз

сұрағанда қамшы тастаған. ... Құдалық жол-жоралғыда қамшы қайтару деген бар. Қыз айттыруға келген жігіт жағының басшысы (жігіттің әкесі, «жаушы» т.б.) қамшысын қыз үйінің төріне іліп кеткен. Егер қыз әкесі келісімін бермесе, көп ұзатпай қамшыны иесіне қайтарып жіберген. Мұны қамшы қайтару дейді. Қамшымыздың халық тіл өнерінде де «ойната» білген. Жүйірік атты қамшыдай қатқан, талаптанған жігітті өзін-өзі қамшылады, ұрды, соқты дегенді қамшы жұмсады, қорқытты деудің орнына қамшы үйірді, қаныпезер тентекті қамшысынан қан сорғалаған, жүрмейтін атты қамшы кесті шабан, жанына батқан істі қамшы боп тиді деп, астарлай сөйлеген. Кейбір берекесіз жанды қамшы боп алып беруге жарамайтын деп кеміткен. Жүрдек атты қамшы салдырмайтын мал деп мадақтаған. Сондай-ақ халық қамшыны өлшем есебінде де қолданған, мысалы: қамшы сабындай, қамшы бойындай, қамшы жетер жерде т.б. (Кенжеахметұлы 2010: 214-216). Қамшыны ауызға алмай әңгіме, өлең, жыр айтылмаған, датсыз сөз басталмаған. Қамшы қазақ өмірінің, мәдениетінің құрамдас бөлігі болған. Жігіттің жігіт, сері екендігін қамшысынан таныған. Қамшының өрімін сабына қысып, жинап ұстау әдептіліктің, мәдениеттің білгісі. Ол – достықтың белгісі. Біреудің үйіне қамшы үйіріп кірмеген. Ол - қастықтың белгісі. Ал қамшының өрімін салбыратып кірсе демек, от алып келді деген сөз. Яғни, бірдеңкеге ашулы, кек алу үшін келген болып шығады. Қамшы қазақтың тұрмыс-салтында да көрініс тапқан. Қамшыны аса маңызды жағдаймен, біреудің үйіне тастап кетсе (көрінетін жерге іліп кетеді), үй иесі шешіп жауабын айтқан. Қамшы сөйлеген. Қамшыға қатысты фразеологизмдер, мақал-мәтелдер, жұмбақтар т.б. өте көп айтылған. Тіпті, қамшы өлшем бірлігі ретінде де қолданылған. Бұл деген, қамшы қазақтың ұлттық құндылығына айналғанын көрсетеді. Қамшы, ым тілінің орнына таңба, белгі ретінде кеңінен қолданылған. Қамшы тілі ықылым заманда кеңінен қолданылып, бірте-бірте ұмытыла бастаған сияқты. Қамшының бізге жеткен құндылығын жазып отырған деректер одан сайын растай түседі. Қамшыға қатысты О. Бөкейдің «Көк тайынша» әңгімесі еске түседі, балалы үйде ұрлық жатпас бала қамшы әкесінікі екендігін айтып қояды. Аймен класқа кіріп: -«*Кәне, балалар, мына қамшыны танитындарың бар ма?»-деп бас-басынан сұрайды. Үшінші каласқа кіргенде, мұрынын үнемі жеңімен сүртіп отыратын қара ұл: «Ой, мұғалима, бұл – папамның қамшысы. Былтыр жазда ағам өріп берген»,-деп орнынан ұшып түрекеледі* (О.Б.). Қамшы жай ғана зат емес, бір үйдің малының да жанының да құты және киесі болған. Мал шаруашылығымен айналысқан қазақ елі малдың әбзелдерін ерекше киелі тұтқан. Мал бергенде «жүгенін» не «ноқтасын» сыпырып алып қалған т.б. Қамшы жасау үлкен өнер болған. Өрімін тоқу, бүлдірге тағу, сабына айрықша тобылғыны таңдап алу сияқты толып жатқан түрлі жасау әдіс-тәсілі (технологиясы) болған. Ақбөкен мүйізінен де жасаған. Қамшыны көріп, қолына ұстаған адам өрімшіні де білген, таныған. Жидебайдың Қарамендеге қойған «алты ауыз сөздің» бір сұрағы. «Бес атаның малын іздеп

әуре болдым» – деген сөздің жауабы «мүсуак, тәспік, орамал, бәкі, қамшы» еді. Қамшы – қартайғанда сыртқа алып шығар қаруы, жастық шақтың серігі қауқары болды. Қамшы ұлттық дәстүрдің ажарамас құрамы екендігін көреміз.

Қамшымен қатысты болған сөз үлгісі:

Бірде Жиренше серіктерімен алыс жолдан келе жатады. Аулына жақындағанда жолдастарының бірі:

-Жиренше үйіңде ұлың бар ма? дегенде, ол: - Е, болғанда қандай! Жігіт болғанда азаматым бар, - дейді.

Осы кезде төрт жасар бала кісілердің алдынан жүгіріп шығады. Мұны көрген жолдастары:

-Е, немерең де бар екен ғой, -деседі.

Сонда Жиренше шешен тұрып:

-Үлкені де осы, кішісі де осы, - депті. Мұнысына жолдастары:

-Әй, Жиренше-ай, осыны да азаматым бар деп, әлдеқандай етіп айтасың-ау! – дейді көңілдері толмай. Сол сәтте Жиренше қолындағы қамшысын жерге тастай салады да, ұлына «алпып бер» депті. Ұлы еңкейіп қамшыны көтеріп әкесіне береді. Сонда шешен жанындағыларға қарап:

-Міне, азамат деген осы емес пе? Егер бұл балам болмаса қамшымды кім алып берер еді? – деген екен. Мысалдан көріп отырғанымыздай Жиреншенің қолындағы қамшы тәрбие құралына айналды. Ым-ишара тіліне қосымша қамшыны қолданды. Қамшы арқылы ұлының азамат болғанын көрсетті. Іс-әрекет арқылы ишара тілі іске асты. Сұхбат арқылы ым тілінің жарқын бейнесі көрініс тапты. Көңіл айтудың (тұспал тілдің) жарқын үлгілері шешендік сөздерде жиі көрінісін тапқан:

Хан Жиреншеге:

-Ау, шешенім, әкесі өлген қалай болады? – депті. Жиренше шешен отырып:

-Әкесі өлсе асқар тауы құлағанымен бірдей болады, - депті.

-Шешесі өлген қалай болады?

-Ағар бұлағы суалғанмен бірдей болады.

-Ағасы өлген қалай болады?

-Оң қанаты қайрылғанмен бірдей болады.

-Інісі өлген қалай болады?

-Сол қанаты қайрылғанмен бірдей болады.

-Апа-қарындасы өлген қалай болады?

-Ұзын өрісі қысқарғанмен бірдей болады.

-Қатыны өлген қалай болады?

-Ah!... Менің Қарашашым өлген екен ғой?-депті Жиренше. Ол күйініп қамшысын таянғанда, қамшының сабы ортасынан шарт сынып кетіпті. «*Қатын өлді, қамшының сабы сынды*» деген сөз содан қалған екен. Мәшһүр-Жүсіп жинаған үлгіде: «*Қатыны өлсе, халманы бұзылдыдағы*»; Бір нұсқасында: «*Қатын өлді, қалың бөз өлді*-дейді екен» (М-Ж.). Қарашаштың дүниеден қайтқанына күйінген Жиренше қамшыны таянғанда сабы сынып кетеді. Сөйтіп, себептен себеп қамшы: «*Қатын өлді, қамшының сабы сынды*» - деген сөздің шығуына ұйытқы болады. Сөйтіп, қазаға байланысты оқиғалы сөзге, қамшы да мұрындық болып, қамшысыз ер ешуақытта жүрмейтіні дәлелденді. Қамшы доң-айбат көрсету үшін де қолданылады. Ашуға булығып, іштегі айтатын сөзін жеткізе алмаған уақытта қамшының көмегіне жүгінеді. Адамның ашуға булығып, қол жұмсауы да мүмкін, бірақ та оның орнын қамшы атқарады. Тілдік емес қимыл мен адамның ішкі эмоциясы бірдей жүретін біртұтас бөлуге келмейтін тілдік құбылыс. Зат арқылы қосымша болатын қимыл адымның психологиялық мінезіне, ішкі жан айқайына да тығыз байланысты. Сыртыңды берсеңде, ішіңді берме деген. Дегенмен, ішкі дүние мен сыртқы қимыл-қозғалысы үйлеспей де жатуы мүмкін. Адам қанша түтігіп тұрса да сабырға салып, ашуын басып, салқын қандылық та таныта алады. Адамның ішкі көңіл күйі ашуы, қуануы, қайғысы, реніші т.б. бәрінің де сыртқы дене тілі (қимылы) болады. Адам сөйлеп тұрып, өзінің қимыл, әрекетін байқамай қалуы да мүмкін. Мысалы, күнделікті дастархан басындағы ас ішу, үйдегі түрлі жағдайлар т.б. Әдеттегі үйреншікті қимыл әрекеттерге жатады. Қатты ашуға берілген адам қолын сермеп, мен саған көрсетемін деп, ашуға булығып, айтайын деген сөзін айта алмай, дірілдеп, екі қолы қалшылдап, аузы кемсеңдеп, бет- аузы жыбырлап, керек болса боғауыз сөзбен балағаттап та жебереді. Не болмаса, айтайын деген ойы мен сөзінің дұрыс айтылмай қалуы қимыл мен сөздің (фонетика т.б.) өте тығыз байланысты екендігін көрсетеді. Мысалы: *«-Не дейді?! Жа, тоқтат иттің күшігін! - деп* ***ұшып тұрған*** *Байдалы шал* ***қамшысымен столды салып қалды. Шегір көзі шатынап ашудан қалш-қалш етіп маған төне қарайды****. Енді болмаса* ***қамшысымен салып жіберетіндей***» - (С. М.). Қамшының сабы сынса жігітке зор сын боп есептелген. Қамшысының сабы сынған жігіт қатты намыстанған, қорланған. Ол - жігіттің жеңілгендігінің белгісі болып саналған. *«-Бермеймін. Міне, қамшысы керек болса, - деп, Қыдырман тізесіне салды да,* ***сабын қақ бөліп сындырып, шетке қарай лақтырып тастады****.», «Тұржан* ***ләм*** *деп қарсылық етпестен атының басын кеңсеге қарай бұрып алдына түсті. - Ағатай-ай, бәрінен де* ***қамшымды сындырып қорлағаны батып барады, - деп шар-шар етеді***» (С.М.). Тұржан таяқ жегеніне намыстанған жоқ, ол керісінше қамшының сабы сынғанына күйінді, қорланды. Ол кегін алуға ойланады және өшін алады-да. Қамшы сөзіне қатысты мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, фразеологизмдер қалыптасқан. Соның бірі: *–Жақында жақын не дегенде? –Жақында жақын ерлі-зайыптының арасы жақын – депті. Сонда: –Өмір*

мен өлімнің арасы жақын. ***Қамшының сабындай қысқа ғұмыр, өтеді де кетеді - деген екен.*** Адам өмірінің қысқалығын қамшының сабына теңеген. Шешендік сөздерге адресант та адресат та жиі қатысады, олар бірнешеу де болады. Сөйлеуде рөлдегілер орындарын ауыстырып отырады. Бірақ, бірінші сөз бастаушы сол бірінші күйінде есте қалады. Біріншіден, сөзді үлкендер тұрғанда, кішілер бастамаған. Тек қана үлкендердің рұқсатымен сөз сөйлеген. Не сөзді сұрап алған. Адресант сөздің ыңғайына қарай бірнеше рет сөзге қайта айналып келіп отырады. Адресат та кезі келгенде сөзге жауып беріп, орынды сөз айтып отырады. Адрасант пен адресат мәтін кеңістігінде өздерін орнын біліп уақытты қаза қылмайды. «Оған мәтін, мәтінді тудырушы – автор (адресант), мәтінді қабылдаушы-оқырман, қабылаушы-тыңдарман (адресат, бейнелейтін болмыс және өзінің ойын жүзеге асыру үшін автордың талғап, сұрыптауы нәтижесінде қолданылған тілдік жүйесі жатады» (Ахметова 2008: 15). Адрес сөзі де үлкен мәдени мәселелердің туындауына себеп болуда. Бұл сөз – орыс тіліне француз тілінен енген кірме сөз (adresse), еуропа тілдерінің барлығында дерлік кездеседі. Бұл сөздің әр тілдегі мағынасы, стильдік коннотациясы, тіпті коллокациялық байланысы да бірдей (Тер-Минасова 2018: 74). Шешендік сөздерде бірнеше адам қатысады. Сценарийде қатысушы кісілер рөлдерін ауыстырып та отырады. Сценарийдің жобасы әртүрлі болуы мүмкін. Жер дауы, жесір дауы т.б. Бірақ, арнайы осылай өту керек деген нобайы-сипаты болмайды. Іс-даудың барысында шешіледі. Шешендік сөз әлемнің шынайы суретін көрсететін орын. Былайша айтқанда театрдың микросахынасы. «Сценарий – концептуальдық құрылымның бір типі, бірнеше эпизоттардың кезеңдерде кезектесуі; бұл қозғалыс, даму білгілерінен тұтатын стериотиптік эпизоттар. Бастапқы фреймнің кезең мен кеңістікте дамып, кезектесе өршитін эпизоттардан құралғандағы жағдайы. Сценарий концептінің идеясын танытатын сюжеттерден тұрады» (Иманбердиева 2010: 294).

Емеуірін тілі. «Щоң мен Ақтайлақ билердің емеуірін-ыммен «сөйлесулері» - деп аталады. Уақ елінің мықтылары Сүйіндіктен барымтамен жүз жылқы алдырыпты. Осы себепті екі елдің арасында дау туып, ақыры сөйлесе келгенде екі жақтың басты адамдары келісімге келеді. Бірақ бұл келісім жасалғанда Шоң би жоқ екен. Екі жақтың шешіміне келіспей Шоңның өзі барады. Ақтайлақ деген атақты биінің үйіне түседі. Ақтайлақ кедей екен, амандықтан кейін: *«Көрші ауылға барып келейін» деп кетерде әйеліне:*

Едігенің Шоңы келді,
Бұрынғының соңы келді.
Қазаныңа ас сал,
Аз болса көбейт,
Көп болса азайт,- дейді.

Көрші ауылдардағы саудагерлердің жаңа киіз үйін ас-ауқатымен ала келіп Шоңды екі күн құрметтеп күтеді. Бұл уақытта екі жақтың арасында ешбір сөз болмайды.

Үшінші күні Шоң қайтатын болады. Ақтайлақ құрметтеп, шығарып салады. Біраз жерге дейін еріп барып Ақтайлақ тоқтап:

-Шоң, Шоң!-деп дауыстайды.

***Шоң жалт қарайды**. Ақтайлақ **қолын көпке бір сілтейді, көкке бір сілтейді де ерінің қасын ұрады**. Екі би түсінісіп дау осы **ишаратпен бітеді**. Жанындағылар **емеуірінді** түсінбей сұрағанда, Шоң былай деп шешіп берген екен:*

-Ақтайлақ бидің жұмбақтап әйеліне айтқан сөздері: Бір біткен билікті бұзып, өзің келдің, енді өзің айт шешімін, «Қазанға ас сал, аз болса көбейт, көп болса азайт» дегені-бұрынғы менің кесімді кеміт дегені. Ал та үстінде тұрып қолымен ымдағаны – менің тұрмысымды көкте құдай білсін, жерде екеуіміз-ақ білейік, кедейлігімді ешкімге айтпа дегені, - депті (ҚШС).

Емеурін сөздің ең тамаша мәтіні берілген. Билерді ауқатты саудагерлер арнаулы киіз үй тігіп күткен. Ақтайлақ би ауқатты Аякөз өңірінде моласы біздің заманымзыға дейін сақталып жетті. Шоңды білген, жалпы атақты билер, ақындар, жыраулар, байлар бірін бірі біліп отырған. Шамасы келгені балалаларын айттырған. Шешендік сөздерден ым-емеуірін тілінің қолмен, қимылмен ұштасып келгенін байқаймыз. Оның үстіне жұмбақтап айтқан сөздерінен де көреміз. Ым тілі мен құпия тіл мәтін ішінде бірге айтылған. Ым тілінде жігіт пен қызда сөйлескен. Жиренше де ым тілімен қызға өзінің тілегін жеткізеді. *Жиренше төрде отырып қызға қарап **басын сипайды**. Бұл: «Сенің қалыңмалың шашымнан көп-ау» дегені еді. Қыз оған түсініп **астындағы тақыр тулақты сипайды**. Ол теңімді тапса тақыр кедей болса да береді дегін еді... Жиренше мен қыз бірін – бірі ұнатқанын осылай ыммен ұғысада* (ҚШС).

Ым тілінде дискурсқа түскенде екі жан (адресант+адресат+адресант т.с. с.) керісінше рөлдерімен ауысып та отырған. Кезектесіп сөйлескен. Жігіт қызға тілегін жеткізу үшін «басын сипайды», қыз жауап ретінде «тақыр тулақты сипайды», мәтінде қалыңмал, төр, тулақ негізгі байланыстырушы құралдың міндеттерінде атқарып тұрғаны байқалады. Шаш, тулақ сөзге демеуші заттық ым тілі болып табылады. Тағы бір байқағанымыз ым тілі даналықты, білімді, ақылды қажет етеді. Ым-ишара-емеуірін тілі адамның жасына, жынысына қарамайды. Ым тілін жас балалар тілі шыққанша өте көп қолданады. Одан кейін аздап сиреп, әдеттегі ым тілін пайдаланады. Ым тілі санамен, ойлаумен тығыз байланысты. Ым тілі адамның ішкі-жан дүниесін, сізімін, мінезін де бере алады. Ым тілі сөйлеу тілінің жетпей жатқанын көрсетпейді, керісінше қосымша мағына үстейді. *Адам ақиқатты бас көзімен көрмейді, **ақыл көзімен** көреді...* (Шәкәрім). «**Батин**» араб тілінде «іш, ішкі» деген мағына береді. Өте кереметті адамдардың батин (көкірек) көзі ашылады. Батин көз екі

қолтықтың астында болады. Жай көзден айырмашылғы жер мен көктей. Батин көз ашылу үшін жай көзді міндетті түрде жұму қажет. Батин көзге жоғарғы Ғарыш, жре жүзі, жер асты толық көрінеді. Бірақ мұндай қасиет бар адам сырын еш уақытта сыртқа жаймайды, өте құпия ұстайды. Осы себепті екінің біпі «батин көз» жайлы біле бермейді (Сағындықұлы 1997: 69). Адамның екі көзінен басқа түйсік көзі - бати көзі болады. Ондай сезім - кез келген адамда кездеседі. Бірақ, кейбір адамдарда **бәти көзі** қатты дамыған болады. «Исабек ишан» жоқтауында:

Ашылған кереметпен ***бати көзі,***

Тасқа таңба басқандай айтқан сөзі – дейді (М-Ж). Жалпы, адамның барлық дене-мүшесі сезетін сияқты. Көз көрмесе де зиғиптар оқи алады, қолымен ұстап не нәрсе екенін біледі, қолы мен аяғы жоқ сурет сала алады, кәдуескі адам сияқты өмір сүре алады, сурет салады, түрлі спорттық ойындарға қатысады, тіпті, дәрігерлер ине піскенде денең тіркенеді, сезімің күшті оянады, тас-түйін күтіп отырасың, бұл – деген адамның қабілеті шексіз, мүмкінді зор, кездейсоқ жағдайда екінші іске дайын қосалқы мүшелері бар деген сөз. Адамның сөзі жеке жұмыс жасамайды. Сөзге ми, жүрек қана емес, күллі адамның ағзасы, дене-мүшелері де қатысады. *«Хош, сонан соң мидан бір ақ тамыр – сол миға жазылған сөзді қолдың басындағы бармақтарға, саусақтарға телеграмм соғып, телефон түсіргендей түсіреді. Қол барып жыбырлап, қыбырлап, қаламды алып, сияға малып, баяғы басы көңілден шыққан сөзді ақ қағаздың жүзіне түсіреді. Адамда: қызыл тамыр, қара тамыр, ақ тамыр, -үш түрлі тамыр бар* [58]. *Қызыл тамыр – таза қызыл қанның жолы. Қара тамыр – бұзылған қара қанның жолы. Ақ тамыр – адамның денесінің телеграмм-телефонының шыбығы. Қазақ жұртында айтпаушы ма еді – бір ұрғашыға жарамай жүрген біреуді: «Ақ тамыр, шіркін, бұл неменеге жарайды?!»* (М-Ж.).

«Мінезің ауыр болсын» - деген әңгімеде Сырым жас кезінде Есентемір Бөкен биге батасын алайын деп және ақыл сұрайын деп ат, шапан алып барады. Бөкен шешен Сырымға бата береді. Батаның соңында «жасың алпысқа жетпесін» деген сөзбен аяқталады. Сырым **«жасың алпысқа жетпесін» деген батаңызға түсінбедім дейді. Бөкен шешен түсініріп береді.** ***–Менің жасым сексен төртке келеді. Алты бәлеге тап болдым – деп басынан өткен*** *қиыншылықтарды айтып береді. Қоштасып кетер кезде Сырымға қарап Бөкен басын шерткен екен. Сырым оған аузын ашып, тілін көрсетіпті. Сырымның қасындағы жолдастары: «Бөкен саған неге басын шертті, оған сен аузыңды ашып, тіліңді шығардың, ол не сөз?» - дейді. Сонда Сырым: «Ол кісі маған басын шерткені – басқа бәле қайдан келеді», - деген жұмбағы еді; менің оған тілімді көрсеткенім: «Басқа бәле қызыл тілден келеді дегенім»,- депті* (ҚШС). «Басқа бәле қызыл тілден» бұл сөздің мағынасы үлкен. «Тіл бас жарар, бас жармаса, тас жарар» дейді. Мәшhүр-Жүсіп: *«Тура сөз иелері өз ұлтында тұрып, күн [к] ешіре алмайды.*

Батырлық – жолдасқа пайда, жанға қас,// Мырзалық қонаққа пайда, малға қас». Басқа пәле қайдан? «Басқа пәле - тілден», Менің дегенім дәнемеге тұрмайды, Құдай өзі сақтауында қылсын! Иа, Алла, өзің сақта! (М-Ж.). Сондықтан да қазақтар біреуге бірдеңке айтарда мың ойланып, мың толғанған. Адамның арына, намысына тимеген. Мәшhүр-Жүсіп жиған-тергенінде шежіренің ішінде, қарасөз үлгілерінің, әңгімелерінің ішінде көптеген мақал-мәтелдер бар, тек қана сөз өнеріне, сөздің құдіретіне арналған. Соның бірі *«Адамның қара басын ойран қылғаннан, көңілін ойран қылған жаман»* - дейді (М-Ж.).

Кинесикалық – сөйлеушінің ым-ишарасы. «Ел намысы – ер намысы». Орта жүзден Ұлы жүзге мал алып қайтуға барымташы барып, түн жамыла жылқы үйіріне килігеді. Осы сайыста орта жүздің бір адамына найза қадалады. Жаралы адам жолшыбай өліп, сүйегін елге әкеліп қойған соң Орта жүз Ұлы жүзден құн сұрайды. Ұлы жүз оған көнбейді. «Орта жүздің өлген адамына құн төлей берсек, малымыз жете ме және біздің кісіміз іздеп барып өлтірген жоқ», - деп бет бақтырмайды. Орта жүздің адамдары «Үш жүзге билік айтқан ағаның баласы ғой»,- деп Төле биге жүгінуге келеді. Даугердің арасынан жоғары отырған біреуі дауының жөнін айтады. *Тыңдап болып, Төле* ***оң қолын созады****. –Бұл қалай, - деп екінші талапкер сөйлейді. Төле* ***сол қолын созады****.*

-Апырмай, мына кісі сөзін жеткізіп айта алмады ма?-деп үшінші кісі сөйлейді. Мұны тыңдап болып Төле ***үстіңгі ернін шығарады****. «Бұғын да жауап бермеді» деп төртінші біреуі сөйлейді. Мұны да тыңдап болған соң, Төле* ***астыңғы ернін шығарады****. Даугерлердің бар сөз білемін деген төртеуі жауап алмаған соң, елге қайтады.*

Билер келгеннен кейін жұрт жиылып, Төленің жауабын сұрайды. Билер «паң адам екен, басын да көтермеді» дейді.

Жиналған жұрт:

-Апырмай, бұл қалай, үш жүзге билік айтқан адам еді ғой, бір ауыз жауап бермегені ме? Өздерің не айтып едіңдер?-деп сұрайды. Билер әңгіменің қалай еткенің (еткенің-түзеген жоқпыз. Өткенін-А.Қ.) түгле баяндап айтып береді. Сол кезде көптің арасынан ұзын бойлы, қара торы, қыр мұрынды, зор кеуделі бір жігіт кербез сөйлейді:

-Жоқ, Төле би жауап бермеймін демепті. Бұдан басқа менімен сөйлесуге жарарлық адамың бар боса, сөйлеп көр деген екен. Ана ***ишарасы*** *– бұрынғы сөйлеушілерге берген сыны. Ілгері екі би сөйлегенде,* ***екі қолын созғаны*** *–сендер ұзын сойыл, ұрда жық, қара барымтаның адамысыңдар, сөз сөйлеп құн аларлық адам емессіңдер, мұнан басқаларың сөйлеп көріңдер, - деген екен. Кейінгі екі адам сөйлегенде* ***екі ернін шығарғаны*** *– сендер ағайынды шағыстырып, өсек айтып, ат мініп, ас ішерлік қана адамсыңдар. Мұнан басқа жөн білетінің бар болса, сөйле дегені екен. Бұлардан басқа жібі түзу сөйлеуші болмаған соң, бітімді далаға берсін бе?... Бұл сөйлеген кәдімгі Едіге батыр екен. Сол жерде отырған жұрт: Төленің* ***жатып айтқан*** *жұмбақ*

*ишарасын, мұнда отырып шешуге жарағ*ан сен алдына барып сөйлесіп, сөз алуға да жарайсың. *«Ел намысы – ер намысы» - деп Төлемен сөйлесуге Едігені аттандырады. Едіге үлкен билік сөз сөйлеп, Төле лайықты сый көрсетіп, бітім жасап қайтады* (ҚШС).

Төле би даугердің бірі сөйлегенде – оң қолын созады. Екіншісі сөйлегенде – сол қолын созады. Үшіншісі сөйлегенде – үстіңгі ернін шығарады. Төртіншісі – сөйлегенде астыңғы ернін шығарады. Төле бидің ым-ишарасы мынау екен. Ілгері екі би сөйлегенде, Төле бидің оң қолын, сол қолын созғаны – сендер ұзын сойыл, ұрда жақ, қара барымтаның адамысыңдар сөз сөйлеп құн аларлық адам емессіңдер дегені екен. Кейінгі екі адам сөйлегенде үстіңгі және біріне астыңғы ернін шығарғаны - сендер ағайынды шағыстырып, өсек айтып, ат мініп, ас ішрелік қана адамысңыдар – дегені екен. Төленің ымммен көрсеткен жауабын Едіге батыр шешіп, бітім жасап қайтады. Дискурсқа бірнеше адам қатысады, және жиналған жұрт та қатысады олардың саны белгісіз. Дискурс – деген қайнаған өмір, мәтін ішіндегі сөз. Қатысып отырғандар дискурстық тұлғалар. Оқиға басталғанда жалпы белгісіз ұжымдық адресант бет бақтырмайды. Яғни, міз бақпайды, істеген істерін мойынымен көтермейді. Даугер ол-адресат, кейде талапкер деп аталады. Дикурсқа түскен төрт адресат. Ым иесі – Төле би, адресант ымдық тұлға. Ым тіліне: бет бақтырмайды, оң қолын созды, сол қолын созды, үстіңгі ернін шығарады, астыңғы ернін шығарады, басын да көтермеді жатады. Құн төлей, құн сұрайды, бітім жасап, талапкер, даугер – сот лингвистикасының лексикасы болып табылады.

Заттық ым тілі. Ым тілін таңба арқылы сездіру. Ым тілінің заттың көмегі арқылы жүзеге асуы. «Сырымның үш қасиеті». Бір жолаушы Сырымды іздеп келе жатса, алдынан әйел шығады. Жөн сұрасып, жолаушылардың Сырымға бара жатқанын біліп, беріп жіберетін аманаты бар екенін айтып, оны Сырымға жеткізуді өтінеді:

-Ол не ***аманат,*** *жеңіл ме, ауыр ма?-деп сұрайды жолаушылар.*

-Қадірін білсеңіз жеңіл де емес, алып жүруге ауыр да емес, - дейді де, әйел басындағы орамалын көтеріп ***бір тал шашты желкесінен****, енді* ***бір тал шашты маңдайынан*** *жұлып алып жолаушыларға береді. Содан кейін* ***оң жақ қолтығынан бір жапырақ шүберек жыртып*** *береді. Тезек теріп жүрген қабының* ***бір бұрышын жыртып алып****, оны да Сырымға жеткізіңіз деп береді. Жолаушылар «Мұны кім берді деп айтамыз», дегенде, әйел: «Сырымның өзі біледі», - деп жауап қайтарады. Жолаушылар Сырым аулына келіп, болған мән-жайды айтып, аманатын тапсырады.*

-Сендер мұны не деп шештіңдер?-дейді Сырым. Жолаушылар:

-Шеше алмадық, - дейді.

-Бұл әйел Байбақты баласы көрінеді, елден ерте кеткен екен. Желкеден шаш алғаны туған жерім, туысқан елім артымда қалды дегені. Төбеден шаш алғаны бері мына бастан бірталай уақыққа өтті дегені.

Маңдайынан шаш алғаны әлі жаспын, өмірден үмітім тар дегені. Көйлектің оң жақ қолтығынан шүберек жыртып бергені – қолтықта бауыр бар. –Мен сенің бауырыңмын дегені. Байбақтының баласы екенін осыдан білдім. Қаптың бұрышын бергені үйге тезекпен кіріп, күлмен шығып күң болып жүрмін дегені, - дейді, Сырым.

Біраз күн өткен соң Сырым әйелдің аулына келеді. Мұндағылар қонақ етіп, біраз жатқан соң ауылдың бір үлкен ақсақалы: «Не жұмыспен келдің?»- деп сұрайды. Сонда Сырым:

-Саған арзан, маған қымбат, сенің қолыңда менің бір сүйегім – қарындасым жүр екен. Бұлын алып бересің бе, құнын алып бересің бе?-дейді.

-Бұрын сен ол қарындасыңды көріп пе едің?-дейді ақсақал.

-Жоқ, көргенім жоқ! – дейді Сырым.

Сонда ақсақал: -Бір түсті киінген қырық әйел, қырық еркек қарама-қарсы жүреді. Сол уақытта бір-біріңді танысаңдар бірге ауылдарыңа қайтыңдар, танымасаңдар осында қалады, - дейді. Сөйтіп, қырық еркек пен қырық әйле қарама-қарсы жүргенде көп әйелдің ортасында келе жатқан Байбақтының қызы қасында келе жатқан әйелдің құлағына:

-Анау, қырық адамды бастап, қырық бірінші болып келе жатқаным менің ағам Сырым, - деп сыбырлайды. Сырым да Байбақтының қызын тани кетеді. Сонда ақсақал:

-Бір-біріңді қалай таныдыңдар?-деп сұрағанда, Сырым:

-Қырық әйелдің ішіндегі отыз тоғызы өтіп бара жатқан еркектің бәрінің бетіне қарап санап шықты, ал мына әйел қатарынан асып кеткенше менен көзін аудармады. Содан таптым, - дейді.

Ақсақал әйелден: -Сырымды қалай таныдың? – деп сұрағанда ол:

-Сырымды ерекше үш қасиет бар: біріншісі – батырға біткен тұлғасы, екінші – өжет мінезі, үшінші – асқан данальғы бар деп еститін едім. Сырым маған қыран топшылы, толық денелі, кең кеуделі, шалқы төсті, жолбарыс бетті болып көрінді. Басы да елден ерек – торсық шекелі екен. Ағамды осыдан білдім, - депті.

Сөйтіп Сырым Байбақтының қызын күндіктен құтқарып ауылына алып қайтқан екен (ҚШС). Шешендік сөздер де осы пікірлердің үрдісінен шығады. Сырым мен ақсақал, қыз бен жолаушылар т.б. бірнеше топтар дискурсқа түседі. Қазақи коммуникативтік әрекетінің негізінде қазақтың дүние танымы, уақыт пен Ұлы Дала кеңістігі арасындағы ұлттық мінез-құлық ашылады. Сырымның ақылды, батырлық тұрпаты көрінеді. Қыздың еліне, туған жеріне деген сүйіспеншілгі, сағынышы белгілі бір семиотика арқылы айтылады. Қыздың

сағыныш-қулығы бой береді. Мәтін ақпаратындағы астарлы ой – шешендік өнерге тән құрылымның түрі. Батырларға берілетін сипаттар, Сырымның тұрпаты арқылы: қыран топшыл, толық денелі, кең кеуделі, шалқы төсті, жолбарыс бетті - деп бейнеленеді. Қазіргі кезде айтылатын «жігіттер әдемі» деген сөзге жақсы балама бола алады. Тұлғаға қажетті үш қасиет: біріншісі – батырға біткен тұлғасы, екінші – өжет мінезі, үшінші – асқан даналығы. Тағы маңызды мәселе – шешендік сөздердің мәнмәтіндемесі. Мәтін арқылы дискурсқа түскен адресант пен адресаттың тілдік тұлғасын біле аламыз. «Мәтіндеме – мәтіндер жиынтығы. Орыс және шетел ғылыми басылымдарында мәтін, жиынтығын «текстотека» терминдерімен белгілейді. «Текст» - мәтін, «тека» грек сөзінен «қойма» (Әбдікәрімова 2007: 309).

Шешендік сөздерде біздің байқағанымыз кісі аттары әртүрлі, мәтіннің түзілімі де өзгеше, мәтін қателіктері т.б. ұшырасады. Мысалы, жоғарыдағы мәтінде -Қадірін білсеңіз жеңіл де емес, алып жүруге ауыр да емес, - дейді де, әйел басындағы орамалын көтеріп бір тал шашты желкесінен, енді бір тал шашты маңдайынан жұлып алып жолаушыларға береді. Содан кейін оң жақ қолтығынан бір жапырақ шүберек жыртып береді. Тезек теріп жүрген қабының бір бұрышын жыртып алып, оны да Сырымға жеткізіңіз деп береді. Жолаушылар «Мұны кім берді деп айтамыз», дегенде, әйел: «Сырымның өзі біледі», - деп жауап қайтарады. Жолаушылар Сырым аулына келіп, болған мән-жайды айтып, аманатын тапсырады. Жауабы салыстырамыз: -Бұл әйел Байбақты баласы көрінеді, елден ерте кеткен екен. Желкеден шаш алғаны туған жерім, туысқан елім артымда қалды дегені. Төбеден шаш алғаны бері мына бастан бірталай уақиға өтті дегені. Маңдайынан шаш алғаны әлі жаспын, өмірден үмітім тар дегені. Көйлектің оң жақ қолтығынан шүберек жыртып бергені – қолтықта бауыр бар. –Мен сенің бауырыңмын дегені. Байбақтының баласы екенін осыдан білдім. Қаптың бұрышын бергені үйге тезекпен кіріп, күлмен шығып күң болып жүрмін дегені, - дейді, Сырым. Демек, әр басылымдарда әртүрлі жүрген тайға таңба басқандай білініп, көрініп тұрған тақырыбы мен оқиғасы, мағынасы ұқсас нұсқаларын бірізге түсіріп, ғылыми-теориялық бағасын беріп, мәтіндемелік зерттеу жүргізген орынды сияқты. Бұл дикурсқа адресант пен адресат және тосынан да кісілер араласады. Олардың арасында байланыс орнайды. Шешендік сөзге үлкен де, кіші де қатысқан. Ерлердің тілі, әйелдердің тілі де (гендерлік лингвистика т.б.) анықталады. Бұл орайда, шешендік сөздердегі гендерлік рөлдердің орыны бөлек, әйелдер айтыста да (қыз бен жігіт), жұмбақ шешуде де (Мәшһүр-Жүсіп шығармаларын қараңыз), мақал-мәтелдерде т.б. қатысады. Жалпы, шешендік сөз қазақ үшін әдеттегі сөз болған. Шешендік сөзге қыздар да, әйелдер де қатысқан. Жай қарапайым адам да араласып кетіп, өзінің келелі ойын айтқан. Қазақ бала тәрбиесіне қатты мән берген. Бесіктен бастап-ақ «әлдилеп» отырып қазақ тілін құлағына сіңіре берген.

С. Торайғыров:

Сүйемін туған тілді – анам тілін,

Бесікте жатқанымда-ақ берген білім.

Шыр етіп жерге түскен минутымнан

Құлағыма сіңірген таныс үнім-деген.

Шешендік сөз жекелей билер мен шешендердің сөзі болғанымен сайып келегенде күллі қазақ елінің тілдік тұлғасын көрсетеді. Шешендік сөздерден әлемнің тілдік бейнесін танимыз. Шешендік сөздің ішінде: байырғы көне сөздер, мақал-мәтелдер, этномәдени лексика (заттық, рухани, мифологиялық, метрологиялық т.б.), этнографизмдер, табу мен эвфемизмдер т.б. өте көп кездеседі. Ұлы Даланың тілдік тартысы осы – шешендік сөздерде көрініс тапқан. «Әлемнің лингвистикалық моделі. Әлем туралы түсініктің тілдегі көрінісі, құрылымы. Ол фразеологизмдер, метафоралар, мақал-мәтелдер, мифтік танымға негізделген тілдік және тілден тыс құбылыстармен түсіндірілетін ұғымдар жүйесі, ономастикалық атаулар, прецеденттік есімдер т.б. осы тәріздес тілдік-танымдық деректер арқылы көрінеді» – деп көрсетеді (Нұрдәулетова 2011: 298).

Шешендік сөздер өзі ішінде: қарасөз үлгісі, поэтикалық үлгісі болып бөлінеді. Қарасөзбен өзінің ойын айтып отырып, өлеңдетіп, тақпақтатып кететін жайттар за емес. Тіпті, қарасөз өлең сөзден айырғысыз болып келеді. Шешендік сөз жас ерекшеліктеріне де қатысты бөлінген. Көбіне жас балаларды тәрбилеп отырған. Мысалы: Абылай хан Қалмақтың еліне елші жебірмекші болып, кісі іріктейді. Бұл жұмысты Қаракесек Келдібек биге жүктейді. Балам жөн айтуды, жол айтуды білі ме екен деп сынайды:

-Балам, сен кімнің баласысың, жөніңді айтшы,- дейді.

-Атым Қазбек, әкем Келдібек, Шыншырдың немересі боламын, - дейді баласы.

-Балам, сенің осылай асық ойнап, тай үйретіп жүргенің жақсы ма, жоқ, жақсылардың қасында еріп, ел танып, жер танып, сөз таныған жақсы ма?

-Балалық дәуір де тәтті екен, оны да тастағым келмей тұр, бірақ жақсылардың қасына еріп, ле танып, жер танып, сөз таныған теріс болмас,- дейді Қазыбек (ШШ).

Жас балалар алғыр, ойлы, адамгершілігі мол, нағыз ежүрек, елін, жерін сүйетін қаһарман болып өскен. Билер мен шешендер балаларды логикалық ойлауға, тез шешім табуға, оқыс қойылған сұрақтарға ұтқыр, қолма-қол сөз тауып, ойлы жауап беруге үйреткен. Шешендік мектептер ауыл-ауылда болған. Дала мектебі үйде ата-анасынан үйренгенін дамытқан. Шешендік өнерде баланың сөйлеу тіліне қатты мән берген, сөзді дұрыс, жатық, түсінікті айтуға, дұрыс отырып сөйлеуге, дұрыс дем алып, жаттауға дағдыланған, асықпай ойын жеткізуге баулыған. Жадыға ерекше ынта-жігер қойған. Ауыздан ауызға жететін мәтінді дәлме-дәл, бір әріпін де бұзбай сөзбе-сөз жеткізу өнеріне айрықша көңіл бөлген.

Өйткені, жеткізілген сөзді (құпия тілді) шешу жолдары, әдістері ерекше орын алған. Бұл-жөнінде келтірілген мысалдға шолу жасауға болады (Қараменде мен Жидебай т.б.). Қолы жеткендер ат шалдырып алыстан арнайы билер мен шешендерді, ақын-жырауларды ауылдарына алдырып айлап қонақ қылған. Сөз тыңдаған. Шешендік сөзге қатысқан адам сөз тыңдаған, ұғып алып, қарымта ғып ойлы сөз айтқан. Сөзден ұтылу, білімсіздіктің нышаны болған. Шешендердің энициклопедиялық білімі болған. Айталық, Ізбасты мен Тоқсан билер дауды шешуге келеді. *Ізбасты Тоқсанды кемсітіп:*

-Тоқсан – Тоқсан дегенге көзге толық кісі ме десем, томаша торғайдай кісі екенсіз ғой, -депті

-Торғай тоғыз табады, соның бірі бұлбұл болады, торғай болсам бұлбұл шығармын, - дейді Тоқсан.

-Өрмекшіге ұқсаған өолей беретін кісі екенсіз, - депті Ізбасты.

-Өрмекші он бір табады, оның бірі бүйі болады, өрмекшінің бүйісі болармын, - дейді Тоқсан.

-Алаша қаз айнала ұшады, соған ұқсап айнала сөйлейді екенсің, - депті Ізбасты.

-Аалаша қаз алтау табады, бірі құмай болады, онда құмай болармын, - депті Тоқсан.

-Осы билік өзіңе бітті ме, атаңа бітті ме?- депті Ізбасты.

-Төрт ата Қарауыл баласы енші алғанда, Атығай ағалықты алыпты. Қарауыл байлықты алыпты, уақ-керей батырлықты алыпты, түбек-керей мырзалық пен билікті алыпты, - депті Тоқсан, Сонда Ізбасты бөгеліп қалыпты. Қасындағы Киікбай би айтыпты:

-Сенің атың Ізбасты,

Айтқан сөзіңді құм басты.

Тоқсан бидің сөзне жауап бере алмай,

Сені басып тұр ма албасты?-депті.

Ізбасты:

-Кісің жолаушы ма еді?-депті.

Тоқсан:

-Жолаушы еді, - депті.

Ізбасты:

-Ендеше жарты құнын берейін,-деп мойындапты.Ол күнде ер құны 100 жылқы болады екен. Бұған осы құнның жартысын беріпті (ШС). Осы шешендік сөздің ішіндегі: *-Алаша қаз айнала ұшады, соған ұқсап айнала сөйлейді екенсің, - депті Ізбасты. -Алаша қаз алтау табады, бірі* ***құмай*** *болады, онда құмай болармын, - депті Тоқсан.* **Құмай** сөзіне ерекше көңіл аудару керек болып тұр. Барақ – жүндес аң иті. Түркілердің түсінігінше, бүркіт қартайған шағында екі жұмыртқа тауып, басады. Біреуінен барақ күшік шығып, аңгер болады. Екіншісінен

балапан шығып, қыран болады. Бұл сол бүркіттің соңғы тұқымы болады деседі (МҚ.). Бұл құс жөнінде қазақтар тіпті ғаламат айтады: итала қаз жұмыртқасын елсіз және биік төбелердегі ескі, айдаладағы мазарларға (молаларға) салады, ол үшін сол жерден әр түрлі аң және басқалар тастап кеткен інді пайдаланады. Жұмыртқадан «құмай» деген лақап атқа ие болатын тазы ит шығады. Олар титімдей болып жарық дүниеге келеді, қара ала төстері болады, керемет шапшаңдығымен, батылдық және ептілігімен ерекшеленеді, соған орай құмай қуған аңшылықтың бірде-бірі құрбаны қашып құтыла алмайды (Ә. Д). Қазақтың ұғымындағы ең жақсы ит-құмай. Халық аңызында оны иттен емес, «ат-ала-қаз» дейтін қара-ала құстың жұмыртқасынан шығыпты-мыс, дейді. Ол құс қасқыр мен аюдың ескі апандарын немесе таудың үңгірлерін мекендейді. Жұмыртқаларын да сонда салады-мыс және көп емес, екеу-ақ. Соның біреуінен күшік шығады екен. Қайсысынан шығарын білсе, енесі оны уыз күйінде жарып тастайды. Егер жара алмаса, қабыршықтан шыққан күшік көзін аша салысымен-ақ аңға ұмтылады. Әрі жүйірік, әрі күшті болғандықтан арыстан, жолбарыстан бастап алмайтын аңы қалмайды-мыс. Осындай аңыз, ертегі түрінде қиялдан туған «иттің» атын «Құмай» деп атайды (С.М.). Бұл тек қана «Құмайға» қатысты ақпараттар, демек, шешендік сөз қазақтың ұлттық құндылықтарын сақтайтын «сөздік қор» болып табылады. «Құмай» ол – кодталған сөз. Сол сөздің семантикасы, этиомологиясы т.б. ашып, таратып зерттеуге болады. Шешендік сөздерде: аң-құс, мал-егін шаруашылығына, аңшылыққа, төрт түлік мал атаулары, киіз үй атаулары, ат әбзелдері, зергерлік өнер, қару – жарақ өнері т.б. байланысты лексикалар, материалды емес сөздер қазақ тілінің сөз байлығын көрсетеді. Төле би, Қаздауысты Қазбек, Әйтеке би т.б. билер мен шешендердің тілдік тұлғасынан әлемнің тілдік бейнесі тұтаса келіп, қалыптасып шығатыны белгілі болды. Шешендік өнер – микроәлем. Ол – макроәлемге ұласады. «Шешендік өнерді» тұтас күйінде, ұйысқан тілдік тұлға - деп алатын болсақ, оның ішіндегі «толық», «түгел» тұрпаты әлемдік тілдік бейненің негізгі өзегін құрайды. Шешендік сөздерге қазақ ұлтының ғана емес, тустас түркі елінің билері, шешендері қатысады. Демек, шешендік сөздер қазақтың дүние танымнан шығып түркі әлемінің де тілдік бейнесін де көрсетеді. Шешендік сөздерден қазақтың мінез-құлқы танылады. Мінез-құлық ол – мәдениет. Жеке адамның мінез-құлқынан, тұтас қазақтың мінез-құлқын байқаймыз. Шешендік сөздерде қазақтың ұлттық мінез-құлықы, ережелері, нормалары қалыптасқан. Қамшы – қазақтың ұлттық брендісі. Қамшы дегенде біздің ойымызға қос-қабат жылқы (ат) келеді. Қазақ жылқы мінезді, сөздері ұшқыр, алғыр, шапшаң, ойынан бұрын жүреді. Шапшаң сөйлегенде ойлануға уақыты да болмайды. Жаттаған дүниелері ойсыз-ақ жүзеге асып жатады. Біреуге сөз айтқанда ойланып, не айтарыңды жүйеліп барып жеткізесің. Ал біреудің дайын, аманат ауызша айтқан мәтінін алдыңғы ойлап сөйлеген сөзбен салыстыра алмаймыз. Екеуінің арасында ой алшақтығы,

мидың жұмыс істеу функциясында да айырмашылықтар болуы мүмкін. А. Байтұрсынов: «*Ойлау екі түрлі: адам ойлағанда я нәрсеге тиісінше ойлайды, я көңілінің түйісінше ойлайды*» десе, *Адам сөйлегенде біртүрлі айтып, негізгі ойы басқа болуы да мүмкін* дейді Қ. Жұбанов.

Ым тілі сыйлы қонаққа мал сойып, бас тартудың да өзіндік себептері болған (қойдың орнына сыбағасы деп жылқы сойған). Бас тартудың да зор мәні болған. Қойдың басын бұзғанда езуінен құйқасын, құлақтарын, көздерін, миын алған, таңдайын және оны отырғандарға тарата білген. Бірде, Төле би шақырған байдың сегіз қанат ақ үйіне бармай, Алакөз деген кедейдің үйіне түседі. Ет пісіп, кісілердің алдына табақ тартылыпты. Төле бидің алдына бас қойылыпты. *Би «бисмиллаһир» деп бастың құйқасынан дәм ауыз тиіпті де: - Алакөз інім, балаң бар ма? –Балам жоқ, Данагүл деген қызым бар. –Сол қызыңды бері шақыршы!*

Ошақ басында самаурын қайнатып, қолғабыс тигізіп жүрген Данагүл үйге енеді. Төле би бастың құйқасын қасқалап кеседі де, бір құлағын, тілін, таңдайын алып қызға береді, мынандай тілек айтады:

-Шырағым, құлақ бергенім-екімнің бірі, бас ие бол дегенім. Тіл мен таңдай бергенім – іштегі құпиямды айттырмай тауып тауып, шешіп отыратын шешен бол дегенім – депті (ШШ). Төле би Данагүлдің ақылы көркіне сай екендігін танып, біледі. Бас бергені үйге ие бол, келін қылып түсірсем деген ниетін жеткізеді. Құлақ бергені жақсы сөздерді ұғып жүргейсің, ұлымның серігі бол дегені. Тіл мен таңдай бергені мен үнемі елдің қамымен жүремін мына елге бас, көз боп жүрерсің дегені екен. Данагүл атасының тілегін ісімен де, ақылымен де ақтайды. Сөйтіп, Төле би өзінің тілегін Данагүлге осылай заттық белгімен сөзін ұғатындай жеткізіп, жауабын да алған. Төле би қойдың басын бұзып (миын), құлағын, тілін, таңдайын қызға береді. Сол берілгендер тілдің семантикасын білдіретін таңба арқылы өзінің қызға деген тілегін бірінші – келінім болсаң деген, одан кейін ішімдегі құпиямды біліп, шешіп отырсаң деген ниетін білдіреді. Данагүл ауыл адамдарын, өзінің құрбы-құрдас, абысын-ажындарына ақылшы, бас-көз боп жүреді, ақылды, сезімтал болады. Төле би атасының ішкі ой-сезімін, емеурін-тұспалдарын айтқызбай түсінеді. Ым тілінің ішіндегі **Сандық құпия тілді** хатқа түсіру. Төле биді жолдастарымен қарақшылар ұстап алады. Төле би ым-тұспалмен, құпиялап еліне хат жазып береді. Ол хатты Данагүл шешеді. Хатты Төле би құпия тілмен жазады: *«Кенже ұлыма құда түстім, соған 40 құнан атан, 20 бура, 8 ақбас атанымды осы барған адамнан айдатып жіберіңдер. Және оң босағамда тығулы жатқан алтынымды, сол босағамда жатқан күмісімді де қоса біріп жіберіңдер!» - деп жазады. Данагүлдің хатты шешкені: «Сіздер, атамның бұл хатына түсінбей отырсыздар. Мен білсем, «ол кісі 40 қарақшының қолына түсіп қалған болуы керек. «40 құнан атан» дегені – 40 мықты жігіт, «20 бура» дегені – 20 палуан, «8 ақ бас атан» дегені – 8 ақсақал кісіні балам мен келінім ертіп келсін» дегені ғой. Алтын дегені*

– баласы, күміс дегені – келіні мен шығармын. Қой, тезірек аттанып барып, құтқарып алайық» - деген екен (ШШ).

Сандық құпия тіл. «Жиренше мен Қызылым» - деген шешендік сөзде: *Бір жолы Қызылым қарт Жиреншеге жолығып:*

-Шешен, сізден бір сұрайын деген сөзім бар еді-дейді.

-Сұраңыз, - дейді.

-Он бес лақ, жиырма бес серке, отыз бес орақ, қырық бес қылыш, елу бес егеу, алпыс бес арқын, жетпіс бес шідер жоғалттым. Осыған құлақтас болыңызшы!-дейді.

Жиренше:

-Ақсақал, тоғызыңыздың жөнін айтып берейін, өзіңіз тауып алыңыз. Он бес жас - құйын қуған желмен, жиырма бес - дауыл ұрған перімен, отыз бес жас - ағып жатқан селмен тең. Қырық бес - аю аспас белмен, елу бес - ерттеп қойған атпен, алпыс бес - арқандап қойған атпен тең. Жетпісбесте - көңілің - жермен тең, сексенде - селкілдеген шал боласың, тоқсанда - толық миың орта түсер, жүзде - күдеріңді үзе бер: өлмесең де, өліден кем боларсың!-дейді.

-Әттең-ай, өзім жиырма бестегі жігіттей едім! Көңілімнің жердей болғанын қарашы, бекер-ақ сұраған екенмін!-деп, Қызылым қарт жантая кеткен екен (М-Ж.).

Сандық құпия тілде тек санмен байланысты адамның жас ерекшеліктерін сипаттайды. Жиренше сандық тілді шешіп қана қоймайды, жауабын да ойлы, терең мағыналы қылып құпиялап жеткізеді. Қызылым құпиялап айтқан тілді түсініп қояды. Бекер сұраған екенмін «көңілімнің жердей болғанын қараша» деп, өкінеді. Бұл - сандық тіл ғана емес, логикалық ойлауға құрылған сөз екенін, қазақтың дүние танымы анағұрлым терең екенін, ойлау жүйесінің кең-ауқымды екендігін көреміз.

Қорыта келгенде. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы шығармалар жинағында (фольклор, шешендік сөздер, тарих, дін т.б.) кіреді бәрі де сөзден тұрады. Сөз қазақ халқының мәдениетін көрсетеді. Демек, Мәшһүр-Жүсіптің тілдік тұлғасы арқылы түркі-қазақ халқының мінез-құлқын, әдет-ғұрпын т.б. танимыз. Сол арқылы, әлемнің тілдік бейнесі айқындалады. Шешендік сөздерге асқан дарын тілге жүйірік дара тұлға ғана қатысқан. Не болмаса, бұрыннан тілге жүйірік, сөз білетін адамның да бейнесін көреміз. Шешендік сөздер адамдарды (халықты) мәдениетін танудың басты жиынтығы, сақталған «сөздік қоры» қазынасы. Антропоним адамтану ғылымы қоршаған ортаны, айналасын танудың ғылымы болып табылады. Философтар Фридрих Гегель (символдық өнер формасы, саналытүрде өнер символикасын салыстыру: мысалдар, мақалдар, жұмбақтар т.б., жан, махаббат романтикалық идеал, ар-намыс т.б.) дінтану, адамтану, қоғам-табиғат мәселелерін де дәрістерін арнаған. Бұл орайда оның: «аллегория, метафора, бейне, салыстыру т.б.» талдаулары да қызықтырады. Дворцов Гегельдің «логика – системаның бірінші бөлігі» дегенде: логика, табиғат

философиясы, жан (рух) философиясы тоқталады. Людвиг Фейрбах туралы Быховский «антропологизмнің күші мен әлсіздігі» деген бөлімде жан-жақты жазды. Фейрбах «Антропология Якова Бёма» тән, жан т.б. қозғайды. А.В. Гулыга «Антропологическии принцип (Фейрбах)» т.б. қарастырған. Мұндай еңбектерді өте көп қылып жалғастыра беруге болар еді, оған уақыт өлшеулі. Бұл орайда Зигмунт Фрейдтің еңбектерін ерекше атап өткен орынды. Философтар адамның ішкі психологиялық әлеміне, оның көңіл күйіне, сезімі мен уайымына қатты көңіл бөлген. Идеалистік философия мен психологияда: тәннен тыс өмір сүретін әрі психикалық процестерді тасымалдайтын ерекше материалдық емес бастама. // Діни наным-сенім бойынша, адамды жануарлар әлемінен ерекшелеп, Құдаймен байланыстырушы – мәңгі өлмес материалдық емес бастама ... (Тер-Минасова 2018: 200-201). Бұл мәселелер жөнінде де еңбектер қаралды. Мәшһүр-Жүсіп ислам дінін өте жақсы білген: тән, жан, нәпсі т.б. жазған ол – туралы тағы да жазылады.

Ескертпелер

1. Л. З. Рүстемов. «*Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских займствованных слов*». Алма-Ата: «Мектеп» баспасы, 1989, 128, 132: Мына сөздерге түсінік бергенді жөн көрдік. Оның ішінде орыс тіліндегі түсіндірмені аудармай бердік. Себебі, мағынасын толық аударып бере алмауымыз мүмкін. Араб хәріпінен, қазақ әліпбиімен жаздық. Мәтін ішіндегі Транцлитерация-А.Қ – деген қысқартылған Айтмухамет Қасымбайұлының аты-жөнінің басқы әріптері. Инсан – а . [айсан-А.Қ. инсан: человек] – человек. Кәміл – а. [камл – А.Қ. кәмил: 1. польный, целый; 2. совершенный, законченный] – 1. вполне, в самом деле. 2. рел. Совершенный.
2. Шоқан Уәлиханов. *Таңдамалы*. Алматы: «Жазушы» баспасы 1985, 119; Құрбанғали Халид. *Тауарих хамса*. Алматы: «Қазақстан» баспасы 1992, 87: Шешен және би сөздері туралы.
3. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы (*Қазақ фольклоры үлгілері*). *Шығармалары. 6 том*. 2005, 165, 169-170, 117. *9 том* 2006, 128-129. *13 том* 2008, 206. 1 том, 2003, 232. *11 том* 2007, 70-71, 76. *12 том* 2008, 206. *Ел аузынан жинаған үлгілері*. Алматы, «Ғылым» 1992, 101. Алынған мысалдарды Мәшһүр-Жүсіп шығармаларынан деп жазып отырдық. Жалпы, *Мәшһүр-Жүсіптің 20 томдық шығармалар жинағын пайдаландық.*
4. Кейібір орынсыз айтылған сөздер. *Сөз тапқанға қолқа жоқ*. Алматы: «Жазушы» 1988, -18-19.
5. Сайын Мұратбеков. *Жабайы алма*. Повесть. «Атамұра» баспасы 2002. С.М. қысқартылған аты-жөні– Сайын Мұратбеков. Қ.Қ. - Қасым Қайсенов. *Жау тылында*. Алматы: «Жалын» баспасы, 1977. Б.М. - Бауыржан Момышұлы. *Шығармалар* (екі томдық) 1 – том. «Жазушы» баспасы, Алматы: 1968. Қ.Ж. - Қабдеш Жұмаділов. *Дарабоз.* 1994, 109. ҚШС-*Қазақтың шешендік сөздері.* «Ана тілі» баспасы 2007,- 152-153, 46-47, 118-119, 51-52. ШШ - *Шешендік шиырлар*. 1993, 72-73, 44-45, 46-47. Құмай туралы: ШС - *Шешендік сөздер*. «Отау» баспасы, 1992, 11. МҚ - Махмут Қашқари. *Түбі түркі тілі.* «Ана тілі» баспасы, 1993, 183. Ә. Д - Әбубәкір Диваев. *Тарту*. «Ана тілі» баспасы, 1992, 211. С. М. - Сәбит Мұқанов. *Халық мұрасы*. «Қазақстан» баспасы, 88. М-Ж. - Мәшһүр-Жүсіп. Шығармалары. 6 том. - Павлодар «ЭКО» ҒӨФ, 2005, 88.
6. Арқамшы зат. сөйл. Арғамжы. Арқамшы әзірлеу, оны лақтыра білу үлкен өнер, ол адамды жылдамдыққа, ептілікке, дәлдікке баулиды («Білім және еңбек»). Арқамшының біреуін арнаулы сапармен барғанда Алтайлық шопанның үйінен кездестірдік («Білім және еңбек»). Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. А-А. 1 том. –Алматы 2011, -619 б. *Билер сөзі.* Алматы «Қазақ университеті» 1992, 74, 91: қамшыға қатысты мысалдар алынды. *Шешендік сөздер*. Алматы «Отау» 1992, 26, 35. Исабек Ишан, 2011: Қамшымен жынды емдеген. А. Янушкевич. *Күнделіктер мен хаттар*. «Жалын», -Алматы 1979, 51. О.Б.- Оралхан Бөкей. *Таңдамалы шығарамалары* 2 том. –Алматы: ҚАЗақпарат 2003, 12. Қамшыға байланысты мысалдар Ел аузынан. Құрастырушылар: Балтабай Адамбаев., Төлухан Жарқымбекова. –Алматы «Жазушы» 1989, 15-16. алынды.
7. Берібай Сағындықұлы Мүсірбай-Телеу. *Ғаламның ғажайып сырлары*. Алматы: «Ғылым» 1997, 69: «Батин» көзі туралы айтылған, қараңыз.

Библиография

АХМЕТОВА М.К. (2008). *Мәтін лингвистикасы*. Орал.

ӘБДІКӘРІМОВА Т. М. (2007). Мәтін және «Ана тілі» оқулығы мәтіндемесін құраудың теориясы. 309.
БЕКМАХАНОВ Е. (1992). *Казахстан в 20-40 годы XIX века*.
ФРОМКИН В, РОДМАН Р, ХАЙАМС Н. (2018). *Тіл біліміне кіріспе*. 10-басылым.–Астана: 14.
ИМАНБЕРДИЕВА С. (2010). *Тарихи ономастикалық кеңістік*. «Фирма Орнак» ЖШС –Алматы.
ҚАЛЫМҰЛЫ Әлісжан Сарқыт (2018). *Ғылыми дискурстың танымдық негіздері*. Коммуникативті – прагматикалық аспект.
ҚАШҚАРИ Махмут (2006). *Түрік сөздігі*. Үш томдық. Бірінші томы. Аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазып, баспаға дайындаған- Асқар Құрмашұлы Егеубай.
КЕНЖЕАХМЕТҰЛЫ Сейіт (2010). *Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары*. Алматы: «Атамұры» баспасы.
МЫРЗАХАНОВА М.Н. (2017). *Сот психатриясы*. «Эпиграф».
НҰРДӘУЛЕТОВА Бибайша (2011). *Когнитивтік лингвистика*.
РАЕВ Дәулетбек (2011). «*Қазақ шешендігі философиясы*» (Оқу құралы), Алматы: «Қарасай» баспасы.
ТЕР-МИНАСОВА С.Г. (2018). *Тіл және мәдениетаралық коммуникация*.
ТҰРЫШЕВ А.Қ. (2008). *Мәшһүр-Жүсіп шығармаларындағы заттық мәдениет лексикасы*. «Кереку» баспасы.
ЯНУШКЕВИЧ Адольф(1979). *Қазақ даласына жасалған саяхат туралы жазбалар*. Аударған М. Сәрсекеев.

KAZAK DILINDE BITKI İSIMLERININ SENTAKTIK VEYA MORFOLOJIK YAPISININ YOLLARI

Aigul TURİKPENOVA[1]

Özet

Bitkiler, insanın hayatını sürdürebilmesi; besin ihtiyacını karşılayabilmesi ve insan sağlığının korunması açısından önemli olan ilaçların hammaddesini oluşturması nedenleriyle büyük değere sahiptir. Bu nedenle her dilde olduğu gibi Kazak Türkçesi söz varlığında da bitkiler zengin bir söz hazinesini oluşturmaktadır. Kazak Türkçesinde bitki; ösimdik kelimesiyle karşılanmaktadır.

Makalede Kazak dilinde bitki adlarının oluşum yollarını, bitki adlarının kapsamını, anlamlarını ele almaktadır. Bitkiler sentetik veya morfolojik yapılarına göre sınıflandırılır: kök kişisel bitkiler, türemiş kişisel bitkiler, bileşik kişisel bitkiler, çiftli bitkiler (yani çift kelime şeklinde), iki (bazen üç) kelimeyi birleştirerek oluşturulan bitki isimleri.

Anahtar Kelimeler: *Kazak Türkçesi, bitki adları, sentetik, morfolojik.*

[1] Dr. Şakerim Üniversitesi. Aidilan_76@mail.ru

YUNUS EMRO – ILOHIY ISHQ KUYCHISI

Yunus Emro – Ilohiy Ishq Kuychisi

Yunus Emre- The Tuner Of Dıvıne Love

Abdulla ULUG‘OV[1]

Annotatsiya

Yunus Emro islom adabiyotining mashhur namoyandalaridan biri bo‘lib, uning tasavvuf ta’limotiga asoslangan she’rlari mazmunan teranligi, shaklining soddaligi, ifoda uslubining ravonligi bilan diqqatni tortadi. Uning she’rlarini aholining barcha tabaqasidagi kishilar osongina tushunadi. Soddalik, ixchamlik va ravonlik shoir she’rlarining o‘ziga xos asosiy xususiyati sanaladi. Yunus Emroning o‘zbek tiliga tarjima qilingan she’rlari avvalo o‘zining mana shu jihati bilan ajralib turadi. Uning she’rlarida islom dinining insonparvarlik g‘oyalari ifodalanadi. Shoir she’rlarida ilohiy ishq kuylanadi. Mazkur maqolada Yunus Emro she’rlarining ushbu xususiyati haqida mulohaza bildiriladi.

Kalit so‘zlar: *Yunus Emro, ilohiy ishq, she’r, insonparvarlik, foniy dunyo, ezgulik, tasavvuf, ma’naviy kamolot, shakl va mazmun, mavzu, qalb, pand- nasihat.*

Abstract

Yunus Emre, one of the most famous figures of Islamic literature, draws attention with his poems based on mystical teachings, depth of content, simplicity of form and fluent expression. His poems are easily understood by people from all walks of life. Simplicity, conciseness and fluency are the main features of the poet's poems. Yunus Emre's poems translated into Uzbek stand out in this respect. His poems reflect the human thoughts of Islam. The poet sings divine love in his poems. In this article, this feature of Yunus Emre's poems is discussed.

Keywords: *Yunus Emre, divine love, poetry, humanism, mortal world, goodness, mysticism, spiritual maturity, form and content, subject, heart, advice.*

Yunus Emro she’rlari sodda tilda, juda ravon va engil uslubda yozilgan. Bu she’rlarni mutolaa qilgan kishi Yunus Emro ulug‘ shoir va ma’naviy kamolotga etgan inson bo‘lganini va shu bois u hamma vaqt va hamma joyda mavjudligini qalban his qiladi. Ilohiy ishqning bu benazir kuychisi bu dunyo o‘tkinchiligi, har bir kishi unda qilgan barcha harakat, amallari uchun javob berishiga ishonishi zarurligi to‘g‘risida so‘zlaydi. Xulqi, fe’l-atvorini ana shu haqiqatga muvofiqlashtirgan odam o‘ziga noayon bu olamning talaygina sirlari, jumboqlarini anglashga muyassar bo‘lishiga ishontiradi. Shoir kishilarni ko‘zlarini yumib, diqqatini bir joyga jamlashga, har bir ishni tushunib, bilib bajarishga va shu asosda ongini boshqarish va nazorat qilishga da’vat etadi. Yunus Emro ilm olishni har qanday holatda to‘xtatmaslikni uqtiradi. U umrning mazmunini belgilaydigan, ko‘z bilan ko‘rib bo‘lmaydigan ma’naviy komillik sari muttasil intilish zarurligi to‘g‘risida o‘ylatadi. Shoir har bir she’rida “muhabbat nimaligini anglashga harakat qilgin” deydi. She’rlari Yunus Emro mehr-muhabbat mohiyatini aniq-tiniq idrok etgan, ezgulikka intilish ilmini chuqur egallagan va u boshqalarga ilohiy ishqdan saboq beradigan murabbiy qilib yaratilganidan dalolat beradi. Yunus Emro she’rlari qog‘ozga tushgan so‘z odamlarni ilohiy olamga yaqinlashtirishining yorqin isboti bo‘la oladi.

[1] Doç. Dr. Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti e-mail: ulugovabdulla05121960@gmail.com

Yunus Emroning oshiqona she'rlari Mavlono Jaloliddin Rumiy (1207–1273) va Xoja Ahmad Yassaviy (1103–1166) ning ilohiy ishqni tarannum etgan she'rlariga ohangdosh bo'lib yangraydi. Bu yaqinlik, bu o'xshashlik ularning she'rlaridagi mazmun va shaklda, mavzuning tanlanishi va uning yoritilishida, fikrni ifodalash uslubida, misralarning hajmi va qofiyalanish tartibida yaqqol seziladi. Mavlono Jaloliddin Rumiy ham, Xoja Ahmad Yassaviy ham, Yunus Emro ham olamning sir-sinoatlarini, odamga hayot nima uchun berilganini, kishi qanday yashaganida risoladagiday hayot kechirishi mumkinligini ishq vositasida anglashini ta'kidlaydi. Ular inson Allohga banda – qul ekanini chin qalbi ila his qilsa va hamisha shunga muvofiq yashasa, asl inson bo'lishi mumkinligidan ogohlantiradi. Yunus Emro she'rlari yaxlitligicha shunday mazmunni ifodalaydi. Shu bois ularni o'qiyotganda, eshitganda kishining qalbi go'zal sururga to'ladi. Har bir odam bu sururning hayajoni butun vujudida taralayotganini his qilib, beixtiyor entikadi. Chunki Yunus Emro she'rlaridan insonning ruhini quvvatlantiradigan, qalbida to'ng'ib yotgan ezgu hislarni harakatga keltiradigan musiqiy ohang taraladi. Bu jozibador ohang sadolari hech bir kishini befarq qoldirmaydi. Uning qatidagi nola, iltijolar odamning ichidagi turli g'ashliklarni bir zumda quvib chiqaradi. Chunki ular Alloh jamoliga intilgan oshiqlar qalbidagi sog'inchning izhori bo'lib jaranglaydi. Yunus Emroning she'rlarida so'z va ohang ajib tarzda birlashib, o'zaro uyg'unlashib ketadi. Shu bois ular xushovoz xonanda nay, sato, tanbur, dutor va doira jo'rligida kuylayotgan qo'shiq kabi eshitiladi. Nola va iltijoga to'la bu qo'shiq olamlarni yaratgan Allohga munojot ekanini har bir kishi qalban his qiladi.

Yunus Emro she'rlarining o'ziga xos badiiy xususiyatlari ularning shakl va mazmunidan o'sib chiqadi. Bu ularning avvalo musiqiy ohangdorligida namoyon bo'ladi. Shoirning she'rlaridagi: "Sensan karim, sensan rahim, // Alloh, senga sundim qo'lim, // Sendan bo'lak yo'q malhamim, // Alloh, senga sundim qo'lim" (Emro Yu. Nechun yig'larsan, ey bulbul? She'rlar. – Toshkent: "O'zbekiston" NMIU, 2018. – 240 b. – 17-bet) kabi satrlar bunga misol bo'la oladi. She'rdagi bu kabi jarangdor misralar ko'ngil kishilarini beixtiyor o'z ta'sir doirasiga tortib ketadi. Bunday ohang ta'siriga tushgan kishilar esa, albatta, qalbida ajib bir ruhiy farog'atni his qiladi. Ular bu farog'at og'ushida borliq Allohning ijodi, undagi barcha narsa Uning mulki ekani, olamdagi har bir o'zgarish Allohning izni, irodasi tufayli ekani, inson olamdagi kichik bir zarraligiga ich-ichidan imon keltiradi.

Yunus Emroning she'rlarining mazmuni uning qalbi qa'ridan otilib chiqadi, misralardagi so'zlarning jozibador ohanglari uning botinidan taraladi. Bu she'rlarni "odamlar chinakam ishq nimaligini anglasalar oldilarida behad keng imkoniyatlar ochilishini bilib oladilar" degan g'oya o'zaro birlashtirib turadi. Afsuski aksariyat odamlar ishqiy she'rlarning mana shu jihatiga e'tibor bermaydi. Ular miyasini mog'or bosganidan o'zlari uchun eng zarur ana shu g'oyaning mohiyatini anglashmaydi. Bundan esa ular o'zlariga kerakli yana boshqa ko'p narsalarning qadriga etmasligi oydinlashadi. Agar shunday bo'lmaganida odamlar hech qachon bir-biri bilan talashib-tortishmas, bir-biriga qurol o'qtalmas, bir-birining manzil-makonini vayron qilmas, qavm-qarindoshlar, mahalladoshlar, qishloqdoshlar, vatandoshlar bir-biri bilan janjallashib urishmas, turli irqdagi, turli

dindagi kishilar bir-biridan o‘z yordamini ayamas edi... Mavlono Jaloliddin Rumiy, Xoja Ahmad Yassaviy, Yunus Emro kabi bashariyat shoirlari anglagan haqiqatni idrok etib, unga amal qilganida edi, odamlarning vujudidan barcha mavjudotning ko‘zini qamashtiradigan oppoq nur taralardi hamda inson dunyodagi eng shaffof, xilqat sifatida namoyon bo‘lardi. Chunki shoir: “Ilohi, bir ishq ber menga, // Qaydaligimni bilmayin, // Toki o‘zimni tark etay, // Axtarib, so‘ngra topmayin. // Hayronu zor ayla meni, // Farq etmay kun ila tunni. // Doim seni istay, seni, // Bir lahza ayro qilmayin. // Ol, ko‘tar mendan menligim, // To‘ldir ichimga senliging. // Tiriklikda o‘ldir meni, // Borib men unda o‘lmayin” (O‘sha manba. 32-bet) deb nola qiladi. Uning bu faryodi bu dunyo o‘tkinchiligini anglagan har bir odamning qalbida aks sado beradi.

Yunus Emro she’rlaridagi satrlardan mayin, muloyim va sokin ovoz taraladi. Ammo bu kutilmagan ovoz kishini dabdurustdan sarosimaga soladi. She’rdagi: “Ol, ko‘tar mendan menligim, // To‘ldir ichimga senliging” satrlarini o‘qiyotganida, eshitganida imon-e’tiqodi mustahkam har bir odam go‘yo ko‘zga ko‘rinmas to‘siqqa urilganday titrab ketadi. U tanasining qaysidir qismiga nogahon katta kuchlanishdagi elektr zaryadi tegib ketganday cho‘chib tushadi. Bu o‘sha odam ezgu amallarga intilib yashashi, uning qalbidan insonparvarlik hissi chuqur joy olganini bildiradi. Bunday kishilar esa qalbini to‘ldirgan mehr-muhabbat hissini, o‘zi ming mashaqqat bilan anglab etgan haqiqatlarni hayot mazmunini idrok etishga uringan, turli ilmlarni egallashga imkon qidirgan kishilarga etkazishga intiladi. She’rlari Yunus Emro shunday zakiy inson bo‘lganini namoyon etadi.

Yunus Emro she’rlari har qanday pand-nasihat, o‘gitdan ko‘ra kishilarga kuchliroq ta’sir ko‘rsatadi. Chunki ular oddiy odamlarning gap-so‘zlaridan ko‘ra jonliroq tuyg‘ular baxsh etadi. Ishq kuychining otashin murojaatlari qayta o‘qiganingda yanada teranroq ma’no kasb etadi. Davra, yig‘inlarda eshitgan gaplaring Yunus Emro she’rlarida bo‘lakcha jaranglaydi. Bu she’rlarning mazmuni samoviy ohanglarga yo‘g‘rilib, qalbingga oqib kiradi. O‘shanda har bir odam qilayotgan har bir ishi, har bir amali uchun mas’ul ekani beixtiyor xayoldan o‘tadi. Mavlono Jaloliddin Rumiy, Xoja Ahmad Yassaviy, Yunus Emro singari donishmandlarning purma’no so‘zlari kishiga shunday ta’sir o‘tkazadi. Yunus Emroning she’rlaridagi: “Men yurarman yona-yona, // Ishq bo‘yadi meni qona. // Na oqilman, na devona, // Kel, ko‘r meni, ishq nayladi. // Goh esarmen ellar kabi, // Goh to‘zarmen yo‘llar kabi, // Kel, ko‘r meni ishq nayladi” kabi satrlarni o‘qiyotganida, tinglaganida ma’rifatdan bahramand qalb cheksiz huzur his qiladi. O‘shanda barcha ko‘ngilochar ermaklar bu huzurning ko‘rimsiz ko‘lankasi bo‘lib qoladi. Oilaviy-maishiy mavzudagi seriallar, har xil shou tomoshalar shunchaki bir o‘yin, zerikishdan saqlanish uchun ovunchoq ekani oydinlashadi.

Yunus Emro she’rlarida ifodalangan Allohga iltijolari bilan kishilarning botinidagi olijanob hislarni yuzaga chiqarib, qalbida ezgu amallarga intilish istagini kuchaytiradi. U ishq to‘g‘risida yonib so‘zlaganida shuni maqsad qiladi. Shu bois zamondoshlariga, kelgusi avlodlarga ishq nimaligini: “Eshiting, ey yoronlar, // Qiymatli narsadir ishq. // Har kimsaga berilmas, // Izzatli narsadir ishq. // Toqqa tushsa, kul aylar, // Ko‘ngillarga yo‘l aylar. // Sultonlarni qul aylar, // Hikmatli

narsadir ishq” (O‘sha manba. 68-bet) deb tushuntiradi. U ishqni “izzatli, davlatli, hikmatli, furqatli, quvvatli, otashli, lazzatli narsadir” deb ta’riflaydi. Bunday yuksak sifatlarni esa boshqa narsalarga nisbatan qo‘llab bo‘lmaydi. Qo‘llagan taqdirda ham uning sun’iyligi, yasamaligi, mubolag‘a ekani o‘z-o‘zidan ko‘rinib, bilinib turadi. Masalan, qaysi narsa toqqa tushsa, kul qiladi, sultonlarni qulga aylantiradi? Bu savolga Mavlono Jaloliddin Rumiy, Xoja Ahmad Yassaviy, Yunus Emro “ishq” deb javob beradi. Mavlono Jaloliddin Rumiy: “Qancha etmay ishqni sharhu bayon, // Ishqqa duch kelsam, xijildirman hamon. // Gar mudom tafsiri til ravshan turur, // Bezabon ishq dog‘i ravshan erur. // Chun qalam yozgay shitob-la so‘zni, bas, // Ishqqa etgach, singay ul, topgay shikast. // Aql ishq sharhida ojiz ne tariyq, // Ishq ne, oshiq nedir, anglatdi ishq” deydi (Rumiy Mavlono Jaloliddin. Masnaviyi ma’naviy. Forsiydan Jamol Kamol tarjimasi. – Toshkent: “MERIYuS”, 2010. – 832 b. – 11-bet). Xoja Ahmad Yassaviy esa: “Ta’alalloh oshiqlarga berdi ishqin, // Shokir bo‘lub o‘rtab-yonib kuydim mano. // Ikki olam ko‘zlarimg‘a xashxosh dona – // Ko‘rinmadi yalg‘uz Haqni suydim mano... // Ishq oldida aqli komil dam urolmas, // Ishq shiddati tug‘yon qilsa, bir dam turmas, // Parvonadek axgar bo‘lub, o‘zin bilmas, // Bu sirlarni Jononadin tuydim mano” deydi (xashxosh dona – ko‘knor urug‘i; axgar – laxcha cho‘g‘; Jonon – Alloh;) (Yassaviy Xoja Ahmad. Umr eldek o‘taro: hikmatlar. – Toshkent: “Muharrir” nashriyoti, 2020. – 400 b. – 37-bet).

Yunus Emro she’rlaridagi: “Dengizlarni qaynatur, // To‘lqinlarni o‘ynatur, // Qoyalarni so‘ylatur, // Quvvatli narsadir ishq” (O‘sha manba. 68-bet) singari sodda satrlar, chiroyli o‘xshatish, jonlantirish, sifatlash va boshqa badiiy tasvir vositalari kishining tasavvurini teranlashtirib, uning xayolida muhtasham borliq manzarasini jonlantiradi. Bunday xayol-tasavvur esa kishining hayot hodisalari mohiyatini tushunib olishiga turtki beradi. Chunki odam olam sirlarini xayol-tasavvuri yordamida bilib oladi, o‘zi uchun kashf etadi. Masalan, Yunus Emro she’rlaridan olingan yuqoridagi iqtibosni o‘qiganida har bir kishi dengizning qaynashi, undagi to‘lqinlarning mavjlanib o‘ynashi, qirg‘oqdagi qoyalarni odamlar kabi gapirishini xayolan tasavvur qiladi. Shoirning: “Nurdandir tol-teraklari, // Kumushdandir yaproqlari, // Uzun-uzun butoqlari // Yashnar “Alloh” deya-deya” (O‘sha manba. 19-bet) singari chiroyli badiiy tasvir vositalari bilan jilolangan satrlari ham tasavvurda ko‘cha bo‘yida bir tekisda tizilib o‘sgan tol va teraklarni namoyon etadi.

Odamning boshqa mavjudotlardan farqli jihati shundaki, uning hayotida ma’naviyat ustun turadi. Kishilarning kundalik turmushida muhim o‘rin tutadigan din, siyosat, san’at kabilar ma’naviyatning tarkibiy qismlari sanaladi. Odamlarning madaniy turmushi, moddiy hayoti, ijtimoiy-ichtisodiy munosabatlarini esa ularsiz tasavvur etib bo‘lmaydi. Adabiyot va san’at azal-azaldan barcha xalqlar madaniyati va ma’naviyatining asosi bo‘lib keladi. Adabiyot va san’at turmush voqeligini obrazli tarzda aks ettirishi bilan kishilarning hissiyotiga ta’sirini o‘tkazadi. Adabiyotning ayni xususiyati she’rlarda, ayniqsa, yorqin namoyon bo‘ladi. Masalan, Yunus Emroning she’rida: “Eshiting, ey yoronlar, // Ishq bir quyoshga o‘xshar. // Ishqi bo‘lmagan ko‘ngil // Misoli toshga o‘xshar. // Tosh ko‘ngilda ne bitar, // Dilida ohu tutar. // Yumshoq so‘zlasa hamki // So‘zi savashga

o‘xshar. // Ishqi bor ko‘ngil yonar, // Yumshoq mumdek tovlanar. // Tosh ko‘ngillar qorayib, // Qahraton qishga o‘xshar” (O‘sha manba. 114-bet) kabi satrlarni tinglash kishiga xush yoqadi. O‘qiganda ham ulardan ko‘ngil orom oladi. Chunki she’rdagi umumiy yaxlit ohangdan, misralar muayyan miqdorda tizilganidan, satrlar so‘ngidagi so‘zlar jarangdor qofiya hosil qilganidan ruh oziqlanadi. She’rdagi o‘xshatish, sifatlash va boshqa badiiy tasvir vositalari xayol doirasini kengaytirib, tasavvurni boyitadi. Eng muhimi, o‘xshatish, jonlantirish, mubolag‘a kabi badiiy tasvir vositalari bilan ifodalangan fikr diqqatni darhol jalb etib, kishini o‘ylatib qo‘yadi. Masalan, yuqorida keltirilgan ko‘chirmadagi “Ishqi bo‘lmagan ko‘ngil toshga o‘xshaydi. Toshning ustida esa hech narsa o‘smaydi. Chunki u tuproq singari yumshoq emas. Tosh qattiq bo‘lgani uchun unga hech narsa ta’sir qilmaydi. Shafqatsiz, dilozor kishilar birovga achinmaydi. Chunki ular toshbag‘irligi tufayli odamlarga, tabiatga mehr bilan qarayolmaydi. Shuning uchun bunday kimsalarning yumshoq, muloyim gapi ham xuddi savalashday tuyuladi” degan fikr kishini daf’atan diqqatni jalb etadi. Ya’ni har bir kishi o‘zining gap-so‘zi, fikri boshqalarga ta’sir qilish-qilmasligini beixtiyor xayolidan o‘tkazib, o‘zining qalbi ochiq yoki bag‘ritosh ekanligi to‘g‘risida o‘ylab ko‘rgan-ko‘rmaganini eslab ketadi. Odamlarga beparvo, ko‘makka muhtojlarga achinmaydigan, toshbag‘ir kimsalarning muloyim muomalasi ham kishilarga qattiq tegishi sababini anglab etadi.

Yunus Emro she’rlarida odamni va olamni mukammal ko‘rishni orzu qilgan buyuk insonlarning orzu-istaklari, dardu armonlari ifodalanadi. Ularda ma’naviy komillikka intilgan oshiqlarning nola, iltijolari aks etadi. Yunus Emro singari shoirlarning tafakkur, hayajonga to‘la she’r mash’ali zamon va makoni, irqi va dini, ijtimoiy ahvolidan qat’i nazar, barcha kishilarning qalbini yoritadi. Chunki bu she’rlardagi: “Ishqsiz odam dunyoda, // Qat’iy bilingki, yo‘qdir. // Har biri bir narsaga // Sevgisi bor oshiqdir” (O‘sha manba. 112-bet) kabi insonparvarlikka da’vat qiluvchi satrlarda butun borlig‘i bilan Alloh jamolini ko‘rishga intilgan ulug‘ insonlarning qalbidagi og‘riqlari, armonlari, ko‘z yoshlari oqadi. She’rdagi: “Vaqtingizga hazir bo‘ling, // Ajal nogoh kelar bir kun. // Omonatdir qushdek joning, // Issig‘ida olar bir kun. // Balki yiroqqa qocharsen, // Etti daryodin kecharsen, // Parvoz aylarsen, ucharsen, // Ajal seni topar bir kun” (O‘sha manba. 206-bet) misralarda Yunus Emro kabi daholar nafaqat o‘z xalqining, balki butun bashariyatning dardi, g‘ami bilan yashashi ayonlashadi. Ularning asarlaridagi har bir so‘z bu dunyo o‘tkinchaligi, uning makriga tushib, aldanib qolmaslik to‘g‘risida ogohlantirish bo‘lib yangraydi. Shoir she’rida ajal nogoh, kutilmaganda kelishiga alohida urg‘u beradi. U bu haqiqatni barcha kishi hamisha his etib yashashini juda-juda istashi bilinib turadi. muhimi, ushbu she’r shunday xulosa chiqarish uchun etarli asos beradi.

Ayonki, har qanday badiiy asar muallifning hayot tajribasi asosida yuzaga keladi. Ijodkor o‘zi ko‘rib-kechirgan, guvohi bo‘lgan voqealarni, ular ta’sirida qalbida tug‘ilgan o‘y-kechinmalarni asarida ifoda etadi. Har qanday asarda, jumladan, she’rlarda muallif biografiyasi bilan bog‘liq unsurlar salmoqli o‘rin tutadi. Ijodkorning nafaqat boshidan kechirganlari, balki o‘qigan kitoblari,

ommaviy axborot vositalari, Internet tarmoqlaridan olgan ma'lumotlari, kishilardan eshitib tinglaganlari, teleekran, kompyuter, qo'l telefonda ko'rganlari ham uning tarjimai holiga singib ketadi. Yunus Emroning she'rlarida ham uning tarjimai holi, turli o'lkalarni kezgan insonning ko'ngil kechinmalari aks etadi. She'rlarining markazida shoirning o'zi turadi. U aksariyat she'rlarida: "Haqdin menga nazar bo'lgandi, // Haq eshigin ochar bo'ldim. // Kirdim Haqning g'aznasiga, // Duru gavhar sochar bo'ldim" (O'sha manba. 87-bet); "Men bir ajab elga keldim, // Kimsa holim bilmas manim. // O'zim so'ylab, o'zim tinglab, // Birov tilim bilmas manim" (O'sha manba. 89-bet); "Rabbimning ishqi andoq // Ko'zimni yosh ayladi. // Oldi mening ko'nglimni. // Sirrimni fosh ayladi" (O'sha manba. 96-bet) tarzida o'z holini bayon qiladi.

Ilohiy ishqni tarannum etgan Mavlono Jaloliddin Rumiy, Xoja Ahmad Yassaviy va ularning izdoshi Yunus Emro she'rlarining o'ziga xosligi va amaliy ahamiyati shundaki, ular o'quvchilari, tinglovchilarini avvalgi holida qoldirmaydi. Ularning ilohiy ishq kuylangan she'rlari kishilarni g'aflat uyqusidan uyg'otib, loqaydlik botqog'idan chiqaradi va hayotning katta ko'chasiga olib chiqib, yo'lini ochadi. Bu she'rlarni mutolaa qilgani, eshitganida har bir odam o'zining xatti-harakati, amallarini xayolidan o'tkazib, qanday yashashi kerakligi to'g'risida o'ylanib qoladi, qalbida olijanob tuyg'ular tug'ilayotgani, o'zida ezgu amallarga intilish istagi paydo bo'layotganini sezadi. Yunus Emro ham xuddi barcha buyuk donishmandlar singari hayot insonga sinov uchun berilgani, har bir odam o'zining xatti-harakati uchun javob berishi aniqligiga ishontiradi. Agar: "Haloliga hisob o'lur, // Haromiga azob o'lur, // Osiylarga itob o'lur, // Men netayin, ne aylayin" kabi ta'sirchan so'zlarni bitmaganida va o'zining nochor holiga ishontirmaganida odamlar Yunus Emro she'rlaridan bu qadar ta'sirlanmas, xalqlar uning ijodini asrlar davomida ardoqlamas edi. Agar Yunus Emro aytgan fikrlariga o'zi ishonmaganida, boshqalar ham unga ishonmas edi. Yunus Emro asl haqiqatni bayon qilgani bois uning ilohiy ishq to'g'risidagi she'rlari necha asrlardan beri kishilarning e'tiborini tortib keladi. Uning she'rlari bir vaqtning o'zida qalbga va ongga ta'sir ko'rsatadi. Yunus Emro she'rlarida taqdim qilgan ezgu fikr ongga singib, qalbga quvvat beradi. U o'qigan, tinglagan bitta odamning o'zida to'xtab qolmasdan uning atrofidagi kishilarga ham o'z ta'sirini o'tkazadi va avloddan avlodga meros bo'lib qoladi. Chunki ezgu fikr har qancha sarflanganida ham tugab bitmaydi.

Yunus Emro "Haloliga hisob o'lur, // Haromiga azob o'lur" degan haqiqatni muqaddas kitob – "Qur'on" oyatlari, payg'ambar Muhammad alayhisalom hadislaridan anglab olgani yaqqol seziladi. U inson hayotining asl mohiyatini mujassamlashtirgan bu kabi purma'no fikrlarni ming dardu azoblarda to'lg'anib izlab topgani va uni juda sodda, ixcham, ammo g'oyatda ta'sirchan ifodalagani kishini hayratga soladi. She'rlaridan ilohiy qudrat shoirga bu singari haqiqatlarni anglab etishga qudrat bergani va ularni go'zal va ta'sirchan tarzda odamlarga etkazishga majbur etgani, shu bois u mazkur misralarni o'rtanib, yonib bitgani aniq bilinadi.

Hordiq chiqarish, vaqtini xush o'tkazish, o'z bilimini oshirishni istaganlar, umuman, kitobxonlarning barcha toifasi Yunus Emro she'rlarida har bir odam bilishi va amal qilishi kerak

bo‘lgan muhim fikr borligini sezadi. Imon-e’tiqodi butun, dunyoqarashi keng kitobxonlar esa ulardan ruhini ko‘taradigan, ezgu amallar qilishga undaydigan yangi kuch oladi. Ilohiy ishq kuychisi she’rlarining ushbu xususiyati ular olijanob kishilarni tarbiyalashga hissa bo‘lib qo‘shilishi va jamiyatda ezgu niyatli odamlarni ko‘paytirishidan dalolat beradi. Yunus Emro she’rlari hayotga muhabbat uyg‘otishi, uni qadrlashga da’vat etishi, kishilarning ma’naviyatini yuksaltiriga xizmat qilishi bois ham qadrlanadi. Ular har bir kishini fikrini bir nuqtaga jamlab, o‘z hayoti haqida o‘ylab ko‘rishga undaydi. Shoir she’rlaridagi inson faoliyati, amallari to‘g‘risida aytilgan: “Haloliga hisob o‘lur, // Haromiga azob o‘lur” deganga o‘xshash fikrlar kishini bema’ni xayollar, havoyi orzu-istaklarga berilishdan asraydi. Yunus Emroning boshqa fikrlari ham ilohiy ishqqa intilish ruhiga yo‘g‘rilgani bois kishilarni daf’atan sergak torttirib, ularni kundalik mayda-chuyda tashvishlardan uzoqlashtiradi. Lekin ham gap ularni o‘qib uqishda, idrok etishda.

Yunus Emro she’rlarini o‘qiganlar darhol ular tasavvuf adabiyoti namunasi ekanini bilib oladi. Tasavvufda nazarda tutilgan muhabbat esa ilohiy xarakterda bo‘lib, u biror bir odamga emas, balki Allohga qaratilgandir. Tasavvuf ta’limotiga amal qiladigan so‘fiylar o‘zlarini “oshiq”, “haqiqat oshig‘i” deb ataydi. Ular o‘zining faoliyati, xatti-harakatiga tanqidiy qaraydi, islom dinida belgilangan tartib-qoidalarga etarlicha amal qilolmaganini o‘ylab, o‘zini aybdor his qiladi, nafsi istaklariga ergashib yashaganidan iztirobga tushadi. Yunus Emro she’rlarida uning shu holati ifodalanadi.

Ilohiy ishq kuychilari, xususan, Yunus Emro hayot voqeligiga, odamlarning turmush tarzi, fe’l-atvoriga yuksak insoniy qadriyatlardan turib qaraydi. Uning she’rlarida qalbida jo‘sh urgan Alloh jamoliga intilish istagi ifodalanadi. She’rlarda sharaflangan bu ilohiy ishq Allohga, u ato etgan hayotga, undagi ne’matlarga mehr bilan vobastaligi aniq bilinadi. Yunus Emro she’rlari insonparvarlik ruhiga yo‘g‘rilgani bois ham necha asrlardan buyon qadrlab kelinadi. Shoir she’rlarida: “Mehnat-la turmush ayla, // Bir ko‘ngilni xush ayla, // Yuz Ka’badan afzaldir // Bir ko‘ngil ziyorati” (O‘sha manba.151- bet); “Haqir ko‘rma kimsani, // Hech bir kimsa bo‘sh emas. // Haqirlik ila boqmoq // Eranlarga xush emas” (O‘sha manba.153- bet) ; “Bir gal ko‘ngilni og‘ritding, // Bu qilganing namoz emas. // Etmish ikki millat bari // Bu etganni soz demas” (O‘sha manba.154– bet) deydi. Bundan Yunus Emro har bir odam jinsi , irqi, millati, tili, yoshi, ijtimoiy ahvolidan qat’i nazar, agar Haq yo‘lida yurgan bo‘lsa, e’zozlanishga, qadrlanishga munosibdir, degan qarashni targ‘ib etgani anglashiladi. Yunus Emro singari mutafakkirlar ilgari surgan bunday insonparvarlik g‘oyalari demokratik tamoyillarga intilish kuchayib borayotgan XXI asr jamiyati uchun kishilari ham har jihatdan mos keladi. Ulug‘ shoir boshqalarga bepisand qaraydigan, birovlarning ko‘nglini og‘ritadigan kimsalarning badfe’lligini hech bir xalq, hech bir ta’limot oqlamaydi, maqbul amal sanamaydi, deydi. Shoir badfe’l kimsalardan uzoqroq turish, ularga yaqinlashmaslik, hamkorlik qilmaslikni maslahat berib: “Ishqsizlarga berma o‘git, // O‘giting naf bermagaydir. // Ishqsiz kishi hayvon bo‘lur, // Hayvon o‘git olmagaydir. // Ayru bo‘lma ahillardin, // Yiroq turgil johillardin. //

Tangri bezor baxillardin,// Baxil diydor ko‘rmagaydir” (O‘sha manba. 155–bet) deydi. Shoir “ishqsizlar” deganda Xudodan qo‘rqmaydigan, o‘z huzur-halovatini o‘ylab, boshqalarni toptab ketadigan kimsalarni nazarda tutadi. Ularga o‘git, pand-nasihat ta’sir qilmasligi, bunday kimsalar hayvonsifat mavjudot ekanini ta’kidlaydi. Haqiqatni tan olmaydigan, pand-nasihatlarga quloq solmaydiganlar odam emas, hayvon sanaladi, deydi. Odam Haq ishqidan mosuvo bo‘lsa, u ma’naviy majruh kimsaga aylanishini uqtiradi.

Shoir o‘zining barcha odamlar singari Allohga banda ekanini ta’kidlab: “Shukur ayturman Allohga, // Ko‘nglimizni shod ayladi. // Qafasda qush edi jonim, // Qayg‘udan ozod ayladi” (O‘sha manba. 101-bet) deydi. Bunday shukronalik esa Alloh ishqida yongan ko‘ngilning bir ko‘rinishidir. Haq ishqi bilan band ko‘ngilda xudbinlik, takabburlik, dilozorlik, makr-riyo, g‘iybat, fitna, fisq-fasod, ochko‘zlik kabi illatlarga o‘rin qolmaydi. Bunday ko‘ngil sohibi har bir inson yoshi, kasb-kori, ijtimoiy ahvolidan qat’i nazar, kishi ma’naviy komillik sari intilishi zarurligini chuqur anglaydi. U shu bois kundalik turmush tashvishlari girdobiga tushib, o‘tkinchi dunyoning hashamati, orzu-havasiga berilib ketmaydi. Yunus Emro hayot qanchalik og‘ir, mashaqqatli kechmasin, u behad maftunkor va bebaho ne’mat ekanini uqtiradi, noshukurlik tushkunlikni tug‘dirishidan ogoh etadi. Shuning uchun har bir o‘quvchi o‘tmishda ham, hozirgi davrda ham, kelgusi zamonlarda ham Yunus Emroning dunyoga nisbatan munosabatiga to‘liq qo‘shiladi, uning ilohiy ishqini hayotiy voqea kabi qabul qiladi.

Ilohiy kitoblarda avval kalom – so‘z bo‘lgani, Alloh butun borliqni uning vositasida yaratgani ma’lum qilinadi. Bu esa so‘z oddiy, jo‘n narsa emas, ilohiy hodisa ekani, uning bag‘rida cheksiz sir-sinoat mavjudligini bildiradi. Yunus Emro ham boshqa mutafakkirlar singari Alloh o‘zining barcha ne’matlari, xususan, so‘zning ichiga juda ko‘p jumboqlar kalitini jo etib qo‘yganini chuqur idrok etadi. Shuning uchun: “So‘ylama har narsani, // So‘z – azizlar xosidir. // So‘ylamak har narsani // Ko‘ngillar jafosidir” deb nasihat qiladi. Uning ushbu murojaati irqi, dini, tilidan qat’i nazar, barcha odamlarga qaratilgani aniq bilinib turadi. Yunus Emroning ilohiy ishq to‘g‘risidagi, so‘zning ilohiyligi xususidagi (“So‘z – azizlar xosidir)” mulohazalarida samoviy bir hayajon, ruhning jo‘shqin harakati seziladi. Uning ilohiy ishq madh etilgan teran mazmunli she’rlari qalbida jo‘sh urgan Allohga muhabbatdan o‘sib chiqqani yaqqol bilinib turadi. Bu she’rlar har bir odamga u nima uchun dunyoga kelgani, hayotdagi asosiy vazifasi nimadan iboratligini eslatib turadi. Yunus Emro odamlarning aksariyati bu o‘tkinchi dunyoda dovdirab hayot kechirishi, bu ularning nima uchun yashayotgani, umr ne’mati nega berilganini bilmasligi, bu haqida o‘ylab ko‘rmasligi bilan bog‘liqligini teran anglagan. Kecha-kunduz almashinuvi, samoda oy, quyosh, yulduzlar sayr etib yurishi, maysa boshoqqa aylanib, xosil berishi, yuzlari charaqlagan go‘dak bir kun kelib, beti ajindan burishgan cholga, kampirga aylanishi to‘g‘risida mushohada yuritgan odamlar esa bu olam ilohiy boshqaruvga asoslanishini, albatta, xayolidan o‘tkazadi. “So‘z nima?” deb o‘ylagan kishi o‘z-o‘zidan Yunus Emro kabi: “So‘z bor, qilur qayg‘uni shod, // So‘z bor, aylab bilimni yod. // Agar xo‘rlik, agar

izzat, // Har kimsaga so‘zdin kelur. // So‘z qoradin, oqdin emas, // YOzib, o‘qimoqdin emas. // Va shu yurgan xalqdin emas, // Xoliq ovozidin kelur” (O‘sha manba. 168-bet) degan xulosaga keladi.

Aksariyat shoirlar ilohiy ishq to‘g‘risida, insoniy sevgi-muhabbat xususidagi she’rlarida ehtirosga berilib, jo‘shib ketadi. His-hayajonga berilish esa, o‘z-o‘zidan ayon, mavzuga xolis yondashishga to‘sqinlik qiladi. Bunday holat tiniq fikrlashni ham susaytiradi. Chunki ehtiroslar girdobida qolganida odam fikrini, his-tuyg‘ularini aniq ifoda qilolmaydi. Yunus Emroning boshqa shoirlardan farqi shundaki, u hech bir o‘rinda ortiqcha his-hayajonga berilmaydi. Shuning uchun fikrini sodda, oddiy va ta’sirchan ifodalaydi. Uning ilohiy ishq kuylangan she’rlari xuddi mana shu xususiyati bois bashariyat badiiy tafakkurining sarxil mevalari – Mavlono Jaloliddin Rumiy, Xoja Ahmad Yassaviy, Sulaymon Boqirg‘oniy, So‘fi Olloyor she’rlari kabi asrlar osha e’tibor qozonib keladi. O‘tgan davrda qanchadan – qancha kitoblar yoqib yuborildi, qanchadan-qancha asarlar kutubxonalarda qo‘l tegmasdan turaverganidan changga em bo‘ldi, necha yuzlab-minglab shoir, yozuvchilar nomi tarixning qatida qolib ketdi. Ijodi bugun ham qadrlanayotgani, e’zozlanayotgani esa Yunus Emro xuddi Mavlono Jaloliddin Rumiy, Ahmad Yassaviy kabi asrlarga tatiydigan, kishilarga hamisha ma’naviy quvvat beradigan she’rlarni meros qilib qoldirganidan dalolat beradi. Bundan har qanday qalamkash emas, balki butun borliqqa mehr bilan qaraydigan, odamlarni irqi, dini, millati, ijtimoiy ahvolidan qat’i nazar, chin dilidan yaxshi ko‘radigan ijodkorlargina barcha zamonlar uchun kerakli, hammaga asqotadigan asarlar yarata olishi ayonlashadi. “Masnaviy ma’naviy” (Mavlono Jaloliddin Rumiy), “Devoni hikmat” (Ahmad Yassaviy) ni, Yunus Emro she’rlarini oradan yillar o‘tib, kishi qayta o‘qiganida ulardan tamoman yangicha fikrlarni anglab oladi. Chunki yillar o‘tgan sayin har bir kitobxonning turmush tajribasi ortib, idroki, zehni o‘tkirlashib boraveradi. Shu bois har bir o‘quvchi yillar o‘tib, qayta mutolaa qilganida Yunus Emro va uning ustozlari asarlari botinidagi avval anglab etmagan muhim fikrlarni topib oladi. Ayni holat esa kishiga bo‘lakcha zavq beradi. Ayni zavq o‘tayotgan vaqt odamlarning zehn, idrokini o‘stirish barobarida asarlarning mazmuniga ham talay o‘zgarishlar kiritishini sezishdan, o‘quvchining avval kim bo‘lgani va endi kimga aylanganini anglashi, idrok etishidan tug‘iladi. “Masnaviy ma’naviy” ning, Yunus Emro she’rlarining mana shunday ta’siri ular har bir kishi o‘qishi va uqishi shart asarlar sirasiga kirishini bildiradi. Tasavvurni teranlashtirib, ongni o‘stiradigan asarlarni muttasil mutolaa qilish esa har bir kishini ma’naviy ulg‘aytiradi. Chunki ularning zamirida hayot mazmuni to‘g‘risida mushohada qilishga undaydigan tuganmas ma’naviy qadriyat turadi. She’rdagi: “So‘z borki, kesar savashni, // So‘z borki, kesdirar boshni. // So‘z borki, og‘uli oshni // Bol ila yog‘ etar bir so‘z” (O‘sha manba. 168–bet); “ O‘qimakdin ma’no ne, // O‘qib, Haqni bilmasang, // Ishing qurut emakdir” (O‘sha manba. 170–bet); “Bilganlardan so‘rmoq kerak, // Bu tandagi jon ne emish? // Jon- ku Haqning qudratidir, // Tomirdagi qon ne emish? // Fikr – yumush o‘g‘lonidir,// Andisha – qayg‘u konidir,// Bu ohu voh ishq donidir, // Taxt uzra ul xon ne emish?...// Yaratgan keltirdi bizni, // Ko‘ring deya bor dunyoni. // Bu dunyo hech boqiy emas, // Mulki Sulaymon ne emish?” (O‘sha manba. 180–bet)

kabi satrlardan ilohiy ishq kuychisining qalbi o‘tkinchi dunyoning jilvalari odamlarni aldab qo‘yishidan qattiq iztirobga tushgani seziladi. Yunus Emroning boshqa she’rlari ham mislsiz og‘riq, azoblardan, odamlarga tuganmas muhabbatdan, butun olamga yaxshilik sog‘inishdan tug‘ilgani aniq bilinadi. Shoirning iztiroblari, nola, faryodlari har bir odamning qalbini titratadi. Yunus Emro she’rlaridagi soddalik, oddiylikda teran mazmun mavjud. Shu bois ular mukammal va butun. Yunus Emro she’rlari ixcham va soddaligi tufayli bir nafasda o‘qiladi. Fikriy izchillik shoir she’rlarining muhim badiiy xususiyatini belgilaydi. Ixchamlik va soddalik ilohiy ishq kuychisi sherlarining badiiy quvvatini ta’minlab, o‘quvchining ong-shuriga o‘z ta’sirini o‘tkazadi. Yunus Emro sherlari ilohiy ishqning go‘zal tarannumi sifatida ko‘ngillarga zavq, tuyg‘ularga surur bag‘ishlab har bir kishini mamnun qiladi. Ular oddiylik, soddalik va samimiylik chinakam iste’dod, savqi tabiiylik alomati ekanligini namoyon etadi.

Yunus Emro she’rlari mustahkam ma’naviy qadriyatga asoslanadi. Ular barchani o‘z domiga tortadigan yangicha qarashlarning ahamiyati va salmog‘i to‘g‘risida o‘ylantiradi. Bundan ulug‘ shoir she’rlari mavjud hayot to‘g‘risida fikr uyg‘otishi, ruhlantirishi ayonlashadi.

Adabiyotlar

ABDURAHMON Jomiy (2008). Gulshaningda so‘lmasin gul: Saylanma. – Toshkent: Fan, 328 b.

ABU HOMID G‘AZZOLIY (2019). Mukoshafatul qulub: qalblar kashfiyoti. –Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 472 b.

ALIMBEKOV A. (1996). Ishq asiri bulgan jon. – Toshkent: O‘zbekiston, 32b.

EMRO Y. (2018). Nechun yig‘larsan, ey bulbul? She’rlar. – Toshkent: O‘zbekiston, 240 b.

HAQQULOV I. (1991). Tasavvuf va she’riyat. – Toshkent: Adabiyot va san’at, 184 b.

Islom tasavvufi manbalari (tasavvuf nazariyasi va tarixi) (2005). – Toshkent: O’qituvchi, 400 b.

QAYUMOV A. (1985). Ishq vodiysi chechaklari. – Toshkent: Adabiyot va san’at, 256b.

KOMILOV N. (2009). Tasavvuf. – Toshkent: Movaraunnahr-O‘zbekiston, 448 b.

MAVLONO JALOLIDDIN RUMIY (1997). Ichingdagi ichingdadir. Tarjimon Ulug‘bek Abdulvahob. – Toshkent: Yozuvchi , 192 b.

MAVLONO JALOLIDDIN RUMIY (2014). Etti majlis (Majolisi sab’a).Tarjimon Ra’no Hakimjonova. – Toshkent: Mumtoz so‘z, 138 b.

MUHIDDINOV M. (2005). Komil inson – adabiyot ideali. – Toshkent: Ma’naviyat, 208 b.

OLIMOV S. (1992). Ishq, oshiq va ma’shuq. – Toshkent: Adabiyot va san’at, 80b.

Oltin silsila: 6- juz: Sahihul Buxoriy: (2006). – Toshkent: Hilol-Nashr, 688 b.

RUMIY MAVLONO JALOLIDDIN (2010). Masnaviyi ma’naviy. Forsiydan Jamol Kamol tarjimasi. – Toshkent: MERIYUS, 832 b.

Sharq mumtoz poetikasi: Manba va talqinlar (2006). – Toshkent: O’zbekiston milliy ensiklopediyasi, 403 b.

SUNNANI Termiziy (1999): hadislar to‘plami. Olti jildlik. 1-jild. – Toshkent: Adolat, 688 b.

YASSAVIY XOJA AHMAD (2020). Umr eldek o‘taro: hikmatlar. – Toshkent: Muharrir, 400 b.

KIRGIZ TÜRKÇESİNDE KADIN İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE BİR TASNİF

Gülsine UZUN[1]

Özet

Tarih boyunca Türk kültüründe ve devlet geleneğinde kadın her zaman büyük bir role sahip olmuş, sadece sosyal hayatta aileyi oluşturan temel unsurlardan analık ve kadınlık görevi ile yetinmemiş, at binip kılıç kuşanarak, eşinin yanında savaşlara katılarak siyasi hayatta da etkin bir konumda yer almıştır. Bir milletin kimliğini oluşturan unsurların bütünü olarak tanımlanan kültür kavramı, toplumun kadına verdiği değer ölçüsünde gelişme göstermiştir. Eski ve Orta Çağ medeniyetlerinde kadına isim dahi verilmezken eski Türklerde kadın ile erkek insani değerler açısından eşit haklara sahip olmuştur. Güçlü bir aile yapısına sahip olan Türklerin sosyal yapı içerisinde aile kavramı ile ilgili oluşturduğu söz varlığı, Türk toplumunun bu yapıya ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir. Kadına verilen değer Türklerin mitolojisinden yazıtlarına kadar her alanda varlığını hissettirmiştir. İslamiyet öncesi Türk destanlarında kadının yaratıcı Tanrı sıfatıyla ortaya çıkması, Umay ana miti, kadınların liderlik özelliklerinin vurgulandığı anlatılar ve Orhun yazıtlarında "Tanrı Türk milleti yok olmasın diye babam İl-teriş Kağan ile anam İl-bilge Hatun'u yükseltti" ifadesi, Türk kültüründe kadının toplumsal ve siyasi değerinin ne derece yüksek olduğunun birer göstergesidir.

Türk kültürü içerisinde bu derece büyük bir öneme ve saygın bir yere sahip olan kadın, genel Türk dili ve Kırgız Türkçesinde söz varlığı açısından da bu önemini ortaya koymuştur. Tarihten günümüze kadar doğrudan doğruya "kadın" kavramını karşılayan kelimeler yanında, kadının sosyal ilişkilerini, akrabalık bağlarını, onunla ilgili sıfatlar ve fiilleri, hukuki durumunu, ona ait kıyafet ve eşyaları karşılayan kelimeler, genel söz varlığı içerisinde oldukça geniş bir alana sahiptir. Kadın kavramı ve kadının toplum içerisindeki konumu ile ilgili şimdiye kadar birçok çalışma yapılmış, sosyolojik açıdan veya kültür ve dil dairesi içinde kadın fazlasıyla inceleme konusu olmuştur. Bu çalışma da öncelikle yazı ve konuşma dilinden, Kırgız Türkçesinin güncel ve diyalektolojik sözlüklerinden, halk kültürü örneklerinden, deyimlerden, atasözlerinden, akrabalık terimlerinden, kadın şahıs adlarından, kalıp sözlerden vb. derlenen kadın ve kadın dairesi içerisindeki söz varlığından yola çıkılarak Kırgız toplumundaki kadın algısını, kadına bakış açısını, kadının toplumdaki yerini ve önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, gulsineuzun@hotmail.com

ESERLERİNİN KÜLTÜREL TEMELLERİ ve TÜRKÇESİYLE TÜRK DÜNYASININ ORTAK İNSAN HAZİNESİ: YUNUS EMRE

Yunus Emre: The Cultural Foundations Of His Works And The Common Human Treasure Of The Turkish World Through His Turkish Language

Ali YAKICI[1]

Özet

Milletlerin oluşumunu ve sürekliliğini sağlayan unsurların başında kültür gelmektedir. Kültürler, mitolojik temeller üzerine inşa ettikleri binalarını iç ve dış kaynaklarla besleyerek zenginleştirirler. Daha sonraki dönemlerde bu kültürel temeller üzerine birçok yeni binanın/ eserin kuruluşu gerçekleştirilir. Bu binaları/ eserleri gerçekleştiren mimarlar ise o kültürlerin zenginleşerek yaşaması ve gelecek nesillere aktarımını sağlayacak olan sanatçılar ve bilim adamlarıdır. Kültür adına kültürün temel yapısına uygun bir biçimde eser üreten bu mimarlar/ sanatçılar/ bilim adamları o kültürün yaşamış ve yaşamakta olan insan hazineleridir. Türk kültürünün bu anlamda yetiştirdiği birçok kültür hazinesi vardır. Bunlar; İslami dönemde önemli eserlere imza atmış olan Yusuf Has Hacip'tir, Kaşgarlı Mahmut'tur, Edip Ahmet'ir, Hoca Ahmet Yesevi'dir. Türk kültürünün insan hazineleri zincirini oluşturan halkalardan biri de Yunus Emre'dir. Yunus Emre, 13. yüzyılda Türkiye sahasında yaşadığı bilinen bir insan hazinesi; bir mutasavvıf, bir düşünce adamı, bir şair, bir sanatçıdır. Kendisi Türkiye sahasında yaşamış olmakla birlikte kültürel temellerini Türk dünyasının ortak insan hazineleri olan Balasagunlu Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Yüknekli/ Semerkandlı Ahmet Edip, Türkistanlı Ahmet Yesevi'den alan Yunus Emre, eserlerinin temelini Türk dünyasının bu müşterek değerlerinin eserlerinden aldığı harçla atmıştır. Yunus Emre ayrıca bu ulu kişilerin eserlerinde kullandıkları dile yakın, yalın ve anlaşılır bir Türkçe kullanarak bu müşterekliği eserlerinde korumuş ve sürdürmüştür. Bu bakımdan Yunus Emre de eserlerinin dayandığı kültürel temeller ve kullandığı şiir ve gönül diliyle Türk dünyasının ortak insan hazneleri içindeki yerini almaktadır. Bu çalışmanın ana temasını, Yunus Emre'nin eserlerinde yararlandığı kültürel temeller ve Türkçesinden hareketle Türk dünyasının ortak insan hazinesi oluşuna dair değerlendirme oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Yunus Emre, Türk dünyası, ortak kültür hazinesi*

Abstract

Culture is the forefront element in ensuring the formation and continuity of nations. Cultures enrich their buildings built on the mythological basement by developing them with internal and external resources. In later periods, many new buildings/works were established basis on these cultural foundations. The architects who established these buildings/works are the artists and scientists who will ensure the maintenance of those cultures through enrichment and the transfer of cultures to future generations. These architects/artists/scientists, who produce works for culture regarding the basic structure of culture, are the human treasures of that culture. In this sense, Turkish culture has many cultural treasures like Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Edip Ahmet, and Hoca Ahmet Yesevi, who have important works in the Islamic period. One of the rings forming the chain of human treasures of Turkish culture is Yunus Emre. Yunus Emre, known to have lived in Turkey in the 13th century, is a human treasure, a mystic, a thinker, a poet, and an artist. Although he lived in Turkey, Yunus Emre took his cultural foundations from the common human treasures of the Turkish world, namely, Yusuf Has Hacip from Balasagun, Mahmut from Kaşgar, Ahmet Edip from Yuknekli/Samarkand, and Ahmet Yesevi from Turkistan. Yunus Emre found his works on the works of these common values of the Turkish world. Yunus Emre also preserved and maintained this commonality in his works by using plain and understandable Turkish, which is close to the language used by these great people in their works. In this respect, Yunus Emre takes his place among the common human treasures of the Turkish world with the cultural foundations on which his works are based and the poetry and soul language he uses. The main theme of this study is the evaluation of Yunus Emre's being the common human treasure of the Turkish world based on the cultural foundations used in his works and his Turkish.

Keywords*: Yunus Emre, Turkish world, common cultural treasure.*

Milletlerin oluşumunu ve sürekliliğini sağlayan unsurların başında kültür gelmektedir. Kültürler, mitolojik temeller üzerine inşa ettikleri binalarını iç ve dış kaynaklarla besleyerek

[1] Prof. Dr. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi yakiciali@gmail.com

zenginleştirirler. Daha sonraki dönemlerde bu kültürel temeller üzerine birçok yeni binanın/ eserin kuruluşu gerçekleştirilir. Bu binaları/ eserleri gerçekleştiren mimarlar ise o kültürlerin zenginleşerek yaşaması ve gelecek nesillere aktarımını sağlayacak olan sanatçılar ve bilim adamlarıdır.

Kültür adına kültürün temel yapısına uygun bir biçimde eser üreten bu mimarlar/ sanatçılar/ bilim adamları o kültürün yaşamış ve yaşamakta olan insan hazineleridir. Türk kültürünün bu anlamda yetiştirdiği birçok insan hazinesi vardır. Bunlar; İslami dönemde önemli eserlere imza atmış olan Yusuf Has Hacip'tir, Kaşgarlı Mahmut'tur, Edip Ahmet'ir, Hoca Ahmet Yesevi'dir. Türk kültürünün insan hazineleri zincirini oluşturan halkalardan biri de Yunus Emre'dir.

Yunus Emre, 13. yüzyılda Türkiye sahasında yaşadığı bilinen bir insan hazinesi; bir mutasavvıf, bir düşünce adamı, bir şair, bir sanatçıdır. Kendisi Türkiye sahasında yaşamış olmakla birlikte kültürel temellerini Türk dünyasının ortak insan hazineleri olan Balasagunlu Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmut, Yüknekli/ Semerkandlı Ahmet Edip, Türkistanlı Ahmet Yesevi'den alan Yunus Emre, eserlerinin temelini Türk dünyasının bu müşterek değerlerinin eserlerinden aldığı harçla atmıştır. Yunus Emre ayrıca bu ulu kişilerin eserlerinde kullandıkları dile yakın, yalın ve anlaşılır bir Türkçe kullanarak bu müşterekliği eserlerinde korumuş ve sürdürmüştür.

Yunus Emre'nin Yunus Emre olmasını sağlayan manevi hocası, ustası, piri Hoca Ahmet Yesevi'dir. Ahmet Yesevi, Türk dünyasının kalbi Türkistan'da oturarak Türkçenin ve Türklerin yaşadığı her coğrafyaya İslami ölçüler içinde Türk varlığının hâkim kılınmasını sağlamıştır. Yeni anayurtlarda Türkçenin ve Türk varlığının hâkimiyetini sağlayanlardan biri de Ahmet Yesevi takipçisi Yunus Emre'dir.

Türk sosyal ve kültürel hayatının bir ozanı/kamı olarak Hoca Ahmet Yesevi'nin tasavvufi yaklaşım ve Türkçe şiirdeki başarısı Türkiye sahasında teşekkül eden şiirin önemli temsilcilerinden olan âşıklar üzerinde de etkili olmuştur. Ahmet Yesevi'den hem muhteva ve hem de biçim bakımından etkilendiği görülen ozanların/ mutasavvıf şairlerin başında ise Yunus Emre gelmektedir. Yunus Emre üzerindeki Hoca Ahmet Yesevi tesiri, Yunus'u sanatlarının piri, ustası olarak kabul eden diğer mutasavvıf şairler/ ozanlar/ âşıklar üzerinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla Yunus Emre'nin söyleyişi ve sanatıyla vasıta olduğu bu süreçte Türkiye sahasında gelişen tasavvuf ve âşık edebiyatı da Türkistan'la bağlantılı olarak bundan nasibini almıştır.

Hoca Ahmet Yesevi, Türk şiirinin kendisinden önceki temsilcileri Yolluğ Tigin, Aprinçur Tigin, Kül Tarkan, Kalım Keyşi, Asıya Tutung, Çısuya Tutung vd. ozan/kamların dışında bir muhteva ve biçimi Türk şiirine taşımıştır. Bu muhteva ve biçim Yunus Emre'de büyük ölçüde benzer bir şekilde devam etmiştir. Bu bakımdan Yunus Emre, Türkistan'ı, dolayısıyla Türk dünyasını Anadolu'ya, Türkiye ve Balkanlara bağlayan zincirin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

Hece vezninin çeşitli ölçüleriyle dörtlükler halinde söylenmiş halk edebiyatı örneklerine Divanü Lügatit-Türk'te rastlanmaktadır. Fuat Köprülü, bu manzumelerin Ahmet Yesevi vd. dervişler vasıtasıyla İslami bir hüviyete sokulduğunu, yeni ruh ve anlayışla söylenen dini tasavvufi halk

edebiyatı örneklerinin gayelerine uygun bir biçimde işlenerek Türk halk edebiyatının şaheserleri haline geldiklerini belirtmektedir (Köprülü, 1993: 11-26).

Hoca Ahmet Yesevi, hikmet, ilahi, yaş destanı vd. adı verilen bu halk edebiyatı ürünlerinde dini tasavvufi unsurlar ile Türk halk edebiyatının milli unsurlarını birleştirmiş, Yesevi dervişleriyle Orta Asya Türk dünyasına ve Yunus Emre vd. vasıtasıyla Türkiye ve Balkanlar sahasına ulaştırarak gelenekleşmesini sağlamıştır.

Yunus Emre'nin Türkiye sahasında gelişen âşık edebiyatı ve bu edebiyatın temsilcisi olan âşıklar/ ozanlar üzerinde önemli bir tesirinin olduğu bilinmektedir. Yunus Emre'nin ulu Türkistan'ın ulu insan hazinesi Ahmet Yesevi'den hem dil hem de muhteva ve şekil bakımından etkilendiği belirgindir. Metinlere bakıldığında Yunus Emre'nin şiirlerinde Yesevi'nin hikmetiyle kimi benzerlikler açıkça fark edilebilmektedir:

Ahmet Yesevi'nin hikmetinden bir dörtlük:

Hâce Ahmed benim adım
Dün ü günü yanar odum
İki cihanda ümidim
Bana sen gereksin sen

Bu söyleyiş, ayak, şekil ve anlam benzerliği bakımından Yunus'ta şu şekilde belirginleşmektedir:

Aşkın aldı Şeyda beni
Cümle âlem bildi beni
Kaygım sensin dün ü günü
Bana sen gereksin sen
Âlimlere kitap gerek
Sofilere mescit gerek
Mecnunlara Leyla gerek
Bana sen gereksin sen (Güzel, 2007: 41)

Yunus Emre, geleneğin piri Hoca Ahmet Yesevi'nin aydınlattığı yolda yürüyerek; Türk dil, kültür ve edebiyatının binlerce yıl önce ilk temsilcileri olarak kabul edilen ozan, kam, baksı gibi döneminde dini, milli toplantıları da yöneten dini, milli şairler zincirinin asırlar sonra Türkiye sahasında ortaya çıkmış olan güçlü bir halkasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Yunus Emre, Ahmet Yesevi etkisiyle çoğu eski Türk dini mensubu olan İslamiyet öncesi ozanların şiir geleneğini İslam tasavvufuyla yoğurarak bir senteze ulaşmış, Türk dünyasının ortak kabulleri arasında yer alabilecek tasavvufi bir anlayış meydana getirmiştir.

Fuat Köprülü'ye göre; Türk dünyasında bir köprü olan Ahmet Yesevi zincirinin halkaları arasında yalnız mutasavvıf şairler/ sanatçılar olmamıştır. Yesevi zincirini meydana getiren halkalar

arasında ellerinde kopuzları/ sazlarıyla eserlerini icra eden musiki-şiir temsilcisi ozanlar/ âşıklar da önemli bir yer tutmaktadır. Köprülü bu konuda öz olarak şu cümlelere yer vermektedir:

"Hoca Ahmed Yesevi'yi takip edenler arasında bu suretle halk şair-mutasavvıflarından, yani tekke şairlerinden başka, edebi telakkilerinin esasını bilhassa tekkelerden almakla beraber, büsbütün mutasavvıf da sayılmayacak halk şairleri, yani ellerinde sazları tekke tekke, kahve kahve, şehir şehir dolaşan bir takım âşıklar da yetişti. Eski Türk ozan veya baksılarının yerini alan bu bestekâr-muganni şairler, ekseriyetle hiç medrese tahsili görmeyerek kendi kendilerine yetiştikleri için, halkın zevkini, ruhunu daha iyi biliyorlar ve halk edebiyatından geniş ölçüde faydalanıyorlardı…

…Herhalde, Orta Asya'daki mutasavvıf şairlerde görüldüğü gibi, bu halk şairleri üzerinde de Hoca Ahmed Yesevi'nin çok büyük ve kuvvetli tesiri olduğu pek açık ve kesindir." (Köprülü, 1993: 169-170).

Türkiye sahası âşıklarının şiirlerinde görülen milli vezin kullanma, son dörtlükte mahlas kullanma/ tapşırma vb. içerikte milli hayatın izlerini şiire taşıma, verilen milli-İslami mesajlar ve şiirlerini arı bir Türkçeyle oluşturmuş olmaları Köprülü'nün bu husustaki görüşlerini teyit eder niteliktedir.

Ahmet Yesevi'nin; Türkiye sahasında eser veren sanatçılar ve özellikle de ozanlar/ âşıklar üzerinde Türkçe'nin kullanılması bakımından da tesirinin olduğu görülmektedir.

Köprülü, 14. yüzyılda Âşık Paşa ve muakkiplerini "*Türk diline kimesne bakmaz idi"* dizesiyle vb. mısralarla söze başlamalarına vesile olarak Türkçeye yönelişlerini sağlayan ulu kişinin Ahmet Yesevi olduğuna vurgu yapmaktadır (1993: 234). Bu özelliği de Yunus Emre'nin eserlerinin kültürel temelleri ve Türkçesiyle Türk dünyasının ortak insan hazinesi olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Abdurrahman Güzel, Köprülü'nün bu düşüncesini şu sözlerle teyit etmektedir:

"Ahmed Yesevi, tıpkı Kaşgarlı Mahmut gibi, Türkçenin önemine dikkat çekiyor, toplumun hocası olarak özellikle dini-tasavvufi konuları Türkçe anlatıyordu. Herkesin de her konuyu Türkçe olarak anlatmasını istiyor ve bu vesileyle Türkçenin önemini vurguluyor, Türk dilinin şuurla işlenmesini sıklıkla ifade ediyordu.:

Hoş görmemekte âlimler sizin dediğiniz Türkçeyi
Ariflerden işitsen açar gönül ülkesini
Ayet-hadis anlamı Türkçe olsa uygundur
Anlamına yetenler yere koyar börkünü" (Güzel, 2007a: 64).

Fikret Türkmen, bir milletin kültürünün yetiştirdiği büyük adamların diliyle ve kabiliyetiyle cilalandığını, cihanşümul bir nitelik kazandığını, bu kültür içinde yeni fikir adamlarının, yeni büyük şahsiyetlerin filizlendiğini, bunun zincirleme devam ettiğini ve böylece genel kültürü oluşturduğunu belirtmektedir. Böylece Yunus Emre'nin eserlerinin dayandığı kültürel temeller ve eserlerinde

kullandığı dil olan Türkçeyle Türk dünyasının müşterekleri ve ortak insan hazneleri içindeki yerini alması gerektiğine dair düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Anadolu Türk kültürünün yeni bir yazı dili yaratmaya başladığı, dilde Orta Asya tesirinin Ahmet Yesevi ve Horasan erenleri vasıtasıyla devam ettiği bir dönemde Yunus Emre, bu zincirin çok mühim ilk halkalarından biridir. Dilin devamı, yani Orta Asya ile/ Türkistan'la ilişkisinin devamı demek, kültürün de devamı demektir. Bu devam etme son derece önemlidir ve Türk dünyasıyla kültür birliğimizin ispatı için malzeme vermektedir. Millî rengin ve millî üslubun değişmemesi, ifade kalıplarımızın muhteva ile uyuşması ve bunların daha sonraki kuşaklara aktarılması milli hayatımızın ebediliğini sağlamıştır." (Türkmen, 1995: 53)

Her kültürde her edebiyatta binlerce düşünür, binlerce şair ve yazarın ürün verdiğini ifade eden Türkmen, Yunus Emre'nin Türk dünyası edebiyat ve kültüründeki yeri hususunda da şu görüşlere yer vermektedir:

"Türk dünyasının ortak edebiyatı içerisinde çağları aşabilen, zaman törpüsünden geçerken büyüyebilenlerin sayısı fazla değildir. Bunlar arasında unutulmayanların bir kısmı yeni bir konu, bir kısmı yeni bir tür, bir kısmı da yeni ve başka şeyler söyleyerek unutulmazlar arasına girmiştir. İşte bu noktada Yunus Emre, unutulmayanları da aşıp cihanşümul bir abide olmuştur." (Türkmen, 1995: 53)

Yunus Emre'nin eserlerine bakıldığında, Yunus'un şiirlerinde defalarca kullandığı bazı kelimelerin Göktürk vb. en eski yazılı anıtlarda bulunduğuna ve günümüzdeki Türk dillerinden bazılarında faal olarak kullanılmakta olduğunu belirten Kübra Guliyeva, Türk dilinin Türkiye ile birlikte Azerbaycan vd. Türk yurtlarında kullanılan ya da unutulmaya yüz tutan bazı isim, fiil, zarf ve sıfatların Yunus Emre'ye ait metinlerde olduğuna vurgu yapmakta ve örnekler vermektedir. Bunlar içinde özellikle "çavuş, salıg, sünüg, ıssı, ün, ordu, tama, ulu, esrük, arı, yeg, yırak, görklü, uslu, uçmak, tamu" vd. sıklıkla kullanıldığını belirtmektedir:

"*Şeriat korıcıdır hakikat* ***ordu****sunda*
Seni için korunur hâsıl ***ordu*** *içinde*
Ol sultan kapusunda hazreti tapusunda
Âşıkların yıldızı herden ***çavuş****a benzer*
Bu dünyanın meseli bir ***ulu*** *şara benzer*
Veli bizim ömrümüz bir tek bahara benzer

Seni sevenlerin ola mı aklı
Bir dem ***uslu****ysa bir dem* ***ulu****dur" (* Guliyeva, 1995: 489-492)

Sonuç olarak diyebiliriz ki; bugün için daha çok Türkiye sahasında kabul gören ve bilinen Yunus Emre, Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye, Yusuf Has Hacip'ten Edip Ahmet'e, Kaşgarlı Mahmut'tan Karamanoğlu Mehmet Bey'e; eserlerinin dayandığı kültürel temeller ve eserlerinde

oluşturduğu dil olan Türkçeyle Türk dünyasının müşterekleri ve ortak insan hazneleri içindeki yerini almayı fazlasıyla hak etmiş ulu bir mutasavvıf, ulu bir şair, ulu bir Türk'tür. Türk dünyası, gelecekte güçlü bir ekonomik ve kültürel yapı oluşturabilir. Bu yapı içinde ortak eğitim dili, ortak kültür dili, ortak pazar dili, sözlü ve yazılı her türlü iletişim alanında kullanacakları bir ortak Türkçenin oluşumuna ihtiyaç duyabilir. Böyle bir durumda Türkçe adına oluşturulacak bu ortak dilin esas alınacak metinleri arasında Yunus Emre mutlaka olmalıdır. Çünkü Yunus Emre'nin Türkçesinde eski Anadolu Türkçesinden Türkistan merkezli eski Türkçeye kadarki dönemlerde kullanılmış ve günümüzde de kullanılmakta olan birçok kelime, deyim ve söyleyişe rastlanmaktadır.

Kaynaklar

Ahmed-i Yesevi (1993). *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler,* Haz. Kemal Eraslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ECER Ahmet Vehbi (1995). "Yunus Emre'nin Yaşadığı Çağda Anadolu'da Kültür Hayatı'nın Ana Hatları", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991),* Ankara: AKDTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

GULİYEVA Kübra (1995). "Yunus Emre Şiirlerinde Kullanılmış Bir Takım Eski İsim ve Sıfatların Etimolojik Yönden Açıklanması", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991),* Ankara: AKDTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

GÜZEL Abdurrahman (2007a). *Ahmed Yesevi'nin Fakr-name'si Üzerine Bir İnceleme,* Ankara: Öncü Kitap.

GÜZEL Abdurrahman (2007b). *Süleyman Hakim Ata'nın Bakırgan Kitabı Üzerine Bir İnceleme,* Ankara: Öncü Kitap.

KÖPRÜLÜ Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

TÜRKMEN Fikret (1995). "Türk ve Dünya Edebiyatında Yunus Emre'nin Yeri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991),* Ankara: AKDTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

YAKICI Ali (2016). "Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Gelişmesinde Söz Ustası Mutasavvıf Bir Şair Olarak Yunus Emre'nin Tesiri", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri,* Editör: Ünal Şenel, Manisa: Yunusemre Belediyesi Yayınları.

HAVAYOLU İŞLETMELERİNİN BEBEK VE ÇOCUK DOSTU UYGULAMALARI

Baby And Child Friendly Practices of Airlines

Mehmet YALÇIN[1], Sebahattin KARAMAN[2]

Özet

Teknolojik gelişmelerin insan hayatına etkisiyle değişen tüketici karar verme ve satın alma davranışındaki değişmeler şüphesiz etkisini ulaştırma sektöründe de göstermektedir. Yapılan araştırmalara göre günümüz tüketicisinin satın alma kararlarında çocuk, bebek ve genel olarak aile faktörünün de oldukça etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ulaştırma sektörü içerisinde turizm sektöründe en çok tercih edilen ulaştırma biçiminin havayolu olduğu düşünüldüğünde bebek ve çocuklu ailelere yardımcı kriterlerin ön plana çıkartılıp, standartlarının belirlenmesinin müşteri odaklı pazarlama anlayışı benimseyen havayolu işletmeleri için gittikçe daha önemli olduğu düşünülmektedir. Yapılan ön araştırmalar kapsamında daha çok turizm alanında oteller için kullanılan çocuk dostu, bebek dostu, anne dostu kavramlarının ulaştırma sektörü içerisinde çok fazla ön plana çıkmadığı fark edilmiştir. Bu çalışmanın amacı Turizm sektörünün vazgeçilmez temel bir bileşeni olan ulaştırma sektörü içerisindeki havayolları işletmelerinde sunulan bebek ve çocuk dostu uygulamalarını incelemektir. Bu sayede, tüketici ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda havayolu ulaşımının pazarlama stratejileri içerisinde aile, bebek ve çocuk kavramları ile havayolu ulaşımı seçimindeki kriterlerinin ön plana çıkartılması hedeflenmektedir. Ayrıca alanında öncü hava yollarının belirlenecek olan kriterleri baz alarak hangi uygulamalara yer verdiğinin tespiti ileride yapılacak olan çalışmalara da katkı sağlayacaktır. Bu kapsamda Türkiye'de sivil havacılık faaliyeti gösteren havayolu işletmelerinin web siteleri üzerinden betimsel analiz yöntemi ile hizmet verdikleri çocuk ve bebek dostu uygulamalar tespit edilmiştir. İnceleme yapılan 19 kriter sonucunda havayollarının ifade farklılıklarından kaynaklı belirsizliklerin olduğu ve kriterlerin tek bir menüde toplanmadığı ve bilgi amaçlı eksikliklerin olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Bebek dostu, Ulaştırma, Havayolu işletmeleri.

Abstract

According to the researches, it is seen that the child, baby and family factor in general is very effective in the purchasing decisions of today's consumers. Therefore, considering that the most preferred mode of transportation in the tourism sector is the airline, Within the scope of the preliminary researches, it has been noticed that the concepts of child-friendly, baby-friendly and mother-friendly, which are mostly used for hotels in the tourism field, do not come to the forefront in the transportation sector. The aim of this study is to examine the baby and child friendly practices offered by airlines in the transportation sector, which is an indispensable basic component of the tourism sector. In this way, it is aimed to bring to the fore the concepts of family, infant and child and the criteria for choosing airline transportation within the marketing strategies of airline transportation in line with consumer needs and wishes. In addition, determining which applications the leading airlines include based on the criteria to be determined will contribute to future studies. In this context, child and baby-friendly applications that airline companies operating in Turkey provide service with descriptive analysis method on their websites have been determined. As a result of the 19 criteria examined, it was seen that there were uncertainties caused by the differences in the expression of the airlines, that the criteria were not collected in a single menu and that there were deficiencies for information purposes.

Keywords: Baby-friendly, Child-friendly, Transportation, Airlines.

1. Türkiye'de Sivil Havacılık Faaliyetleri

Ulaşım faaliyeti, insanın çevresi ile iletişiminde ürettiği bilgi, sermaye, mal ve hizmetlerin taşınmasında rol oynayan en önemli unsurların başında gelmektedir (Deniz, 2016: 137). 21.yy. küreselleşen dünyası ile ulaşım kavramı çok daha önemli bir hale gelmiştir. Gelişen teknoloji,

[1] Öğr. Gör. Pamukkale Üniversitesi, Denizli Sosyal Bilimler MYO mehmetyalcin@pau.edu.tr ORCID: 0000-0003-2040-3424

[2] Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi, Turizm Fakültesi skaraman@balikesir.edu.tr ORCID: 0000-0002-0668-6707

şehirleşme ve nüfus artışları, insanların uzak yerdeki iş ve okullarına gitme ihtiyacının artması ile herkesin kendi ulaşım aracını sağlayamaması toplu ulaşım hizmetlerini neredeyse hayatın vazgeçilmez bir kavramı haline getirmektedir (Çatı, 2003: 121). Türk Dil Kurumu'na [TDK] göre; "Köyler, şehirler, ülkeler arasında bir yerden bir yere gidiş geliş, münakale, muvasala, temas, bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarma" anlamına gelen ulaştırma hizmetleri, Türkiye'de 27 Mayıs 1939 tarihinde 3613 sayılı kanunla kurulan Ulaştırma Bakanlığı'na verilmiştir (Ulaştırma Bakanlığı, 2021). Türkiye içerisindeki ulaşım hizmetleri incelendiğinde yolcu taşımacılığının büyük bir kısmının kara yolu ile yapıldığı görülmektedir. Son 10 yıl incelendiğinde ise (2011-2020 yılları) yolcu taşımacılığında havacılık sektörü içerisinde tüm dünyada olduğu gibi Covid19 küresel salgınından dolayı yaşanan düşüş haricinde diğer ulaşım türlerine göre daha istikrarlı yükselen bir trend yaşanmaktadır. Tablo 1. de Türkiye'de ulaşım türlerine göre yolcu taşımacılık payları gösterilmiştir.

Tablo 1. Yıllar İtibariyle Türkiye'de Ulaşım Türlerine Göre Yolcu Taşımacılığı Payları

Ulaşım Türü /Yıllar (% Dilimi)	**2011**	**2012**	**2013**	**2014**	**2015**	**2016**	**2017**	**2018**	**2019**
Karayolu	90,5	91,0	90,5	89,8	89,2	89,0	88,8	88,8	89,9
Denizyolu	0,6	0,5	0,6	0,6	0,6	0,6	0,5	0,6	0,6
Demiryolu	2,2	1,6	1,0	1,1	1,1	1,1	1,0	1,0	1,0
Havayolu	6,7	6,9	7,9	8,5	9,1	9,4	9,6	9,4	8,2

Kaynak: Karayolları Genel Müdürlüğü [KGM], 2021. https://www.kgm.gov.tr/

Tablo 1 incelendiğinde Türkiye'deki yolcu taşımacılığının büyük bir kısmı karayolları ile gerçekleşmektedir. Demiryolları ve denizyolları ile yapılan taşımacılığın genel yüzdelik dilimdeki etkisi neredeyse hissedilmemektedir. Demiryolları ve denizyolları ile yapılan toplu taşımacılığın fiyat avantajının olmasına karşılık havayolu taşımacılığın öne çıkan diğer avantajlarından dolayı genel yüzdelik dilim içerinde havayolu taşımacılığı çok daha etkili bir ivme göstermiştir.

Havayolu ulaşımı diğer ulaşım türlerine göre hız ve konfor başta olmak üzere kapasite, ulaşım kolaylığı, yolculara sunduğu yeni imkanlar ve havalimanlarının donanımsal özellikleri aynı zamanda ekonomik, siyasal ve çevresel faktörler açısından da duyarlı ulaşım türü olarak çok daha belirgin hale gelmektedir (Bakırcı, 2013: 342).

Havayolu ulaşımı ülkemizde ekonomik gelişmelere paralel olarak ilerleyen teknoloji ve artan rekabetin de etkisiyle büyük bir gelişme içerisine girmiştir. Havayolu ulaşımının avantajları yanında 1,5 milyar insanın uçakla 4 saatte erişebileceği bir coğrafyada yer alan Türkiye hem transit uçuşlara imkân tanıması hem de dünyada havayolu ulaşımına talebin en çok arttığı bölgelere yakınlığı ile de önemli bir avantaja sahiptir (Ulaştırma Bakanlığı, 2018: 356). Türkiye'nin yolcu trafiğinde Türkiye, coğrafi konumunun getirdiği üstünlük sayesinde, hava taşımacılığında stratejik olarak önemli bir

yere sahip olmakla birlikte, bu yarış içerisindeki önemini istatiksel olarak da kanıtlamaktadır. Tablo 2'de Türkiye'nin Dünya ve Avrupa'daki yolcu sıralaması verilmiştir.

Tablo 2. Türkiye'nin Dünya ve Avrupa Yolcu Sıralaması

Dünya Yolcu Trafiği Sıralaması (2019)				**Avrupa Yolcu Trafiği Sıralaması (2019)**			
Sıra No	Ülke Adı	Toplam Yolcu	2019 /2018	Sıra No	Ülke Adı	Toplam Yolcu	2019 /2018
1	Amerika Birleşik Devletleri	1.864.187.741	4,0%	1	Birleşik Krallık	300.485.931	1,6%
2	Çin Halk Cumhuriyeti	1.357.994.934	7,0%	2	Almanya	250.698.985	1,7%
3	Hindistan	349.161.237	3,5%	3	İspanya	229.626.658	-12,7%
4	Japonya	328.816.802	2,6%	4	Rusya Federasyonu	217.100.572	3,7%
5	Birleşik Krallık	300.485.931	1,6%	5	Türkiye	209.335.252	-0,8%
6	Almanya	250.698.985	1,7%	6	Fransa	201.524.298	3,9%
7	İspanya	229.626.658	-12,7%	7	İtalya	192.997.294	4,1%
8	Rusya Federasyonu	217.100.572	5,8%	8	Hollanda	81.188.790	1,9%
9	Brezilya	213.006.079	0,9%	9	Yunanistan	64.818.866	1,6%
10	Türkiye	209.335.252	-0,8%	10	Portekiz	60.199.556	4,6%

Kaynak: Ente Nazionale Per L'Aviazione Cilile (ENAC) Worldwide Traffic Report,2019.

Tablo 2'ye Amerika Birleşik Devletleri 1,8 milyarın üzerindeki yolcu trafiği ile ilk sırada yer alırken göre Türkiye 2019 yılı sonunda havalimanı yolcu trafiğinde Dünya'da 209 milyon yolcunun üzerindeki trafiği ile 10. sırada yer almıştır. Avrupa'da ise Birleşik Krallık 300 milyonun üzerindeki yolcu trafiği ile 1. Sırada yer alırken Türkiye 5. Sırada yer almaktadır. Ayrıca Türkiye'nin bir önceki yıla göre yolcu payında küçük bir düşüş olmasına karşılık (-0,8%) genel olarak ENAC 2019 raporuna göre Türkiye'nin Dünya ve Avrupa havayolu yolculuklarındaki payı giderek yükselmiş ve 2019 yılında Dünya'da %2,28 yolcu payına, Avrupa'da ise %8,50 yolcu payına ulaşmıştır. Bu paya ulaşmadaki en büyük paya sahip havalimanları ise İstanbul, Antalya, Ankara ve İzmir illerinde yer alan havalimanları olarak gösterilmektedir. Şüphesiz bu olumlu artışın bir başka boyutu ise Türkiye'nin uygulamış olduğu havacılık projelerinin yanında havalimanı ve havayolları uçak sayılarının artması da önemli bir yer tutmaktadır. Havalimanlarının ve Türkiye'de faaliyet gösteren havayollarına bağlı uçak sayılarının artması ile toplam yolcu trafiği içerisinde iç hat yolcu

taşımacılığı sayılarında da artış görülmüştür. Tablo 3'te Türkiye toplam yolcu trafiği ve Türkiye'de faaliyet gösteren havayollarına ait uçak sayıları verilmiştir.

Tablo 3. Türkiye Toplam Yolcu Trafiği ve Havayolları Toplam Uçak Sayıları

Türkiye Yolcu Trafiği				
Yolcu Trafiği/Yıllar	**2017**	**2018**	**2019**	**2020**
İç Hat Yolcu	109.511.390	112.911.108	99.946.572	49.740.303
Dış Hat Yolcu	83.533.953	97.587.056	108.427.124	31.875.837
Toplam	193.045.343	210.498.164	208.373.696	81.616.140
Türkiye'de Faaliyet gösteren Hava Yolları Uçak Sayıları				
Kullanım / Yıllar	**2017**	**2018**	**2019**	**2020**
Yolcu Taşımacılığı	491	486	502	523
Kargo Taşımacılığı	26	29	44	31
Toplam	**517**	**515**	**546**	**554**

Kaynak: Sivil Havacılık Genel Müdürlüğü [SHGM], 2021, http://web.shgm.gov.tr/tr/kurumsal/4547-istatistikler

Tablo 3 incelendiğinde ülke içerisindeki iç hat yolcu trafiğinin yıllara göre dış hat yolcu trafiğini geçtiği görülmektedir. Bu gösterge toplam yolcu trafiği içerisinde iç hat yolcuların ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Dış hat yolcu trafiği de yıllara göre bir artış göstermiştir. Bunun da en büyük etkilerinden biri Türkiye'ye gelen turist sayısındaki artış ve Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın 2020 yılı verilerine göre ülkemize giriş yapan yabancı turistlerin %75,23'ünün havayolu ulaşımını tercih etmesidir. 2020 yılında tüm dünyada etkisini gösteren Covid19 salgın önlemleri nedeni ile yaşanan kısıtlamalardan dolayı her ne kadar toplam yolcu trafiği %60,9'luk bir düşüş gösterse de SHGM tahminlerine göre 2023 yılında toplam yolcu trafiği tekrar 200 milyon yolcunun üstüne çıkması düşünülmektedir. Türkiye'de faaliyet gösteren havayollarına ait yolcu taşımacılığı yapan uçakların sayısı ise sürekli bir artış göstererek 2020 yılı itibariyle 523'e yükselmiştir.

2. Havayollarının Çocuk ve Bebek Dostu Uygulamaları

Aile toplumun en önemli tüketici organizasyonlarının başında gelmektedir (Kotler, 2000: 165). Aile karar alma süreçleriyle ilgili yapılan çalışmalarda aile içerinde tüm üyelerle alınan, sadece ebeveynlerle alınan veya baskın olan ebeveynin tutumuyla alınan teoriler bulunsa da (Karadağ, 2010:75) kentleşme, eğitim seviyesinin yükselerek yaygınlaşması, ekonomik ve sosyal şartların değişimi her ne kadar aile içerisindeki çocuk sayısını düşürse de çocukların aile içerisindeki rollerini daha baskın hale getirdiğine dair önemli ip uçları barındırmaktadır (Gülaraslan, 2001: 127). Toplumsal pazarlama içerisinde çocukların tüketici olarak ön plana çıktığı çalışmalar 1970'lerin ortalarında başlamış ve o dönemde yapılan çalışmaların çoğu döneme ait olan toplum inanışları nezdinde çocuklara yönelik olan reklamların eleştirisi üzerine yoğunlaşmıştır (John, 1999: 183). İlerleyen yıllarda yapılan çalışmalar sağlık, basılı çocuk yayınları ve gıda konusunda yapılan çalışmalar olarak artsa da günümüzde çocuklara yönelik hemen hemen her alanda pazarlama

konusunda çalışmalar yapılmaktadır. Son yıllarda yapılan birçok araştırmada ise çocukların aile kararlarındaki etkisinin geçmiş yıllara göre çok daha etkin olduğu görülmüştür. Sönmez (2006) 7-12 yaş arası çocuklara yaptığı çalışmasında çocukların aile içerinde satın alma kararların etkin bir role sahip olduğunu ve ailelerin cinsiyet farkı çok fazla ön plana çıkmasa da kız çocuklarının satın alma kararlarında erkek çocuklara göre daha etkili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Arkadaşların ve reklamların etkisi çocukların en çok satın alma kararını etkileyen faktörler olarak ortaya çıkmıştır. Çocuklar isteklerini elde etmek amacı ile farklı davranışlar sergilerken, ailelerin bunlara tepkileri ise çoğunlukla çocuğun lehinde sonuçlanmaktadır. Bursalı (2008) ise 12-18 yaş arası çocuklar üzerinde yaptığı çalışmada çocuklar, satın alma karar sürecinin, ürün alternatiflerinin araştırılması ve incelenmesi aşamasında daha etkili oldukları sonucuna ulaşmıştır. Araştırmanın diğer bir önemli bulgusu ise ebeveynlerin çocuklarıyla beraber çıktıkları alışverişlerde daha fazla zaman harcayarak daha fazla ürün aldıkları olarak görülmektedir.

İçinde bulunduğumuz teknoloji çağında özellikle değişen kuşak yapısıyla birlikte birçok işletmenin günümüzde çocuk tüketicileri büyük bir pazar bölümü olarak algıladıkları ve eskiden ebeveynlerine yönelik yapılan tanıtım faaliyetlerinin artık çocukların seveceği şekilde yapıldığı da görülmektedir. Dolayısıyla bebek ve çocuklara yönelik pazarlama yapan işletmeler artık onların aile üzerindeki etkisini anlamaya ve bu yönde ebeveynleri etkilemeye başlamışlardır. Özellikle son yıllarda "anne influencer" kavramının da artmasıyla artık aile içerindeki birçok karar bebek ve çocukların etkisiyle verilmeye, internet odakları pazarlama ve satın alma faaliyetlerine başlanmıştır. Aynı zamanda anne influencerların kişisel deneyimlerini, fotoğraflarını daha özgürce paylaşmaları aile içerinde bebek ve çocukların ne denli önemli olduğu vurgusunu göstermeye başlamıştır. İşletmelerde bu platformlardan aldıkları verileri günümüz tüketicisine yönelik olarak artık birçok pazarlama faaliyetinde bebek ve çocuk odaklı olarak yaptığı görülmektedir (https://keepface.com/site/tr/turkiyedeki-anne-influencerlar-kampanyalar/).

Birleşmiş Milletler (BM) Genel Kurulu'nun tarafından 20 Kasım 1989 tarihinde kabul edilen "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme", BM tarafından yapılan konferans ve sunumlar, Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu (UNICEF) tarafından gerçekleştirilmeye başlayan çocuk dostu şehirler ve çocuk dostu alanlar projelerinin günümüz çocuk dostu kavramının gelişmesine zemin hazırladığı bilinmektedir. Çocuk dostu kavramı, çocuğun bir birey olarak kabul edildiği, zorunlu ihtiyaçlarının anlaşıldığı ve karşılandığı, içinde yaşadığı alanın çocuğa uygun bir hale getirildiği, eğitimde fırsat eşitliği sağlanarak ve yetenekleri doğrultusunda çocuğun yetişeceği bir dünya sağlandığı, demokratik, katılımcı bir yaklaşım ile anlaşılması gerektiğini" vurgulamaktadır (https://narsanatanaokulu.com/cocuk-dostu-toplum-nedir-nasil-olunur/). Çocuk dostu başlıklı araştırmaların incelendiğinde daha çok çocuk dostu şehirler, çocuk dostu kentleşme, çocuk dostu hastaneler, çocuk dostu belediyeler, çocuk dostu turizm ve çocuk dostu oteller üzerinde yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda otel, şehir ve turizm faaliyetlerinin çocuklar için uygunluğu ve

çocuklara yönelik standartların belirlenmesi amaçlanmıştır. Hall (2000) yapmış olduğu çalışmasında mobil toplum içerisinde artık çok daha fazla çocuğun havayolu ulaşımında seyahat ettiğini belirtmiştir. Ayrıca yapılan çalışmada dünyada en çok yolcu taşıyan havayollarının çocuklara yönelik sunmuş olduğu hizmetleri ve avantajları sınıflandırmıştır. Havayolları tarafından verilen bu hizmet ve avantajlar refakatsiz çocuk hizmetleri, ücretler ve güvenli koltuk seçenekleri ve diğer hizmetler başlıkları altında toplanmıştır. Güreş, Arslan, Yüksel ve Yılmaz (2018) ise çocuklu yolcuların havacılık işletmelerine yönelik beklenti ve memnuniyetleri üzerine yaptığı araştırmada cinsiyeti kadın olan çocuklu yolcuların memnuniyet düzeyi, erkeklere kıyasla ve yüksek eğitim seviyesine sahip çocuklu yolcuların beklentileri, diğer gruplara kıyasla nispeten daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca çocuklu yolcuların eğitim seviyesi ve uçuş sıklığı arttıkça, havacılık işletmelerinin hizmetlerine yönelik memnuniyetlerin de azaldığını vurgulamıştır. Yine yapılan bu çalışmada çocuklu yolcuların bebek ve çocuklara yönelik beklentileri havalimanından beklentiler, havayolu işletmelerinden beklentiler, personele yönelik beklentiler ve bebekli yolcular için beklentiler sınıflandırılması ile belirlenmiştir.

Araştırmanın Önemi

Yapılan bu çalışmanın önemi günümüzde daha çok çocuk ve çocuklu aile tarafından tercih edilen aynı zamanda turizm sektörünün vazgeçilmez temel bir bileşeni olan ulaştırma sektörü içerisindeki havayolları işletmelerinde havayolu işletmeciliğinin çocuk ve bebek dostu kavramına yönelik sunduğu hizmet ve avantajların belirlenmesidir. Bu sayede, tüketici ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda havayolu ulaşımının pazarlama stratejileri içerisinde çocuk ve bebek dostu kavramı ile havayolu ulaşımı seçimindeki çocuklu yolcu kriterlerinin ön plana çıkartılması hedeflenmektedir. Ayrıca alanında öncü hava yollarının belirlenecek olan kriterleri baz alarak hangi uygulamalara yer verdiğinin tespiti hem ileride yapılacak olan çalışmalara hem de alan yazına bu alanda yapılacak çalışmalara yol gösterme açısından fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada öncelikle ikincil kaynak taraması yapılarak havayolu işletmelerin çocuk ve bebek yolculara yönelik vermek istediği hizmet ve avantajlar ile çocuklu yolların beklentilerinin belirlenmesi sağlanmıştır. Standartların belirlenmesi kapsamında Hall (2000) ve Güreş vd. (2019) çalışmaları temel alınmıştır. Bu kapsamda toplamda 19 çocuk ve bebek dostu kriteri belirlenmiştir. Belirlenen bu kriterler Türkiye'de faaliyet gösteren ve yolcu taşımacılığı yapan 7 havayolu şirketinin web siteleri üzerinden nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizine göre daha yüzeysel olan ve genellikle mevcut durumları ortaya çıkarmak için kullanılan betimsel analiz kullanılmıştır. İncelenen havayollarının web sitelerinde belirlenen kriterlerin bilgilendirilmesi var mı, yok mu olarak incelenmiştir. Bu doğrultuda belirlenen kriterler havayolları web siteleri üzerinden arama, bilgi edinme, genel kurallar, bilgi merkezi, sıkça sorulan sorular, seyahat bilgileri gibi sayfalar üzerinden aranmıştır. Web sitesi taraması sonucunda bulunan bilgiler "✓" sembolüyle, rastlanılmayan kriter

bilgileri "X" sembolüyle gösterilmiştir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma havayollarına ait web siteleri üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla aranan kriterlere ait bilgiler çalışmadan sonra güncellenmiş olabilir. Ayrıca bebek ve çocuk dostu kriterlerine ait bilgilendirmeler web siteleri üzerinde tek bir sayfada yer almamaktadır. Dolayısıyla incelenmesi planlanan kriterlerin bazıları incelenen web sitelerinin farklı sayfalarında da yer alabilir.

Araştırmanın bulguları ve analizi

Araştırma kapsamında Türkiye'de faaliyet gösteren havayolu işletmelerinin işletme adı ve web site bilgileri Tablo 4'te gösterilmektedir.

Tablo 4. Türkiye'de Faaliyet Gösteren Havayolu İşletmeleri

İşletme Adı	**Ruhsat No**	**Ruhsat Kapsamı**	**Web sitesi**
THY A.O	TR 001	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.thy.com
Güneş Ekspres Havacılık A.Ş.	TR 003	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.sunexpress.com
Pegasus Hava Taşımacılığı A.Ş.	TR 004	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.flypgs.com
Onur Air Taşımacılık A.Ş.	TR 005	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.onurair.com.tr
MNG Havayolları ve Taşımacılık A.Ş.	TR 006	Kargo Taşımacılığı	http://www.mngairlines.com
Hürkuş Havayolu Taşımacılık ve Ticaret A.Ş.	TR 007	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.freebirdairlines.com/
ULS Hava Yolları Kargo Taşımacılık A.Ş.	TR 013	Kargo Taşımacılığı	http://www.uls-global.aero
Turistik Hava Taşımacılık A.Ş.	TR 015	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.corendon-airlines.com
ACT Hava Yolları A.Ş.	TR 016	Kargo Taşımacılığı	http://www.mycargo.aero
Tailwind Havayolları A.Ş.	TR 022	Yolcu ve Yük Taşımacılığı	http://www.tailwind.com.tr

Kaynak: SHGM, 2021. http://web.shgm.gov.tr/tr/havacilik-isletmeleri/2063-hava-tasima-isletmeleri

Tablo 4'e göre Türkiye'de SHGM'den ruhsat alarak faaliyet gösteren 10 adet havayolu işletmesi bulunmaktır. 7 havayolu işletmesi iç ve dış hatlarda tarifeli ve tarifesiz seferlerle yolcu ve yük taşımacılığı yaparken, 3 havayolu işletmesi sadece iç ve dış hatlarda tarifeli/tarifesiz seferlerle kargo taşımacılığı yaparak faaliyet göstermektedir. Araştırma kapsamında belirlenen çocuk ve bebek

dostu kriterleri ile Türkiye'de faaliyet gösteren havayolu şirketlerine ait betimsel bulgulara Tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 5. Türkiye'de Faaliyet Gösteren Havayolu İşletmelerinin Çocuk ve Bebek Dostu Kriterlerinin İncelenmesi

Kriterler / Havayolu İşletmeleri (Havayolları web siteleri üzerinde)	**Türk Hava Yolları**		**Pegasus**		**Sunexpress**		**Onurair**		**Freebird**		**Corendon**		**Tailwind**	
Çocuk Yaşı- Bebek Yaşı	2-11	2 yaş altı	2-12	0-2	2-11	24 aya kadar	2-12	0-2	2-11	2 yaş altı	2-12	0-2	2-11	2 yaş altı
Refakatsiz Çocuk Yolcu Yaşı	7-12		7-12		5-12		7-12		5-12		6-12		6-12	
Bebek Yolcu İçin Ücretsiz Bilet	X		X		X		X		X		X		X	
Çocuk/Bebek Yolcu İçin İndirimli Bilet	✓		✓		✓		✓		✓		✓		X	
Ayrı Güvenli Koltuk Bilgisi/Özel Bebek Kemeri	✓		X		✓		X		✓		X		X	
Çocuk Yolcu Seyahat Önceliği	✓		X		X		X		✓		X		X	
Özel Çocuk Menüsü	✓		✓		✓		✓		✓		X		X	
Talep Üzerine Biberon veya Kavanoz Isıtma	X		X		✓		X		X		✓		X	
Çocuk Kiti (Dergi, Boya Kitabı, Boya, Çocuk Kitabı, Minimal Yaş Uyarılı Oyuncak)	X		X		X		X		X		X		X	
Bebek Kiti (Bebek Maması, Önlük, Bebek Kaşığı)	✓		X		X		X		X		X		X	
Çocuklara Özel Kokpit Ziyareti	X		X		X		X		X		X		X	
Çocuklara Özel TV Kanalı, TV	✓		X		✓		X		X		X		X	

Programı, Çocuk Filmleri veya Video Kanalı								
Koltuğa Entegre Olan Beşik Hizmeti / Bebek Yatağı Kullanım Bilgisi	X	X	✓	X	X	X	X	
Bebek / Çocuk Bagaj Hakkı	✓	✓	✓	✓	✓	✓	X	✓
Uçak İçerisinde Çocuk Lavabo ve Tuvalet Bilgisi	X	X	X	X	X	X	X	
Uçak İçerisinde Bebek Emzirme Bilgisi	X	X	X	X	X	X	X	
Bebek Altı Değiştirme Ünitesi Bilgisi	X	X	✓	X	X	X	X	
Ana Sayfada Çocuk, Bebek veya Anne/ebeveyn Temalı Sembol Logo Kullanımı	X	X	X	X	X	X	X	
Çocuk veya Bebeğe Dair Web Sitesi Bilgi Sayfasının Erişim Uzunluğu	2	3	2	2	2	3	2	

Tablo 5'te Türkiye'de faaliyet gösteren havayolu işletmelerinin araştırma kapsamında oluşturulan 19 kriter web siteleri üzerinden incelenmiştir. İnceleme sonucunda ortaya çıkan bulgulara göre havayolu işletmelerinin web sitelerinde bebek, çocuk ve refakatsiz tek başına seyahat edebilen çocuk yaşı açık bir şekilde belirtilmiştir. Havayollarında geçerli olan bebek yaşının 0-2, 2 yaş altı ve 24 aya kadar gibi farklı ifadelerle belirtildiği görülürken, çocuk yaşının ise 2-11 ve 2-12 olarak belirtildiği görülmektedir. Refakatsiz çocuk yaşı ve nasıl yolculuk yapacaklarına ilişkin bütün bilgiler tüm havayolu web sitelerinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Türkiye'de faaliyet gösteren havayollarının web sitelerinde bebek yolculara ait ücretsiz bilet uygulamasına rastlanılmamakla birlikte tüm havayolu işletmelerinin çocuk yolculara değişen uçuş noktalarına göre sabit indirimli fiyat politikası uyguladıkları görülmüştür. Ayrı güvenlik koltuk bilgisi veya bebek yolcular için uygulanan ebeveyn kucağında özel güvenlik kemeri kriteri incelendiğinde yedi hava yolu içerisinden

üç havayolunun bilgi verildiği görülmüştür. Bu havayollarından elde edilen bilgilere göre bebek yolcular için özel emniyet kemeri şeklinde, ebeveynin getireceği bebek yatağı izni şeklinde görülürken yalnızca bir havayolu işletmesinde koltuğa entegre edilebilen sınırlı sayıda ücretsiz sunulan bebek yatağı servisi şeklinde bir bilgiye rastlanmıştır. Ayrıca talep edilmesi durumunda çocuk yolcular için araç koltuklarına da takılabilen çocuk koltuğu uygulamasına dair bilgilerin de verildiği görülmektedir. Çocuk yolculara ait seyahat önceliği incelendiğinde sadece iki havayolu işletmesinin refakatçisi olmayan çocuk yolculara yönelik havalimanlarında öncelik verdiği bilgisine rastlanmıştır. Ayrıca İstanbul havalimanında Türk Hava Yolları'na ait çocuklara yönelik bir kontuar bilgisinin de verildiği görülmüştür. Havayollarının büyük çoğunluğunda çocuklara yönelik özel yemek hizmeti bilgisinin yer aldığı yemeğin görselleri ile birlikte verilmektedir. Talep üzerine bebek yolcular için biberon veya mama kavanozu ısıtma bilgilendirmesine sadece iki havayolu işletmesi yer verirken diğer havayolu işletmelerin ebeveynler tarafından her an talep edilebilecek bu isteğin bilgilendirmesine yer vermedikleri görülmektedir. Çocuklar için daha çok uçuş sırasında keyifli vakit geçirebileceği eğlence ve bilgilendirme ağırlıklı içeriklere sahip olan çocuk kiti ve uçuş öncesi kokpit ziyareti bilgisine hiçbir havayolunun web sitesinde rastlanmamıştır. Aynı şekilde bebek yolcular için önemli bir ihtiyaç olabilecek mama önlüğü, bebek maması veya bebek kaşığı gibi içeriklerden oluşan bebek kiti bilgisine "bebek kiti" ifadesi şeklinde rastlanmasa da sadece bir havayolu işletmesinin sınırlı sayıda ilave bebek maması bulundurduğu bilgisine rastlanmıştır. Yine eğlenceye yönelik bir kriter olan çocuklara yönelik televizyon kanalı, çocuk filmleri veya video kanalı gibi içeriklere uçuşta yer verildiği bilgisine yalnızca iki havayolu işletmesinde ulaşılmıştır. İncelenen havayolları içerisinde bir havayolu sadece bebek yolculara bagaj hakkı vermez iken, diğer havayolları bebek ve çocuklara bagaj hakkı tanımaktadır. Uçak içerisinde çocuklara yönelik lavabo veya tuvalet bilgisi, bebek emzirme ile ilgili bilgi veya ayrı bir bebek emzirme alanı bilgisine rastlanmaz iken sadece bir havayolu işletmesinde bebekli yolculara yönelik uçak içerinde yer alan ayrı bir bebek altı değiştirme alanı varlığına dair bilgilendirme yapıldığı görülmektedir. Türkiye'de faaliyet gösteren havayolu işletmelerinin web sitelerinin giriş sayfaları incelendiğinde hiçbir havayolu işletmesinin çocuk, bebek veya anne/ebeveyn temalı logo, sembol ya da minimal fotoğraf gibi kullanımların olmadığı görülmektedir. Bebek ve çocuk yolculara ait bilgilere erişim için ise web sitelerin ana sayfalarından iki veya üç bağlantı yoluyla ulaşılabilmektedir.

Sonuç

Ulaştırma sektörü içerisinde havayolları özellikle yolcularına sunduğu konforlu seyahat ve hızlı ulaşım gibi avantajlarından dolayı diğer ulaşım türlerine göre ön plana çıktığı görülmektedir. Geleceğe yönelik olarak tahminlere bakıldığında da havayolları ulaşımının çok daha fazla tercih edilen bir ulaşım türü olacağı tahmin edilmektedir. Modern pazarlama içerisinde tüketicinin ihtiyaç ve isteklerinin çok daha önemli bir hale gelmesiyle, bu ihtiyaç ve isteklere hızlı bir şekilde cevap verebilmek küresel rekabet ortamı içerisinde işletmenin bir adım daha öne çıkabilmesi için oldukça

önemli olarak gösterilmektedir. Değişen kuşak algısı, teknolojinin insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olması gibi öne çıkan gelişmeler ile artık işletmeler tüketicinin en ufak isteğini dahi dikkate aldığı yargısına ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla çocuklu ailelerin, bebek ve çocuk yolcuların oluşabilecek istekleri ve beklentileri de çok daha önemli hale gelmiştir. Bu anlayıştan yola çıkarak bebek ve çocuk dostu kavramı üzerinde daha çok araştırma yapılması gereken bir kavram olarak görülmektedir.

Araştırma kapsamında belirlenen 19 kriter ile Türkiye'de faaliyet gösteren havayolu işletmelerinin web siteleri incelenmiştir. Kriterler içerisinde yer alan ücretsiz bilet uygulamasın hiçbir havayolu firmasında olmadığı ayrıca havayollarının bebek yolculardan sabit bir ücret aldığı görülmektedir. Genellikle ebeveyn kucağında uçması zorunlu olan bebeklerden ücret alınmaması, havayolu işletmesinin daha çok tercih edilme nedenleri arasında olumlu bir etkisi olacağı düşünülebilir. Havayollarının bebek ve çocuk dostu kriterleri içerinde bilgilendirme açısından öne çıkan özellikleri çocuk ve bebek yolculara yapılan indirim oranların net bir şekilde belirtilmesi, özel yemek talepleri içerinde yer alan çocuk menüsüne ait bilgilendirme, bebek ve çocuklara verilen bagaj hakkının belirtilmesi olarak görülmektedir. Talep üzerine biberon ve kavanoz ısıtma özelliğinin teknolojik olarak tüm uçaklarda olduğu bilinmesine rağmen, hava yollarının birçoğunun bu bilgiyi belirtmediği görülmektedir. Yapılabileceği bilindiği halde bu ve bunun gibi kriterlerin web siteleri üzerinden bildirilmemesi yolcular açısından bir belirsizliğe sebebiyet verebilmektedir. Bunun yanında çocuk ve bebek kiti içeriklerine ait bilgiler, çocuklara özel uçuş öncesi kokpit ziyareti, uçak içerisinde çocuklara yönelik lavabo ve tuvalet bilgisi, bebek emzirme ve bebek emzirme için ayrılan ünite bilgisi ile havayollarının ana sayfasında çocuk, bebek, anne/ebeveyn temalı logo veya sembol kullanımının olmaması gibi bilgilerin hiç belirtilmemesi havayollarının bebek ve çocuk dostu kavramlarına henüz yeteri kadar önem vermediği algısını yaratmaktadır. Özellikle web sitelerine bakıldığında bebek ve çocuklara yönelik bilgilerin birbirinden farklı sayfalarda yer verildiği görülmektedir. Bu kapsamda bebek veya çocuk dostu kavramına yönelik yapılacak bir logonun ana sayfada yer alması ile tüm bilgilerin tek bir alanda bu logo üzerinden erişilebilecek bir sayfada toplanması havayolu işletmesinin çocuklu aileler tarafından daha çok tercih edilmesi açısından oldukça önemli olabilir.

Sonuç olarak genel yolcu hakları bilgilendirmesi doğrultusunda bebek ve çocuklara yönelik temel bilgilendirmelerin tüm havayolları tarafından belirtildiği fakat içinde bulunduğumuz rekabet ortamı içerisinde işletmeyi diğer işletmelerin önüne geçirecek çocuklu ailelerin beklentileri içerisinde yer alan birçok kriterin henüz bilgilendirme amaçlı web siteleri üzerinden bildirilmediği sonucuna varılmıştır. Bu tarz bilgilerin tüketicilerin artık birçok akıllı cihazdan kolayca ulaşabileceği web siteleri üzerinden verilmesi havayollarının etkin bir hizmet sunması açısından çok daha önemli bir hale gelmiştir. Ayrıca bebek ve çocuk dostuna yönelik bu kriterlerin net bir şekilde belirtilmesi

çocuklu ailelere yönelik memnuniyetin arttırılmasında ve havayolu işletmesinin çocuklu aileler tarafından daha çok tercih edilmesi açısından son derece faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

BAKIRCI, Muzaffer, (2013), "Ulaşım Coğrafyası Açısından Türkiye'de Havayolu Ulaşımının Tarihsel Gelişimi ve Mevcut Yapısı", *Marmara Coğrafya Dergisi*, 0 (25), 340-377.

BURSALI, Akın, (2008), "*12-18 yaş arasındaki çocukların aile satın alma kararına etkileri"*. Yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi.

ÇATI, Kahraman, (2003), "Ulaşım Hizmetlerinde Hizmet Kalitesi ve Bir Uygulama", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(1), 121-134.

DENİZ, Taşkın, (2016), "Türkiye'de Ulaşım Sektöründe Yaşanan Değişimler ve Mevcut Durum", *Doğu Coğrafya Dergisi*, *21*(36), 135-156.

GÜLARSLAN, Aşina, (2011), "Tüketici olarak çocuk ve ailenin satın alma kararlarına etkisi", *Selçuk İletişim*, 6(4), 126-137.

GÜREŞ, Nuriye, vd, (2019), "Çocuklu Yolcuların Havacılık İşletmelerine Yönelik Beklenti ve Memnuniyetlerinin Araştırılması." *Omer Halisdemir Universitesi Iktisadi ve Idari Bilimler Fakültesi Dergisi,* 12(1), 120-132.

HALL, Julia, (2000), "Air Travel from the Perspective of a Child: Why Did My Mother Pay for This", *J. Air L. & Com.*, 66, 1681.

JOHN, Deborah Roedder, (1999), "Consumer Socialization Of Children: A Retrospective Look At Twenty-Five Years Of Research", *Journal Of Consumer Research*, 26(3), 183-213.

KARADAĞ, Levent, (2010), "Çocuk Pazarları, Çocukların Aile Kararlarına Etkisi: Marmaris Örneği", *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 3(10), 73-92.

KOTLER, Philip, (2000), *Pazarlama Yönetimi*, İstanbul: Beta Basım AŞ.

SÖNMEZ, Sezin, (2006), "*7-12 Yaş arasındaki çocukların aile satın alma kararına etkisi üzerine bir araştırma"*. Yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi.

T.C. Ulaştırma ve Alt Yapı Bakanlığı, "Tarihçe", https://www.uab.gov.tr/tarihce, (e-erişim: 15.05.2021).

Karayolları Ulaşım İstatistikleri, https://www.kgm.gov.tr/SiteCollectionDocuments/KGMdocuments/Yayinlar/YayinPdf/KarayoluUlasimIstatistikleri2019.pdf, (e-erişim: 10.05.2021).

Ulaştırma bakanlığı bakanlık yayınları, (2018). Ulaşan ve erişen Türkiye, https://www.uab.gov.tr/bakanlik-yayinlari, (e-erişim: 14.05.2021).

ENAC Annual Report and Social Balance, (2019), https://www.enac.gov.it/sites/default/files/allegati/2020-Lug/ENAC_ING_2019.pdf, (e-erişim: 14.05.2021).

Yatırım ve İşletmeler Genel Müdürlüğü, (2020), https://yigm.ktb.gov.tr/Eklenti/81939, 3103turizmistatistikleri2020-4pdf.pdf?0, (e-erişim: 14.05.2021).

Anne Influencer, https://keepface.com/site/tr/turkiyedeki-anne-influencerlar-kampanyalar/, (e-erişim: 14.05.2021).

BİRİNCİL UZUN ÜNLÜLERİN KARLUK GRUBU TÜRK LEHÇELERİNDEKİ SES BİLGİSİ GÖRÜNÜMLERİ VE BU ÜNLÜLERLE İLGİLİ SES OLAYLARI

Phonological Appearances of Primary Long Vowels in Turkic Dialects of Karluk Group and Phonetic Procedures Related to These Vowels

Süleyman Kaan YALÇIN[1]

Özet

Türk dilindeki birincil uzun ünlülerin varlığına ilk kez işaret eden 19. yy.'ın ortalarında Yakut Türkçesindeki uzun ve ikiz ünlüleri Tatar (Mişer) ağzına ait dil malzemesiyle karşılaştıran Otto Böhtling olmuştur. Böhtling'den sonra ise birçok araştırmacı birincil uzun ünlülerle ilgili olarak zaman içerisinde çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmaların sonucunda ise genellikle birincil uzun ünlülerin Türkmen, Yakut ve Halaç lehçelerinde sistemli olarak korundukları, diğer lehçelerde ise düzenli olarak korunamayıp, çoğunlukla kısaldıkları veya kısalırken çeşitli seslik izler bıraktığı ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada Türkçe sözcüklerdeki birincil uzun ünlülerin, Karluk grubu Türk lehçeleri açısından uğramış olduğu ses değişmeleri ve ses olayları Türk dilinin tarihî dönemleriyle de mukayese edilerek ele alınacak ve bu ünlülerin Karluk grubu Türk lehçelerindeki ses bilgisi görünümleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Birincil uzun ünlüler, Karluk grubu Türk lehçeleri, ses bilgisi, ses olayları, seslik izler.*

Abstract

Otto Böhtling pointed out the existence of primary long vowels in the Turkic language by comparing the long and twin vowels in Yakut Turkic with the language material of Tatar (Misher) dialect in the mid-19th century. After Böhtling, many researchers have done various studies on primary long vowels over time. As a result of these studies, it has been revealed that generally the primary long vowels are systematically preserved in Turkmen, Yakut and Halac dialects, while they are not preserved regularly in other dialects, they mostly shortened or leave various phonetic traces while they were shortening.

In this study, the phonetic changes and phonetic events of the primary long vowels in the words of Turkic origin in the Turkic dialects of the Karluk group will be discussed by comparing them with the historical periods of the Turkic language. And the phonetic appearances of these vowels in the Turkic dialects of the Karluk group will be emphasized.

Keywords*: Primary long vowels, Karluk Turkic dialects, phonetics, phonetic procedures, phonetic trace.*

Giriş

Bir dilin bilinen ilk örneklerinden beri boğumlanma süresi normalden daha uzun olan ünlülere "*birincil uzun ünlüler*" denilmektedir (Buran, 2008: 289-290).

Türk dilindeki birincil uzun ünlülerin varlığına ilk kez işaret eden 19. yy.'ın ortalarında Yakut Türkçesindeki uzun ve ikiz ünlüleri Tatar (Mişer) ağzına ait dil malzemesiyle karşılaştıran Otto Böhtling olmuştur (TDBUÜ: 9-11; Erdem, 2003: 79-80). Böhtling'den sonra ise birçok araştırmacı birincil uzun ünlülerle ilgili olarak zaman içerisinde çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmaların sonucunda ise genellikle birincil uzun ünlülerin Türkmen, Yakut ve Halaç lehçelerinde sistemli olarak korundukları, diğer lehçelerde ise düzenli olarak korunamayıp, çoğunlukla kısaldıkları veya kısalırken çeşitli seslik izler (ünlü ve ünsüz ikizleşmesi, tonlulaşma, incelme,

[1] Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü/ Elazığ; el-mek: skyalcin23@gmail.com

kalınlaşma, ünlü ve ünsüz türemeleri, genişleme) bıraktığı ortaya konulmuştur (TDBUÜ: 38-123; Alkaya, 2008: 20; Başdaş, 2007: 98; Yalçın, 2009: 2341-2342).

Bu çalışmada Türkçe sözcüklerdeki birincil uzun ünlüler, Karluk grubu Türk lehçelerinde uğramış olduğu ses değişmeleri ve ses olayları açısından ele alınacak ve bu ünlülerin Karluk grubu Türk lehçelerindeki ses bilgisi görünümleri üzerinde durulacaktır. Birincil uzun ünlülerin Karluk grubu Türk lehçelerindeki ses bilgisel görünümü hakkında şunlar söylenilebilir:

1. Kalın Ünlüler

1. 1. ā Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ā ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak a ünlüsüne değişmiştir; ancak ā'nın hem Özbek Türkçesinin āt, ād "ad", āz "az", dāl "söğüt", sāzan "sazan balığı" hem de Yeni Uygur Türkçesinin āt "ad", āz "az", tāş "taş" birçok ağzında yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 51–54). ā ünlüsü Özbek Türkçesinde å, Yeni Uygur Türkçesinde o ünlülerine değişerek yuvarlaklaşmıştır. Bunun dışında Özbek Türkçesinde e'ye Yeni Uygur Türkçesinde ise ė ünlüsüne değişerek incelmiştir. Ayrıca Yeni Uygur Türkçesinde ė ünlüsüne değişerek daralmıştır. ā ünlüsü bu grupta ilk hecede düşme veya türeme özelliği göstermezken; Özbek Türkçesinde kimi örneklerde ikiz ünlü oluşturmuştur.

1. 2. ā Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 2. 1. Ünlü Kısalması

ā ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak a'ya değişmiştir.

AT. ārıḳ > Özb. arıḳ "ark"; AT. bālıḳ > Özb. balıḳ "balık"; AT. āç > Y. Uyg. aç "aç"; AT. hāçıġ > Y. Uyg. aççik "acı" (TDBUÜ: 171-172; KTLS, 1991: 3-5-49).

1. 2. 2. İncelme

ā > e

Uzun ā ünlüsü Özbek Türkçesinde kısalırken incelerek normal süreli e ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. hāçıġ > Özb. eççık "acı", AT. hārı > Özb. eri "arı", AT. ālta- > Özb. eldet- "aldatmak" (Tuna, 1988: 252; TDBUÜ: 171-172; KTLS, 1991: 3–15–25-691).

ā > ė

Uzun ā ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde normal süreli a'dan başka genellikle ė biçiminde görülmektedir.

AT. āġır > Y. Uyg. ėġir "ağır"; AT. āgıl > Y. Uyg. ėġil "ağıl"; AT. bālıḳ > Y. Uyg. bėlik "balık"; AT. ārıḳ > Y. Uyg. ėrik "ark"; ET. sārıġ > Y. Uyg. sėrik "sarı" (TDBUÜ: 171-172; Kaşgarlı, 1992: 12- 21- 22; Yazıcı Ersoy, 2007: 365; KTLS, 1991: 757).

1. 2. 3. Yuvarlaklaşma

ā > å

Uzun ā ünlüsü genellikle Özbek Türkçesinde normal süreli å'ya dönüşmüştür. Bu değişimin sebepleri ile ilgili olarak farklı görüşler öne sürülmüştür.

AT. āz > Özb. åz "az", AT. āt > Özb. åt "ad", AT. āç > Özb. åç "aç", AT. āş > Özb. åş "aş" (TDBUÜ: 171-172; KTLS, 1991: 5–39).

ā > o

Uzun ā ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde normal süreli a dışında o biçiminde de görülmektedir. Bu değişimde ikinci hecede yer alan u ünlüsünün benzeştirici etkisi söz konusudur (Yazıcı Ersoy, 2007: 365–366; Kaşgarlı, 1992: 21–22).

AT. āzuḳ > Y. Uyg. ozuḳ (azık); AT. ḳāġun > Y. Uyg. ḳoġun "kavun" (TDBUÜ: 172-173; Kaşgarlı, 1992: 22).

1. 2. 4. Daralma

ā > ė

ā ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde a'ya dönüşmesi yanında genellikle daralarak ve incelerek ė olmuştur.

AT. āġır > Y. Uyg. ėgir "ağır"; AT. āġıl > Y. Uyg. ėgil "ağıl"; AT. bālıḳ > Y. Uyg. bėlik "balık"; AT. ārıḳ > Y. Uyg. ėrik "ark"; ET. sārıġ > Y. Uyg. sėrik "sarı" (TDBUÜ: 171-172; Kaşgarlı, 1992: 12- 21- 22; Yazıcı Ersoy, 2007: 365; KTLS, 1991: 757).

1. 2. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ā ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 2. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ā ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 2. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta yer alan Özbek Türkçesinde tespit edilen bir örnekte ā ünlüsü "åy" şeklinde ikizleşmektedir.

AT. yā > Özb. yåy "yay" (TDBUÜ: 175; KTLS, 1991: 977).

Ā	a, e, ė, å, o, åy

Tablo 1: ā Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	İncelme	Yuv.	Dar.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	+	+	-	-	+

Tablo 2: ā Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

1. 3. ī Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ī ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısmen de olsa kısalarak ı ünlüsüne değişmiştir; ancak Özbek Türkçesinin bazı ağızlarında uzun ī'nın yaşadığı görülmektedir ḳīn "kın", ḳīz "kız" (TDBUÜ: 52). Bunun dışında hem Özbek hem de Yeni Uygur Türkçesinde genellikle i'ye; Özbek Türkçesinde de bazen ü'ye değişerek incelmiştir. Kimi örneklerde Yeni Uygur Türkçesinde u'ya ve Özbek Türkçesinde ü ünlüsüne dönüşerek yuvarlaklaşmıştır. Yine Yeni Uygur Türkçesinde bazen a ünlüsüne değişerek genişlemiştir. Ayrıca ī ünlüsü bu grupta ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme özelliği göstermemektedir.

1. 4. ī Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 4. 1. Ünlü Kısalması

ī ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak ı'ya değişmiştir.

AT. ḳīn > Özb., Y. Uyg. ḳın "kın"; AT. ḳīz > Özb., Y. Uyg. ḳız "kız" (TDBUÜ: 176; KTLS, 1991: 475-485).

1. 4. 2. İncelme

ī > i

Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde uzun ī ünlüsü kısalırken incelerek i'ye dönüşür.

AT. īt > Özb. it, Y. Uyg. it, işt "it"; AT. īġla- > Özb. yiğl e-, Y. Uyg. jigli- "ağlamak"; AT. çīpın > Y. Uyg. çivin "sinek"; AT. sīn- > Özb. sin- "kırmak" (TDBUÜ: 175-176; KTLS, 1991: 9-409-477-783).

ī > ü

Bu değişim Özbek Türkçesinde sadece bir örnekte tespit edilmiştir. Bu dönüşümde uzun ī ünlüsünün kısalırken inceltme etkisi yanında ikinci hecedeki yuvarlak ünlünün benzeştirici etkisi de görülmektedir.

AT. sīruḳ > Özb. süruḳ "sırık" (TDBUÜ: 176; KTLS, 1991: 774).

1. 4. 3. Yuvarlaklaşma

ī > u

Bu değişim Yeni Uygur Türkçesinde sadece bir örnekte tespit edilebilmiştir.

AT. sīn- > Y. Uyg. sun- "kırmak" (Yalçın, 2013: 82; TDBUÜ: 176; KTLS, 1991: 477).

ī > ü

Bu değişime Özbek Türkçesinde sadece bir örnekte rastlanılmaktadır.

AT. sīruḳ > Özb. süruḳ "sırık" (Yalçın, 2013: 82; TDBUÜ: 176; KTLS, 1991: 774).

1. 4. 4. Genişleme

ī > a

Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte uzun ī ünlüsü kısalırken genişleyerek a ünlüsüne dönüşür.

AT. ī > Y. Uyg. yaġaç "ağaç" (TDBUÜ: 175; KTLS, 1991: 9).

1. 4. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ī ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 4. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ī ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 4. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta ī ünlüsünün ikizleştiği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

Ī	ı, a, i, u, ü

Tablo 3: ī Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	İncelme	Yuv.	Gen.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	+	+	-	-	-

Tablo 4: ī Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

1. 5. ō Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ō ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak o'ya değişmiştir; ancak hem Özbek Türkçesinin ōdın "odun", tōn "kaftan", ḳōş "çift" hem de Yeni Uygur Türkçesinin mōnçaḳ "boncuk", ōt "ateş" birçok ağzında uzun ō'nun yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 52–55). Bunun dışında ō ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde bazen ü'ye değişip incelmiştir. Aynı zamanda bu değişimle birlikte her iki çağdaş lehçede de bazı örneklerde u'ya değişerek daralmıştır. Ayrıca ō ünlüsü bu grupta ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme özelliği göstermemektedir.

1. 6. ō Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 6. 1. Ünlü Kısalması

ō ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde genellikle kısalarak normal süreli o'ya değişmiştir.

AT. bōş > Özb., Y. Uyg. boş "boş"; AT. bōz > Özb., Y. Uyg. boz "boz"; AT. ōn > Özb., Y. Uyg. on "on"; AT. ḳōl > Özb., Y. Uyg. ḳol "kol"; AT. sōl > Özb., Y. Uyg. sol "sol" (TDBUÜ: 107-177-178; KTLS, 1991: 77-79-493-663-787; Necip, 1995: 48-50-296-358).

1. 6. 2. İncelme

ō > ü

Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tespit edilen bir örnekte ō ünlüsü hem kısalarak hem de y ünsüzünün inceltici etkisine bağlı olarak öncelikle normal süreli ö'ye oradan da daralarak ü'ye dönüşmektedir.

AT. yōrı- > Özb. yür-, Y. Uyg. yür-/jür- "yürümek" (TDBUÜ: 179; KTLS, 1991: 1003; Necip, 1995: 472).

1. 6. 3. Düzleşme

Bu grupta ō ünlüsünün düzleştiği herhangi bir örneğe rastlanılmamaktadır.

1. 6. 4. Daralma

ō > u

ō ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tespit edilen iki örnekte daralarak u'ya değişmiştir.

AT. bō > Özb., Y. Uyg. bu "bu"; *ōl > Özb., Y. Uyg. u "o" (TDBUÜ: 107-177; KTLS, 1991: 83-657; Necip, 1995: 51-434).

ō > ü

ō ünlüsü bu grupta yer alan Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tespit edilen bir örnekte kısalırken veya y ünsüzünün inceltici ve daraltıcı etkisine bağlı olarak öncelikle incelerek ö'ye oradan da daralarak ü'ye dönüşmüştür.

AT. yōrı- > Özb. yür-, Y. Uyg. yür-/jür- "yürümek" (TDBUÜ: 179; KTLS, 1991: 1003; Necip, 1995: 472).

1. 6. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ō ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 6. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ō ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 6. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta ō ünlüsünün ikizleştiği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

ō	o, u,ü

Tablo 5: ō Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	İncelme	Düz.	Dar.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	-	+	-	-	-

Tablo 6: ō Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

1. 7. ū Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ū ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak u'ya değişmiştir; ancak Özbek Türkçesinin bazı ağızlarında uzun ū'nun yaşadığı görülmektedir būz "buz", dūz "tuz", kūcak "kucak", dūdak "dudak" (TDBUÜ: 52). Bunun dışında az sayıda örnekte Özbek Türkçesinde ü ünlüsüne değişerek incelmiş; Yeni Uygur Türkçesinde ise o ünlüsüne değişerek genişlemiştir. Ayrıca ū ünlüsü bu grupta ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme olaylarına uğramamaktadır.

1. 8. ū Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 8. 1. Ünlü Kısalması

ū ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak u'ya değişmiştir.

AT. yūt- > Özb. yut-, Y. Uyg. yut-/jut- "yutmak"; AT. bū > Özb., Y. Uyg. buğ "buğu"; AT. tūz > Özb., Y. Uyg. tuz "tuz"; AT. sūb > Özb. suv, Y. Uyg. su "su"; AT. ḳūçaḳ > Özb. ḳuçåḳ, Y. Uyg. ḳuçaḳ "kucak" (TDBUÜ: 179-180; KTLS, 1991: 83-513-797-907-999; Necip, 1995: 51-247-364-429-472).

1. 8. 2. İncelme

ū > ü

ū ünlüsü kısalarak veya y ünsüzünün etkisine bağlı olarak Özbek Türkçesinde tespit edilen bir örnekte incelerek ü ünlüsüne dönüşmektedir.

AT. yūñ > Özb. cün/yüñ "yün" (TDBUÜ: 180; KTLS, 1991: 1001).

1. 8. 3. Düzleşme

Bu grupta ū ünlüsünün düzleştiği herhangi bir örnek bulunmamaktadır.

1. 8. 4. Genişleme

ū > o

ū ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken genişleyerek o ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. ūlı- > Y. Uyg. holi- "ulumak" (TDBUÜ: 179; KTLS, 1991: 915).

1. 8. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ū ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 8. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ū ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

1. 8. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta da ū ünlüsünün "uv veya uğ" şeklinde ikizleştiği görülmektedir.

AT. yū- > Özb. yuv-; Y. Uyg. juv- "yıkamak"; AT. bū > Özb., Y. Uyg. buğ "buğu" (TDBUÜ: 179-180; KTLS, 1991: 83-989; Necip, 1995: 51).

ū	u, o, ü, uv, uğ

Tablo 7: ū Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	İncelme	Düz.	Gen.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	-	+	-	-	+

Tablo 8: ū Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

2. İnce Ünlüler

2. 1. ē Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ē ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak e ünlüsüne değişmiştir; ancak hem Özbek Türkçesinin *bēz* "bez, gudde", *dē-* "demek" hem de Yeni Uygur Türkçesinin *dē-* "demek" birçok ağzında uzun ē'nin yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 52–53–55)[2]. Bunun dışında Özbek Türkçesinde bazen i'ye değişerek daralmış; Özbek Türkçesinde a ile o arasında bir ses olarak görülen å ünlüsüne ve Yeni Uygur Türkçesinde ise kimi örneklerde a ünlüsüne değişerek kalınlaşmıştır. Yine Özbek Türkçesinde å ünlüsüne ve Yeni Uygur Türkçesinde ise o sesine değişerek de yuvarlaklaşmıştır. Ayrıca ē ünlüsü bu gruptaki lehçelerde ilk hecede düşme veya türeme özelliği göstermezken; sadece Yeni Uygur Türkçesinde ikiz ünlü oluşturmaktadır.

2. 2. ē Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

2. 2. 1. Ünlü Kısalması

ē ünlüsü bu grupta daha çok kısalarak e ünlüsüne değişmiştir.

AT. *ēder* > Özb., Y. Uyg. *eger* "eyer"; AT. *ēg-* > Özb., Y. Uyg. *eg-* "eğmek"; AT. *ēke-* "eğelemek" > Özb. *egåv*, Y. Uyg. *ekek* "eğe"; AT. *kēkir-* > Özb., Y. Uyg. *kekir-* "geğirmek"; AT. *kēmi* > Özb., Y. Uyg. *keme* "gemi" (TDBUÜ: 180-181; KTLS, 1991: 203-205-231-263-265; Necip, 1995: 41).

2. 2. 2. Kalınlaşma

ē > å

ē ünlüsü bu grupta Özbek Türkçesinde az sayıda örnekte kısalırken kalınlaşarak å ünlüsüne değişmektedir.

AT. *ēr-* > Özb. *håri-* "yorulmak"; AT. *kēb-* > Özb. *kåvşe-* "geviş getirmek" (TDBUÜ: 180-181; KTLS, 1991: 271-995).

ē > a

ē ünlüsü bu grupta Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir sözcükte kısalırken kalınlaşarak a ünlüsüne değişmektedir.

AT. *ēr-* > Y. Uyg. *har-* "yorulmak" (TDBUÜ: 180; KTLS, 1991: 995; Necip, 1995: 41).

2. 2. 3. Yuvarlaklaşma

ē > ö

ē ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde birkaç örnekte dudak ünsüzlerinin yuvarlaklaştırıcı etkisine bağlı olarak ö ünlüsüne değişmiştir.

AT. *ētük* > Y. Uyg. *ötük* "çizme"; AT. *kēb-* > Y. Uyg. *köyşi-* "geviş getirmek" (TDBUÜ: 180-181; KTLS, 1991: 137-271).

2. 2. 4. Daralma

Bu gruptaki lehçelerde ē ünlüsünün daraldığı herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 2. 5. Ünlü Düşmesi

---

[2] Tekin, Özbek ve Yeni Uygur Türkçesi ağızlarında görülen bu ē 'leri "Özbek Türkçesindeki *bēz* "bez, gudde" örneği hariç" Ana Türkçede ± olarak tasarlanmaktadır.

Bu gruptaki lehçelerde ē ünlüsünün düştüğü herhangi bir örneğe rastlanılmamaktadır.

2. 2. 6. Ünlü Türemesi

Bu gruptaki lehçelerde ē ünlüsünün türediği herhangi bir örneğe rastlanılmamaktadır.

2. 2. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta yer alan Özbek Türkçesinde ē ünlüsünün tespit edilen bir örnekte "iy" Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte de "öy" şeklinde ikizleştiği görülmektedir.

AT. *bē* > Özb. *biye* "kısrak"; AT. *kēb-* > Y. Uyg. *köyşi-* "geviş getirmek" (TDBUÜ: 180-181; KTLS, 1991: 271-481).

ē	e, *å, a, ö, iy, öy*

Tablo 9: ē Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	Kalınlaşma	Yuv.	Dar.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	-	+	-	-	+

Tablo 10: ē Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

2. 3. Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

± ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde genellikle kısalarak e'ye değişip genişlemiş; nadiren de i ünlüsüne değişerek daralmıştır. Bu ünlü bazı örneklerde Özbek Türkçesinde å, Yeni Uygur Türkçesinde de a ünlüsüne değişerek hem kalınlaşmış hem de genişlemiştir. Bu ünlü bazen Özbek Türkçesinde å'ya bazen de Yeni Uygur Türkçesinde ö'ye değişerek yuvarlaklaşmaktadır. ± ünlüsü bu gruptaki lehçelerde ilk hecede düşme veya türeme olayına uğramazken; grupta sadece Yeni Uygur Türkçesinde ikiz ünlü oluşturmuştur.

2. 4. Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

2. 4. 1. Ünlü Kısalması

± ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde genellikle e'ye nadiren de i ünlüsüne kısalmıştır: AT. *ēki* > Özb., Y. Uyg. *ikki* "iki"; AT. *ēş* > Özb., Y. Uyg. *eş* "eş"; AT. *ēdi* > Özb. *ege*; Y. Uyg. *ege* "sahip"; AT. *yēti* > Özb. *yetti*; Y. Uyg. *yette* "yedi" (TDBUÜ: 181-182; KTLS, 1991: 325-377-734-981; Necip, 1995: 121-127-173-464).

2. 4. 2. Kalınlaşma

ē > a

ē ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken kalınlaşıp a ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. *yē̄l* > Y. Uyg. *yayla* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

ē̄ > å

ē̄ ünlüsü Özbek Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken kalınlaşarak å'ya değişmiştir.

AT. *yē̄l* > Özb. *yål* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

2. 4. 3. Yuvarlaklaşma

ē̈ > ö

ē̈ ünlüsü bu grupta yer alan Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte dudak ünsüzlerinin etkisiyle yuvarlaklaşıp ö ünlüsüne değişmektedir.

AT. *bē̈şik* > Y. Uyg. *böşük* "beşik" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 65; Necip, 1995: 51).

ē̈ > å

ē̈ ünlüsü Özbek Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken kalınlaşarak a-o arası bir ses olan å'ya dönüşmüştür.

AT. *y±l* > Özb. *yål* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

2. 4. 4. Daralma

ē̈ > i

ē̈ ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tespit edilen bir örnekte daralarak i ünlüsüne değişmiştir.

AT. *ē̈ki* > Özb., Y. Uyg. *ikki* "iki" (TDBUÜ: 181; KTLS, 1991: 377; Necip, 1995: 173).

2. 4. 5. Genişleme

ē̈ > e

ē̈ ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tarihî süreç içerisindeki genel temayülüne ve kısalırken genişlemesine bağlı olarak e ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. *ē̈ş* > Özb., Y. Uyg. *eş* "eş"; AT. *ē̈di* > Özb. *ege*; Y. Uyg. *ege* "sahip"; AT. *yē̈ti* > Özb. *yetti*; Y. Uyg. *yette* "yedi"; AT. *yē̈l* > Özb. *yel*; Y. Uyg. *yel* "rüzgar"; AT. *yē̈-* > Özb., Y. Uyg. *ye-* "yemek" (TDBUÜ: 181-182; KTLS, 1991: 325-734-981-983; Necip, 1995: 121-127-463-464).

ē̈ > a

ē̈ ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken kalınlaşıp genişleyerek a ünlüsüne değişmiştir.

AT. *yē̈l* > Y. Uyg. *yayla* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

ē > å

ē ünlüsü Özbek Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken kalınlaşıp genişleyerek å'ya dönüşmüştür.

AT. *y±l* > Özb. *yål* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

ē > ö

ē ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte dudak ünsüzlerinin yuvarlaklaştırıcı etkisine ve kısalırken ki genişletici etkiye bağlı olarak genişleyip yuvarlaklaşarak ö ünlüsüne değişmektedir.

AT. *bēşik* > Y. Uyg. *böşük* "beşik" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 65; Necip, 1995: 51).

2. 4. 6. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ē ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 4. 7. Ünlü Türemesi

Bu grupta ē ünlüsünün türediği herhangi bir örneğe rastlanılmamaktadır.

2. 4. 8. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta yer alan Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte ē ünlüsünün "ay" şeklinde ikizleştiği görülmektedir.

AT. *yēl* > Y. Uyg. *yayla* "at yelesi" (TDBUÜ: 182; KTLS, 1991: 983).

ē	e, a, *å, ö, i, ay*

Tablo 11: Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	Kalınlaşma	Yuv.	Dar.	Gen.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	+	+	+	-	-	+

Tablo 12: Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

2. 5. Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak i'ye değişmiştir; ancak hem Özbek Türkçesinin *z* "iz", *d ş* "diş" hem de Yeni Uygur Türkçesinin *t* "it" birçok ağzında uzun m'nin yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 53–55). Bunun dışında her iki çağdaş lehçede de bazen ı ünlüsüne dönüşerek kalınlaşmıştır. Ayrıca m ünlüsü bu gruptaki lehçelerde ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme olaylarına uğramamaktadır.

2. 6. Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

2. 6. 1. Ünlü Kısalması

m ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak i'ye değişmiştir.

AT. *y nçke* > Özb. *ingiçke*; Y. Uyg. *incike* "ince"; AT. *rig* > Özb. *yirik*; Y. Uyg. *jirik* "iri"; OT. *riñ* > Özb. *yiriñ*; Y. Uyg. *jiriñ* "dudak, irin" (TDBUÜ: 105-182-183; KTLS, 1991: 389-397).

2. 6. 2. Kalınlaşma

> ı

ünlüsünün Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde bir örnekte kısalırken kalınlaşarak ı ünlüsüne değiştiği görülmektedir.

AT. *k çi-* > Özb. *ḳıçik*; Y. Uyg. *ġıcik* "kaşınmak, gıcıklanmak" (TDBUÜ: 183; KTLS, 1991: 273).

2. 6. 3. Yuvarlaklaşma

Bu grupta ünlüsünün yuvarlaklaştığı herhangi bir örneğe rastlanılamamıştır.

2. 6. 4. Genişleme

Bu grupta ünlüsünün genişlediği herhangi bir örneğe rastlanılamamıştır.

2. 6. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek bulunmamaktadır.

2. 6. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 6. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta ünlüsünden kaynaklanan herhangi bir ikizleşme örneğine rastlanmamıştır.

	i, ı

Tablo 13: Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	Kalınlaşma	Yuv.	Gen.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	-	-	-	-	-

Tablo 14: Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

2. 7. Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde çoğunlukla kısalarak ö ünlüsüne dönüşmüştür; ancak hem Özbek Türkçesinin *g k* "gök", *ç* "öç", *ut* "safra" hem de Yeni Uygur Türkçesinin *ure* "yukarı, dik" bazı ağızlarında uzun u'nün yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 52–55). Bunların dışında her iki çağdaş lehçede de bazen e'ye değişerek düzleşmiş bazen de o'ya değişerek kalınlaşmıştır. Ayrıca u ünlüsü bu gruptaki lehçelerde ilk hecede düşme ve türeme olayına uğramazken; bir örnekte ikizleşme olaylarına uğramaktadır.

2. 8. Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

2. 8. 1. Ünlü Kısalması

ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde çoğunlukla kısalarak ö ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. *b l-* > Özb., Y. Uyg. *böl-* "bölmek"; AT. *t ş* > Özb., Y. Uyg. *töş* "döş, göğüs"; AT. *h l* > Özb., Y. Uyg. *höl* "ıslak, nemli" (TDBUÜ: 184; KTLS, 1991: 81-189-359; Necip, 1995: 50-157-424).

2. 8. 2. Kalınlaşma

> o

Ana Türkçe ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde tespit edilen birkaç sözcükte kısalırken kalınlaşarak o ünlüsüne dönüşmektedir.

AT. *k se* > Özb. *köse*, Y. Uyg. *ḳosa* "köse"; AT. - > Özb. *oyle-*, Y. Uyg. *oyli-* "düşünmek"; AT. *ki-* > Özb. *oḫçi-*, Y. Uyg. *oḫsu-* "öğürmek"; AT. *k z* > Özb. *kor*, Y. Uyg. *çoğ* "ateş, köz" (TDBUÜ: 183-184; KTLS, 1991: 197-508-511-675).

2. 8. 3. Düzleşme

> e

ünlüsü bu grupta birkaç sözcükte kısalarak ve düzleşerek e ünlüsüne dönüşmektedir.

AT. *s-* > Özb. *es-*, Y. Uyg. *es-* "esmek, savurmak"; AT. *y r-* > Özb. *yeç-*, Y. Uyg. *yeş-* "çözmek" (TDBUÜ: 183-184; KTLS, 1991: 139-223).

2. 8. 4. Daralma

Bu grupta ünlüsünün daraldığı herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 8. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 8. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ünlüsünün türediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 8. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta tespit edilen bir örnekte ünlüsünün kısalırken kalınlaştığı ve "oy" şeklinde ikizleştiği görülür.

AT. - > Özb. *oyle-*, Y. Uyg. *oyli-* "düşünmek" (TDBUÜ: 184; KTLS, 1991: 197).

	ö, o, e, oy

Tablo 15: Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	Kalınlaşma	Düz.	Dar.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	+	-	-	-	+

Tablo 16: ȫ Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

2. 9. ǖ Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ǖ ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak ü'ye değişmiştir; ancak Özbek Türkçesinin *tǖş > dǖş* "düş", *kǖç > gǖç* "güç", *sǖt > sǖt* "süt" ve Yeni Uygur Türkçesinin *yǖz > yǖz* "yüz", *ǖç > ǖç/ǖş* "üç" bazı ağızlarında uzun ǖ'nün yaşadığı görülmektedir (TDBUÜ: 53–55). Bunların dışında Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kimi örneklerde i'ye değişerek düzleşmiş ve bazen uzunluğunu koruyarak bazen de korumadan u/ū ünlülerine değişerek kalınlaşmıştır. ǖ ünlüsü bu gruptaki lehçelerde ilk hecede düşme veya türeme özelliği göstermezken; sadece Yeni Uygur Türkçesinde ikiz ünlü oluşturmaktadır.

2. 10. ǖ Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

2. 10. 1. Ünlü Kısalması

ǖ ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde kısalarak ü'ye değişmiştir.

AT. *ǖleş-* > Özb. *üleş-* "paylaşmak"; AT. *yǖz* > Özb., Y. Uyg. *yüz* "yüz sayısı"; AT. *sǖr-* > Özb., Y. Uyg. *sür-* "sürmek" (TDBUÜ: 184-185-186; KTLS, 1991: 805-927-1003; Necip, 1995: 369-473).

2. 10. 2. Kalınlaşma

ǖ > u

ǖ ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir sözcükte kısalırken kalınlaşarak u ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. *ǖki-/ ǖkit-* > Y. Uyg. *ugat-* "öğütmek" (TDBUÜ: 184; KTLS, 1991: 675; Necip, 1995: 435).

ǖ > ū

ǖ ünlüsü Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir sözcükte uzunluğunu yitirmeden kalınlaşarak ū ünlüsüne dönüşmüştür.

AT. *kū̄se-* "arzu etmek" > Y. Uyg. *kūsu-* "kızışmak, dişi istemek" (TDBUÜ: 55-184).

2. 10. 3. Düzleşme

ū̄ > i

ū̄ ünlüsü Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde birkaç örnekte kısalarak ve düzleşerek i ünlüsüne dönüşmektedir.

AT. *tū̄* > Özb. *tük*, Y. Uyg. *tük/tiv* "tüy"; AT. *çū̄ri-* > Özb., Y. Uyg. *çiri-* "çürümek" (TDBUÜ: 185; KTLS, 1991: 114-911; Necip, 1995: 83-430).

2. 10. 4. Genişleme

Bu grupta ū̄ ünlüsünün genişlediği herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 10. 5. Ünlü Düşmesi

Bu grupta ū̄ ünlüsünün düştüğü herhangi bir örnek tespit edilememiştir.

2. 10. 6. Ünlü Türemesi

Bu grupta ū̄ ünlüsünün türediği herhangi bir örnek bulunmamaktadır.

2. 10. 7. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Bu grupta yer alan Yeni Uygur Türkçesinde tespit edilen bir örnekte ū̄ ünlüsünün kısalırken "iv" şeklinde ikizleştiği görülmektedir.

AT. *tū̄* > Y. Uyg. *tük/tiv* "tüy" (TDBUÜ: 185; KTLS, 1991: 911; Necip, 1995: 430).

ū̄	ü, **u, ū, i, iv**

Tablo 17: ū̄ Ünlüsünde Görülen Ses Değişmeleri

Kısalma	Kalınlaşma	Düz.	Gen.	Düş.	Tür.	Dift.
+	+	+	-	-	-	+

Tablo 18: ū̄ Ünlüsünün Uğramış Olduğu Ses Olayları

Sonuç

Karluk grubu Türk lehçelerindeki birincil uzun ünlülerin ses özellikleri, görünümleri ve ses olayları bakımından karşılaştırmalı olarak incelendiği bu çalışmada sonuç itibariyle şu hususlar ön plana çıkmaktadır:

1. Birincil uzun ünlülerin kısalma hadisesi Türk dilinin neredeyse genelinde mevcut olan bir durum görünümündedir. Bu durum Karluk grubu Türk lehçeleri için de genel bir temayül niteliği taşımaktadır.

Karluk grubu Türk lehçelerinde genellikle kısalarak normal veya kısa süreli karşılığına dönüşen birincil uzun ünlüler, bazen çeşitli değişiklikler meydana getirerek seslik izler bırakmışlardır. Bu seslik izler; incelme, kalınlaşma, genişleme ve diftongdur.

2. Karluk grubu Türk lehçelerinde görülen incelme olayı genellikle birincil uzun ünlülerin kısalması sırasında ortaya çıkmaktadır. Bu ses olayı bu gruptaki tüm kalın nitelikli uzun ünlülerde görülmektedir.

3. Kalınlaşma olayına Karluk grubu Türk lehçelerindeki ince nitelikli tüm uzun ünlülerde rastlanılmaktadır.

4. Düzleşme olayına Karluk grubu Türk lehçelerindeki kalın ve yuvarlak nitelikli uzun ünlülerde rastlanmazken; ince ve yuvarlak nitelikli tüm uzun ünlülerde rastlanmaktadır.

5. Birincil uzun ünlülerin yuvarlaklaşma olayına Karluk grubu Türk lehçelerinde nadiren de olsa rastlanılmaktadır. Gruptaki yuvarlaklaşma örnekleri Yeni Uygur Türkçesinde daha fazla görülürken; her iki lehçede de sadece ünlüsünün yuvarlaklaşmadığı görülmektedir.

6. Birincil uzun ünlülerdeki daralma olayına Karluk grubu Türk lehçelerinde ē ve ünlülerinde rastlanmazken; bu ünlüler dışındaki geniş ve uzun ünlülerde nadiren de olsa rastlanılmaktadır.

7. Genişleme olayına Karluk grubu Türk lehçelerinde genellikle birincil uzun ünlülerin kısalması sırasında rastlanmaktadır. Bu ses hadisesi grupta daha çok Yeni Uygur Türkçesinde görülürken Özbek Türkçesinde sadece ünlüsünün å ve e'ye dönüşümü sırasında rastlanır. Ayrıca grupta ve ū̄ ünlülerinde bu ses olayı görülmemektedir.

8. Uzun ünlüler açısından Karluk grubu Türk lehçelerinde herhangi bir düşme olayına rastlanmamaktadır.

9. Uzun ünlüler açısından Karluk grubu Türk lehçelerinde herhangi bir türeme olayına rastlanmamaktadır.

10. Ünlü ikizleşmesi Karluk grubu Türk lehçelerinde genellikle uzun ünlülerin kısalmasıyla oluşmaktadır. Bu olaya Karluk grubu Türk lehçelerinde ī, ō ve ünlülerinde rastlanmazken; nadiren de olsa diğer uzun ünlülerin kısalması sırasında rastlanılmaktadır.

Kısaltmalar

1. Eser Kısaltmaları

KTLS. : Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I
TDBUÜ. : Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler

2. Dil ve Lehçe Kısaltmaları

AT. : Ana Türkçe
Özb. : Özbek Türkçesi
Y. Uyg. : Yeni Uygur Türkçesi

Kaynaklar

ALKAYA Ercan (2008). "Sibirya Tatar Türkçesindeki Uzun Ünlüler Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları (M. Fahrettin Kırzıoğlu Armağanı),* Volume 3/4, Summer, s. 19-42.

BAŞDAŞ Cahit (2007). "Türkiye Türkçesinde Aslî Uzunluk Belirtileri" *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları (Osman Nedim Tuna Armağanı).* Volume 2/2 spring. s. 89-101.

BURAN Ahmet (2008). "Çağdaş Türk Yazı Dillerinde ve Türkiye Türkçesi Ağızlarında İkincil Uzun Ünlüler" *Makaleler.* (Ed. M. Dursun Erdem) (Yay. Haz. Ercan Alkaya, Süleyman Kaan Yalçın, Murat Şengül) Ankara: Turkish Studies Publication, Series V. s. 288-305.

ERDEM Mehmet Dursun (2003). "Anadolu Ağızlarında Görülen Birincil Ünlü Uzunlukları Üzerine". *Journal Of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları) (Kaf Dağının Ötesine Varmak Festschrift İn Honor Of*

Günay Kut). (Editör: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin). USA. Published at the Department of Near Eastern Languages and Literatures Harvard University. V. 27/II, s. 79- 110.
Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I, (1991). T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
KAŞGARLI Sultan Mahmut (1992). *Modern Uygur Türkçesi Grameri*, Orkun Yayınevi, İstanbul.
NECİP Emir Necipoviç (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü,* (çev. İklil Kurban), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
TEKİN Talat. (1995). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler.* İstanbul, Simurg Yayınları.
TUNA Osman Nedim (1988). "Köktürk Yazılı Belgelerinde ve Uygurcada Uzun Vokaller", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten–1960),* Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 213-282, Ankara.
YALÇIN Süleyman Kaan (2009). "Türkçede Artdamaksıllaşma Olayının Birincil Uzun Ünlülerle İlgisi Üzerine Bir Değerlendirme" *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, (Prof. Dr. Ahmet Buran Armağanı),* Volume 4/8 Summer, s. 2340-2357.
YALÇIN Süleyman Kaan (2013). *Çağdaş Türk Lehçelerinde Ünlüler.* Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.
YAZICI ERSOY Habibe (2007). "Yeni Uygur Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri,* (Ed: Ahmet Bican Ercilasun), Akçağ Yayınları, Ankara.

O‘ZBEK XALQ MAQOLLARIDA “AYOL” KONSEPTINING PRAGMATIK TAHLILI

Özbek Folklorunda "Kadın" Kavramının Pragmatik Bir Analizi

Rahima Roziqovna YARASHEVA [1]

Annotatsiya

Mulki borliqning oliy xilqati sanalmish inson o‘z qiziqish va ehtiyojlarini qondirish maqsadida azal-azaldan boshlab dunyoni bilishga harakat qilgan.Uni olam va odam, ularning paydo bo‘lishi, voqelik qanday qonuniyatlar asosida yashashi, o‘zgarishi va taraqqiy etishi, umrning mazmuni, avlodlar ortidan avlodlar kelib-ketaverishida qanday ma’no borligi kabi masalalar doimo o‘ylantirib kelgan. Insonning tashqi olamni bilishga bo‘lgan intilishi muayyan davrga kelib, falsafiy-nazariy bilimni tarixiy zaruratga aylantirdi. O‘z navbatida, falsafa ijtimoiy hayotda insonning mohiyati, yashashdan ko‘zlagan maqsadi, oliy qadriyat ekani, ma’naviy omillari, borliqdagi o‘rni, munosabatlarining sabablari, ruhiy va moddiy ehtiyojlarini qondirish usul va vositalari-barcha-barchasini ko‘rsatib beradi. Shunday ekan, insonning ma’naviy barkamollikka yetishishida falsafaning o‘rni va ahamiyati kattadir. Falsafiy qarashlar tizimida muayyan tarixiy davrning talablari asosida kelib chiqqan axloqiy konsepsiyalar – “Axloq falsafasi” alohida o‘rin tutadi. Taraqqiyot davomida axloqning insonlarni va pirovardida jamiyatni rivojlantiruvchi kuch sifatidagi roli namoyon bo‘ladi. Ta’kidlash joizki, axloqiy normalar, avvalo, nutq vositasida ifodalanib, nutqiy-axloqiy talab va qonun-qoidalar yuzaga kelgan va ular umummajburiyat darajasiga ko‘tarilgan. Shu tariqa qadimda nutq madaniyati kurtaklari ko‘proq til odobi tarzida (Бердиёров 1984: 21) namoyon bo‘lgan. Nutq vositalaridan o‘rinli foydalanish, tilga munosabat asosan axloqiy normalar orqali boshqarilgan. Bunday axloq-odob normalarining mazmuni va asosiy talablari xalqning ijod namunalari hisoblangan maqollarda, turkiy xalqlarning qadimiy yozma obidalarida, O‘rta Osiyoda yashagan allomalar, adiblar, tarixnavislarning asarlarida til, nutq odobiga oid bitilgan satrlarda ifodalangan va bizgacha yetib kelgan. Fikrimizning isboti sifatida til, nutq odobi xususida aytilgan xalq maqollaridan namunalar keltirish mumkin: “Anjom – uy ziynati, so‘z – inson ziynati”, “Gapning ozi yaxshi, qizning – nozi”, “So‘zning boyligi – odamning chiroyligi”, “Rost aytdim – dars aytdim”, “O‘rinli so‘z o‘qdan o‘tkir” kabi. Shu nuqtayi nazardan, maqollarga ulkan milliy qardriyatlarimizning ajralmas bir bo‘lagi, tarkibiy qismi sifatida qarash mumkin. Zero, kishilik jamiyati taraqqiyotida umumbashariy, shuningdek, milliy qadriyatlarning o‘z o‘rni va ahamiyati bor. Milliy qadriyatlar ayrim xalq, millatlar va elatlarning o‘z tarixiy taraqqiyoti jarayonida yaratadigan barcha moddiy va ma’naviy boyliklarining yig’indisidan iboratdir. Jumladan, jamiyat ma’naviy taraqqiyotining muayyan bosqichlarida vujudga kelgan axloq me’yorlarini ulkan ma’naviy boyliklarning bir ko‘rinishi sifatida qayd etish mumkin. Axloqshunos S. Norqo‘ziyev tomonidan (Қўнғуров, vd. 1992: 3, 6) axloqningning nazariy masalalariga bag’ishlangan “Axloqning asosiy me’yorlari” nomli tadqiqotida qayd etilganidek, umum qabul qilgan axloq me’yorlari va qoidalariga quyidagilarni kiritish mumkin: xushmuomalalik va odoblilik, oddiylik, kamtarlik, halollik, rostgo‘ylik, ochiq ko‘ngillik va dangalchilik, saxiylik va muruvvatlilik, o‘zaro hurmat, do‘stona munosabat, samimiylik, sipolik, kattalarni hurmat qilish, insoflilik, diyonat va hokazo. Shu tariqa olimning qayd etishicha, 200 dan ortiqroq ijobiy va 200 dan ortiq salbiy axloqiy me’yorlar mavjud. Shuni ham ta’kidlash joizki, o‘zbek xalq maqollarida axloqiy me’yorlarimizning yuqoridagi kabi qator talablari o‘z ifodasini topgan. Maqollar ham axloq me’yorlari singari o‘zida ulkan axloqiy baholovchi tajribalarni jamlagan holda hayotiy vaziyatlarda to‘g’ri yo‘l tanlashni yengillashtiradi. Maqollarda jamiyat uchun yomonlik keltiradigan xatti-harakatlar qoralanadi va yaxshilikka erishishga qaratilgan xatti-harakatlar ma’qullanadi. Maqollar ham axloq me’yorlari singari yomonliklarga qarshi to‘siq va yaxshiliklar sari katalizator vazifasini o’tashga xizmat qiladi. Misollarga murojaat qilamiz: “Aqlli qizni yig’latish ham qiyin, kuldirish ham”, “Qimmati oz- himmati oz”, “Kattaga salom ber, kichikka-kalom”, “Besh barmoqning birini tishlasang, bari og’rir”, “Xotin-qizning ishini tovuq cho‘qib bitirolmas”, “Igna qayoqqa yursa, ip ham shu yoqqa yurar”, “Avval o‘rgan, keyin o‘rgat”, “Qattiq baqirgan bilan qo‘shiqchi bo‘lmas”(O‘zbek xalq maqollari 2005: 38-168). Demak, maqollarga axloqiy me’yorlarning ifodasi sifatida qarar ekanmiz, xalqimizning uzoq davlatchilik tarixiga ega, umumiy madaniyati va savodxonlik darajasi yuqori bo‘lgan xalqlar qatorida sanalishida ishonchli dalil, asos bo‘lib xizmat qilishini e’tirof etgan bo‘lamiz.

Kuzatishlar shuni ko‘rsatadiki, qadimgi davrlardan boshlab, insonlarning oila bo‘lib yashashni o‘rganishlari, oila a’zolari o‘rtasidagi munosabatlar tizimi axloq me’yorlari talablariga ko‘ra qaror topgan. Bu talablar amaliy axloqning dastlabki namunalari – maqol va matallar orqali ifodalangan. Jamiyat

[1] Davlat tilida ish yuritish asoslarini o‘qitish va malaka oshirish markazi Buxoro viloyati hududiy bo‘linmasi o‘qituvchisi +998934702795 rahima.yarasheva.1968@gmail.com

taraqqiyoti davomida oila xalqning, millatning davomiyligini saqlaydigan, mlliy qadriyatlarning rivojini ta'minlaydigan, yangi avlodni dunyoga keltirib, uni ma'naviy va jismoniy barkamol qilib tarbiyalaydigan, jamiyatning asosiy bo'g'ini, negizi hisoblanuvchi muqaddas maskanga aylandi. Oilada ota-ona o'rtasidagi o'zaro hurmat, mehr-oqibat, halollik, poklik, mehnatsevarlik, insonparvarlik kabi oliy darajadagi qadriyatlar ona suti, oila a'zolari mehri va namunasi bilan bola xulqi, xatti-harakati mazmuniga singdirib boriladi. Hayot ilmida ona qiz bola uchun, ota esa o'g'il bola uchun ustoz, murabbiy sanaladi. Shuni ham ta'kidlash joizki, Sharqda farzandlar tarbiyasida, ayniqsa ayolning mas'ulligiga, oilada ayollar nufuziga, ularni har tomonlama qo'llab-quvvatlash, himoya qilishga alohida e'tibor qaratilgan. Aslida arabcha "ayol" so'zi "oila" so'zi bilan o'zakdoshdir. Shu boisdan oilaning fayz-u barakasi ham, oiladagi farzandlarning qanday insonlar bo'lib yetishishlari ham ko'p jihatdan ayolga bog'liq, deyishadi. Qolaversa, biz yuqorida ta'kidlab o'tgan milliy, ma'naviy qadriyatlarning shakllanishi va mustahkamlanishida ayollarning xizmatlari beqiyosdir. Oriyat, oqibat, hayo, mehr, muhabbat, vafo, sadoqat, mehnatsevarlik, saranjom-sarishtalilik, tadbirkorlik, uddaburonlik, hurmat, e'tibor, fidoyilik…. Bularning umrboqiy qadriyat, shuningdek, axloqiy me'yor va talab sifatida qo'yilib, tilda "ayol" uzvli birliklar zanjiri vositasida mahorat bilan ifodalanganligini maqol va paremalar misolida ko'rishimiz mumkin.

Kalit so'zlar: *maqol, matal, konsept, axloqiy me'yorlar, "ayol" uzvli birliklar zanjiri, milliy, ma'naviy qadriyatlar.*

Özet

Mülkü en yüksek yaratılış olan insan, çıkarlarını ve ihtiyaçlarını karşılamak için her zaman dünyayı tanımaya çalışmış, evreni ve insanı, bunların kökenini, gerçeklik yasalarını, değişme ve gelişmeyi, içeriğini, bu tür konuları incelemiştir. Nesilden nesile aktarılmak ne demektir. İnsanın dış dünyayı bilme arzusu, bir noktada felsefi bilgiyi tarihsel bir zorunluluk haline getirdi. Buna karşılık, felsefe, insanın sosyal yaşamdaki özünü, yaşamın amacını, en yüksek değeri, manevi faktörleri, varoluştaki yeri, ilişkilerin nedenlerini, manevi ve maddi ihtiyaçları karşılama yöntemlerini ve araçlarını - hepsi bir arada gösterir. Dolayısıyla manevi mükemmelliğe ulaşmada felsefenin rolü ve önemi büyüktür. Felsefi görüşler sisteminde, belirli bir tarihsel dönemin gereksinimlerine dayanan ahlaki kavramlara - "Ahlak Felsefesi" ne özel bir yer aittir. Gelişme ilerledikçe, bireylerin ve nihayetinde toplumun gelişimi için bir güç olarak ahlakın rolü belirginleşecektir. Unutulmamalıdır ki, ahlaki normlar, her şeyden önce konuşma yoluyla ifade edilir, konuşma-ahlaki gereklilikler ve kurallar vardır ve bunlar evrensellik düzeyine yükselmiştir. Böylece, eski zamanlarda, konuşma kültürünün tomurcukları daha çok dilsel görgü kuralları biçiminde ortaya çıktı (Бердиёров 1984: 21). Konuşma araçlarının doğru kullanımı, dile karşı tutum, esas olarak ahlaki normlar tarafından yönetilir. Bu tür ahlaki normların içeriği ve temel gereksinimleri, halkın makalelerinde, Türk halklarının eski yazılı anıtlarında, Orta Asyalı bilgin, yazar ve tarihçilerin eserlerinde, dil ve konuşma görgü kuralları çizgisinde ifade edilir. Görüşümüzün bir kanıtı olarak, dil ve konuşma görgü kuralları ile ilgili halk sözlerinden örnekler verebiliriz: "Anjom evin süsü, söz insanın süsü", doğruyu söyledim - bir ders verdim", "Doğru kelimeden daha keskin". Bu açıdan makaleler, büyük milli değerlerimizin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilir. Sonuçta insan toplumunun gelişmesinde evrensel ve ulusal değerlerin yeri ve önemi vardır. Milli değerler, tek tek halkların, milletlerin ve halkların tarihsel gelişimleri sürecinde yarattıkları tüm maddi ve manevi zenginliklerin toplamıdır. Özellikle bir toplumun manevi gelişiminin belirli aşamalarında ortaya çıkan ahlaki normlar, büyük manevi zenginliklerin tezahürü olarak nitelendirilebilir. Etikçi S. Norkuziyev'in "Ahlakın Temel İlkeleri" adlı çalışmasında ahlakın teorik konularına değindiği gibi (Қўнғуров, vd. 1992: 3, 6), genel kabul görmüş ahlak normları ve kuralları şunları içerir: nezaket ve nezaket, sadelik, alçakgönüllülük, dürüstlük, doğruluk, açıklık ve tembellik, cömertlik ve nezaket, karşılıklı saygı, dostluk, samimiyet, nezaket, büyüklere saygı, dürüstlük, dindarlık vb. Dolayısıyla bilim insanına göre 200'den fazla olumlu ve 200'den fazla olumsuz etik norm vardır. Özbek halk atasözlerinin ahlaki standartlarımızın bir takım gerekliliklerini yansıttığına dikkat edilmelidir. Atasözleri, etik gibi, büyük ahlaki değerlendirme deneyimlerini birleştirerek gerçek yaşam durumlarında doğru yolu seçmeyi kolaylaştırır. Atasözleri, topluma zararlı eylemleri kınar ve iyiye ulaşmaya çalışan eylemleri onaylar. Atasözleri, ahlak gibi, kötülüğün katalizörü ve iyiliğin katalizörü olarak hizmet eder. İşte bazı örnekler: "Akıllı bir kızı ağlatmak ya da güldürmek zordur", "Daha ucuz", "Büyük olanı selamla, küçük olanı söyle", "Beş parmaktan birini ısırırsan zor", Kız, kızın işini bitiremez," İğne nereye gider, iplik gider","Önce öğren sonra öğret "," Yüksek sesle bağırarak şarkıcı olamazsın" (O'zbek xalq maqollari 2005: 38-168). Dolayısıyla atasözlerine ahlaki normların bir ifadesi olarak baktığımızda, halkımızın uzun bir devlet geçmişine, ortak bir kültüre ve yüksek bir okuryazarlığa sahip olduğunun güvenilir bir kanıtı olduğunu görüyoruz.

Gözlemler, eski çağlardan beri insanların bir aile olarak yaşamayı öğrendiğini ve aile üyeleri arasındaki ilişkiler sisteminin ahlakın gereklerine göre belirlendiğini göstermektedir. Bu gereksinimler, pratik ahlakın ilk örnekleri - atasözleri ve benzetmelerle ifade edilir. oplumun gelişmesi sırasında aile, insanın, milletin devamlılığını koruyan, milli değerlerin gelişmesini sağlayan, yeni nesiller doğuran, onu ruhen ve bedenen besleyen, toplumdaki ana halka olan kutsal bir yer haline gelmiştir. . Ailede karşılıklı saygı, nezaket, dürüstlük,

temizlik, çalışkanlık, insanlık gibi en yüksek değerler anne sütü, sevgi ve aile bireylerinin örnek olması yoluyla çocuğun davranışlarının içeriğine aşılanır. Hayat bilgisinde anne kızın öğretmeni, baba da oğlanın öğretmenidir. Doğu'da çocukların yetiştirilmesine, özellikle kadının sorumluluğuna, kadının aile içindeki prestijine, tam destek ve korunmasına özel önem verildiği belirtilmelidir. Aslında, "kadın" kelimesinin Arapçası "aile" kelimesiyle eş anlamlıdır. Bu nedenle ailenin refahının ve ailedeki çocukların gelişiminin birçok yönden kadına bağlı olduğu söylenmektedir. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz milli ve manevi değerlerin oluşmasında ve güçlenmesinde kadının rolü paha biçilmezdir. Ariat, sonuç, alçakgönüllülük, nezaket, sevgi, sadakat, bağlılık, çalışkanlık, çalışkanlık, girişimcilik, azim, saygı, dikkat, bağlılık…. Bunların yaşam boyu bir değer, ahlaki bir norm ve gereklilik olarak belirlendiğini ve bir "kadın" üyeler zinciri aracılığıyla dilde ustaca ifade edildiğini atasözleri ve benzetmeler örneğinde görebiliriz.

Anahtar kelimeler: *atasözü, kıssa, kavram, ahlak, "kadın" birimler zinciri, milli, manevi değerler.*

Sharqda, jumladan biz o‘zbeklarda ham azaldan farzandning sog’lom o‘sishi, uning tarbiyasi uchun avvalo, ayol, ona mas’ul hisoblangan, zero, onalar, o’z vaqtlarining ko‘p qismini bolalari bilan o‘tkazishgan. Ana shundan kelib chiqib, xalq maqollarida ko‘proq “ayol” konseptiga murojaat qilinadi. Shu boisdan ham o‘zbek xalq maqollarida “ayol” konsepti keng qamrovli, chuqur ma’noli tushuncha sifatida shakllangan.

Kuzatishlarimiz “Ayol” ma’noviy guruhiga kiruvchi quyidagi birliklar mavjudligini ko‘rsatdi:

Ayol [a] 1. Xotin kishi yoki voyaga yetgan qiz.
2.Erli xotin, rafiqa (o‘z eriga nisbatan)

Amma [a] Otaning opasi yoki singlisi (jiyanlarga nisbatan)

Beka 1. *tar (tarixiy termin)* Bekning va umuman hukmdorlarning, boyonlarning xotini.
2.Xonadonga yoki xo‘jalikka boshchilik qiluvchi ayol.

Gul [f-t] *ko‘chma poet.*Gul-gul ochilgan, go‘zal, Gulni gulag qo‘sh (maqol)

Go‘zal 1. Juda ham chiroyli, husndor, xushro‘y, gulchehra.*Go‘zal qiz.* Go‘zal ko‘rish-ko‘zga savob (maqol). 2. Xotin-qizlar ismi.

Yor [f-t]1. Dildan yaqin kishi; do‘st, muhib.2. Sevgili, ma’shuq, ma’shuqa. Yolg’izlikda yor yaxshi (maqol)

Jonona [f-t**]** Mahbuba, ma’shuqa, sevgili yor.

Kampir 1. Yoshi ulg‘aygan, keksa, qari xotin.2. Yoshi ulg‘aygan kishining xotini va unga murojaat shakli.

Kelin 1. Yangi turmushga chiqqan yoki chiqayotgan qiz. 2. O‘g‘ilning xotini (qaynata yoki qaynanaga nisbatan). 3. Ukaning xotini (aka yoki opaga nisbatan). 4. O‘zidan yosh bo‘gan qarindosh yoki yaqin kishining xotini va shu xotinga murojaat.

Kundosh esk. Bir er nikohidagi bir necha xotin (bir-biriga nisbatan)

Ovsin 1. Aka-ukalarning xotinlari (bir-biriga nisbatan). 2. Ovsinlar yoki qo‘shni xotinlar orasida bir-biriga nisbatan murojaatda ishlatiladi.

Ona 1. Farzand yoki farzandlari bo‘lgan xotin (o‘z tuqqan farzandlariga nisbatan).2. Oila boshlig‘i, tarbiyachisi. 3. Keksa ayollarga hurmat yuzasidan ularning nomiga qo‘shib ishlatiladi. 4. Keksa ayollarga hurmat bilan murojaat etish shakli, formasi.5. Bola tuqqan jonivor.

Opa-singil Bir ota-onaning turli yoshdagi qizlari (bir-biriga nisbatan).

Pari [f-t]1. mif. Juda go‘zal qiz qiyofasidagi, go‘yo nurdan yaratilgan, kishilarni ins-jinsdan saqlaydigan afsonaviy maxluq. 2 ko‘chma. Juda go‘zal, xushro‘y qiz.

Satang Pardoz-andozga va kiyimga zeb bergan; olifta, bashang

Suluv Go‘zal, chiroyli, ko‘rkam

Tannoz[a] 1.O‘ziga g‘oyat oro berib yuradigan va sernoz. 2. Andomi o‘ziga kelishgan; nozanin, barno.

Xotin 1. Jinsiy jihatdan erkak toifasiga zid, tug‘ish, emizish qobiliyatiga ega odam; ayol. 2.Biror erkak nikohidagi ayol. 3. *s. t.* Turmushga chiqqan, qiz emas, juvon.

Cho‘ri tarixiy1. Qul xotin; tutqunlikdagi ayol. 2.Xizmatkor xotin, oqsoch.

Shallaqi Sharm-hayoni bilmaydigan, bo‘lar- bo‘lmasga janjal ko‘taradigan, janjalkash.

Egachi *ayn.(aynan)* opa

Yanga 1. Uka va singilga nisbatan akaning xotini; kelinoyi. 2.*etn.*Nikohning ikkinchi kuni kechasi kelin bilan kuyov huzurida qoluvchi ikki xotindan biri.

O‘ynash 1.O‘ynamoq. fl. ish oti. 2. ko‘chma. Nikohsiz yaqin munosabatda bo‘luvchi er kishi yoki ayol (bir-biriga nisbatan)

Quda Kuyov va kelinning ota-onalari (bir-biriga nisbatan)

G‘ar [f-t] Suyuq oyoq xotin, buzuq xotin, fohisha.

Shu tariqa 25 ta leksik birlik aniqlandi. Aytish joizki, azaldan oilaviy munosabatlar – oila odobini o‘z o‘rniga qo‘yish – ayollarning birinchi galdagi vazifasi sanalib kelinadi. Oilada onalarning o‘rni beqiyos. Bejizga xalqimiz, ona – ilk tarbiyachi, demaydi. Onalik – ulkan sharaf, qiyosi yo‘q baxt-u saodat, yuksak unvondir.Ona uchun mukofot – farzandining ishlari uchun “rahmat” eshitmoqdir. Maqollarimizda qiz bola haqida aytilganlari nizbatan ko ‘p.Nega shunday? O‘zbek xonadonida qiz tug‘ilsa,- bayram, “holva bo‘ldi”, deb quvonishadi.Ma’nosi shuki, qiz bola voyaga yetib, uzatiladigan bolsa,ilk marosimda non sindirilib, shirinlik-holva(milliy shirinlik) ulashiladi.Yana bir ma’nosi esa- hayotimiz shirin bo ‘ldi, degani.Shuningdek, qiz o ‘sayotgan xonadon sohiblarining ko‘nglida g ‘urur, surur, zavq-shavq bilan birga qiz sha’ni bilan bog’liq or-nomus ham yuqori bo ‘ladi.Shuning uchun ham xalqimizda qiz bolaning ma’naviy yetuk, axloqiy pok, komil inson bo ‘lib yetishishigava jismonan sog ‘lom bo ‘lishiga alohida e’tibor qaratishadi. Xo ‘sh kelin-chi? Kelinlik – ulug‘ martaba, beqiyos baxt, shu bilan birga ulkan mas’uliyat. Kelinlik vazifasi va axloq-odobi kata mahorat, iroda, qunt va mehnat talab etadigan yuksak san’atdir, -deb bejizga aytishmagan. Darhaqiqat, oilani gard yuqtirmay saqlash va mustahkamlash yo ‘lida riyozat chekish kelindan katta jasorat talab qiladi…

Xulosa shundan iboratki, tadqiqotdan maqsad o‘zbek maqollarini mavzuiy tasniflash va tahlil qilish, “Ayol” bosh leksemali maqollarning lingvomadaniy mazmunini ochib berish, pragmatik xususiyatlarini tahlil qilish,nutqda qo‘llanish faolligi bo‘yicha statistikasini aniqlash orqali hayotimizga mazmun bag‘ishlaydigan, bizni hamisha odamiylik, mardlik, oliyjanoblik sari chorlaydigan, sabr-toqat, sadoqat sohibasi bo‘lmish ayolning mehr-muhabbati va zahmatini hech narsa bilan o‘lchab bo‘lmasligini e’tirof etish, yoshlarimizni onalik sha’nini, o‘zbek ayoli or-nomusi, qadr-qimmatini yuksaklarga ko‘targan insonlar ibrati va namunasida tarbiyalashga e’tiborni kuchaytirish, qizlarimizning hayoli, iboli, yigitlarimizning jasur va mard bo‘lib ulg‘ayishlarida, farzandlariga hayotiy tajriba va bilimlarini o‘rgatib, hayotning og‘ir engiliga tayyorlab borishda ayollarning munosib o‘rni borligini, ayollarning farzand tarbiyasi bilan uyg‘un ravishda ijtimoiy hayotda ham faolligini ta’kidlovchi maqollarni ta’riflash, barchamizni oq yuvib, oq taragan, shu yurtning og‘ir-engilini umr bo‘yi elkasida ko‘tarib kelgan, xonadonlarimizning fayzi va ko‘rki bo‘lgan aziz va mo‘‘tabar onaxonlarni rozi qilish, duosini olish har bir farzandning, butun avlodning eng ulug‘ maqsadi, burchi bo‘lishini uqtirish, milliy va umumbashariy qadriyatlarni e’zozlashga da’vat qilishdan iboratdir. Ma’lumotlar doirasi shuningdek, xotin-qizlar va yoshlarning muammolarini o‘rganish, ularni bilim va kasb-hunarga qiziqtirish, yordam va ko‘makka, maslahatga muhtoj insonlarga e’tibor, insonni ulug‘lash, uning qadri, izzat-hurmatini joyiga qo‘yishb, milliy o‘zligimiz ko‘zgusi, ma’naviy va madaniy hayotimizning ajralmas qismi bo‘lgan urf-odat va udumlarni ulug‘lashg, bir-birimizni asrab-avaylab, qadrlab yashashimiz hayotiy zarurat ekanini birgalikda, hamjihatlikda buyuk ishlarga qodir ekanimizni isbotlash, pok niyat va yorug‘ umidlarni yosh avlod qalbiga jo etish to‘plagan tajribamizga tayanib, mehnatkash xalqimiz bilan ezgu maqsadlarimiz va katta rejalarimizni yangi kuch, yangi g‘ayrat bilan davom ettirish maqsadlarini qamrab oladi.

Foydalanilgan adabiyotlar

БЕРДИЁРОВ Ҳ., РАСУЛОВ Р. (1984). *Ўзбек тилининг паремиологик луғати*. Тошкент: Ўқитувчи, 288 б.

ЖАББОРОВ И. (2008). *Ўзбеклар (Анъанавий хўжалиги, турмуш тарзи ва эдномаданияти)* / И.Жабборов; Масъул муҳаррир С.К.Камолов. – Қайтаишланган ва тўлдирилган 2-нашр. – Тошкент: Шарқ, 240 б.

ҚЎНҒУРОВ Р., БЕГМАТОВ Э., ТОЖИЕВ Ё. (1992). *Нутқ маданияти ва услубият асослари, ўқув қўлланма*, -Т.: «Ўқитувчи», 160 бет.

НОРҚЎЗИЕВ С. (2019). *Ахлоқнинг асосий меъёрлари*. Т.: “Sharq”, 254 бет.

O‘zbek xalq maqollari (2005). Tuzuvchilar: T.Mirzayev, A.Musoqulov, B.Sarimsoqov; Mas’ul muharrir: Sh.Turdimov.-T.: “Sharq”, 512 b.

ТУРДАЛИЕВА Д.С. (2018). *Ўзбек халқ мақолларининг лингвопоэтик хусусиятлар*: Филология фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси. – Фарғона, 141б.

MİLLÎ UYANIŞA HİZMET EDEN BİR GAZETE: SÂDÂ-YI FERGANA

A Newspaper That Served National Revival: Sâdâ-yı Fergana

Veli Savaş YELOK[1]

Özet

Dünyada bilim ve teknikte, medeni hayatta ve edebî tefekkürde XIX. yüzyılın sonları ile XX. asrın ilk çeyreğinde ortaya çıkan yenilikler Türkistan'a da ulaşmış; Merkezî Asya, Kırım, Kafkas ve Volga boylarında şekillenen, yeni usuldeki eğitim öğretimin yaygınlaşmasına hizmet eden, demokratik gelişme için mücadele eden "millî uyanış" düşüncesini meydana getirmiş, böylece "Cedit" hareketi başlamıştır. Bu düşünce Özbekler arasında da kendini tanıma ve benliğini anlama sürecini başlatmıştır.

Türkistan'ın genelinde olduğu gibi Özbekler arasında da Ceditçi düşünce ve gayelerin şekillenmesinde, yayılmasında ve millî uyanış hareketinin vücuda gelmesinde matbuat önemli rol üstlenmiştir. Cedit düşüncesinin ve Ceditçi gayelerin savunucusu ve temsilcilerinden Mahmuthoca Behbûdî, Abdullah Avlânî, Mirmuhsin Şermuhammet, Abdullah Kâdirî, Çolpan (Abdülhamit Süleymanoğlu), Ubeydullah Hocayev gibi aydınlar 1905 yılından başlayarak yayımlanan gazete ve dergilerde yazılarıyla kendilerini göstermeye başlarlar. Onlar bu gazete ve dergilerdeki yazılarında eğitim, din, millet ve vatan konularında dile getirdikleri fikirleriyle Türkistanlılar arasında millî uyanışa, benliğini tanıma ve anlamaya, azatlık hareketinin güçlenmesine, Cedit düşünce ve hareketinin belirli bir mahiyete ulaşmasına hizmet ederler.

İçerisinde siyasetten magazine, ziraattan felsefeye kadar pek çok konuyu barındıran süreli yayınlar, başta edebiyat tarihçiliği olmak üzere tarih, eğitim, felsefe, sosyoloji gibi pek çok bilim dalına kaynaklık etmektedir. Onlar bunların yanı sıra yayımlandıkları döneme ait sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik pek çok konu hakkında da bilgi vererek tarihî, sosyal, siyasi ve kültürel aktarımın da gerçekleştirilmesini sağlarlar. Neşredildikleri yıllar esasında âdeta bir döneme ışık tutan bu yayınlar, geçmişle gelecek arasında köprü vazifesi görerek kültür taşıyıcılığını sağlayan büyük bir mirastır.

Sâdâ-yı Fergana gazetesi 3 Nisan 1914 - 26 Mayıs 1915 tarihleri arasında Fergana'da Özbekçe yayımlanan ilk gazete niteliğini taşımaktadır. Döneminin Ceditçi aydınlarından olan Âbitcan Mahmudov tarafından neşredilen bu gazete on günlük periyot esasında 123 sayı yayımlanabilmiştir.

Bu tebliğde döneminin yenilikçi, ideolog, düşünür, yazar ve şairlerini bir araya getiren Sâdâ-yı Fergana gazetesinin yayımlanma süreci, yayın politikası, yazar kadrosu ve neşredilen yazıların muhtevası hakkında bilgi verilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: *millî uyanış, Cedit matbuatı, ortak kültür, dil birliği, Türkistan ortak miras.*

Summary

The innovations that emerged in science, technology, civil life and literary thought between the end of the nineteenth century and the first quarter of the twentieth century reached Turkistan, and created 'the national revival' thought which was shaped in central Asia, Crimea, Caucasia and along the Volga River, and contributed to the spread of teaching and instruction in the new style, and fought for democratic development. Thus, the 'Jadid' movement started. This thought also started the process of self recognition and self understanding among the Uzbeks.

The printing press played a significant role in the shaping and spread of Jadid thoughts and aims, as well as the emergence of the national revival movement among the Uzbeks as in Turkestan. Intellectuals such as Mahmuthoca Behbûdî, Abdullah Avlânî, Mirmuhsin Şermuhammet, Abdullah Kâdirî, Çolpan (Abdülhamit Süleymanoğlu), Ubeydullah Hocayev begin to display their ideas in articles in newspapers and journals from 1905 onwards. These writers contributed to the emergence of national revival, self recognition and self understanding, in addition to the spread of Jadid movement in Turkistan with their ideas on education, religion, nation and homeland in these newspapers and journals.

The periodicals which focus on different topics such as politics, agriculture, and philosophy, are good resources for sciences such as history, education, philosophy and sociology as well as literary history. These periodicals shed light on the social, political, cultural and economic topics of the era they were published in. They are rich cultural heritage which serve as a bridge between the past and the future.

[1] Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, savas.yelok@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2889-921X

The Sâdâ-yı Fergana was the first newspaper published in Fergana in the Uzbek language between 3 April 1914 and 26 May 1915. This newspaper, which was published by Âbitcan Mahmudov, who was a Jadidist intellectual of that era, was published as 123 issues in 10 day periods.

The purpose of this paper is to give information on the publishing process, style, publishing policy, the writers, and the content of articles of Sâdâ-yı Fergana, which brought together the modernist, ideologist writers and poets of that era.

Key words: *national revival, the Jadit press, mutual culture, language union, joint heritage of Turkestan.*

Giriş

XX. yüzyılın başlarında neşredilmeye başlayan Terakki gazetesi, Türkistan'da gazete ve dergi faaliyetlerinin habercisidir. Onun yayımlanmaya başladığı 1906 yılından 1917 yılına kadarki süreçte 22 gazete ve 8 dergi yayımlanır. Bu dönemde neşredilen Hurşit (1906), Şühret (1907), Asiya (1908), Ayna (1913), Semerkant (1913), Sâdâ-yı Fergana (1914), Sâdâ-yı Türkistan (1914), El-Islâh (1914), Çayân (1917), El-İzah (1917), Hürriyet (1917), Kengeş (1917) ve İzhârü'l- Hak (1918) gibi gazete ve dergilerde yayımlanan metinleriyle Abdullah Avlânî, Abdullah Kâdirî, Abdürreşit Abducabbaroğlu, Çolpan (Abdülhamit Süleymanoğlu), Bolat Saliyev, Elbek, Habir Abdullayev, İshakhan İbret, Mahmuthoca Behbûdî, Mirmuhsin Şermuhammet, Mirmolla Şermuhamedov, Muhammethacıoğlu Sadıkov, Muhammet Sait Ahrarî, Sadriddin Aynî, Şerif Bayçura, Tavella, Ubeydullah Hocayev, Osmanhan Eşanhocayev ve Vaslî gibi aydınlar kendilerini göstermeye başlar.

1905-1917 yılları arasında neşredilen bu süreli yayınların önemli bir kısmı Türkistanlı Ceditçiler tarafından neşredilmiştir. Maalesef bu süreli yayınlar Çarlık Rusyasının menfaatlerine hizmet etmedikleri; aksine Türkistanlıların millî şuuruna, toplumsal iktisadi ve kültürel seviyelerinin gelişmesine hizmet ettikleri için hayatları uzun olmamıştır. Bu sebeple çoğu zaman Çarlık Rusyasının sansür idaresinin baskıları kimi zaman da mali zorluklar sebebiyle ömürleri kısa olmuştur[2].

Onlar bu gazete ve dergilerdeki yazılarında eğitim, din, millet ve vatan konularında dile getirdikleri fikirleriyle Türkistanlılar arasında millî uyanışa, benliğini tanıma ve anlamaya, azatlık hareketinin güçlenmesine, Cedit düşünce ve hareketinin belirli bir mahiyete ulaşmasına hizmet ederler. İçerisinde siyasetten magazine, ziraattan felsefeye pek çok konu barındıran süreli yayınlar başta edebiyat tarihçiliği olmak üzere tarih, eğitim, felsefe, sosyoloji gibi pek çok bilim dalına kaynaklık etmektedir. Onlar bunların yanı sıra yayımlandıkları döneme ait sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik pek çok konu hakkında bilgi vererek tarihî, sosyal, siyasi ve kültürel aktarımın da gerçekleştirilmesini sağlarlar. Neşredildikleri yıllar esasında âdeta bir döneme ışık tutan bu yayınlar geçmişle gelecek arasında köprü vazifesi görerek kültür taşıyıcılığını sağlayan büyük bir mirastır.

Sâdâ-yı Fergana gazetesi 3 Nisan 1914 - 26 Mayıs 1915 tarihleri arasında Fergana'da Özbekçe yayımlanan ilk gazete niteliğini taşımaktadır. Döneminin Ceditçi aydınlarından toprak ve maden

[2] Örnek olarak Hurşit 10, Şuhrat 10, Asiya 6, Semerkant 45, Sâdâ-yı Türkistan 66, Sâdâ-yı Fergana 123 ve Ayna 68 sayı yayımlanabildiği verilebilir.

mühendisi olan ve ticaretle uğraşan Âbitcan Abduhâlıkoğlu Mahmudov tarafından 3 Nisan 1914'te neşredilmeye başlanan bu gazete, on günlük periyot esasında 123 sayı yayımlanabilmiştir. "Fergana Ceditlerinin Öncüsü" olarak tanınan Âbitcan Mahmudov, her ne kadar bir tüccar olsa da bilimin ve eğitim öğretimin önemini bilen, edebiyat ve sanata değer veren biridir. O, Petersburg Üniversitesinde tahsilini tamamlamıştır. Sahibi olduğu Sâdâ-yı Fergana gazetesinde toplumsal hayatın neredeyse bütün cepheleriyle ilişkili makaleler yayınlanmasına imkân tanımıştır. Bu yazılarda özellikle toplumsal, iktisadi, kültürel, siyasi, dinî, eğitim ve öğretimle ilgili sahaları ve günlük hayat tarzını ilgilendiren ıslaha geniş yer verilmiştir. Söz konusu gazete, 26 Mayıs 1915 tarihinden sonra hem maddi imkânsızlıklar hem de siyasi baskılar yüzünden yayımlanamamıştır.

Gazete Hokant'ta, Âbitcan Mahmudov'un şahsi matbaasında basılmıştır. Gazetenin yazar kadrosu içerisinde Türkistan'da eğitim, öğretim, kültür ve siyasete yön veren Aşurali Zâhirî, Şakir Muhtarov, Abdullahbek Musabekhocaoğlu, Nemenganlı Molla Dedemirza, Hamza Hekimzade Niyazi, Sait Ahmet Vaslî, Muhammet Adil, Çolpan, İbrahim Devran, Abdullah Avlanî, Münevverkarî Abdürreşidhanov, Abdurrauf Muzafferov yer alır.

Sâdâ-yı Fergana gazetesinin yazarlar kurulu, yayımcılık işinde takip ettikleri yol ve amaçlarını gazetenin 1. Sayısında şöyle dile getirirler: "Gazeteyi neşretmekteki maksadımız elbette ticaret değil, belki halkımıza elimizden geldiği kadar hizmet etmektir. (…) Erbab-ı kalem ve eshaf-ı irfan için gazetemizin sütunları her zaman açıktır."(Âbit Can 1914-d: 1).

"Sâdâ-yı Fergana" Gazetesinde Eğitim ve Öğretimle İlgili Konular

XX. asrın başlarında neşredilen gazete ve dergilerin genelinde olduğu gibi Sâdâ-yı Fergana'da da eğitim ve öğretimin çeşitli kademelerinde görülen sıkıntılar ve bunların ıslahı üzerinde duran yazılar yayımlanır. Eski usulde öğretimin tenkit edildiği, bununla Cedit mekteplerinde uygulanan yöntemin ve öğrencilerin kazanımların mukayese edildiği değerlendirmeler yapılır. Ülke genelinde halkın hayatında devam eden ve toplumun geri kalmasına, sıkıntılar yaşanmasına sebep olan hastalıklara dikkat çekilerek bunların ancak düzgün şekilde yapılan eğitim ve öğretimle düzeleceği işlenir. Cedit mekteplerinde öğrenim gören öğrencilerin bilgi seviyesine dikkat çekilerek burada görev yapan öğretmenlerin, ders alan öğrencilerin, eğitim ve öğretimde kullanılan materyallerin mahiyeti üzerinde durulur. Mektep ve medreselerde eğitim ve öğretim usulünün ıslahı üzerine kafa yoranlar ve bunların ortaya koyduğu çareler hakkında bilgilere yer verilir.

Halkı cehalete karşı mücadele etmeye ve toplumdaki zararlı gelenek, görenek ve bidatleri ortadan kaldırmaya, bunlar için sarf edilen meblağların "milletin çocuklarının okuması"na harcanmasının gerekliliği üzerinde durulur. Bu konuları işleyen yazılardan bazıları şunlardır:

"Sâdâ-yı Fergana"nın 1. Sayısında yayınlanan Şakir Muhtarov'un "Islâhnı Nimadan Başlarğa" adlı makalesinde, gelişmiş ülkelerde ilköğretimin her yönüyle mükemmel hâle getirildiği, bunun için de eğitim ve öğretimin diğer aşamalarında başarılı olunduğu üzerinde durulur. Bu sebeple "eğitimde ıslah" işinin ilk önce ilköğretimde yapılması gerektiğine dikkat çekilir (Muhtarov 1914: 2).

Gazetenin 2. Sayısında yayımlanan "A.A." imzalı mektupta, eski usuldeki eğitimin tenkidi ve buna olan itirazlar yer almaktadır. Söz konusu mektubun yazarı "Mekteplerimizi ve eğitim sistemimizi boş boş tenkit etmeyelim. Buradaki mevcut şartları ve imkânları çeşitli yönleriyle inceleyip buna göre hareket edelim." (A.A. 1914: 3) der.

Genel olarak bakıldığında Sâdâ-yı Fergana gazetesinde Türkistanlı Ceditçilerin genel kabulü olan "usul-i cedit" mektepleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu münasebetle bölge halkının hayatındaki sosyal hastalıkların ortadan kaldırılmasıyla eğitim ve öğretimin ıslah edilmesi temel konu olarak ele alınır (Esir 1914: 1-2). 27 Nisan 1914 tarihli Sayıda yayımlanan "Muallim Efendilerge Açuk Mektub" isimli haberde "cedit mektepleri öğretmenlerinin imtihana hazırlık hakkında malumat vermesi ve öğrenim sürecini görüp incelemek amacıyla gerekli gereksiz insanların çağrılmaması gerektiği" üzerinde durulur ([---]mof 1914: 2). "İmtihan Meclisi" başlıklı haberde Hokant'taki Hanekâh mahallesindeki "Mekteb-i Muhammediye"nin on aylık süreç sonunda ulaştığı başarılar ve bunları tescil eden imtihan sonuçlar üzerinde durulur (İdareden 1914a: 3). Benzer mahiyette "Şehrihanda Usul-i Cedit Mektebi" başlıklı makalede de Şehrihan'daki cedit mekteplerinde yapılan imtihanlar sonucunda öğrencilerinin seviyelerini görerek gururlanan öğretmeler hakkında bilgi verilerek onların yaptıkları alkışlanır (Ahyakari 1914: 2-3).

"İmtihanlarda Aş ve Çay" başlıklı haberin yazarı, imtihanların yapılma şekli ve neticeleriyle ilgili değerlendirmelerini ortaya koyarak buradaki sürecin başarısından dolayı memnuniyetlerini bildirirken imtihanlar devam ederken ailelerin çay içip boş boş gevezelik yapmaktan vazgeçmemelerini tenkit eder (N.A. 1914: 3).

Sâdâ-yı Fergana'nın 45 ve 47. Sayılarında yayımlanan "Usul-i Ceditni İhtar Kılıp Turup, Yana Başkalardan Şikâyet Kıluvçılarğa Taaccüp" başlıklı makalede mektep ve medreselerde eğitim ve öğretim usulünü ıslah eden müçtehitlerin daha önce de olduğu, "usul-i cedit"in yeni bulunan bir şey olmadığı dile getirilir. Bu münasebetle eski mekteplerin ıslah edilmesine itiraz edilirken biraz mülahaza edilmesi gerektiği, mevcut durumun ve toplumsal hayatın mahiyetine cevap vermeyen, itiraz edenlerin cahilliği sebebiyle sıkıntı çekenlerin olduğu üzerinde durulur. İçinde bulunulan durumun anlaşılmamasında ve gerekenlerin yapılmamasındaki sorumlunun ne usul-i kadimde ne de usul-i ceditte olduğuna dikkat çekilir (Âbit Can-a 1914: 2-3, Âbit Can -b1914: 2-3).

Dedemirzakari'nin "Hazirgi Eski ve Yengi Mekteplerimiz Hâliden" adlı makalesinde ebeveynlerin evlatlarını okullara gönderdiğine ancak buralardaki kötü şartlara, belirli bir usul esasında yapılmayan eğitim ve öğretim faaliyetleri sebebiyle çocukların okullardan kaçmaya mecbur kaldığına dikkat çekilir. O, bu sebeplerden ötürü eski usuldeki okullarda okuyanların onda dokuzunun tahsilsiz kaldıklarına dikkat çeker (Dedemirzakari 1914: 3). Bu yazı sonrasında bu konuların adeta polemiğe dönüştüğünü, gazetenin bundan sonraki neredeyse her sayısında bu mevzularla ilişkili konularda yazıların yayımlandığı görülür (A. Mevlanî 1914: 1-2, Niyaz Abdurrahmanoğlu 1914: 2, İdareden 1914-b: 3, Molla İshakcan 1914: 3)

Sâdâ-yı Fergana'nın 67. Sayısında "Ayn" imzasıyla yayımlanan "Okımaganlıknıŋ Nime Zararı Bar?" başlıklı makalede, okuma yazma bilmeyenlerin yaşadığı sıkıntılar örneği üzerinden okumanın faydaları (Ayn 1914: 3); Mahmuthoca Ahmethocaoğlu'nun "Keçe Mektebi Açılur" adlı makalesinde akşam mekteplerini açmanın zaruriliği ve burada okutulan derslerin ayrıntılı açıklaması üzerinde durulur. Bu mahiyetteki okulların yetişkinlerin tahsil almasında oldukça önemli bir rolünün olduğu ve bunun ivedi bir şekilde uygulamaya sokulması gerektiğine dikkat çekilir (Mahmuthoca Ahmethocaoğlu 1914: 3). "Hüner Mektebi" isimli haberde de Andican'da berberlik okulunun açıldığı ve zanaat sahiplerinin iş bulmaları hakkında bilgi verilir (H. Musa Mahmudî 1914: 3).

Sâdâ-yı Fergana gazetesinin çeşitli sayılarında yükseköğretim konusundaki sıkıntılar üzerinde durulur. Bu çerçevede bilhassa medreselerdeki eğitim ve öğretimin ıslahıyla ilgili konulara geniş yer ayrılmıştır. Gazetenin 1. Sayısında yayımlanan "Islahnı Nimeden Başlarğa" başlıklı makalede, medreselerde takip edilen usulün eskidiği, onlardaki eğitim ve öğretimin toplumsal hayattan ve millî menfaatlerden uzak olduğu, öğrencilerin maddi ilimleri öğrenme konusunda geride kaldıklarına dikkat çekilir (Âbitcan Mahmudof 1915: 3).

Gazetenin 3. Sayısında yayımlanan "Islahu'l Islah" başlıklı makale, medreselerin ıslahı konusuna tahsis edilmiştir Makalenin yazarı, Şakir Muhtarov'un gazetenin 1. Sayısında yayımlanan "Islâhni Nimadan Başlarğa" adlı makalesinde dile getirdiklerini eleştirerek "mevcut medreseleri tenkit edeyim derken onları yerden yere vurmak gerekmez çünkü mevcuttaki bu medreselerimizden başka yüksek tahsil alınabilecek müesseselerimiz yok. Dahası allame derecesine yükselmiş ecdadımızın tamamı da bu medreselerden çıktı. Sadece eski müderrislerimiz düğün, ziyafet, taziye yahut başka bir şey bahanesiyle dersleri boş geçirmezlermiş. (…) Eğer vicdan çerçevesinde hareket edilirse mevcut medreselerdeki öğretim programındaki bütün dersleri değiştirmek mümkün." der (Molla Abdullabek Musabek Hacıoğlu 1914: 2-3). Gazetede yer alan "Samaverhanede Mollabeççeler", "Medreselerimizniŋ Ahvâli" ve "Talebeler" adlı makalelerde öğrencilerin sokaklarda boş boş gezmemeleri, kendilerinin ahlak ve adaplarıyla halka örnek olmaları gerektiği üzerinde durulur (Âbitcan Mahmudof 1915: 3, İdareden 1915-c: 4, İdareden 1915-d: 3). Bunların yanı sıra yine eğitim, öğretim ve ıslah konuları üzerine yayımlanan makalelerde de halk cehaletle mücadeleye davet edilir; toplumsal hayat içerisinde fayda çerçevesinde bir karşılığı kalmamış ancak topluma zarar verir hâle gelmiş gelenek, görenek ve bidatlerin ortadan kaldırılması gerektiğine dikkat çekilir. Bunlar için sarf edilen meblağların milletin çocuklarının okutulmasına, okuyan çocukların ihtiyaçlarının karşılanmasına harcanması gerektiği üzerinde durulur (İdareden 1914-e: 3, İdareden 1914-f: 1).

Sâdâ-yı Fergana gazetesinde yalnızca Özbekler arasındaki eğitim ve öğretim meseleleri değil diğer Türk boyları ve Rus coğrafyasında yaşayan millet ve inanç gruplarındaki eğitim ve öğretim durumu da ele alınmış, zaman zaman bunlarla ilgili haberler, zaman zaman da bunları ayrıntılı inceleyen yazılar yayımlanmıştır. "Adaletli Emir" (İdareden 1914-g: 3) haberi Afganlar arasındaki,

"Russiyada Yahudi Mektepleri" (İdareden 1914-h: 3) adlı makalede Rusya'da yaşayan Yahudilerin eğitim öğretim faaliyetleri; Türkmen ((İdareden 1914-i: 3, N. Kâmilbayev 1914: 3), Kazak (İdareden 1914-j: 3) ve Uygurlardaki ((İdareden 1914-k:3-4) cedit mektepleri ve bunların başarıları hakkında bilgiler verilmiştir.

"Sâdâ-yı Fergana" Gazetesinde Ekonomiyle İlgili Konular

Müstemleke şartlarında vatan ve milletini önceleyen iş adamları ve girişimciler, ticari faaliyetleri çerçevesinde Volga bölgesine, Kafkasya'ya ve Rusya'nın farklı bölgelerine yaptıkları ziyaretlerde burada yaşayanların hayat tarzı, kültürü ve tutumları hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. Onların buralarda gördükleri, Türkistan'ın sömürgeciliğin en önemli yerlerinden birine dönüştüğünü açık bir şekilde anlamalarını sağlamıştır. Yabancı sermayenin Türkistan'a akını ve ülkenin zenginliğinin işgalciler tarafından acımasızca yağmalanması, bu durum karşısında aydınları kayıtsız bırakmadı. Bu nedenle, vatansever aydınlar, sömürge köleliğinden kurtuluş ve gelişme için farklı mücadele yolları aradılar. Onlar millî sermayenin kurtarılması; milletin kalkınmasına hizmet eden ekonomik, kültürel ve eğitimsel alanların oluşturulması ile modern el sanatlarının geliştirilmesi gibi konulara kafa yorarak bu konulardaki görüş ve düşüncelerini millî matbuat araçlarında yayımlanan yazıları aracılığıyla dile getirmek suretiyle Türkistan'ın siyasi, hukuki, kültürel ve dinî özgürlüğünün ekonomik bağımsızlığın sağlanmasıyla elde edileceğine dikkat çektiler. (Âbit Can 1914-a: 1-2, Âbit Can 1915: 3).

Âbitcan Mahmudov "Eski Berekâtlik Sevdagerçilik" başlıklı makalesinde sömürge hükümetinin yerel toprak sahiplerinin ve iş adamlarının yükselişine direnirken ekonomik alanda büyük adımlar attığına dikkat çekerek şunları yazar: "Yüzyılın başında Eke-Üke Şlosberg, Knop, Eke-Üke Stepun firmaları; Moskova, Rus-Asya Bankası vd. ülkemizde faaliyet gösteriyor. (…) Kapitalist ekonomik ilişkiler, adaletsizlik ve suistimal insanların refahına zarar veriyor. (...) 'Para lazımsa Fergana'ya gel!' ve 'Buyrun!' deyip birkaç gün içinde 25 firma, 10 banka, 5-10 tane çeşitli Birliklerin ofisleri açıldı... Bankalar ve firmalar, kanuna uygun hâle getirerek işlerini kendi istedikleri gibi yapıyor, nice insafsızlıklar yapıyorlar." (Âbit Can 1914-a: 1-2).

Sâdâ-yı Fergana'nın sayfalarında başta yerel sanayi, ticaret ve el sanatları olmak üzere ekonomik konuları ele alan yazılardan birisi kâğıt yapma sanatı ve bunun ticaretiyle ilgilidir. "Eski Asrdan Bir Mazmun" başlıklı yazıda, uzun yıllardan beri Türkistan'da saray işlerinde ve kitaplarda kullanılan kâğıtların Türkistan'ın kendisinde, Hokant'ta üretildiği ve kâğıt maliyetlerinin düşük olduğu dile getirilir. Yazar içinde bulunulan dönemde ulusal kâğıt endüstrisinin ortadan kalkacağına dair endişelerini dile getirerek hükûmetin bu mahiyetteki el sanatlarının varlığının muhafazası ve gelişimi için gerekli tedbirleri almaya davet eder (Âbit Can 1915: 3).

Âbitcan Mahmudov, vatanın zenginliklerine sömürgeciler tarafından el konulduğunu ve bunun durdurulması gerektiğini ileri sürerek "...Vatanımızın zenginliğini, ticaretimizin nimetlerini

yabancıların cebine koymadan kendi cebimizde taşımalıyız. Böyle şeyler yapmaya başlamamızın zamanı geldi!.. Biz de insanız, insan gibi yaşayalım!..” (Âbit Can 1914-a: 1-2, Âbit Can 1915: 3) der.

Dönemin önde gelen Ceditçilerinden Çolpan “Vatanımız Türkistan’da Ziraat ve Dehkançılık” başlıklı yazısında her alanda çağa ayak uydurmak gerektiğini, bilhassa Avrupa’daki ekonomi ve teknolojideki ilerlemelerden yararlanılması, çiftçilerin mali yönden desteklenmesi için özel bankaların açılmasının lüzumuna dikkat çeker: “Avrupa’nın mektep ve medreseleriyle bilim ve teknolojisindeki yenilikler, sizi mamur hâle getirir; cahillikten ve esaretten kurtarır. Kardeşlerim, gözlerinizi açıp iyi düşünün! (…) Amerikalılar, tarım aletleri kullanıyor ve on kişinin on günde yaptığını bu aletlerle iki kişi on saatte yapıyor. Bu faydalı aletler tüm Rus çiftçilerinde mevcut. Aynı araçları kullansaydık işimiz daha kolay olurdu. (...) Yazalım kardeşlerim, ziraattan! Yazalım kardeşlerim, iktisattan! Bunlar olursa okul da olur, ilim de olur.” der (Çolpan 1914: 3).

Ülkedeki içler acısı durumu, millî el sanatlarının çöküşünü ve hayat şartlarının günden güne daha da ağırlaştığını gören Hamza Hekimzade Niyazi de makaleleri aracılığıyla sömürgeci güçlerin ekonomik baskısını ve bunun olumsuz sonuçlarını gözler önüne serer: “...1914’ün Ramazanında ihtiyaç sahipleri %40 arttı desek mübalağa olmaz. Paramız nereye gidiyor ve mollalarımız hangi tarafta saf tutuyor?” (Hamza Hekimzade Niyazi 1914: 2).

Ceditçi Aşurali Zâhirî, “Yardem Ornığa Bizler Birbirimizni Ezişemiz” başlıklı makalesinde cami ve medreselere ait vakıfların mülklerinden bahseder. Müslümanlar gibi diğer din mensuplarının vakıflarının da çeşitli imkânlara sahip olduğunu söyler. Onların hem kendi inançlarında olanların hem de kendi dışındakilerin ihtiyaç duyması hâlinde bu imkânları isteyenlere belli süreliğine kullanmak amacıyla tahsis ettiklerine dikkat çeker. Fırsat verilmesi hâlinde Müslümanların da cami, medrese ve vakıflarının bu mahiyetteki imkânları ekonomik fayda elde edebilecek şekilde değerlendirebileceği üzerinde durur (Aşurali Zâhirî 1914-a: 1-2). Sâdâ-yı Fergana gazetesinde millî ekonomi, yerel çiftçi ve zanaatkârların mali durumu, müstemlekeci idarenin gücü ve zenginliği gibi konular üzerinde durulmuştur.

“Sâdâ-yı Fergana” Gazetesinde Dinî Konular

Türkistan’ın Çarlık Rusyasınca idare edildiği yıllarda mahalli halkların dinî inançlarını bozmak ve onları sürekli esaret altında tutmak için çeşitli uygulamaları hayata geçirmeye çalıştılar. Örnek olarak 1913 yılının sonlarında Rus Devlet Dumasında hayvan kesimi konusu gündeme gelir. Çarlık Rusyasının tamamında hayvan kesimlerinde uyulacak bir yasanın çıkarılması planlanır. Bu tasarıya göre, hayvan kesilmesinde İslami esaslar dikkate alınmaz. Türkistanlı Müslümanlar arasında büyük bir endişeye sebep olan bu durumun düzeltilmesi amacıyla Fergana âlimleri ve Ceditçiler, ortak fayda adına yürüyüş yaparak bu tasarıyı protesto ederler. Gazetelerde de bu konu üzerinde duran makaleler vasıtasıyla dinî inançların ihlal edilmesi eleştirilir. Aşurali Zâhirî bu konuyla ilgili düşüncelerini “Dumasi – Gosudarstvenniy: Dumada Zabah (Hayvan Soymak) Meselesi” başlıklı makalesinde anlatarak insanları dikkatli olmaya davet eder (Aşurali Zâhirî 1914-b: 2).

Ceditler sadece millî değil, aynı zamanda dinî değerlerin de samimi savunucularıydı. Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki millî ve geleneksel değerleri korumanın bir aracı olarak şeriat fikri, sadece "kadimci"ler arasında değil, Ceditçiler arasında da yaygın bir fikirdi. Bu sebeple Türkistanlı aydınlar, görüşlerini ifade ederken sık sık şeri bilgilere de başvurmuştur (Âbit Can 1914-c: 2-3, Âbit Can 1914-d: 2-3, İdareden 1914-l: 2-3, Âbit Can 1914-b: 1-2).

Türkistanlı aydınlar hayat tarzını, gelenek ve görenekleri ıslah etme konusunda önemli işler yaptılar; çeşitli törenlerdeki şeriata zıt olan aşırılığı ve israfı oldukça sert bir şekilde tenkit ettiler. Onlar bu tenkitleri yaparken söz konusu hususların hem İslam dininin esaslarına uygun olmadığını hem de millî kalkınmanın gerçekleştirilmesine engel olduğunu dile getirdiler. Hatta bu konuda 1917 yılında Şura-yı İslamiye özel bir karar almıştır. Bu konuyla ilişkili olması bakımından Sâdâ-yı Fergana'daki "İmtihanlarnı Saddeleşdurmak" başlıklı haber oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Hokant'ın önde gelen tüccarlarından Taciddin Ağa'nın evinde yeni usul mektebe öğrenci alımı için imtihan komisyonu toplanmış, bu komisyona Hokantlı âlimlerden Kemâliddin Kadı da davet edilmiştir. İmtihan komisyonları için büyük harcamaların yapıldığını gören Kadı, bunun da yanlış bir âdete dönüşmemesi için "Min ba'd imtihan meclisleri, imkân ölçüsünde sade hâle getirilsin, hiç kimseye kaftan yahut başka bir şey (*hediye amaçlı, vurgu bize ait VSY*) verilmesin. Eğer bu konuya yahut usul-i cedide itiraz eden olursa onlara şeriata uygun olarak cezasını veririm." der (İdareden 1914-m: 2).

Ulusal ticaretten, bunun geçmişteki durumundan; kendine has hususiyet, önem ve avantajlarından bahseden Âbitcan Mahmudov'un yazdığına göre, eski zamanlarda tüccar sözü, toplumda nüfuzlu bir sınıf oldukları için ayrı bir yere sahipmiş. Tüccarlar, faaliyetlerini şeriatın belirlediği esaslara uygun olarak yürütürlermiş. Yani şer'an haram kabul edilen faiz, tefecilik gibi uygulamaların mahalli tüccarlara yabancılarmış. Tüccarlar herhangi birinin başına bir iş gelir de para talep ederse ona koşulsuz yardım etmeyi kendileri için vazife bilir lakin tek bir kuruş ilave ödeme istemezlermiş, der (Âbit Can 1914-a: 3).

Türkistanlı aydınlar gazetede yayımlanan makalelerinde gerçek Müslüman'ın nasıl olması gerekir sorusuna cevaplar verirler. Örnek Yahyakari "İslam, selamet anlamındadır. Yani İslam'la müşerref olan milletin her bir zararlı şeyden uzak olması lazımdır. İslam'la müşerref olan milletin âlim, dânâ, fâzıl ve muttaki, zeki ve ehl-i feraset, zengin ve cömert olması gerekir." der (Yahyakari 1914: 2-3).

Dedemirza Kari de ilim tahsil etmenin şeriatta farz kılındığını dile getirdikten sonra ülkedeki mevcut eğitim ve öğretim sistemi, mekteplerin ahvali, halkın ilimle münasebeti, bilgisizliğin terakkiye gösterdiği olumsuz tesir, mekteplerin ıslahının dönemin gerektirdiği mecburiyet olduğu gibi hususlarda fikirler beyan eder ve şu sonuca varır: "Mekteplerin ıslahı devrin talebidir. (…) Bunun için olsa gerek on mektep balamızdan biri okuma yazma öğrenmiş, dokuzu cahil kalmakta; ilim denilen aziz ve şerafetli şeyden mahrum kalmakta ve cehalet kurbanı olup Müslümanın

başkalarının alaylarına konu olmasına neden olmaktadır (Muallim Dedemirzakari 1914: 1-2). Yine ona göre ilme, sanata ve edebiyata yönelmek için insana kabiliyet verilmiştir; ilim ve marifet, belirli kişiler için değil bütün halkın için gereklidir.

"Sâdâ-yı Fergana" Gazetesinde Türkistanlı Aydınların Edebî Ürünleri

Sâdâ-yı Fergana'da haber metinleri ve makalelerin yanı sıra çeşitli edebî metinler de yayımlanmıştır. Gazete idaresi, istidatlı ve genç kalem sahiplerinin eserlerine her zaman önem vermiş, bundan olsa gerek ki gazete bütün yaş gruplarındaki ediplerin minberine dönüşmüştür. Gazete idaresi yetenekli ve genç edebiyat meraklılarına sayfalarını açık tutmak suretiyle onların nazarında da gazetenin adeta edebiyat minberine dönmesine fırsat vermiştir. Sâdâ-yı Fergana gazetesi yalnızca Fergana'daki edebiyat meraklılarına değil genel olarak Türkistanların geneline sayfalarını açarak onların da eserlerini yayımlamıştır. Onların bilime ve eğitime davet edici şiir, hikâye, makale vb. metinlerinin yayımlanması gazetenin halk arasında da itibar kazanmasına vesile olmuştur.

Sâdâ-yı Fergana'nın neşredilmesi münasebetiyle Hamza Hekimzade Niyazi'nin "Ümit", İshakhan Töre'nin "Tebrik", Tevella Taşkendî'nin "Ebyât", Vasılî'nin "Şükrane ve Tebrik" isimli şiirleri kutlama mahiyetindeki metinlerdir. Bunların yanı sıra gazetede Âbitcan Mahmudov, Aşurali Zahirî, Abdullahbek Musabek Hacıoğlu, Şakir Muhtarov, Hamza, Vaslî, Muhammet Adil, Çolpan, İbrahim Devran vd.nin güncel konuları ele alan makaleleri; Hamza, Tevella, Vaslî, Hayret, İshakhan Töre (İbret), Mirzacan Mirzaebraroğlu Kemalov, Seyyah, Derveş, Molla Haşimcan Muhammet Salihoğlu vd.nin şiirleri yayımlanmıştır. Tevella'nın "Vakt Ganimet", Mirzacan Mirzaebraroğlu Kemalov'un "Ne Oldu Biz Müslümanlara?", Ürgütî'nin "İştiyak-ı İlm", Mirmuhsin Mirhidayetov'un "Türkistan Ehline Hitap", H. M. Akrebov'un "Vakt-i Terakkidir", Abdullahcan Kerimcanov'un "Usul-i Cedit Hakkında Şiir", Gulam Zaferî'nin "Cehaletimiz", Ahmetcan Mustakî'nin "Dünyadan Razı Olmayan Bir Dostuma", Halimî'nin "Mektep", Seyyah Derveş'in "Makale-yi Manzume", Sıddıkî'nin "Taşlamayacak mıyız?", Hasanhoca Saadetî'nin "Mersiye", Tevella'nın "Vücudumdan Bir Rica" ve "Ayna Hakkında Şiir", Şerifzade Hâib'in (Hurşit) "Gönül", Şemsiddinbek Hamidî'nin "Medeniyetmiş Ulak" vb. pek çok şiir yayımlanmıştır.

Sonuç

Sâdâ-yı Fergana gazetesi neşredildiği dönemin siyasi, toplumsal, iktisadi, kültürel, eğitim ve öğretim konularını ele almış; bu sahalardaki problemler üzerinde duran süreli yayın sıfatıyla Özbek Cedit Dönemine yön vermiştir. Dönemin diğer süreli yayınlarından farklı olarak Sâdâ-yı Fergana'da yalnızca Ceditçi düşünceleri benimseyen ve savunanlara yer verilmemiş, ulemanın da görüş ve düşüncelerine yer verilmiştir. Gazete yönetimi gerek aydınlar gerekse halk arasında keskin zıtlıklar oluşturacak, ayrışmalara sebep olacak metinleri neşretmemeyi tercih etmiştir. Takip ettiği bu mutedil esas, onu hem halk hem de aydınlar arasında şöhret bulmasına yardımcı olmuştur. Gazete

sayfalarında, kalem tecrübesi olanlara yer vermenin yanı sıra gençlerin eserlerine de yer verilmesi yeni sanatkârların, gazetecilerin yetişmesine de hizmet etmiştir.

Kaynaklar

A. Mevlanî (25 İyun 1914). "Okımakdan Maksad Nime", *Sâdâ-yı Fergana*, 34: 1-2.
A.A. (10 April 1914), "İdarege Mektup", *Sâdâ-yı Fergana*, 2: 3.
Âbit Can (1 Avgust 1914-d), "Usul-i Cedidni İhtira Kılıp Turup, Yana Başkalardan Şikâyet Kıluvçılarğa Taaccüp (II)", *Sâdâ-yı Fergana*, 47: 2-3.
Âbit Can (10 Aprel 1914-b), "Gazite Nedür ve Ne Uçun Lazım?", *Sâdâ-yı Fergana*, 2: 1-2.
Âbit Can (14 Mart 1915), "Eski Asrdan Bir Mazmun", *Sâdâ-yı Fergana*, 115: 3.
Âbit Can (25 İyul 1914-c), ""Usul-i Cedidni İhtira Kılıp Turup, Yana Başkalardan Şikâyet Kıluvçılarğa Taaccüp (I)", *Sâdâ-yı Fergana*, 45: 2-3.
Âbit Can (28 May 1914-a), "Eski Berakatlik Sevdagarçilik", *Sâdâ-yı Fergana*, 22: 1-2.
Âbit Can (3 Aprel 1914-d), "Maksad ve Meslek", *Sâdâ-yı Fergana*, 1: 1.
MAHMUDOF Âbitcan (17 Yanvar 1915), "Semaverhanede Mollabeççeler", *Sâdâ-yı Fergana*, 104: 3.
AHYAKARİ, (16 May 1914), "Şehrihanda Usul-i Cedit Mektebi", *Sâdâ-yı Fergana*, 17: 2-3.
ZÂHİRÎ Aşurali (28 May 1914-b), "Dumasi – Gosudarstvenniy: Dumada Zabah (Hayvan Soymak) Meselesi", *Sâdâ-yı Fergana*, 22: 2.
Aşurali Zâhirî, (8 İyun 1914-a), "Yardem Ornığa Bizler Bir Birimizni Ezişemiz", *Sâdâ-yı Fergana*, 27: 1-2.
Ayn, (28 Sentaybr 1914), "Okımaganlıknıng Nime Zararı Bar?", *Sâdâ-yı Fergana*, 67: 3.
Çolpan, (30 Aprel 1914), "Vatanımız Türkistan'da Ziraat ve Dehkançılık", *Sâdâ-yı Fergana*, 11: 3.
D. (---) mof, (27 Aprel 1914), "Muallim Efendilerge Açık Mektup", *Sâdâ-yı Fergana*, 9: 2.
Dedemirzakari, (25 May 1914), "Hazırgi Eski ve Yengi Mekteplerimiz Hakıda", *Sâdâ-yı Fergana*, 18: 3.
Esir, (20 Aprel 1914), "Nemengan'da Toylarnı Islah ve Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 6: 1-2.
H. Musa Mahmudî, (10 Dekabr 1914), "Hüner Mektebi", *Sâdâ-yı Fergana*, 93: 3.
Hamza Hekimzade Niyazi, (10 Avgust 1914), "Fakirlik Nimeden Hâsıl Bolur", *Sâdâ-yı Fergana*, 51: 2.
İdareden, (10 Aprel 1914-l), "Açık Mektup: Ulema-yı Kiram Hazretine", *Sâdâ-yı Fergana*, 2: 2-3.
İdareden, (16 Oktyabr 1914-f), "Usul-i Cedid", *Sâdâ-yı Fergana*, 74: 1.
İdareden, (19 Sentyabr 1914-e), "Yengi Mescit ve Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 61: 3.
İdareden, (20 Aprel 1914-g), "Adaletli Emir", *Sâdâ-yı Fergana*, 6: 3.
İdareden, (20 Aprel 1914-j), "Almaata'da Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 6: 3.
İdareden, (21 İyul 1914-b), "Türkistan Haberleri: Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 44: 3.
İdareden, (23 Aprel 1914-h), "Rassiya'da Yahudi Mektepleri", *Sâdâ-yı Fergana*, 7: 3.
İdareden, (25 Fevral 1915-c), "Medreselerimizniŋ Ahvali", *Sâdâ-yı Fergana*, 113: 4.
İdareden, (30 Noyabr 1914-k), "Kaşgar Ahvali", *Sâdâ-yı Fergana*, 90: 3-4.
İdareden, (6 Sentyabr 1914-i), "Türkmen'den Mektup", *Sâdâ-yı Fergana*, 56: 3.
İdareden, (7 May 1914-a), "İmtihan Meclisi", *Sâdâ-yı Fergana*, 13: 3.
İdareden, (9 Mart 1915-d), "Talebeler", *Sâdâ-yı Fergana*, 116: 3.
İdareden, (9 May 1914-m), "İmtihanlarnı Saddeleşdurmak", *Sâdâ-yı Fergana*, 14: 2.
Mahmuthoca Ahmethocaoğlu, (19 Sentaybr 1914), "Keçe Mektebi Açılur", *Sâdâ-yı Fergana*, 61: 3.
Molla Abdullabek Musabek Hocaoğlu, (10 Aprel 1914), "Islahu'l Islah", *Sâdâ-yı Fergana*, 3: 2-3.
Molla İshakcan, (27 Sentyabr 1914), "Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 66: 3.
Muallim Dedemirzakari, (25 May 1914), "Hazırgi Eski ve Yengi Mekteplerimiz Hâlidin", *Sâdâ-yı Fergana*, 13: 1-2.
N. Kamilbayev, (6 İyul 1914), "Türkistan'dagi Haberler", *Sâdâ-yı Fergana*, 39: 3.
N.A., (21 May 1914), "İmtihanlarda Aş ve Çay", *Sâdâ-yı Fergana*, 19: 3.
Niyaz Abdurrahmanoğlu, (25 İyun 1914), "Ticaret ve Mektep", *Sâdâ-yı Fergana*, 34: 2.
Şakir Muhtarof, (4 Aprel 1914), "Islahnı Nimadan Başlarğa", *Sâdâ-yı Fergana*, 1: 2.
Yahyakari (20 Aprel 1914), "Kalemünnas-ı Alakadar-i Ukulakum", *Sâdâ-yı Fergana*, 6: 2-3.

MANAS DESTANINDA UGUZ ve KIRUGUZ

Naciye ATA YILDIZ[1]

Özet

Dünyanın en hacimli destanı olan Manas'ın Sagımbay Orazbakov, Sayakbay Karalayev, Cusup Mamay gibi büyük destancılardan derlenen varyantları, Kırgız kültürü açısından bir ansiklopedi niteliğinde olmasının yanı sıra, Türk tarihi ve soy bilimi açısından da önemli mesajlar, bilgiler içermektedir. Destanın Sovyetler Birliği zamanında yayımlanmış metinlerinde büyük ölçüde dinî ve millî unsurlar destandan çıkartılmıştır ancak Kırgızistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra, arşivlerdeki malzemenin yayımlanmasıyla, destanda yer alan birçok bilgi gün yüzüne çıkabilmiştir. Bunlar tarihin seyrini değiştirecek, ilk defa dile getirilen bilgiler değildir şüphesiz, ancak birlik ve beraberlik ruhunun canlı tutulması, millî şuurun pekiştirilmesi açısından son derece önemlidir. Bu unsurlardan ikisi de Uguz ve Kıruguz boy isimleridir. Sagımbay Orazbak uulu'ndan derlenen destanın Manas dairesinde Uguz ve Kıruguz isimleri birçok yerde geçmektedir. Uguz ismi Oğuz Kağan ve Oğuz boyu için kullanılmaktadır. Bu varyantta Uguz Han, bütün Türk boylarının efsanevi atasıdır. Dolayısıyla büyük destancı Sagımbay Orazbak uulu, destan vasıtasıyla bütün Türk boylarının aynı soydan geldiğini ilan etmekte ve Oğuz Han'ın torunlarına Türk oğlu olarak seslenmektedir. Oğuz isminin boy adı olarak kullanıldığı yerlerde ise, Oğuzların düşmanlarıyla mücadelesi, yaşanılan coğrafya ve bu coğrafyadan Oğuzların kopup göç etmesi, hayat kaynakları gibi konular üzerinde durulmaktadır.

Destanda en önemli kullanımlardan biri de Kıruguz boy ismidir. Destancı, bugün Kırgız olarak adlandırılan bu Türk boyunun, bozkırda yani kırda yaşayan Oğuz anlamında kullanılan Kıruguzlar olduğunu, Uguzlardan kırk boyun kıra çıkarak bu şekilde anıldığını birçok yerde ifade etmektedir. Kırgız adının etimolojisiyle ilgili bugüne kadar bilim insanlarının ortay attığı birçok görüş vardır ve bu görüşlerden birini destekler mahiyette Sagımbay Orazbak uulu'nun söylediği sözler halkın millî hafizasını göstermesi açısından önemlidir. Bu görüşe göre Uguz üst kimlik, Kıruguz ise alt kimliktir.

Bu çalışmada destanda geçen Uguz ve Kıruguz ile ilgili örnekler tespit edilerek Oğuzlar ve Kırgızlar ile ilgili görüşlere Manas Destanının bu varyantındaki tanıklıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: *Destan, Manas, Uguz, Kıruguz, Sagımbay Orazbak uulu.*

Abstract

The variants of Manas, the world's most voluminous epic, compiled from great epics such as Sagımbay Orazbakov, Sayakbay Karalayev, and Cusup Mamay, besides being an encyclopedia in terms of Kyrgyz culture, also contain important messages and information in terms of Turkish history and genealogy. In the texts of the epic published during the Soviet Union, religious and national elements were largely removed from the epic, but after the independence of Kyrgyzstan, with the publication of the material in the archives, many information in the epic could come to light. Undoubtedly, these are not the first information that will change the course of history, but keeping the spirit of unity and solidarity alive is extremely important in terms of reinforcing national consciousness. Both of these elements are Uguz and Kiruguz names. In the Manas circle of the epic compiled from Sagımbay Orazbak uulu, the names of Uguz and Kiruguz are mentioned in many places. The name Uguz is used for Oguz Kagan and Oguz tribe. In this variant, Uguz Khan is the legendary ancestor of all Turkish tribes. Therefore, the great epic teller Sagımbay Orazbak uulu declares through the epic that all Turkish tribes are descended from the same lineage and addresses the grandchildren of Oguz Khan as Turkish sons. In places where the name Oghuz is used as a clan name, the struggle of the Oghuzs with their enemies, the geography they live in, the migration of Oghuzs from this geography, and the sources of life are emphasized.

One of the most important uses in the epic is the name of the Kiruguz tribe. Orazbak uulu states in many places that this Turkish tribe, which is called the Kyrgyz today, is the Kirugus, which is used to mean Oghuz living in the steppe, that is, in the countryside, and that forty necks from the Uguz are referred to in this way. There are many opinions that scientists have put forward about the etymology of the name Kyrgyz, and the words of Sagımbay Orazbak uulu are important in terms of showing the national memory of the people, supporting one of these views. According to this view, Uguz is the upper identity and Kiruguz is the lower identity.

[1] Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi naaciye.yildiz@hbv.edu.tr Orcid : 0000-0002-8351-4538

In this study, the examples related to the Uguz and Kiruguz in the epic will be determined and the testimonies in this variant of the Manas Epic will be tried to be revealed to the views about the Oghuz and Kyrgyz.
Key words: *Epic, Manas, Uguz, Kiruguz, Sagimbay Orazbak uulu.*

Giriş

Oğuzlar, Orhun Abidelerinde ismi yer alan en eski Türk boylarındandır. Abidelerin birçok yerinde "Oguz" yazılışıyla bu ismi görmek mümkündür (Ercilasun, 2016: 521, 533, 537 vd.). Oğuz ismi, Dîvânu Lugâti't- Türk'te de "Oguz" (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 10, 11, 26), "oguzlamak" (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 132,487) "oguzlanmak (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 129, 312) Oguz dili (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 146) şeklinde yer almaktadır. En eski Türk yazıtlarında isminin geçmesi, Oğuzların en eski Türk boylarından olduğunu ve yazıtların bulunduğu coğrafya ile ilişkili olduklarını göstermektedir.

Çin kaynaklarında K'i-ku (Ercilasun, 2016:35), Ke-ku'n (Taşağıl, 2004:7-13), Chien-k'un/Ko-k'un (Golden 2002:76) olarak yer alan Kırgızlar, Amerikalı tarihçi ve Türkolog Peter Benjamin Golden'e göre kendi devlet teşkilatlarını kurmalarında Hun etkisi olan, yani Hunlar döneminden itibaren varlığı bilinen bir Türk boyudur (2002: 146). Sadettin Gömeç, Kırgız-Hakas bölgesinde, M.Ö. 3000-2000 yılları arasında büyük baş hayvancılık izlerinin olduğunu söyler (2011:8). Dolayısıyla, Kırgızlar, Türk da tarihinin en köklü boylarındandır. Orhun Abidelerinin üçünde de diğer boylarla birlikte "Kırkız" olarak Kırgızların adı geçmektedir (Ercilasun:, 2016, 508, 512,516 vd.). Kırgız boy ismi "Kırkız" şeklinde Dîvânu Lugâti't- Türk'te yer almaktadır (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 10, 11, 200).

Oğuz ve Kırgız adlarının kökeni üzerine birçok görüş ortaya konulmuş ve tartışılmıştır. Oğuz adıyla ilgili olarak en çok kabul gören görüşleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Yunan kaynaklarındaki oxus ile Oğuz'u özleştiren Vambery, kelimeyle ilgili olarak *ak+uz* (İnan'dan 1936:23) etimolojisini ortaya atmıştır. Gayula Nèmeth (Ercilasun'dan: 2015:15), Hüseyin Namık Orkun (1935:4-5), F. Sümer (1980: 1-3), Andrey Nikolayeviç Kononov (Baskakov'dan 1986:35), Ahmet Bican Ercilasun (2015: 17) gibi bilim insanlarının Oğuz boy adının "boylar, kabileler" anlamında olup daha sonra boy ismi olarak *ok+uz*'dan kalıplaştığı, *-uz*'un çokluk eki olduğu görüşüne sahip oldukları görülür. Denis Sinor Oğuz ismini *öküz* ile ilişkili olduğunu ileri sürerken (1950:5-6), A.B. Ercilasun, *öküz*'ün Oğuz boyuyla değil, sadece Oğuz Kağan'ın ismi ile ilgili olduğu görüşündedir (2015:17-19). Nikolay Aleksandroviç Baskakov Oğuz'u "hikmetli, kudretli, güçlü" anlamında *ö+gür* etnonimi (1986:37) ile izah etmektedir. Ünlü tarihçi Golden'in *Oğuz* isminin *og* akrabalık ismine dayandığı ancak *–uz'ın* çokluk eki değil, isimden isim yapım eki olduğu görüşünde olduğu söylenebilir (2002:169). James Hamilton ise *Oğuz* ismini, ş/z ünsüz değişimiyle *oguş* kelimesiyle ilişkilendirmektedir (1987: 189). Bu görüşlerin dışında Oğuz etnonimini "ilk süt" anlamındaki *oġuz/uġuz/ağız* kelimesiyle veya "uz" kelimesini "adam" anlamında kabul ederek *ok+uz* şeklinde "okçu, atmada usta adam" anlamıyla ilişkilendiren ancak çok fazla desteklenmeyen

görüşler de mevcuttur. Bilim insanlarının bu konudaki fikirleri yeni belgeler ele geçinceye kadar tartışmaya açıktır. Nitekim, son zamanlarda yapılan çalışmalardan biri olan ve Bilge Özkan Nalbant tarafından kaleme alınan "Oğuz" Sözcüğünün Kökeni Üzerine Yeni Düşünceler" başlıklı makalede Nalbant da önceki görüşleri sıraladıktan sonra, *Oğuz* adının kökenin *ok+uz* "ok ustası, boyları yönetmekte mahir, bilge kişi", "oku doğru, oku uz giden, oku uzağa giden", "derleyen, birleştiren, ülkesini büyüten, büyük hükümdar" anlamlarıyla ilişkilendirilebileceği görüşünü ortaya koymaktadır (2010:57).

Kırgız adının kökeniyle ilgili görüşler de çeşitlidir. Sadettin Gömeç, Kırgız Türkleri Tarihi isimli eserinde bu görüşlerin belli başlılarını *kır+gis* "kır gezer", *kırk+yüz* "kırk ve yüz", *kırk+oguz* "kırk Oğuz", *kırk+kız* (2011: 5-7) olarak verir. Bu konudaki görüşleri özetleyen Mayramgul Dıykanbayeva ise, ilk defa Tatar âlimi Hadi Atlasi'nin Kırgız adının Oğuz'un kısaltılmışı olan Guz ile ilişkili olduğu ve kelimenin etimolojisinin *kır+guz* olarak "kırlarda gezen Oğuz" anlamında olduğu görüşünü ortaya attığını; Radloff'un *kırk+yoz* "kırk boy" olarak anlamlandırdığını; Berezin'in Kırgız ismini *kırk+ız* (ız çokluk eki) olarak açıkladığı; Kırgız araştırmacı Üsöyün Acı'nın da destekler mahiyette *kırk+ız* (ız çokluk eki) şeklinde görüş öne sürenler olduğunu söylediğini; bunun dışında bazı araştırmacıların kırk kızla ilgili çeşitli efsanelerden de hareketle Kırgız boy isminin *kırk+kız* birleşik isminden türediğini düşündüğünü; Ebulgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terakime'de Oğuz Han'ın hangi oğlundan olduğu bilinmeyen Kırgız adlı bir torunun olduğundan ve Kırgızların bu torundan türediğinden söz ettiğini; Attokurov gibi bazı araştırmacıların Kırgız boy isminin "kıramazsın" anlamında *kır+gıs* kelimesinden türediğini düşündüğünü; Kaşgarlı Emir Asan gibi alimlerin *kır+kez* "kırda, dağlarda gezen göçen" olarak anlamlandırdığını belirtir. Dıykanbayeva, çalışmasında Kırk Kız ve Kırgızlarla ilgili efsanelere değindikten sonra, Kırgızların Oğuz Han'ın torunlarından birinin nesli olduğu ve Kırgız isminin de Oğuzlarla ilişkili olarak "kırda gezen Oğuz" anlamında *kır+oguz* birleşik isminden kalıplaştığı şeklindeki görüşleri de ortaya koyar (2010: 205-210).

Görüldüğü üzere, hem Oğuz hem de Kırgız boy isimlerinin etimolojisiyle ilgili farklı görüşler vardır. Bizim amacımız Kırgız ve Oğuz boy isimlerinin etimolojisine farklı bir bakış açısı getirmek değil, Manas Destanında bu iki boy ismi ile ilgili ne gibi tanıklıklar bulunduğunu ortaya koymaktır.

Manas Destanının Sagımbay Orazbak uulu Varyantında Uguz

Destanda Uguz isminin üç kullanımı vardır; bunlardan birincisi Oğuz Han, ikincisi Oğuz boyudur. Üçüncü olarak Oğuz ismi, Kıruguz adlandırmasında kullanılmaktadır ki bu adlandırma da destanda birçok yerde geçmektedir.

1. "Uguz Han" kullanımı ilk olarak destanın girişinde Manas'ın soy ağacı sayılırken yer almaktadır:

Andak Ansar, Aglan Akbar, eskilerden kalan söz. Hz. Muhammed Mustafa sallalahu aleyhi ve sellemden dört yüz yetmiş beş yıl sonra, Türk halkından, Türkistan yöresinden, Karahan, Uguz Han'dan sonra Alança Han soyundan Baygur ve Uygur -diye bilinenler dünyaya gelmiş. Uygur soyundan gelen; Kaşkar, Carkent, Koton, Köönö Turpan, Üç Turpan, Aksı, Küçör denen yörelerdeki halka Uygur denmiş. Baygur'un soyundan gelenler ise Anciyan, Narın, Isık Köl, Çüy, Lepsi, Kara Kurum, Ertiş, Sarı Arka, Bulgar, Cöngör Keçe'ye; diğer taraftan Orol dağlarına kadar yayılmışlar. Yine Baygur'un çocukları Babırhan'dan Tüböy, Tüböy'den Kögöy, ondan Nogoy, Şıgay ve Çıyır adında üç oğul olmuş. Bu üç oğulun serveti göl gibiymiş. Nogoy'dan dört oğul olmuş: Orozdu, Üsön, Bay ve Cakıp. (Yıldız 2017/I: 25)

Bu soy ağacı, bir şema olarak görüldüğünde, daha kolay anlaşılacak ve Manas'ın, Oğuz Han'ın dokuzuncu göbek torunu olarak kabul edildiği görülecektir.

Karahan
Oğuz Han
Alança Han
↓ ↓
Baygur Uygur
↓
Babırhan
↓
Töböy
↓
Köböy
↓ ↓ ↓
Nogoy Şıgay Çıyır
↓ ↓ ↓ ↓
Orozdu Üsön Bay Cakıp
↓
Manas

Manas, bilindiği üzere Cakıp'ın oğludur ve bu soy ağacıyla Oğuz Han'a bağlanmaktadır. Destanda Oğuz Han ismi bütün Türk boylarının, dolayısıyla Kırgız Türklerinin de atasının ismi olarak birçok yerde geçer.

Büyük atam Uguz Han,
Bozkırlara göç eden halk için
Kır Uguz diye, yaymış,
Kırk kabile olan Kırgız'ım

Bir atadan gelme…(Yıldız 2017/II: 212)

Bir başka örnek de bütün Kırgızlara seslenilerek atalarının kim olduğunun Manas tarafından vurgulanmasıyla ilgilidir:

Meclise toplanan

Bütün Kırgız çocukları.

Kökün Uguz Han,

Ulu halksın ezelden (Yıldız 2017/II: 538)

***

Uguz Han'ın soyundan,

Altı ata Alaş yurdundan (Yıldız 2017/1: 222) mısralarında Alaş'ın atası olarak Oğuz Han gösterilmektedir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak tekrara düşmemek üzere, bütün örneklerde Oğuz Han'ın bütün Türklerin atası olduğu vurgusunun yapıldığını söylemek yeterli olacaktır. Bütün Türk boylarının ilk atası olarak Turan isminin verilmesinden, kültürel kodlarda bütün Türk soylu halkların bir atadan türediğinin yer aldığını veya en azından Sagımbay Orazbak uulu'nun bu kodları halkın hafızasına yerleştirmek istediğini söylemek mümkündür.

2. Uguz'un, boy ismi olarak destanda kullanıldığı örnekler:

İlk atamız Turan'dı,

Ecel günü gelmişken,

Ahirete yürüdü,

Kırgız Alaş, Türk oğlu

Kızıl kana belendi,

Kırdaki Uguz yerine

Heveslenip Kıtay ne gördü,

Bütün Türk –kalabalık Alaş'ın

Başı kana belendi.

Atamdan kalan toprağımı

Sahiplenip Kıtay ne gördü?(Yıldız 2017/II: 175-176)

Bu mısralarda Oğuz yurdu, Kırgız destancı Sagımbay Orazbak uulu tarafından ata toprağı olarak ifade edilmektedir.

Saygın Uguz çocukları

Uyuyup duran Kakan'a

Telaşı yaşattı (Yıldız 2017/III:1325)

Bu mısralarda da Uguz bir boy ismidir; onların çocukları da Hokant Hanlığına sıkıntı yaşatanlar olarak görülmektedir. Bu mısralarda özellikle 1840-1865 yılları arasında Türk hanlıklarının çatışmalarına da dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

Eski Kırgız'ın

Felaketi epey var.

Birlik olmadığından dağılmış,

Fırsatçılar işi çevirmiş

İki yüz yıla yakın

Ses çıkaramayıp Uguzlar

Kıtay'ın gözüne bakmış. (Yıldız 2017/III: 76-77)

Bu mısralarda Kırgız boyu da Oğuz olarak tanımlanmaktadır. Destandaki tarihi olaylar, Karahıtaylar ile Türk boylarının mücadelesinin yansımaları olarak da değerlendirilmeye açıktır.

Kazak ile Kalmak'ı

Hepsi Uguz'dan bunlar. (Yıldız 2017/III: 253)

Bu mısralarda, Kazaklarla Kalmukların da Oğuz boyundan oldukları ifade edilmektedir. Oğuz Hanın bütün Türklerin atası olarak kabul edilmelerine dayalı olarak destancı tarafından, Kazakların da Kırgızlar gibi Oğuz olarak görülmesi tabiidir. Burada karışıklık yaratan Kalmak/Kalmuk ismidir. Moğol kökenli olan Oyrot/Çongarların bir kolu olan Kalmuklar dışında Teleüt olarak bilinen Türk boyunun da Şamanist olarak kalmaları nedeniyle Kalmak/Kalmuk şeklinde adlandırılmaları söz konusudur. Bu sebeple, Orazbak uulu'nun Moğol halkının da ilk atasının Oğuz olduğunu söylemesinden dolayı, burada Kazaklarla birlikte Teleütleri mi yoksa Oyrotları mı kast ettiği açık değildir.

Babam Uguz uruğu,

Türk oğlunun durusu.

Uranım, Kırgız oğlu. (Yıldız 2017/II: 567)

Mısralarında da Kırgız'ın atalarının Oğuz soylu oldukları ifade edilmektedir.

3. Destanda Kır Uguz/Kıruguz

Destanda Kır Uguz/Kıruguz adı 34 yerde geçmektedir. Bunların hemen hemen hepsinde niçin Kır Uguz adının kullanıldığı da aynı şekilde açıklanmaktadır:

Uguz Han'ın neslinden,

Kır Uguz-diye, isimlendirilmiş

Alaş'ın kendi halkından,

Herkese haber salmış,

Kırgız, Kazak toplanıp,

Almandı Suu'na gitmişler (Yıldız 2017/II: 185)

Bu mısralarda Kır Uguz olarak adlandırılanların Oğuz neslinden olduğu açık şekilde belirtilmektedir.

Büyük atam Uguz Han

Baştaki Alaş kabilesi,

Zenginliğiyle övünüp,

Kıra çıkıvermişler,

Kırdaki Uguz oğulları

Kıruguz adını almışlar (Yıldız 2017/II: 189)

Bu örnekte ise daha birçok yerde olduğu gibi Kır Uguz denilmesinin sebebi açıklanmaktadır. Bunlara birçok örnek vermek mümkündür:

Kırdaki Uguz oğulları,

Kır Uguz diye bilindi (Yıldız 2017/II: 290, 190, 393, 406, 510, 644, 645, 971, 986, 1263, 1265, III: 87, 122, 207, 208, 210, 217, 220, 253, 399, 466 vd.)

Kır Uguz olarak adlandırılanların kırk boy olduğu da şu mısralarda yer almaktadır:

Kıra çıkıp kırk boy,

Kır Uguz olduğu zamanda (Yıldız 2017/II:538)

Kıra/dağa çıkan Kır Uguzların kimliği de bu ve benzeri örneklerde verilmektedir:

Kırgız çıkarak kır tarafa

Kır Uguz diye anılmış (Yıldız 2017/II: 397)

***

Obası sayısız olan

Türmöktüü Kırgız Han olmuş,

Kıruguz olan namı (Yıldız 2017/III:137) mısralarında ise Kır Uguz adının Kırgız'a dönüştüğü belirtilmektedir.

Kıra çıkan Uguzlar hakkında şu mısralarda biraz daha fazla bilgi yer almaktadır:

Uguz'un elli çocuğunun

Kırkı çıkıp kır tarafına,

Kıruguz olmuş baksana.

Asya'nın her yerine

Kırk boydan her yere

Sağlam şehir kurmuşlar.

Kır Uguz olup unvanı

Kıyamete dek

Kıtay'la olmuş kavgası (Yıldız 2017/II:971)

Destancı Oğuz ile Kır Uguz'un birbirinden ayrılma hadisesini de şu şekilde işlemektedir;

Alanca Han atamız,

Adamlarını ikiye bölmüş,

Dediklerini yapmışlar,

Hayvanı olan kıra çıkmış,

Fakiri şehir kurmuş,

Kırlarda kaldı hayvanı olan, -diye
Asırlardır biliniyor bu söz,
Baygur adını almış,
Git gide güçlenip,
Her şeyi mamur olmuş.
Yüce dağlara yaslanıp,
Otlu yerlere yerleşip,
Kırlardaki Uguz oğulları,
Dört tülük hayvanı olanı,
İnek, ati deve hepsini,
Hürmetle bekleyip hayvanları,
Çoğaltıp, bakıp koyunlarını,
Fakirlere vermiş. (Yıldız 2017/1: 655)

Ancak destanda işlendiğine göre, Kır Uguz'un da her zaman zenginliği sürmemiş:

Ancak zaman içinde;
Kır Uguz'un çocukları,
Epey zaman olmuş,
İktidarları gitmiş.
Her biri bir yerde
Olup gitmiş fukara (Yıldız 2017/III:126)

Kır Uguz kimdir sorusunun cevabı üst kimlik belirtilerek destanda yer almaktadır;

Kır Uguz olan Türk oğlu (Yıldız 2017/III:210)

Kır Uguz'un yaşadığı coğrafya olarak;

Dünyanın tamamı Türk'müş
Kır Uguz diye bilinen
Başta Mangul, mülkü imiş (Yıldız 2017/II:516)

Kır Uguz'un başındaki lider için

Başında Manas Kıruguz hanı (Yıldız 2017/III:961) sözlerinin söylenmesi, destanın baş kahramanın kimliği üzerinden de Oğuzluğun vurgulandığını göstermektedir. Manas'ın Kıruguz olarak tanıtıldığı başka örnekler de verilebilir:

Hepimiz bir babadan,
Kıruguz Manas'ın çocuklarını
Çeviğiniz Manas eğitmiş (Yıldız 2017/III:1108)

Kırgız adının etimolojisiyle ilgili olarak halk arasında yaygın şekilde bilinen bir efsane de şu şekildedir:

Kırgızların ilk atası Karahan'dır. Karahan'ın beş oğlu vardır. Karahan'ın hayvanları çoğaldığı için kendi yaylak, kışlaklarına sığmaz olmuş. Günlerden bir gün Karahan'ın Oğuzhan adında akıllı, cesur, güçlü bir çocuğu dünyaya gelmiş ve Karahan öldükten sonra Oğuzhan, babasının yerine han olmuş. Karahan ölmeden önce bütün mal varlığını çocuklarına bölüştürmüş. Karahan'ın altı oğlundan yirmi dört çocuk doğmuş, bunlar da büyüyüp her tarafa han olmuş. Günlerden bir gün Oğuzhan'ın oturduğu çadırın etrafına bir bozkurt gelmiş. Oğuzhan'ın yirmi dört torunu bu kurdu öldürme kararı almış. Bunu bilen bozkurt Tanrı'ya yalvarmış. Tanrı acımış ve birden şiddetli yağmur başlamış. Her yer su ile kaplanmış. Bu sırada yirmi dört torunun en küçüğü bir dağ tepesine çıkmış, kendini kurtarmış. Tanrı bu çocuğa acımış, günü ısıtmış, yeri kurutmuş. Bu felaketten kurtulan bütün adamlar buraya toplanmış. Oğuzhan'ın torununun her geçen gün halkı ve hayvanları çoğalmış. Halk onu kendilerine han ilan etmiş. Böylece kırda yaşayan Oğuz nesli, Kıroguz diye adlandırılmış. Bunun anlamı da kırda yaşayan Oğuzlardır. Kırgız sözü de, Kıroğuz sözünün değişmiş hâlidir (Dıykanbayeva 2020:209).

Görüldüğü üzere Oğuz Destanı ile ilişkili olan bu efsanede de Manas Destanındaki görüşe benzer bir açıklama söz konusudur ve Kırgız adı üzerine halkın hafızasındaki kodları yansıtmaktadır.

Sonuç:

Bu örnekler değerlendirildiğinde, destanın Sagımbay Orazbak uulu varyantında Uguzların göçebe olduğu ve hayvancılıkla uğraştığı belirtilmekte; bütün Türk boylarının Uguz'un oğulları olduğu, Kırgızların da Oğuz'un oğlu Alanca Han'dan türediği söylenmektedir. Oğuz Destanında Oğuz Han'ın oğulları arasında Alança yer almamakla birlikte, Manas destanında Oğuz'un elli oğlunun olduğunun söylenmesi, Ebulgazi Bahadır Han'ın hangi oğlundan olduğunun bilinmemekle birlikte Oğuz'un Kırgız adlı bir torununun olduğunu belirtilmesi, Alança isminin kaynağını izah eder mahiyettedir. Destanda, Kalmukların da Alança Han'ın oğlu, yani Kırgızların ve dolayısıyla Oğuzların da akrabaları olarak işlendiği görülmektedir. Buradan, Oğuz'un iki eşinden elli oğlu olamayacağı düşünüldüğünde, Manas destanının kurgusunun alt yapısında destancının, Oğuz'un da tıpkı Manas'ın savaş ganimeti olarak alınmış eşleri gibi, başka eşlerinin olabileceğini düşündüğünü ve Manas'ın dolayısıyla da Kırgızların soy ağacını tarihî ve efsanevi bilgilere dayalı olarak işlediğini söylemek mümkündür.

Destancı, bir ilim insanı değildir. Bu sebeple, Kırgız adının etimolojisi konusuna bir yenilik getirmemekle birlikte, tarihe ve mantığa yatkın olarak Kır Uguz>Kırgız etnonimini destanda çok kez kullanarak kültürel kodlara hitap etmektedir.

Kaynakça

BASKAKOV Nikolay.A. (1986). "Oğuz, Oğuz-Kağan Etimolojisi Üzerine". İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (24): 35-37.

DIYKANBAYEVA Mayramgul (2010). "Kırgız Adı Üzerine". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (43): 205-210.
ERCİLASUN Ahmet B.-Ziyat Akkoyunlu (2014). Dîvânu Lugâti't- Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin. Ankara: TDK Yayınları.
ERCİLASUN Ahmet B. (2015). "Oğuz Adının Etimolojisi". *Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri - 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Yayını.
ERCİLASUN Ahmet B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları.* İstanbul: Dergâh Yayınları.
GOLDEN Peter B. (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş.* Çev.: O. Karatay. Ankara: KaraM Yayınları.
GÖMEÇ Saadettin (2011). *Kırgız Türkleri Tarihi.* Ankara: Berikan Yayınevi.
HAMİLTON James (1997). "Toḳuz-Oġuz ve On-Uyġur". *Türk Dilleri Araştırmaları* (7): 187-232.
İNAN Abdülkadir (1936). *Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları.* İstanbul: Devlet Basımevi.
NALBANT ÖZKAN Bilge (2010). Oğuz" Sözcüğünün Kökeni Üzerine Yeni Düşünceler". *Türkbilig,* (20): 47-59.
ORKUN H. N. (1935). *Oğuzlar'a Dair.* Ankara: Ulus Basımevi.
SİNOR D. (1950). "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülâhazalar". (Çev. Ahmet Ateş). İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (IV/1-2): 1-13.
SÜMER Faruk (1980). *Oğuzlar.* İstanbul: Ana Yayınları.
TAŞAĞIL Ahmet (2004). *Çin Kaynaklarına Göre Türk Boyları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

O‘ZBEK TILSHUNOSLIGIDA SODDA GAPLARNING O‘RGANILISH TARIXI

Orziboni İsgenderzade YUSUPOVA[1], Maxliyo Jonuzok qizi RASULOVA[2]

Annotatsıya

Bugungi kunga qadar o‘zbek tilshunosligida grammatikaning bir qismi bo‘lgan sintaksis sohasida, jumladan sodda gap va uning turlari bo‘yicha ko‘plab ilmiy tadqiqotlar amalga oshirilgan, bir qancha darsliklar, monografiyalar nashr qilingan. Sodda gap turlari nafaqat nazariy jihatdan tadqiq qilingan, balki tarixiy, sistem-struktur, funksional-stilistik, lingvopoetik nuqtai nazardan ham o‘rganilgan. Ushbu maqolada sodda gap va uning turlari bo‘yicha o‘tgan asrning boshlaridan to bugungi kunga qadar yaratilgan ilmiy tadqiqotlar haqida qisqacha ma’lumot beriladi.

[1] Dr. O‘zbekiston, Samarqand davlat universiteti orzuboni2@gmail.com
[2] O‘zbekiston, Samarqand davlat universiteti

ALISHER NAVOIY “XAMSA”SINING USMONLI TURK ADABIYOTIGA TA’SIRI

The Ottoman Turkish Of Alisher Navoi “Khamsa” Effects On Literature

Dilnavoz YUSUPOVA[1], Orifjon OLIMJANOV[2]

Annotatsiya

Mazkur maqolada Alisher Navoiy ijodi o‘z davridayoq ko‘plab qo‘shni mamlakatlarning e’tibori va qiziqishiga sazovor bo‘lgani, jumladan, Usmonlilar saltanatida Alisher Navoiy shaxsiyati va ijodiy merosiga qiziqish, muayyan asarlari ta’sirida asar yaratish an’anasi mavjud bo‘lganligi haqida mulohazalar yoritilgan. Maqolada “shams ul-millat” ijodining Usmonli turklar adabiyotiga ta’siri shoir she’riyatidan ta’sirlanish, tazkirachilik yo‘nalishidagi ta’sir, “Xamsa” dostonlariga javob yozish kabi 3 yo‘nalishda kuzatish mumkinligi va uchinchi yo‘nalish, ya'ni Navoiy “Xamsa”sining Usmonli turklar xamsanavisligiga ta’siri bilan bog‘liq ayrim masalalar ko‘rib chiqilgan.

Usmonli turk adabiyotining yirik vakili Yahyobey Toshlijalining xamsanavislikka munosabati o‘ziga xosligi bilan ajralib turishi, 1550–1551 yillar oralig‘ida yaratilgan “Gulshan ul-anvor”, “Ganjinai roz”, “Yusuf va Zulayho”, “Shoh va gado” va “Usulnoma” dostonlaridan iborat beshligi tarkibidagi “Gulshan ul-asror”, “Ganjinai roz” va “Usulnoma” dostonlarining har uchalasi ham Nizomiy “Maxzan ul-asror”iga javob tarzida vujudga kelgan degan qarash adabiyotshunoslikda mavjud ekani, lekin uning “Gulshan ul-asror”i ko‘p jihatlari bilan Navoiyning “Hayrat ul-abror” dostonini eslatishi tadqiqotda ifodalangan. Har ikki doston muqaddimasini qiyoslashning o‘ziyoq shunday xulosa chiqarishga asos bo‘ladi. Ma’lumki, Nizomiydan boshlab «Xamsa»ni «bismilloh» oyati bilan boshlash an’ana tusiga kirgan bo‘lib, Nizomiydan so‘ng barcha xamsanavislar o‘z so‘zlarini ana shu oyat bilan boshlaganlar. Faqat Navoiyga kelibgina bu bob mustaqil basmala bobiga aylandi, ya’ni ushbu bob to‘lig‘icha «bismilloh» oyati asosida qurildi. Toshlijali dostonida esa Navoiy boshlab bergan bu usul yanada rivojlantirilib, dostonning dastlabki uch bobi “basmala”ga bag‘ishlangan, boshqacha aytganda, unda «bismilloh» oyatining kitobat san’ati asosidagi talqini 3 ta bobda alohida-alohida davom etadi.

Turkiy adabiyotdagi xamsanavislikka munosabat ham ko‘p jihatlari bilan forsiy adabiyotni eslatishi, Alisher Navoiy beshligi yaratilgandan keyin oradan yarim asr vaqt o‘tmay, xamsanavislik an’anasidan uzoqlashish hollari uchray boshlashi, bu xususiyat, ayniqsa, usmonli turklar adabiy muhiti uchun xos ekanligi bilan xarakterlanishi qayd etilgan. Navoiy forsiyzabon shoirlarga turkiy tilda “Xamsa” yozish mumkinligini isbotlab bergan va murakkab adabiy vazifani ado etib bo‘lgandan keyin, turk dunyosi endi bemalol an’anaviylikdan chekinib, o‘zi istagan shaklda beshlik yaratish imkoniga ega bo‘lgani maqolada o‘z isbotini topgan.

***Kalit so‘zlar**: xamsanavislik, chig‘atoycha she’r, 3 yo‘nalish, adabiy ta’sir, basmala.*

Abstract

In this article, Alisher Navoi's work has attracted the attention and interest of many neighboring countries, including the interest in the personality and creative heritage of Alisher Navoi in the Ottoman Empire, the tradition of creating works under the influence of certain works. The comments on the death of The article examines the influence of Shams ul-Millat on Ottoman Turkish literature in three ways: the influence of the poet's poetry, the influence of tazkirah, the response to the epics of "Khamsa" and the third direction, Some issues related to the influence of Navoi's "Khamsa" on the Ottoman Turks' Khamsanavism were considered.

Another great representative of the literature of this period, Yahyobey Toshlijali's attitude to homosexuality is unique. and all three of the five epics, Usulnama, Gulshan ul-asror, Ganjinai roz, and Usulnama, are thought to have originated in response to Nizami's Makhzan ul-asror, but his Gulshan ul In many ways, the study is reminiscent of Navoi's epic Hayrat ul-abror. Comparing the prefaces of both epics alone is the basis for such a conclusion. It is known that it has been a tradition since Nizami to start "Khamsa" with the verse "Bismillah", and after Nizami all Hamsan writers began their speech with this verse. It was not until Navoi arrived that the chapter became an independent publication, based entirely on the verse "Bismillah." In Toshlijali's epic, Navoi's method is further developed, with the first three chapters of the epic devoted to the

[1] Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti dotsenti, filologiya fanlari doktori, Toshkent/ O‘zbekiston, mumtoza_dil@mail.ru

[2] Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti talabasi, Toshkent/ O‘zbekiston, orifolimjon@7597gmail.com

basmala, in other words, the interpretation of the verse "Bismillah" based on the art of bookmaking continues in three separate chapters.

The attitude to Hamsanavism in Turkish literature is in many ways reminiscent of Persian literature. Half a century after the creation of the Alisher Navoi Five, there was a departure from the tradition of Hamsanavism, which is especially characteristic of the Ottoman Turkic literary environment. recorded. Navoi proved to Persian-speaking poets that it was possible to write "Khamsa" in Turkish, and after completing a complex literary task, the article proved that the Turkic world can now move away from tradition and create a five in any form it wants. .

***Keywords**: sympathy, poetry, 3 directions, literary influence, publication.*

Alisher Navoiy ijodi o‘z davridayoq ko‘plab qo‘shni mamlakatlarning e’tibori va qiziqishiga sazovor bo‘lgan. Jumladan, Usmonli turklar saltanatida Alisher Navoiy shaxsiyati va ijodiy merosiga qiziqish, uning she’rlariga tatabbu’ bitish, muayyan asarlari ta’sirida asar yaratish an’anasi mavjud edi. Bu qiziqish shoir hayotlik davridan bugunga qadar davom etib kelmoqda. Germaniyalik olima doktor Zigrid Klaynmixelning yozishicha, “Usmoniylar imperiyasida Alisher Navoiy she’rlariga havasmandlik shoirlarni chig‘atoycha she’r yozishga undagan. Ushbu she’rlar usmoniylar imperiyasida nazmni tushungan usmoniy tilida so‘zlashuvchilarga manzur edi. Shoir do‘stlarining forscha she’riga qarama-qarshi ravishda Alisher Navoiyning o‘zlariga yaqin bir tilda shunday buyuk bir asarlarni yaratganligi unga nisbatan ulkan muhabbatning paydo bo‘lishiga sabab bo‘lgan” (Klainmichel 2021).

Alisher Navoiy ijodining Usmonli turklar adabiyotiga ta’sirini uch yo‘nalishda kuzatish mumkin: 1) shoir she’riyatidan ta’sirlanish; 2) tazkirachilik yo‘nalishidagi ta’sir; 3) “Xamsa” dostonlariga javob yozish. Biz ushbu tadqiqotimizda uchinchi yo‘nalish, ya’ni Navoiy “Xamsa”sining Usmonli turklar xamsanavisligiga ta’siri bilan bog‘liq ayrim masalalarni ko‘rib chiqamiz.

Ma’lumki, musulmon Sharqi dostonchiligi tarixini xamsanavislik an’anasidan ayri holda tasavvur etib bo‘lmaydi. XIII asr boshlarida Nizomiy Ganjaviy beshligi orqali vujudga kelgan xamsa janri sakkiz asrga yaqin vaqt davomida o‘zining yuzlab javob dostonlariga ega bo‘ldi (Aliyev 1985).

Fors-tojik adabiyotida Nizomiy beshligiga birinchi javob bitgan ijodkor Xusrav Dehlaviy bo‘lsa, Navoiy bu vazifani turkiy tilda ado etdi. Garchi turkiy adabiyotda Navoiygacha “Xamsa”ning muayyan dostoniga javob yozilgan bo‘lsa-da (Ahmadiy. “Iskandarnoma” (XIV asr), Qutb. “Xisrav va Shirin” (XV asr), Haydar Xorazmiy. “Maxzan ul-asror” (XV asr), Sayyid Qosimiy. “Majma’ ul-axbor” (XV asr), lekin to‘liq beshlik yaratilmagan edi.

Adabiyotshunoslikda mavjud ma’lumotlarga ko‘ra, Usmonli turklar adabiyotida XVI-XVII asrlarda “Xamsa” nomi ostida masnaviy yozgan shoirlarning coni o‘n oltitaga yetadi [Levend, Arasli]. Lekin ularning hammasi ham o‘z asarlarini mukammal beshlik holiga keltirishmagan yoki nomi ma’lum bo‘lgan asarlarining aksariyati bizgacha yetib kelmagan. Onado‘lida masnaviy yozish va fors shoiri Nizomiydan ilhom olish Navoiydan ancha avval boshlangan bo‘lsa-da, ko‘pgina shoirlarga masnaviy majmuasini yozishlariga usmoniy imperiyasida ko‘p o‘qilgan Navoiyning “Xamsa”si turtki bo‘lgan, degan ehtimol ko‘proq. Levend Turkiya kutubxonalarida Navoiy

“Xamsa”sining o‘n bitta to‘liq (ikkitasi kulliyotlar tarkibida), hamda dostonlardan biri yoki birdan ortig‘i bor bo‘lgan yana yettita qo‘lyozma mavjudligini qayd etgan (Levend 1958:132, 143, 186-196).

Xamsashunoslikda Usmonli turklar adabiyotida beshlik yaratgan shoirlar sifatida quyidagilar eslanadi:

Hamdiy, Behishtiy, Yahyobey Toshlijali, Nav’izoda Atoyi, Fayziy, Subhizoda Fayzulloh, Chokariy, Ahmad Rizvon, Hojatiy, Jaliliy, Muidiy, Fathulloh Orif Chalabiy, Fazliy, Lome’iy va b. Bu davr adabiy muhitida ilk “Xamsa”ni kim yaratgani ma’lum emas. Ogoh Shirri Levendning ma’lumot berishicha, Ahmad Sinon Behishtiy va Hamdulloh Hamdiy bir-birlaridan xabarsiz birinchilikka da’vo qilganlar. Xususan, Behishtiy yozadi:

Yazdım hele ben cevabı hemse

Dimedi dahi bu dilde kimse.

Mazmuni: Mana men Xamsaga javob yozdim, bu tilda (ya’ni Onado‘li turkchasida) mendan avval hech kimsa yozmagan edi.

Manbalarda keltirilishicha, Behishtiy Sulton Boyazid II davrida mahalliy amaldorlardan biri bo‘lgan. Sulton bilan ixtilofga borgach, Usmoniylar saltanatidan qochib, Hirotga ketadi va Alisher Navoiy homiyligida ijod bilan mashg‘ul bo‘ladi. Shu yerda u o‘zining “Xamsa” asarini yozganligi haqida ma’lumotlar bor [Aliyev 1985: 82]. Behishtiy “Xamsa”si quyidagi dostonlarni o‘z ichiga oladi: “Yusuf va Zulayho”, “Vomiq va Uzro”, “Husn va Nigor”, “Suhayl va Navbahor”, “Layli va Majnun”. Garchi bu dostonlarning barchasi ham nomlanishi va umumiy mazmun-mohiyati bilan an’anaviy “Xamsa”ga javob bo‘lmasa-da, lekin turk dunyosida forsiy adabiyotda vujudga kelgan an’anaga ko‘ra, beshlik sifatida e’tirof etilgan.

Shu o‘rinda xamsanavislik tarixiga bir oz nazar tashlashimizga to‘g‘ri keladi. Ma’lumki, forsiy adabiyotda Nizomiy Ganjaviy beshligiga ilk marta javob yozgan shoir Xusrav Dehlaviy bo‘lsa, Alisher Navoiy bu vazifani turkiy tilda ado etdi. Boshqacha aytganda, Dehlaviy ham, Navoiy ham xamsanavislikka munosabat bildirayotgan birinchi ijodkorlar edi. Shu jihatdan bu ikki ijodkor “buyuk Nizomiy bilan adabiy mubohasaga kirishish jarayonidagi murakkab vazifa”ni (Aliyev 1985: 57) amalga oshirishda bir xil pozitsiyada turganlar deb aytish mumkin. Shu ma’noda bu ikki ijodkor beshligida xamsanavislikning barcha shartlariga qat’iy amal qilinganlikni ko‘ramiz.

Forsiy adabiyotda Dehlaviydan keyinoq an’ananing buzilish hollari uchray boshlaydi. Xususan, XIV asrning forsigo‘y adibi Hoju Kirmoniy (ba’zi manbalarda Hoju Himmatiy)ning 1332-1345 yillar oralig‘ida yaratilgan beshligi ko‘p jihatlari bilan Nizomiy beshligidan farq qiladi. Kirmoniy “Xamsa”si “Humoy va Humoyun”, “Gul va Navro‘z”, “Ravzat ul-anvor”, “Kamolnoma” va “Gavharnoma” kabi dostonlardan iborat bo‘lib, dostonlarning nomlanishiyoq an’anaga munosabatdagi o‘zgachalikni ko‘rsatyapti.

Xamsachilik tarixida o‘ziga xos o‘ringa ega bo‘lgan Abdurahmon Jomiy beshligida esa falsafiy yo‘nalishdagi dostonlar yetakchi o‘rinda turishi bilan xarakterlanadi. Uning xamsasi “Tuhfat ul-ahror”, “Subhat ul-abror”, “Yusuf va Zulayho”, “Layli va Majnun” hamda “Xiradnomai Iskandariy” dostonlaridan iborat bo‘lib, Jomiy hatto Iskandar voqeasi bilan bog‘liq “Xiradnomai Iskandariy” dostonida ham asosiy e’tiborni Iskandarning yurishlariga emas, balki uning donishmandligiga qaratadi, buni asar nomlanishi ham tasdiqlab turibdi.

Turkiy adabiyotdagi xamsanavislikka munosabat ham ko‘p jihatlari bilan forsiy adabiyotni eslatadi. Alisher Navoiy beshligi yaratilgandan keyin oradan yarim asr vaqt o‘tmay, xamsanavislik an’anasidan uzoqlashish hollari uchray boshladi. Bu xususiyat, ayniqsa, usmonli turklar adabiy muhiti uchun xos ekanligi bilan xarakterlanadi. “Qayd etmoq lozimdirki, turk adabiyotida “Xamsa” yozmoq an’anasi birmuncha farqli inkishof etdi va turk shoirlari o‘z “Xamsa”laridagi dostonlar mavzularining o‘zgachaligi bilan Nizomiydan farqlandilar” (Araslı 1980: 80). Demak, aytish mumkinki, Navoiy forsiyzabon shoirlarga turkiy tilda “Xamsa” yozish mumkinligini isbotlab bergan va murakkab adabiy vazifani ado etib bo‘lgandan keyin, turk dunyosi endi bemalol an’naviylikdan chekinib, o‘zi istagan shaklda beshlik yaratish imkoniga ega bo‘ldi. Shu ma’noda Onado‘lida yaratilgan ilk xamsalar mavzu va syujet yo‘nalishiga ko‘ra, ko‘p hollarda Nizomiy beshligidan farq qiladi. Umuman, bu davrdagi xamsalar va ular tarkibidagi dostonlarni ta’sirlanish darajasiga ko‘ra 4 guruhga bo‘lish mumkin:

1) Nizomiy dostonlariga javoban yozilgan dostonlar
2) Abdurahmon Jomiy ta’sirida yaratilgan dostonlar
3) Alisher Navoiy dostonlari ta’sirida vujudga kelgan masnaviylar
4) Abdulloh Hotifiy ta’sirida yozilgan dostonlar.

Qizig‘i shundaki, ayrim xamsalar bir necha ijodkor ta’sirida yaratilganligi kuzatiladi. Masalan, Bursalik Lome’iyning “Haft paykar” dostoni Hotifiyning “Haft manzari”ga javoban yozilgan bo‘lsa, “Farhod va Shirin” dostoni bevosita Alisher Navoiy ta’sirida yozilgan.

Bu davr adabiyotining yana bir yirik vakili Yahyobey Toshlijalining xamsanavislikka munosabati o‘ziga xosligi bilan ajralib turadi. Uning beshligi 1550–1551 yillar oralig‘ida yaratilgan bo‘lib, “Gulshan ul-anvor”, “Ganjinai roz”, “Yusuf va Zulayho”, “Shoh va gado” va “Usulnoma” dostonlaridan iborat. Adabiyotshunoslikda Toshlijalining “Gulshan ul-asror”, “Ganjinai roz” va “Usulnoma” dostonlarining har uchalasi ham Nizomiy “Maxzan ul-asror”iga javob tarzida vujudga kelgan degan qarash bor (Araslı 1980: 91). Lekin uning “Gulshan ul-asror”i ko‘p jihatlari bilan Navoiyning “Hayrat ul-abror” dostonini eslatadi. Har ikki doston muqaddimasini qiyoslashning o‘ziyoq shunday xulosa chiqarishga asos bo‘ladi. Ma’lumki, Nizomiydan boshlab «Xamsa»ni «bismilloh» oyati bilan boshlash an’ana tusiga kirgan bo‘lib, Nizomiydan so‘ng barcha xamsanavislar o‘z so‘zlarini ana shu oyat bilan boshlaganlar. Faqat Navoiyga kelibgina bu bob mustaqil basmala bobiga aylandi, ya’ni ushbu bob to‘lig‘icha «bismilloh» oyati asosida qurildi.

Toshlijali dostonida esa Navoiy boshlab bergan bu usul yanada rivojlantirilib, dostonning dastlabki uch bobi "basmala"ga bag'ishlangan, boshqacha aytganda, unda «bismilloh» oyatining kitobat san'ati asosidagi talqini 3 ta bobda alohida-alohida davom etadi.

Dostondagi birgina "sin" harfi bilan bog'liq talqinga e'tibor qaratsak. Navoiyda:

«Sin»i salomat yo'lining ziynasi,

Balki saodat yuzi oyinasi.

Toshlijalida:

*B*āsı beḳā ālemi ser-defteri

*S*īni selāmet ilinüñ serveri

Dostonning ikkinchi bobidan boshlab Navoiy «Xamsa»sining yana bir o'ziga xos jihatiga duch kelamiz. Navoiygacha yozilgan «Xamsa»larda boblarga alohida sarlavha qo'yilmagan. «Hayrat ul-abror»ning ikkinchi bobidan boshlab Navoiy saj'ning go'zal namunasi bo'lmish jumlalar orqali bobning umumiy mazmun-mohiyatini ochib beruvchi nasriy sarlavhalardan foydalanadi. Shoir sarlavhalar tuzishda hamisha ham bir xil andozadan kelib chiqmagan: zarur paytlarda murakkab shakllarni qo'llagan, ayrim o'rinlarda oddiy ifoda usullaridan foydalanish bilan cheklangan. Aynan shu holatni "Gulshan ul-anvor"da ham uchratamiz. Masalan, dostonning yozilish sabablari bilan bog'liq bob sarlavhasi quyidagicha: ***"Aḫbār-ı aḫyār-ı ulu'l-elbāb ve iẓhār-ı i' tiẕār-ı sāḥibü'l-kitāb".*** Aynan shu bobda Navoiyga quyidagicha ta'rif beriladi:

Mīr Nevāyī gül-i bī-ḫārdur

Hamsesi bir nāfe-i Tātār" dur

Sözleridür işḳ odınuñ ṣarṣarı

Her biri baḥr-ı ġazelüñ gevheri

Gerçi ṣaḳīl oldı dili zer gibi

Ḳıymetinüñ keṣreti gevher gibi.

Vaṣf idemem ẕāt-ı ḫıredmendini

Ayn-ı acem görmedi mānendini.

Shuningdek, shoirning "Ganjinai roz" dostonida buyuk o'zbek shoiriga ehtirom o'laroq quyidagi baytlarni uchratamiz: (Arasli 1980: 86)

Navoiy dostonlari ta'sirida qalam tebratgan yana bir turk shoiri Bursali Leme'iy Usmon Chalabiydir. E.Birnbaum uning bobosi naqqosh bo'lib, o'z davrida Temur tarafidan Samarqandga olib ketilgan va keyinroq yurtiga qaytarilgan. U nevarasini chig'atoycha yozishga ilhomlantirgani haqida ma'lumot beradi. Lome'iyning ko'plab she'rlari Navoiy ta'sirida yozilgan. Uning 1512 yilda yozilgan "Farhod va Shirin" dostoni ham buyuk o'zbek shoirining shu nomli asari ta'sirida maydonga kelgan. Asarning muqaddimasida Lome'iy Bursa hokimi Fanoriy unga Navoiyning "Farhod va Shirin" dostonini onado'li turkchasiga uyg'unlashtirishni taklif qilgani haqida yozadi.

Kalem berki külü nesrine çektim

Rakam Ferhad ile Şirine çektim.

Eğerçi gissai yetmekta temdid,

Seraser eyledim ustada taklid.

Muradında kim etdim husni ta'bir

Kahi kesterdum uslubinda tağyir.

Dostonning nomlanishidan tortib, voqealar rivoji, qahramonlar xarakteri va yana ko'p o'rinlarda Navoiy dostonidan ta'sirlanish ko'zga tashlanadi.

Bu davr adabiy muhitining yana bir vakillaridan biri bo'lmish Lorendeli Hamdiyning "Layli va Majnun" dostoni 1499-yilda yozilgan bo'lib, undagi ayrim o'rinlar ham Navoiy dostoni ta'sirida yozilganligini kuzatish mumkin.

Xulosa qilib aytganda, Usmoniylar saltanatida Alisher Navoiy she'rlariga havasmandlik muhit shoirlarini dastlab chig'atoycha she'r yozishga, keyinroq "Xamsa"ning muayyan dostonlariga javob yozishga undadi. Alisher Navoiy turkiy tilda "Xamsa"dek buyuk asarni yozish mumkinligini isbotlab bergach, turk dunyosida Nizomiy beshligiga javob yozish istagi paydo bo'ldi. Yahyobey Toshlijali, Lome'iy Chalabiy, Lorendeli Hamdiy va yana ko'plab shoirlar Alisher Navoiy beshligi ta'sirida masnaviy-dostonlar yaratdilar.

Adabiyotlar:

AFSAXZOD A. (1988). *Lirika Abd Ar-Raxmana Djami.* M.:Nauka.

ALIYEV G. (1985). *Temi i syujeti Nizami v literaturax narodov Vostoka.* M.: Nauka.

ARASLI N. (1980). *Nizami va turk edabiyati.* – Baki: Elm.

BERTELS Y.E. (1962). *Nizami i Fizuli.* M.: Nauka, s. 214.

ERKINOV A. (2019). "Navoiy ijodining xorijlik tadqiqotchilari", *O'zbek tili va adabi-yoti*, 2-son, B. 34-39.

KLEINMICHEL Sigrid (2006). "Ali Şir Nevâyî ve Osmanlı Şairleri" (Çeviren Nurettin Demir) // *Türk Edebiyatı Tarihi I* (Ed. T. S. Halman, Osman Horata ve diğerleri). – İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Kültür Eserleri Dizisi: 399, s. 683- 691.

LEVEND A.S. (1984). *Divan edebiyatı.* Istanbul.

SAĞLAM Ayşe. (2016). *Taşlıcalı Yahya Bey ve Hemsesi.* Doktora Tezi.

AXBOROT-KOMMUNIKATSIYA SOHASI TERMINLARINI HOSIL QILISHDA O'ZBEK TILI SO'ZLARINING ISHTIROKI

Participation Of Uzbek Languages In The Formation Of Terms Of Information And Communication Sphere

Şehnaze Tolkunovna ZIYAMUHAMEDOVA[419]

Annotatsiya

Bu makale, Özbek dilinin zenginliğine yansıyan bilgi ve iletişim teknolojilerinin hayatımıza hızla girmesini tartışıyor. Bildiğiniz gibi, bir dilin kelime dağarcığı sürekli değişiyor. Bilgi ve iletişim endüstrisinin gelişmesiyle birlikte endüstrinin terminolojik katmanının da zenginleştiği ve bu terimlerin çalışılmasının modern dilbilimin gerekliliklerinden biri olduğu kaydedildi.

Anahtar Sözcükler*: Bilgi-iletişim, sözcüksel katman, terminoloji, eşanlamlı durum, sözcükler ve ekler, gelişim yolu, bilimsel araştırmalar.*

Abstract

This article discusses the rapid penetration of information and communication technologies in our lives, which is reflected in the richness of the Uzbek language. As you know, the vocabulary of a language is constantly changing. It was noted that with the development of the information and communication industry, the terminological layer of the industry is also enriched, and the study of these terms is one of the requirements of modern linguistics.

Keywords: *Information-communication, lexical layer, terminology, homonymous situation, words and affixes, way of development, scientific researches.*

Mobil telefon aloqasi ham, Internet ham bizning hayotimizga keyin kirib kelgan hodisalardir. Shunday ekan, bularga xos tushunchalar ham texnika fanida hali yangilik. O'z-o'zidan ravshanki, terminologiyada har bir yangi kirib kelayotgan tushuncha o'z nomi, ya'ni boshqa mamlakat tilidagi nomi bilan kirib keladi. Qabul qilayotgan mamlakatda esa bu tushunchani o'z mamlakat aholisi uchun qulay nom,

ya'ni atama bilan o'ziga olish muammosi tug'iladi. Mana shu jarayon – tilda qaysi atamani tanlash jarayoni – soha terminologiyasini shakllantirish jarayoni sifatida o'ta mas'uliyatli va qiyin nuqtadir. Ko'rinib turibdiki, yangilikni qabul qiluvchi davlat xalqi tilidagi shu paytgacha mavjud so'zlarning semantik maydonida bu tushunchani (yangi bo'lgani uchun ham) ifodalash imkoniyati oz bo'ladi, ko'p hollarda, ochiq aytish kerak, bo'lmaydi ham. Chunki bu – yangilik bo'lib, avvaldan ma'lum narsa yoki tushuncha emas, demak, tilda ifodasi ham yo'q. Lekin bu yangilik atalishi, nom bilan ishlatilishi kerak. Soha mutaxassislari bunday paytda, albatta, yangilikni atashga yaqin keladigan, muqobili bo'la oladigan variantni topishga harakat qiladilar. Masalan, rus tilidagi "доступ", "доступность" so'zi rus tilida juda qulay, ma'nosi to'liq ifodalanishi bilan texnikada ajralib turadigan terminlardan. Xuddi shuningdek, "приёмник" termini ham. Lekin o'zbek tilida "доступ" so'zi anglatadigan tushunchaning muqobili yo'q ekan. "Приёмник" atamasi aniq moddiy asbobni nomlaydi, bunday

[419] Doç. Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi. shahnozaziyo@mail.ru. +99893 5379215

asbob esa asli yo'q edi. Bunday vaziyatlarda boshqa tilga xos so'z-terminga muvofiq o'z tilimizdan so'z-terminni topish qiyin, albatta, va o'z-o'zidan izoh tarzidagi birikmali ifodani tanlashga to'g'ri keladi: “доступ” uchun “kira olish”, “foydalana olish”, “доступность” termini uchun “foydalana olish imkoniyati” birikmalarini hamda “приёмник” uchun “qabul qilgich” ikkovida ham bir so'zdan emas, ikki so'zdan foydalanib birikmasini olishga to'g'ri keldi. Yana rus tilidagi “скважность” so'ziga teng keluvchi so'z topilmagan va “o'tkazishga moyillik” tarzida izohlovchi birikma bilan berilgan.` Aytmoqchimizki, so'zga so'z tarzida o'z tilidan termin tanlash juda cheklangan. So'zga so'z tarzida, masalan, rus tilidagi terminlarga o'zbek tilidan termin bo'la oluvchi so'zni tanlash o'zak so'zlar doirasida juda kam, barmoq bilan sanarli. Masalan: *tola, aloqa, maydon, sath, shaffof, to'lqin, tirqish, xabar, ma’lumot, dastur, to'r, qattiq, yumshoq, silliq, tarmoq, ko'zgu, siljish, xotira, mijoz, hujjat, qobiq, to'xtab qolish, xalaqit* va b.

O'z til so'z boyligidan muqobil so'z osonlikcha topilavermaydi. “Muqobil” degani ham ayni shu ma’noni berish degani emas, chunki bu tanlangan so'zning sememalari qatorida mazkur yangi tushunchani ifodalovchi semema, yuqorida aytganimizdek, yo'q, lekin bu so'z “yangilikni ifodalashga imkoniyati bor” tarzida olinadi. Yuqoridagi misollarda buni kuzatish va ishonch hosil qilish mumkin. Chunki bu so'zlar soha terminlari sifatida xizmat qilyapti. Lekin ayrim muqobil deb olingan so'zlar yangi asbob, yangi tushunchaning hamma jihatlarini ham to'la ifodalay olmayotgani sababli ba’zi hollarda ma’nosi yaqin, yondosh ma’noli so'zlar terminlikka tavakkal yoki umid bilan (balki singib ketar deb) tanlanadi. Oqibatda matnda ularning manba tildagi so'zga ekvivalent emasligi, ma’no mundarijasidagi yetishmovchilik matndagi qo'llanishida sezilib qolyapti. Masalan: “лепесток” o'rnida negadir “yaproq” so'zi tanlangan. Holbuki, “yaproq” daraxtda, niholda, qolaversa, butada ham bo'lgani holda, gul yaproqlarini anglatuvchi, gulga tegishli bo'lgan “лепесток” so'zi “gulbarg” yoki “gulyaproq” so'zi bilan berilishi kerak edi. “Замирание” so'zi uchun “tinish” bilan birga “so'nish”, “tinchish”, “qotish” so'zlarini ham qo'llash mumkin. Keyingi ikki misolda biz olish mumkin bo'lgan muqobillardan, ya’ni sinonimlardan tanlash masalasini nazarda tutyapmiz. Aksincha holatlar ham borki, o'z tilda imkoniyat kam, tanlash uchun so'z yetishmovchiligi sababli boshqa tildan olinayotgan ikki xil tushunchani, ikki xil narsani bir so'z bilan berishga majbur bo'linadi. Bunday holatlar esa anchagina uchraydi. Masalan: “контакт” va “подключение” tushunchalari bitta ulanish, ulash so'zi bilan, “оператив”, “скоростной” va “быстрый” so'zlarining ma’nolari o'zbek tilida birgina “tez”(“tezkor”) bilan berilyapti: быстрые замирания – tez tinishlar, оперативная связь – tez(kor) aloqa; “база” so'zi “база данных” birikmasida o'zi qolgan – “ma’lumotlar bazasi” tarzida. Lekin “базовая станция” birikmasi “asos stansiya”deb, “базовая сеть” birikmasi esa “tayanch tarmoq” deb tarjima qilingan. So'zga so'z tarzida muqobil tanlashda so'zning dominanta ma’nosidan kelib chiqish lozim bo'lgani holda (1-misol), keyingi ikki misolda so'zning kontekstual ma’no ifodalashi, ya’ni matniy xususiy ma’nosidan kelib chiqish hollari uchrab turibdi. Shuningdek, “ведомая станция” – “bo'ysunuvchi stansiya” deb, “ключевой кадр” – “asosiy

kadr” deb (“базовый” bilan duch kelmayaptimi?) olinishi ham ko'pincha muayyan matndagi holatga qarab muqobil tanlashimizni, boshqa qator matniy holatlarni ham o'rganib, keyin bosh ma’noli holat – dominantani aniqlash zarurligini ko'rsatib turibdi.

So'zga so'z tarzidagi ekvivalent, yaqin keluvchi muqobil so'z topilmagandagina (bunda hisobga olinadigan belgilar prof. A.Hojiyev tomonidan ko'rsatilgan) boshqa tildagi termin (atama) aynan olinadi. Masalan: *elektron, optoelektronika, lokator, operator, spektr, protsessor monitor, vokoder, sayt, tranking, billing* kabi ko'plab so'zlarni ko'rsatish mumkin.

Sohada biron muayyan asbob, jarayon, jarayondagi u yoki bu holatlarni nomlash uchun bir so'z kamlik qiladigan paytda ikki so'zli, hatto uch so'zli ifodadan foydalaniladi. So'z ko'paygani sari ikki so'zli, undan keyingi uch yoki hatto to'rt so'zli atamalarda ma’no mundarijasining tobora torayishi, aniqlikka intilish, umumiydan xususiyga qarab borish kuzatiladi. Misollarni chog'ishtiring:

Ikki so'zli atamalar: *to'lqin qarshiligi, to'lqin o'tkazgich, o'tkazish qobiliyati, shisha tola, teskari bog'lanish, ko'p nurlilik, maydon to'ri, chaqiruvchi signal, raqamli yozuv, bo'linuvchi muhitlar, noodatiy xabarlar, havo tarnovi.*

Uch so'zli atamalar: *raqamli uzatish tizimi, axborot-kommunikatsiya texnologiyalari, axborot-kommunikatsiya xizmati, avtomatlashtirilgan axborot texnologiyasi, to'g'ri kelishlikni tasdiqlash, axborot uzatilmaydigan kanal, karrali uzatish tezligi, havo aloqa liniyasi, ko'p nuqtali liniya.*

Ikki so'zli va uch-to'rt so'zli atama (termin)lar tarkibida shu so'z-termin olingan manba – o'zga tilga xos so'zlar qatnashishi mumkin, chunki bu so'zlarning asli o'zi qolishi maqbul deb topilgan. Buni yuqoridagi misollarda ham kuzatish mumkin. Bundan tashqari, tabiiyki, soha terminlari, sohaga xos tushuncha va jarayonlar ifodasi tarkibidan ingliz, nemis, fransuz tillariga xos so'zlar va qisqartmalar ham o'rin olmoqda. Misollarni ular hali yangiligi sababli izohi bilan berdik:

Metama’lumotlar – Ma’lumotlar to'g'risidagi ma’lumotlar: MPEG raqamli oqim bilan birga uzatiladigan yordamchi (dasturiy bog'liq bo'lgan axborot, xizmat to'g'risidagi axborot) va oqimni hamda uning komponentlarini identifikatsiyalash imkonini beradigan ma’lumotlar

Web-sahifa – Internet bo'yicha foydalanilishi qulay bo'lgan HTML-hujjat

Web-hujjat, WWW-hujjat – Gipermatnni o'z ichiga oluvchi, foydalanuvchiga ajratilgan so'z yoki iboraga ko'rsatib, ma’lumotlardan erkin foydalanishga ruxsat olish, ushbu hujjatning boshqa qismiga yoki ushbu giperhavola bilan bog'liq bo'lgan boshqa Web-hujjatga o'tish imkonini beruvchi World Wide Web to'ri axborot manbalarining tarkibidagi hujjat.

Sohaning taraqqiyoti, jahonning bir qator davlat axborot tizimlari bilan birgalikdagi faoliyati sohaning yangi-yangi tushunchalar bilan boyishiga, ularning atamalari bo'lmish yangi ifodalarning, masalan, *ma’lumotlarni dolzarblash, raqamli iqtisodiyot, axborot mulkdori, yagona axborot makoni, axborot jamiyati, axborot xavfsizligi, xavfsiz elektron kelishuv, tarmoqlarning butun jahon to'ri* kabi nomlashlarning tilimizdan joy olishiga imkon yaratmoqda.

Adabiyotlar ro'yxati

Алоқа линиялари ва узатиш тизимларига оид атамаларнинг русча-ўзбекча изоҳли луғати. ЎзААА ва ФТМТМ, 2008.

Ахборот-коммуникация терминларининг изоҳли луғати, Т., 2004.

АЧИЛОВА Н. (2010). Ўзбек тили лексикасидаги луғавий ўзгаришлар – “Тил ва адабиёт таълими”, 5-сон, 83-бет.

Телевидениега оид русча-ўзбекча изоҳли луғат. ЎзААА ва ФТМТМ, 2007.

ҒУЛОМОВ А.Ғ. (1975). Сўз ясалиши. – Ўзбек тили грамматикаси, 1-том, Тошкент, “Фан”, 33-бет.

YUNUS EMRE'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE SİYASAL KUTUPLAŞMA SORUNUNA DAİR GÖRÜŞ VE KAVRAMLAR

Kürşad ZORLU[420]

Özet

Türkiye'de 2021 yılının "Yunus Emre Yılı" ilan edilmesiyle birlikte bu konuda farkındalık oluşturmak ve toplumsal problemlere dikkat çekmeye yönelik çalışmaların önemi artmaktadır. Yunus'un düşüncesi sistemi ve yaklaşımı irdelendiğinde özellikle toplumu bir arada tutan ilke ve değerler üzerinde göreli bir yoğunlaşma olduğu görülmektedir. Bu kapsamda "hoşgörü", "sevgi", "karşıdakine saygı", "kin gütmeme" vb kavramların zaman ve mekanı aşan bir nitelikte olduğu söylenebilir. Yunus Emre'nin yüzyıllar önce ortaya koyduğu bu kavramsal çerçeve doğrultusunda Türkiye'de son dönemde çokça seslendirilen "siyasal kutuplaşma" sorununun irdelenmesi katkı sağlayıcı olabilir. Siyasal kutuplaşma, partiler arasındaki derin görüş ayrılıklarının karşıtlık iklimine taşındığı ve söz konusu politikaların vatandaşa da benzer dağılımla yansıması sürecidir. Ülkedeki farklı alt sistemleri de etkileyen bu sorunda siyasilerin, kamuoyu yapıcıların ve kanaat önderlerinin kullandığı dil ve söylem bir çözüm aracı olarak kullanılabilir. Bu çalışmada Yunus Emre'nin eser ve söylemleri siyasal kutuplaşma bağlamında incelenmektedir. Buna göre Yunus Emre'nin yaklaşımında hakaret, kavga, kutuplaşmaya imkan tanınmadığı gibi bunlara karşı tam bir direnç olduğu söylenebilir.

[420] Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü kzorlu77@gmail.com

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI YUNUS EMRE SEMPOZYUMU
(24-27 MAYIS 2021)
KAPANIŞ BİLDİRGESİ

Pamukkale Üniversitesi, Altay Toplulukları Dil Ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi (ALTAY DİLMER) ile Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü ve Denizli Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu'nun ortaklaşa düzenlediği, Unesco Türkiye Milli Komisyonu, Avrasya Yazarlar Birliği ve Türk dünyasından üniversitelerin işbirliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu'nun kapanış toplantısı 27.05.2021 tarihinde 14.30'daki 'Kaşgar Oturumu'yla gerçekleştirildi. Dört gün devam eden sempozyumun kapanış oturumu ALTAY DİLMER Müdür Yardımcısı Prof. Dr. M. Vefa NALBANT başkanlığında gerçekleştirildi. Bu bilgi şölenini değerlendirmek üzere Türk dünyasının birbirinden kıymetli hocaları söz aldılar.

Kapanış oturumunda Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Öğretim üyesi ve Uluslararası Türk Akademisi üyesi Prof. Dr. Kadırali KONKOBAYEV, Fevzi Yakubov Adına Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi'nden Prof. Dr. Zekiya MAHMUDOVA, Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Bölüm Başkanı Prof. Dr. Mitat DURMUŞ, Ankara Üniversitesi DTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Berdi SARIYEV, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nden Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV ve Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi ABD'dan emekli, şu anda Başkent Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr Abdurrahman GÜZEL sempozyumla ilgili değerlendirmelerde bulundular.

Ardından Prof. Dr. M. Vefa NALBANT tarafından sempozyumun kapanış bildirgesi okundu.

Bildirgede şu konular yer almaktadır:

1. Sempozyumumuza 9 farklı ülke ve 11 üniversiteden 179 bilim insanı 148 bildiriyle katılmışlardır. Bu bildirilerden 32'si bazı teknik sorunlar nedeniyle sunulamamıştır. Sunulan bildiri sayısı 116'dır. Bildirilerde başta Yunus Emre'nin dili, düşüncesi, Türk kültürü üzerindeki etkisi, hoşgörü anlayışı gibi farklı yönleri değerlendirilmiş, Türk dilinin, tarihinin, sosyolojisinin, felsefesinin, kültür ve turizminin çeşitli sorunlarının ele alındığı ve çözümler sunulduğu görülmüştür.

2. Yunus Emre'nin Eski Oğuz Türkçesinin kurulmasındaki ve gelişmesindeki rolü ve Türkçenin bugün ulaştığı noktadaki kurucu etkisi özellikle belirtilmiştir.

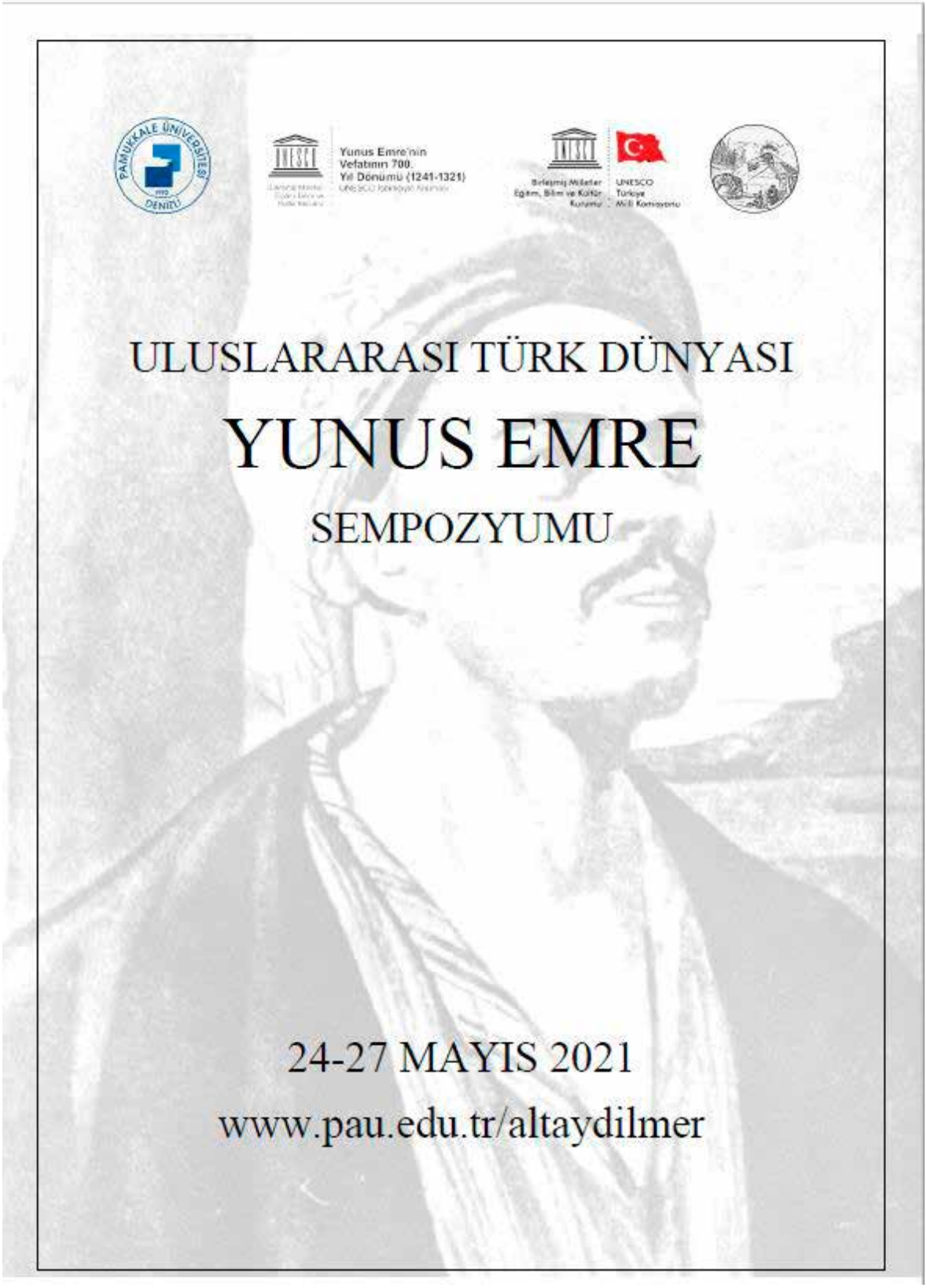
3. Yunus'un Orta Asya'da Yesevîlikle gelişen, insanı ve hoşgörüyü merkez alan Türk tasavvuf düşüncesinin değerine vurgu yapılmış, bu anlayışın başta Doğu Türkistan, Kırım, Kerkük, Filistin olmak üzere zulüm altında inleyen bütün insanlık âlemine bir ışık ve yol olması için daha fazla çalışması ve rehber edinilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

4. Türkiye'de veya Türkiye'nin de kurucu ortağı olacağı ve yeni kurulacak bir üniversiteye "Yunus Emre" adının verilmesinin teklif edilmesinin son derece birleştirici, aynı zamanda Yunus'a olan manevî borcun vefası adına çok yararlı olacağı üzerinde durulmuştur.

5. Yunus Emre adına yapılan bilimsel ve kültürle etkinliklerin sadece bir yıla sıkıştırılarak değil bundan sonra da sürekli bir şekilde ve bütün Türk dünyasına yayılarak yapılmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir.

Saygılarımızla.

Sempozyum Düzenleme Kurulu.


Yunus Emre'nin
Vefatının 700.
Yıl Dönümü (1241-1321)
Birleşmiş Milletler
Eğitim, Bilim ve Kültür
Kurumu
UNESCO
Türkiye
Milli Komisyonu
ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
YUNUS EMRE
SEMPOZYUMU
24-27 MAYIS 2021
www.pau.edu.tr/altaydilmer

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI YUNUS EMRE SEMPOZYUMU

(24-27.05.2021)

SEMPOZYUM PROGRAMI

24.05.2021

	A OTURUMU	B OTURUMU
09.00-13.00	TÜRKİSTAN AÇILIŞ OTURUMU	
14.30-16.00	KARABAĞ OTURUMU	URUMÇİ OTURUMU
16.00-17.30	KOSOVA OTURUMU	TEBRİZ OTURUMU
17.30-19.00	KERKÜK OTURUMU	TÜRKMENDAĞI OTURUMU

25.05.2021

	A OTURUMU	B OTURUMU	C OTURUMU
09.00-10.30	KIRIM OTURUMU	ANKARA OTURUMU	-
10.30-12.00	ÜSKÜP OTURUMU	BAKÜ OTURUMU	MERV OTURUMU
13.00-14.30	BUDAPEŞTE OTURUMU	AŞKABAT OTURUMU	SARAYBOSNA OTURUMU
14.30-16.00	KIRCAALİ OTURUMU	SELANİK OTURUMU	
16.00-17.30	MUSUL OTURUMU		
17.30-19.00	ŞUŞA OTURUMU		

26.05.2021

	A OTURUMU	B OTURUMU
09.00-10.30	TAŞKENT OTURUMU	LEFKOŞA OTURUMU
10.30-12.00	NUR-SULTAN OTURUMU	BUHARA OTURUMU
13.00-14.30	BİŞKEK OTURUMU	ABAKAN OTURUMU
14.30-16.00	KAZAN OTURUMU	SEMERKANT OTURUMU
16.00-17.30	KIZIL OTURUMU	

27.05.2021

	A OTURUMU
09.00-10.30	İSTANBUL OTURUMU
10.30-12.00	ERBİL OTURUMU
13.00-14.30	ALMATI OTURUMU
14.30-16.00	KAŞGAR OTURUMU (KAPANIŞ OTURUMU)

OTURUMLAR

24.05.2021 I. GÜN AÇILIŞ OTURUMU

TÜRKİSTAN AÇILIŞ OTURUMU

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-13.00 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-12.00/ AzerbaycanS: 10.00-14.00/ ÖzbekS: 11.00-15.00/ KazakS/ KırgızS: 12.00-16.00)

SUNUM: Dr. Öğrt. Üyesi Sema EYNEL

Pamukkale Üniversitesi Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

Prof. Dr. Nergis BİRAY

Pamukkale Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ahmet KUTLUHAN

Azerbaycan Diller Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Kemal ABDULLAH

Özbekistan Alisher Navoiy Nomidagi Toshkent Davlat O'zbek Tili va Adabiyoti Universiteti Rektörü

Prof. Dr. Shuhrat SAMARİDDİNOVİCH SİROJİDDİNOV

Özbekistan Buhara Devlet Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Obidjon KHAMİDOV KHAFİZOVİCH

Özbekistan Semerkant Devlet Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Rustam IBRAGİMOVİCH HALMURADOV

Özbekistan Semerkant İpek Yolu Uluslararası Turizm Üniversitesi

Prof. Dr. Aziz ABDUKAHAROVİCH ABDUHAKİMOV

Kazakistan Innovatsiyalık Gumanitarlık Zan Universiteti Rektörü

Prof. Dr. Şırın ASILHANKIZI KURMANBAEVA

Kazakistan Semey Şakerim Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Bavırjan AMANGELDİYEVİÇ ERDEMBEKOV

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN

Makedonya Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM

Azerbaycan Milli İlmler Akademisi Müdürü

Prof. Dr. Muhsin NAİF

Avrasya Yazarlar Birliği Başkanı

Doç. Dr. Yakup ÖMEROĞLU

UNESCO Türkiye Milli komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Öcal OĞUZ

24.05.2021 I. GÜN

KARABAĞ OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Vefa NALBANT, Dr. Assem KASSYMOVA

1. Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV, Türkoloji Araştırmaları ve Türkolojideki Koordinasyon Sorunları
2. Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV, S.A.Starostin'in Çağdaş Altaistik Araştırmalarına Katkısı
3. Prof. Dr. Dilraba KUVVATOVA, Yunus Emre She'riyati
4. Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV, Türk Dövlət və Cəmiyyətlərində Dil Siyasəti (tarixi aspektdən)
5. Mirza KENCEBEK, Yunus Emre Şiirlerinde Fütüvvet ve İsar

Tartışma

URUMÇİ OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fatma AÇIK

1. Prof. Dr. Murodqosim Bolibekovich ABDIYEV, Samarkand Viloyati O`zbek Shevalari Tasnifiga Doir
2. Doç. Dr. Obidjon KARIMOV, Hozirgi O'zbek She'riyatida Badiiy Obraz Tuzilishi va Ma'nodorligi (Abdulla Oripov She'riyati Misolida)
3. Doç. Dr. Nazokat Jiyanova ESHQUVVATOVNA, Z.M.Boburning 'Boburnoma' Asaridagi Harbiy Terminlarning Qo'llanilishiga Doir Ayrim Mulohazalar
4. Dr. Ozodaxon BOLTABAYEVA, Xilvatiy Ijodida Ilm va Olimlik Fazilatlari Talqini
5. Okt. Mohigul Fozılova FARHODOVNA, "Mening O'g'rigina Bolam" Hikoyasini Qiyoslash Usuli Orqali O'rganish Xususida Ayrim Mulohazalar

Tartışma

KOSOVA OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 16.00-17.30 / ArnavutlukS/MakS: 15.00-16.30/ AzerbaycanS: 17.00-18.30/ ÖzbekS: 18.00-19.30/ KazakS/ KırgızS: 19.00-20.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Naciye ATA YILDIZ

1. Prof. Dr. Sadettin Yağmur GÖMEÇ, Türk Kültüründe Renkler ve Kara Bodun'dan Ne Anlıyoruz?
2. Prof. Dr. Lindita Xhanari LATİFİ, Balkan Dillerinde "Balkanik Turkizmalar"
3. Prof. Dr. İsmet ÇETİN, Karizmatik Şahsiyet Olarak Yunus Emre
4. Doç. Dr. Aysun DEMİREZ, Yunus Emre Divanı'nda Eksiltili Yapılar
5. Doç. Dr. Veli Savaş YELOK, Millî Uyanışa Hizmet Eden Bir Gazete: Sâdâ-yı Fergana

Tartışma

TEBRİZ OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 16.00-17.30 / ArnavutlukS/MakS: 15.00-16.30/ AzerbaycanS: 17.00-18.30/ ÖzbekS: 18.00-19.30/ KazakS/ KırgızS: 19.00-20.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN

1. Prof. Dr. Zekiya MAMUTOVA, «DİL VE KÜLTÜR Lengüistikte ve Lingüistik Metotlarda Dil ve Kültürün Karşılıklı Bağının Meseleleri (Etnoligüistik Özellikleri)»

2. Prof. Dr. Melek ERDEM, Söz -Eylem (Speech Act) Teorileri Açısından Türkmen Türkçesi

3. Doç. Dr. Selcan SAĞLIK ŞAHİN, "Mahtumkulu'nun Dünyevî Aşka Yazılmış Şiirlerinde Kadın"

4. Doç. Dr. Emine GANİYEVA, Kırım Tatarcasında Quşların Adlandırma Prensipleri

5. Dr. Aygül Jumanova TÜRİKPENOVA, Kazak Dilinde Bitki İsimlerinin Sentetik veya Morfolojik Yapım Yolları

Tartışma

KERKÜK OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 17.30-19.00 / ArnavutlukS/MakS: 16.30-18.00/ AzerbaycanS: 18.30-20.00/ ÖzbekS: 19.30-21.00/ KazakS/ KırgızS: 20.30-22.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. İsmet ÇETİN

1. Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN, Yunus Emre'de Topraktan Yaratılış-Varoluş

2. Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN, Yunus Emre'nin Fikirlerinde Varoluşsal Bir Yaklaşım Örneği; Tanrı, Evren ve İnsan

3. Prof. Dr. Naciye ATA YILDIZ, Manas Destanında Uguz ve Kıruguz

4. Doç. Dr. Oğuzhan KARABURGU, Yunus Emre ve Mehmet Akif'te Türk'ün Müslümanlık Anlayışının Yansıması

5. Dr. Öğr. Ü. İsmail Turan KALLİMCİ, Kırgız Modern Edebiyatının İlk Dönem Temsilcilerinin Sovyet İdeolojisine Karşı Verdikleri Mücadeleler

Tartışma

TÜRKMENDAĞI OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 17.30-19.00 / ArnavutlukS/MakS: 16.30-18.00/ AzerbaycanS: 18.30-20.00/ ÖzbekS: 19.30-21.00/ KazakS/ KırgızS: 20.30-22.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

1. Prof. Dr. Funda TOPRAK, Yunus Emre'de Metaforik Olarak Sayılar (Bir, İki, Dört ve Katları)

2. Prof. Dr. Fatma AÇIK, Bağımsızlık Sonrası Özbek Türkçesinde Taziye Sözleri

3. Doç. Dr. Cemal BAYAK, Yunus Emre'de Eleştiri

4. Dr. Nariie SEİDAMETOVA, Kırım Tatar Türkçesindeki Ses Olaylarına Artzamanlı Bakış

5. Arş. Gör. Orhan BALDANE, Âşık Veysel'in "*Sazıma"* ve Âşık Hüseyin Cavan'ın "*danış telli sazım"* Şiirleri Örneğinde Bir Dertleşme Sembolü Olarak Saz

Tartışma

25.05.2021 2. GÜN

KIRIM OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-10.30 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-09.30/ AzerbaycanS: 10.00-11.30/ ÖzbekS: 11.00-12.30/ KazakS/ KırgızS: 12.00-13.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ercan ALKAYA

1. Prof. Dr. Shynar Botayqızı SEİTOVA, Şığıs Qazaqstan Onomastikalıq Keŋistigindegi Ulttıq Negiz (Katonqarağay Avdanı Materialdarı Negizinde)

2. Doç. Dr. Shahnoza ZIYAMUXAMEDOVA, O'zbek Tili Zamonaviy Axborot-Kommunikatsiya Terminlarining O'rganilishi

3. Dr. Assem KASSYMOVA, Kazak ve Türkiye Türkçeleri Karşılaştırmalı Yeradbilimi (Tarihi-Lenguistik İnceleme)

4. Dr. Baxodir Turdiyevich SUYUNOV, Ayrim O'zbekça Tibbiy Terminlar Semantikasi va Etimologiyasi

5. Öğr. Gör. Yulduz NUROVA, Etnolingvistikaning Vucudga Kelishi va Taraqqıyati

Tartışma

ANKARA OTURU MU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-10.30 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-09.30/ AzerbaycanS: 10.00-11.30/ ÖzbekS: 11.00-12.30/ KazakS/ KırgızS: 12.00-13.30)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Veli Savaş YELOK

1. Prof. Dr. Zulxumor XOLMANOVA, "Qutadg'u Bilig" va "Boburnoma"dagi Mushtarak Leksemalar Tahlili
2. Doç. Dr. Kalamkas Bolatqızı BOLATOVA, 19. Ğasırdın II. Jartısındağı Şığıs Qazaqstan Aymağındağı Bilim Berüw Jüyesinin Qalıptasuwı

3. Dr. Shavkatjon MAHMADIYEV, Büyük Mutafakkir Mahmud Zamaxshariy va Uning Lingvistik Merosi
4. Dr. Mushtariy XOLMURADOVA, "Qutadg'u Bilig"da Tibbiyotga Doir Tushunchalar

5. Öğr. Gör. Sayyora ABDURAHMANOVA, O'zbek Tilida Matn Transliteratsiyasini Yaratish Masalasi
Tartışma

ÜSKÜP OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Abdullah KÖK

1. Prof. Dr. Aitmuhamet TURUSHEV, Meşhür Jüsip – Söz Qudireti

2. Doç.Dr. Abdulla ULUG'OV, Yunus Emro – Ilohiy Işq Kuyçisi

3. Dr. Karlığaş Adilhankızı AVBEKİR, Şakerim Kudayberdiulı Şığarmaşılığındağı Kongenialdıq Meseleleri («Jan», «Ten» Kategoriyaları Jane «Jar» Sıypatı

4. Dr. Rana RAJABOVA, O'zbek Bolalar Adabiyotida Folklor Janrlari Stilizatsiyasi Asoslari

5. Uzm. Nasiba BOZOROVA, Yunus Emro iloxiylarida Köngil Tasvirlari
Tartışma

BAKÜ OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Aysun DEMİREZ, Dr. Muhiddinova Badia MUSLIHIDDINOVNA

1. Prof. Dr. Darmonoy O'RAYEVA, O'zbek Folklorida Çoy Talqini

2. Doç. Dr. Hüsniddin EŞONKULOV, Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerindeki Aşk Konusunun İrfani Anlamı

3. Doç. Dr. Shermuhammad AMONOV, Şair Dilafgor Şiirlerinin Özellikleri

4. Dr. Roxila Usmanovna RO'ZMONOVA, Alişer Navoiy İjodiy Merosi Va Poetik Uslubining Türkiyada O'rganilişi

5. Öğr. Gör. İbodat BOZOROVA, Mag. İroda ŞODİYEVA, Alişer Navoiyning Kanoat Xaqidagi Qaraşlari

Tartışma

MERV OTURUMU (C OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Sebahattin KARAMAN, Doç. Dr. Murat BAYRAm

1. Doç. Dr. Murat BAYRAM, Dr. Öğr. Ü. Ümmühan BAYRAM, Dr. Öğr. Ü. Semih ARICI, Türk Dünyasında Turizm Örgütlenme Yapılarının ve Politikalarının Değerlendirilmesi

2. Dr. Aydin KAİRBEKULY, Doç. Dr. Arafat Mecitulı MAMIRBEKOV, Qzaqstandağı Transport Salasınıŋ Qalıptasuwı Men Damuw Tariyhı

3. Öğr. Gör. Veli Ulaş ASMADİLİ, Öğr. Gör. Elvan ESER, Yeni Koronavirüs Hastalığı (Covid-19) Pandemi Sürecinin Medikal Turizm Üzerine Etkileri

4. Öğr. Gör. Mehmet Tahir DURSUN, Öğr. Gör. Mehmet YALÇIN, Yunus Emre: İnanç ve Turizm Kültür Rotası

5. Öğr. Gör. Ahmet ÇETİN, Prof. Dr. Hasan Hüseyin SOYBALI, Turizm Fakültesi Öğrencilerinin Turist Rehberliğinde Uzmanlaşma ve Uzmanlık Alan İhtiyaçlarına Yönelik Değerlendirmeleri

Tartışma

BUDAPEŞTE OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Melek ERDEM, Dr. Nariie SEİDAMETOVA

1. Prof. Dr. Nurbay CABBAROV, Ali Şir Nevai Eserlerinde Fütüvvet Gayesinin Edebi Yorumu

2. Doç. Dr. Abdumurod TILAVOV, Özbekistan'da Yunus Emre Çalışmaları

3. Doç. Dr. Şoxsanam Ğaybulloevna DAVRONOVA, İstiklol Davri O'zbek Romanlarida Ruxiyat Tasviri

4. Dr. Zulayho RAHMONOVA, Yunus Emro İloxiylarida Murşid Obrazi (Yunus Emro Anjumani)

5. Öğr. Gör. Sabohat BOZOROVA, "Ot" Komponentli Maqollar Tasnifi

Tartışma

AŞKABAT OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV, Dr. Öğr. Üyesi Sema EYNEL

1. Prof. Dr. Azamat Bakhronovıch PARDAYEV, O'zbek Tilidagi Nutqni Jonlantiruvchi Birliklarning Diskursiv Xususiyatlari Haqida

2. Doç. Dr. Bibish JO'RAYEVA, Mag. Hulkarbegim UBAYDOVA, Antonim Komponentlar Ishtirok Etgan O'zbek Xalq Maqollari

3. Doç. Dr. Zılola Amonova QODIROVNA, Yunus Emro Ijodi va "Ilmul Huruf" Tushunchasi

4. Ögr.Gör.Dr. Kaliya KULALİYEVA, "Manas" Eposundagı Altay, Altay-Too Toponimleri

5. Öğr. Gör. Rahat ASKAROVA, Kırgızların Dünya Görüşünde Organ Adları

Tartışma

SARAYBOSNA OTURUMU (C OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hasan Hüseyin SOYBALI, Dr. Öğr. Üyesi Semih ARICI

1. Doç. Dr. Tolga GÖK, Demografik Farklılıklar Açısından Kültürel Miras Bilinirlik ve Deneyimleme Algısının İncelenmesi: KTMU Örneği

2. Dr. Aynur BAĞİRLİ, Qarabağ Regionun Sosial-İqtisadi İnkişafının Təmin Edilməsi İlə Əldə Olunacaq Mühüm Nəticələr

3. Öğr. Gör. Mehmet YALÇIN, Doç. Dr. Sebahattin KARAMAN, Havayolu İşletmelerinin Bebek Dostu Uygulamaları

4. Öğr. Gör. Elvan ESER, Turizm Fakültelerinin Turist Rehberliği Bölümlerinde Verilen Tarih Eğitiminin Akademik Yeterliliğinin Saptanmasına Yönelik Bir Araştırma

5. Arş. Gör. Mehmet BOYRAZ, Otellerde Enerji, Su ve Atık Yönetimi Verilerinin Çevresel Açıdan İncelenmesi

Tartışma

KIRCAALİ OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mitat DURMUŞ

1. Prof. Dr. Kamil BEŞİROV, Qazi Bürhanəddinin Şeir Dilində Feil

2. Doç. Dr. Seyhan Murtezani İBRAHİMİ, İlhami Emin'in *Yürüyen Duvar* Romanında Tasavvuf ve Melamilik Algısı

3. Doç. Dr. Elvira LATİFOVA, Türk Dünyası'nın Tarihsel Bir Bileşeni Olarak Eski ve Ortaçağ Kafkasyası

4. Dr. Öğr. Ü. Refide ŞAİNİ, "Sesler" Dergisinde Yayınlanan Yunus Emre Şiirleri Üzere Tematik Bir İnceleme

5. Arş. Gör. İmanyar KULİYEV, "Codex Cumanicus"da Çoxmənalı Sözlər

Tartışma

SELANİK OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Nergis BİRAY, Dr. Öğr. Üyesi Ezgi DEMİREL**

1. Doç. Dr. Feyza TOKAT, Tezkire-i Şeyh Safî'de Çok Şekilli Kelimeler

2. Dr. Öğr. Ü. Aysel BAYTOK, Kırgızistan'da Alfabe Meselesi

3. Arş. Gör. Lale RESULOVA, "Codex Cumanicus"un Azərbaycanda Öyrənilməsi

4. Mehriban Səmədqizi ALLAHQULUYEVA, S.Səxavətin "Nekroloq" Romanı Sosial-Psixoloji və Mənəvi-Əxlaqi Dəyərlər Kontekstində

5. Sh. Sh. NIZOMOVA, Suv va Olovga Aloqador Tabiat Hodisalari Talqini

Tartışma

MUSUL OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 16.00-17.30 / ArnavutlukS/MakS: 15.00-16.30/ AzerbaycanS: 17.00-18.30/ ÖzbekS: 18.00-19.30/ KazakS/ KırgızS: 19.00-20.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ali DUYMAZ

1. Prof. Dr. Ercan ALKAYA, Doç. Dr. Zoya KİRİLLOVA, Kreşin Tatar Ağızlarının Tatar Türkçesi İçindeki Yeri ve Karakteristik Dil Özellikleri

2. Prof. Dr. Abdullah KÖK, Dr. Özge EKER, Türkistân'dan Anadolu'ya Pîr-i Türkistan'dan Yûnus'a "Söz"leşmek

3. Doç. Dr. Şebnem Hesenli-GARİBOVA, Türk dillerinde fiil terkipleri ve cümle yapısının tarihi gelişimi

4. Doç. Dr. Gatibe MAHMUDOVA, Çağdaş Dönemde Türk Dillerinde Kelime Türetimine Bir Bakış

5. Arş. Gör. Dilbər CAMALİ, Eski Türkçede Kadim Edatlar

Tartışma

ŞUŞA OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 17.30-19.00 / ArnavutlukS/MakS: 16.30-18.00/ AzerbaycanS: 18.30-20.00/ ÖzbekS: 19.30-21.00/ KazakS/ KırgızS: 20.30-22.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Güljanat KURMANGALİYEVA ERCİLASUN

1. Dr. Abdurrahman GÜZEL, Yunus Emre ve 90.000 Kelam
2. Prof. Dr. Ali YAKICI, Eserlerinin Kültürel Temelleri ve Türkçesiyle Türk Dünyasının Ortak İnsan Hazinesi: Yunus Emre
3. Prof. Dr. Ali DUYMAZ, Göçebe Düşünmek ve Yersiz Yurtsuz Yunus Emre
4. Doç. Dr. Berdi SARIYEV, Yunus Emre Türkmen Okullarında
5. Arş. Gör. Süveyda ŞAHİN, Prof. Dr. Nergis BİRAY, Yunus Emre ve Babarahim Meşreb'in Şiirlerinde "Gönül" Kavramı

Tartışma

26.05.2021 3. GÜN

TAŞKENT OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-10.30 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-09.30/ AzerbaycanS: 10.00-11.30/ ÖzbekS: 11.00-12.30/ KazakS/ KırgızS: 12.00-13.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hasan KARA, Dr. Öğr. Üyesi Zhazira OTYZBAY

1. Prof. Dr. Ibodulla MIRZAYEV, Akademik E.E. Bertelsning "Navoiy va Attor" Risolasi Haqida

2. Doç. Dr. Dilnavoz YUSUPOVA, Mag. Orifjon OLIMJANOV, Alisher Navoiy "Xamsa"sining Usmonli Turk Adabiyotiga Ta'siri

3. Doç. Dr. Töreli KIDIR, Jünis Emire jane Ğaşıqtıq Alem

4. Uzm. Maksat Muratbekulı ZHANİBEK, Kenestin Atom Bombası Arkadan Altayga Deyin

5. Uzm. Zhansaya TLEMİSSOVA, Qazaq Dalasın Zerttegen Nemis Ğalımdarı

Tartışma

LEFKOŞA OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-10.30 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-09.30/ AzerbaycanS: 10.00-11.30/ ÖzbekS: 11.00-12.30/ KazakS/ KırgızS: 12.00-13.30)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Berdi SARIYEV, Dr. Öğr. Üyesi Aysel BAYTOK

1. Doç. Dr. Bibish Muhsınovna JO'RAYEVA, Öğr. Gör. Lobar Maxmutovna MUSTAFOYEVA, Uy-Ro'zg'or Buyumlari Nomi Asosida Shakllangan Rus va O'zbek Xalq Paremalarining Qiyosiy Tahlili

2. Doç. Dr. Shavkat Ahmadovich HAYITOV, Alisher Navoiy "Holot"Lari Va Komil Inson Muammosi

3. Dr. Turan HÜSEYNOVA, Yunus Emre Divanı'nda Birleşik Cümle Yapıları

4. Öğr. Gör. Ro'zigul QODIROVA, No'mon Rahimjonov – Shershunos olim

5. Uzm. Qizlarxon BOLTAYEVA, Alisher Navoiy Asarlarida "Qalb Muolajasi"ning Badiiy Talqini

Tartışma

NUR SULTAN OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Cemile KINACI BARAN

1. Doç.Dr. Arafat MAMYRBEKOV, Kupiya Kala Kurçatov: Keşegisi, Bügingisi, Erteŋi

2. Doç. Dr. Aigul Serikkanovna ADİLBAYEVA, 19. Ğasırdıŋ Soŋı Men 20. Ğasırdıŋ Basındağı Şığıs Qazaqstan Qalalarında Mädeniyet Pen Bilimniŋ Damuwı

3. Dr. Baktıgul Aydapkelevna ABDIXANOVA, Qazaq Xalqınıŋ Ulttıq Mädeniyetinen Aqparat Beretin Qazirgi Qoldanıstağı İlki Mätinder

4. Dr. İsbek BERİKHAN, "Türkşildik" Uğımının İdentifikatsiyası men Etnogenezi

5. Uzm. Tursın ŞANBAY, Alihan Bökeyhannıŋ Sayasiy Pelsepesi

Tartışma

BUHARA OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV

1. Prof. Dr. Yoqub SAİDOV, Mag. Dildora SALİMOVA, Alisher Navoiy Badiiy Asarlari ("Farhod va Shirin" Dostoni)da Antonomaziyalarning Lingvopoetik Xususiyatlari Tahlili

2. Doç. Dr. Obidjon KARIMOV**,** Naima ERGASHEVA, Durdonaxon DADAJANOVA, Abdulla Oripov – Insoniy Tuyg'ular Kuychisi

3. Doç. Dr. Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA, Mag. Amira O'lmas Qizi AMINOVA, O'zbek Xalq Paremalarida Şaxs Xarakterini Tavsiflovchi Salbiy Baho

4. Uzm. Nasima Saidburxonovna QODIROVA, Adabiyotshunoslikda İlmiy-Adabiy Tafakkur va Uslubning Nazariy Masalalari

5. Öğr. Gör. Musulmon NAMOZ, She'riyatning Jon Tomirini Izlab

Tartışma

BİŞKEK OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fikri GÜL, Öğr. Gör. Sabohat BOZOROVA

1. Prof. Dr. Usmon Uralovıch QOBILOV, Alisher Navoiyning "Navadir ün-nihoya" Devonida İso Masix Obrazi Talqini

2. Doç. Dr. Mağrifat RACABOVA, Alişer Navoiy İjodida Tuş Motivining Badiiy Talqini

3. Doç. Dr. Nazmiya Muslixiddinovna MUXITDINOVA, 18-19. Asr O'zbek Şe'riyatida İrfoniy Mavzularning Badiiy Talqini (Mirhasan Sadoiy Va Muhammad G'oziy Devonlari Misolida)

4. Ögr.Gör.Dr. Cıldız ALİMOVA, Kırgız Kültüründe Çocukla İlgili Atasözleri

5. Ögr.Gör.Dr. Ulanbek ALİMOV, Kökbörü Oyununda Söylenen Dilek-Dualar

Tartışma

ABAKAN OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT

1. Doç. Dr. Nazzora Jo'raevna BEKOVA, Tatabbu' – Yangi Ijodiy Maydon

2. Doç. Dr. Dilshod RACABOV, O'zbek Xalq Qoşiqlarining İjro Kompozitsiyasi

3. Uzm. Sunnat MAMANAZAROV, Doç. Dr. Bibish JO'REYEVA, Hadislar Asosida Şakllangan O'zbek Xalq Paremalari

4. Öğr. Gör. Maftuna Jamşidovna SHARİPOVA, "Qo'y" LMG'i Asosida Şakllangan O'zbek Xalq Maqollarida Variantlilik

5. Öğretmen Azimjon HAMİDOV, Alişer Navoiyning "Yor Tutar Ko'nglimda…" Gazalining Şoir Devonlaridagi Matniy Tafovutlari

Tartışma

KAZAN OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Süleyman SOLMAZ

1. Doç. Dr. Aydan HANDAN, Ziya Gökalp'ın Şiir Sanat

2. Dr. Badia Muslıhıddınovna MUHİDDİNOVA, Sayidahmad Vasliy Samarqandiy ijadida Irfoniy G'oyalar Talqini

3. Dr. Öğr. Ü. Shurubu KAYHAN, Kumandılar Türklerinin Halk Kültürü Unsurları

4. Dr. Ofeliya BABAYEVA, Sezai Karakoç Türk Dilinin Təəssübkeşi Kimi

5. Öğr. Gör. Rahima YARASHEVA, O'zbek Xalq Maqollarida "Ayol" Konseptining Pragmatik Tahlili

Tartışma

SEMERKANT OTURUMU (B OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ali YAKICI

1. Prof. Dr. Bedri SARICA, Tarihi Türkiye Türkçesinin Doğuşu

2. Prof. Dr. Fikri GÜL, Yunus Emre'nin Diliyle Felsefe Yapmak Olanaklı mıdır?

3. Doç. Dr. Erkan SALAN, *Yûnus Emre Dîvânı*'na Ait Nüshaların Tarihlendirilmesinde Kullanılabilecek Bazı Fonetik Ölçütler

5. Dr. Öğr. Ü. Gülsine UZUN, Kırgız Türkçesinde Kadın ile İlgili Söz Varlığı Üzerine Bir Tasnif

4. Arş. Gör. Gülnar İSMAYILOVA, XIII-XIV Yüzilliklərdə Yaranan Divan Ədəbiyyatı Nümunələrinin Leksik-Semantik Səciyyəsi

Tartışma

KIZIL OTURUMU (A OTURUMU)

(TürkiyeS/KırımS: 16.00-17.30 / ArnavutlukS/MakS: 15.00-16.30/ AzerbaycanS: 17.00-18.30/ ÖzbekS: 18.00-19.30/ KazakS/ KırgızS: 19.00-20.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Funda TOPRAK

1. Prof. Dr. Mitat DURMUŞ, Kayıp Kıtanın Peşinde: Dilin Olduğu Yerse Dünya, Yeni Dünyanın Keşfi ya da Tanzimat Sonrası Türk Sanatkârlarının Yunus Emre Türkçesini Arayışı

2. Prof. Dr. Güljanat Kurmangalıyeva ERCİLASUN, Sözlü Tarih Verileri Işığında Sovyet Dönemi Kazakistan'da İslam

3. Prof. Dr. Kürşat ZORLU, Yunus Emre'nin Düşünce Sisteminde Siyasal Kutuplaşma Sorununa Dair Görüş ve Kavramlar

4. Prof. Dr. Hasan KARA, Anadolu'da Yunus Emre Adını Taşıyan Mekân Adları Üzerine Genel Bir Değerlendirme

5. Dr. Esra Gül KESKİN, Karaçay-Malkar ve Tatar Türkçesinde *-(I)vçAn, -(U)vçAn* Ekleri

Tartışma

27.05.2021 4. GÜN

İSTANBUL OTURUMU

(TürkiyeS/KırımS: 09.00-10.30 / ArnavutlukS/MakS: 08.00-09.30/ AzerbaycanS: 10.00-11.30/ ÖzbekS: 11.00-12.30/ KazakS/ KırgızS: 12.00-13.30)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN

1. Doç. Dr. Bakıt MURZARAYIMOV, Kırgız Yunusları; Molla Kılıç, Molla Niyaz ve Nurmolla

2. Doç. Dr. Kyralai TOLEBAYEVA, Qazaq Jäne Türik Ädebiyetindegi Aytış Öneri

3. Doç. Dr. Bibish Muhsinovna JO'RAYEVA, Mag. Nodira ASHUROVA, O'zbek Tilshunosligida Pragma-lingvistikaning O`rganilishi

4. Dr. Orziboni YUSUPOV, Maxliyo Jonuzok Qizi RASULOVA, O'zbek Tilshunosligida Sodda Gaplarning O'Rganilish Tarixi

5. Arş. Gör. Arzu İSGENDERZADE, Ahmedî'nin Cemşid ü Hurşid Mesnevisinin Dilinde Kullanılan Somatik Terimler ve Somatik Deyimler

Tartışma

ERBİL OTURUMU

(TürkiyeS/KırımS: 10.30-12.00 / ArnavutlukS/MakS: 09.30-11.00/ AzerbaycanS: 11.30-13.00/ ÖzbekS: 12.30-14.00/ KazakS/ KırgızS: 13.30-15.00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Erkan SALAN

1. Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT, Türkçede Öfke ve Kızgınlık Bildiren Duygu Fiillerinin Tarihi Türk Lehçeleri ve Anadolu Ağızlarındaki Görünümleri

2. Doç. Dr. Süleyman Kaan YALÇIN, Birincil Uzun Ünlülerin Karluk Grubu Türk Lehçelerindeki Ses Bilgisi Görünümleri ve Bu Ünlülerle İlgili Ses Olayları

3. Dr. Öğr. Ü. Ezgi DEMİREL, Eski Türkçede Yokluk Bildiren +sXz Eki ve Bununla Genişleyen Eklerle Kurulan Bazı Tek Örnekler Üzerine Bir Değerlendirme

4. Dr. Öğr. Ü. Sema EYNEL, Şükrullah Yusupov'un Şiirlerinden İnsani Değerlere Bir Bakış

5. Meryem Aybike SİNAN, Yunus Emre'de Hoşgörü Boyutu

Tartışma

ALMATI OTURUMU

(TürkiyeS/KırımS: 13.00-14.30 / ArnavutlukS/MakS: 12.00-13.30/ AzerbaycanS: 14.00-15.30/ ÖzbekS: 15.00-16.30/ KazakS/ KırgızS: 16.00-17.30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr., Dr. Bedri SARICA

1. Prof. Dr. Süleyman SOLMAZ, Âşık Paşa ve Türkçemiz

2. Doç. Dr. Cemile KINACI BARAN, Sovyet Edebiyatının Bir Karakteristiği: "Tekrardan Yazma Olgusu"
3. Dr. Öğr. Ü. Yasemin ASLAN, *Büyükbaba Taşınıyor* Romanı Bağlamında Çocuklara Ölümü Anlatmak4

4. Dr. Öğr. Ü. Zhazira OTYZBAY, Sugnaklar Kimler? Türk mü, Fars mı, Arap mı?

5. Dr. Murat KOÇAK, Adam Mıckıewıcz'in Kırım Soneleri'ne Ananıasz Zajączjowskı'nin Karayca Bakışı

Tartışma

KAŞGAR KAPANIŞ OTURUMU

(TürkiyeS/KırımS: 14.30-16.00 / ArnavutlukS/MakS: 13.30-15.00/ AzerbaycanS: 15.30-17.00/ ÖzbekS: 16.30-18.00/ KazakS/ KırgızS: 17.30-19.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Vefa NALBANT

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Türkiye

Prof. Dr. Kamal ABDULLA Azerbaycan

Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV Kırgızistan

Prof. Dr. Shynar BOTAYQIZI SEİTOVA Kazakistan

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV Özbekistan

Prof. Dr. Zekiya MAHMUDOVA Kırım

Prof. Dr. Kürşat ZORLU Türkiye

Doç. Dr. Berdi SARIYEV Türkmenistan

Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV Azerbaycan

Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumunun Sonuç Bildirgesinin Okunması

teşekkürler
Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu
UNESCO Türkiye Milli Komisyonu
Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü (1241-1321)
UNESCO İşbirliğiyle Anılması
Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
1992
DENİZLİ
ULUSLARARASI BALKAN ÜNİVERSİTESİ
BUXORO DAVLAT UNIVERSITETI
ADU
24 - 27 MAYIS 2021
https://www.pau.edu.tr/altaydilmer

BENGÜ

"Bir Avrasya Yazarlar Birliği Kuruluşudur"

ISBN: 978-625-7403-43-6

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
YUNUS EMRE SEMPOZYUMU
BİLDİRİ KİTABI

Altay Toplulukları Dil ve Kültürleri Uygulama ve Araştırma Merkezi

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu

UNESCO Türkiye Milli Komisyonu

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ DENİZLİ 1992

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu

Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü (1241-1321) UNESCO İşbirliğiyle Anılması

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
YUNUS EMRE
SEMPOZYUMU

24 -27 MAYIS 2021

https://www.pau.edu.tr/altaydilmer

ULUSLARARASI BALKAN ÜNİVERSİTESİ

ADU

BUXORO DAVLAT ÜNİVERSİTETİ

BENGÜ